
Serta Léodiensia : ad celebrandam patriae libertatem iam centesimum annum recuperatam composuerunt philologi leodienses : mélanges de philologie publiés à l'occasion du centenaire de l'indépendance de la Belgique.

Auteur(s), créateur(s), collaborateur(s) : Croissant, Jeanne; Debouxhtay, Pierre; Delatte, Armand (1886-1964); Delcourt, Marie (1891-1979); Derenne, Eudore; Dumoulin, Yvonne (19.-); Paulus, J. B. (18..?-); Fohalle, René; Grégoire, Antoine (1871-1955); Halkin, Léon Ernest (1906-1998); Hubaux, Jean (1849-1959); Mansion, Joseph (1877-1937); Philippart, L. (18..?-); Severyns, Albert (1900-1970)

Type d'objet représenté : Livre, monographie

Lieu de création de l'objet original : Liège (Belgique)

Identifiant(s) : P02079B(44,1930) (cote ULiège); 2207341 (code-barres ULiège)

Accès ouvert - Domaine protégé

URL permanente : <https://hdl.handle.net/2268.1/12905>

Les reproductions numériques disponibles sur DONum sont en faible résolution, facilitant le téléchargement. Des fichiers de haute qualité peuvent être obtenus sur conditions, via notre formulaire de contact (feedback). Certaines de ces reproductions peuvent être payantes. Un devis vous sera envoyé par courriel.

Les documents disponibles sur DONum peuvent être protégés par le droit d'auteur. Ils sont soumis aux règles habituelles de bon usage.

BIBLIOTHÈQUE DE LA FACULTÉ DE PHILOSOPHIE
ET LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE LIÈGE

FASCICULE XLIV

SERTA LEODIENSIA

AD CELEBRANDAM PATRIÆ LIBERTATEM
IAM CENTESIMVM ANNV M RECVPERATAM
COMPOSVERVNT
PHILOLOGI LEODIENSES

MÉLANGES DE PHILOGIE CLASSIQUE PUBLIÉS
A L'OCCASION DU CENTENAIRE
DE L'INDÉPENDANCE DE LA BELGIQUE



1930

Imp. H. VAILLANT-CARMANNE, S. A.
Imp. de l'Académie
4, PLACE ST-MICHEL, 4
LIÈGE

ÉDOUARD CHAMPION
Libraire-Éditeur
5, QUAI MALAQUAIS, 5
PARIS

BIBLIOTHÈQUE
DE LA FACULTÉ DE PHILOSOPHIE ET LETTRES
DE L'UNIVERSITÉ DE LIÈGE

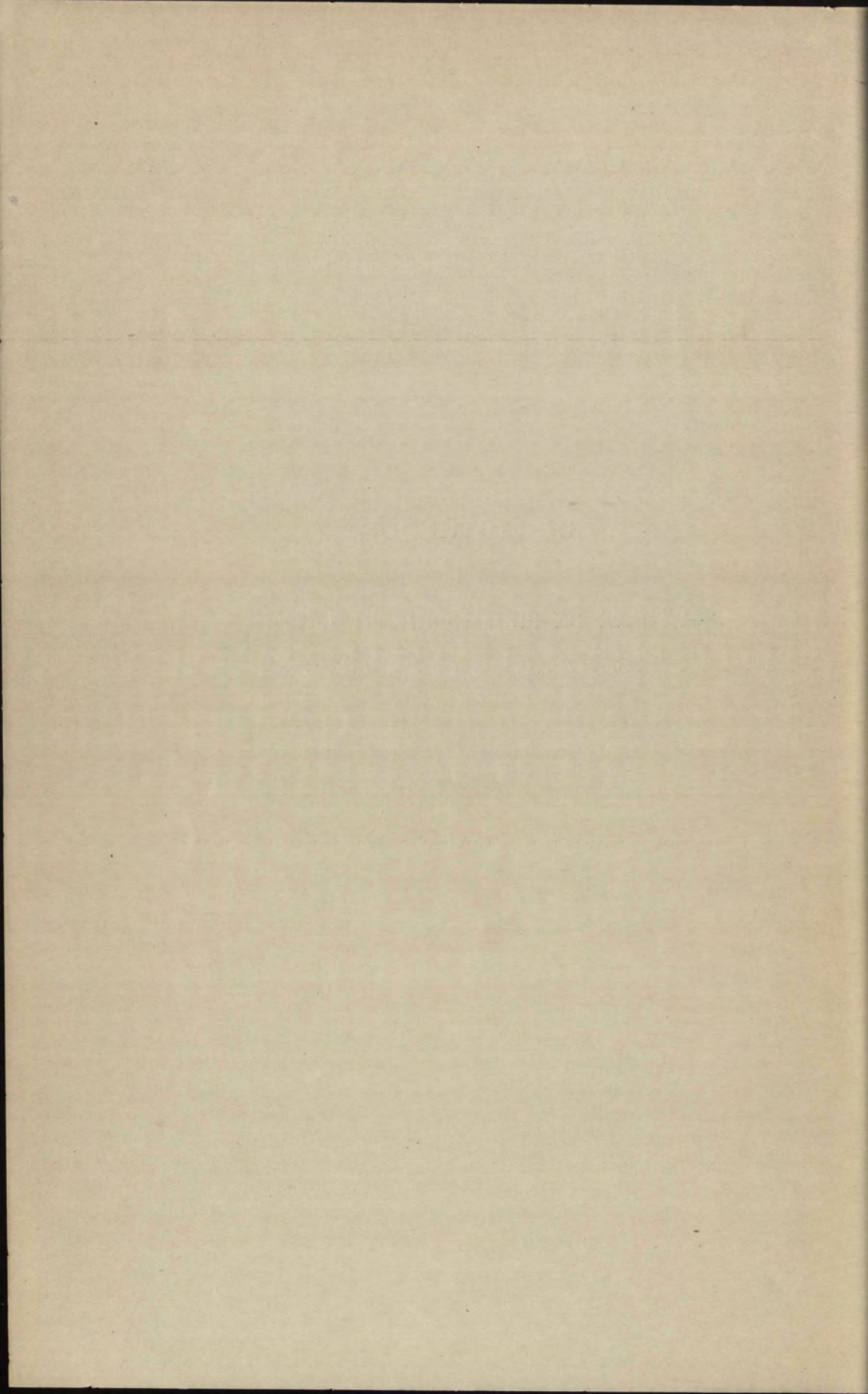
SÉRIE GRAND IN-8° (JÉSUS) 27,5 × 18,5.

Fasc. I. — MÉLANGES GODEFROID KURTH. Tome I. <i>Mémoires historiques</i> . 1908. 466 pp.	50 fr. 00
Fasc. II. — MÉLANGES GODEFROID KURTH. Tome II. <i>Mémoires littéraires, philologiques et archéologiques</i> . 1908. 466 pp.	50 fr. 00
Fasc. III. — J. P. WALTZING. <i>Lexicon Minucianum</i> . Praemissa est <i>Octavii recensio nova</i> . 1909. 281 pp.	35 fr. 00
Fasc. IV. — HENRI FRANCOTTE. <i>Mélanges de Droit public grec</i> . 1910. 336 pp.	45 fr. 00

SÉRIE in-8° (23 × 15).

Fasc. I. — LÉON HALKIN. <i>Les esclaves publics chez les Romains</i> . 1897. 255 pp.	25 fr. 00
Fasc. II. — HEINRICH BISCHOFF. <i>Ludwig Tieck als Dramaturg</i> . 1897. 128 pp.	12 fr. 00
Fasc. III. — PAUL HAMELIUS. <i>Die Kritik in der englischen Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts</i> . 1897. 214 pp.	20 fr. 00
Fasc. IV. — FÉLIX WAGNER. <i>Le livre des Islandais du prêtre Ari le Savant</i> . 1898. 107 pp.	12 fr. 00
Fasc. V. — ALPHONSE DELESCLUSE et DIEUDONNÉ BROUWERS. <i>Catalogue des actes de Henri de Gueldre, prince-évêque de Liège</i> . 1900. 467 pp.	30 fr. 00
Fasc. VI. — VICTOR CHAUVIN. <i>La recension égyptienne des Mille et une Nuits</i> . 1899. 123 pp.	12 fr. 00
Fasc. VII. — HENRI FRANCOTTE. <i>L'industrie dans la Grèce ancienne</i> (tome I). 1900. 343 pp. (Prix Gantrelle)	35 fr. 00
Fasc. VIII. — LE MÊME. <i>Même ouvrage</i> (tome II). 1901. 376 pp.	35 fr. 00
Fasc. IX. — JOSEPH HALKIN. <i>L'enseignement de la géographie en Allemagne et la réforme de l'enseignement géographique dans les universités belges</i> . 1900. 171 pp.	16 fr. 50
Fasc. X. — KARL HANQUET. <i>Etude critique sur la Chronique de Saint-Hubert</i> . 1900. 155 pp.	15 fr. 00
Fasc. XI. — JULES PIRSON. <i>La langue des inscriptions latines de la Gaule</i> . 1901. 328 pp.	30 fr. 00
Fasc. XII. — HUBERT DEMOULIN. <i>Epiménide de Crète</i> . 1901. 139 pp. .	15 fr. 00
Fasc. XIII. — ARMAND CARLOT. <i>Etude sur le Domesticus franc</i> . 1903. 115 pp.	12 fr. 00

BIBLIOTHÈQUE
DE LA
FACULTÉ DE PHILOSOPHIE ET LETTRES
DE L'UNIVERSITÉ DE LIÈGE



BIBLIOTHÈQUE DE LA FACULTÉ DE PHILOSOPHIE
ET LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE LIÈGE

FASCICULE XLIV

SERTA LEODIENSIA

AD CELEBRANDAM PATRIÆ LIBERTATEM
IAM CENTESIMVM ANNUM RECUPERATAM
COMPOSVERVNT
PHILOLOGI LEODIENSES

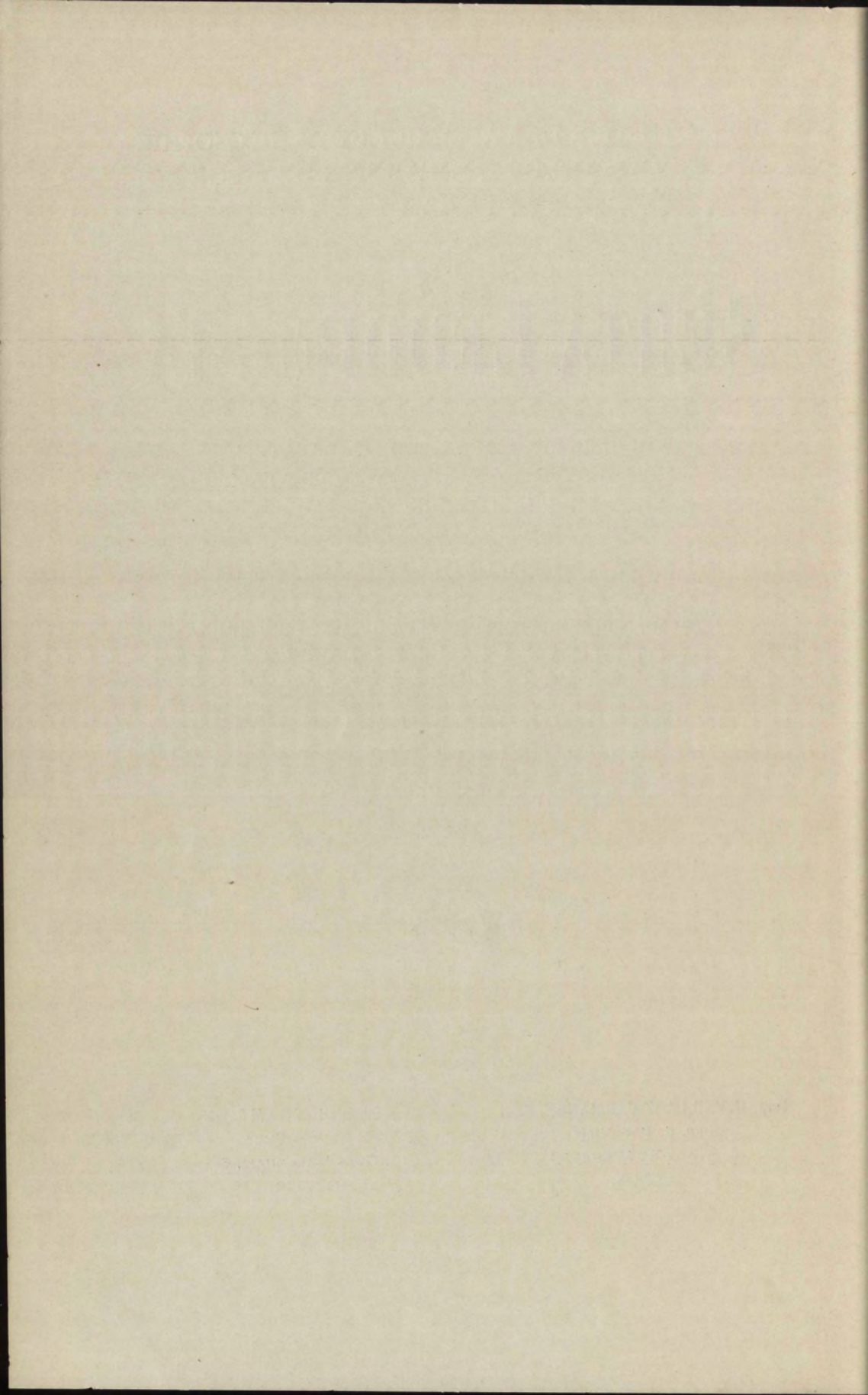
MÉLANGES DE PHILOGIE CLASSIQUE PUBLIÉS
A L'OCCASION DU CENTENAIRE
DE L'INDÉPENDANCE DE LA BELGIQUE



1930

Imp. H. VAILLANT-CARMANNE, S. A.
Imp. de l'Académie
4. PLACE ST-MICHEL, 4
LIÈGE

ÉDOUARD CHAMPION
Libraire-Éditeur
5, QUAI MALAQUAIS, 5
PARIS

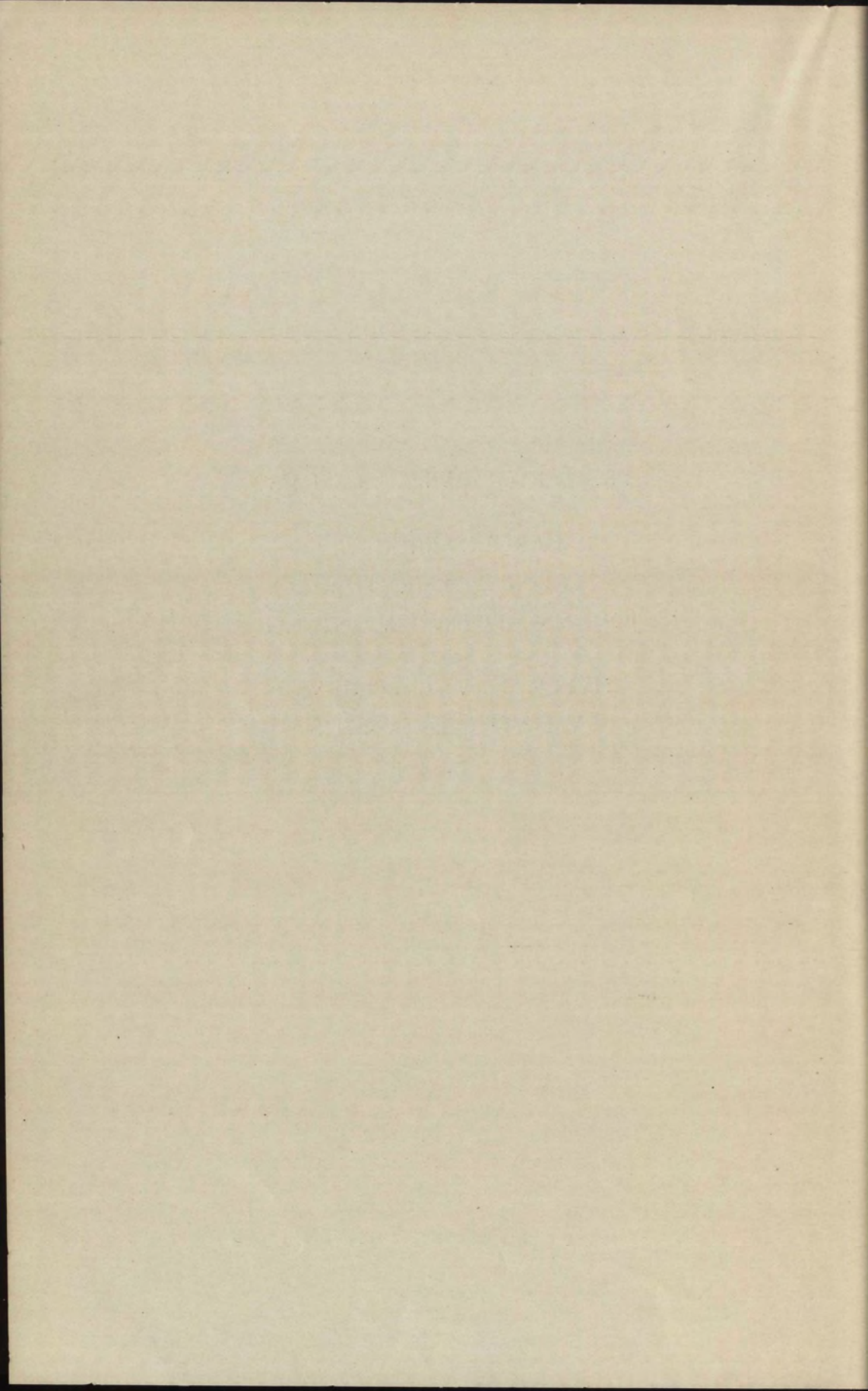


PRÆCEPTORIBVS CARISSIMIS

CAROLO MICHEL
LEONI PARMENTIER
JOHANNI PETRO WALTZING

NVPER HEV LABORIBVS
CVM VITA DEFVNCTIS

S.



Un nouveau Discours de Thémistius

PAR

Jeanne CROISSANT

Décrivant, au XI^e Congrès des Orientalistes, en 1897, un manuscrit arabe resté inédit, le R. P. Cheikho révélait aux Orientalistes l'existence d'une traduction arabe, faite elle-même d'après une version syriaque, d'un texte portant la signature de Thémistius et dont l'original grec ne nous est pas parvenu. En 1920, le P. Cheikho publiait le texte arabe, *in extenso*, dans la revue *Al-Machricq*. Il s'intitule « Risâlat de Damistiyos, vizir d'Elyân, c'est-à-dire le roi Yoûliyânos, sur la Politique, traduite du syriaque par Ibn Zour 'at » (1). Le P. Bouyges a eu l'heureuse initiative de faire sortir du cadre des études arabes ce texte qui intéresse avant tout les hellénistes et les historiens de l'Empire romain et il a publié, dans un numéro des *Archives de Philosophie*, des notes sur cette *Risâlat*, ainsi qu'un résumé étendu qui nous fait connaître l'essentiel de son contenu (2).

Nous sommes donc en présence, vraisemblablement — le terme de *Risâlat* admettant, d'après le P. Bouyges, les deux interprétations (3) — d'un traité ou d'une lettre écrite par Thémistius sur la Politique, plus exactement sans doute, d'un traité écrit, sous forme de lettre, à l'Empereur Julien. Le P. Bouyges signale l'existence, à la Bibliothèque Krupulu de Constantinople, d'un double de notre texte qui se présente comme une Lettre adressée au Roi Julien sur la Politique (4). Ce genre de composition, où la réflexion philosophique est présentée dans le cadre du genre épistolaire, était en vogue depuis le

(1) Cf. M. BOUYGES S.J., *Notes sur des Traductions arabes*, III, dans les *Archives de Philosophie*, vol. II, cah. III, 1924, p. 15.

(2) *Ibid.*, p. 15-23.

(3) *Archives de Philos.*, III, II, 1924, l. c., p. 17.

(4) *Ibid.*, p. 16. Ce double témoignage paraît écarter l'hypothèse que l'attribution à Thémistius proviendrait d'une note d'un lecteur ou d'un copiste.

III^e siècle avant notre ère et l'était resté au IV^e de notre ère, comme le montre l'étude de la littérature de l'époque.

On voit tout de suite l'intérêt que présenterait ce texte, s'il était authentique : de la correspondance assez suivie qui exista entre Julien et Thémistius, nous ne possédons que l'Épître, si intéressante, que Julien adressa au philosophe, un peu après la mort de Constance ⁽¹⁾, en réponse à une lettre que lui avait envoyée Thémistius pour le féliciter de son avènement et lui dire les espoirs qu'on mettait en lui ; aucune des lettres de Thémistius qui précédèrent ou suivirent celle de Julien, ne nous a été conservée. Dès lors, une Épître de Thémistius à Julien, nous fût-elle connue par l'intermédiaire de traductions peut-être multiples, constitue un document précieux. Elle permet de connaître, autrement que par les allusions qu'y fait Julien dans sa réponse, l'attitude qu'adopta le conseiller des Empereurs du IV^e siècle à l'égard de Julien et elle fournit un élément de plus à l'étude de sa pensée.

Pour juger de l'authenticité de cette *Risâlat*, que Bidez met en doute, ⁽²⁾ l'helléniste, faute de pouvoir pénétrer dans le domaine des études arabes, doit se borner à vérifier la conformité des idées qui y sont exprimées avec les théories politiques que Thémistius professa durant sa longue carrière et qu'il a développées abondamment dans ses *Discours*. Si l'analyse interne du résumé que nous a livré le P. Bouyges n'amène au jour aucune contradiction avec la figure que Thémistius nous a laissée de lui dans ses œuvres, on jugera sans doute qu'il n'est pas téméraire de faire confiance à la traduction arabe et d'apprendre à mieux connaître, grâce aux renseignements qu'elle nous offre, le philosophe de la politique que fut Thémistius.

⁽¹⁾ *Juliani imperatoris quae supersunt praeter reliquias apud Cyrillum omnia*, ed. Hertlein, Teubner, 2 vol., 1875-76, 253 B-267 B. La date où fut écrite l'Épître a été controversée. Mais on ne peut plus mettre en doute la date traditionnelle de 361, depuis que Bidez a réfuté avec force les objections élevées contre elle : *La tradition manuscrite et les Editions des Discours de l'Empereur Julien* (Recueil des travaux publiés par la Fac. de Philos. et Lettres de l'Univ. de Gand, 61^e fasc., 1929), p. 133-134.

⁽²⁾ BIDEZ, *op. cit.*, p. 146 sq. : « La version arabe de l'Économique de Bryson n'est qu'un épitomé où le sens même du document primitif est traité avec la fantaisie la plus déconcertante. Il s'y trouve certainement des développements étrangers à l'opuscule qui circula chez les Grecs sous le nom de Bryson. Tout donne lieu de croire que lorsqu'un orientaliste aura fait le même travail sur la Politique dite de Thémistius, on arrivera à des conclusions analogues. Le philosophe de Constantinople aurait-il réellement composé, à la demande de Julien, un traité de ce genre ? Il est permis d'en douter ».

Notre *Risâlat* n'est pas, comme la plupart des discours de Thémistius, une œuvre de circonstance, où les doctrines ne sont formulées qu'occasionnellement et fournissent matière à des panégyriques plus ou moins justifiés. C'est un petit traité théorique de philosophie politique, que l'auteur dit avoir écrit sur les instances du Souverain, désireux de lui entendre exposer les qualités que doit posséder un Chef d'Etat.

On pourrait diviser l'exposé en deux parties. La seconde seule aborde de front l'objet propre du discours (ll. 118-185). La première en est, pour ainsi dire, la préparation (ll. 1-118) : elle définit l'origine et le but de la communauté sociale et politique et comme ces points dépendent intimement de la nature humaine, celle-ci demande à être déterminée à son tour. Ainsi l'auteur en arrive logiquement à marquer la place du Souverain dans l'Etat, ainsi que les besoins sociaux et politiques auxquels il répond. Les qualités que son rôle requiert de lui en découleront tout naturellement.

Voici comment on peut résumer les idées exprimées dans la *Risâlat* en les coordonnant en un système. L'âme humaine se compose de trois puissances : la puissance végétative, nutritive ou concupiscible, la puissance animale ou irascible, la puissance élocutive ⁽¹⁾ ou discriminative (= ll. 4-13). Celle-ci est comme un chef qui doit diriger les deux autres puissances : elle doit s'assurer l'alliance de la puissance irascible pour dominer la concupiscence ; faute de quoi la puissance concupiscible fait tomber l'homme au rang des bêtes. C'est d'elle que viennent à l'homme tous ses maux (= ll. 50-65).

D'autre part, l'homme ne peut se suffire à lui-même. Sa nature est telle que, pour pourvoir à tous ses besoins (vêtement, habitation, etc), il doit faire appel à l'aide des autres hommes. De là est née la division du travail et sa conséquence naturelle, la vie en société (= ll. 29-44). Cependant, par suite de la diversité des besoins et de l'imperfection de la nature humaine, qui a été signalée, la vie en société entraînait des dangers, dont il fallait se préserver, et des maux, qu'il fallait guérir (passim). De même, dans la vie morale individuelle, l'homme est exposé au mal : il s'en garantit parfois par un effort moral qui cherche à faire dominer en lui la raison. Mais il arrive qu'il succombe et il faut alors qu'il remédie à son état par une sévère discipline morale (= ll. 65-75).

(1) Traduction inexacte de λογικόν qui peut, en effet, avoir deux sens : raisonnable et élocutif.

Toutes les institutions d'un Etat ont en vue ce double objet : la défense préventive contre le mal, les remèdes qu'on peut y apporter, quand on n'a pu l'éviter. La communauté politique est exposée à des maux qui peuvent lui venir soit de l'extérieur, soit de l'intérieur (= II, 48-50). La nécessité de prévenir les maux intérieurs ou de les guérir a déterminé l'institution de lois accompagnées de sanctions. Contre les dangers extérieurs, on s'est prémuni par l'organisation d'une armée et par les fortifications, et on les a écartés, au besoin, par la guerre. Ainsi, l'armée est considérée comme un moyen de défense qui agit avant tout par la menace de résistance qu'elle constitue ; la guerre aussi, par conséquent, n'est envisagée que sous son aspect défensif. Ces diverses institutions ont nécessité l'existence de gouverneurs des hommes, chargés de faire régner le bon ordre, la justice et l'union (= II, 44-47). Le Souverain est le gardien des lois (*ibid.*) et le chef de l'armée. Pour la bonne marche du gouvernement, il convient que l'autorité suprême soit confiée aux mains d'un seul.

L'institution de la vie en société paraît donc répondre à deux buts. L'un, matériel, est nettement formulé : remédier à l'impossibilité où se trouve l'homme de se suffire à lui-même. L'autre n'est pas exprimé par l'auteur, mais il se dégage de l'exposé. Il est d'ordre moral : il consiste à faire dominer la raison dans l'Etat, comme dans la vie individuelle ; autrement dit, à assurer le règne de la vertu. L'exposé, certainement fragmentaire — comme en témoignent la brusquerie de l'entrée en matière et la sécheresse du style ⁽¹⁾, non moins que le manque de liaison qui nuit à l'unité et à la cohérence de la pensée —, laisse dans l'ombre les liens qui unissent le système politique à la psychologie. Mais il est évident que la communauté de fin de la vie individuelle et de la vie sociale en est un et que la philosophie politique de l'auteur découle de la philosophie morale. Cela apparaît beaucoup mieux dans la suite de la lettre, où l'auteur déduit, du rôle dévolu au Souverain, les qualités qu'il doit posséder. Toute cette partie de l'exposé postule, comme condition d'une communauté politique parfaite et comme fin dernière des efforts du commandant et des commandés, la domination de la raison sur les puissances inférieures de l'âme.

Devant veiller à ce que partout règne la raison, le Souverain doit d'abord agir de la sorte avec lui-même : il doit savoir se gouverner

(¹) Cf. M. BOUYGES, *Arch. de Philos.* III, II, 1924, p. 19.

lui-même et avec lui sa famille. La raison doit dominer en lui. Cela exige qu'il soit le meilleur parmi ses concitoyens, qu'il réunisse en lui toutes les vertus, par l'effet d'un naturel supérieur (= ll. 91-103).

Après un hommage au destinataire de la Lettre, qui réalise le type idéal du Souverain (= ll. 103-117), l'auteur passe à l'énumération détaillée des qualités que doit posséder le Roi véritable :

1. Tempérance (ll. 125-127).
2. Désintéressement, simplicité, générosité (= ll. 128-134).
3. Connaissance et utilisation judicieuse des hommes (= ll. 137-140).
4. Aptitudes militaires en vue d'une bonne organisation de l'armée (= ll. 146-155) et de la défense nationale (connaissance des pays limitrophes, préservation des frontières) (= ll. 156-162).
5. Intérêt porté aux beaux-arts, aux sciences, aux métiers (= ll. 163-176).
6. Sollicitude pour le développement de la civilisation matérielle (= ll. 176-178).

Dans cette partie de la *Risâlat*, qui est l'une des plus intéressantes, à côté d'idées puisées aux sources livresques habituelles — Platon surtout ⁽¹⁾ —, trouvent place des conseils pratiques pour résoudre les problèmes qui absorbaient l'attention des Souverains du IV^e siècle. Les programmes de politique financière et militaire, notamment, font de ce petit traité théorique qu'est au début la *Risâlat*, un écrit d'actualité et un document d'histoire.

Entre les idées exprimées dans la *Risâlat* et les doctrines que professe Thémistius dans ses *Discours*, les parallèles sont nombreux.

Les conceptions psychologiques qui lui servent de point de départ se trouvent exprimées, à maintes reprises, dans les *Discours*, soit dans des allusions assez brèves, soit dans un exposé plus complet. Dans le *Μετριοπαθής* ⁽²⁾ est formulée une théorie psychologique toute semblable à celle que nous offre la *Risâlat*. Elle est faite d'une fusion d'éléments platoniciens et aristotéliens ⁽³⁾ : distinction, dans l'âme, de trois facultés, *λόγος*, *θυμός*, *ἐπιθυμία*, dont chacune a

⁽¹⁾ De Platon dérive entre autres la théorie de la division du travail (*République*, l. II, 369 sq.) et de son influence sur la formation de la société.

⁽²⁾ *Themistii orationes*, éd. Dindorf, p. 360 a-c.

⁽³⁾ Dans la *Risâlat*, sont identifiés les termes employés dans la psychologie de Platon et dans celle d'Aristote pour désigner les facultés ou les parties de l'âme : *θρεπτικόν* ou *φυσικόν* et *ἐπιθυμία*, *ζωτικόν* et *θυμός*, *διανοητικόν* et *λόγος*, *λογικόν* (mal traduit par puissance « élocutive »). Sur ce mélange d'éléments platoniciens et aristotéliens, cf. CHRIST-SCHMID, *Griechische Literatur*, II, 2, p. 821.

sa raison d'être : la concupiscence aide l'homme à satisfaire ses besoins de nutrition et de reproduction (1) ; le *θυμός*, quand il est maîtrisé par le *λόγος*, devient son allié dans la domination de la concupiscence (2) ; le *λόγος*, enfin, est la faculté supérieure sans laquelle l'homme retourne au rang de la bête ; c'est lui qui doit diriger la vie psychique (3). Quand il vit dans ces conditions, l'homme se divinise : les *Discours*, comme la *Risâlat*, sont aussi d'accord sur ce point (4). Mais ce que la *Risâlat* ne dit pas, c'est que cet état divinisé caractérise spécifiquement le philosophe (5). Entre la psychologie et la politique, il y a, dans la *Risâlat*, nous l'avons déjà fait remarquer, un rapport que l'on voudrait voir exprimé de façon plus précise. Le Roi étant celui en qui la raison dirige l'âme, la Royauté peut être caractérisée comme le gouvernement où la raison exerce le pouvoir. Elle peut donc être comparée au règne de la vertu dans le domaine de la morale. D'autre part, la comparaison du *νοῦς* à un chef, de la domination de la concupiscence à une tyrannie, semblent être des traces d'une théorie qui mettait en parallèle les diverses facultés de l'âme et les classes sociales, les différents modes de gouvernement et les états de moralité, en un mot, la psychologie et la politique. Or notre texte s'éclaire si nous le rapprochons d'un passage d'un discours de Thémistius à Constance (6). Nous y découvrons, en effet, que Thémistius avait repris à Platon sa comparaison entre la nature de l'âme et la constitution de l'Etat et que, comme lui, il avait bâti sur ces données une classification des divers types de gouvernement. Tout d'abord, il existe un parallélisme entre les classes sociales et les parties de l'âme : le *νοῦς* constitue l'élément royal (*τὸ βασιλικόν*) ; au *θυμός* correspond le classe des soldats (*τὸ μαχητικόν*) ; à la partie inférieure, le peuple (*δῆμος*, qu'il soit *χρηματιστής* ou *ἀργὸς καὶ φιλήδονος*). Selon que l'une ou l'autre des classes détient le pouvoir, on voit se former l'un ou l'autre type de gouvernement : royauté, gouvernements militaires de Crète et de Sparte, oligarchie timocratique, tyrannie et démocratie anarchique. La Royauté, qui accorde l'empire à la raison, est, il va sans dire, le seul type de gouvernement parfait.

(1) *Ibid.*, 360 a.

(2) *Ibid.*, 360 a, 149 a.

(3) 360 b ; 214 c-d ; XXXIV, 2 etc.

(4) XXXIV, 2.

(5) 36 a ; 214 c-d.

(6) 35 a-c.

Dans un tel Etat, le Chef — le Roi — en use avec les deux autres éléments constitutifs de la communauté politique comme dans un individu parfait, le philosophe, le νοῦς avec les deux autres parties de l'âme : il gouverne le peuple (δῆμος = ἐπιθυμία) avec le concours de l'armée (τὸ θυμοειδὲς καὶ μαχητικόν). C'est au même parallèle et au même système de classification que se rattache visiblement l'exposé incomplet que nous offre la *Risálat*. Quand on l'examine à la lumière de ce passage de Thémistius, on comprend enfin quelle secrète raison l'auteur avait de chercher dans une classification psychologique le point de départ de son développement. On comprend aussi l'insistance avec laquelle il revient à son idée maîtresse, la nécessité d'une domination de la raison sur les passions. Elle est à la fois la base de toute constitution parfaite et la qualité essentielle de tout Souverain idéal. L'auteur de la *Risálat* a rétréci la théorie dont il se sert ; il en a conservé seulement, et à peine, ce qui lui permettait de décrire le type de gouvernement idéal qu'est la Royauté. Mais il ne l'a pas suffisamment mutilée pour qu'il soit impossible de reconnaître sa parenté étroite avec l'ensemble dont elle faisait originellement et nécessairement partie. Ajoutons qu'indépendamment de toute construction abstraite, cette idée, présentée aux Empereurs comme le signe même de leur élévation, avait une profonde signification : s'appuyant sur elle, Thémistius recommande comme une des plus belles vertus royales la victoire remportée sur la colère, la mansuétude (πρᾶξις) (1). A une époque de troubles comme l'était le IV^e siècle : guerres incessantes avec les barbares, révoltes intérieures, persécutions, répressions violentes et exactions de toute sorte, un tel conseil de modération venait à propos. On ne peut s'étonner de voir Thémistius le répéter avec insistance.

On retrouve aussi dans les *Discours* le portrait que Thémistius trace du Roi : père de ses sujets (2), animé d'une bienveillance qui s'étend à tous (3), gardien de l'ordre (4), de la justice, de l'union, grâce à lui l'Etat est comme un corps plein de santé dont tous les membres fonctionnent à l'unisson (5). Toutes ces comparaisons caractéristiques, pour décrire ce souverain sans défaut d'un Etat parfait,

(1) 44 c-d ; 110 d ; 131 b-c etc.

(2) 233 a ; XXXIV, 10 ; 132 b ; Cf. le rôle de gardien assigné au Roi : 72 a, 78 b ; son rôle de pasteur 171 c ; 186 d etc.

(3) *Ibid.*

(4) 32 d-33 d.

(5) 152 c.

que l'auteur semble, à force de le vouloir, croire réalisé à l'époque où il écrit ses discours, sont familières à Thémistius.

Il en va de même des conseils plus précis qu'il donne au destinataire de sa lettre, sous couleur d'exposer les qualités nécessaires au Souverain. Ce sont ceux qu'il a fait entendre à Constance, à Valens et Valentinien, à Théodose. Rien d'étonnant à cela : les mêmes problèmes se posaient sans cesse en ce IV^e siècle bouleversé : à l'extérieur, la menace sans cesse grandissante de l'invasion barbare, qui fait de l'Empereur, avant tout, un chef d'armée ; à l'intérieur, l'angoissant problème économique et monétaire que nul n'arrivait à résoudre de façon durable. Dans ces questions d'actualité relativement passagère, les conseils de Thémistius pouvaient, tout autant que les grands principes de ses doctrines politiques, se répéter sans cesser d'être appropriés à la situation du moment.

Quoi qu'il en soit, les qualités de désintéressement, de générosité et de modération dans l'administration financière, qu'il demande à Julien, Thémistius les avait aussi recommandées à Constance, à qui il conseillait de placer l'amour de la vertu avant celui des richesses ⁽¹⁾. Et il y avait là, sans doute, un blâme déguisé pour le faste dont aimait à s'entourer le prédécesseur de Julien ⁽²⁾. Dans un de ses discours à Valens, Thémistius a défini ce qu'il appelle l'*ἀρετὴ περὶ τὰ χρήματα*, c'est-à-dire l'exacte compréhension qu'il désirait trouver chez le Souverain du rôle de l'argent et de l'attitude à prendre à une époque d'appauvrissement progressif : elle consiste à ne demander au peuple que les sommes nécessaires, à les dépenser avec discernement, à éviter la prodigalité qui entraîne fatalement l'injustice dans l'acquisition des ressources ⁽³⁾. C'est, presque mot pour mot, ce que nous trouvons dans la *Risâlat* (ll. 128-130) ; mais notre texte contient encore un conseil supplémentaire qui trahit l'influence directe des préoccupations de l'époque : en conseillant d'interdire la fabrication des « instruments et vases en métal précieux, utilisés pour la monnaie », sous prétexte que cela entraîne la cherté et la pénurie des vivres, Thémistius suggère un moyen de remédier à l'alarmante raréfaction du numéraire et à sa conséquence naturelle, le renchérissement de toutes les marchandises, qui amenait la décadence

⁽¹⁾ 13 a ; même conseil à Théodose : 214 d.

⁽²⁾ Cf. J. BIDEZ, *Vie de l'Empereur Julien*, Paris, 1930, p. 212.

⁽³⁾ 112 b-c.

économique. Les Empereurs mirent tous leurs efforts à la combattre : dès le III^e siècle, les tentatives de revalorisation de la monnaie, les émissions de monnaie fiduciaire et les édits de taxation se suivirent sans succès durable ⁽¹⁾. En fin de compte, ce fut la décadence qui l'emporta, mais il est intéressant de constater que ce programme financier que fixe la *Risâlat* et qui, si l'on songe à la situation où se trouvait l'Empire, peut être considéré comme un programme de réformes, paraît avoir certains points de contact avec la politique financière de Julien. Par ce passage de la *Risâlat*, nous plongeons au cœur de l'actualité. Sous l'effet des mesures que prit, dans ce domaine comme en beaucoup d'autres, ce réformateur intelligent, le malaise économique connut une courte période d'allégement. « Jamais on ne vit Julien accumuler dans son épargne l'argent, qu'il estimait mieux placé dans les bourses particulières... Il fit la guerre aux profiteurs de la fiscalité ; il réduisit les impôts au strict nécessaire, et il s'appliqua à les répartir équitablement en supprimant les abus d'immunités et de privilèges... Cependant, jamais ses finances ne connurent la gêne. On a remarqué l'abondante profusion des pièces de monnaie que nous ont laissées ses deux années de règne. Bien qu'on levât peu de contributions, il eut donc assez de métal précieux pour alimenter abondamment ses ateliers monétaires. C'est grâce à cela qu'il put faire distribuer la solde des troupes en numéraire. De plus, pour réprimer les fraudes de ceux qui rognaien les sous d'or, il établit partout des contrôleurs chargés de vérifier le poids des pièces contestées. » ⁽²⁾ Voilà ce que dit Bidez, d'après la correspondance de Julien lui-même, de l'état des finances sous le règne de cet Empereur. On aimerait de savoir si Thémistius fut pour quelque chose dans cette sage politique et si les conseils que donne la *Risâlat* eurent un résultat pratique. Mais Julien avait sans doute assez d'intelligence pour voir les autres sources du mal et assez de vigueur et d'initiative pour agir spontanément.

Il savait bien aussi qu'il lui fallait, pour le seconder dans sa tâche, des personnalités qui présentassent toutes les garanties de valeur, d'honnêteté et de fidélité. Ce n'est pas sans motif qu'il a essayé de grouper autour de lui l'élite intellectuelle païenne ⁽³⁾. Dans le manie-ment de l'immense et lourd organisme qu'était l'Administration de

⁽¹⁾ ALBERTINI, *L'Empire romain*, 1929, p. 307, 338 sq.

⁽²⁾ J. BIDEZ, *Vie de l'Empereur Julien*, Paris, 1930, p. 242.

⁽³⁾ *Ibid.*, p. 242.

l'Empire, il était certainement à redouter que le Prince ne pût distinguer, ou ne sût utiliser, ce que nous appelons aujourd'hui les compétences. Notre texte s'attarde à ce problème, comme tous les discours de Thémistius. Partout se fait entendre la même voix. A Théodose, comme dans la *Risâlat*, Thémistius signale la nécessité qu'il y a, pour un Prince, d'avoir l'expérience de ses sujets ⁽¹⁾ ; à plusieurs reprises, dans ses discours à Jovien, à Valens, il insiste sur la nécessité d'avoir des magistrats capables et vertueux ⁽²⁾. Au point de vue théorique, le magistrat étant le ministre du Roi, son délégué, il convient qu'il ait, fût-ce à un degré inférieur, toutes les qualités qu'on réclame du Souverain ⁽³⁾. Toutes ces idées, nous les trouvons exprimées également dans la *Risâlat*, mais d'une manière plus systématique peut-être et avec plus d'insistance et de précision.

Il en va de même pour le problème militaire. Nous voyons Thémistius louer Valens des mesures qu'il a prises pour réorganiser l'armée, pour assurer sa valeur militaire et son bien-être, de même que pour protéger l'Empire ⁽⁴⁾. La *Risâlat* formule une série de conseils précis, tant sur les soins que réclame la défense de l'Empire que sur les mesures à prendre et les écueils à éviter pour posséder une bonne armée. Dans le détail, tout ce que l'auteur écrit sur ce sujet ne se trouve nulle part ailleurs dans les *Discours*. Mais l'esprit général est bien le même. Il était inspiré d'ailleurs par les nécessités du moment. Ce ne sont pas seulement ses souvenirs des théories platoniciennes qui lui font souhaiter une armée composée de soldats de carrière, habitués à une vie exempte de confort, dépourvus d'infirmités physiques, parfaitement exercés et surveillés de près. Platon faisait des guerriers la seconde des classes sociales. La *Risâlat* leur réserve aussi dans l'Etat une place privilégiée : « qu'on leur accorde tout ce dont ils ont besoin ». Il s'est donc fait que les théories militaires du maître dont Thémistius s'inspire le plus souvent concordaient avec les nécessités qui imposaient leur loi à cette époque. Ce fut la politique constante des Empereurs du III^e et du IV^e siècles, d'ailleurs la plupart du temps proclamés par les soldats, de traiter avec des ménagements spéciaux cette armée qui était souvent le

⁽¹⁾ 196 b.

⁽²⁾ 67 b ; 117 b etc.

⁽³⁾ 118 a ; 175 b ; XXXIV, 10.

⁽⁴⁾ 116 a ; 136-139 etc.

soutien le plus sûr de leur trône et qui devait, à chaque instant, sauver l'Empire. C'est ainsi que les soldats recevaient encore une solde en numéraire à une époque où la raréfaction de la monnaie était telle que presque tous les paiements s'effectuaient en nature (1). Il en fut ainsi sous le règne de Julien (2). Plutôt que d'innover, en l'occurrence, Thémistius se borne donc à enregistrer une situation de fait et à lui donner la consécration d'une approbation basée sur une théorie politique. Au surplus, il eût été difficile et dangereux d'agir autrement. Si les préoccupations militaires ont une si grande place dans la vie de l'Etat abstrait qu'envisage la *Risâlat*, c'est que celle-ci porte la marque de l'époque et qu'elle est écrite pour l'époque. Pour faire œuvre utile, elle ne pouvait que projeter dans l'idéal les problèmes que soulevaient les situations présentes. Préserver les frontières, y masser les troupes, veiller à pouvoir résister à tous, agir à l'insu des ennemis et se garder des espions : toutes ces recommandations prennent leur signification profonde quand on songe aux circonstances dans lesquelles elles furent faites, en des années où le danger était de toutes parts menaçant. Mais, dans ces conseils de Thémistius à Julien, il y a plus encore qu'une adaptation générale des théories aux besoins du moment. Entre l'organisation militaire que la *Risâlat* propose en exemple et celle que Julien s'efforça de réaliser, qu'il s'était efforcé de réaliser dès son élévation au titre de César, il y a, comme nous l'avons constaté à propos de la question financière, des correspondances trop frappantes pour qu'elles soient l'effet du hasard. Quand on lit les éloges qu'Ammien Marcellin décerne à ce propos à Julien, on croit avoir sous les yeux un texte inspiré de Thémistius (3).

La *Risâlat* consacre encore un assez long paragraphe à la sollicitude qu'il convient que le Prince accorde aux arts. Ce conseil trouve un parallèle dans l'éloge que Thémistius fait de Valentinien et de Valens pour avoir témoigné un vif intérêt à la philosophie et aux lettres (4). Mais ici, encore une fois, l'idée, présentée dans l'abstrait, est développée et précisée dans ses détails : l'auteur examine les différents arts susceptibles de retenir l'attention, les qualités qu'on doit apprécier chez ceux qui s'y adonnent et qui varient selon leur

(1) F. LOT, *La Fin du monde antique et le début du moyen-âge*, Paris, 1927, p. 65-67.

(2) Cf. plus haut p. 9.

(3) AMMIEN, XXII, 7,7 ; Cf. BIDEZ, *Vie de Julien*, p. 246 s.

(4) 123 b ; 145 a.

nature. Un point cependant se retrouve par deux fois dans les *Discours* : c'est l'heureux effet de l'émulation sur la production artistique (1).

La lettre se termine sur des objets de moindre intérêt : sollicitude pour les travaux d'utilité publique et l'embellissement des cités. Parallèlement, dans les *Discours*, Thémistius félicite Constance d'avoir embelli Constantinople et d'avoir ainsi noblement rivalisé de bienfaits envers cette ville avec son père Constantin qui l'avait fondée (2). La *Risâlat* se termine sur une conclusion de ce genre : « il faut que le Souverain remette à son successeur le royaume plus prospère qu'il ne l'a reçu ; il y gagnera une gloire éternelle ». C'est une consolation qu'on ne pouvait manquer d'offrir à ces Empereurs qu'on accablait de charges en même temps que de compliments. Thémistius n'a pas manqué d'en user ailleurs (3).

Cette longue série de points de contact que l'analyse permet de relever entre la *Risâlat* et les *Discours* de Thémistius sont le signe d'une unité de pensée qui engage à faire confiance à la traduction arabe. L'insuffisante liaison qu'on peut regretter de trouver entre les idées s'explique sans doute par l'état sûrement fragmentaire du texte. Certaines conceptions, exposées en raccourci, s'éclairent et se complètent harmonieusement quand on les rapproche de la théorie développée en son entier dans les *Discours*. Enfin toutes les idées exprimées dans la *Risâlat* ont une parenté essentielle avec les théories et les doctrines professées par Thémistius. D'un autre côté, entre les conseils formulés dans la *Risâlat* et les faits qui marquèrent le règne de Julien, il existe des concordances étonnantes. C'est un indice de plus que notre texte est de l'époque. Et qui fut mieux placé que Thémistius pour s'adresser de la sorte à Julien ? Ainsi les passages les plus originaux de la *Risâlat*, par leur rapport avec l'actualité historique, donnent à l'œuvre attribuée à Thémistius un intérêt de plus et une nouvelle garantie d'authenticité.

Mais il y a un point sur lequel il semble exister, entre les conceptions de la *Risâlat* et celles de Thémistius, une divergence assez profonde. Il se rattache à la question, que nous avons examinée tout à l'heure, des rapports entre la psychologie et la politique. Nous l'avons

(1) 68 c ; 158 b sq.

(2) 47 d ; 58 b.

(3) 100 a.

réservé, parce qu'il constitue le plus intéressant des problèmes d'interprétation et de critique que soulève notre texte.

Thémistius, dans la *Risalat* comme dans tous ses *Discours*, fait de la Royauté le mode de gouvernement idéal auquel les peuples recourent comme par un besoin naturel ⁽¹⁾. Mais quelle place assigne-t-il exactement au Roi, par rapport aux autres éléments dont est formé l'Etat ? Quelle est l'étendue de ses pouvoirs ? Par quoi sont-ils légitimés ? Ces questions constituent les problèmes essentiels du système politique.

Nous savons par les *Discours* que Thémistius avait repris à Platon sa conception du Roi-philosophe, de la supériorité morale et intellectuelle que doit posséder le chef d'Etat. Il l'a conjuguée avec la doctrine, familière aux peuples depuis l'époque hellénistique et entretenue par les théoriciens du néopythagorisme ⁽²⁾, de l'origine divine du pouvoir et de la supériorité d'essence de l'Empereur. Il en a fait une doctrine lourde de devoirs pour ceux qu'elle prétendait honorer ⁽³⁾. La philosophie et le pouvoir royal sont les deux forces envoyées par les dieux sur la terre pour diriger les hommes : l'une montre le chemin de la vertu, l'autre y conduit les hommes ⁽⁴⁾. En d'autres termes, la Royauté est la philosophie en action ; c'est pourquoi le Roi est, lui aussi, philosophe ; mieux, il est le seul philosophe ⁽⁵⁾. Thémistius a cette adresse d'invoquer le témoignage des plus grands maîtres grecs, Platon et Aristote, pour faire à ses Souverains ce suprême compliment : l'action est le couronnement de l'activité humaine, la vie contemplative n'en est que la préparation ⁽⁶⁾. De cette théorie sur la nature et l'origine du pouvoir monarchique découlent et des droits et des devoirs pour celui qui en bénéficie. Elle permettait de justifier et même de louer et d'encourager l'absolutisme du gouvernement impérial. Dans la question des rapports de la Loi et du Pouvoir, Thémistius accorde la première place au Roi. Il répète que le Roi est au-dessus de la Loi, qu'il est la Loi vivante,

(1) 10 d.

(2) STOBÉE, *Anth.*, IV, 6, 62 et IV, 7, 61-66 Hense.

(3) Sur la divinité du pouvoir royal cf. surtout 72 a, 73 sq... 90 c ; 143 a, 169 a, 170 c, 178 d ; 188 d.

(4) 72 a.

(5) Surtout le discours II à Constance (ὅτι μάλιστα φιλόσοφος ὁ βασιλεύς), 29 d, 30 c-d, 32-33, 34 b ; III, 44 c-d, 46 a.

(6) Cf. notamment, dans l'*Épître de Julien à Thémistius*, les allusions au contenu de la lettre dont elle constitue la réponse.

le νόμος ἔμψυχος, venue d'en haut et chargée de modifier, d'adapter et d'adoucir au besoin la rigidité de la loi écrite qui est, de nature, immobile (1). On ne pouvait avec plus d'habileté emprunter aux antiques théories sur les rapports de la Loi et du Pouvoir ce qui permettait de légitimer l'autocratie des Empereurs. Mais cette arme à double tranchant que Thémistius mettait dans les mains du Souverain, il la rendait, en théorie du moins, inoffensive, par le fardeau de vertus qu'en raison même de son insigne supériorité, il réclamait de lui. A ce personnage divin à qui il disait qu'il dominait les lois, Thémistius ne cesse de tracer le portrait de l'ἀληθινὸς βασιλεύς. Il en emprunte les traits à Platon. Sa nature divine doit briller aux yeux de tous par l'éclat de ses vertus intellectuelles et morales : intelligence, courage, magnanimité, tempérance, il doit avoir toutes les supériorités (2). Ces qualités se résument en la vertu de philanthropie qui est propre au Roi et qui est le signe le plus visible de son origine céleste (3) ; car la philanthropie est, avec l'éternité et la toute-puissance, l'une des qualités de Dieu, la seule qui puisse être partagée par un mortel (4). Or c'est en cela aussi que le Roi est philosophe (5). Car la philosophie, elle aussi de nature divine, est le règne de la raison sur les puissances inférieures de l'âme. Thémistius revient avec insistance sur ce point qui résume, sous une forme plus humaine et plus accessible, toute la doctrine de la Royauté idéale : dominer ses passions, faire régner en soi la raison, tel est le premier devoir du Roi.

De cette théorie, abondamment développée par Thémistius, présentée à la fois comme une consécration et un enseignement, à Constance, à Jovien, à Valens et Valentinien, à Théodose, c'est-à-dire à tous les Empereurs avec qui il s'est trouvé en rapports, que nous offre la *Risalat* ? Peu de chose. Rien de la conception théocratique du Pouvoir, de l'origine divine du Roi, de la vertu de philanthropie, à la fois spécifiquement divine et spécifiquement royale. Rien non plus de la supériorité du Roi sur la Loi, mais plutôt l'idée opposée, s'il faut donner toute sa valeur à un bref passage où le Roi est considéré

(1) 15 a sq. ; 64 b ; 118 d ; 127 b ; etc.

(2) 44 c-d 46 a ; 64 b, 68 a ; etc.

(3) Cf. notamment les deux discours Περὶ Φιλανθρωπίας : I (à Constance) et VI (à Valentinien et Valens) ; IX, 126 ; XI, 132 c, XIX, 226 d (à Théodose) etc.

(4) 8 c, 79 a etc.

(5) Rapports entre la philosophie et la vertu de philanthropie : 145 a, 146 c ; entre la philanthropie et la domination des passions : 87 d.

comme le gardien des lois ⁽¹⁾. Par contre, nulle part autant que dans la *Risâlat*, l'auteur ne s'étend sur la supériorité naturelle (la φύσις antique) qui est requise du Souverain ⁽²⁾, sans qu'il la fasse dépendre de la formation philosophique ou d'une origine divine, ce qui est toujours le cas dans les *Discours* ⁽³⁾. Nous avons vu, d'autre part, que le système politique de la *Risâlat* était basé sur la théorie psychologique et morale qui sert de fondement à la théorie théocratique du Pouvoir que professe généralement Thémistius. Le même rôle est assigné au Souverain ; les mêmes qualités sont réclamées de lui. Les vertus morales se ramènent, comme dans les *Discours*, à la domination de la raison. L'auteur de la *Risâlat* dit que le monarque, s'il accorde l'empire à la raison, sera nécessairement le meilleur ; il aurait pu ajouter qu'il sera aussi, nécessairement, philosophe. Mais il ne l'a pas fait, de même qu'il semble avoir volontairement évité toute allusion à l'utilité qu'il y aurait pour le Souverain à protéger spécialement la philosophie, lui qui félicite chaleureusement Jovien d'une telle attitude ⁽⁴⁾. Dans la *Risâlat*, toutes les qualités que Thémistius réclame du Roi dépendent donc, en dernier ressort, de ce naturel supérieur, alors que dans les *Discours*, il les met toujours en rapport avec le caractère divin de la Royauté. Le système n'en est pas moins cohérent : il découle logiquement de la psychologie et, au demeurant, il se révèle, dans l'ensemble comme dans les détails, compatible avec celui que Thémistius prône ailleurs. Aussi bien, les Empereurs auxquels ce système était proposé en exemple possédaient tous les mêmes pouvoirs et se trouvaient dans des situations sensiblement identiques.

Cependant, pour essayer de comprendre les motifs de cette omission, à coup sûr volontaire, d'un des aspects les plus caractéristiques des doctrines que professa Thémistius, peut-être n'est-il pas inutile d'examiner de plus près la personnalité du destinataire et de voir la part réelle que prend, dans le texte qui nous intéresse, l'actualité politique dont nous avons déjà trouvé, au cours de notre analyse, des échos pleins d'intérêt.

⁽¹⁾ Il. 94-97. « Dieu a établi des lois et des obligations et il a constitué des gouverneurs qui les gardent ».

⁽²⁾ L'auteur y revient à trois reprises : Il. 81-83 ; Il. 91-103 ; Il. 104-108.

⁽³⁾ 73 b-74 a ; 170 a-b.

⁽⁴⁾ 63 a sq. ; cf. aussi 100 d, 129 d.

Précisément, dans cette série d'Empereurs qui se succédèrent au trône durant la carrière de Thémistius, Julien l'Apostat se détache, fait figure d'isolé. Il ne ressemble à aucun des Souverains du IV^e siècle et cela va expliquer que le discours que lui adressa Thémistius fasse tache, lui aussi, dans l'ensemble des œuvres de l'auteur et en diffère sur des points qui sont loin d'être secondaires.

On connaît surtout, du règne de Julien, la réaction religieuse qu'il tenta en faveur du paganisme et qui lui valut son surnom. C'est à cela, en effet, qu'il consacra le meilleur d'une énergie et d'une intelligence qui sûrement n'étaient pas indignes des éloges de Thémistius. Mais il est d'autres aspects de son règne, moins connus parce qu'ils n'avaient pas l'importance de sa politique religieuse et qui n'en sont pas moins caractéristiques, parce qu'ils s'expliquent par les mêmes raisons psychologiques. Julien était nourri de philosophie et il s'était épris, dans sa jeunesse studieuse, de la tradition hellénique. Il apportait au pouvoir une modestie, une défiance de soi, en même temps qu'un idéal et une sagesse qui l'opposaient totalement à son cousin Constance. Il faut lire à ce propos les belles pages que Bidez a consacrées, dans sa *Vie de Julien*, aux débuts du règne de Julien Empereur. S'il avait sans cesse devant les yeux le modèle de la sagesse antique, Julien le devait sans doute un peu aux maîtres qui l'avaient formé, aux enseignements qu'il avait pu entendre autour de lui et notamment aux doctrines qu'avait exposées Thémistius, dans ses quatre discours à Constance. Julien était en correspondance avec lui et quand, promu au titre de César, il fit à son tour, par deux fois, le panégyrique de Constance, il révéla l'influence qu'avaient exercée sur lui les idées du philosophe le plus écouté de l'Empereur. Ses deux discours s'inspirent visiblement de Thémistius. L'Etat idéal qu'il décrit, lui aussi, à Constance est une réplique fidèle de celui que Thémistius avait proposé en exemple et Julien lui-même ne cache pas qu'il en emprunte les traits aux philosophes contemporains (1). Rien ne manque à la définition du Prince, organe et ministre des dieux, accordant en lui l'empire à la raison, pasteur de son peuple, exerçant au profit de tous sa bienveillante diligence, champion du droit et de la justice, chef d'armée pacifique et humain, souverain simple et généreux, habile à se faire seconder par des magistrats

(1) *Juliani Imperatoris quae supersunt*, ed. Hertlein, *op. cit.* II, 92 c : ταῦτα ἐγὼ τῶν σοφῶν ἀκούω πολλάκις.

compétents, prêchant partout d'exemple (1). Cependant, pour celui qui sait comprendre, il y a, dans ces discours de Julien, quelques traits originaux qu'il faut relever avec soin parce que nous allons les retrouver dans l'*Epître à Thémistius*, qu'il écrivit au début de son règne et qui est un document personnel précieux pour comprendre Julien. Cet Hellène rationaliste se méfie du mysticisme qui a créé la théorie de l'origine et de la mission divines du Prince : il néglige, et ne s'en cache pas, tous les faits qui s'y rattachent, de loin comme de près (2). Contrairement à Thémistius, il met sans hésiter la Loi au-dessus du Roi. Dans ces conditions, le rôle de Prince, en matière législative, se réduit à un minimum : gardien des lois, il n'innovera qu'en cas de nécessité et visera avant tout à adoucir la rigueur des dispositions antérieures (3). Il félicite Constance d'avoir agi comme un citoyen qui obéit aux lois, non comme un roi qui se croit au-dessus d'elles (4). Julien ne pouvait faire admettre une telle conception à l'autocrate qu'était Constance, s'il n'en masquait la signification réelle sous la flatterie. A cet égard, il a été, sans restriction, l'émule de Thémistius. Mais la conviction profonde qui dictait ces réserves sur la toute-puissance impériale allait pouvoir se manifester librement le jour où Julien succéda à Constance. Sa belle *Epître à Thémistius* en est le premier témoignage. Par les allusions qu'elle contient touchant la lettre de Thémistius à laquelle elle répond, nous pouvons voir que l'ancien conseiller de Constance, félicitant Julien de son avènement et lui exprimant les espoirs qu'on mettait en lui, s'était souvenu de ses théories sur l'origine du Roi et la nature du pouvoir royal. Il avait élevé Julien au-dessus de la condition humaine, faisant de lui le dépositaire de la volonté divine, le comparant à Dionysos et à Héraclès, qui furent à la fois philosophes et rois, lui disant qu'on attendait de lui une œuvre plus grande que celle de Solon, Pittacus, Lycurgue (5). Julien, très conscient de ses responsabilités, ne savait que trop quelle lourde charge impliquait une telle conception du Pouvoir. Et comme il était, au moins autant que Thémistius, au fait des théories politiques qu'avait produites l'hellénisme, il décela sans peine — il les connaissait d'avance — les faiblesses de constructions

(1) JULIANI IMPERATORIS *or.* II, p. 86-92.

(2) *Ibid.*, *or.* I, p. 10 a-b.

(3) *Ibid.*, *or.* II, p. 88 d.

(4) *Ibid.*, *or.* I p. 45 c-d.

(5) *Ep. à Thém.*, 253 c-254 b

semblables. Sa réponse à Thémistius est un chef-d'œuvre d'intelligence, de finesse dialectique et de bienveillante ironie. A son tour, il cite Platon et Aristote. Il appelle leur autorité au service de la critique, très judicieuse et très vive, qu'il entreprend du gouvernement absolu. Au fond, c'est toute la doctrine de Thémistius qu'il bat en brèche, telle que celui-ci l'avait formulée dans ses discours à Constance. Un gouvernement, pour être bon, doit être basé sur des préceptes émanés de la raison, les lois. Cela veut dire que toute passion doit en être absente, et ceci condamne la monarchie absolue. Car elle exige que le Souverain possède cette suprême vertu qui consiste à bannir de son âme tout ce qu'elle a de mortel et de commun avec l'animal. Un tel être n'est plus un homme, c'est un être divin, un démon. Julien doute qu'on puisse rencontrer un homme capable, à ce prix, de remplir les devoirs du Prince. Pour sa part, il ne se reconnaît aucune supériorité, naturelle ou acquise, qui lui fasse envisager sa mission avec confiance. Il présente encore à Thémistius d'autres objections qu'il emprunte à Aristote. Que penser d'une monarchie absolue héréditaire ? Les enfants du Souverain seront-ils capables de régner ? Et n'est-il pas contraire à la nature, en vertu de l'égalité qui existe entre les hommes, qu'un homme règne sur ses égaux ? Puis il revient à l'argument qu'il avait déjà rencontré chez Platon. « Vouloir que la raison règne, c'est vouloir le règne de la divinité et des lois ; vouloir qu'un homme règne, c'est vouloir le règne d'une bête fauve. Car la passion et la colère dépravent les hommes les meilleurs, tandis que la Loi, c'est la raison sans la passion ». Julien se retrancherait volontiers derrière la Loi. Il envisage son rôle, ainsi que le fait Aristote dans le passage qu'il cite et comme il le suggérait déjà lui-même dans ses panégyriques à Constance, comme celui d'un gardien des lois, qui en serait le premier dépendant. En outre, faut-il prendre au sérieux cette théorie du Roi-philosophe dont Thémistius s'est fait le champion ? Toutes réserves faites sur le respect et l'amour qu'il garde à la philosophie, on sent que dans cette assimilation de la philosophie et du pouvoir, Julien verrait vite de la rhétorique. « Jamais la philosophie n'a fait un général » (1). Dans cette critique, c'est la voix du bon sens qui se fait entendre. Libre de s'exprimer en toute sincérité, Julien ne modère plus l'expression de sa pensée. Il reprend tous les éléments qui formaient la doctrine de Thémistius,

(1) *Épître à Thém.*, 256 c.

mais c'est pour en montrer la faiblesse et aboutir à une conclusion opposée. Il développe avec vigueur les objections qu'il se formulait déjà à l'époque où il écrivait ses panégyriques, mais qu'il devait se borner à glisser discrètement dans l'éloge de l'Empereur et dans les théories empruntées à Thémistius. Dans l'*Epître*, Julien se montre l'adversaire décidé de la monarchie absolue et théocratique dans laquelle son prédécesseur s'était complu. L'histoire a montré qu'il était sincère et qu'il avait su passer aux actes.

Il inaugure son règne par une série de réformes qui tendent à ramener le pouvoir impérial « à la souveraineté toute républicaine des Antonins » et qui font de l'Empereur le premier magistrat du peuple romain. Il fait ratifier son avènement par le Sénat et refuse le titre de « Seigneur et Maître » qu'on avait coutume de décerner à ses prédécesseurs autocrates. Il rend au Sénat ses anciens privilèges, met le Sénat de Constantinople sur le même pied que celui de Rome, traite leurs membres avec déférence, assiste lui-même, en toute simplicité, à leurs séances (1). Par tous ces actes, il tient à combler l'abîme que ses prédécesseurs avaient creusé entre eux et leurs sujets. Julien veut se montrer citoyen romain. Ce changement d'attitude se marque aussi dans la suppression du cérémonial et du faste par lesquels les Empereurs se complaisaient à matérialiser leur conception théocratique du Pouvoir. Sur ce sujet, nous ne pouvons que renvoyer, une fois de plus, au livre de Bidez (2). La réforme de la Cour est intéressante à plus d'un titre. Il est bien vrai qu'en réduisant le personnel qui encombrait le Palais impérial, en répudiant le luxe dont s'entourait Constance, Julien abolissait un régime. Mais surtout, il essayait un nouveau moyen de remédier à l'appauvrissement général qui allait en empirant. En même temps qu'il cédait à ses goûts de philosophe pour la simplicité et l'ancienne vie des cités grecques et de la république romaine, il obéissait à ses devoirs d'Empereur, il cherchait des remèdes aux maux de l'époque. Auprès d'un Empereur de cette trempe, les conseils de Thémistius en matière financière, les préceptes d'économie, d'impartialité dans le prélèvement des impôts, etc., étaient d'avance acceptés et suivis. Thémistius voyait tout cela. Il connaissait Julien. Il avait lu, à l'heure où celui-ci allait régner, après les panégyriques de Constance, cette énergique condamnation du pouvoir absolu que contenait l'*Epître*. N'est-il pas vraisemblable

(1) BIDEZ, *Vie de Julien*, p. 215-16.

(2) *Ibid.*, p. 213.

que, devant l'attitude aussi décidée d'un homme qui s'imposait à tous par sa valeur morale et l'élévation de son intelligence, Thémistius ait jugé meilleur ou plus prudent de s'incliner ? Lui, théoricien de la théocratie sous Constance, il ne souffle mot, dans un écrit où il se propose avant tout d'exposer les qualités du Souverain véritable, de l'origine divine qui met le roi au-dessus de l'humanité. Cependant, dans tous les discours où il a tracé le portrait de l'ἄλθηθινὸς βασιλεύς, c'est toujours dans cette origine divine qu'il a cherché la source de sa supériorité. Dans la *Risalat*, aucune mention de la vertu de philanthropie qui est la vertu royale par excellence, mais aussi, comme nous l'avons vu, le signe de la parenté du Prince avec la divinité. Thémistius recommande pourtant à Julien l'amour des hommes et la protection universelle et bienveillante qui fait le Roi-philanthrope. Mais il insiste sur l'importance du naturel : c'est de lui qu'il fait dépendre les qualités qui donnent au Souverain l'aptitude au gouvernement. D'autre part, il semble qu'il ait évité de prendre nettement position dans la question des rapports de la Loi et du Pouvoir. La situation du Chef d'Etat devant la Loi n'est signalée qu'en passant, dans une brève allusion. On ne mesure pas bien l'importance qu'elle pouvait avoir dans le texte original. Toujours est-il qu'elle fait du chef le gardien des lois, tout comme Julien dans l'*Epître* et les *Panegyriques*. Elle enlève donc à son pouvoir le caractère d'absolutisme que lui accordait la théorie du Roi-Loi animée qu'a généralement formulée Thémistius.

Toutes ces remarques mènent à une conclusion intéressante : c'est que toutes les omissions que présente la *Risalat* comparée aux *Discours* de Thémistius, proviennent d'une même tendance : elles suppriment du système proposé à Julien par l'auteur, tout ce qui pourrait le faire ressembler à un régime théocratique.

Or, quand on se rappelle que Julien, dans son *Epître*, avait battu en brèche le césarisme, que les premières mesures qu'il avait prises à son avènement avaient pour but de rompre avec l'absolutisme de ses prédécesseurs, il semble qu'on est en droit de voir dans l'attitude de Julien la raison du changement de doctrine qu'on observe chez Thémistius. La lettre-traité dont notre *Risalat* est la traduction et le résumé, semble en effet ne pouvoir mieux se placer, dans les deux années que comporte le règne de Julien, que vers la fin de 361 ou le début de 362. L'auteur s'adresse à Julien comme à un chef unique (ll. 84-90), ce qui indique que Constance est mort et Julien Empereur.

D'autre part, le tableau qu'il trace de la prospérité et du bonheur de l'Empire, est présenté comme l'effet tout récent et presque miraculeux des vertus et du génie du nouvel Empereur. « Déjà les peuples lui sont soumis. Car déjà les guerres se sont apaisées, les cœurs sont unis ; grâce à sa puissance et au respect qu'il inspire, le feu des troubles est éteint ;... la justice règne, la crainte disparaît, la concorde se fait dans les esprits, les dissentiments disparaissent. Plus d'homme qui soit en guerre... ; tous les sujets obéissent au Souverain » (= II. 109-117). De cette description enthousiaste, qu'on rapproche les passages où Ammien Marcellin décrit l'entrée triomphale de Julien à Jérusalem ⁽¹⁾, les témoignages d'admiration et de soumission qui lui arrivent de toutes parts ⁽²⁾ : les peuples voisins tiennent à offrir, eux aussi, leurs présents à ce Souverain qu'un si grand prestige environne, à sceller avec lui un pacte de paix. De ces deux témoignages d'Ammien et de Thémistius, on retient la même impression : il semble qu'à ce moment, le monde ait cru qu'une ère nouvelle allait s'ouvrir.

Les faits que relate Ammien se placent en 361 et dans les premiers jours de 362. Pour Thémistius, c'est encore l'époque où il est le conseiller attitré de l'Empereur. Dès le printemps de la même année, Maxime d'Ephèse rejoindra Julien ⁽³⁾ et son influence effacera celle de Thémistius. La politique religieuse de Julien, elle aussi, va bientôt passer de la période de large tolérance et de respect de la liberté à la phase agressive et sectaire qu'il crut seule capable d'assurer le salut de l'Empire. On aime à croire que, s'il avait adressé sa lettre à Julien alors que se dessinait ce tournant dans la politique de l'Empereur, Thémistius aurait eu le courage d'aborder la question et de conseiller à Julien la tolérance religieuse, comme il sut le faire en d'autres occasions ⁽⁴⁾.

Mais tout porte à croire que la *Risâlat* fut écrite à l'époque où Julien, au début d'un règne qui s'annonçait brillant, n'avait encore

(1) AMMIEN, XXII, 2, 4.

(2) *Ibid.*, XXII, 7, 9 ; cf. BIDEZ, *op. cit.*, p.207-208.

(3) BIDEZ, *op. cit.*, p. 261.

(4) 67 c, 155 d. On peut noter aussi que le bibliographe arabe Aboulfarage signale que Thémistius écrivit à Julien une lettre dans laquelle il le détournait de persécuter les chrétiens. (Cf. M. BOUYGES, dans les *Archives de Philos.*, III, II, p. 17).

eu que d'heureuses initiatives et voyait le bonheur et la prospérité renaître dans l'Empire pacifié (1).

Comme on comprend bien, dès lors, que Thémistius ait cru devoir accommoder sa pensée à celle de son Empereur et lui proposer comme modèle un type d'Etat et un portrait de Souverain qui ne pouvaient choquer l'idéal que Julien lui avait exposé et qu'il s'efforçait de faire passer dans la réalité ! S'il l'a fait, c'est sans doute un peu par souplesse courtoise. Thémistius n'en était pas totalement dépourvu. Mais cela ne veut pas dire qu'il n'ait pas été sincère. Il faut noter qu'il s'est borné à taire certaines idées et qu'il n'a pas le moins du monde renié ses opinions. Et peut-être ne voyait-il pas sans une secrète jubilation ce jeune Empereur essayer, tout en s'en défendant, de concilier la philosophie et le pouvoir et de restaurer un état de choses qui se rapprochait de la vie des cités antiques et de l'idéal des grands théoriciens de la politique. Cela n'était pas fait pour déplaire au fervent de la tradition hellénique qu'était Thémistius.

On peut se demander pourquoi, à cet Empereur qui s'approcha le plus, de tous ceux à qui il s'adressa, du type du Roi-philosophe, Thémistius n'a pas dit un mot, dans sa *Lettre*, de cette conception qui lui était chère. Elle y avait pourtant sa place tout indiquée. Est-ce parce qu'il se souvenait des réserves que Julien avait faites, dans l'*Epître* qu'il lui avait adressée naguère, sur la possibilité de concilier la philosophie et les nécessités du gouvernement ? Il semble bien, d'après ce que nous savons de Julien, que celui-ci ne demandait qu'à être convaincu du contraire. Dans l'*Epître*, il accepte l'aide des philosophes que Thémistius lui avait promise et même il la réclame ; il se dit le champion des philosophes et de la philosophie (2). Aucune allusion, dans la *Risâlat*, même à une utilité spéciale de la philosophie

(1) Il est question d'un *Discours*, actuellement perdu, de Thémistius à l'Empereur Julien, dans une lettre de Libanius (*Epist.* 1061 ; cf. 1488), qui le reçut et le lut avec enthousiasme, vers le mois de mars 363. Les traits relevés par Libanius se rapportant presque tous aux mérites littéraires du discours ne peuvent offrir aucun terme de comparaison avec la *Risâlat*. L'allégorie du « splendide artelage de trois chevaux-génies, attachés par des nécessités » fait penser à une déformation et à une adaptation à la politique du mythe du *Phèdre* de Platon. A vrai dire, chez ce dernier, l'attelage humain évoluant dans le monde divin ne comprend que deux chevaux ($\thetaυμός$ et $ἐπιθυμία$) dirigés par un cocher (le $νοῦς$). Mais si l'on tient compte de la transposition, propre aux discours de Thémistius et à la *Risâlat*, de la théorie psychologique dans le domaine de la politique, on peut imaginer que les trois chevaux représentent les trois classes de l'Etat, le rôle de cocher étant tenu par l'Empereur. En tout cas, l'image ne se trouve pas dans la *Risâlat*.

(2) *Epître à Thém.*, p. 267 A.

ou au rôle de conseiller que doivent remplir ses représentants. Cependant, en l'écrivant, Thémistius remplit, en fait, à la demande de Julien, ce rôle de conseiller qu'ils étaient d'accord, dans des lettres précédentes, pour assigner au philosophe. Au surplus, il devait bien savoir que dans les réserves faites par Julien, au cours de la célèbre *Epître*, sur la possibilité de faire pénétrer la philosophie dans l'exercice du pouvoir, il entraînait une part de modestie. Il aurait pu sans danger contredire Julien sur ce point et garder du moins ainsi, à sa théorie de la Royauté, qu'il avait amputée d'un de ses traits essentiels, ce fondement qui pouvait se réclamer de Platon. Ne le faisait-il pas quand il voyait dans l'aptitude innée la raison dernière de la valeur du Prince, alors que Julien s'était vivement défendu dans l'*Epître* de sentir en lui la moindre supériorité ? Une telle conception appelait la théorie platonicienne du Roi-philosophe comme son complément naturel. Mais peut-être Thémistius ne la dissociait-il pas, dans son esprit, de la conception théocratique du Pouvoir et peut-être pensait-il ne pouvoir sacrifier l'une sans taire également l'autre.

Quoi qu'il en soit, en nous bornant à l'analyse des théories et des conseils que contient notre texte, nous croyons pouvoir affirmer qu'il est bien l'écho d'une œuvre de Thémistius. On y découvre trop de concordances, essentielles ou accessoires, avec les doctrines du conseiller des Empereurs du IV^e siècle pour ne pas faire confiance à cette traduction arabe. Le seul écart d'importance que nous observons entre la *Risâlat* et le *Discours*, à savoir la différence des théories sur l'origine et la nature du Pouvoir, s'explique parfaitement, croyons-nous, par la personnalité du destinataire. Nombreuses sont, dans ce texte, les allusions aux difficultés du moment présent, à des mesures que Julien devait prendre ou peut-être avait déjà prises (1). Derrière ces considérations abstraites, frémit la vie, et la lutte, contre les menaces de mort, de cet Empire depuis longtemps condamné.

On peut hésiter à croire que Julien ait jamais prié Thémistius, ainsi que l'affirme l'auteur de la *Risâlat*, d'écrire un traité de politique comme celui-là (2). Sans doute, l'auteur de l'*Epître à Thémistius* pouvait se passer de conseils et, au demeurant, il avait montré avec quelle liberté il les recevait. Mais il ne faut pas perdre de vue que, dans

(1) Il ne faut pas oublier que, s'il y a dans les discours de Thémistius des éloges qui déguisent des conseils, on a souvent considéré certains conseils comme l'écho de mesures prises par les Empereurs et comme des encouragements à continuer dans la voie où ils étaient entrés.

(2) Cf. J. BIDEZ, *La tradition manuscrite*, p. 147.

l'*Epître à Thémistius*, Julien réclame lui-même l'aide des philosophes. S'il faut en croire ce que dit Thémistius dans le discours XXXI, il tenait le philosophe en particulière estime (1). L'*Epître à Thémistius*, d'ailleurs, en est à elle seule un témoignage suffisant. Tout en gardant sa liberté de pensée, Julien s'y montre plein d'égards pour son correspondant et il semble faire grand cas de ses conseils éclairés. Avec une modestie dont il ne se départit jamais, il demande à Thémistius une réponse où seront examinées les objections qu'il a présentées aux idées du maître(2). Sans doute ne peut-on voir dans notre texte la réponse que demandait Julien (3), mais, de ces observations, il faut retenir qu'il exista entre Julien et Thémistius un échange de lettres où furent débattues des questions d'ordre politique, où Julien demandait conseil, où Thémistius s'exécutait.

Au surplus, on peut dire de la *Risâlat* qu'elle était, comme l'*Epître à Thémistius*, une lettre ouverte, adressée à l'Empereur. De sa publication, Julien pouvait escompter un effet bienfaisant sur l'opinion publique. En la demandant à Thémistius, il s'assurait non seulement l'approbation d'une personnalité influente et respectée, mais encore la faveur de l'opinion. A défaut d'une démarche de disciple respectueux auprès d'un maître célèbre, la demande de Julien pouvait être un moyen de gouvernement. Thémistius peut-être n'en était pas dupe. Mais en se prêtant à ce rôle, il ne faisait sans doute que garder auprès de Julien l'attitude qu'il avait prise durant le règne de Constance. La *Risâlat* nous fait voir, dans ce conseiller des Empereurs, un homme assez souple pour ménager les fortes personnalités et se plier aux circonstances, faute de pouvoir les modeler à son gré. Et sans aller jusqu'à reprendre à son égard le sévère jugement de Reiske : *fuit aulicus adulator et versipellis, vanus jactator philosophiae suae, specie magis quam re cultae*, on est en droit, quand on compare un document comme la *Risâlat* au reste de ses œuvres, de formuler quelques réserves sur la sincérité des enseignements qu'il prodigua dans ses *Discours* et sur le rôle qu'il joua auprès des Empereurs dont il était le conseiller.

(1) XXXI, 354 d.

(2) *Epître à Thém.*, 263 B.

(3) Cf. M. BOUYGES, *Archives de Philos.*, III, II, 1924. p. 17.

L'Invocation au Christ Médecin de Timgad

PAR

P. DEBOUXHTAY

Au Musée de Timgad, se trouve une inscription dont les deux fragments, découverts l'un en 1919 et l'autre en 1923, se soudent si exactement qu'on a pu en reconstituer intégralement le texte (1). Le voici tel que le transcrit et traduit M. Carcopino (2) :

B(onis) B(ene sit) / Et gaudete Pe/trus et Laza/rus / Rogo te / Domine : / subveni / Criste tu / solus me/dicus sa/nctis et / peniten/tibus ; ama/re manib[us] / et pedibus Dei.

Que tout soit bien pour les bons (sur cette terre) et réjouissez-vous (dans le ciel) Pierre et Lazare ! Je vous en prie, Seigneur ; venez, ô Christ, vous l'unique médecin (3), au secours des saints et des [pêcheurs] repentants, soyez aimé par [les uns et par les autres, qui sont comme] les mains et les pieds de Dieu !

La difficulté est de traduire *amare*, qui est certain ; l'on ne peut pas envisager avec faveur la correction de M. P. Monceaux (4).

M. Albertini considérant *amare* comme l'équivalent d'un impératif et lisant d'autre part *deum* aux lieu de *dei* traduit : « Aime Dieu des pieds et des mains, c'est-à-dire de toutes tes forces » (5).

M. Carcopino a montré combien cette traduction était peu satisfaisante. Nous nous rallions à son interprétation des « mains et des pieds de Dieu » ; mais nous croyons qu'il faut considérer *amare* comme un adverbe qui se rapporte à *penitentibus*, expression qui

(1) Reproduction par J. CARCOPINO dans *Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*. Serie III, *Rendiconti*, vol. V, Rome, 1928, p. 83.

(2) *L. c.*, p. 86.

(3) M. Carcopino indique, p. 79, des sermons de S. Augustin, où le Christ est appelé soit le médecin du salut éternel (*medicum nostrae salutis aeternae*. S. 88), soit le médecin tout puissant (*descendit omnipotens medicus*. S. 87). Ajoutons-y un passage analogue de S. Léon le Grand : « *venit e coelo medicus singularis* ». *Serm.* 64, 2. MIGNE *P. L.* 54, 359.

(4) *Académie des Inscriptions et Belles Lettres, Comptes rendus*, 1924, p. 78-81.

(5) *Ibidem*, p. 82.

est à rapprocher du passage de l'évangile où il est dit que S. Pierre, après sa faute, *flevit amare* ⁽¹⁾ et de S. Augustin (*Civ.* 21, 16) : *ad gratiam confugiunt adiuvantem qua fiant et amarius poenitendo et vehementius pugnando... victores* ⁽²⁾.

Si notre interprétation de *amare* est exacte, *manibus* et *pedibus dei*, tout en conservant le sens que leur donne M. Carcopino, seraient apposés respectivement à *sanctis* et à *penitentibus*.

M. Carcopino croit qu'il s'agit d'une inscription donatiste ⁽³⁾; c'est très probable. On pourrait peut-être y voir une réponse à une opinion catholique, d'après laquelle les pécheurs sont les pieds du Christ.

Si enim superiora eius membra sunt sancti, pedes Domini quos alios nisi peccatores possumus aestimare? Noli hos spernere peccatores quia pedes Christi sunt ⁽⁴⁾.

Les donatistes, dans leur rigorisme, ne pouvaient admettre que des pécheurs manifestes fussent membres du Christ ou de l'Eglise; celle-ci serait souillée par leur présence. *Ostendimus*, disait un de leurs évêques, *Ecclesiam Domini in scripturis divinis sanctam et immaculatam fore ubique nuntiatam* ⁽⁵⁾.

Seuls des pécheurs effaçant leurs fautes par une pénitence amère ⁽⁶⁾ pouvaient être considérés comme les pieds du Christ.

⁽¹⁾ MATT. 26, 75; LUC. 22, 62 (*Petrus*) *doluit amare*; OPTAT, *De schismate donatistarum*, 7, 3; P. L. 11, 1087. Cf. EZECH. 27, 31; JER. 6, 26.

⁽²⁾ Cf. *Conf.* 4, 6 : *flebam amarissime*, et OPTAT : *quidquid iudicium Dei aut peccati meritum fecerit, amaritis vestris maledictionibus vindicatis : merito de vobis dictum est in psalmo XIII : OS EORUM MALEDICTIONE ET AMARITUDINE PLENUM EST.* (*De Schism. Don.* 2, 25 = P. L. 11, 982). Optat reproche aux Donatistes les pénitences qu'ils imposaient.

⁽³⁾ Le lieu où fut découverte l'inscription — Timgad était un centre donatiste — et le cri *Bonis bene* sont des arguments en faveur de l'origine donatiste, que MM. Monceaux et Carcopino ont relevés avec raison.

⁽⁴⁾ Serm. 83 attribué à s. Augustin = P. L. 39, 1907. Cf. PAUL, *Rom.* 12, 4-5.

⁽⁵⁾ *Gesta Collationis Carthaginensis.* 258 = P. L. 11, 1408.

⁽⁶⁾ S. Optat (P. L. 11, 974-986) reproche avec insistance aux donatistes les pénitences qu'ils imposaient aux fidèles et même aux évêques. *Indixistis poenitentiam plebibus* (985). *Super eorum vel earum capita velamina poenitentiae tenditis* (986). Contre eux, il soutient (P. L. 11, 1086) que jusqu'au jour du jugement il y aura dans l'Eglise des bons et des pécheurs. L'unité de l'Eglise passe avant tout; nous en trouvons la preuve dans la chute de S. Pierre : *coeteris nec semel negantibus, ter solus negavit; et tamen bono unitatis de numero Apostolorum separari non meruit... Stant tot innocentes et peccator accipit claves, ut unitatis negotium formaretur.* P. L. 11, 1088. S. Optat insiste sur le fait que Pierre, tout pécheur qu'il était, a été mis à la tête de l'Eglise; l'inscription réfute implicitement cette manière de voir en mettant en relief le repentir *amer*.

Faba Pythagorae cognata

PAR

A. DELATTE

Toute l'antiquité s'est étonnée du respect superstitieux mêlé d'horreur que professaient à l'égard de la fève les Pythagoriciens, les Orphiques ⁽¹⁾, Empédocle ⁽²⁾ et, en général, les adeptes des mystères ⁽³⁾. Respect mêlé d'horreur : les notices des anciens relèvent tantôt l'un de ces sentiments, tantôt l'autre et, à vrai dire, plus souvent le second : en réalité on peut les considérer comme les deux pôles d'une même sphère d'impressions confuses que la langue grecque représente par le terme *ἱερός*. Nous n'avons pas d'équivalent moderne pour désigner ce sentiment complexe et nous manquons d'une bonne étude sur la sémantique profonde de ce terme : toutes mes observations me portent à croire que les Grecs considéraient comme *ἱερός* tout ce qui est chargé d'un fluide puissant surnaturel, de caractère tantôt religieux, tantôt magique, dont le contact est, selon les cas, bienfaisant ou nocif. C'est un concept « ambivalent », comme on dit aujourd'hui, analogue à celui qu'a découvert Williger ⁽⁴⁾ dans les mots tirés de la racine *αγ* : *ἄγος*, *ἄγιος*, etc.

Les anciens ont invoqué les raisons les plus diverses afin d'expliquer ce sentiment qui, pour beaucoup d'entre eux, avait tous les caractères d'une superstition. Pour reprendre une classification de Jamblique, qui les accepte toutes, les unes sont d'ordre religieux, d'autres d'ordre naturel (entendez diététique), d'autres encore d'ordre spirituel ⁽⁵⁾. Aristote ⁽⁶⁾ ou le collaborateur auquel il avait confié

⁽¹⁾ PAUSANIAS, I, 37, 4; GRÉGOIRE DE NAZIANCE, *Or.* 23, 535 e et RUFIN, *In Greg. Naz.* or. 9, 10.

⁽²⁾ Fr. 141 Diels = AULU-GELLE, IV, 11, 9; cf. DIDYME dans les *Géoponiques*, II, 35, 8, qui rapporte le vers à Orphée.

⁽³⁾ Eleusis : PORPHYRE, *de abst.*, IV, 16; PAUSANIAS, I, 37, 4; VIII, 15, 4. En général : DIOGÈNE LAERCE, VIII, 33; ARTÉMIDORE, I, 68.

⁽⁴⁾ WILLIGER, *Hagios*, dans R G V V, XIX, 1922.

⁽⁵⁾ JAMBLIQUE, *V. P.*, 109.

⁽⁶⁾ ARISTOTE dans DIOGÈNE LAERCE, VIII, 34 : tiré vraisemblablement du *περὶ Πυθαγορείων*.

cette recherche de caractère documentaire, en présente au moins cinq interprétations différentes, sans s'arrêter à aucune. Ces explications proviennent certes, pour une part, de la recherche scientifique, bien ou mal inspirée, qui portait sur l'histoire des religions et des superstitions, branche du savoir humain qui fut très cultivée dès l'époque alexandrine ; mais les historiens, comme il est naturel, allaient de préférence puiser leurs informations dans les écrits ésotériques et les traditions des diverses sectes issues du Pythagorisme primitif. Nous savons que ces sectes différaient d'avis et même s'opposaient en bien des points, ce qui rend compte de la variété des explications proposées ; on comprend aussi par là que le groupe de Pythagoriciens rationalistes dont s'inspirait Aristoxène non seulement avait abandonné l'abstinence de la fève, mais soutenait que Pythagore avait fait ses délices de ce mets doux et digestible (1).

Mon intention, dans cette étude, est de grouper et d'ordonner la masse énorme des textes (2), à première vue fort différents, qui se rapportent à ce sujet et de montrer comment, dès qu'on les examine à la lumière des croyances et des coutumes dites totémiques (3), ils forment un ensemble cohérent, permettant d'établir un système d'explication unique de la superstition de la fève.

Je sais qu'il n'y a pas *un* totémisme, que les conceptions totémiques apparaissent sous des formes assez diverses chez les différents peuples et aux différents stades de leur développement. Je n'ignore pas non plus que les théories modernes du totémisme sont assez variables ; mais les divergences d'opinion portent surtout sur les origines de ces coutumes et de ces croyances et sur leurs rapports avec la reli-

(1) ARISTOXÈNE dans AULU-GELLE, IV, 11.

(2) A l'exception de cette sottise explication déjà signalée par ARISTOTE, DIOGÈNE LAERCE, VIII, 34 (ὅτι ὀλιγαρχικόν), que les Pythagoriciens, partisans du régime oligarchique, haïssaient la fève comme l'instrument du tirage au sort des magistrats dans les démocraties et comme le symbole de la démocratie. Peut-être a-t-elle sa source dans un pamphlet politique : voir JAMBLIQUE, *V. P.*, 260 (Apollonius-Timée). Cf. mes *Etudes sur la littérature pythagoricienne*, p. 293 et ma *Vie de Pythagore de Diogène Laërce*, p. 131 notes.

(3) Déjà S. REINACH, *Cultes, mythes et religions*, I (1905), p. 43, a orienté les recherches dans cette voie en citant une partie des textes qui vont être analysés et groupés selon une méthode nouvelle. Je ne puis accepter complètement sa façon d'envisager le problème ; il est impossible, par exemple, d'admettre que la fève ne fut pas considérée comme impure pour la raison qu'on la cultivait en domaine pythagoricien (il est évident que ce n'étaient pas les Pythagoriciens qui la cultivaient). De plus, comme on le verra plus loin, il faut faire des réserves sur l'assimilation complète de la superstition de la fève avec les conceptions totémiques.

gion et l'organisation sociale, sujets qui ne nous intéressent guère ici. Enfin, j'ai le sentiment qu'il faut être très prudent dans le maniement de la méthode ethnologique. Nul plus que moi ne déplore l'abus qui en a été fait et qui l'a discréditée aux yeux des philologues ; j'aperçois nettement les erreurs d'appréciation qui ont découlé, par exemple, des comparaisons hâtives et caduques établies entre la vie et les croyances des peuples classiques, fortement évolués, et les conceptions totémiques des peuples à demi-civilisés. Entre les excès, qui datent des débuts de l'application de la méthode comparative, et le scepticisme radical qui accueille généralement, à l'heure actuelle, les recherches faites dans ce domaine, il y a place pour une méthode prudente et une saine estimation des ressemblances et des différences : c'est, par exemple, l'attitude que prend, à l'égard de ce problème, S. Wide dans l'excellent aperçu de la religion grecque qu'il a écrit pour l'*Einleitung in die Altertumswissenschaft* de Gercke et Norden.

Tout d'abord il convient, pour fixer les idées, de donner du totem une définition qu'on pourrait appeler *minima*, qui contienne les notions essentielles que l'on retrouve à peu près dans tous les domaines où apparaît cette conception et sur laquelle la plupart des théoriciens modernes se trouvent d'accord (1). Un totem est une classe d'objets naturels (animal, plante ou objet) que l'on croit être en relations intimes avec un groupe humain ethnique ; ces relations dépendent d'une parenté que l'on suppose exister entre ce groupe et la classe en question, soit que l'on s'imagine qu'ils ont eu un ancêtre commun, soit que l'on regarde le groupe comme descendant de l'animal, plante ou objet ; le groupe respecte les représentants de cette classe, il s'abstient de les détruire et de les manger. Dans la plupart des cas, est censé résider dans le totem un principe redoutable qui ne peut pénétrer dans un organisme profane sans suites funestes, une sorte de fluide mystique qui peut se décharger dangereusement. Ajoutons encore que dans une aire importante du totémisme (Australie, Polynésie, Mélanésie), ces idées et pratiques sont mises en rapport avec la croyance à la réincarnation : le totem est considéré comme l'incarnation ou du moins le véhicule transitoire du mort, chaque

(1) Le plus récent et le meilleur des travaux de critique est, à ma connaissance, celui de VAN GENNEP, *L'état actuel du problème totémique*, 1920 ; je n'ai rien pu tirer du livre de BESSON, *Le totémisme*, 1929, d'ailleurs intéressant par ses abondantes illustrations.

défunt prenant pour demeure un animal ou un végétal de l'espèce qui est son totem ; de même c'est cet animal ou ce végétal qui se réincarne sous une forme humaine pendant la grossesse des femmes. C'est même dans cette croyance que Frazer voit la clef du mystère totémique: il la suppose à l'origine de toutes les variétés du totémisme.

Je passe maintenant aux textes anciens qui nous rapportent les conceptions des Pythagoriciens ; je les ai groupés par catégories, afin qu'apparaissent mieux les divers éléments du problème ainsi que les rapports qui les unissent aux différents aspects de la conception totémique.

Une première série de textes affirme la parenté qui unit la fève à l'homme. Horace, quand il considérait son carré de fèves, avait dû sourire en pensant à la croyance pythagoricienne ; aux regrets de la cuisine campagnarde qui l'assaillent à Rome, se mêle le souvenir amusant de cette étrange conception ⁽¹⁾

O quando faba Pythagorae cognata simulque
Uncta satis pingui ponentur holuscula lardo ?

Cette expression, que les commentateurs du poète n'ont interprétée qu'approximativement, trouve son explication dans un vers qui a échappé avec quelques autres au naufrage complet de l'ancienne littérature pythagoricienne :

Ἰσὸν τοι κυάμους τε φαγεῖν κεφαλᾶς τε τοκῆων.
« C'est crime égal de manger des fèves et les têtes de ses parents. »

Un grand nombre d'auteurs ⁽²⁾ citent le vers ou y font allusion : notre plus ancienne autorité est Héraclide Pontique, contemporain

(1) *Satires*, II, 6, 63.

(2) Texte complet avec des variantes peu importantes : HÉRACLIDE PONTIQUE dans LYDUS, *de mens.*, IV, 42 ; PLUTARQUE, *Qu. Conv.*, II, 3, 1 (Pythagoriciens associés aux Orphiques) ; ATHÉNÉE, II, 65 F (attribué aux *φιλόσοφοι*), et, d'après lui, EUSTATHE, *ad Iliad.* I, 378 ; CLÉMENT D'ALEX., *Strom.*, III, 24 ; DIDYME, dans les *Géoponiques*, II, 35 (attribué à Orphée, ainsi d'ailleurs que le vers rapporté à Empédocle par AULU-GELLE, IV, 11) ; Anonyme stoïcien dans CRAMER, *Anecd. Paris.*, IV, 404 ; EUSTATHE, *ad Iliad.* N 589 = Scholies Townleyan. et Victor. *ad N 589* (la leçon οἱ δ' ἐἰσὶν ἰσὸν λόγον φασι du Townleyanus est infiniment meilleure que le οἱ δ' ἐἰσὶν καὶ λόγον φασὶν εἶναι ἰσὸν d'Eustathe qui paraîtrait rapporter le vers aux *ἱερεῖς* cité plus haut). Réductions ou déformations du texte original et allusions : PORPHYRE, *V. P.*, 43 ; SEXTUS EMPIRICUS, *Hyp. Pyrrh.*, III, 224 (*ἔνιοι*) ; LUCIEN, *Dial. mort.* 20, 3 ; *Somnium*, 4 ; JEAN CHRYSOSTOME, *Hom. in Joan.* II, 2 (P. G. 59, 32 b) ; *Etymologicum Gudianum*, s. v. p. 351, 7 Sturz (attribué à Homère).

des derniers Pythagoriciens et même, à certains points de vue, leur disciple ; et les commentaires qui l'accompagnent ne laissent aucun doute sur le sens littéral qu'il faut donner à l'expression, si forte qu'elle soit.

Pline, *H. N.* XVIII, 118, rapporte également cette croyance quand il discute de l'abstinence pythagoricienne : *ut alii tradidere, quoniam mortuorum animae sint in ea*. Varron est cité peu après et la formule de citation ainsi que l'examen de certains textes parallèles de Nonius Marcellus et de Festus ⁽¹⁾ permettent de rapporter l'ensemble du passage à cet excellent historien des religions. *Mortuorum animae sunt in ea* n'est pas tout à fait la même chose que *mortuorum animae sunt eae* : et cette observation nous met sur la voie de la théorie imaginée par les Pythagoriciens pour justifier l'identification des fèves avec les têtes des parents. C'est, en effet, sous la forme d'une explication (διὰ τὸ) qu'Eustathe, *ad Iliadem* N 589, et le Scholiaste du codex Townleyanus, *ibid.*, après avoir cité le vers rapporté ci-dessus, ajoutent, en les estropiant d'ailleurs, deux nouveaux vers que Bergk ⁽²⁾ a restitués ainsi :

ψυχῆς αἰζητῶν βάσιν ἔμμεναι ἤδ' ἀναβαθμὸν
 ἐξ Ἀΐδαο δόμων ὅταν αὐγὰς εἰσανίωσιν

« les fèves servent de point d'appui et d'échelle pour les âmes des (hommes) pleins de vigueur, quand, des demeures de l'Hadès, elles remontent à la lumière. » Pourquoi les fèves sont-elles, plutôt qu'aucune autre plante, considérées comme le chemin par où les âmes remontent sur la terre en vue de la réincarnation ? Les Pythagoriciens avaient aussi répondu à cette question, et très anciennement comme le montre une note d'Aristote ⁽³⁾ : ἀπέχεσθαι τῶν κνύμων ... ἢ ὅτι Ἀΐδαο πύλαις (εἰσὶν ὅμοιοι) · ἀγόνατον γὰρ μόνον : « elles sont semblables aux portes de l'Hadès, car seules (de toutes les plantes), elles ont une tige dépourvue de nœuds ». Ceci est bien ambigu : il ne faudrait pas en conclure que les portes de l'Hadès

⁽¹⁾ Varro *et ob haec...* Le *et* souligné montre que ce qui précède provient aussi de Varron.

⁽²⁾ BERGK, *Neue Jahrb. für Philol.*, 1870, p. 837 ; cf. NAUCK, dans l'appendice à son édition de la Vie pythagoricienne de Jamblique, p. 232. Nauck estime que cette doctrine convient mieux à Héraclite qu'aux Pythagoriciens ; il n'a pas tenu compte de toutes les données du problème.

⁽³⁾ DIOGÈNE LAERCE, VIII, 34.

n'ont pas de nœuds ou de genoux (?) ou même d'articulations, ce qui n'aurait d'ailleurs, semble-t-il, aucun sens. Une observation d'un auteur mystique, Porphyre, bien au courant de ces subtilités, vient à notre secours : les théologues, dit-il ⁽¹⁾, ont observé que les abeilles ne se posent jamais sur les fèves, parce que celles-ci symbolisent le retour direct et immédiat des âmes à la vie terrestre ; en effet, seules de toutes les plantes, les fèves ont une tige percée de part en part, dont le canal n'est pas obstrué par des nœuds.

Les fèves remplissent donc l'office de portes des Enfers : toujours ouvertes des racines à la fleur ou au fruit, elles permettent la montée des âmes et le retour à la vie terrestre : ainsi se fait-il qu'elles contiennent les âmes des morts qui reviennent se réincarner ⁽²⁾. Conception grossière et primitive s'il en fut, et que nous pouvons certainement rapporter aux premiers temps du pythagorisme : on songe à la croyance populaire grecque au retour des âmes sur la terre à la fête des Anthestéries et aux sombres jours du *mundus patet* des Romains.

Précisément, il y a une frappante analogie entre les croyances pythagoriciennes relatives à la fève et certains rites et conceptions de l'ancienne religion romaine. Déjà Varron l'avait relevée avec sa sagacité coutumière et par une judicieuse application de la méthode comparative : comme je l'ai dit plus haut, ses observations nous ont été conservées par Pline, Nonius Marcellus et vraisemblablement Festus. Pline : « comme d'autres l'ont rapporté, (les Pythagoriciens condamnent l'usage de la fève) parce que les âmes des morts sont en elle, raison pour laquelle on s'en sert, en tout cas, dans les sacrifices funéraires. Varron rapporte que c'est *encore* pour ce motif que le flamme ne peut en manger et parce qu'on trouve dans sa fleur des lettres lugubres ». Nonius Marcellus, après avoir défini les Lémures comme des revenants nocturnes et des fantômes, ajoute : « Varron, au premier livre de sa Vie du peuple romain, rapporte qu'à cette époque (à la fête des Lémuries, évidemment), au cours de cérémonies sacrées, on jette des fèves la nuit et l'on dit qu'on chasse à la porte les Lémures ». Toutes ces observations se retrouvent, avec quelques détails nouveaux, dans la note de Festus (s. v. faba), où Varron n'est d'ailleurs pas cité : « le flamme de Jupiter ne peut ni

⁽¹⁾ *De antro nympharum*, 19.

⁽²⁾ C'est ce caractère funèbre des fèves qui explique l'épithète de « mets affligeant » dont les décore CALLIMAQUE dans ce distique (AULU-GELLE, IV, 11) και κυάμων ἀπο χείρας ἔχειν, ἀνιώντος ἐδεστοῦ/κἀγὼ, Πυθαγόρας ὡς ἐκέλευε, λέγω.

toucher ni nommer la fève parce qu'on croit qu'elle a une affinité avec les morts ; en effet, on la jette aux revenants des Lémures, on s'en sert dans les sacrifices funéraires et dans sa fleur semblent apparaître des lettres de deuil ». C'est encore à la même source ou à une source analogue que Jean Lydus a puisé la notice qui figure dans son *Calendrier* IV, 42, précisément en un passage où il est question des rapports de parenté de la fève avec le genre humain : « c'est pour cette raison qu'on jette des fèves sur les tombeaux en vue du salut des hommes ». Enfin Plutarque dans les *Questions romaines*, 95, note aussi qu'on se sert des légumineuses (fèves, vesces, pois, etc.) dans les repas funèbres et dans les évocations des morts.

Dans le *Calendrier* d'Ovide, l'usage des fèves apparaît trois fois et chaque fois dans des cérémonies de caractère funéraire : aux Lémuries (9-11-13 mai : *Fastes*, V, 429) ; à la fête de la déesse des morts Tacita ou Muta, qui semble avoir eu lieu au jour des Feralia par lequel se terminaient les Parentalia de février (*Fastes*, II, 571) ; enfin à la fête de la déesse Carna (1^{er} juin : *Fastes*, VI, 169), dont le caractère infernal paraît bien attesté (1).

Voici la description du rite des Lémuries, le plus intéressant par la précision des détails et la clarté du symbolisme.

« Vers minuit, quand le silence favorise le sommeil et que vous vous êtes tus, toi, chien, et vous, oiseaux de toute espèce, l'homme qui se souvient des rites antiques et qui craint les dieux se lève. Ses pieds sont libres des liens des chaussures ; de ses doigts réunis avec le milieu du pouce il fait entendre des claquements, de peur qu'une ombre légère n'accoure au devant de lui, s'il reste silencieux. Trois fois, pour les purifier, il lave ses mains dans l'eau d'une fontaine ; il se tourne, prend dans sa bouche des fèves noires et les jette derrière lui ; mais en les jetant il dit : « Je lance ces fèves et par elles je me rachète, moi et les miens ». Neuf fois il prononce ces paroles sans regarder derrière lui ; l'ombre les ramasse, croit-il, et suit ses pas sans être aperçue. De nouveau il touche l'eau et fait retentir l'airain de Témèse ; il demande que l'ombre quitte son toit. Et quand il a dit neuf fois : « Mânes paternels, sortez », il regarde derrière lui et il croit avoir accompli saintement les rites sacrés ».

« Je me rachète, moi et les miens » : ces mots rappellent la note de Lydus : « on les jette sur les tombeaux pour le salut des hommes ».

(1) Cf. AUST, dans PAULY-WISSOWA, *Real-Encycl.*, s. v. Carna.

C'est un véritable sacrifice de substitution que fait le vieux Romain dans cette cérémonie qui tient tout autant de la magie que de la religion : les fèves représentent des âmes, les âmes des morts emprisonnées dans une misérable enveloppe et réduites à l'impuissance, et il les jette aux revenants, en remplacement des âmes des vivants que ces fantômes terrifiants viennent chercher. La description d'Ovide est d'accord avec la notice de Varron ⁽¹⁾ et, puisque l'on croit qu'Ovide a souvent puisé à des sources savantes sa connaissance des rites de l'ancienne religion et que lui-même nous avertit (v. 428) que le mois de mai n'a conservé jusqu'à son temps qu'une partie des anciens usages, rien n'empêche d'admettre qu'il doit à Varron la description des Lémuries.

C'est évidemment, comme le croit Varron, ce caractère funèbre de la fève qui en faisait un objet d'horreur, à l'égal des cadavres et des tombeaux, pour le flamme de Jupiter, dont la pureté rituelle était protégée par une infinité de tabous et d'observances singulières que nous décrit Aulu-Gelle, X, 15. Il est tout à fait digne de remarque qu'il lui est interdit non seulement d'en manger, mais encore de les toucher et même de les nommer.

L'usage de la fève apparaît encore dans la religion romaine en d'autres cérémonies dont le rapport avec les âmes des morts est moins patent, de prime abord. Ainsi, au cours des fêtes printanières en l'honneur de Mars, les gens se frottaient la figure les uns aux autres avec du jus de fèves et Lydus (IV, 42) croit pouvoir affirmer que le jus de fèves tient lieu de sang. D'autre part, sa valeur augurale est attestée par Pline, *L. c.*, et Festus (s. v. *refriva*) : « on rapportait des moissons pour l'auspice une fève qui pour cela était appelée *referiva* (rapportée). On pense aussi qu'il est lucratif de s'en servir dans les enchères publiques » (Pline). Que les âmes des morts puissent avoir,

(1) WUENSCH, *das Frühlingsfest der Insel Malta*, p. 37, croit que Festus et Ovide n'ont pas compris le rite de la même façon que Varron (= Nonius) : Ovide et Festus l'auraient conçu comme un sacrifice de substitution, remplaçant un sacrifice humain, tandis que Varron aurait regardé les fèves comme les Lémures eux-mêmes. Mais il est invraisemblable que Nonius ait voulu identifier les Lémures, qui sont des revenants, des spectres puissants et terrifiants (*larvae nocturnae et terrificationes imaginum et bestiarum*) avec les fèves qui contiennent des âmes des morts emprisonnées dans la vie végétale et, par là, rendues impuissantes. « On jette des fèves la nuit et on dit qu'on chasse à la porte de la maison les Lémures » sont deux actions différentes d'un même rite. Au reste, pourquoi, chez Ovide et Festus, les fèves serviraient-elles au sacrifice de substitution, sinon en vertu de l'antique croyance d'après laquelle elles contiennent des âmes ?

à côté de leur rôle effrayant qui apparaît en d'autres occasions, une action bienfaisante sur la fécondité des champs et la prospérité humaine, c'est ce qui est bien connu par les textes anciens. Je n'en retiens comme preuve qu'un passage du *De victu* du corpus hippocratique, IV, 92 : « c'est des morts que nous viennent les aliments, les accroissements et les semences ». La même conception du rôle bienfaisant des Mânes (= les Bons) existe chez les Romains. Il n'est donc pas impossible qu'ici encore ce soit le caractère funèbre des fèves qui ait déterminé les pratiques ominales rapportées par Pline et Festus (1).

Dans le culte grec, en dehors des Pyanopsia, où l'on offrait à Apollon une sorte de bouillie de fèves, je ne connais pas d'exemple de l'emploi de ce légume. Il en va autrement dans certains rites magiques de l'époque impériale, dont le caractère atteste nettement la persistance des croyances que nous avons étudiées jusque maintenant. De l'époque classique ou hellénistique, nous n'avons pas de recette magique où intervienne la fève, la littérature magique de cette époque, à l'exception des *κατάρτισμοι*, ayant complètement péri. Mais plusieurs auteurs nous ont conservé la description de ce qu'on pourrait appeler des expériences sacrées auxquelles se livraient certains Pythagoriciens dès l'époque d'Héraclide Pontique (IV^e siècle) et par lesquelles ils s'imaginaient démontrer les affinités de la fève avec la race humaine. En fait, comme le montrera la comparaison avec certaine recette magique conservée sur un papyrus, il est fort probable qu'au moins à l'époque où certaines sectes du Pythagorisme s'adonnaient à la magie et à la divination, c'est-à-dire surtout à partir du I^{er} siècle avant notre ère (2), ce qui nous est présenté comme des

(1) On pourrait songer à rapporter à la nature infernale des fèves la croyance qu'elles provoquent la stérilité des champs et des animaux : ARISTOTE, DIOGÈNE LAERCE, VIII, 34 (ὅτι φθείρει); CLÉMENT D'ALEX., *Strom.*, III, 24; APOLLONIUS, *Mirab.*, 46; JAMBLIQUE, *Protr.* 21 (37); DIDYME dans les *Géoponiques*, II, 35; EUSTATHE, *l. c.*; cf. DIOSCORIDE, II, 127, et GALIEN, XII, p. 50 K. (un emplâtre de fèves appliqué sur le pubis des jeunes garçons retarde la puberté). Mais comme Clément et Apollonius professent qu'ils s'inspirent d'un passage de THÉOPHRASTE (= *de causis plant.* V, 15, 1), il faut plutôt rapporter cette idée à l'observation botanique qu'à l'imagination mystique. D'autre part, le symbolisme onïromantique que rapporte ARTÉMIDORE, I, 51, et qui paraît, de prime abord, s'inspirer d'une idée du même ordre : *πυροὶ μὲν υἱοί, κριθαὶ δὲ θυγατέρες, ὄσπρια δὲ τὰ ἐξαμβλώματα* (dans les rêves, le froment représente les garçons, l'orge les filles, les légumineuses les avortements) n'est, en réalité, à mon avis, qu'un symbolisme basé sur les genres (masculin, féminin, neutre).

(2) Cf. VARRON, dans AUGUSTIN, *de civ. Dei*, VII, 35; CICÉRON, *In Vatinius*, 6, 14; PLUTARQUE, *de gen. Socratis*, 6 et 16 ss.

expériences sacrées servait à d'autres desseins que nous établirons plus loin.

Voici d'abord la description de ces expériences.

a) Transformation de fèves (fleur ou fruit) en homme, en tête humaine ou en *αἰδοῖον*.

Lydus, *de mens.*, IV, 42 : 1. Héraclide Pontique affirme que si l'on place la fève dans une *boîte neuve* ⁽¹⁾ et qu'on la tienne couverte de *fumier* pendant *quarante* jours, on trouvera la fève changée en figure d'homme charnu ; et c'est pour cela que le poète a dit : « C'est un crime égal de manger des fèves et les têtes de ses parents ».

2. (= aussi Porphyre, *V. P.*, 44, avec quelques variantes) Diogène (Antonius), dans le XIII^e livre de ses *Faits incroyables*, dit ceci : « si, au moment de la floraison (de la fève), on prenait une parcelle de la *fleur* qui noircit en se fanant, si on la plaçait dans un *pot de terre* et si, après avoir mis un couvercle sur le pot, on l'enfouissait en *terre* et qu'on l'y laissât *nonante* jours, quand on la déterrerait, on trouverait, après avoir enlevé le couvercle, en place de la fève, ou une *tête d'enfant* bien formée ou un *αἰδοῖον* féminin ».

3. Hippolyte, *Adv. haer.*, I, 2, 14, d'après Diodore d'Erétrie : (Pythagore eut pour maître Zaratas ⁽²⁾ et c'est de l'enseignement de ce mage que provient l'abstinence des fèves) « il dit qu'il y a encore une autre preuve plus évidente : si au moment de la floraison, prenant la *fève et sa fleur*, nous les placions dans une *marmite* bien close au mortier, que nous enfouirions en *terre*, si nous la découvriions après *quelques* jours, nous verrions qu'elle a pris la forme *d'abord* d'un *αἰδοῖον* féminin, puis, en la considérant attentivement, nous observerions qu'une *tête d'enfant* y adhère ».

4. Pseud-Acro, *Schol. in Horatium vetust.*, ad *Serm.* II, 6, 63, (passage cité plus haut) ed. Keller, II, p. 185 : « une fève verte, conservée assez longtemps dans une *boîte d'airain*, se mue en *sang* ».

b) Autres expériences.

1. Lydus, *ibid.* (= Porphyre, *ibid.*) : « Diogène dit : .. si l'on rongeait une fève et la broyait avec les dents et qu'on l'exposât quelques instants à l'action des rayons solaires, puis qu'on y revînt peu de temps après, on la trouverait exhalant l'odeur du sang humain

(1) Le mot employé est *θήκη*, qui a souvent un sens funèbre (caveau, cercueil).

(2) Zaratas ou Zoroastre, le mage ou chaldéen sous le nom de qui on avait composé des ouvrages d'inspiration pythagoricienne. Cf. ma *Vie de Pythagore de D. L.* pp. 160 s.

versé par un meurtre (ἀνθρωπέλου γόνου Lydus : ἀνθρωπέλου γόνου Porphyre, de sperme humain » (1).

Hippolyte, *ibid.* : « la preuve en est que, si ayant mâché une fève broyée, on l'exposait quelque temps au soleil (celui-ci produirait immédiatement son action), elle émettrait une odeur de sperme humain ».

2. Lydus, *ibid.* « que κόσμος tire son nom de αίμα, sang, on peut le concevoir par l'expérience : si on la fait tremper pendant un jour et une nuit, on observera que l'eau qu'elle contient est devenue du sang de blessure (λύθρον) ».

3. Pseud-Acro, *ibid.* : « la fève qu'on a fait bouillir émet du sang humain... sa couleur paraît être imprégnée de sang humain ».

4. Lucien, *Vit. auctio*, 6 : « si, après l'avoir fait bouillir, tu l'exposes aux rayons de la lune pendant un nombre de nuits déterminé, tu en feras du sang ».

Voici maintenant les recettes magiques où la fève joue un rôle. On verra, particulièrement par la première, que les expériences sacrées des Pythagoriciens n'ont dû être, au moins à une certaine époque, que le prélude d'actions magiques servant spécialement à la divination (2).

Papyrus démotique, col. V, 25-31 (3) :

« L'onguent que tu mets sur tes yeux lorsque tu veux interroger la lampe, à chaque consultation de la lampe. Prends quelques fleurs de fève (4) : tu les trouves à l'étalage des marchands de fleurs ou de légumes. Prends-les lorsqu'elles sont fraîches et place-les dans un vase de verre et ferme l'orifice soigneusement pour vingt jours <en le mettant> dans un lieu solitaire et obscur. Après vingt jours, quand tu le retires et l'ouvres, tu trouves deux testicules avec un phallus. Laisse-les quarante jours et quand tu le retires et l'ouvres, tu trouves qu'il est devenu sanglant. Place-le alors dans un vase de verre et le vase de verre dans un vase de terre dans un lieu secret. Quand tu

(1) Il est difficile de dire quelle est la leçon originelle : γόνος a pour lui l'autorité du parallèle d'Hippolyte, qui va suivre ; φόνος, celui de Lydus (λύθρον).

(2) Cf. supra, p. 9 n. 2.

(3) D'après HOPFNER, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber*, I, n° 530; II, n° 219.

(4) βλαβωκ, littér. œil de corbeau, terme expliqué dans certains mss. coptes comme un équivalent de κόσμος ἑλληνικός (PEYRON, *Lex. linguae copticae*, p. 2).

désires entreprendre une consultation de la lampe à un moment quelconque, et quand tu enduis tes yeux avec ce sang et prononces une incantation sur la lampe, tu vois la forme d'un dieu, debout derrière(?) la lampe. Et il converse avec toi sur quelque sujet que tu désires ; ou bien couche-toi et il vient à toi <en songe> ».

On voit ici l'énergie mystique de la fève, l'οὐσία, pour parler le langage des magiciens, transformée en phallus, puis en sang humain, servir à la lychnomancie et à la divination par incubation. Cette substance confère aux yeux des vivants la puissance de perception des morts qui connaissent tous les mystères et qui sont en communication avec les êtres surnaturels.

Les fèves jouent encore un rôle dans le fameux ἀπαθανατισμός (pratique en vue de l'immortalité, en fait recette d'extase) du Papyrus magique de Paris, 769 ss.⁽¹⁾, où Dieterich a cru reconnaître une liturgie mithriaque. Un scarabée solaire dont on veut s'approprier l'οὐσία est empoisonné avec un gâteau de miel et de graines de lotometra ; après diverses cérémonies, on l'ensevelit selon les rites humains, puis on le place dans un champ de fèves en fleurs (ἐν κυαμῶνι ζωοφυτοῦντι). Il semble qu'on attende de cette déposition un effet magique en vue de la résurrection du mort ; plus loin, en effet (l. 795), il est question du « grand mystère du scarabée *rallumé* par l'intermédiaire de vingt-cinq oiseaux ».

Dans les textes magiques médiévaux que j'ai publiés dans mes *Anecdota Atheniensia* ⁽²⁾ et qui dérivent, pour la plupart, en droite ligne de la magie gréco-égyptienne qui nous est connue par les papyrus, la fève apparaît en plusieurs endroits et chaque fois elle semble être en rapports avec le monde infernal. Voici la traduction de ces recettes.

1. P.136, 7. « A propos d'un esclave ou de quelque autre personne, pour qu'elle ne s'enfuit pas ».

Lorsqu'il dort, prends avec <une corde> la mesure de sa taille, de la tête aux pieds. Va vers un petit ⁽³⁾ tombeau et dis : « Toi, homme, endormi ici, que tu sois homme ou femme, je ne sais, vivant encore (ou : toi qui vivais récemment ζῶν ἔρτι) tu ne parles pas,

(1) PREISENDANZ, *Papyri graecae magicae*, I, p. 98 ; HOPFNER, *op. c.*, II, n^{os} 121 sq. Cf. WUENSCH, *das Frühlingsfest der Insel Malta*, pp. 31-46 et mes *Etudes sur la magie grecque* (Bulletin de Correspondance hellénique, 1914, p. 246).

(2) Tome I, Paris, Champion, 1927.

(3) μικρόν est étrange parce que cette qualité ne joue aucun rôle ; je conjecturerais maintenant νεκροῦ qui, comme pp. 11, 4 et 95, 24, sert à spécifier le sens de μνημεῖον.

ayant des yeux tu ne vois pas, ayant des pieds tu ne marches pas, tel devienne par mes mains mon fils, un tel ». Ensuite lie une fève, ainsi ; dis son nom sept fois et lie sept fèves. Et enfouis la (corde) dans ce tombeau. Et il ne s'enfuit pas. »

On voit ici la fève associée au monde infernal et utilisée, comme l'est généralement ailleurs l'énergie des âmes des morts, dans un rite de *κατάδεσμος*.

2. P. 81, 14. « Autre art de Salomon : en vue de l'invisibilité de quelqu'un.

» Prends une tête de chat ; que ce soit d'un chat noir ⁽¹⁾ ; et tue le (chat) au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit, amen. Et tue-le et qu'il n'y ait personne (présent) ; et fais l'action la nuit. Place dans sa bouche une fève (*κουκκίον*, terme moderne) et de l'orpiment ⁽²⁾, ainsi que dans ses deux oreilles et dans ses deux narines et* apporte de la terre rouge et un vase neuf. Et plante-la et arrose-la de sang humain ou de sang d'un animal qui a été égorgé. Qu'un enfant vierge l'arrose (et que cet enfant ait neuf ou dix ans) pendant *quarante* jours. Et veille que cet enfant ne néglige pas son office. Et au bout des quarante jours, les fèves arrivent à maturité. Apporte un miroir ; et si (tant que) tu y vois ton image, jette des fèves ; si (dès que) tu ne vois plus ton image, conserve (cette fève) que tu tiens en ce moment dans ta main gauche et vas où tu veux. C'est une recette réputée. »

3. P. 396, 10. « Ayant pris un crâne humain desséché — d'un homme qui n'a pas eu une mort naturelle — et allant dans un endroit secret où l'on ne passe pas, prononce ces mots au-dessus du crâne : « Charge-toi, Seigneur, de l'invisibilité, au nom de... (mots magiques), à l'occasion de cette pratique, pour sa réussite. » Et alors prends des fèves (*κουκκία*) de la plante *κορακία* : on l'appelle *faba vicia*, chez les Romains fève sauvage ⁽³⁾. Et plante une fève (*κουκκίον*) dans chaque

(1) Un chat noir, symbole infernal : HOPFNER, *op. cit.*, I, n° 437 ; II, n° 210 et 373 sq.

(2) Le texte du manuscrit, qu'Eitrem conserverait (voir Addenda, p. 652), donne *κουκκίον ἄρσηνικόν*, une fève mâle ; mais, comme on ne trouve nulle part une distinction entre fèves mâles et femelles, j'ai ajouté *καί* pour obtenir : « une fève <et> de l'orpiment » ; à rapprocher de la terre rouge où l'on met germer les fèves.

(3) *κουκία τῆς κορακίας βοτάνης* · † *λεφαβηνβέσια* (texte corrompu), *παρά δὲ Ῥωμαίοις ἄγρια φάβα*. La *κορακία βοτάνη*, inconnue par d'autres sources, correspond à la plante appelée *βαλαβωκ* dans le papyrus démotique, supra, p. 11 n. 4 (= *corvi oculus*, *κύαμος ἑλληνικός*) : c'est, comme le texte l'indique aussitôt, une fève sauvage *ἄγρια φάβα* (ou plutôt *agrestis faba*), le *κύαμος ἄγριος* d'EUSTATHE, *ad Iliad*. N 589, p. 948, notre féverole. Dans *λεφαβηνβέσια* j'ai

œil et une dans la bouche et remplis de terre ces trous. Et dis : « De même que les yeux des morts ne voient pas les vivants, ainsi que ces fèves (κύαμοι) aient la vertu de (me donner) l'invisibilité, quelque part que j'aïlle ». Et dès que les fèves (κύαμοι) arrivent à donner leurs fruits, n'en perds aucun et, après les avoir écosés, conserve-les ensemble. Ensuite prends un miroir et prends les (fèves) une à une et dès que tu ne vois plus ton image en tenant une fève, c'est celle-là qui a la vertu. Porte-la sur toi et vas où tu veux et l'on ne te voit plus. »

Ces deux recettes sont, malgré d'intéressantes divergences de détail, intimement apparentées. L'invisibilité est le privilège des morts ; à tous les témoignages anciens que l'on connaît sur ce sujet, on peut ajouter la recette de la p. 448, 13 : le magicien y indique comment on peut devenir invisible en se procurant et en revêtant le manteau d'un βιαιοθάνατος dont on a évoqué l'ombre. C'est pourquoi on emploie ici le crâne d'un βιαιοθάνατος ou le crâne d'un chat égorgé, le chat et particulièrement le chat noir ayant un caractère infernal. La fève, comme les morts et associée aux morts, a la vertu de donner l'invisibilité, ainsi qu'il est dit explicitement à deux reprises dans la seconde recette, et les détails du rite montrent bien qu'elle joue un rôle essentiel dans l'action magique (1).

Peut-être faut-il expliquer par la même conception fondamentale la coutume qu'avaient les devins anciens de placer devant leurs clients du sel et une fève. Ce renseignement nous est fourni seulement par les parémiographes (2) et leur notice, qui provient d'une source unique, est trop brève pour que nous puissions l'interpréter avec certitude. Voici, par exemple, le texte de Zénobe : « sel et fève : à propos de ceux qui feignent de savoir quelque chose, mais qui l'ignorent ; vu que les devins ont pour coutume de placer devant ceux qui les consultent du sel et une fève. D'où l'on plaçait aussi une fève devant ceux qui partageaient des secrets. » On peut penser que les devins

reconnu (dans l'apparat critique) la *faba vicia* des Romains, terme par lequel Linné désigne encore la fève commune. Au reste, dans la suite du texte, à deux reprises le fruit est désigné par le terme κύαμος.

(1) La fève apparaît encore dans deux autres recettes magiques. P. 60, 14 : au cou d'un coq qui doit révéler la présence d'un trésor caché, on attache une fève (κουκκίν) avec une mandragore et une racine de pivoine. Le caractère infernal de la mandragore est bien connu. P. 553, 11, la graine de la fève (κύαμου σπόρος) figure parmi les ingrédients qui procurent la stérilité ; mais la comparaison avec une autre recette, p. 597, 13, montre qu'il faut compléter le mot et lire <δασ> κύαμου σπόρον, graine de jusquiame.

(2) ZÉNOBE, I, 25 ; DIOGÉNIEN, I, 50 ; GRÉGOIRE DE CHYPRE, I, 11.

dont il est question dans ce texte sont ceux qui pratiquaient la nécromancie, la lécanomancie, l'oniromancie et d'autres genres de divination où les âmes des morts et les puissances infernales étaient de préférence évoquées. Le sel, en tout cas, est employé dans les rites divinatoires décrits par les papyrus et particulièrement dans ceux qui mettent le consultant en rapport avec le monde infernal ⁽¹⁾. On sait d'autre part que le sel avait, pour les anciens, une vertu cathartique et l'on connaît les rapports étroits de la cathartique avec les cultes chthoniens. Il n'est donc pas étonnant qu'on voie apparaître le sel associé aux lentilles (une autre légumineuse dont il sera question plus loin comme d'une sorte de succédané mystique de la fève) d'une part dans des rites de lustration décrits par Ménandre (Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VII, 4, 27), d'autre part dans une notice de Plutarque (*Crassus*, 19), qui les caractérise comme *πένθιμα* et qui rappelle l'usage qui en était fait dans les sacrifices funéraires des Romains. On interprétera de même le texte qui concerne les confidents de secrets ou les conspirateurs, si l'on songe à la coutume antique qui assure les associés contre la trahison par des serments contenant des imprécations.

Voici maintenant une série de textes qui donnent, de la commune origine des hommes et des fèves, une explication du type cosmogonique, comme on en trouve chez les peuples à qui sont familières les conceptions totémiques.

Antonius Diogène dans Lydus, *l. c.*, et Porphyre, *l. c.* (je donne le texte de Porphyre qui est le plus complet) : « on rapporte que Pythagore proclama cette interdiction parce que, lors de la confusion qui régnait au début et à l'origine de tout, quand beaucoup de choses étaient mêlées dans la terre, en germination et en fermentation (putréfaction), et que, petit à petit, se produisait la naissance et la distinction d'animaux formés ensemble et de plantes qui germaient, alors, de la même décomposition l'homme se forma et la fève poussa ». Hippolyte, *l. c.* (Zaratas) : « c'est à l'époque de l'origine et de la combinaison de tous les êtres, quand la terre se formait encore et était en fermentation (putréfaction), que la fève prit naissance ».

J'interprétera volontiers à la lumière de cette théorie ce que dit Pausanias du héros attique *Κυαμίτης*, le héros des fèves ou l'homme-

(1) HOPFNER, *op. c.*, I, n^{os} 590 s.; cf. 422, 425, 485, 864; II, n^{os} 139, 264.

fève. Le nom de ce héros nous est connu d'abord par des textes de Photius, d'Hésychius et des Anecdota de Bekker, qui ne nous apprennent rien de sa personnalité mystique (1). Photius nous suggère que son nom pourrait venir du nom de la fève, parce qu'auprès de lui (de sa chapelle, vraisemblablement), on tirait au sort les archontes par le moyen des fèves ou parce que le marché aux fèves était établi non loin de là (2). Hésychius nous dit qu'il était surnommé Πάγκος, mot ou nom qui nous est inconnu par ailleurs. Il ne sert à rien de corriger en πάγκοινος, comme Toup, ou, ce qui serait plus tentant et servirait notre démonstration, en Ίακχος, comme Saumaise, puisque nous ne pourrions en tout cas tirer parti d'une correction. Ce que nous apprend Pausanias est beaucoup plus intéressant, I, 37, 4 : « (le long de la voie sacrée qui mène à Eleusis) s'élève une chapelle dédiée à Cyamitès ; de celui-ci je n'ai rien à dire de précis, soit qu'il ait semé le premier des fèves, soit qu'ils (les adeptes des mystères d'Eleusis) aient assigné quelque héros aux fèves parce qu'il ne leur est pas permis de rapporter à Déméter l'invention des fèves ; celui qui a vu les mystères à Eleusis ou qui a lu les ouvrages appelés orphiques sait ce que je veux dire ». Au l. VIII, 15, 4, après avoir parlé du culte de Déméter à Phénée, il ajoute : « à ceux des Phénéens qui l'avaient reçue dans leur maison et lui avaient fait des présents d'hospitalité, la déesse donna toutes les légumineuses à l'exception de la fève. Il y a un conte sacré (ιερός λόγος) sur le motif pour lequel ils tiennent la fève pour un légume impur ».

Que le héros Cyamitès ait été simplement à l'origine un dieu ou démon, protecteur des fèves comme le veulent Töpfer, Usener (3) et d'autres encore, c'est possible. Mais, si même il en a été ainsi, le témoignage de Pausanias montre que les adeptes des sectes qui condamnaient l'usage et même l'attouchement de la fève s'en sont emparés très tôt : ils ont interprété son nom à leur façon et, en faisant de ce dieu ou démon, un héros, ils lui ont créé une légende. Quelle était la teneur de cette légende ? Il faut écarter l'hypothèse que Cyamitès y aurait été représenté comme ayant le premier semé la fève : Pausanias distingue cette conjecture, qui est de son cru, des raisons mystiques inventées par les Orphiques et les prêtres d'Eleusis.

(1) HÉSYCHIUS et PHOTIUS, s. v. ; BEKKER, *An. gr.* I, 274, 14.

(2) Renseignement que paraît confirmer PLUTARQUE, *Vie des X orateurs*, 4, 10.

(3) TÖPFER, *Attische Genealogie*, p. 248, n. 1 ; USENER, *Götternamen*, p. 258.

Comme il existe, en bien des points, une parenté étroite entre l'Orphisme et le Pythagorisme et comme, d'autre part, les Orphiques se sont intéressés à la cosmogonie, il ne serait nullement étonnant que le héros Cyamitès eût été représenté par certaines traditions comme l'homme-fève primitif, comme l'ancêtre commun d'où étaient issus la fève et l'homme. Il peut être intéressant de rappeler ici que la communauté de nom du groupe ethnique et de l'espèce animale ou végétale apparaît dans un grand nombre de variétés du totémisme.

Si cette hypothèse paraît trop hardie, on peut encore, en s'inspirant de certaines analogies, se représenter les rapports de la fève et de Cyamitès comme un peu différents. Clément d'Alexandrie rapporte (*Protr.*, II, 19) que dans certains mystères on révélait que l'ache était née du sang d'un Corybante et le grenadier du sang de Dionysos ⁽¹⁾. Aussi les prêtres des mystères corybantiques prescrivaient-ils l'abstinence de ce légume, dont le caractère funèbre est d'ailleurs bien connu, comme la grenade, fruit consacré aux *Xθόνοιοι*, était bannie des repas des fidèles de Déméter, particulièrement à Eleusis ⁽²⁾. On connaît aussi la légende qui fait naître la rose et l'anémone du sang d'Adonis et l'hyacinthe du sang du héros Hyacinthe et il est remarquable qu'on mentionne aussi bien pour la fève ⁽³⁾ que pour l'hyacinthe ⁽⁴⁾ l'existence, dans la fleur, de *litterae lugubres*.

Quoi qu'il en soit, entre l'abstinence pythagoricienne basée sur un récit cosmogonique qui établit la parenté de la fève et de l'homme, et l'observance orphico-éleusinienne expliquée par un *ἱερὸς λόγος* où joue un rôle un homme primitif qui tient son nom de la fève, il y a une certaine analogie qu'on ne peut négliger ; et si l'on veut bien se reporter à la définition du totem que j'ai donnée ci-dessus, le rapprochement paraîtra suggestif.

Les rapports de la fève avec la doctrine de la réincarnation appa-

⁽¹⁾ Rapprochement déjà signalé par LENORMANT, dans le *Dictionnaire des Antiquités*, de Daremberg-Saglio, s. v. *faba*.

⁽²⁾ Pour l'ache, outre le texte de Clément, ARNOBE, V, 19 ; PLINE, XX, 113 ; PLUTARQUE, *Qu. Conv.*, V, 3 ; SUIDAS, s. v. *σέλιονον*. Pour la grenade, particulièrement PORPHYRE, *de abst.*, IV, 16.

⁽³⁾ PLINE, *H. N.*, XVIII, 119 ; FESTUS, s. v. *faba* ; DIDYME, dans les *Géoponiques*, II, 35. Dans la variété cultivée dans nos pays, chaque aile de la fleur porte une tache noire ronde ; il est possible que dans la variété antique cette tache ait eu la forme d'un Θ (*θάννατος*).

⁽⁴⁾ Les lettres AI : OVIDE, *Mét.* X, 215 ; Pline, *H. N.* XXI, 66 ; cf. PAUSANIAS, I, 35, 4 pour la plante d'Ajax.

raissent encore sous un autre aspect dans quelques textes où ce légume est associé à l'idée de la génération. Plus haut déjà j'ai cité des auteurs qui décrivent la métamorphose de fèves en αἰδοῖα ou en liquide spermatique. Aristote (D. L. VIII, 34) avait aussi constaté : κύαμοι αἰδοίοις εἰσὶν ὅμοιοι et certains avaient même interprété symboliquement le précepte pythagoricien et l'appel dramatique d'Empédocle : δειλοί, πάνδειλοι, κύαμων ἄπο χειρας ἔχσθαι comme une condamnation des plaisirs vénériens ⁽¹⁾.

L'observation d'Aristote est reprise par Lucien, *Vit. auctio*, 6 : « si tu pèles une fève encore verte, tu verras qu'elle ressemble, pour l'aspect, aux parties génitales de l'homme » ; mais il ajoute ceci, qui est bien plus significatif : « leur nature est merveilleuse et, tout d'abord, sous tous rapports, elles sont la génération même (γονή εἶσιν) ». Il semble même que Lydus, *l. c.*, ait eu connaissance d'un rapport des fèves avec les menstrues, puisqu'il rapproche l'abstinence pythagoricienne de la fève de celle d'une espèce d'arroche, le χρυσολάχανον « qui tire sa naissance, elle aussi, des règles des femmes ». Je n'ai pas rencontré de parallèle à cette étrange croyance, mais elle reste bien dans la ligne de tout ce que nous avons relevé jusqu'ici. Au reste, l'absorption des fèves, d'après Lydus, *l. c.*, « excite le corps au commerce charnel et par là fait descendre les âmes à la génération ». Même observation chez Plutarque à propos de toutes les légumineuses (*Questions romaines*, 95) : « elles poussent aux rapports sexuels à cause de leur nature flatueuse et gazeuse ». La croyance à la vertu génératrice des fèves et à l'effet que l'absorption de ce légume produit sur la réincarnation peut d'ailleurs s'expliquer d'une façon plus matérialiste et plus naturelle, si l'on tient compte de tous les éléments qui ont été rassemblés jusque maintenant et si l'on observe que c'est une conception véritablement animiste qui est à la base de toutes ces doctrines : manger des fèves, qui contiennent les âmes des morts, c'est s'introduire ces âmes dans le corps, c'est à bref délai, à l'occasion des rapports charnels, les ramener à la réincarnation ⁽²⁾.

(1) κύαμος hoc in loco testiculos significare dicunt eosque more Pythagorae operte atque symbolice κύαμος appellatos quod sint αἴτιοι τοῦ κυεῖν et geniturae humanae vim praebeant. (AULU-GELLE, IV, 11). Ce symbolisme provient d'une déformation des remarques courantes sur la force génératrice des fèves ; l'étymologie a la même origine, comme le montre la remarque suivante.

(2) Les étymologistes anciens font dériver κύαμος de κυεῖν ou de κυεῖν αἴμα : LYDUS, *l. c.* ; EUSTATHE, *l. c.* ; ETYM. GUDIANUM, s. v. p. 351, 7 Sturz ; cf. PLUTARQUE, *Qu. Conv.*, II, 3, 1, et AULU-GELLE, IV, 11. Les modernes aussi (voir BOISACQ, s. v.) mais en supprimant le symbolisme antique, naturellement.

On comprendrait mieux encore le caractère particulier de la superstition des Pythagoriciens en comparant l'attitude qu'ils prennent à l'égard de la fève avec les dispositions qu'ils ont envers les animaux en lesquels l'âme humaine peut se réincarner. Pour ceux-ci, ils n'ont pas de répulsion, mais du respect, de la bienveillance, de la douceur. A l'égard de la fève, ce qui domine, dans le sentiment complexe dont j'ai parlé au début de cette étude, c'est l'horreur : πάνυ ἀπεστρέφετο, dit Lydus. Un tel sentiment ne peut être justifié par la simple idée que l'âme humaine peut revenir à la vie terrestre dans des plantes comme dans des animaux, selon une théorie qui est bien attestée pour Empédocle. L'interdiction pythagoricienne non seulement pèse sur le régime alimentaire, mais défend tout contact. Deux historiettes du III^e siècle avant notre ère en font foi. Dans l'une, Hermippe ⁽¹⁾ rapporte la mort de Pythagore : poursuivi par ses ennemis, il ne peut se résoudre, ce qui lui permettrait de leur échapper, à traverser un champ de fèves ; il s'arrête dans sa course, disant qu'il préfère se laisser prendre que fouler aux pieds les fèves et se laisser tuer, que révéler le motif de sa conduite. L'autre est un récit de Néanthe, repris par Hippobotos ⁽²⁾, où est louée la force d'âme des Pythagoriciens. Le tyran Denys, mû par une coupable curiosité, fait dresser une embuscade pour qu'on s'empare de quelques Pythagoriciens et qu'on les lui amène ; surpris, les Pythagoriciens s'enfuient, mais rencontrant sur leur chemin un champ de fèves qui étaient déjà en fleurs ⁽³⁾ et se souvenant du précepte *κυάμων μὴ θιγγάνειν* (ne touche pas les fèves), ils s'arrêtent et se défendent jusqu'à la mort. Seuls sont pris Myllias et sa femme Timycha : soumis aux pires tortures, ils refusent de révéler la raison du fameux précepte. Pour ce qui est des faits, ces récits n'ont vraisemblablement aucune valeur historique ; mais ils sont précieux parce qu'ils montrent bien que le double précepte *κυάμους μὴ φαγεῖν* et *κυάμων μὴ θιγγάνειν* ne peut avoir la même signification et la même origine que *ζῶα μὴ τε φθίνειν μὴ τε ἐσθίειν*. C'est que les fèves sont *ἱεροί*, comme le dit Lucien ; elles contiennent un fluide dont le contact est dangereux et souillant. Ce fluide provient de la présence des âmes des morts en voie de réin-

(1) Dans DIOGÈNE LAERCE, VIII, 40 ; cf. JEAN DE RHODES, *Artemii passio*, 29 ; PSEUD-ACRO, *Schol. in Horatium vet. ad Serm.* II, 6, 63.

(2) JAMBLIQUE, *V. P.*, 189 ; PORPHYRE, *V. P.*, 61 ; thème souvent repris et déformé après coup : p. ex. CRAMER, *An. Paris.*, IV, 404.

(3) Sur l'importance de ce détail, cf. plus haut, pp. 11-12.

carnation, mais non encore réincarnées ou revenues à la vie animale, ce qui leur enlèverait tout caractère funèbre.

D'ailleurs, l'expression qu'emploie Empédocle pour formuler le précepte qu'il reprend aux Pythagoriciens et aux Orphiques est, elle aussi, caractéristique : il ne défend pas seulement de manger des fèves, mais même de les toucher : *κυάμων ἄπο χειρᾶς ἔχασθαι*. Et cela correspond tout à fait au tabou qui protégeait à Rome la pureté rituelle du flamine : il lui était interdit par la loi religieuse (nefas) non seulement de se nourrir de fèves, mais encore de les toucher et même d'en prononcer le nom.

En résumant les résultats acquis, voici les croyances relatives aux fèves qui me paraissent avoir des ressemblances et des points de contact avec les conceptions totémiques : les fèves contiennent les âmes des parents morts ; elles peuvent donc être considérées comme nos parentes ; elles ont la même origine que l'homme ; elles jouent un rôle dans la réincarnation ; elles sont *ἱεροί* : il est défendu de les manger et leur contact passe pour dangereux. Comme on s'en sera rendu compte, on retrouve ici tous les traits propres au totémisme, sauf un : en effet, ce n'est pas dans un groupe ethnique que sont attestées ces croyances et pratiques, mais dans des groupes sociaux et religieux. Aussi ne peut-on regarder le phénomène constaté en Grèce et secondairement à Rome comme purement totémique et encore moins comme comportant l'organisation sociale que certains théoriciens modernes considèrent comme naturellement associée aux conceptions totémiques : ce sont des croyances analogues, ce sont peut-être des survivances d'un état primitif semblable à celui de certains peuples à demi-civilisés d'aujourd'hui.

Avant de passer à la recherche des causes qui ont valu à la fève cet honneur ou cette disgrâce, il est un dernier point sur lequel il convient d'attirer l'attention : c'est que certains des caractères qui sont attribués à la fève dans les textes que nous avons examinés le sont, ailleurs, à d'autres légumineuses. L'une des *Questions grecques* de Plutarque est celle-ci (§ 48) : « Pourquoi les gens de Tralles appellent-ils l'ers (*ἔροβος*) « Purificateur » et en usent-ils en vue des expiations et des purifications ? » « *Λ'ἀζτιον* » anecdotique que Plutarque propose est sans valeur, mais on voit ici l'ers jouer à Tralles le même rôle que la lentille à Athènes et la fève à Rome. Selon Artémidore (I, 68), rêver de bouillie des lentilles indique un deuil, et ceci rappelle un autre texte de Plutarque cité plus haut d'après lequel les Romains

considéraient les lentilles comme funèbres et les offraient aux morts dans les sacrifices funéraires. Une observation semblable s'applique au lupin auquel le même caractère est attribué à Rome et en Grèce : un texte de Calpurnius Siculus (III, 82) le qualifie de *feralis* ⁽¹⁾ et il tient la place de la fève dans la parodie de préceptes pythagoricien-que Lucien (*Vera Historia*, II, 28) met dans la bouche de Rhadamanthe.

D'ailleurs les anciens, avant nous, avaient déjà généralisé : d'après le Pseud-Acro, *l. c.*, : *Pythagoras legumen omne negaverat comedendum, praecipue fabam velut parentem coluerat* et Plutarque s'était demandé dans ses *Questions romaines*, 95 : « Pourquoi est-ce une règle que ceux qui veulent rester purs (ἀγνεύειν) s'abstiennent des légumineuses ? » Il propose plusieurs solutions, qui sont toutes intéressantes : « Est-ce pour la même raison que les Pythagoriciens qui avaient horreur des fèves pour les motifs que l'on dit et de la vesce (λάθυρος) et du pois chiche (ἐρέβινθος) parce qu'ils tirent leur nom de l'Erèbe et de l'Oubli (Λήθη) ? Ou parce qu'on fait usage spécialement des légumineuses dans les repas funèbres et les évocations des morts ? Ou plutôt parce qu'il faut avoir le corps propre et maigre pour l'état de pureté rituelle et la pratique des cérémonies religieuses ? Or les légumineuses sont flatueuses et produisent des excréments qui ont besoin d'une abondante évacuation. Ou parce qu'elles excitent au commerce charnel à cause de leur nature flatueuse et gazeuse ? »

On le voit : toutes les légumineuses sont ici visées et on leur reconnaît le même caractère funèbre, la même valeur gésésique, les mêmes rapports avec le monde infernal que l'on voit attribuer communément à la fève. Particulièrement intéressante est la première solution, parce qu'on voit que la superstition pythagoricienne ⁽²⁾ s'étendait à la vesce et au pois chiche, et pour une raison analogue à celle qui visait la fève. Pour le pois chiche, un témoignage des plus curieux et dont la valeur n'a jamais été relevée, confirme d'une manière frappante, dans le domaine des croyances romaines, la similitude que

(1) C'est probablement ainsi qu'il faut interpréter le *tristis lupinus* de VIRGILE, *Géorgiques*, I, 75, contrairement à l'opinion courante qui veut que *tristis* signifie amer.

(2) L'origine pythagoricienne est encore prouvée par un détail : il faut recourir à la forme dorienne λάθρα pour mieux rapprocher λάθυρος de λήθη.

nous venons d'établir. Dans sa *Vie d'Isidore*, 88, Damascius rapporte : « Hiérios, fils de Plutarque (V^e siècle) et élève de Proclus, raconte avoir vu, dans ce qu'on appelle la Maison de Quirinus (selon toute vraisemblance, la *Casa Romuli* (1)), une très petite tête d'homme ne différant nullement par les dimensions et l'aspect d'un pois chiche (ἐρέβινθος). C'est pour cela qu'on l'appelle pois chiche ; pour le reste, c'est une tête humaine qui a des yeux, un visage, des cheveux et une bouche bien constituée : elle émet une voix aussi puissante que celle de mille hommes ». L'excerpteur, Photius, ajoute que Damascius racontait mille prodiges de cette tête qui était un pois chiche.

Sans aucun doute, nous avons ici un pendant de l'histoire de la transformation de fèves en tête humaine que nous avons trouvée dans le Pythagorisme. Mais ce texte prend une importance particulière du fait que le pois chiche-tête humaine est une relique précieusement conservée dans la *Casa Romuli*, dans la prétendue demeure du fondateur de la race, et qu'on lui attribue une merveilleuse puissance. Comment ne pas évoquer les mythes pythagoriciens relatifs à l'origine commune de l'homme et de la fève, comment ne pas songer à l'homme des fèves *Κυαμίτης* et, par delà les Grecs et les Romains, aux récits de peuplades totémiques qui décrivent la puissance surnaturelle de l'être fabuleux souche de leur race et de celle de leur totem ? Vraisemblablement ceux qui montraient la relique et en racontaient mille merveilles voyaient en cette tête le chef de l'ancêtre primitif dont sont sortis l'homme (ou le Romain) et le pois chiche.

Ces analogies peuvent servir à orienter la recherche de la cause des superstitions qui concernent la fève, problème que nous traiterons pour finir. Il est clair, d'après ce qui précède, que cette raison doit être cherchée dans sa nature de légumineuse, puisque la sphère de croyances et de pratiques qui la concernent englobe d'autres espèces de la même famille. Or, ce qui a frappé tous les anciens qui se sont occupés de diététique — et l'observation moderne ne les démentira pas —, c'est que l'absorption des fèves, plus encore que celle de toute autre légumineuse, produit des gaz dans les intestins. Ils en ont conclu que la nature de la fève est d'être flatueuse et venteuse (*πνευματώδης, πνευματικός, πνευματοποιός, φυσώδης, παραχώδης, inflationem, inflatum facit*). Cette opinion est déjà, semble-t-il, attri-

(1) H. JANSSENS, *A propos de la Casa Romuli*, Musée Belge, 1924, p. 59

buée à Aristote (1) par Plutarque dans les *Quaest. conv.* VIII, 10, 1 ; puis elle est exprimée par une foule d'auteurs (2). La plupart de ceux-ci attachent une grande importance au fait que la présence des gaz entrave la digestion et que les troubles digestifs empêchent la production de songes calmes, manifestes ou d'une symbolique limpide et ils voient en cela une des raisons de la prohibition de la fève dans la diététique pythagoricienne. Cette considération a pu jouer un certain rôle, je le reconnais, et cette constatation sera très utile à notre thèse ; mais ce serait prendre l'accessoire pour l'essentiel que de s'en tenir à cette étiologie, comme le font certains modernes, et ce serait négliger la masse énorme de témoignages sur la valeur surnaturelle de la fève et la signification mystique de l'abstinence. Le problème consiste donc à trouver le rapport qui existe entre l'observation physiologique et les élucubrations du type magico-religieux.

Une note de Diogène Laërce, VIII, 24, jointe à la remarque sur la nature flatueuse de la fève et la gêne qu'elle cause à l'oniromancie, me paraît de nature à éclairer la question : « κνάμων ἀπέχεσθαι διὰ τὸ πνευματώδεις ὄντας μάλιστα μετέχειν τοῦ ψυχικοῦ : « les fèves, par le fait qu'elles ont une nature venteuse, participent, plus que tout autre légume, à la nature de l'âme » (3). On sait l'importance qu'a la notion d'air, d'haleine et de vent dans la psychologie rudimentaire des peuples à demi-civilisés et aussi des peuples classiques à l'époque primitive. C'est elle qui a fourni les termes les plus répandus pour désigner l'âme : ψυχή, animus (— a). C'est cette conception qui explique que les Τριτοπάτορες soient à la fois les âmes des ancêtres et les démons des vents (4) ; le rapprochement de *animus* avec *ἄνεμος* illustre singulièrement cette croyance, qui pourrait paraître d'abord étrange et hybride. Et l'on connaît aussi le rôle imparti à l'air dans la psychologie des Présocratiques : je me contenterai de relever l'importance qui est attribuée à l'air ou au vent dans la formation

(1) Vraisemblablement l'Aristote des *Problèmes*, ce qui explique que cette interprétation ne figure pas parmi celles qui sont rapportées par l'auteur du Περὶ Πυθαγορείων, DIOGÈNE LAERCE, VIII, 34.

(2) CICÉRON, *de divin.*, I, 30, 62 (cf. II, 58, 119) ; PLUTARQUE, *Qu. rom.* 95 ; DIOSCORIDE, II, 127 ; APOLLONIUS, *Mirab.* 46 ; ARTÉMIDORE, I, 68 ; DIOGÈNE LAERCE, VIII, 24 ; JAMBLIQUE, *V. P.* 109 (comparé à 106) ; CLÉMENT, *Strom.* III, 24 (qui rejette cette explication) ; TERTULLIEN, *de anima*, 48 ; JÉRÔME, *in Ezech.*, I, 4, 9 ; l'Anonyme de PHOTIUS, cod. 249 ; cf. PLINE, *H. N.* XVIII, 118.

(3) A rapprocher de l'une des explications d'ARISTOTE, D. L. VIII, 34 : ὅτι τῆ τοῦ ἄλου φύσει ὅμοιον.

(4) ROHDE, *Psyché* (trad. Reymond), p. 204, n. 1 ; cf. p. 480, n. 1.

de l'âme chez les Orphiques et les Pythagoriciens, puisque c'est principalement dans ces deux sectes que nous avons trouvé la superstition des fèves. Pour les Orphiques, au témoignage d'Aristote, l'âme, provenant de l'Univers et apportée par les vents, pénètre dans l'homme par la respiration (1). Pour les Pythagoriciens dont Alexandre Polyhistor résume les doctrines dans Diogène Laërce VIII, 28-30, l'âme des animaux est faite d'éther froid, c'est-à-dire d'air, par opposition à la vie des plantes qui est faite d'éther chaud, c'est-à-dire de feu, et les λόγοι (vraisemblablement les paroles, peut-être aussi les raisonnements) sont des vents de l'âme (ψυχῆς ἄνεμοι).

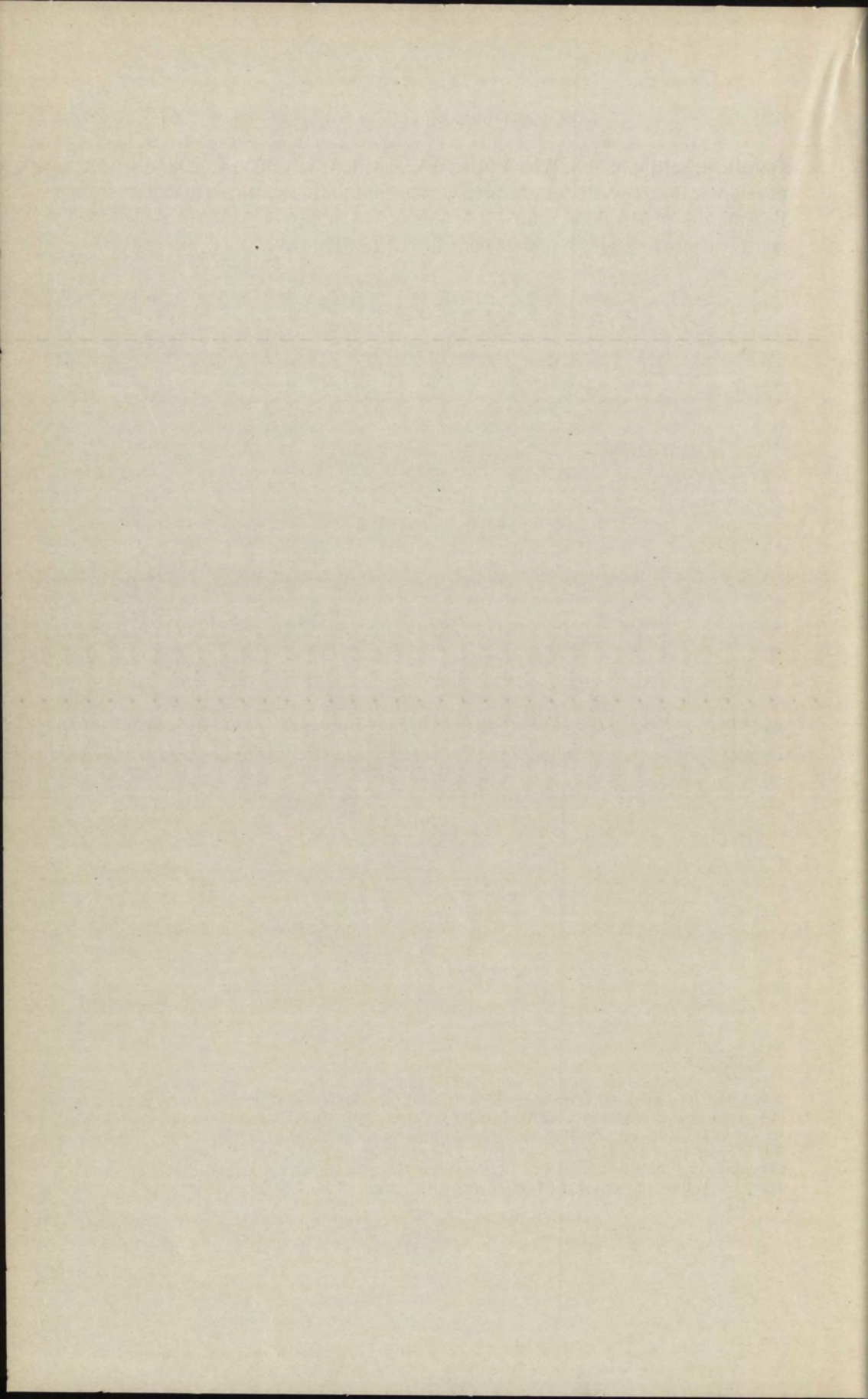
Si ce n'était pas une entreprise illusoire d'essayer de dégager et d'ordonner les éléments des observations et des conceptions qui aboutissent à la superstition de la fève et s'il était possible d'exprimer le raisonnement latent et confus qui a guidé la mentalité primitive à une époque Dieu sait combien lointaine, voici comment on le formulerait : les légumineuses et particulièrement la fève, la plus répandue et la plus employée dans l'alimentation humaine, produisent, au cours de la digestion, des flatuosités qui troublent certaines fonctions de l'âme (la perception nette des visions des songes) ; les fèves contiennent donc des vents qui ont une action défavorable ; or les âmes et en particulier les âmes des morts, généralement conçues comme nocives, sont des vents ; donc les fèves contiennent les âmes des morts. Par quel mystère ? C'est ce qu'on s'est efforcé d'expliquer, vraisemblablement à une époque plus récente, d'une part en établissant un rapport entre les théories du retour des âmes sur la terre en vue de leur réincarnation et l'observation de la conformation spéciale de la tige de la plante ; de l'autre, — et ceci est la part de ceux qui aiment à remonter aux causes premières, mais c'est là un tour d'esprit qui existe déjà chez les « primitifs » — en inventant le mythe cosmogonique de la commune origine des fèves et des hommes. Une conclusion pratique en découlait tout naturellement : l'absorption des fèves constituait un crime de cannibalisme ; le simple contact, une souillure et un péril, comme l'attouchement d'un cadavre.

Ainsi que le montre le parallèle avec les Orphiques, les sectes à mystères, la religion romaine et on peut ajouter les religions hindoue

(1) *De anima*, I, 5 : τὴν ψυχὴν ἐκ τοῦ ὅλου εἰσιέναι ἀναπνεόντων φερομένην ὑπὸ τῶν ἀνέμων, texte intéressant pour la compréhension de ὅτι τῆ τοῦ ὅλου ψύσει ὅμοιον de D. L. VIII, 34.

égyptienne et japonaise (1), les Pythagoriciens n'ont fait que recueillir et adapter une croyance et une observance dont l'origine se perd dans l'abîme des générations, tout à fait analogue par sa provenance et son caractère aux vieux tabous dont ils ont fait leurs *Symboles*.

(1) Pour les Hindous, voir L. von SCHROEDER, *das Bohnenverbot bei Pythagoras und im Veda*, dans *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, XV, 1901, p. 187 (lequel étudie en outre des parallèles tirés du folklore des peuples modernes); pour les Egyptiens, HÉRODOTE, II, 37; PLUTARQUE, *Qu. Conv.* VIII, 8, 2; pour les Japonais, FRAZER, *The golden Bough*², III, 82; sur la conservation jusqu'au XVI^e siècle, à Malte, d'une fête païenne où les fèves ont un rôle, cf. WUENSCH, *das Frühlingsfest der Insel Malta*, 1902.



Le lexique de botanique du Parisinus graecus 2419

PAR

A. DELATTE

Le codex Parisinus gr. 2419, véritable corpus des sciences occultes, copié en grande partie au XV^e siècle par Georges Midiatès ⁽¹⁾ contient aux ff. 319-341^v un lexique sous le titre mal orthographié : βιβλίον ἐξηγήμενον τὸ λεγόμενον λεξεικὸν ἐπιλογισμὸς λέξεων ἐνεργειῶν καὶ τῆ βοτανῶν καὶ ἀσθενειῶν καὶ αὐτῶν τῶν κδ' στοιχείων ⁽²⁾. Un examen attentif m'a permis de reconnaître que la majeure partie de ce lexique est constituée par des extraits de l'*Etymologicum magnum*. L'existence de ce manuscrit n'a pas été relevée par Reitzenstein dans sa *Geschichte der griechischen Etymologica* ⁽³⁾. La comparaison des variantes avec l'apparat critique de l'édition de Gaisford et avec les échantillons plus complets proposés par Reitzenstein révèle une parenté bien marquée avec le groupe N O P Q R. J'ai pu observer aussi en divers endroits ⁽⁴⁾ la présence de notes lexicographiques étrangères au dit *Etymologicum*. L'examen de l'importance que présente le manuscrit à ce double point de vue demanderait une étude plus approfondie.

Mais ce qui fait surtout l'intérêt de ce texte, c'est l'addition, à la fin de chacune des lettres de l'alphabet, de notes complémentaires sur des noms de plantes et, accessoirement, de produits pharmaceutiques. L'auteur propose des identifications généralement sous forme

⁽¹⁾ Le manuscrit a été bien décrit récemment par H. Lebègue dans le *Catalogue des mss. alchimiques grecs*, I, (1924), p. 62; par F. Cumont dans le *Catalogus codicum astrologorum graecorum*, VIII, 1, (1929), p. 20; cf. mes *Anecdota Aethiopsia*, I, p. 446.

⁽²⁾ En place de κδ' (= εἴκοσι τέσσαρα), Du Cange (cf. infra) a lu le signe d'abréviation de κατά.

⁽³⁾ Leipzig, 1897, p. 212.

⁽⁴⁾ Par ex. aux ff. 325^v, 334^R, 335^R, 336^v, 337^R, 338^v.

d'équivalence des noms anciens avec d'autres noms anciens ou avec des termes grecs de l'époque du moyen-âge, parfois aussi avec des appellations latines et italiennes ⁽¹⁾ ou turques (arabes et persanes) ⁽²⁾.

L'intérêt d'un tel lexique n'échappera à personne. Il suffit de parcourir nos dictionnaires grecs pour se rendre compte de notre ignorance dans le domaine de la terminologie botanique : les identifications varient d'un auteur à l'autre et les lexicographes se bornent souvent à noter des analogies (*espèce de...*, *peut-être...*), quand ils n'avouent pas leur complète ignorance (*plante inconnue* etc.). Les parallèles tirés du latin, des langues orientales et du néo-grec et les identifications de vocables différents appartenant à l'époque ancienne, permettront sans doute de résoudre bien des problèmes. L'importance de tels lexiques pour l'histoire de la médecine et de la pharmacopée anciennes, ainsi que pour les études sur la magie et le folklore de l'antiquité et du moyen-âge n'est pas moins évidente ⁽³⁾. Non moindre est l'intérêt de ce texte au point de vue des enrichisse-

(1) Généralement distinguées par une barre placée au-dessus du mot.

(2) Par exemple :

ζγλυκ.	arabe	<i>alalaqa</i> ,	sangsue.
ανζηρά.	arabe	<i>'angura</i> ,	ortie.
ζάμβυκ.	arabe	<i>zanbaq</i> ,	lis, essence de jasmin.
τόξιμο.	persan	<i>tokhm</i> ,	semence.
μπίζουρ.	arabe	<i>bizr</i> ,	semence.
χαρπουζά.	persan	<i>kharbúz</i> ,	melon.
γαχοῦ.	persan	<i>káhu</i> ,	laitue.

Ces mots sont tantôt d'origine persane, tantôt d'origine arabe. Il arrive que l'on trouve en regard d'un terme grec la traduction persane en même temps que la traduction arabe, par exemple :

αρχά και αλμιά τὰ ὕδατα

« les eaux » se dit en arabe *al mîâ* et, en persan, *abhâ*.

Quelques lignes plus loin on trouve :

αποχά και αλμιά τὰ ὕδατα

dont la première partie est une corruption du même *abhâ*. Les altérations nombreuses causées par des variations d'ordre dialectal, par l'ignorance des copistes et par l'absence de règles systématiques pour la transcription des caractères arabes en lettres grecques, rendent l'identification de ces termes orientaux assez difficile. Il est vraisemblable que les mots arabes et persans contenus dans cette liste sont passés en grec par l'intermédiaire du turc. Ils avaient, en effet, acquis droit de cité dans cette dernière langue et, pour des raisons géographiques et politiques, celle-ci était plus immédiatement à la portée des Grecs que les premières (Note de M. H. Janssens).

(3) Il peut même arriver que ces modestes textes présentent inopinément un intérêt capital pour l'histoire des idées, comme lorsque M. Hubaux, utilisant l'identification que j'ai proposée du *ἐκατοντακέφαλον* de mes *Anecdota Atheniensi* I, p. 444 (cf. p. 654) avec le *centumcapita* de Pline, a apporté une lumière nouvelle dans la polémique sur la nature de la Basilique romaine de la *Porta Maggiore* (*Musée Belge*, 1928).

ments lexicographiques qu'il apporte : non seulement un grand nombre de termes apparaissent ici pour la première fois, dont la nature, la racine ou la forme attestent l'origine antique ⁽¹⁾, mais les byzantinistes y trouveront matière à observations intéressantes sur l'état de la langue à l'époque de la Renaissance.

Que valent les tableaux d'équivalences de notre lexique ? Ils contiennent certainement des erreurs : j'en ai relevé un certain nombre dans les notes et d'autres m'ont sans doute échappé. C'est l'affaire des spécialistes de déterminer dans chaque cas la valeur des identifications.

Du Cange avait bien reconnu l'intérêt de ce document ; il l'a utilisé dans son *Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis* et dans les deux appendices (éd. de 1688). C'est l'ouvrage anonyme cité dans l'*Index auctorum* (p. 37) comme appartenant au Regius 1843 (ancien n° du 2419). Mais, outre qu'il ne l'a utilisé que partiellement, pour des raisons qui échappent d'ailleurs, l'usage qu'il en a fait est déparé par les erreurs de lecture qu'il a commises et dont voici quelques échantillons : ἄνθεμα ζωροάστις διάδεσμα a été lu ἄνθεμα ζωροάστρου διάδημα ; αἶμα ὀρθαλμοῦ est devenu αἶμα ὀφελίμου ; αἱμαπόδοτος καὶ ἀφόν τὸ σκόρδιον = αἶμα πίδατος καὶ ἄρον τὸ σκόρδιον ; αμαξίτην = αμαξότην ; ἡδύοσμος = δύοσμος ; αμελξίνη = αμαξίνη ; ἐλξίνη = μελξίνη ; σπέρμα εὐζώμου = μ... ζύμου ; αἰ βδελαί = ἀβδέλαν ; πετρώδη = πυρώδη ; κορώνη = κυρώνη ; ἐξαγκάθια = ἐξαγκα ; ὑδρόγαλα = ὑδράργυρον etc. Ceci soit dit, non pour diminuer le mérite de l'illustre érudit qui fut l'initiateur de ce genre de recherches, mais pour montrer la nécessité d'éditer l'ensemble du texte.

Cette tâche présentait de grandes difficultés d'ordre technique. Le texte est déparé par ce que l'on appellera des fautes d'orthographe, si l'on compare les formes des noms anciens à celles qui sont communément adoptées. Aussi l'idée me vint-elle tout d'abord à l'esprit de le corriger ou si l'on veut, de le normaliser. Mais, comme la forme du nom d'un certain nombre de plantes est mal connue (par exemple par un document unique et de peu de valeur) ou mal fixée (elle apparaît dans les textes sous des formes différentes), en bien des

(1) La refonte récente de l'admirable instrument de travail qu'est le *Lexicon* de Liddell et Scott continue malheureusement à ignorer bien des mots du vocabulaire scientifique qui figurent dans des ouvrages d'une antiquité tardive, mais dont la forme et la racine attestent à suffisance l'origine ancienne.

cas j'eusse risqué de me tromper dans mes identifications et corrections et de présenter une image infidèle du texte. En outre, ceux qui s'intéressent aux transformations que subit la langue à l'époque byzantine auraient pu me reprocher à bon droit de leur dérober un des aspects intéressants du sujet (iotacisme, confusion de longues et de brèves, simplification de consonnes doubles et gémiation de consonnes simples, altérations phonétiques et morphologiques beaucoup plus importantes etc.).

J'ai donc estimé qu'il valait mieux reproduire le texte du manuscrit en indiquant dans la marge inférieure la forme courante du mot quand il est connu par d'autres sources. J'ai respecté également les altérations du genre, des cas (emploi fréquent de l'accusatif au lieu du nominatif) et de la nature des accents. Par contre, la forme des esprits étant souvent douteuse, en pareil cas je l'ai interprétée conformément à l'usage courant. De même, afin de ne pas encombrer inutilement les notes de bas de page, j'ai mis sur les mots connus et, pour le reste, bien orthographiés, l'esprit et l'accent traditionnels, quand ces signes n'étaient pas indiqués. Ces mots d'ailleurs sont peu nombreux.

	[F. 322 ^R] χάλιος	ἡ ἀλθαία.
	ἀσκαλάβωτις	ἡ κολοσαύρα.
	ἀνεμώνη	ἡ κουτζουνάδα.
	ἄσχυρον	τὸ ἀνδρόσαιμον.
5	ἀντήρινον	τὸ σινάπιν.
	ἀπαρινή	ἡ φιλάνθρωπος.
	ἀσπάλανθος	ὁ ἀσπάλαθρος ὁ γενόμενος ἐν Κρήτη.
	ἀσταφῆς ἡμερος	ἡ σταφήδα.
	ἀείζωον	τὸ ἀμάραντον.
10	ἀτράφαξης	τὸ χρυσολάχανον.
	ἀνδράχν(η)	ἡ γλυστρίδα.
	ἀρκευθίδα	ἡ ῥάμνος ἢ κέντρος.

Formes ordinaires. 1 fort. leg. <ᾰ>χάλιος. 2 ἀσκαλαβώτης. 5 ἀντήρινον. 6 ἀπαρίνη cf. 8, 17. 7 ἀσπάλαθος. 8 ἀσταφίς. σταφίδα. 10 ἀτράφαξυς. 11 γλυστρίδα.

	ἀκόνιτον	τὸ ἄγριον ἕριν.
	ἄρκτιον	φλόμφ παραπλήσιον.
	ἀρναβώτω	τὸ γαλαγκάν.
	ἀμηναίω	τὸ ἀγουριδοζουμον.
5	ἀθιναία	ἡ πρόπολις.
	ἄρω	ἡ δρακοντία.
	ἀκακία	ἡ προυναία.
	ἀράβιος λίθος	ὁ ὀποπάνναξ.
	ἄλυσον	ἡ σιδηρίτης.
10	ἀσβόλη	(vacat.)
	φουσία	ἡ πετάσθη.
	ἄκαυστον	τὸ ἀμίαντον.
	ἀκαλήφη	ἡ τζουκνήδα ἡ ἡμερος.
	ἀκτῆ	ἡ κουφοξυλέα.
15	ἀγάλοχον	ἡ ξυλαλόη.
	ἄπτερον	ἡ νυκτερίδα.
	ἄλδος ἀμωνιακόν	τὸ τζαπάρικον.
	ἀναγαλῆς	ἡ σαπουνήδα.
	ἀληκάκαβον	τὸ ἡλιοτρόπιον.
20	ἄλιμον	τὸ δαμασφόνιον.
	ἀτρακτυλῆς	κνίκος ἄγριος.
	ἀλκιώνιον	τὸ φωκιοσκατον.
	ἄλας ὀρυκτόν	τὸ γάγγρινον.
	αἰχιγόκερος	ἡ τύλη.
25	ἄφθαστον	τὸ ἡρίγγιον.
	ἄλυπον	ἡ ἄλυπία.
	ἄλας ταριχευτόν	τὸ θαλάσσιον.
	ἀμβροσίαν	τὸ ἀείζων.
	ἄμομον	ἡ ῥίζα τοῦ πενταφύλλου.
30	ἀνθεμῖς	τὸ χαμέμηλον.
	ἄφουσα	τὸ κύμινον καὶ τὰ ὅμοια.
	ἀρωνία	ἡ μουσπουλέα.
	ἄρκτιον	τὸ πεντάνευρον τὸ μέγα.

1 ὁ ἄγριος ἕριν. 4 ἀμυναῖον cf. Plin. *H. N.*, XIV, 4,1
 5 ἀθηναία? 6 ἄρον. 9 ἄλυσσον cf. 8,19. σιδηρίτης. 11 <ἀ>φουσία
 ἡ πεταστή: ad ἀσβόλη fortasse respicit. 14 ἀκτῆ. 15 ἀγάλλοχον.
 17 ἄλας (ut infra) ἀμωνιακόν. 18 ἀναγαλλῆς. 19 ἀλικάκαβον.
 20 ἄλιμον? 21 κνήκος. 22 ἀλκιδόνιον. 24 αἰγόκερας. 25 ἡρύγγιον.
 29 ἄμωμον. 30 ἀνθεμῖς. χαμαίμηλον. 33 ἄρκτιον.

	ἀσφάλτιον	τὸ τριφύλλιον.
	ἀρσενικόν	τὸ ἀρσενικήν.
	ἄμομον ἔτ(ε)ρ(ον)	Ἰνδικόν τὰ κλάδ(ια) τοῦ κινναμώμ(ου).
	[F. 322 ^v] ἄρπης	ὁ λούπησ.
5	ἀβρότονον	τὸ ἄγριον ἀψίνθ(ιον).
	ἀλκιβάδα	ἡ ἄχουσα.
	ἄμπελος λευκή	ἡ βριωνία.
	ἄγρωστις	ἡ ἀγρία.
	ἄμαρακον	τὸ σάμψυχον.
10	ἄμυλον	ὁ καταστατός.
	ἀργεμόνη	ἡ σαρκόκολα.
	ἀρμενιακά	τὰ βερίουκα.
	ἀρσενικόν	τὸ ἄγνωσ.
	ἀργύλα	ἡ κεραμική πηλός.
15	ἀρκοσφόντηλος	τὸ κυκλάμινον.
	ἀγζάν ελονάρτ	τοῦ πρέμνου τὸ ἄνθος.
	ἀνοῦχα	τὸ καρναβάδιν.
	ἀρεβάν τιτζηνή	τὸ ῥέον
	αγκύρ	τὸ ἄκορον.
20	ἀλχάνια	τὴν κύπρον.
	αράκ	τὴν ῥίζαν τοῦ κύσου.
	αφιόν	τὸ ὄπιον.
	ασὰ εράη	τὸ πολύγονον.
	αζάς	ἡ θυμελαία.
25	αμπουσαλαθὴν	οἱ λανθηρίδες.
	ἄθμετ	ὁ κόχλος.
	ἀφροδησιάς	τὸ ἄκορον.
	ἀσπλήτιον	τὸ αὐτό.
	αἶμα Ἄρεως	τὸ ἄσαρον.
30	ἀγρία νάρδος	τὸ φοῦ.
	αἶμα Ἑρακλέους	ὁ κρόκος.
	ἀκατατλίδα	ἡ ἄρκευθος.
	ατδίμ	ὁ ῥάμνος.

2 ἀρσενίκιν. 3 ἄμομον. κινναμώμου. 4 ἄρπης ? 6 ἀλκιβάδα cf. 8,7 et 9,14. ἄχουσα. 7 βριωνία. 11 ἀργεμόνη. σαρκόκόλλα. 13 ὁ ἄγνωσ ? ὁ ἄγνός ? cf. 7,3. 14 ὁ κεραμικός πηλός. 15 ἀρκοσφόνδυλος. 21 κύσου. 25 αἱ λαθυρίδες ? 27 ἀφροδισιάς. 28 ἀσπλήνιον ? 31 cf. 7,31. 32 ὁ. 33 ἡ.

- ἀνθηροφος αζουτορι ἄσφη ἀσαλοηρι καὶ ασαραφί τὸ ἄλιμον.
 ἀλβουκίουμ καὶ ἀμπελούκιαμ τὸ αὐτὸ ἄλιμον.
 ἄγονον ἀμικτομίαινον καὶ αἷμα ἕδεος τὸ ἄγνος.
 αἰθιοπικὴ ἐλαία ἢ ἀγριοελαία.
- 5 ἀχράς εἶδος ἀπίου.
 ἀναξυρίδα τὸ λάπαθον.
 ἀνθεμα ζορόαστις διάδεσμα ἢ μαλάχη.
 ἀτριπλεκεμ ἢ ἀτράφαξις.
 ἀεῖζων ἄγρ(ιον) ἢ ἀνδράχν(η).
- 10 ἀναγαλῖς ἐνυδρος τὸ σίον.
 ἄμμωνος καὶ ἄστριον καὶ ἀτιρσίττη ὁ κορωνόπους.
 ἄγον ἢ σέρις.
 ασουρίμ τὸ εὔζωμον.
 ἄσπαραγγος ἢ σμίλαξ.
- 15 ἄγλιθας τὰ σκελία τοῦ σκορόδου.
 ἄλφιτα Ἑρακλέους τὸ ἐρύσιμον.
 ἀσφῶ καὶ ἀρχρά τὸ κυκλάμινον.
 ἄρον καὶ ἄρμιαγρ(ια) ἢ δρακοντέα.
 ἄλυμον τὸ ἄρον.
- 20 ἀσφοδὴλη ὁ ἀσφόμελος.
 ἀλλοσκόροδον ἢ κάπαρις.
 ἀτρακτυλῖς ἢ ἀνεμώνη.
 ἀρτεμώνη καὶ ἀλσελάμ καὶ ἀντεμώνιαμ ἢ ἀργεμώνη.
 ἀερίτην καὶ αἰγίτην καὶ αἷμα ὀφθαλμοῦ καὶ ἀντούρα
 ἢ ἀναγαλῆς.
- 25 ἀούβιος τὸ χελιδώνιον τὸ μέγα.
 αυγάϊον καὶ αρούσιον ἢ ἰσάτις.
 ἀδράχν(η) ἄγρ(ια) τὸ τηλέφιον.
 ἀλόη γαλικὴ καὶ αλόστις ἢ γεντιανή.
- 30 ἄδιψον ἢ γλυκύριζα.
 αἷμα Ἑρακλέους τὸ κενταύριον τὸ μέγα.
 Ἐφροδίτης λουτρόν τὸ θίδακος.
 ἀκανθῖς ἢ ἄκανθα ἢ ἀραβικὴ.

2 ἄλιμον? cf. 5,20. 3 ἕβεως cf. 9,18. ἄγνος cf. 6,13. 7 Ζωροάστρου
 διάδημα Du Cange. 8 ἀτράφαξις. 10 ἀναγαλῖς. 11 κορωνόπους?
 14 σμίλαξ. 15 ἀγλιθας (ex ἀγλῖς). 18 ἄρμια ἄγρια? 19 ἄλιμον?
 cf. v. 1 et 2. 21 ἀλοσκόροδον. κάπαρις. 25 ἀναγαλῖς. 26 ἀνούβιος?
 χελιδόνιον. 29 γαλικὴ? ἄλλη τις? 30 γλυκύριζα. 31 cf. 6,31.
 32 ὁ δίψακος?

- ἀκιδωτόν τὸ λεγόμενον ποτήριον.
 ἀκάνθης τόπια ἢ ἄκανθα.
 ἄνιους κάρδους ἢ ἄκανθα ἢ λευκή.
 ἀψίνθιουμ ρούστικουμ τὸ ἀψίνθιον.
 5 ἀψινθιόμηνον τὸ ἀβρότονον.
 ἀψινθίουμ πόντικουμ τὸ αὐτῷ ἀψίνθιον.
 ἀλκιβιάδης ἢ στοιχάς,
 ἀρσεκανθον καὶ ἀπουλείουμ καὶ ἄβολον τὸ βλησχούν(ιον).
 ἀρτεμεδίειον τὸ δίκταμνον.
 10 ἀλλιουμ τὸ σκόροδον.
 ἄκινος τὸ ἄγρ(ιον) βασιλικόν· καὶ ἄκανος τὸ αὐτό.
 ἀμαλλαλά τὸ ἄγρ(ιον) πήγανον.
 ἀνίκητον καὶ ἀράφος καὶ ἀνηθοῦμ τὸ ἄνεισον.
 ἀμίουμ ἀλεξανδρίνουμ τὸ ἄμμιως.
 15 ἄγριον καὶ ἀγριόφυλλον καὶ ἀγαθὸς δαίμων τὸ πευκέδανον.
 ἀγάσιλον τὸ ἀμωνιακόν.
 ἀμπελόκαρπον ἢ ἀπαρινή.
 ἀσπήδ(ιον) καὶ ἀπλόφυλλον καὶ ἀκχύσιτον καὶ ἀδεσετον
 τὸ ἄλυσον.
 20 ἄμυρον καὶ ἄφεδρος ἢ ἀτρακτυλῖς.
 ἀθάνατον καὶ ἀκυλώνιον καὶ αἷμα ἀπὸ καθημαίνους
 ἢ λυχνίδα.
 αἷμα Ἄρεως καὶ αὔρα κροκοδειλίου καὶ ἀβιβλαβον τὸ κρίνον.
 ἀπιουμ καὶ ἄσφος καὶ αἷμα Ἰσίωνος ἢ βαλωτή.
 25 ἀστερίοπα καὶ αἷμα ταύρου καὶ ἄφεδρος γόνος ἔνου
 τὸ πράσιον· καὶ ἀτιεξβέρζεια τὸ αὐτό.
 αἱμαπόδοτος καὶ ἀφόν τὸ σκόρδιον.
 ἀρχόφυλλον καὶ ἀσά τὸ βηχίον.
 ἀνακτόριος καὶ αἷμα ἀνθρώπου ἢ ἀρτεμεισία.
 30 ἀπίουμ ρούστικουμ ἢ ἀμβροσία.
 ἀμπετόκος καὶ ἀνάξιτον καὶ ἀνάφαλῖς καὶ ἀλβινούς
 τὸ γναφάλιον.
 ἀνουβίας ἢ κόνυζα.
 ἀντινάρθαρνον καὶ ἀβίβλαβου τὸ ἡμεροκαλές.

3 ἄνιους *albus*. 6 αὐτὸ. 7 cf. 6, 6 et 9, 14. 8 βληχώνιον? γληχών(ιον)? 11 βασιλικόν. 13 cf. 10, 10. ἄνεισον. 14 ἄμμι. 15 δαίμων. 16 ἀγασυλλῖς? ἀμμωνιακόν. 17 ἀπαρινή cf. 4, 6. 18 ἀσπίδιον. 19 ἄλυσσον cf. 5, 9. 21 ἀποκαθημένης. 24 βαλλωτή. 28 *al* as ἀρχόφυτον. βήχιον. 29 ἀρτεμεισία. 31 ἀναγαλλῖς? 34 cf. v. 23. ἡμεροκαλλές.

- αὐγουστέα τὸ λευκίον.
 αάλιαν καὶ ασιρτηφερῶ τὸ ανθεμῖς.
 ἀνθεμῖς καὶ ἀμάρακον τὸ παρθενουδιν.
 αἴλουρον καὶ ἄφθιτος τὸ βούφθαλμον.
 5 αἷμα-[f. 323^R]-γωγόν καὶ ἀγλαοφοντίδαν ἡ παιωνία.
 αἰξόφυλον τὸ λιθόσπερμον.
 ἀλκία ἡ ἀγρία μαλάχη.
 αστερίον ἡ κανάβης.
 ανιορσιξέ ἡ ὄνοβρυχίς.
 10 ἀνδρόσαιμον τὸ ὑπερικόν.
 ἀνατολικόν τὸ περικλύμενον.
 αἰγίνη τὸ περικλύμενον.
 ἄπρους ἡ ξυρίς.
 αλκειβέλιον καὶ ἀλκιβιθάδιον ἡ ἄγχουσα.
 15 ἀρίδαν καὶ αλκουβιακούμ τὸ ἔχιον.
 αἰγικόν καὶ αμαξίτην καὶ ἀνουφί καὶ ασιλουφούμ καὶ
 ἀπαρία ἡ ἄγρωσις.
 ἀσύντροφον καὶ αἷμα τιτάνου καὶ αἷμα ἴβευς καὶ αἷμος
 καὶ ἄμετρος ἡ βάτος.
 20 ἀμοργίνη ἡ ἐλξίνη.
 αγοφτητεβώκη καὶ αἰθωτρον καὶ γχίνωπα καὶ ἄφνου
 ἡ φοίνικος.
 ἀμάραντον ἡ χρυσοκόμη.
 ἀρκόγονον καὶ αἰλαρία τὸ χρυσόγονον.
 25 ἀμάραντον καὶ ἄλλος τὸ ἐλύχρυσον.
 αἷμα γαλῆς καὶ αἷμα Ἑρμοῦ τὸ ἀγήρατον.
 ἀδάμαντα τὸ υοσκίαμον.
 ἀληλῶ ὁ στρύχνος.
 ἀλικάκαβον ὁ στρῦχνος ὁ ἕτερος.
 30 ἄνυδρον στρῦχνον μανιακόν.
 αἰγίνος καὶ ἀπολήγουσα καὶ ἀμαύρωσις καὶ ἄφρων καὶ
 ἀβίωτον καὶ αγεόμορον καὶ ἀπεμφύ τὸ κώνειον.
 ἀσσυρίαν καὶ ἀμελξίνην καὶ ἄπαπ ἡ ἐλξίνη.
 ἀνθύλλιον μύδος ὄτα.
 35 ἀμβρωσίαν καὶ αἰώνιον καὶ ἀείχρυσον τὸ ἀείζων τὸ μέγα.
 ἀπιούμ τὸ κάπνεον.

2 ἡ ἀνθεμῖς. 4 ἄφθιτος? 6 ἄλις αἰγώνυχον. 7 ἀλκαία vel potius
 ἀλθαία. 8 ἀστερίον. κάνναβις. 14 ἀλκιβιθάδιος cf. 6,6 et 8,7. 21 αἰ-
 γίλωψ. 22 φοῖνιξ. 25 ἄλλο vel ἄλλως. ὁ ἐλίχρυσος. 27 υοσκύαμον.
 29 ἀλικάκαβον. στρῦχνος. 35 ἀμβροσία. 36 κάπνιον.

- ἀχίλλειος τὸ μυριόφυλλον.
 ἀστερίσκος καὶ ἀστέριον ὁ ἀστὴρ ἀττικῶς.
 ἄκτιον καὶ ἀκτίνην καὶ ανεμοσφορον τὸ βούνιον.
 αἰλούρου γόνος καὶ αντουερινβεβωρ καὶ ανσανάφ
 5 τὸ βούγλωσσον.
 ἀνάρρινον τὸ αντήρινον.
 αρχαράς καὶ αρχοσπόδιον καὶ αφικλά ἡ κατανάγκη.
 ἄργιον τὸ ἀδίαντον.
 ἀντιθέσιον τὸ ξάνθιον.
 10 ἀνίκητον καὶ ἀνατολικὸν ἡ σμίλαξ ἡ τραχεῖα.
 ἀνάγγελος ἡ ἀγρία μυρσίν(η).
 ασκλίδα καὶ ἀνάφηστος ὁ ελέβορος ὁ λευκός.
 ἀντικύρικον τὸ σησαμοειδούς.
 ακετοῦμ καὶ αγρεστέμ σικὺς ἀγρ(ία).
 15 αρσενοτη ἡ ἀγρία σταφῆς.
 αὐτογενές ὁ νάρκισος.
 αἶμα πυρετοῦ τὸ κίκι τὸ λεγόμενον κρότων.
 ἀμυγδαλίτης ὁ τιθύμαλος.
 ἄχνην πυρὸς καὶ ἄκνηστον ἡ θυμελέα.
 20 αρχέζωστριν ἡ βρυωνία.
 ἄργυρος καὶ αριτριλὶς καὶ αφλοφέ ὁ λινοζώστις.
 αἶμα χοῦν καὶ ντάμ.
 ἀδίαντον μπερσαουσάν.
 τὸν ακανκανθόχοιρον χαρπάλ καὶ καῖφάρ.
 25 αμρού τὰ ἄπια.
 αχάκ ἡ ἄσβεστος.
 ασαρόν τὸ ἄστα.
 αψινθή ἡ ἄψινθ(ος).
 ακακκιά ἡ αψιθία.
 30 ἄγαλυκ αἶ βδελαί.
 απκανά τὸ γάρος.
 αλού καὶ αντζιάς τὰ δαμάσκηνα καὶ αλάτζ τὰ αὐτά.
 αλλιά τὸ δουμάκην.
 αἶμα δρακόντιον χοῦν αισαίσα.

6 ἀντίρρινον. 8 ἄργιον? 10 ἀνίκητον cf. 8, 13. σμίλαξ. 12 ἐλ-
 λέβορος. 13 σησαμοειδές? 14 σίκυς ἄγριος. 15 σταφίς. 16 νάρ-
 κισσος. 19 θυμελαία. 21 λινοζώστις vel λινοζώστης. 24 ακανθό-
 χοιρον cf. 19, 25. 27 ἄσαρον? στάχος? cf. 11, 26; 23, 16, 17; 28, 20.
 30 βδέλλαι. 31 ὁ γάρος. 33 δουμάκιν.

- αυθημόν τὸ ἐπίθυμον.
 αρμάσιν καὶ αρμάλ εἶδος ἐστὶν εὐζώμου.
 αραρύον ὁ ἡριγέρον.
 ἀμπή χίντι κυδώνιν τὸ ἀπὸ εἰνδίας.
 5 ἀντζηρά ἡ κνήδης.
 ἀχκλημιά ἡ καθμία.
 ἀμπή τὸ κυδώνιν.
 ἀμπρουσανάμ μανδραγόρας ῥίζα ἐστίν.
 ἀγγοπτάν καὶ ἀσάλ μῆλον τὸ ἐν Σαρδωνία.
 10 ἀκλημελίε τὸ μελίλωτον.
 ἀμλλά καὶ ἀμλάτζ τὸ νάσκαφθον.
 αὐράχ τὸ νίτρον.
 ἀκγαρουφάτ τὸ πυκνόκομον, ποντικοκρόμμυδον.
 ἀντζασιφάντ πόδες ἀκρίδων, πευκέδανος.
 15 ἀνάρ ἡ ῥοιά.
 ἀνκκιδάν σερίφον ὁ πλατυκύμινος.
 ἀγγουρουρουμπάν καὶ ἀναπισαλάπ ὁ στρύχνος ὅπου ἔχει
 τὰ σταφύλια.
 ἀγκοῦρ καὶ ἀμάπ ἡ σταφυλή.
 20 ἀχχήν ὁ σίδηρος.
 ἀπσαλά τὸ σατόριον.
 ἀμπανός καὶ ἀμπάν ὕβελος.
 ἀμπαινά ὕελος.
 ἀπχά καὶ ἀλμιά τὰ ὕδατα.
 25 ἀπαιός τὸ ψύλεον.
 ἀπούλ τὸ στάχος.
 ἀρξῆς ὁ κασίτηρος.
 ἀνισοῦν τὸ ἄνισον.
 ἀντζαρούτ ἢ ἀντζακούκ ἡ σαρκόκολα.
 30 ἀγγιδάν τὸ σέριφον ὁ πλατυκύμινος. ἐστὶν δὲ λευκὸν
 καὶ μέλαν.

[F. 324v] βενέριαμ τὸ ἄχορον.

βάκχαρ καὶ βάκαρ τὸ ἄσαρον.

3 ἡριγέρον. 4 Ἰνδία. 5 κνήδη? 6 καθμία. 16 σέριφος vel
 σερίφιον cf. v. 30 et 15, 17. 21 σατύριον. 23 ὕελος. 25 ψύλλειον.
 27 κασίτηρος. 29 σαρκοκόλλα. 30 cf. v. 16. deinde repetuntur in cod.
 p. 11, vv. 17-20, 15, 21-24; — pp. 11, 4 (Ἰνδικόν), 6, 7; — p. 11, 27; — p. 11,
 5; — p. 10, 33; — p. 11, 1 (αὐθημών), 2, 3, 8; — p. 11, 10.

	βάτον ἰδαίαν	τὸ ἐλένιον.
	βλοχόν	τὸ βδέλιον.
	βάραθρον	τὸ βράθυος.
	βρετανίκη καὶ βασίλειον	τὸ ἄλιμον.
5	βισακουτούμ	τὸ γιγκίδιον.
	βαρβύλλη καὶ βιρύλλιος	ἡ ἀνεμώνη.
	βούτυμον	τὸ ἀψίνθιον.
	βέτιον	τὸ δίκταμον.
	βαβιβουρού	ὁ σταφυλίνος.
10	βαλλάνιον καὶ βαλλάρια	ἡ λυχνής.
	βρεφοκτόνος καὶ βρεφούια	ἡ κόνυζα.
	βολβὸς αἱματικὸς καὶ βουλβούμ	τὸ ἡμεροκαλές.
	βιόνάλβα καὶ βιόλλα ματρονάλε	τὸ λευκόιον.
	βαλσαμένη	τὸ βούφθαλμον.
15	βουϊνεσάθ	ἡ ἄγχουσα.
	βάκος	τὸ ὑάκινθον.
	βομβόχυλον	ἡ μανδράγορα.
	βαβάθη	τὸ κόνειον.
	βερβερής	τὸ ὄξυλάπαθον.
20	βελέδωρ	τὸ ἀνακάρδιον.
	βουλβαλήτζια	τὰ πετρώδ(η) κοχλήδια.
	βεβεάσαρ	τὸ καρπήσιον
	βένυξ	τὸ σαγαπηνόν.
	βύσκος	ἡ ἀγρία μιλάχη.
25	βαλαύστιον	τὸ βαλανήδιν.
	βροσίτης	ἡ κορώνη.
	βησαπάγουρος	ὁ τζαγανός.
	βασιάδα	ἡ γεντιανή.
	βαριάδων	τὸ καρδάμομον.
30	βότρυς ἡ ἀμβροσία	ἡ ἀρτεμισία.
	βουπρήστις	ἡ καματερή.
	βερνικάριον	τὸ νίτρον.
	βαρύοσμον	τὸ χαλβάνην.
	βάκανον	τὸ ἀγριοκάνναβον.

3 βράθυος vel βράθυ. 6 βηρύλλιος. 7 βούτομον? βούτυρον?
 10 λυχνίς. 12 ἡμεροκαλλές. 13 *viola alba*. *viola matronale*. 16 ὁ ὑά-
 κινθος. 17 μανδραγόρα. 18 κόνειον. 19 ὄξυάκανθος? 21 κοχλίδια.
 24 ex lat. *hibiscus*? 25 βαλανίδιν. 29 καρδάμομον. 30 ἀρτεμισία.
 31 βούπρηστις. 33 χαλβάνιν.

	βαλωτή	τὸ ἄγριον μελισώφυλλον.
	βατράχιον	ὁ φρύνος ἢ καὶ τὸ ἄγρ(ιον) σεληνον.
	βόπωλη	τὸ μούσπουλον.
	βοάνθεμις	τὸ βούφθαλμον.
5	βένετον	τὸ ἱεράνεον χρω̄μα.
	βελέλιζ	τὸ δαμασώνιον.
	βέδιεζ	τὸ σάνδαλον.
	βεσάς	ὁ κασίτηρος.
	[F. 325 ^v] γηρυλῖς	τὸ ἀμπελόπρασον.
10	γύζη	τὸ ἐφήμερον.
	γιαῖφετ	τὸ εὐπατόριον.
	γῆς χολή	τὸ κενταύριον.
	γόρδηλον	τὸ σεσέλι.
	γωμφήτη	τῶ αμωνιακόν.
15	γάλια	ὁ ζαπέτης.
	γαλή	ἡ κάτα.
	γῆ λιμνήτις	τὸ ἄσφαλτον.
	γῆ βρυτία	τὸ αὐτό.
	γράνα	τὰ κουκουινάρια.
20	γῆς ἔντερα	ἡ σκούλικες.
	γυγκίδιον	ὁ λιβανοτός.
	γναφάλιον	ἡ στυβή.
	γλαύκιον	ὁ νέος οἶνος.
	γλυκυσίδης	ἡ παιωνία.
25	γύρης	ἡ πάσπαλης.
	γῆς ἀστέρος	ὁ γύψος.
	γιαμπρούτζ	τῆς μανδράγορας ἡ ρίζα.
	γεράχαντακούκ	ὁ λωτός.
	γερά χαντακούκ	λωτός ἢ τρίφυλλον.
30	[F. 326 ^v] δέδ	τὸ δαδίον.
	δεσδούξε	τὸ μάκερ.
	δαρφουφερ	τὸ πέπε(ρι) τὸ μέλαν.

1 βαλλωτή. μελισσόφυλλον. 2 σέλιον. 5 γεράνιον. 7 σάνταλον. 8 κασίτηρος. 14 τὸ ἀμμωνιακόν. 16 γαλή. 17 γῆ λιμνήτις. 18 γῆ βρυτία. 20 οἱ σκώ(ού)ληκες. 21 γιγγίδιον. λιβανωτός. 22 στοιβή. 25 γύρις. πασάλη. 26 γῆς ἀστήρ? 27 μανδραγόρας.

	δριμαλίδα	ἡ λάπαθος.
	Διὸς βαλάνον	ὁ κάστανος.
	δόδορος	τὸ ἐρύσιμον.
	διφρυγές	τὸ συρικόν.
5	δορύκνιον	ὁ στρύχνος.
	διονυσία	ἡ ἄμπελος.
	διάφανες	τὸ θεῖον τὸ ἄπειρον.
	δελφάκια	τὰ μικρὰ χοιρίδια.
	[F. 328 ^R] ἔμπα	μπουζία ἢ ἐξανγκαθία.
10	ἐλσίτζη	τὸ ἔλαιον τοῦ ἐφημέρου.
	ἐκλήλ	τὸ δενδρολίβανον.
	εκκηκαρδασικάν	τὸ δράκοντ(ος) αἷμα.
	ερμιγκοβοός	τὸ κενταύριον.
	ἔλιβος	ἡ πολύγωνος.
15	ἔθμετ	ὁ κόχλος.
	ἔμλεχ	τὸ δαμασώνιον.
	εγίλωψ	τὸ καλοστρούθιον.
	ελύδριος	ἡ χελιδωνία.
	ἐγώνυχον	τὸ λινόσπερ(μα).
20	ἐλατήριον	ὁ χυλὸς τῆς δρακοντέας.
	ελελήσφακος	ἡ σάλβια.
	ἐρίκη	ἡ δαμασκινέα.
	ἐλαφόβοσκον	ὁ θέρμος.
	εζουλα	τὸ ὀξύπορον.
25	ἔληκες	ἡ ψαλίδες τῆς ἀμπέλου.
	ελέβορος	τὸ καρπίν.
	ἔγυρος	ἡ κερατία.
	ἐλξίνη	ἡ σιδηρίτης.
	ἔλιμος	ἡ μελίνη.
30	ἔρεγμος	τὰ ἄλευρα τοῦ κυάμου καὶ ἐρεβίνθ(ου).
	ἐλετέχερ	τοῦ σχίνου τὰ ἄνθη.
	ἔρυα	τὰ μαλία τὰ λιπαρὰ τῶν προβάτων.
	ἔρφυλος	ὁ ἄγρ(ιος) θρύμβος.

1 cf. 16, 15. 2 βάλανος. 7 θεῖον. ἄπυρον. 9 ἐξαγκάθια. 14 πολύγωνος. 17 αἰγίλωψ. 18 χελιδονία. 19 αἰγώνυχον. λιθόσπερμα? cf. 9, 6. 21 ἐλελίσφακος. 23 ex lat. *esula*. 25 ἔλικες. οἶ. 26 ἐλλέβορος. 27 αἰγείρος? 28 σιδηρίτης. 29 ἔλυμος. 30 ἐρεγμός. 31 σχοίνου. 32 ἔρια. μαλλία.

	ἐρυθρόδανον	τὸ λυθρίδιον.
	ερίσμιον	τὸ ἄγρ(ιον) κάρδαμον.
	ελμου	τὸ μόμον.
	ἔρουμ	τὸ βλίτον.
5	εὐζωμον	ἡ βώκα.
	εὐπατόριον	ὁ φονέας κοινῶς.
	ἔλαιον ὀμοτριβές	τὸ ἄσπασθον ἔλαιον.
	ἐφήμερον	τὸ δίκταμνον.
	εβώδης μίνθος	ὁ ἡδύσμος.
10	ἔρμωβότανον	τὸ παρθένιον.
	ἔρμπαγὰς	τὸ ὑσκήαμον, ἔλαιον.
	ελμουκοκώ	ἡ μώλια.
	επιχέλ	φύλλον ἡδύσμου.
	εμπιάς	ελεβορος λευκός.
15	εασφάτ	ὁ ελέβορος ὁ μέλας.
	ενγετουλχημέα	ἡ ἀγρία συκῆ.
	εντζηδέν	σέριφον ὁ πλατυκύμινος· ἔστιν δὲ λευκὸν καὶ μέλαν.
	εντζήρ	τὰ σῦκα.
20	εντζήτ	τὸ πεντάφυλλον.
	[F. 328 ^v] ζουρουνίζη	τὸ ζαδόαρ.
	ζωρτὸ νίκεια	ἡ σερίς.
	ζακοῦν	τὸ συρικόν.
	ζατατζάου	ἡ χελιδωνία.
25	ζαραβάν τιτζινή	τὸ ῥέον βάρβαρον.
	ζάμβακ	τὸ ἰασμέλαιον.
	ζανζαφήλ	τὸ ζινζίβερ.
	ζωρά ἢ ζυρίβερ	τὰ μικρὰ ἀλεκτορίδια.
	ζώνυχον	τὸ λιθόσπερμα.
30	ζαρῶρ	ὀξέα ῥόα καὶ τὰ μούσπουλα.
	ζουντζάς	ὁ ὕελος.
	ζηζάρ	κέχρος Ἰνδικός.
	ζαγμοζαῖτοῦν	κόμι ἐλαίου.
	ζαραράλ	αἱ κανθαρίδες.
35	ζαζιανάτ	τὸ μάλαθρον.
	ζάναχ πουλχαῖ	ἡ ἔππουρις.

2 ἐρύσιμον. 7 ἄσπαστον. 9 εὐώδης 11 ὑσκήαμον aut ὑσκήαμου. 14-15 ἑλλέβορος. 16 συκῆ. 17 cf. 11, 30. 24 χελιδωνία. 32 κέγχρος. 33 κόμμι.

- [F. 329^R] ἡλιοτρόπιον τὸ παρθένιον.
 ἡδύσαρον ὁ πελεκεῖνος.
 ἡρακλέα τὸ ὀρίγανον.
 ἡπνικόν ἡ μανδράγορα.
 5 ἡλεκτρον τοῦ αἰγύρου δάκρυον.
 ἡμπέχμπε ἴρις, τὸ λεγόμενον τὰ κρίνα τοῦ ἀγροῦ
- [F. 329^V] θύμιον τὸ σμιλάκιν.
 θύιον τὰ ἴα τὰ ὀξέα.
 θεῖον ἄπυρον ἡ τεάφη.
 10 θημελέα ὁ κνήδιος κόκκος.
 θέρμια τὰ λουμπηνάρια.
 θήραφος ἡ ραχνία.
 θλάσπισ τὸ ἄγριον κάρδαμον.
 θαψία μεγάλη τὸ μαῖον τὸ ἀθαμαντικόν.
 15 θριμαλίδα τοῦ λαπάθου τὸ σπέρμα.
- [F. 330^V] ἰγλαμάν τὸ τζηνμπλότιν.
 ἰππομάραθρον ἡ ἀρτεμησία ἡ μονόκλωνος.
 ἰφέστιος τῶν χαλκίων ἡ αἰθάλη.
 ἰλεκρέβα ἡ ἀγρία ἀνδράχνη.
 20 ἰερά βοτάνη ἡ ὀρθή περιστερὰ.
 ἰὸς ξυστός τὸ ἰάριν.
 ἰπνου αἰθάλη τοῦ φούρν(ου) ἡ καπνέα.
 ἰράκλιος λίθος ὁ μαγνίτης.
 ἰξος ὁ ὀξός.
- 25 [F. 332^V] κεταντοπήγαν τὸ ἀγαρικόν.
 καχύτριχον ἢ καλλίτριχον τὸ ἀδιάντον.
 κάλαμος ἀρωματικός τὸ ἄκρον.
 κάνθαρις τὰ λυσομούμουδχ.
 κάνωπον τὰ τῆς ἀκτῆς ἄνθη.
 30 κάπνεον τὸ χελιδώνιον.
 κοριδαλός τὸ κάπνεον.

2 πελεκεῖνος. 4 ὑπνικόν. 5 αἰγείρου? 8 θυῖον. 10 θυμελαία.
 κνήδιος. 11 *lupinaria*. 12 ἀραχνία. 14 μῆνον: cf. 20, 34. 15 cf. 14, 1.
 17 ἀρτεμισία. μονόκλωνος. 18 ἡφαίστειος. 19 (x lit. *illicebra*.
 22 ἰπνοῦ. 23 ἡράκλειος. μαγνίτης. 24 ἰξός. 26 καλλίτριχον.
 28 κανθαρίς. 30 χελιδόνιον. 31 κορυδαλός.

	κακουλά	τὸ κάγχριον.
	κύρικες	οἱ κοχλοί.
	καλιξενικοῦ	ἡ τίτανος.
	κερατοφόρον	τὸ καρδάμομον.
5	κοκήμεηλα	ἡ φυσαλῖς.
	κεραυνόν	τὸ πύρεθρον.
	κουσποά	κάρυα μυρηστικά.
	κνέορον	τοῦ μοραίου τὸ σπέρμα.
	κάσαμον	τὸ καρποβάλασαμον.
10	κρώτονες	τὰ χολόκουκα.
	κυκουτάς	τοῦ κωνείου τὸ σπέρμα.
	κριθμῶν ἀλμυρόν	τὸ κριθάλευρον.
	κέστρον	ἡ βεντονίκη.
	κυνόσβατος	ἡ κάππαρις.
15	κιστρός	ἡ λάδανος.
	κῶνον	ἡ κουκουνάρα.
	κισάμπελος	ἡ σιδηρήτης.
	καναᾶνξήρ	ὁ ἡδύοσμος.
	κυσάνθεμις	τὰ κυκλάμινα.
20	κυνοκεφάλιον	τὸ λαγινίδιον).
	κέραβε	τὸ ἤλεκτρος.
	κελιδῶν	ἡ χελιδονέα.
	κύναι	τὸ χαλβάνην.
	καυκαλῖς	ἡ δαῦκος ἡ ἀγρ(ία).
25	κηπίνητζ	τὸ σαγαπηνόν.
	κροκολίκιον	ὁ χυλὸς τῆς γλυκυρίζης.
	κολιμήστ(η)	τὸ αἰγύπτιον ἔσδον.
	καμηλαυκάδων	οἱ κοχλοὶ οἱ μεγάλοι.
	κυνοκεφάλιον ἄλλον ἢ	καὶ κροστάληνον τὸ φύλεον.
30	κυνόγλωσσον	τὸ σπληνοδάπανον.
	κύμινον αἰθιοπικόν	τὸ μελάνθιον.
	κίσαρον καὶ κυστός	τὸ χαμοκίσαρον.

2 κήρυκες? κόχλοι. 4 καρδάμομον. 5 κοκήμεηλον. 7 μυριστικά. 8 κνέωρον. 10 κρώτονες. 12 *cicula*. 12 κρήθμον ἄλμυρόν post haec verba deest aliquid ad quod respicit κριθάλευρον. 16 κῶνος. 17 κισσάμπελος. σιδηρήτης 19 κισσάνθεμις 20 λαγηνίδιον cf. 21, 16. 21 ἤλεκτρον. 22 χελιδονέα. 23 χαλβάνην. 24 δαῦκος. 26 κροκολύκιον cf. 19, 2. 28 κόχλοι. 29 c. v. 20. κροτάλιον? κροστάλλιον? φύλεον. 30 κυνόγλωσσον. 32 κίσαρος. κίστος. χαμοκίσαρον.

	κληματίς	ἡ ἀριστολογία.
	κιχώριον	τὸ ἄγριον ιντύβιον.
	κνήδιος κόκκος	ὁ καρπὸς τῆς θυμελέας.
	κόκκος βαφικός	τὸ πρινοκούκιν.
5	κουτούρνη	τὸ ὀρτίκην.
	κοκυτροῦν	τὸ λίβανον τὸ ἀρσενικόν.
	κόμι	τὸ κομίδιν.
	κονία	ἡ στάκτη.
	κώνιον	ἡ μαγκούνα.
10	καρομφίλ	τὸ καριόφυλλον.
	καφούρ	ἡ κάμφορα.
	κανισκούτ	τὸ κανισχούδιον.
	κκεταράκ	τὸ τετράνγκαθον.
	κουλούτζια	τὸ γαλαγκάν.
15	κόπρος ἔβεως	ἡ σκορία.
	κόρις ἡ πόα	τὸ ὑπερικόν.
	κορίανον	τὸ κολύανδρον.
	καρσέναι	τὸ ὀροβάλευρον.
	καυσαλίδες	τὸ νάρκισσον.
20	κενδῆς	τὸ πύρεθρον.
	κνήζα	τὸ σπληνόχορτον.
	κασεβερίδε	κάλαμος ὁ ἀρωματικός.
	καχούεν	ἔλαιον μακάριον.
	καμήλ	αἷμα δρακόντιον.
25	κυβώριον	τοῦ χλόρου κυάμου τὸν καρπὸν.
	κούτνε	τὸ σαρξίφαγον.
	κύνη	τὰ σίδια.
	κεράμιοι	τὸ ἤλεκτρον.
	κονιδωβότανον	ἡ σταφῆς ἡ ἀγρ(ία).
30	καπνελάιον	ἡ ὑνάνθη.
	κολοκάσιον	τὸ σκιλοκρόμμυδον.
	καμφούτ	αἷμαν χηνός.
	κάλαμος φραγμίτης	ἡ βούλερις.

3 κνήδιος κόκκος. θυμελαίας cf. 16, 10. 4 κόκκος. 5 ὀρτίκιν. 6 ἀρσενικόν. 7 κόμι. κομίδιν. 9 κώνειον. 10 κρυόφυλλον. 13 τετράγκαθον. 15 ἔβεως σκορία. 19 νάρκισσον. 21 κνήζα. 22 ex casse viride. 25 κιβώριον. χλόρου. 26 σαρξίφαγον ex saxifrago. 29 κωνιδωβότανον. σταφίς. 30 καπνέλαιον. ναῦθα. 31 σκιλοκρόμμυδον.

	κηρός τικτός	ὁ λευκὸς κηρός.
	κροκολύκιον	ὡς φασίν τινες τὸ βεντονίκην.
	κεδρόμηλον	τὸ κύπρον.
	καλίκερις	ἡ τύλης.
5	κανάρια	τὰ τρίβωλλα.
	καθμία	ἡ βοτρυίτης τουτία.
	κίκυον	ἡ χολοκουκέα ἡ κροτωνική.
	καμβύλ	τὸ σπέρ(μα) τοῦ ἡλιοτροπίου.
	κεντόκουρα	τὸ πόλιον.
10	κουτζούμβερ	τὸ στύρακαν.
	κκολούτζια	τὸ γαλαγκάν.
	κούρκουμ	τὸ χελιδώνιον.
	κικούτας καὶ χάρμελ	τοῦ κωνείου τὸ σπέρ(μα).
	κνίσας σπέρ(μα)	ἡ σαβήνα
15	καλχάνα	τὰ φύλλα τῆς κύπρου.
	κύμινον ἑλληνικόν	τὸ ψύλλεον.
	κουρδούμ	ὁ κνήκος.
	καρομφίλ	τὸ καρυόφυλον.
	κουσούς	ἡ κλημάχη.
20	κελεμιά	ἡ καθμία.
	κελά	ὑσσωπον τὸ ἐψηθέν.
	κένα ουλπερί	τὸ ἄγρ(ιον) ὁ κánaβον.
	κερά ἄζαριόν	ὁ ἡριγέρων.
	καμπάτ	τὸ ἦπαρ.
25	καιφάρ	ὁ ἀκανθόχειρος.
	[F. 333 ^v] λουλούφερον	τὰ νούφαρα.
	λιθόπτερον	τὸ σκολοπένδριον.
	λεοντόγαλον	τὸ ἄμω(νιακόν).
	λλακτουκά	ἡ αρδακίνη.
30	λισαλανθη	τὸ βόγλωσον
	λυγόκοκον	τοῦ ἀγν(ου) τὸ σπέρμα.

1 τηκτός. 2 βεντονίκιν. cf. 17, 26. 3 κίτρον? 4 καλλίκερις. τῆλις.
 5 τρίβωλα? 6 καθμία. βοτρυίτις. 7 κίκιον. 10 τόν. 12 χελιδό-
 νιον. 13 ex lat. *cicuta*. 14 σαβίνα. 16 ψύλλεον. 17 κνήκος.
 18 καρυόφυλλον. 20 καθμία. 21 ὑσσωπον vel potius ὑσσωπος.
 22 ὁ ἄγριος κánaβος. 25 cf. 10, 24. 28 ἄμμωνιακόν. 29 *lactuca*.
 θριδακίνη. 30 βόγλωσον. 31 ἄγνου.

	λευκάνθεσμον	τὸ εὐκάκανθον.
	λιβανοτός	τὸ δενδρολίβανον.
	ληγνίδιον	τὸ κενταύριον.
	λινοζώστις	τὸ παρθενοῦδιν.
5	ληκαψός	ἡ ἄγχουσα.
	λωτός τὸ δένδρον	ἡ ἀνακακαβέα.
	λοβός	ὁ σπάρτος.
	λαδωνῆς	ἡ δαύνη.
	ληβίτζη	ἡ βριώνια.
10	λευκίον ἄγρ(ιον)	τὸ μῶλυ.
	ληβρόχη	ἡ μανδράγορα.
	λάβαστρον	ὁ λευκὸς καὶ ἰσχυρὸς λίθος.
	λιμνίστης	ἡ ἀδάρη.
	λεκλήκ	τὸ λιβανοτόν.
15	λακτοκονία	ἡ θυμελαία.
	λεπλές	τὸ ὕδωρ τοῦ πενταφύλλου.
	λάπτα	τὸ λάπαθον.
	λήριον	τοῦ κρίνου τὸ ἄνθος.
	λήβερικ	τὸ λαθήριν.
20	λείριον	τὸ δαμασώνιον.
	λιθόσπερμα	τὸ ζώνυχον.
	λογχίτιδος	τὸ βεντονικὴν τὸ ἄγρ(ιον).
	λύκιον	τὸ κροκολύκιον.
	λιγνύτης	ὁ καπνός.
25	λεπίδιον	τὸ ἄγρ(ιον) κάρδαμον.
	λησενελχάμελ	τὸ ὕδωρ τοῦ ἀρνογλώσου.
	λιχνήδιον	τὸ μαυρόκούκι.
	λαγακαπή	τὰ κυδωνοκούκουτζα.
	λεύκιον	τὸ ἄγρ(ιον) πήγανον.
30	λάβης	τὰ θάσια.
	λάχιά	τὸ μελισσόφυλλον.
	[F. 334 ^v] μακκάτ	τὸ ἐρμολόφυλλον.
	μιάτησίλλε	τὸ ζυγέλαιον.
	μέον ἀθαμαντικόν	τὸ πευκέδανον.

1 λευκάνθεμον. λευκάκανθον? 2 λιβανωτός. 4 λινόζωστις.
 8 δάφνη. 9 βρυωνία. 10 μῶλυ. 12 ἀλάβαστρον. 13 λιμνῆστις.
 14 ὁ λιβανωτός. 18 λείριον. 19 λαθύριν. 22 λογχίτις. βεντονίκιν.
 26 ἀρνογλώσου. 27 cf. v. 3. 31 μελισσόφυλλον. 34 cf. 16, 14.

	μαλάβαθρον	φύλλον Ἰνδικόν.
	μελαντηρία	ἡ ὕλη τοῦ μέλανος.
	μελισσόφυλλον	τὸ κιτροβάλαμον.
	μήκων	ἡ κωδία.
5	μῆλα ἄρμενιακά	τὰ βερίκουκα.
	μίνθη κηπική	ὁ ἡδύσμος.
	μοραία	ἡ συκαμηναία.
	μυρίανθος	ἡ κόπρος τοῦ ἀν(θρώπου).
	μίνθη	ἡ πρόπολις.
10	μύκητες	τὰ μανητάρια.
	μιοχάδων	τὸ ποντικίσκατα.
	μυριόφυλλον	ἡ θαψία.
	μελχαδαράνη	τὸ τζαπάρικον.
	μετητός	ὁ τρυγίας οἶνος.
15	μεμηρίν	τὸ χελιδώνιον τὸ μικρόν.
	μασούρα	τὰ λαγινίδια.
	μαρτζιάν	τὸ κουράλιν τὸ κόκκινον.
	μόριον	ἡ μανδράγορα.
	μελία	ἡ ἀριστολογία.
20	μηλέα περσική	τὸ ροδάκινον.
	μηλέα μηδική	ἡ κυτρέα.
	μώλεον	τὸ ἄγρ(ιον) πήγανον.
	μολιβδόγενον	ἡ σκουρία τοῦ μολίβδου.
	μέλαν Ἰνδικόν	ὁ λίθος ὁ αἱματίτης.
25	μυακάνθιον	ὁ ἀσπάρανγκος.
	μυδς ὄτα	ποντικόπτης, βότανον.
	μιρίνη	ἡ μυρηχία.
	μεμέκυλος	ὁ κόμαρος ἢ τὰ ακράνια.
	μενέβραδον	τὸ πράσινον ἔλαιον καὶ καθαρόν.
30	μόκουλ	τὸ βδέλιον.
	μουχαίπέ	τὰ μυζάρια.
	μακεδωνικόν	τὸ κοδίμεντον.
	μύρηγμα	οἱ κύρυκες οἱ θαλάσσιοι ἢ τὸ ἔριον τὸ μαλακόν.

3 μελισσόφυλλον. 4 μήκων 7 συκαμινέα. 11 μύχοδον.
 15 χελιδόνιον. 16 λαγηνίδια. cf. 17, 20. 17 κόκκινον. 21 κιτρέα.
 25 ἀσπάρανγκος. 27 μυρίνη. 28 μημέκυλον. ἀχράδια? 30 βδέλλιον.
 32 μακεδονικόν. 33 κήρυκες. ἔριον.

	μετόπιον	ἡ χαλβάνη.
	μπέχ λευκὸν καὶ ἐρυθρὸν	τὸ σάνδαλον.
	μυσκετάραμυσίρ	τὸ δίκταμον.
	μουρζιδίν ξηρόν	τὸ μουρδίζ.
5	μαδαμούδ	ὁ ἀσπάλαξ.
	μόροξος	ὁ λευκογραφῆς.
	μπελίλητζ	τὸ δαμασώνιον.
	μούρ	τὸ σμόρνον.
	μαλακόκισσος	ἡ περιπλοκάδα.
10	μήλη	τὸ παραγώγιον.
	μεμέθη	τὸ γλαύκιον.
	μίαξ	τὸ σίδιον.
	μεντάγρα	ὁ ἄγρ(ιος) λειχὴν.
	μότο	ἡ κασία.
15	μανούρα	τὸ μουτζήν.
	μάνης λιβάνου	τὸ ρυπόδες τοῦ λιβάνου.
	μεληλλά	τὰ μυροβάλανα.
	μανεψά	τὰ ἴα.
	μερσικούσιν	τὸ σάμψυχον.
20	μουχάδες	τὰ μυξάρια.
	μούλ ταρσυνή	τὰ ἄνθη τοῦ κινναμόμου.
	μπανεατζή	ὁ κρότων.
	μερσαουσάν	ἡ κλημάχη.
	μπακάμ	ὁ λαχάς.
25	μπατάμ	τὰ θάσια.
	μπακλάιμησυρ	ὁ θέρμος.
	μενεψά καὶ μενεψαί	τὰ ἴα τὰ πορφυρά.
	μπέτ	ἡ ἰτέα.
	μπασάλ	τὸ κρόμμυον.
30	μούτ καὶ μαρτζιάν	τὸ κοράλιον.
	μπατιάμ	τὸ μάραθρον.
	μπελιλάτζ	τὰ μπελιλά.
	μπετασά	τὸ μάκερ.
	μπατικάν καὶ μπατιτζάν	αἱ μαζάνες.
35	μπουζαιτάν καὶ μακκάτ	τὸ ἐρμοδάκτ(υ)λ(ον).
	μπέρμπιον	τὸ ἐφόρβ(ιον).

1 μετώπιον. 2 σάνταλον. 6 ἡ λευκογραφίς. 13 mentagra. 16 ρυπόδες. 21 κινναμόμου. 27 πορφυρά. 36 εὐρόρβιον.

	μπουτινά	ὁ ἡδύοσμος.
	μαχχής	τὸ ὑδρόγ(α)λ(α) ἀπὸ δρουβάνου.
	μπούλ	τὸ τετράγγουρον.
	μελαντζαμούσχ	σπέρ(μα) βασιλικιοῦ.
5	μπαζουμπατί	σπέρ(μα) πέπωνος.
	μπάζουρ τζατζήρ	σπέρμ(α) εὐζώμου.
	μπάζουρ λχάς	σπέρ(μα) θρίδακος.
	μπάζουρ κουλά	σπέρ(μα) πράσου.
	μπάζηρ σαζάφς	σπέρμ(α) πηγάνου.
10	μπάζουρ καχράψ	σπέρ(μα) C(σελίνου).
	μπεργάστης	τὸ ἄγρ(ιον) κάναβον.
	μπερσιαουνάν	τὸ ἀδιάντον.
	μαχρούτ	ἡ ῥίζα τοῦ πλατυκυμίνου.
	μπείλαζαχαράτ	τὸ λύκιον.
15	μάς	τὸ λάπαθον.
	[F. 335 ^R] νάρδος συρική	τὸ στάχος.
	νάρδος ἀγρία	τὸ ἄσαρ(ον).
	νοικόλαοι	οἱ φοίνικες.
	νυμφαία	τὰ νούφαρα.
20	νάσκαφθον	εἶδός ἐστιν ἀρωματικοῦ.
	νήριον	τοῦ κρίνου τὸ ἄνθος.
	νωκέρα ἢ νωκερία	ἡ τύλις.
	νάρτζης φόχχερ	τὸ νάρκισσον.
	νοικάρ	ὁ ἀστράγαλος.
25	ντζάους	τὰ μοσχοκάριδα.
	νανούψα	τὸ ἄμμι.
	ντερτάν	δένδρον ἐστίν.
	νταχμούτ	ἡ δάφνη.
	νανά	ὁ ἡδύοσμος.
30	νταρουνά	ἡ κεδρία.
	νζηαπσαήρ	ὁ κρηθὸς ὁ κεκαυμένος.
	νταρτζηνή	τὸ κινάμωμον.
	ντζαλγουζά	τὰ στρόβιλα.
	ντεντάρ	κουκουνάρια Ἰνδικά.
35	ντιναρουνά	σπέρ(μα) ἐστὶν ὅμοιον σερίφου.
	ντάμ	τὸ αἶμαν.

4 βασιλικιοῦ. 5 ss. cf. 30, 23 ss. 11 ὁ ἄγρ. κάναβος. 18 νικόλαοι.
 21 cf. 20, 18. 22 τῆλις. 23 ὁ νάρκισσος. 25 μοσχοκάρυδα.
 31 κριθός ~ κριθή.

	νταρσισάν	ὁ ἀσπάλαθος.
	ντατή	τὸ ὑπερικόν.
	ντατή ρωμέ	ὑπερικόν ἄλον.
	ντούκ	ὑδρόγαλα τὸ ἀπὸ δρουβάνου.
5	ντάντ	φάρμακον ἀναιρετικόν.
	ντζήπην	ὁ τυρός.
	νουρτί καὶ τουρδί	ὁ τρῦξ τοῦ οἴνου.
	ντεμηλαχουιά	δράκοντος αἷμαν.
	ντζηγάρ	τὸ ἦπαρ.
10	[335V] ξίφος	ἡ κεδρία.
	ξίφιον	τὸ φάσγανον.
	ξυρίς	τὸ ἔρυ.
	ξυφόρειτον	τὸ αἷμαν.
	ξυλόθιον	τὸ ἀρσενίκην.
15	ξάνθιον	ὁ φιλάν(θρωπ)ος.
	ξυφορούπτης	τὸ κρίνον τὸ λευκόν.
	ουἄρδελουούβ	τὸ μελίλωτον.
	ὀξυλάπαθον	ἡ ὀξαλῆς.
	ὀπνου ἐθάλη	ὁ καπνός.
20	όνιοι	αἱ κουβαρίδες.
	ὀπὸς κυριναϊκός	τὸ σκορδολάσαρον.
	ορεοσέλιον	τὸ πλατυκύμινον ἢ π(ον) (πετροσέλινον)
	ὄρμινον	εἶδος πρασίου.
	ὀξύφορον	τὸ πέπλιον.
25	οστρατιώτης	ἡ σηπέα.
	ὀνίσκοι	αἱ κουβαρίδες, αἱ λεγόμεναι σκρόφαις.
	ούζος	ἡ παιωνία.
	ουγίζη	τοῦ ἐφημέρου τὸ ἄνθος.
	ουφούρ	ὁ κνίκος.
30	οὔετζι	ἄμομον ἢ ἄκορον.
	οκίορον	τὸ γάρος.
	ολκός	ἡ ἀράχνης.
	ονουθούρις	τὸ βόγλωσον.

3 ἄλλο. 4 cf. 23, 2. 11 ξίφιον. 12 ἔρυ. 13 ξυφόρρυτον ?
 14 ἀρσενίκην. 18 ὀξαλῆς. 19 ἰπνοῦ αἰθάλη. cf. 16, 22. 20 ὄνιοι.
 21 κυρηναϊκός. 22 ὄρεοσέλιον. 25 ὁ στρατιώτης. 26 κουβαρίδες
 cf. v. 20. 29 κνήκος. 30 ἄμομον. 31 ὁ. 32 ὀλκός ? ὁ. 33 ὄνουθουρις ?
 βόγλωσον

	ονοθούρη	ἡ χαλβάνη.
	οἰνάρα	τὰ τῆς ἀμπέλου φύλλα.
	οἶνος ἀθεσμίας	ὁ εὐώδης καὶ ἡδύς οἶνος.
	οἰνάς	ἡ ἄμπελος.
5	οχά	τὸ κυδώνιον.
	οὔλον	τὸ πυρρὸν ὀρόβιον.
	ὀλεσίκαρπος	ἡ ἰτέα.
	ὀθόνα	τὸ μέγ(α) χελιδώνιον.
	οὐλή	ἡ κριθή.
10	ουζαλκή	τὸ σπάντιον.
	ούα	τὰ σούρβα.
	στουχάχαλ	τὸ πύρεθρον.
	ουζηρνίκ	τὸ ἀρσενίκτην.
	ουσάκ	τὸ ἀμμωνιακόν.
15	οὔετάα	οἱ κοχλοὶ οἱ κεκαυμένοι.
	οστουργας	ἡ ῥίζα τοῦ ἡριγγίου.
	ουσνάμ καὶ ουσνάν	ὕσσωπον κίτρινον ὃ πλήνουςιν τὰ ἱμάτια.
	ουτρουτζ	μήλον Ἰνδικόν.
	[F. 337V] πέπλιον	τὸ σένε.
20	πητύουσα	ἡ ἀλυπία.
	παγκράτιον	ἡ στοιχάς.
	παπαβερ	ἡ κωδία.
	πασαἴλφια	ἡ σκίλλα ἡ ὀπτή.
	πατητίς	τὸ πατίκιν.
25	πουτινά	τὸ καλαμίνθον.
	παλμαρίσου	τὴν φοίνικαν.
	ποταμογίτον	ἕμιον πεντάνευρον.
	πολυῶρχης	ὁ ἀσφόδελος.
	πηκτὴ	ἡ σύμφυτος.
30	πеспές	τὸ μάκερ.
	πητιήδες	τὰ σφαίρια τῆς πεύκης.
	περδικούρια	αἱ ἰσχάδες.
	πλατυόφθαλμον	στύμος πετάλλου.

1 ὀνοθούρη. 3 ἀνθοσμίας. 6 οὔλον. πυρρὸν ὀρόβιον. 8 ὀθόνα. χελιδόνιον. 11 σοῦρβα. 13 ἀρσενίκτην. 14 ἀμμωνιακόν. 15 κόχλοι. 16 ἡριγγίου. 17 ὕσσωπος κίτρινος ὃ πλήνουςιν c. 30, 13. 18 μήλον. 20 πιτυοῦσα. 22 *paraver*. 25 καλαμίνθον = καλαμίνθη. 27 ποταμογείτων. 28 πολύορχις ? 31 πιτυίδες. σφαιρία. 33 στίμι μέταλλον.

	παλή ἢ πεπαλή	ἢ πάσπαλη.
	προκόκια	τὰ βερίκουκα.
	πυκέριον	τὸ βούτυρον.
	ποτηροκλάστρα	τὰ ἄνθη τῆς κουτζουνάδας.
5	πυρίνη	τὸ παραγώγιον.
	πάκαλ	ἢ ἀτράφαξις.
	περδίκια	τὰ λευκὰ κρόμια.
	πυξακανθον	τὸ λύκιον.
	πεζαρζούραν	τῆς ἀκαλύφης τὸ σπέρ(μα).
10	πευζ	ἢ ὑοσκίαμος.
	πτερύγιον	τὸ σκολοπένδρ(ιον).
	πρέμνιον	ἢ ἀνεμών(η).
	πεδουάρτ	τὸ ἄνθος τῆς γλυκακάνθου.
	παζαρκατοῦν	τὸ ψίλεον.
15	παλαδούρ	τὸ ἀνακάρδιον.
	πελασάν αγάτζή	τὸ ξυλοβάλασαμον.
	πελασάν τόχμε	τὸ καρποβάλασαμον.
	ποιρουμάν	ἢ ροιά.
	πιχανκιδάν	ρίζα ἐστὶν τοῦ πλατυκυμίν(ου).
20	πριντζη καμπούλη	ἢ ρίζα ἐκέβουλ.
	πανίτ	σκευαστὸς σάχαρ μετὰ ἀμύλου.
	πανταβέρτ	λευκάκανθα ἢ ἄκανθα.
	παχλάπ	φακὸς ὁ ἐπὶ τῶν τελμάτων.
	πιάς	τὸ κρόμμυον.
25	πασπασα	τὸ μάκερ.
	πουστούχ	τὰ φουστούκια.
	[F. 338 ^R] ρώξ	τὸ φαλάγγιν.
	ράβιον	τὸ σούκ.
	ρίον	τὸ ῥέον.
30	ροιάς	ἢ ῥοδία.
	ροῦ βυρσοδεψικοῦ	τὸ ῥούδιν.
	ροῦ σκυτέως	τὸ αὐτό.
	ροῦ μαγυρικοῦ καὶ συριακοῦ	τὸ σουμάκιν.

1 πασπάλη. 3 πικέριον. 6 ἀτράφαξις. 7 κρόμμυα. 8 πυξάκανθα. 9 ἀκαλήφης. 10 ὑοσκίαμος. 14 ψύλλειον. 21 σκευαστὸν σάχαρ cf. 31, 14. 31 ῥοῦς βυρσοδεψικός. 32 ῥοῦς. 33 ῥοῦς μαγειρικός. συριακός : cf. 29, 20.

	ῥήμα	τὸ ἱτρίον.
	ῥούπωτο	τὸ ἔψημαν.
	ῥαδάχνη	τὸ βλήτον.
	ῥάσδω	τὸ ἐλένιον.
5	ῥαβάν τιζηννή	τὸ ῥέον.
	ῥούντζε	τὸ ἐρμοδάκτυλον.
	ῥιγγη καβουλη	ῥίζα κέβουλε.
[F. 339 ^R] σαντάτζ ιχχιντί φῦλον ἰνδικόν		
	σούμ	τὰ θέρμια.
10	σολομώνιον	τὸ ἐλένιον, λέγεται καὶ ζηζανά
	σουσήν	ἡ Ἴρις.
	σφέκλης	ὁ τρυγίας οἶνος.
	σανδαράχη	ἡ ψιαστική ἢ καὶ τὸ μαῦρον, τ̃ (ἀρσενικόν).
15	σκύρος	ὁ γύψος.
	σφάγνος	τὸ σέσελι τὸ μασαλεοτικόν.
	σπληνίω	τὸ ἄχορον.
	σέπ	ἡ στυπτηρία ἢ σχιστή.
	σέπ γεμμανή	τὸ αὐτό.
20	σε ἢ σαμπάρ	τὸ βάλσαμον.
	σήσαρον	τὸ δαυκίν.
	σενουσέμ	τὸ κρινέλαιον.
	σέμ	τὰ φύλλα τοῦ σησάμου.
	σαφσάφ	ὁ χυλὸς τῆς ἰτέας.
25	σύχ	τὸ ἀβρότονον.
	σελίχα	ἡ ξυλοκασία.
	σικηπήνιτζ	τὸ σαγαπηνόν.
	σενταράτζ ιχχιντί	τὸ καψικόν.
	στρούθιον	ὁ κόστος.
30	σεμά ικενούμ	ὁ χυλὸς τῆς ανεμόνης.
	σύτρατζ	καὶ αὐτὸ σάψυχον.
	σκεβάτζην	τὸ ὀξύζωμον.
	σούσεν	ῥίζα τοῦ κρίνου.

1 ῥῦμα ? ἦτριον ? 3 βλίτον. 8 φύλλον. 11 σουσίν = σοῦσον. ὁ
 13 ἡ μαύρη. 16 μασσαλιωτικὸν. 17 σπλήνιον. 18 σχιστή. 21 σίσα-
 ρον. 28 cf. vv. 31 et 28, 10. 30 ἀνεμώνης. 31 σάμψυχον sed cf. v. 28
 et 8, 10. 33 cf. v. 11.

	σίδια	τῆς ῥόδου τὰ ἄνθη.
	στηβάδα	τὸ χαμωκύσαρον
	σαυρίδος βοτάνη	ἡ καρδαμῆτις.
	σμήρνιον	τὸ π Ϟ ον (πετροσέλινον).
5	συρικά (vacat)	
	σπούδια	τὰ βρούστουλα.
	σεντρούκλην ἢ βοτάνη	ὁ διψακός.
	σίλφιον	τὸ ἄγριον ἐλένιον.
	σατάρ	τὸ ὀρίανον.
10	σηταρὰ ιχχιντί	κάψυκον ἰνδικόν.
	σύμμι	η (μόλυβδος) κεκαυμένος.
	σαυρίδιον	τὸ ὕσωπον.
	στρατιώτης χερσαῖος	ὁ ἡριγέρων.
	σέρις	τὸ κιχώριον.
15	σπονδήλιον	τὸ ἀλικάκαβον.
	στάκτη ζυγέα	ἡ μαστίχη.
	σφάγνος	ὁ ἐλελίσφακος
	σαπ	ἡ ἄλγη.
	σενεμάκ	τὸ σέναι.
20	σουμπούλ	τὸ στάχος.
	σάου	τὸ νεροσέλινον.
	σχύτζε	σπέρ(μα) καψύχου.
	σισύμβριον	τὸ βάλσαμον.
	σύλεμ	τῆς ἡμέρας τὸ ἄλευρον.
25	σκάνδιξ	τὸ συρικόν.
	σύχημ	τὸ ἀρκολάχανον ἡγουν ἢ δρακοντία
	σαρξίφαγον	τὸ ἀστόνυχον.
	σατήριον	ἡ χάσκουσα.
	σίνωπον	τὸ σινάπην.
30	σπίρανθος αἰγός	ἡ κόπρος αὐτῆς.
	στέαρ	τὸ ἄλειμαν.
	σύρεον	τὸ ἔψημαν.
	στρατιώτης ὁ ἐν ὕδασι	τὰ νούφαρα.
	σφέρια	τὰ κυπαρισσόμηλα.

2 στοιβάς ? χαμοκίσσαρον. 9 cf. vv. 6 et 9. 11 στίμμι.
 12 ἢ (ὁ) ὕσωπος. 15 σπονδύλιον. 21 νεροσέλινον. 6 cf. 31,6 et 20.
 27 σαρξίφαγον ex *saxifrago*. 28 σατύριον. 29 σινάπην. 31 ἄλειμ-
 μα(ν). 32 σίραιον. 33 στρατιώτης. 34 σφαιρία. κυπαρισσόμηλα.

	σεκακούλ	τὸ ἰρίγιον.
	σύκελη	ἡ ἀγριαγκουρία.
	σούρφανον	ἡ τεάφη.
	σεζερούλπάκ	δένδρον ἐστίν.
5	σαντζαρουλγὰς	ἡ δάφνη.
	σαλάχ	τὸ τεύτλον.
	σουμοῦν	οἱ θέρμοι.
	σαζαμπερί	ἡ θαψία.
	σάναχ πουγγαῖ	ἡ ἔππουρις.
10	σάφραντζηάλ	κυδώνιν ἰνδικόν.
	σαναπάρ ιχχιντί	κουκουνάρια ἰνδικά.
	σαραδάν	ὁ κάρκινος.
	σαμχαντάλ	ἡ κολοκινθίδα.
	σουκκαί	ἄκανθ(α) λευκή.
15	σαράζη χχουντροῦν	ἡ λυχνής.
	σουαλχά	ἄκανθα Αἰγύπτ(ου).
	σαντάν καὶ σαντάλ	τὸ σάνταλον.
	σάχχαμ	τὸ στέαρ.
	σουκκαί	λευκάκανθα, ἡ ἄκανθ(α).
20	σουμαχ	ρόυς μαγειρικός.
	[F. 339 ^v] τεμερχχεντί	τὸ ὄξυφοίνικον.
	τζηβήτ	τὸ λουλάκιν.
	τζεσμεζέ	τὸ λεγόμενον μαυροκούκιν ἰνδικόν
	τζεγκκαρή	τὸ ἰάριν.
25	τριψίδιν	τὸ κινάμμωμον.
	τραγώκαιρος	ἡ ἀλόη.
	τριόκοκκα	τὰ μούσπουλα.
	τεύτριον	τὸ πόλιον.
	ταρτζηνή	τὸ κινάμμωμον.
30	τάφετ	ἡ μυρσύνη.
	τρογλοδίτης	ὁ τριπόκαρίδης.
	τυθύμαλος καὶ χαρακίας	τὸ ὄξύπορον.
	τρούζ	ὁ ῥέπανος.
	τερεφεμφίλ	πέπερ)ι (= μακρόν).

1 ἡρύγιον. 2 σικελή ? σικύα ? ἀγριαγκουρία. 6 τεῦτλον.
 12 κάρκινος. 13 κολοκινθίδα. 15 λυχνίς. 20 μαγειρικός : cf. 26, 33.
 25 et 29 κιννάμμωμον. 26 τραγόκερος. 28 τεύτριον. 30 μυρσίνη.
 31 τρωγλοδύτης. τρυποκαρίδης. 32 τιθύμαλος. 34 μαῦρον. cf.
 13, 32; 30, 14.

	τζεφές	αἶμαν νυκτερίδας.
	τζουλουναρ	τὰ βαλαύστια.
	τζαβουσήρ	τὸ ὀποάναξ.
	τεφές	τὸ ἄγριον πήγανον.
5	τενεκεδέτ	τὸ πύρεθρον.
	τρίκεα	τὰ μούσπουλα.
	τιπέν	ὁ φ (χαλκός) ὁ κε(καυμένος).
	ταπασή	τὸ σπόδ(ιον).
	τηλαρμενή	ὁ ἀρμένιος βόλος.
10	τανηκάρ	ἡ μπουράνα.
	τζάους	τὰ μυριστικὰ κάρια.
	τζήτζη	τὸ ἔλαιον τῆς ἀναγαλίδος.
	τζω ἄννη κερμάκ	ὑσωπον κύνον ο πλύνουσιν τὰ ἱμάτια.
	[F. 340 ^R] τερεμπ εποῦλ καὶ ταραμφιφίλ	τὸ πέπε(ρι) (μακρόν).
15	τουρίτζ	μήλον Ἰνδικόν.
	τουνάτζ	τὸ μελισσόφυλον.
	τοῦτ καὶ τέλ	τὰ μόρα.
	τζεμπηράχ	ἡ ἀγρί(α) μολόχ(η).
	τράκτε καχουμπράν	δένδρον τοῦ σοφόρου ἡλέκτρον.
20	τουτδουμπάν	τὸ δουμάκην.
	τουνταρὶν καὶ τουντί	ἐστὶν λευκὸν καὶ ἐρυθρόν.
	τήν	τὰ σῦκα.
	τόχμε χαρπουζά	σπέρ(μα) πέπονος.
	τόχμε κικκίς	σπέρ(μα) εὐζώμου.
25	τόχμε καχοῦ	σπέρ(μα) θρήδακος.
	τόχμε κάντανα	σπέρ(μα) πράσου.
	τόχμε σαζάτ	σπέρ(μα) πηγάνου.
	τόχμη καχραφ	σπέρμα C ου (σελίνου).
	τερμινά	τὸ ἀβρότονον.
30	ταπλή	ῥοῦς μαγουρικὸς.
	τούρπ	ἡ ῥαφανίς.
	τερουνάτζ	ἡ κεδρία.
	τόχμε ασφούρ	ὁ κνήκος.
	τουρσά	τὸ λάπαθ(ον).

3 ὁ. 9 βῶλος. 11 κάρια. 12 ἀναγαλίδος. 13 ὑσωπος κοινός (vel χίτρινος) cf. 25, 17. 14 μαῦρον. cf. 29, 34. 15 μήλον. 16 μελισσόφυλλον. 19 cf. 32, 16. 20 δουμάκιν. 22 σῦκα. 23 πέπονος. 23 ss. cf. 23, 5 ss. 25 θρίδακος. 30 μαγουρικὸς. 33 κνήκος.

ταψία	ἡ θαψία.
τουρμέλ	ὁ θέρμος.
ταροῦ	ὁ κέχρος.
τζαβάρος ισχιντί	κέχρος Ἰνδικός.
5 ταραγνουπήλ καὶ ταράν τζουπήλ	τὸ ὑδρόμελι.
τζαγσαπάν	φακός ὁ ἐπὶ τῶν τελμάτων.
τιμήρ	τὰ φοινίκι(α).

[F. 340^v] φησίγναθον ὁ βαθρακός ὁ χερσαῖος.

φουκάχ ιδιχλίρ	τὸ σχινάνθη.
10 φαντζακούστ	τὸ πεντάφυλον.
φαντζουλ	ἡ ῥαφανίς.
φάιλαζαχαρατ	τὸ λύκιον.
φέρμπιον	τὸ εφορβ(ιον).
φανήτ	σκευαστὸν σάχαρ μετὰ ἀμύλου.
15 φαλαντζαμέλ	σπέρμα βασιλικοῦ.
φουστούχ	τὰ φουστούκια.

[F. 341^v] χασαλλυμπάν ὁ στύρακας.

χαλιλά	τὰ ξανθὰ μυροβάλανα.
χέασαμπάρ	ἡ κασία μέ(λαινα).
20 χαρούα	τὸ πεντάφυλον.
χαύλεν	τὸ λύκιον.
χαλκός κεκαυμένος	τὸ ρασούκτιν.
χαμελαί	τὸ λυκομάχιον.
χαλκούσι	ς (χαλκός) κε(καυμένος)
25 χρυσοκόλα	ἡ πράσινος.
χελιδόνιον μικρὸν	τὸ μαμηρέν.
χρυσάνθεμις	τὸ ἄγρ(ιον) λάπαθον.
χουμέμ	τὸ ἄμομον.
χρυσοελαία	ἡ ζηζιφαία.
30 χάρμελ	τὸ μόλυ.
χέδρωπα	τὰ ὄσπρια.
χειροβότανον	ἡ ἀνδράχνη(η).
χαυλιζέν	τὸ γαλαγκάν.

3 et 4 κέγχρος. 8 φησίγναθον βάτραχος. 9 σχοινάνθη(ον).
 10 πεντάφυλλον. 13 εὐφόρβιον. 14 σάκχαρ cf. 26, 21. 17 i. e.
 στύραξ. 20 πεντάφυλλον. 23 χαμαιλέων. 25 χρυσόκολλα.
 26 χελιδόνιον. 28 ἄμομον. 30 μῶλυ. 32 χοιροβότανον ?

	χαρμπάχ	ὁ ελέβορος.
	χαβάρ	ἡ ἀγρ(ία) σταφήδα.
	χαλκοῦ ἄνθος	τὸ χάλκανθον.
	χαλκαντάρ	τὸ μῦσι.
5	χούρφ	τὸ κάρδαμον.
	χορασέν	τὸ μάνα.
	χάρμελ	τὸ μαλάβαθρον.
	χάς	ὁ μίνθος.
	χυναδάρ	τὸ Cτ (ἄλς) ἀμω(νιακόν).
10	χύρωνα	τὸ ἔλαιον τοῦ πενταφύλου.
	χαρμπάχ ισπήτ	ὁ ελέβορος ὁ λευκός.
	χαρμπάς ησιά	ὁ ελέβορος ὁ μέ(λας).
	χατμπά καὶ χαρδοῦν	ζῶν ἐστὶν παρόμοιον κροκοδείλ(ω).
	χορμπαράστ καὶ χουμπαζή	τὸ μολόχ(ιον).
15	χαμπούλ	τὰ μαυροβάλανα.
	χουρπεϊν	δένδρον τοῦ σοφόρου ἡλέκτρου.
	χοῦν αἰσισιά	τὸ δράκοντ(ος) αἴμαν.
	χχιάρ καὶ χχισά	τὸ μαυράγκουρον.
	χουμπά τουμπερί	τὸ ἀγρ(ιον) μόλχ.
20	χατμή	ἡ ἀλθαία.
	χαρχχιά	συκὺς ἀγρ(ία).
	χάρ	ἄκανθα Αἰγύπτ(ου).
	χαμμαμά	περιστερεών.
	χασάρ	ὑσωπον ἐψηθέν.
25	χάι φαριγόν	τὸ ὑπερικόν.
	χουρμά	τὰ φοινίκια.
	χούς	τὸ σατόρ(ιον).
	χουλμπά καὶ χαρμποῦ	ἡ τύλη.
	χασάχ	τὸ τριβόλ(ιον).
30	χχισά ἰχχιντί.	
	χλαύ	ἡ ἰτέα.
	χάπη σαναβέρ	τὰ στρόβιλ(α).
	χαρζάν	ὁ κάρκινος.
	χουσουβδαροῦ καὶ χοληντζαν	ὁ γαλαγκάς τὸ κληνοπέδ(ιον).
35	χαντάλ	ἡ κολοκίνθιδος.

1 ἑλλέβορος. 2 σταφίδα i. e. σταφίς. 4 μῖσι. 10 πενταφύλου.
 11-12 ἑλλέβορος. 15 μυροβάλανα? 16 cf. 30, 19. 19 μολ(ό)χ(ιον).
 21 σίκυς ἀγρ(ιος). 24 ὑσωπος ἐψηθεῖσα. 27 σατύριον. 28 τήλις?
 33 καρκίνος. 34 κλινοπόδιον? 35 κολοκυνθίς.

χαζάς	τὸ λύκιον.
χαντάκούκ	ὁ λωτός.
χουρλαντιά	ἡ λυχνής.
χαιρμποά	τὸ λευκόϊον.
5 χχιριηζάτ καὶ χχιριασπαράτ	λευκόϊον ὠχρόν.
χαρβά	ὁ κρότων.
χοῦν	τὸ αἶμαν.
χαρζαχάρά	ἡ ῥοδοδάφνη.
ψύλωθρον	ἡ βρυωνία.
10 ψυχρώτροφον	ἡ βεντονίκη.

3 λυχνίς. 9 ψίλωθρον. 10 ψυχρότροφον

Index alphabétique des termes de botanique grecs romans et hellénisés

ἀβίωτον 9,32.	ἄγχουσα 9,14 ; 12,15 ; 20,5. cf. ἄχουσα.
ἄβολον 8,8.	ἄδάμαντα 9,27.
ἄβρότονον 6,5 ; 8,5 ; 27,25 ; 30,29.	ἄδάρη 20,13.
ἄγάλοχον 5,15.	ἄδιαντον 10,8 ; 10,23 ; 16,26 ; 23,12.
ἄγαρικόν 16,25.	ἄδιψον 7,30.
αγάσιλον 8,16.	ἄδράχ(η) ἄγρ(ία) 7,28 ; cf. 16,19.
αγεόμορον 9,32.	ἄείζων 4,9 ; 5,28 ; — ἄγριον 7,9 ; — τὸ μέγα 9,35.
ἀγήρητον 9,26.	ἄείχρυσον 9,35.
ἀγλαοφοντίδαν 9,5.	ἄερίτην 7,24.
ἄγλιθας 7,15.	ἄθάνατον 8,21.
ἄγνος 7,3 ; — ἄγνως 6,13 ; — αγ- ν(ου) τὸ σπέρμα 19,31.	ἄθιναία 5,5.
ἄγον 7,12.	αἴχειρος cf. αἴγυρος et ἔγυρος ?
ἄγονον 7,3.	αἰγικόν 9,16.
ἄγουριδόζουμον 5,4.	αἰγίλωψ cf. εγίλωψ et γχίνωπα.
ἄγρία 6,8.	αἰγίνη 9,12.
ἄγριαγκουρία 29,2.	αἰγίνος 9,31.
ἄγριοελαία 7,4.	αἰγίτην 7,24.
ἄγριοκάναβον 12,34.	αἰ αι γόκερος 5,24.
ἄγριον 8,15.	αἰγύρου δάκρυον 16,5 ; — cf. ἔγυ- ρος.
ἄγριόφυλλον 8,15.	
ἄγρωστις 6,8 ; 9,17.	

αἰγώνυχον cf. αἰξόνουχον, ἐγώνυ-
χον.
αἰθωτρον 9,21.
αἰλαρία 9,24.
αἰλουρον 9,4.
αἰλούρου γόνος 10,4.
αἶμα ἀνθρώπου 8,29.
αἶμα ἀπὸ καθημαίνουσιν 8,21.
αἶμα Ἄρεως 6,29; 8,23.
αἶμα γαλῆς 9,26.
αἶμα δράκοντος, δρακόντιον 10,
34; 14,12; 18,24; 24,8; 32,17.
αἶμα Ἑρμοῦ 9,26.
αἶμα Ἡρακλέους 6,31; 7,31.
αἶμα Ἰβέως 9,18.
αἶμα Ἰδεος 7,3.
αἶμα Ἰσίωνος 8,24.
αἶμαν νυκτερίδας 30,1.
αἶμα ὀφθαλμοῦ 7,24.
αἶμα πυρετοῦ 10,17.
αἶμα ταύρου 8,25.
αἶμα τιτάνου 9,18.
αἶμαν χηνός 18,32.
αἶμαγωγόν 9,5.
αἶμαπόδοτος 8,27.
αἶμος 9,18.
αἰξόνουχον 9,6.
αἰώνιον 9,35.
ἀκακία 5,7.
ακακιά 10,29.
ἀκαλήφη 5,13; — ἀκαλύφης τὸ
σπέρμα 26,9.
ἄκανθα 8,2; 26,22; 29,19; —
ἀκάνθης τόπια 8,2.
ἄκανθα Αἰγύπτου 29,16; 32,22; —
ἀραβική 7,33; — λευκή 8,3;
29,14.
ἄκανθίς 7,33.
ἄκανος 8,11.
ἀκατατλίδα 6,32.
ακετόυμ 10,14.
ἀκιδωτόν 8,1.
ἄκινος 8,11.
ακχύσιτον 8,18.
ἄκνηστον 10,19.
ἀκόνιτον 5,1.
ἄκορον 6,19,27,28; 11,32; 16,27;
24,30; 27,17.

ἀκρίδων πόδες 11,14.
ἀκτῆ 5,14; 16,29.
ἀκτίνην 10,3.
ἄκτιον 10,3.
ακυλώνιον 8,21.
αλβινούς 8,31.
ἀλβουκίουμ 7,2.
ἀλθαία 4,1; 32,20.
ἀλικάκκαβον 5,19; 9,29; 28,15.
ἄλιμον 12,4; — ἄλιμον 5,20; 7,1
et 2; — ἄλυμον 7,19.
ἀλκέα 9,7.
αλκειβέλιον 9,14.
ἀλκιβάδα 6,6.
ἀλκιβιάδης 8,7; cf. ἀλχιβηάδιον.
ἀλκιώνιον 5,22.
αλκουβιακούμ 9,15.
ἀλλιοσυμ 8,10.
ἀλλοσκόροδον 7,21.
ἀλόη 28,18; 29,26; — γαλική 7,29.
ἀλυπία 5,26; 25,20.
ἄλυπον 5,26.
ἄλυτον 5,9; 8,19.
ἄλφιτα Ἡρακλέους 7,16.
ἀλχιβηάδιον 9,14; cf. ἀλκιβιά-
δης.
αμαξίτην 9,16.
ἀμαραχον 6,9; 9,3.
ἀμάραντον 4,9; 9,23 et 25.
ἀμαύρωσις 9,31.
ἀμβροσία 5,28; 8,30; 9,35.
αμελξίνην 9,34.
ἄμετρος 9,19.
ἀμηνάϊω 5,4.
ἀμικτομίαινον 7,3.
ἄμμωνος 7,11.
ἄμομον 5,29; 24,30; 31,28; —
ἰνδικόν 6,3.
ἀμοργίνη 9,20.
ἄμπελος 14,6; 25,4; — λευκή 6,7.
ἀμπελόκαρπον 8,17.
ἀμπελόπρασον 13,9.
ἀμπελούκιαμ 7,2.
αμπετόκος 8,31.
ἀμυγδαλίτης 10,18.
ἄμυρον 8,20.
ἀμωνιακόν 8,16; 13,14; 19,28; 25,14.
ἀναγαλῆς 5,18; 7,25; — ἀναγα-

- λίδος ἔλαιον 30,12; — ἀναγα-
 λὶς ἔνυδρος 7,10.
 ἀνάγγελος 10,11.
 ἀνακακαβέα 20,6.
 ἀνακάρδιον 12,20; 26,15.
 ἀνακτίριος 8,29.
 ἀνάξιτον 8,31.
 ἀναξυρίδα 7,6.
 ἀνάρρινον 10,6.
 ἀνατολικόν 9,11; 10,10.
 ἀνάφαλις 8,31.
 ἀνάφηστος 10,12.
 ἀνδράχ(η) 4,11; 7,9; 31,32; —
 ἀγρία 16,19; cf. 7,28.
 ἀνδρόσαιμον 4,4; 9,10.
 ἀνεμοσφορον 10,3.
 ἀνεμώνη 4,3; 7,22; 12,6; 26,12; —
 ἀνεμόνης χυλὸς 27,30.
 ἀνηθοῦμ 8,13.
 ἄνθεμα ζορόαστις 7,7.
 ἀνθεμὶς 5,30; 9,2 et 3.
 ἀνθηροφος 7,1.
 ἀνθράπου αἷμα 8,29; — κόπρος (?)
 21,8.
 ἀνθύλλιον 9,34.
 ἀνίκητον 8,13; 10,10.
 ἄνισον 8,13; 11,28.
 ἀνουβίας 8,33.
 ἀνοῦχα 6,17.
 ἀντεμώνιαμ 7,23.
 ἀντήρινον 4,5; 10,6.
 ἀντιθέσιον 10,9.
 ἀντικύρικον 10,13.
 ἀντινάρθαρον 8,34.
 ἀντούρα 7,24.
 ἄνυδρον 9,30.
 ἀούβιος 7,26.
 ἀπαρία 9,17.
 ἀπαρινή 4,6; 8,17.
 ἄπια 10,25.
 ἄπιον 7,5.
 ἀπιούμ 8,24; 9,36; — ῥούστικουμ
 8,30.
 ἀπλόφυλλον 8,18.
 ἀπὸ καθημαίνους αἷμα 8,21.
 ἀπολήγουσα 9,31.
 ἀπουλείουμ 8,8.
 ἄπρους 9,13.
 ἀράφος 8,13.
 ἀργεμόνη 6,11; 7,23.
 ἄργιον 10,8.
 ἄργυρος 10,21.
 ἀρδακίνη 19,29.
 Ἄρεως αἷμα 6,29; 8,23.
 ἀρίδαν 9,15.
 ἀριστολογία 18,1; 21,19.
 ἀριτριλὶς 10,21.
 ἀρκευθίδα 4,12.
 ἄρκευθος 6,32.
 ἄρκιον 5,33.
 ἀρκόγονον 9,24.
 ἀρκολάχανον 28,26.
 ἀρκοσπόδιον 10,7.
 ἀρκοσφόντηλος 6,15.
 ἀρκόφυλλον 8,28.
 ἄρκτιον 5,2.
 ἀρμενιακά 6,12.
 ἄρμιαγρ(ια) 7,18.
 ἀρνάβώτω (?) 5,3.
 ἀρογλώσσου ὕδωρ 20,26.
 ἄρον 7,18 et 19; cf. ἄρω.
 ἀρούσιον 7,27.
 ἀρσεκάνθον 8,8.
 ἀρσενίκην 6,2; 24,14; 25,13.
 ἀρσενικόν 6,2 et 13.
 ἀρσενοτη 10,15.
 ἀρτεμεδίειον 8,9.
 ἀρτεμεισία 8,29; 12,30; — ἀρτε-
 μησία ἢ μονόκλωνος 16,17.
 ἀρτεμώνη 7,23.
 ἀρχέζωστριν 10,20.
 ἄρω 5,6; cf. ἄρον.
 ἄρωνία 5,32.
 ἄσαρον 6,29; 10,27; 11,33; 23,17.
 ἀσκλίδα 10,12.
 ἄσκυρον 4,4.
 ἀσπάλαθος 24,1.
 ἀσπάλαθρος 4,7.
 ἀσπάλανθος 4,7.
 ἀσπάλαξ 22,5.
 ἀσπάρραγγος 7,14; 21,25.
 ἀσπήδ(ιον) 8,18.
 ἀσπλήτιον 6,28.
 ἀσσυρίαν 9,33.
 ἄστα 10,27.
 ἀσταφῆς ἡμερος 4,8.

- ἀστέριον 9,8; 10,2.
 αστερίοπα 8,25.
 ἀστερίσκος 10,2.
 ἀστήρ 10,2.
 ἀστόνουχον 28,27.
 ἀστράγαλος 23,24.
 αστριον 7,11.
 ἀσύντροφον 9,18.
 ἀσφάλτιον 6,1.
 ἀσφόδελος 7,20; 25,28.
 ἀσφοδήλη 7,20.
 ἄσφος 8,24.
 ἀτρακτυλῖς 5,21; 7,22; 8,20.
 ἀτράφαξις 4,10; 7,8; 26,6.
 ἀτριπλεκεμ 7,8.
 αυγάϊον 7,27.
 αὐγουστέα 9,1.
 αυθημόν 11,1.
 αὔρα κροκοδειλίου 8,23.
 αὐτογενές 10,16.
 ἄφεδρος 8,20 et 25.
 ἄφθαστον 5,25.
 ἄφθιτος 9,4.
 αφόν 8,27.
 ἀφροδησιάς 6,27.
 Ἄφροδίτης λουτρόν 7,32.
 ἄφρων 9,31.
 ἄφυσα 5,31.
 <ἀ>χάλιος 4,1.
 ἀχίλλειος 10,1.
 ἄχνην πυρὸς 10,19.
 ἄχουσα 6,6; cf. ἄγχουσα.
 ἀχράς 7,5.
 ἀψιθία 10,29.
 ἀψινθή 10,28.
 ἀψινθιδόμηνον 8,5.
 ἀψινθιον 8,4 et 6; 12,7; — ἄγριον 6,5.
 ἀψινθίουμ πόντικουμ 8,6; — ρούστικουμ 8,4.
 ἀψινθ.ος) 10,28.
 βαβάθη 12,18.
 βάκανον 12,34.
 βάκος 12,16.
 βάκχαρ καὶ βάκαρ 11,33.
 βαλανήδιν 12,25.
 βαλάνον Διός 14,2.
 βαλαύστιον 12,25; 30,2.
 βαλλάνιον 12,10.
 βαλλάρια 12,10.
 βαλσαμένη 12,14.
 βάλσαμον 27,20; 28,23.
 βαλωτή 8,24; 13,1.
 βάραθρον 12,3.
 βαρβύλλη 12,6.
 βαριάδων 12,29.
 βαρύσομον 12,33.
 βασιάδα 12,28.
 βασιλείον 12,6.
 βασιλικόν 23,4; 31,15; — ἄγριον 8,11.
 βάτος 9,19; — ἰδαία 12,1.
 βατράχιον 13,2.
 βδέλιον 12,2; 21,30.
 βενέριαμ 11,32.
 βεντονίκη 17,13; 19,2; 33,10; — βεντονικην τὸ ἄγριον) 20,22.
 βερβερής 12,19.
 βερίκουκα 6,12; 21,5; 26,2.
 βέτιον 12,8.
 βηχίον 8,28.
 βιόλλα ματροναλε 12,13.
 βιάνάλβα 12,13.
 βιρούλλιος 12,6.
 βισακουτούμ 12,5.
 βλησχούν(ιον) 8,8.
 βλίτον 15,4; 27,3.
 βλοχόν 12,2.
 βοάνθεμις 13,4.
 βόγλωσον 19,30; 24,33; cf. βούγλωσσον.
 βολβὸς αἱματικός 12,12.
 βομβόχυλον 12,17.
 βόπωλη 13,3.
 βότρυς ἢ ἀμβροσία 12,30.
 βούγλωσσον 10,5; cf. βόγλωσσον.
 βούλβουμ 12,12.
 βούλερις 18,33.
 βούνιον 10,3.
 βουπρήστις 12,31.
 βούτυμον 12,7.
 βούτυρον 26,3.
 βούφθαλμον 9,4; 12,14; 13,4.
 βράθως 12,3.
 βρετανίκη 12,4.

- βρεφοκτόνος 12,11.
 βρεφούια 12,11.
 βριωνία 6,7; 10,20; 20,9; 33,9.
 βροσίτης 12,26.
 βρούστουλα 28,6.
 βύσκος 12,24.
 γαλαγκάς(-άν) 5,3; 18,14; 19,11;
 31,33; 32,34.
 γαλῆς αἷμα 9,26.
 γεντιανή 7,29; 12,28.
 γηρυλῖς 13,9.
 γῆς χολή 13,12.
 γιγκίδιον 12,5; 13,21.
 γλαύκιον 22,11.
 γληστρίδα 4,11.
 γλυκάκανθος 26,13.
 γλυκύριζα 7,30; 17,26.
 γλυκυσίδης 13,24.
 γναφάλιον 8,32; 13,22.
 γόνος αἰλούρου 10,4.
 γόνος ὄνου 8,25.
 γόρδηλον 13,13.
 γράνα 13,19.
 γγίνωπα 9,21; cf. εγγίλωψ?
 γωμφήτη (?) 13,14.
 δαδίον 13,30.
 δαμάσκηνα 10,32.
 δκμοσκινέα 14,22.
 δαμασώνιον 5,20; 13,6; 14,16;
 20,20; 22,7.
 δαυκίν 27,21.
 δαύκος ἢ ἀγρ(ία) 17,24.
 δαύνη cf. δάφνη.
 δάφνη 20,8; 23,28; 29,5.
 δενδρολίβανον 14,11; 20,2.
 διάδεσμα ζορόαστις 7,7.
 δίκταμον, δίκταμον 8,9; 12,8;
 15,8; 22,3.
 διονυσία 14,6.
 Διὸς βαλάνον 14,2.
 διψακός 28,7.
 δόδορος 14,3.
 δορύκνιον 14,5.
 δουμάκην 10,33; 30,20.
 δρακοντέα 7,18; 14,20.
 δρακοντία 5,6; 28,26.
 δράκοντος αἷμα 10,34; 14,12;
 18,24; 24,8; 32,17.
 δριμαλίδα 14,1.
 δρουβάνου (ὕδρoγaλα ἀπὸ) 23,2;
 24,4.
 ἔβεως κόπρος 18,15.
 εγγίλωψ 14,17; cf. γγίνωπα?
 ἔγυρος 14,27; cf. αἰγυρος.
 ἐγώνυχον 14,19; cf. αἰξόνουχον.
 εζουλα 14,24.
 ἐλαία αἰθιοπική 7,4.
 ἐλατήριον 14,20.
 ἐλαφόβοσκον 14,23.
 ἐλέβορος 14,26; 32,1; — λευκός
 10,12; 15,14; 32,11; — μέλας
 15,15; 32,12.
 ἐλελίσφακος 14,21; 28,17.
 ἐλένιον 12,1; 27,4 et 10; — ἄγριον
 28,8.
 ἔλιβος 14,14.
 ἔλιμος 14,29.
 ἐλξίνη 9,20 et 33; 14,28.
 ελύδριος 14,18.
 ελύχρυσον 9,25.
 ἐξανγκαθία 14,9.
 ἐπίθυμον 11,1.
 ἐρίκη 14,22.
 ερμιγκοβοός 14,13.
 ἐρμποτότανον 15,10.
 ἐρμοδάκτυλον 20,32; 22,35; 27,6.
 Ἐρμού αἷμα 9,26.
 ἔρουμ 15,4.
 ἔρπυλος 14,33.
 ἐρυθρόδανον 15,1.
 ἐρύσιμον 7,16; 14,3; 15,2.
 εὔζωμον 7,13; 11,12; 15,5; 23,6;
 30,24.
 ευκάκανθον 20,1.
 εὔπατόριον 13,11; 15,6.
 ἐφήμερον 13,10; 14,10; 15,8; 24,28.
 ἐφόρβιον 22,36; 31,13.
 ἔχιον 9,15.
 ζηζιφαία 31,29.
 ζινζίβερ 15,27.
 ζορόαστις διάδεσμα 7,7.
 ζυγέλαιον 20,33.

- ζώνουχον 15,29; 20,21.
- ήδύσομος 15,9 et 13; 1 7,18; 21,6;
23,1 et 29.
- ήδύσαρον 16,2.
- ήλεκτρον (-ος) 16,5; 17,21; 18,28;
cf. σοφόρου.
- ήλιοτρόπιον 5,19; 16,1; 19,8.
- ήμεροκαλές 8,34; 12,12.
- ηπνικόν 16,4.
- ήρακλέα 16,3.
- ήρακλέους αίμα 6,31; 7,31.
- ήρακλέους αίφιτα 7,16.
- ήρίγγιον 5,25; 25,16; cf. ήρίγγιον.
- ήριγέρων 11,3; 19,23; 28,13.
- θαλάσσιον 5,27.
- θάσια 20,30; 22,25.
- θαψία 21,12; 29,8; 31,1; — μεγάλη
16,14.
- θέρμια 16,11; 27,9.
- θέρμος 14,23; 22,26; 29,7; 31,2.
- θίδακος 7,32.
- θλάσπις 16,13.
- θρίδαξ 23,7; 30,25.
- θριμαλίδα 16,15.
- θρύμβος άγρ(ιος) 14,33.
- θύιον 16,8.
- θυμελαία 6,24; 10,19; 16,10; 18,3;
20,15.
- θύμιον 16,7.
- ΐα 22,18; — όξέα 16,8; — πορφυρά
22,27.
- ϊασμέλαιον 15,26.
- ϊβεως αίμα 7,3; 9,18; — κόπρος
18,15.
- ϊερά βοτάνη 16,20.
- ιλεκρέβα 16,19.
- ιντύβιον άγριον 18,2.
- ίππομάραθρον 16,17.
- ίππουρις 15,36; 29,9.
- ίρίγγιον 29,1; cf. ήρίγγιον.
- ίρις 16,6; 27,11; — ίρου 24,12; —
ίριν άγριον 5,1.
- ϊσάτις 7,27.
- ΐσίωνος αίμα 8,24.
- ισχάδες 25,32.
- ίτέα 22,28; 25,7; 27,24; 32,31.
- ίτριον 27,1.
- κάγχριον 17,1.
- καχύτριχον 16,26.
- καλάμινθύν 25,25.
- κάλαμος άρωματικός 16,27; 18,22;
— φραγμίτης 18,32.
- καλίκερις 19,4.
- καλίτριχον 16,26.
- καλοστρούθιον 14,17.
- καματερή 12,31.
- κάμφορα 18,11.
- κανάβης 9,8.
- κάνναβον άγρ(ιον) 19,22; 23,11.
- κανάρια 19,5.
- κάνωπον 16,29.
- καπν'εν'έλαιον 18,30.
- κάπνεον 9,36; 16,30 et 31.
- καπνός 20,24.
- κάππαρις 7,21; 17,14.
- καρδαμήτις 28,3.
- καρδάμομον 12,29; 17,4.
- κάρδαμον 32,5; — άγριον 15,2;
16,13; 20,25.
- κάρδους άνιους 8,3.
- καρναβάδιν 6,17.
- καρπήσιον 12,22.
- καρπίν 14,26.
- καρποβάλαμον 17,9; 26,17.
- καρσέναι 18,18.
- κάρυα μυριστικά 17,7; 30,11.
- καρυόφυλλον 18,10; 19,18.
- κάσαμον 17,9.
- κασεβεριδε 18,22.
- κασία 22,14; — μέλαινα 31,19.
- κάστανος 14,2.
- κατανάγκη 10,7.
- καυκαλίσ 17,24.
- καυσαλίδες 18,19.
- καψικόν 27,28; 28,22; — κάψυκον
ίνδικόν 28,10.
- κεδρία 23,30; 24,10; 30,32.
- κεδρόμηλον 19,3.
- κενταύριον 13,12; 14,13; 20,30; —
τò μέγα 7,31.
- κεντόκουρα 19,9.
- κέντρος 4,12.

κεράμιοι 18,28.
 κερατία 14,27.
 κερατορόρον 17,4.
 κεραυνόν 17,6.
 κέστρον 17,13.
 κέχρος 31,3; — ἰνδικός 15,32; 31,4.
 κίχι 10,17.
 κικούτας 19,13.
 κίκυον 19,7.
 κινάμων 6,3; 22,21; 23,32; 29,25
 et 29.
 κισάμπελος 17,17.
 κίσσαρον 17,32.
 κιστρός 17,15.
 κιτροβάλασαμον 21,3.
 κιχώριον 18,2; 28,14.
 κληματίς 18,1.
 κλημάχη 19,19; 22,23.
 κληνοπέδ(ιον) 32,34.
 κνέορον 17,8.
 κνήδης 11,5.
 κνήζα 18,21.
 κνήκος 19,17; 24,29; 30,33; — κνί-
 κος ἄγριος 5,21.
 κνίσας σπέρ(μα) 19,14.
 κοδίμεντον 21,32.
 κοκήμηλα 17,5.
 κολιμήστ(η) 17,27.
 κόκκος κνήδιος 16,10; 18,3. —
 κόκος βαφικός 18,4.
 κολοκάσιον 18,31.
 κολοκίνθιδος 32,35.
 κκολούτζια 19,11; cf. κολουτζια.
 κολύανδρον 18,17.
 κόμαρος 21,28.
 κομίδιον 18,7.
 κονιδωβότανον 18,29.
 κόνυζα 8,33; 12,11.
 κόπρος τοῦ ἀν(θρώπ)ου 21,8.
 κόπρος ἔβεως 18,15.
 κορίανον 18,17.
 κοριδαλός 16,31.
 κόρις ἢ πόα 18,16.
 κορυνόπους 7,11.
 κορώνη 12,26.
 κόστος 27,29.
 κουκουινάρια 13,19.
 κουκουνάρια 17,16.

κουκουνάρια ἰνδικά 23,34.
 κολουτζια 18,14; κκολούτζια.
 κουτζουνάδα 4,3; 26,4.
 κουτούρη 18,5.
 κουφοξυλέα 5,14.
 κρηθός 23,31.
 κριθμῶν αλμυρόν 17,12.
 κριθή 25,9.
 κρινέλαιον 27,22.
 κρίνον 8,23; 20,18; 23,21; 27,33; —
 τοῦ ἀγροῦ 16,6; — κρίνον τὸ
 λευκόν 24,16.
 κροκοδειλίου αὔρα 8,23.
 κρηκολύχιον 17,26; 20,23; 19,2.
 κρόκος 6,31.
 κρόμμυον 22,29; — κρόμια λευκά
 26,7.
 κροστάληνον 17,29.
 κρότων 10,17; 17,10; 22,22; 26,24;
 33,6.
 κυάμου καρπός 18,25.
 κυβώριον 18,25.
 κυδώνιον 11,7; 25,5; — κυδώνιν
 τὸ ἀπὸ εἰνδίας (ἰνδικόν) 11,4.
 κυδωνοκούκουτζια 20,28.
 κυκλάμιον 6,15; 7,17; 17,19.
 κυκουτάς 17,11.
 κύμινον 5,31; — αἰθιοπικόν 17,31;
 — ἑλληνικόν 19,16.
 κύνη 18,27.
 κυνόγλωσσον 17,30.
 κυνοκεφάλιον 17,20; — κυνοκε-
 φάλιον ἄλλον 17,29.
 κυνόςβατος 17,14.
 κυπαρισσόμηλα 28,34.
 κύπρον 6,20; 19,3 et 15.
 κυσάνθεμις 17,19.
 κύσος 6,21.
 κυστός 17,32.
 κυτρέα 21,21.
 κωδία 21,4; 25,22.
 κώνειον 9,32; 12,18; 17,11; 18,9;
 19,13.
 κώνον 17,16.

 λάβης 20,30.
 λαγινίδιον 17,20; 21,16.
 λάδανος 17,15.

λαδωνῆς 20,8.
 λαθήριν 20,19.
 λακτοκονία 20,15.
 λακτουκα 19,29.
 λανθηρίδες 6,25.
 λάπαθον(-ος) 14,1; 16,15; 20,17;
 23,15; 30,34; — ἄγριον 31,27.
 λαχάς 22,24.
 λείρον 20,20.
 λεοντόγαλον 19,28.
 λεπίδιον 20,25.
 λευκάκανθα 26,22; 29,19.
 λευκάνθεσμον 20,1.
 λεύκιον 20,29.
 λευκόιον 9,1; 12,13; 33,4; —
 ἄγριον 20,10; — ὠχρόν 33,5.
 λήβερικς 20,19.
 ληβρόχη 20,11.
 ληγνήδιον 20,3.
 ληκαψός 20,5.
 λήριον 20,18.
 λίβανον ἀρενικόν 18,6.
 λίβανος 22,16.
 λιβανοτός 13,21; 20,2 et 14.
 λιγνύτης 20,24.
 λιθόπτερον 19,27.
 λιθόσπερμα(-ον) 9,6; 15,29; 20,21.
 λιμνίστης 20,13.
 λινοζώστις 10,21; 20,4.
 λινόσπερ(μα) 14,19.
 λισσλανθη 19,30.
 λιχνήδιον 20,27.
 λοβός 20,7.
 λογχίτιδος 20,22.
 λουλάκιν 29,22.
 λουλούπερον 19,26.
 λουμπηνάρια 16,11.
 λυθρίδιν 15,1.
 λυγόκοκον 19,31.
 λύκιον 20,23; 23,14; 26,8; 31,12
 et 21; 33,1.
 λυκομάχιον 31,23.
 λυχνής, λυχνίδα 8,22; 12,10;
 29,15; 33,3.
 λωτός 13,28 et 29; 20,6; 33,2.

 μαγκούνα 18,9.
 μαζάνες 22,34.

μαίον τὸ ἀθαμαντικόν 16,14; cf.
 μέον.
 μακεδωνικόν 21,32.
 μάκερ 13,31; 22,33; 25,30; 26,25.
 μαλάβαθρον 21,1; 32,8.
 μάλαθρον 15,35.
 μαλακόκισσος 22,9.
 μαλάχη 7,7; — ἀγρία 9,7; 12,24.
 μάνα 32,6.
 μανδράγορα 11,8; 12,17; 13,27;
 16,4; 20,11; 21,18.
 μανητάρια 21,10.
 μανούρα(?) 22,15.
 μάραθρον 22,31.
 μαστίχη 28,16.
 μαυράγκουρον 32,18.
 μαυροβάλανα 32,15.
 μαυροκούκιν Ἰνδικόν 29,33.
 μελάνθιον 17,31.
 μελία 21,19.
 μελίλωτον 11,10; 24,17.
 μελίνη 14,29.
 μελισόφυλλον 20,31; 21,3; 30,16;
 — ἄγριον 13,1.
 μεμέκυλος 21,28.
 μέον ἀθαμαντικόν 20,24; cf. μαίον.
 μετόπιον 22,1.
 μήκον 21,4.
 μηλέα μηδική 21,21; ; — περσική
 21,20.
 μήλη (?) 22,10.
 μῆλον ἀρμενιάκόν 21,5; — Ἰνδικόν
 25,18; 30,15; — ἐν Σαρδωνία
 11,9.
 μιάξ 22,12.
 μίνθη 21,9; — κηπική 21,6.
 μίνθος 32,8; — εβώδης 15,9.
 μιοχάδων 21,11; cf. μυοχάδες.
 μίρινη 21,27.
 μολόχ(η) ἀγρία 30,18.
 μολόχ(ιον) 32,14; — ἄγριον 31,19.
 μόλυ cf. μώλυ.
 μόμον 15,3.
 μόρα 30,17.
 μοραία 21,7.
 μοραϊον 17,8.
 μόριον 21,18.
 μοσχοκάριδα 23,25.

- μουσπουλέα 5,32.
 μούσπουλον 13,3; 15,30; 29,27;
 30,6.
 μουτζήν (?) 22,15.
 μπουζία 14,9.
 μπουράνα 30,10.
 μυακάνθιον 21,25.
 μύκητες 21,10.
 μυξάρια 21,31; 22,20.
 μυός ὄτα 9,34; 21,26.
 μυοχάδες 22,20; cf. *μιοχάδων*.
 μυρηχία 21,27.
 μυρίανθος 21,8.
 μυριόφυλλον 10,1; 21,12.
 μυροβάλανα 22,17; — *ξανθά*
 31,18; cf. 32,15.
 μυσί η 29,30; — *ἀγρία* 10,11.
 μώλεον 21,22.
 μώλια 15,12.
 μώλυ 20,10; 31,30.

νάρδος ἀγρία 6,30; 23,17; — *συ-*
ρική 23,16.
νάρκισος(-ον) 10,16; 18,19; 23,23.
νάσκαφθον 11,11; 23,20.
νεροσέληνον 28,21.
νήριον 23,21.
νούφαρα 19,26; 23,19; 28,33.
νυκτερίδας αἶμαν 30,1.
νυμφαία 23,19.
νωκέρα ἢ νωκερία 23,22.

ξάνθιον 10,9; 24,15.
ξίφιον 24,11.
ξιφορύπτης 24,16.
ξίφος 24,10.
ξυλαλόγη 5,15.
ξυλοβάλσομον 26,16.
ξυλόθιον 24,14.
ξυλοκασία 27,26.
ξυρίς 9,13; 24,12.
ξυφόρειτον (?) 24,13.

ὄνοβρυχίς 9,9.
ὄνοθούρη 25,1.
ὄνου γόνος 8,25.
ονουθούρις 24,33.
ὄξαλῆς 24,18.

ὄξύζωμον 27,32.
ὄξυλάπαθον 12,19; 24,18.
ὄξύπορον 14,24; 29, 32.
ὄξυφοίνικον 29,21.
ὄξύφορον 24,24.
ὄπιον 6,22.
ὄποπάναξ 30,3.
ὄπος κυριναϊκός 24,21.
ορεοσέληνον 24,22.
ὀρίγανον 16,3; 28,9.
ὀρμινον 24,23.
ὀροβάλευρον 18,18.
ὀρόβιον πυρὸν 25,6.
ὀρτίκην 18,5.
ὄσπρια 31,31.
ὀφθαλμοῦ αἶμα 7,24.

παιωνία 9,5; 13,24; 24,27.
παραγώγιον 22,10; 26,5.
παρθένιον 15,10; 16,1.
παρθενουῖδιν 9,3; 20,4.
πατίκιν 25,24.
πελεκεῖνος 16,2.
πεντάνευρον 25,27; — *μέγα* 5,33.
πεντάφυλλον 5,29; 15,20; 20,16;
 31,10 et 20; 32,10.
πέπε(ρι) τὸ μέλαν 13,32; 29,34;
 30,14.
πέπλιον 24,24.
πέπων 23,5; 30,23.
περδίκια 26,7.
περικλύμενον 9,11 et 12.
περιπλοκάδα 22,9.
περιστερά ὀρθή 16,20.
περιστερών 32,23.
πετροσέλινον 24,22; 28,4.
πευκέδανος(-ον) 8,15; 11,14; 20,34.
πεύκη 25,31.
πήγανον 23,9; 30,27; — *ἄγριον*
 8,12; 20,29; 21,22; 30,4.
πλατυκύμινος(-ον) 11,16 et 30; 15,
 17; 24,22; 26,19.
πόδες ἀκρίδων 11,14.
πόλιον 19,9; 29,28.
πολύγονον(-ος) 6,23; 14,14.
ποντικοκρόμμυδον 11,13.
ποντικόπτης 21,26.
ποντικόσκατα 21,11.

ποτήριον 8,1.
 ποτηροκλάστρα 26,4.
 πράσιον 8,26; 24,23.
 πράσον 23,8; 30,26.
 πρέμιον 26,12.
 πρέμιον 6,16.
 πρινοκούκιν 18,4.
 προκόκια 26,2.
 πρόπολις 5,5; 21,9.
 προυναία 5,7.
 πτερύγιον 26,11.
 πυκέριον 26,3.
 πυκνόκομον 11,13.
 πυξακανθον 26,8.
 πυρεθρον 17,6; 18,20; 25,12; 30,5.
 πυρετοῦ αἶμα 10,17.
 πυρίνη 26,5.

 ῥαδάχνη 27,3.
 ῥάμνος 4,12; 6,33.
 ῥαφανίς 30,31; 31,11.
 ῥέον 6,18; 26,29; 27,5; — βάρβα-
 ρον 15,25.
 ῥέπανος 29,33.
 ῥήμα 27,1.
 ῥοδάκινον 21,20.
 ῥοδία 26,30.
 ῥοδοδάφνη 33,8.
 ῥόδον αἰγύπτιον 17,27.
 ῥοιὰ 11,15; 26,18.
 ῥοιάς 26,30.
 ῥόα ὄξέα 15,30.
 ῥούδιν 26,31 et 32.
 ῥοῦς 28,1; — βυρσοδεψικός 26,31;
 — μαγυρικός 26,33; 29,20;
 30,30; — συριακός 26,33; —
 σκυτέως 26,32.
 ῥώκα 15,5.

 σαβήνα 19,14.
 σαγαπηνόν 12,23; 17,25; 27,27.
 σάλβια 14,21.
 σάμψυχον 6,9; 22,19; cf. σάψυχον.
 σάνδαλον, σάνταλον 13,7; 22,2;
 29,17.
 σαπουνήδα 5,18.
 σαρχόκολα 6,11; 11,29.
 σαρξύφαγον 18,26; 28,27.

σατήριον 28,28.
 σατόριον 11,21; 32,27.
 σαυρίδιον 28,12.
 σαυρίδος βοτάνη 28,3.
 σάψυχον 27,31; cf. σάμψυχον.
 σέλινον 23,10; 30,28; — ἄγριον
 13,2.
 σέναι 28,19.
 σένε 25,19.
 σεντρούκλην 28,7.
 σέρις 7,12; 15,22; 28,14.
 σέριφον 11,16 et 30; 15,17; 23,35.
 σέσελι 13,13; — μασαλεοτικόν
 27,16.
 σησαμοειδούς 10,13.
 σήσαμον 27,23.
 σήσαρον 27,21.
 σιδηρίτης 5,9; 14,28; 17,17.
 σίδιον 18,27; 22,12; 28,1.
 σικὺς ἀγρία 10,14; 32,21.
 σίλφιον 28,8.
 σινάπιν 4,5; 28,29.
 σίνωπον 28,29.
 σίον 7,10.
 σισύμβριον 28,23.
 σίλλα 25,23.
 σιλοκρόμμυδον 18,31.
 σκολοπένδριον 19,27; 26,11.
 σκόρδιον 8,27.
 σκορδολάσαρον 24,21.
 σκορία 18,15.
 σκόροδον 7,15; 8,10.
 σμιλάκιν 16,7.
 σμίλαξ 7,14; — ἡ τραχεῖα 10,10.
 σμύρνιον 28,4.
 σμύρνον 22,8.
 σολομώνιον 27,10.
 σουμάκιν 26,33.
 σούρβα 25,11.
 σοφρού ἠλέκτρου δένδρον 30,
 19; 32,16.
 σπάντιον 25,10.
 σπάρτος 20,7.
 σπληνίω 27,17.
 σπληνοδάπανον 17,30.
 σπληνόχορτον 18,21.
 σπόδ(ιον) 30,8.
 σπονδήλιον 28,15.

- σπούδια 28,6.
 στάκτη ζυγέα 28,16.
 σταφήδα 4,8; — άγρία 10,15; 18,29; 32,2.
 σταφυλή 11,19.
 σταφυλίνος 12,9.
 στάχος 11,26; 23,16; 28,20.
 στηβάδα 28,2.
 στοιχάς 8,7; 25,21.
 στρατιώτης ό έν ύδασιν 28,33; — χερσαῖος 28,13.
 στρόβιλα 23,33; 32,32.
 στρούθιον 27,29.
 στρύχνον μανικόν 9,30.
 στρύχνος 9,28; 11,17; 14,5; — ό έτερος 9,29.
 στυβή 13,22.
 στύρακας 19,10; 31,17.
 σϋκα 15,19; 30,22,
 συκαμηναία 21,7.
 συκή άγρία 15,16.
 σύμφυτος 25,29.
 σπάγνος 27,16; 28,17.
 σφέρια 28,34.
 σχινάνθη 31,9.
 σχίνος 14,31.

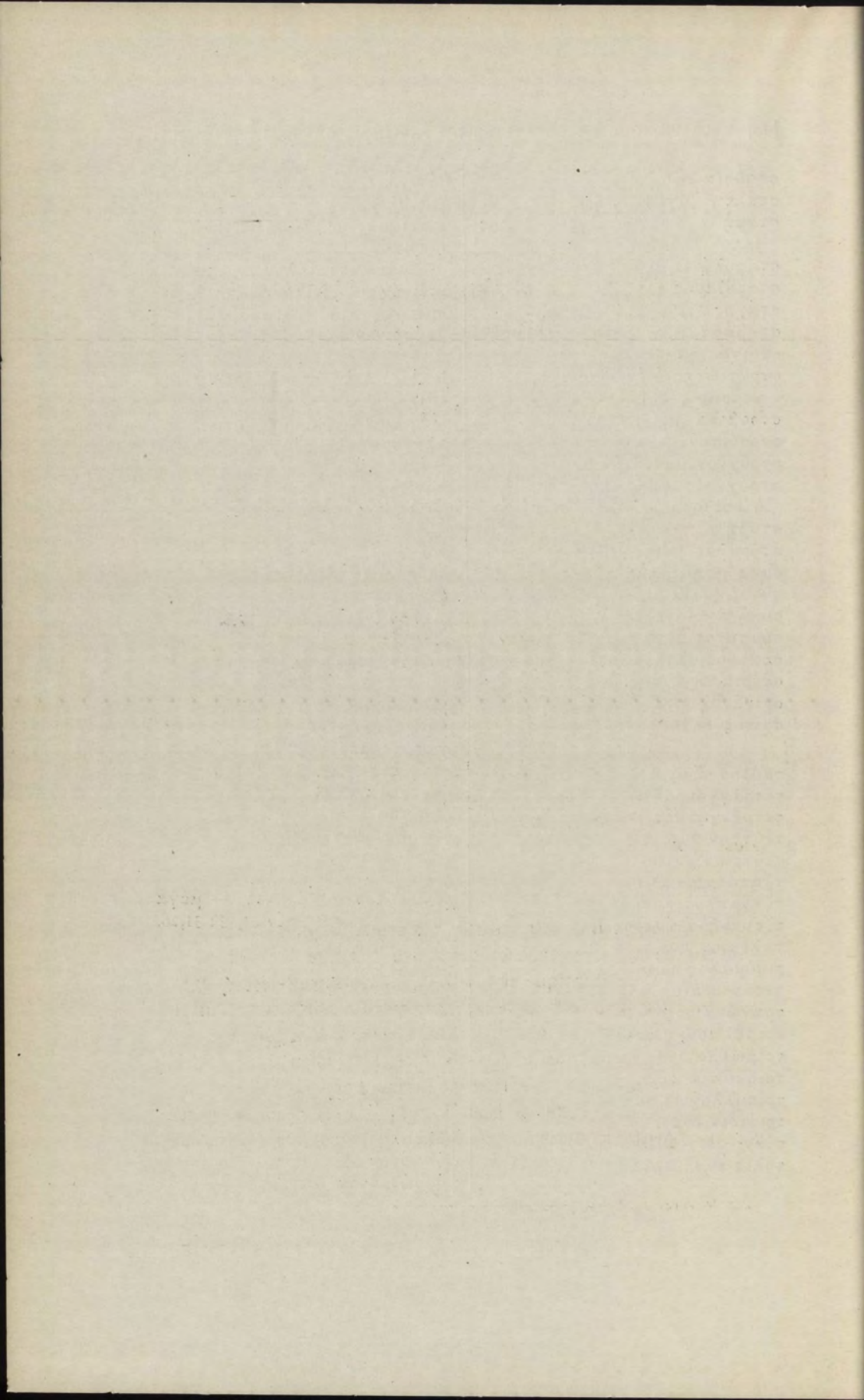
 ταύρου αίμα 8,25.
 τετράγγουρον 23,3.
 τετράνγκαθον 18,13.
 τεύτλον 29,6.
 τεύτριον 29,28.
 τζαπάρικον 21,13.
 τζημπλότιν (?) 16,16.
 τζουκνήδα ήμερος 5,13.
 τηλέφιον 7,28.
 τιθύμαλος 10,18; 29,32.
 τιτάνου αίμα 9,18.
 τραγώκαιρος 29,26.
 τριβόλ(ιον) 32,29.
 τρίβωλλα 19,5.
 τριόκοκκα 29,27.
 τρίφυλλον 13,29.
 τριψίδιν 29,25.
 τύλη 5,24; 32,28.
 τύλις 19,4; 23,22.

 ύάκινθον 12,16.
 ύνάνθη 18,30.
 ύοσκίαμος(-ον) 9,27; 15,11; 26,10.
 ύπερικόν 9,10; 18,16; 24,2; 32,25; — ύπερικόν άλλον 24,3.
 ύπνικόν cf. ηπνικόν.
 ύσωπον 19,21; 28,12; 32,24; — κύτρινον 25,17.

 φακός ό έπί τών τελμάτων 26,23; 31,6.
 φάσγανον 24,11.
 φιλάνθρωπος 4,6; 24,15.
 φλόμος 5,2.
 φοινίκια 31,7; 32,26.
 φοϊνιξ(-ικος) 9,22; 25,26.
 φονέας 15,6.
 φοϋ 6,30.
 φουστούκια 26,26; 31,16.
 φρύνος 13,2.
 φύλλον Ινδικόν 21,1; 27,8.
 φυσαλίσ 17,5.
 φωκισόσκατον 5,22.

 χαλβάνη 12,33; 22,1; 25,1.
 χαμέμηλον 5,30.
 χαμοκίσαρον 17,32; 28,2.
 χαρακίας 29,32.
 χάσκουσα 28,28.
 χέδρωπα 31,31.
 χειροβότανον 31,32.
 χελιδωνέα 17,22.
 χελιδωνία 14,18; 15,24.
 χελιδώνιον 16,30; 19,12; — μέγα 7,26; 25,8; — μικρόν 21,15; 31,26.
 χηνός αίμα 18,32.
 χολόκουκα 17,10.
 χολοκουκέα ή κροτωνική 19,7.
 χρυσάνθεμις 31,27.
 χρυσάγονον 9,24.
 χρυσοελαία 31,29.
 χρυσοκόμη 9,23.
 χρυσολάχανον 4,10.

 ψύλεον 11,25; 17,29; 19,16; 26,14.
 ψύλωθρον 33,9.
 ψυχρώτροφον 33,10.



La réalité du dialogue de l'*Octavius* de Minucius Felix

PAR

A. DELATTE

Minucius Félix s'est efforcé de renouveler le cadre du genre apologétique en présentant sa Défense de la religion chrétienne sous la forme d'un dialogue, l'*Octavius*. On y voit un païen, Cécilius, et un chrétien, Octavius, discuter de la valeur philosophique, religieuse et civilisatrice du christianisme.

L'entretien est présenté comme ayant réellement eu lieu lors d'une visite que les deux amis firent à Minucius, à Ostie. On admet généralement que cette indication est conforme à la réalité et que l'écrivain s'est borné à donner au dialogue une allure plus régulière et une forme plus littéraire ⁽¹⁾. Je pense, au contraire, qu'on peut tirer de l'examen des plans des deux discours, et particulièrement de celui de Cécilius, un argument très important pour établir que le dialogue n'a pas eu lieu tel qu'il est rapporté par Minucius, même si l'on s'en tient aux grandes lignes.

* * *

Le discours de Cécilius offre ceci de remarquable qu'il défend successivement deux thèses inconciliables. Au chapitre V, Cécilius se présente comme un sceptique et comme un adversaire de la doctrine de la Providence. Tout est douteux, incertain. La faiblesse de l'intelligence humaine forme un obstacle insurmontable à la connaissance de la divinité et même à celle de la Nature. S'attacher à rechercher les causes premières est une entreprise insensée et inepte. Le monde a pu se former soit par l'effet du hasard, soit par le jeu de causes naturelles : on ne peut découvrir aucune preuve de l'existence d'une divi-

⁽¹⁾ Ed. WALTZING, 1903, p. 42 sq.

nité créatrice. De même, les accidents et les malheurs qui accablent les bons comme les méchants, le désordre qui règne dans la vie ordinaire, dans la politique et dans la vie de la Nature montrent bien qu'il n'existe pas de divinité qui prenne soin du monde et de l'homme. Ainsi se trouve développée la thèse sceptique, tant à l'égard de l'existence de Dieu que de la création et de la providence.

Aux chapitres suivants, changement d'attitude : Cécilius défend une tout autre thèse, celle du traditionalisme religieux, et par des arguments qui ne sont pas conciliables avec la première position prise dans le débat. La religion des ancêtres doit être maintenue, non seulement parce qu'elle fait partie d'un patrimoine vénérable par son antiquité, mais encore parce que c'est à elle, c'est aux dieux de cette religion que les Romains doivent tous les succès de leur politique et de leurs armes : c'est leur piété qui leur a valu l'empire du monde. Les cultes de cette religion ont été institués pour remercier la faveur divine ou pour conjurer la colère menaçante des dieux. Il est démontré par des exemples historiques que les dieux honorés ont protégé les Romains et, délaissés, se sont vengés. Ces mêmes dieux ont aussi manifesté leur puissance et leur souci des hommes par des oracles.

C'est après cette défense de la religion romaine, que n'eût pas désavouée un prêtre païen, que Cécilius passe à la critique de la religion chrétienne.

* * *

Il est manifeste que ces deux premières thèses du discours de Cécilius présentent des incohérences, je dirai même une antinomie fondamentale. Car si l'on admet que nous ne pouvons acquérir aucune connaissance certaine, si le monde peut s'expliquer sans l'intervention d'un dieu créateur, si, surtout, il existe des preuves du désordre dans lequel s'agite le monde physique, moral, politique, comment peut-on défendre en même temps la thèse que la religion romaine est la vraie, que ses dieux ont toujours manifesté leur existence, leur puissance, leur bonté ? Il est particulièrement digne d'observation que les faits historiques invoqués au chapitre VI pour prouver le rôle de providence que les dieux ont assumé à l'égard des Romains trouvent un pendant dans ceux qui sont cités au chapitre précédent pour nier toute providence.

Minucius s'est bien rendu compte de ces contradictions. C'est ce que semble indiquer la précaution de Cécilius au début du chapitre VII : *nec tamen temere (ausim enim interim et ipse concedere et sic*

melius errare) maiores nostri aut observandis auguriis... operam navaverunt. De même l'auteur fait relever à Octavius (chapitre XVI) les variations et l'incertitude de la position de son adversaire : *errantem, vagam, lubricam nutasse sententiam... interim deos credere, interim se deliberare variavit*; et il essaie de l'expliquer et en quelque manière de l'excuser en accusant l'absence, chez les païens, du *veri stabile iudicium* : *nullum itaque miraculum est si Caecilius identidem in contrariis ac repugnantibus iactetur, aestuet, fluctuetur.* Il est à peine besoin d'observer que ce sont là, de la part de l'auteur, de pauvres défaites, qui masquent mal les défauts de la composition de son personnage : il s'est montré, en fait, incapable d'harmoniser les deux attitudes.

Les modernes paraissent avoir été dupes de cet artifice ; ils sont tentés à leur tour de voiler ces contradictions et ils essaient d'expliquer la double position prise par Cécilius à l'égard de la religion, en la comparant à celle de l'académicien Cotta dans le *De natura deorum* de Cicéron. « Les prémisses qui viennent d'être énoncées (chapitre V), dit M. Hinnisdaels ⁽¹⁾, devraient amener, logiquement, la négation de toute croyance et le rejet de toutes les formes de la religion ; mais l'orateur païen est ici, une fois de plus, en parfaite concordance d'idées avec le pontife du *De natura deorum*. Celui-ci, fidèle aux conceptions académiciennes, déclare, au terme de sa réfutation de la doctrine stoïcienne sur la nature et la providence des dieux, qu'il n'a pas voulu détruire l'idée de leur existence (III, 39). Son scepticisme théorique, imbu de l'éducation philosophique grecque, défend et prétend conserver la religion nationale, « parce qu'elle est une institution et que lui-même, d'instinct, est adversaire des innovations » (Boissier). Cécilius, formé à la même école de traditionalisme, distingue, à son tour, entre la science et la foi. En face de la théorie du hasard, maître du monde, se dresse une religion, fondée par les ancêtres, qui a donné des preuves de son efficacité. Ce sont ces deux derniers caractères que l'orateur va mettre en lumière pour défendre sa seconde thèse et justifier l'inconséquence qu'elle constitue vis-à-vis de la première ».

Mais la position de Cotta comporte des différences auxquelles on ne peut être insensible. Ce n'est ni la thèse athée ni la thèse sceptique

⁽¹⁾ *L'Octavius de Minucius Félix et l'Apologétique de Tertullien*, Bruxelles, 1924, p. 38 (Mémoires couronnés par l'Académie Royale de Belgique, Classe des Lettres, in-8°, 2^e série, t. XIX).

proprement dite qu'il défend. En divers endroits il prie ses interlocuteurs d'observer que son intention n'est pas de nier l'existence des dieux et leur providence, dont il a une intime conviction ⁽¹⁾, mais de réfuter les arguments que les Epicuriens et les Stoïciens ont présentés jusqu'ici en faveur de ces deux thèses ou de l'une d'entre elles : I, 22 : *placet enim omnibus fere mihi que ipsi in primis deos esse... rationem tamen eam, quae a te adfertur, non satis firmam puto.* III, 3 : *si... mihi quidem ex animo excuti non potest, esse deos, id tamen ipsum quod mihi persuasum est auctoritate maiorum, cur ita sit, nihil tu me doces.* III 39 : *non ut eam tollerem (naturam deorum), sed ut intellexeretis quam esset obscura et quam difficiles explicatus haberet.* Cotta a la foi, une foi basée sur l'autorité de la tradition (III 2 : *maioribus nostris etiam nulla ratione reddita credere* ; III, 4 : *mihi enim unum sat erat, ita nobis maiores nostros tradidisse. Sed tu auctoritates contemnis, ratione pugnas. Patere igitur rationem meam cum tua ratione contendere. Adfers haec omnia argumenta cur di sint remque mea sententia minime dubiam argumentando dubiam facis* ; III, 7 : *quos (deos) equidem credo esse ; sed nihil docent stoici*) et il serait bien loin de caractériser son attitude, comme le fait Cécilius, par l'expression *melius errare*. On ne saurait relever entre l'argumentation de ses discours et sa profession de foi la très vive contradiction qu'on observe chez Cécilius.

Comment s'explique donc cette antinomie ?

Minucius a voulu mettre le défenseur de la religion chrétienne, Octavius, en face des deux thèses païennes que les apologistes chrétiens rencontraient constamment et qui correspondaient, en quelque sorte, à deux classes de païens lettrés : les sceptiques athées et les traditionalistes. Il aurait pu, évidemment, opposer à Octavius, selon la méthode cicéronienne, deux contradicteurs, partisans des deux positions les plus courantes. Pour des raisons de composition littéraire et plus spécialement, sans doute, en vue d'obtenir un contraste plus frappant et plus dramatique dans sa simplicité, peut-être aussi parce qu'un troisième personnage historique lui manquait ⁽²⁾, il a confié au seul Cécilius, opposé à Octavius, la défense des deux thèses païennes assez contradictoires. Mais ce fut au dépens de la vérité dialectique et de la vraisemblance historique.

(1) Pour la providence, en un seul endroit, à ma connaissance, et sous la forme d'une très brève indication : III, 2, 5 fin.

(2) On hésite à ajouter : afin de rendre plus chancelante et plus aisée à réfuter la position de l'adversaire, comme me le suggère M. Herrmann.

On peut encore s'expliquer ce phénomène par d'autres considérations. Dans le discours du champion du christianisme, les thèses et les arguments se succèdent dans un ordre logique, auquel l'apologétique chrétienne n'a cessé, depuis, d'être fidèle. L'orateur a ordonné les parties de son sujet selon une gradation qui nous mène *a minore ad maius*. Il démontre d'abord que l'enquête philosophique et la recherche religieuse sont chose possible, légitime, féconde ; il prouve ensuite l'existence de Dieu et la création du monde ; il établit enfin la providence divine. Tous ces points se rapportent à une réfutation de la triple thèse du scepticisme religieux. Après avoir montré qu'il est possible de chercher la Divinité, mieux, qu'on peut prouver son existence et les rapports qui l'unissent aux hommes, d'où l'on peut déduire la nécessité d'une religion, il établit que celle qui est fournie par la tradition doit être rejetée comme fausse et nuisible : c'est la réfutation d'une tout autre thèse, celle du traditionalisme religieux. Il lui reste à prouver la vérité et l'excellence du christianisme : c'est à quoi il s'attache dans la troisième partie.

On observera, au contraire, que dans le discours de Cécilius qui lui fait pendant ⁽¹⁾, non seulement il existe une antinomie fondamentale entre les deux positions prises successivement par l'orateur, mais les arguments se suivent dans un ordre dialectique qui n'est nullement logique, puisqu'ils vont *decrecendo*. En effet, quand on a prouvé qu'il est impossible d'arriver à la connaissance de Dieu, que le monde peut s'expliquer sans l'intervention d'une divinité, il est superflu de recourir à de nouveaux arguments pour nier la Providence. La *vis dialectica* eût été plus décisive si ce sceptique avait d'abord attaqué la doctrine de la Providence, puis celle de l'existence d'un dieu créateur pour couronner son œuvre par la négation de la recherche philosophique et religieuse. Si, néanmoins, Cécilius procède selon la méthode inverse, c'est que son discours a été composé sur le même patron que celui d'Octavius et uniquement en vue de lui servir de pendant ⁽²⁾.

Il semble donc qu'on puisse, grâce à cet indice, jeter quelque lumière sur la composition du dialogue : Minucius a d'abord composé

⁽¹⁾ *L'analysis logica* de Lindner, reproduite dans l'édition Waltzing, p. 37, met bien en évidence le parallélisme des deux discours.

⁽²⁾ R. HEINZE, *Tertullians Apologeticum*, 1910, p. 426 sq. tire une conclusion analogue à la suite de l'étude d'un point de détail du chap. VI : Vielmehr scheint der Konzeption nach das prius die Erwiderung des Oktavius zu sein und im Hinblick auf sie (nicht notwendig nach ihr) die These so formuliert, wie wir sie lesen.

le discours d'Octavius qui n'est autre qu'un traité d'apologétique selon la formule ordinaire ; puis, en suivant assez servilement le même plan, il a fondu en un seul discours et attribué au même personnage les deux thèses païennes que la propagande et l'apologétique chrétienne rencontraient d'ordinaire sur leur chemin. La conclusion qu'on peut tirer de cette observation au sujet de la réalité du dialogue est assez claire pour que je puisse me dispenser de la formuler.

A propos de la Basilique de la Porte Majeure

PAR

A. DELATTE et Ch. JOSSERAND

On a encore présentes à l'esprit les controverses passionnées que suscita, ces derniers temps, la découverte, à proximité de la Porte Majeure, d'un monument souterrain admirablement conservé. L'hypogée est loin d'avoir livré son secret. Tout récemment, M. Carcopino, dans une étude brillante ⁽¹⁾, mais qui n'a pas rencontré l'adhésion unanime des savants ⁽²⁾, essayait de démontrer que l'édifice avait dû servir de local à une secte pythagoricienne. Parmi les pages les plus curieuses de ce travail, il faut signaler celles où l'auteur s'efforce d'expliquer la présence, sur les parois et la voûte de l'*atrium* et de la *cella*, de nombreux bas-reliefs manifestement inspirés du culte de Dionysos ⁽³⁾. Selon M. Carcopino, on ne peut en conclure que la basilique était destinée à des cérémonies dionysiaques ; le pythagorisme n'aurait pas hésité, pour les besoins de son symbolisme, à faire des emprunts à la mythologie et aux mystères bachiques.

Il semble pourtant qu'on ne saurait exagérer l'importance des éléments bachiques dans l'édifice de la Porte Majeure, et ceux-ci sont particulièrement mis en lumière par un document épigraphique nouvellement exhumé des campagnes de Tusculum par un savant italien, M. Vogliano ⁽⁴⁾. Cette inscription, qui égale en importance le

⁽¹⁾ J. CARCOPINO, *La Basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*, Paris, 1926.

⁽²⁾ Voir, par exemple, les critiques de DE SANCTIS, *Rivista di Filologia e di Istruzione classica*, V (LV), 1927, p. 432 sq.

⁽³⁾ CARCOPINO, *o. l.*, p. 155 sq.

⁽⁴⁾ En attendant la publication commentée de l'inscription par M. Vogliano nous devons nous contenter des descriptions de F. CUMONT dans *C. Rendus de l'Acad. des Inscr. et Belles Lettres*, 1927, p. 1 sq. et *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, 4^e éd., Paris, 1929, p. 199 sq. et de MESSERSCHMIDT, *Eine neue Bäckcheninschrift* dans *Gnomon* 1927, p. 250 sq.

règlement des *Iobakkhoi* trouvé à Athènes (1), est gravée sur trois faces d'un piédestal de marbre et consacrée par des fidèles de Bacchus à une de leurs prêtresses. On y lit près de cinq cents noms de mystes énumérés d'après leur degré d'initiation et pourvus de titres qui révèlent leurs charges liturgiques. Or, quand on parcourt cette liste, on ne peut manquer d'établir plusieurs comparaisons avec certaines représentations de l'hypogée romain.

L'inscription de Tusculum mentionne un *δαδοῦχος* et un *πυρφόρος*. De leur côté, les ornemanistes de la basilique ont prodigué dans la *cella* les représentations de candélabres simples ou à caryatides. Faut-il accorder à ces figures une valeur symbolique ou convient-il de n'y voir que de simples motifs architecturaux ? La question est difficile à trancher. Mais l'existence de porte-flambeaux à Tusculum permet de supposer que les candélabres de la basilique sont les attributs de fonctions religieuses analogues.

Dans l'inscription, trois femmes sont appelées *cistaphores* et avaient pour mission de promener la corbeille à symboles secrets. Trois autres sont des *liknophores*, porteuses du van mystique servant aux purifications. Enfin, il y a un *phallophore*. Or, un des stucs de la basilique représente une femme tenant à bras tendu un *liknon* duquel émerge un symbole phallique. Le piédestal de Tusculum signale encore onze *βουκόλοι* avec un *ἀρχιβουκόλος*. La fonction de *βουκόλος* et d'*ἀρχιβουκόλος* n'est pas inconnue dans certains cultes bachiques. On l'explique généralement par la conception d'un Dionysos-taureau (2). On peut se demander si les fidèles de la secte mystique de la basilique ne comptaient pas, eux aussi, dans leurs rangs, des *βουκόλοι* dont le prototype se trouve figuré à quatre reprises, sur la voûte, dans la personne du dieu Attis (3).

(1) DITTENBERGER, *Syll.*, 3^e éd., n° 1109.

(2) POLAND, *Geschichte des griechischen Vereinswesens*, Leipzig, 1909, p. 44.

(3) CARCOPINO, *o. l.*, p. 49 sq. Attis est appelé *βουκόλος* dans PS. THÉOCRITE, XX, 40; cf. ARNOBE, *Adv. nat.*, IV, 35. Ce n'est pas le moment d'examiner si la fonction de *βουκόλος* dans les mystères de Bacchus n'est pas due à l'influence du culte d'Attis. Il suffira de noter que, parmi les inscriptions qui nous documentent sur ce terme, celles qu'on a pu dater sont postérieures au Christ et proviennent pour une bonne part d'Asie Mineure, berceau du culte d'Attis. Cf. POLAND, *l. l.* De son côté LUCIEN, *De salt.*, 79, affirme que les *βουκόλοι* participent aux danses bachiques dans l'Ionie et le Pont. On peut d'ailleurs retrouver certaines traces d'un syncrétisme entre le culte de Dionysos et celui d'Attis. C'est ainsi qu'un oracle rhodien rapporté par BURESCH, *Klaros*, 1889, p. 50, mentionne un Dionysos-Attis.

Nous trouvons ensuite l'indication d'un ἀρχιγυμναστικός qui doit sans doute son nom aux soins qu'il donnait à l'instruction des enfants ; car on était admis dès l'enfance aux cérémonies en l'honneur de Bacchus. Or, un des panneaux de la basilique met en scène un vieillard faisant la leçon à un jeune garçon (1).

Enfin, la secte de Tusculum avait ses ἀντροθύλακες et pratiquait par conséquent son culte dans une grotte ou, comme c'est le cas pour la religion mithriaque, dans un édifice rappelant plus ou moins la nature d'une grotte. Mais quel local pouvait mieux répondre à une telle exigence que la *cella* souterraine de la Porte Majeure ?

Ces rapprochements gardent toute leur signification si l'on considère la date de l'inscription. Elle paraît devoir être rapportée au II^e siècle après J. C. (2) et ne serait donc guère postérieure à la basilique (3). D'autre part, l'onomastique démontre que les mystes de Tusculum sont en partie originaires d'Asie Mineure et M. Cumont a pu émettre l'avis qu'on se trouvait en présence d'une secte provenant d'Anatolie (4). Or, coïncidence à tout le moins frappante, M. de Sanctis se basant sur la présence des Attis, avait déjà proposé de voir dans la basilique le local d'une secte anatolienne (5).

Allons-nous conclure à une parenté entre les sectateurs de Tusculum et les fidèles de la Porte Majeure ? Ce serait prématuré. Mais, de toute évidence, la trouvaille du savant italien apporte au problème déjà si complexe de la basilique romaine un élément nouveau que les chercheurs n'ont pas le droit de négliger. Elle contribuera sans doute à faire adopter une solution moyenne et peut-être finira-t-on par considérer l'hypogée et ses bas-reliefs comme le produit d'un de ces innombrables syncrétismes de l'époque récente, où le culte de Dionysos joue un rôle prépondérant.

A ce propos, nous ajouterons quelques mots au sujet d'un autre document qui semble appuyer notre interprétation. Parmi les nombreux textes épigraphiques recueillis par MM. Picard et Avezou au cours de deux voyages faits en 1911-1912 en Macédoine et en Thrace, nous relevons cette inscription trouvée à Thessalonique :

(1) CARCOPINO, *o. l.*, p. 118 sq.

(2) CUMONT, *o. l.*, p. 199 sq.

(3) CARCOPINO, *o. l.*, pp. 17-76, place la construction de la basilique vers le milieu du I^{er} siècle après J. C.

(4) CUMONT, *l. l.*

(5) DE SANCTIS, *l. l.*

ὁ ἀρχιμαγ[ει]ρεὺς καὶ ἀρχινεωκόρος καὶ πατὴρ σπηλλέου καὶ Αὐρ. Σωσίπατρα ἢ γαλακτιφόρος, κισταφορήσασα(ν) ἔτη λ' τὸν βωμὸν ἐκ τῶν ἰδίων ἀνέθηκαν. Εὐτυχῶς (1). Les auteurs avaient d'abord pensé à un culte mithriaque (2) et, en 1927, M. Picard a cru trouver la confirmation de cette hypothèse dans une inscription d'Histria où se lit une dédicace à Ἡλίω(ι) Μίθρα ἀνεικῆτω mentionnant un πατὴρ εὐσεβῆς (3). On ne peut adhérer sans réserve à l'opinion de M. Picard. Sans doute, le grade de «père» est bien connu dans les associations mithriaques, mais, outre que celui de πατὴρ σπηλαίου n'est nullement attesté pour ces dernières, on sait par ailleurs que le titre de «père» n'était pas étranger à certains thiasés dionysiaques (4). De fait, le reste de l'inscription ne fait que nous fortifier dans la conviction que, là encore, nous sommes en présence d'une secte bachique, peut-être contaminée par des influences anatoliennes. Ad. Reinach, au reste, avait déjà songé à un culte phrygien (5). Les offrandes de lait sont courantes, on le sait, dans les cérémonies en l'honneur de Cybèle et d'Attis (6), et nous avons relevé plus haut la place importante reconnue à cette dernière divinité dans la basilique. On peut aussi rappeler la formule des lamelles d'or de Thurii, où, à deux reprises, se trouve mentionnée la chute d'un chevreau dans du lait et à propos de laquelle on a songé à Dionysos-chevreau (7). Quant à la fonction des cistaphores, elle est bien connue dans les collèges dionysiaques (8).

L'inscription de Salonique nous semblerait donc émaner plutôt d'une secte pratiquant le culte de Dionysos. Dans cette hypothèse, en nous révélant l'existence d'un antre sacré et d'une cistaphore dans une association de cette nature, cette inscription contribuerait, comme celle de Tusculum, à mettre en relief le caractère bachique de la basilique.

* * *

(1) AVEZOU et PICARD, *Inscriptions de Macédoine et de Thrace* dans *Bulletin de Correspondance hellénique*, 1913, p. 97.

(2) *O. l.*, p. 98 sq.

(3) PICARD, *Mithra à Thessalonique* dans *Revue de philologie*, 1927, p. 325.

(4) CUMONT, *Textes et monuments relatifs aux mystères de Mithra*, t. I, p. 317, n. 4.

(5) Ad. REINACH dans *Revue épigraphique*, II, 1914, p. 109.

(6) GRAILLOT, *Le culte de Cybèle*, 1912, p. 80.

(7) KERN, *Orph. fr.* 32 e et f.

(8) Observons que, dans les inscriptions de Salonique et de Tusculum, comme dans les stucs de la basilique, les fonctions de cistaphore sont dévolues à une femme.

En lisant le compte-rendu des fouilles pratiquées par Ramsay en 1912 dans le sanctuaire de Mên Askaênos, près d'Antioche de Pisidie, nous relevons certaines particularités qui se retrouvent dans la basilique de la Porte Majeure (1). Les documents épigraphiques découverts dans les ruines de l'édifice rendent certaine l'attribution à Mên. Ce dieu était peut-être, à l'origine, étranger à la Phrygie, mais on a de sérieuses raisons de croire qu'il fut, à un moment donné, identifié avec l'Attis phrygien (2).

La disposition générale du sanctuaire rappelle, dans ses grandes lignes, celle de l'hypogée romain; comme lui, il comprenait un *pronaos* et une *cella*. De plus, Ramsay a émis l'hypothèse que la salle principale, celle où, selon lui, se pratiquait l'initiation, était entièrement couverte et qu'elle méritait, à ce titre, l'appellation d'*ἄντρον* (3).

Dès son entrée dans la salle d'initiation, le myste se trouvait en présence d'une cavité dans laquelle le savant anglais voit, avec beaucoup de vraisemblance, une auge servant à des cérémonies purificatoires (4). Or, malgré le bouleversement du terrain, M. Hubaux a retrouvé dans la basilique, devant l'abside, les traces d'une concavité qu'il ne serait pas interdit de prendre pour une véritable cuve baptismale (5). Sans doute, rien n'indique que le culte de Mên, ou, plus généralement, des mystères phrygiens, ait connu le baptême par l'eau (6). Il faut cependant rappeler avec Ramsay le passage fameux où Démosthène décrit l'accomplissement d'un rite analogue dans des mystères d'origine phrygienne (7), mais dans lesquels on peut dénoncer l'influence d'un culte dionysiaque (8).

(1) W. RAMSAY, *Sketches in the religious antiquities of Asia Minor* dans *The Annual of the British School at Athens*, XVIII (1911-1912), p. 37 sq. Cf. les observations de Ad. REINACH, *Revue épigraphique*, II, 1914, p. 156-158 et de PICARD, *Ephèse et Claros*, Paris, 1922, p. 306.

(2) RAMSAY, *o. l.*, p. 54.

(3) *Id.*, p. 40.

(4) *Id.*, p. 50 sq.

(5) J. HUBAUX, *Le plongeon rituel* dans *Musée Belge*, XXVII (1923), p. 57.

(6) Notons toutefois, avec Ad. REINACH, *l. l.*, qu'une inscription publiée par KEIL et PREMIERSTEIN, *Reise in Lydien*, II, n° 183, p. 94 (161-162 ap. J. C.) mentionne une confrérie de *καταλουστικοὶ Μητρός ... καὶ Μηρός Τιάμου καὶ Μηρός Περαιέτου*.

(7) DÉMOSTHÈNE, *Pro corona*, 259 sq., p. 313. Cf. la formule "Υης Ἀττης.

(8) Cela ressort des rites décrits: usage de la nébride, invocation Εὐοῖ σαρβοῖ, manipulation de serpents. Démosthène parle aussi d'un *liknophore*, titre que connaît également l'inscription de Tusculum.

Cette importante cérémonie se déroulait, dans le temple de Mên, devant une espèce de trône où siègeait, pense Ramsay, le prêtre représentant la divinité. Là encore, la basilique nous fournit un point de comparaison ; car M. Carcopino a relevé contre le mur de l'abside les traces d'une cathèdre ⁽¹⁾ qui se dressait ainsi devant la cavité où M. Hubaux reconnaît une cuve baptismale.

Enfin, dans le sanctuaire phrygien comme dans le monument romain, on a retrouvé des ossements de porcs, ce qui indique que, dans l'un et l'autre endroit, le sacrifice de cet animal faisait partie du rituel ⁽²⁾.

Ces curieux parallèles contribuent, nous semble-t-il, à mettre en lumière l'origine anatolienne du culte que pratiquaient les mystes de la Porte Majeure.

* * *

Les archéologues qui se sont intéressés à la basilique de la Porte Majeure ont eu tout de suite leur attention attirée par le grand bas-relief de l'abside qui, par la dimension de ses figures comme par la place privilégiée qu'il occupe, constitue la pièce maîtresse de la décoration. M. Densmore Curtis a, le premier, reconnu dans ce stuc l'illustration à peu près fidèle de la quinzième *Héroïde* d'Ovide, où se trouve décrit le saut de Sappho à Leucade ⁽³⁾, et la plupart des savants ont admis sans difficulté cette interprétation.

Mais personne, à notre connaissance, ne s'est avisé de mettre en lumière la curieuse inspiration à laquelle avait obéi l'artiste en installant à la place d'honneur, au milieu de cette galerie de représentations mythologiques, le personnage historique de Sappho. Il est certain qu'à l'époque où versifiait Ovide, s'était déjà créé dans la tradition littéraire et, plus encore, dans l'esprit populaire, toujours avide de détails scandaleux, le type conventionnel de la Sappho courtisane. Il faut avouer d'ailleurs que la poétesse décrite par Ovide n'est pas tellement étrangère à cette conception. Encore qu'on ait considérablement exagéré le rôle d'Ovide dans l'élaboration de la légende qui fait de Sappho une femme aux mœurs corrompues ⁽⁴⁾, on ne peut

⁽¹⁾ RAMSAY, *o. l.*, p. 49. CARCOPINO, *o. l.*, p. 26.

⁽²⁾ RAMSAY, *o. l.*, p. 40, n. 1. CARCOPINO, *o. l.*, p. 91.

⁽³⁾ C. DENSMORE CURTIS, *Sappho and the Leucadian leap* dans *Amer. Journal of Arch.*, XXXIV, 1920, p. 146 sq.

⁽⁴⁾ Cf. J. HUBAUX, *Ovidiana* dans *Musée Belge*, 1926, p. 200 sq.

nier que l'auteur de la quinzième *Héroïde* se soit attaché à mettre en relief le caractère passionné de la Lesbienne. Ailleurs, comme l'a bien noté M. Hubaux, Ovide cite Sappho parmi les maîtres les plus autorisés de l'*ars amatoria* :

Nota sit et Sappho. Quid enim lascivius illa ?
(*Ars amat.*, III, 331) ⁽¹⁾.

Et il est tel vers des *Tristes* dont le lecteur le plus candide pouvait aisément tirer des conclusions fâcheuses pour l'honneur de l'illustre poétesse :

Lesbia quid docuit Sappho nisi amare puellas ?
(*Tristes*, II, 365) ⁽²⁾.

Ainsi, à supposer que le décorateur de la basilique se soit uniquement inspiré de la tradition ovidienne, à ses yeux, la Sappho dont il fixait les traits sur la conque de l'abside était déjà, par certains côtés, la Sappho qui, dans la quinzième *Héroïde*, reprochait amèrement à ses compagnes lesbiennes la réputation peu favorable qu'elles lui ont faite :

Lesbides infamem quae me fecistis amatae
(*Hér.*, XV, 201).

Au surplus, on ne peut objecter que les fidèles de la Porte Majeure auraient été effarouchés par la présence, sur la paroi de leur sanctuaire, d'un personnage aussi peu recommandable. Il est facile, en effet, de trouver, dans l'histoire religieuse du I^{er} siècle après J. C., un autre exemple d'une secte proposant à l'admiration de ses membres une femme de mœurs dissolues. Simon le Magicien professait une vénération toute particulière pour le Grande Mère que, sous différents noms, on voit apparaître dans toutes les sectes gnostiques. Il identifiait cette divinité avec Ἡ Ἐννοια, ἡ ζωθεν Δύναμις, qui aurait été emprisonnée par les anges dans une enveloppe charnelle. Or, selon les hérésiographes, ce dogme aurait été imaginé par Simon pour justifier son union avec une courtisane de bas étage, du nom d'Hélénè, qu'il avait dénichée en Syrie et qu'il emmenait partout avec

(1) Cité par HUBAUX, *o. l.*, p. 202.

(2) Sur le sens de ce vers, voir HUBAUX, *o. l.*, p. 201.

lui. A l'en croire, cette Héléne n'était autre que l'incarnation de la Grande Mère, dont la fameuse Hélène de la guerre de Troie aurait été un avatar antérieur (1). Et comme Simon prétendait être, lui aussi, de nature divine, il voulait délivrer sa compagne en s'unissant à elle. Par cette explication, le père de la gnose faisait de son union une véritable hiérogamie, qui devint un rite dans cette secte gnostique, puisque, nous dit Hippolyte, les disciples de Simon se mirent aussitôt à l'imiter (2).

Simon et la secte qu'il a fondée faisaient donc intervenir dans leurs dogmes un personnage historique ou, du moins, considéré comme tel. D'autre part l'épouse adultère de Ménélas était la digne préincarnation de la courtisane syrienne. On sait comment, dès le VI^e siècle avant notre ère, le poète Stésichore avait stigmatisé la conduite dissolue des filles de Tyndare (3). Hélène présente, par conséquent, certains traits communs avec la Sappho discréditée par la comédie grecque et par une tradition malveillante. Mais, si le gnostique Simon idéalise son union avec Hélène en la transposant dans le plan religieux, rien n'empêche de croire que la Sappho de la Porte Majeure se trouve elle aussi régénérée grâce aux artifices d'un symbolisme subtil.

(1) IRÉNÉE, *Adv. haer.*, I, 22, 2 sq. HIPPOLYTE, *Adv. haer.*, VI, 17 sq. EPIPHANE, *Adv. haer.*, I, 2, 2 sq. Cf. BOUSSET dans *Pauly-Wissowa*, s. v. *Gnostiker*, VII, c. 1535.

(2) HIPPOLYTE, *l. l.*

(3) Cf. BETHE dans *Pauly-Wissowa*, s. v. *Helene*, VII, c. 2833.

Euripide et les événements de 431-424

PAR

Marie DELCOURT

Trois pièces d'Euripide, *les Héraclides*, *Andromaque* et *les Suppliantes*, sont pleines de sentiments inspirés par la guerre. Le poète y laisse paraître son émotion de citoyen d'Athènes et l'on sent qu'il écrit sous le choc des événements. Seulement, pendant la première partie de la guerre du Péloponèse, les succès et les revers passèrent si rapidement qu'il est toujours difficile de savoir quel fait exactement inspire tel mouvement d'espoir, ou de découragement, ou d'indignation. Comment dater les trois pièces ? Pour la plus tardive, les *Suppliantes*, l'argumentation de M. Henri Grégoire pour la date 422 paraît tout à fait irréfutable. Quant aux *Héraclides*, ils me paraissent s'expliquer par les événements de l'été 427 et *Andromaque* par ceux de 424. M. Méridier estime les deux pièces un peu plus anciennes, pour des raisons qui ne me semblent pas convaincantes, mais qu'il est nécessaire d'examiner de près.

* * *

M. Méridier admet que les *Héraclides* furent composées entre 430 et 427 à cause de l'oracle de Loxias, cité par Eurysthée mourant. L'oracle prédit malheur aux Héraclides qui violeraient Marathon, hôtesse des enfants d'Hercule. « Or, en 430, l'armée spartiate avait pour la seconde fois ravagé l'Attique, mais épargné la Tétrapole. Par contre, en 427, la dévastation fut complète. La prophétie *ex eventu* d'Eurysthée fixe donc la composition des *Héraclides* entre 430 et l'été de 427 ».

C'était déjà l'opinion de Wilamowitz, qui dit, dans ses *Analecta Euripidea* (p. 152) « L'oracle d'Eurysthée, qui annonce l'invasion des Héraclides, c'est-à-dire des Spartiates, en Attique, date la pièce avec assez de certitude. Il y eut des invasions en 431, 430, 428, 427,

425. Si les envahisseurs dépassaient Pallène, ils seraient vaincus. Or, en 427, ils envahirent impunément tous les bourgs de l'Attique, même ceux qu'ils avaient épargnés jusque là. C'est pourquoi la pièce fut jouée entre 430 et l'été de 427. En effet, c'est une loi de ce genre de prophétie que ce qui a été donné après coup est conforme aux événements, ce qui a été donné avant le fait est démenti par lui ». Et Wilamowitz signale que Maurice Haupt plaçait, lui aussi, les *Héraclides* au début de la guerre d'Archidame.

Ainsi donc, Euripide aurait écrit les *Héraclides* pour donner à entendre que les Spartiates ne violeront pas impunément Marathon. Sa prédiction a été démentie par les événements de 427. Donc, il a dû écrire la tragédie avant l'invasion, c'est-à-dire, comme dernière limite, pendant l'hiver 428-7, pour les Dionysies du printemps.

S'il en était ainsi, il faudrait remarquer la singulière imprudence d'Euripide qui, ignorant tout des intentions des Spartiates, irait déclarer solennellement que, s'ils entrent à Marathon, ils seront battus. Euripide savait parfaitement que, si l'armée lacédémonienne voulait envahir la Tétrapole, rien ne l'en empêcherait. L'impunité immédiate lui était assurée puisque l'état-major athénien, continuant le plan de Périclès, n'opposait aucune résistance à l'invasion. Aussi, en prédisant malheur aux Héraclides s'ils saccagent Marathon, asile de leurs ancêtres, a-t-il soin de ne pas dire quand la vengeance frappera. Voici ce qu'annonce Eurysthée au chœur des Athéniens :

« Mort, vous m'enterrez où le veut le destin, aux pieds de la divine vierge de Pallène. En moi, couché sous la terre, tu auras pour toujours un ami, la cité un métèque qui sera son sauveur et les descendants des Héraclides l'ennemi le plus déclaré, le jour où ils pénétreront ici avec de grandes forces, traîtres au bienfait reçu (trad. Méridier) ».

En écrivant cela, Euripide ne cherche pas à faire entendre qu'une invasion spartiate à Marathon serait punie par une défaite foudroyante, miraculeuse : croire cela, ce serait vraiment lui supposer trop de simplicité ou, pour son auditoire, trop de mépris. Sans compter qu'il savait mieux que personne qu'une prophétie trop précise pouvait être démentie d'une heure à l'autre. Aussi s'en tient-il à une menace lointaine : « Si les Spartiates entrent à Marathon, cela ne leur portera pas bonheur ». Et cette menace ne pouvait avoir, dans l'âme des auditeurs, son plein retentissement, que si elle venait après l'invasion, faisant sonner l'espoir d'une chance meilleure, la promesse

d'une revanche. Voilà une première raison qui nous donne à penser que les *Héraclides* furent écrits après 427, peut-être pour les Dionysies de 426, peut-être même pour celles de 425.

Comment pourrait-on placer, entre *Médée* et *Hippolyte*, deux œuvres d'une si étonnante inactualité, cette pièce d'un patriotisme douloureux et passionné ? Que, ni dans *Médée*, ni dans *Hippolyte*, il n'y ait la moindre trace des soucis du présent, cela vaut bien qu'on s'y arrête un instant. *Médée* fut jouée au moment où le roi Archidame se préparait à envahir l'Attique. De toutes les villes de la Grèce, celle qu'on déteste le plus à Athènes, c'est Corinthe. Euripide écrit une pièce corinthienne où il n'y a pas un mot contre Corinthe. Bien plus, il traite une légende dont les versions anciennes attribuent un rôle odieux aux gens de la ville. Il change la version, ou il adopte une version récemment modifiée (ce n'est pas le lieu de reprendre ici la question Néophon qui, dans l'état actuel de nos connaissances, paraît bien insoluble), si bien que, plus tard, on ira racontant que ce sont les Corinthiens qui ont payé Euripide pour qu'il charge Médée du meurtre des enfants. Histoire absurde, mais qui montre avec quel détachement, en 431, Euripide parlait des ennemis d'Athènes.

Dans *Hippolyte*, même impassibilité, plus extraordinaire encore, si l'on réfléchit que la pièce fut écrite après deux invasions et terminée après l'année affreuse qui suivit la peste. On pourra objecter qu'Euripide a repris là une œuvre ancienne, parce qu'il arrivait plus aisément à s'y libérer du présent. Mais, si le présent, c'est-à-dire les malheurs d'Athènes en l'an 429, avaient possédé son esprit pendant qu'il écrivait *Hippolyte*, son Thésée en porterait bien quelques marques. Il y a deux Thésées : le beau cavalier de la légende ancienne, qui court les aventures en y montrant plus de bravoure que de délicatesse et le Thésée législateur de la légende attique, celui qui apparut aux combattants de Marathon, le Thésée qui incarne toutes les vertus athéniennes. C'est de ce second Thésée qu'Euripide a fait la figure centrale de ses *Suppliantes*. Rien ne l'empêchait de la mettre aussi dans *Hippolyte*. Son enfance de petit Athénien né vers 480 avait été nourrie des exploits du héros vertueux, tels qu'ils sont racontés dans les dithyrambes de Bacchylide et les sculptures des temples. Si Euripide, en 429, avait été le patriote passionné qu'il fut au moment où il écrivait les *Héraclides*, il aurait probablement dessiné son Thésée de telle sorte qu'on pût y reconnaître, comme dans le bon roi des *Suppliantes*, quelque chose du symbole d'Athènes. Il n'y songe même

pas et il écrit une pièce dans laquelle il n'y a pas une allusion ni aux malheurs ni aux espérances du présent.

Est-il téméraire de conclure de là que, trois ans après le début de la guerre, Euripide n'avait pas encore sa pensée engagée au service d'Athènes, telle que nous la trouvons dans les *Héraclides* ? On pourra objecter que le silence ne prouve jamais rien et que nous ignorons si, dans les pièces qui furent jouées avec *Médée*, avec *Hippolyte*, ou entre 431 et 428, il n'y eut pas des œuvres inspirées par les événements contemporains. C'est fort peu probable. Une des caractéristiques de l'art d'Euripide — et c'est même là sa foncière infirmité — c'est que ce grand poète n'a jamais su *penser en légendes*, c'est-à-dire transcrire d'un seul mouvement un événement fabuleux et l'apport de son expérience personnelle, faire de la narration du mythe et de sa réflexion sur le mythe deux notes d'un accord parfait où l'auditeur perçoit une unité indissociable. La pensée d'Eschyle se résorbe totalement dans le mythe, si bien que pensée et mythe ne se distinguent plus l'un de l'autre. Chez Euripide, des sentiments, des expériences personnelles restent à la surface du drame, sans se mêler à lui. C'est pour cela que nous en savons si long sur ce qu'il pensait. Ses souffrances, ses aspirations, ses espérances, il ne parvient jamais à les pétrir de façon qu'elles s'incorporent complètement à la matière tragique. Il arrive toujours un moment où, à une dissonance, à une exagération, nous sentons que ceci ne vient pas du héros dramatique, mais du poète lui-même.

Aussi peut-on affirmer que, si Euripide, en 431 et en 428, avait été profondément touché par la guerre, nous le saurions. Jamais, à travers deux longues pièces, il ne serait arrivé à nous cacher son émotion. Du reste, nous savons par deux allusions au bannissement d'Anaxagore, dans *Médée*, qu'Euripide, déjà alors, aimait à indiquer dans ses drames, d'une façon intelligible, ses préoccupations personnelles. S'il n'y a d'allusion à la guerre ni dans *Médée* ni dans *Hippolyte*, c'est qu'à cette époque, la guerre n'incitait pas Euripide à engager un dialogue avec le peuple athénien.

Puis, tout à coup, le poète fait jouer une tragédie qui est à peine une œuvre d'art, dont la psychologie est enfantine et les miracles assez indignes d'un ami des philosophes. L'œuvre est faite uniquement pour rendre du courage à un peuple qui défaillait. Après *Hippolyte*, qu'est-il arrivé qui arracha Euripide à sa sérénité pour le jeter en pleine action, pour faire de ce poète une voix parlant au peuple ?

Il me paraît impossible d'expliquer les *Héraclides* si l'on y méconnaît l'émotion qui suivit la prise de Platée. Le rôle des Spartiates dans cette affaire parut si odieux qu'au temps d'Isocrate on leur reprochait encore leur conduite. Du côté spartiate, on ripostait en jetant l'affaire de Mélos à la tête des Athéniens. Chez Thucydide, les deux injustices, celle de 427 et celle de 416, se correspondent, pesées à la même balance. Euripide, pénétré du sentiment de la seconde, écrira les *Troyennes*. Quant à la première, il suffit d'en lire le récit pour se rendre compte, d'abord, que les *Héraclides* furent écrits peu après le moment où Platée fut détruite — et c'est le même été où Marathon fut ravagé — ; ensuite, qu'Euripide a condensé en une seule légende tout l'enseignement qu'il tire des deux événements, si bien que l'oracle d'Eurysthée, forgé par lui, dit : « Malheur aux Héraclides s'ils ravagent Marathon », mais tout le monde entendit : « Malheur aux Spartiates qui ont détruit Platée ».

En effet, le sac de Platée signifie tout autre chose que l'invasion de la Tétrapole. Les Lacédémoniens, en guerre déclarée avec Athènes, avaient parfaitement le droit de n'épargner aucun des bourgs de l'Attique, même celui où un vieux mythe mettait l'asile des enfants d'Hercule. Euripide savait à quoi s'en tenir sur la valeur des légendes, qu'il remaniait si audacieusement. Ecrire une pièce pour faire entendre cette platitude : « Athéniens, rassurez-vous, les Spartiates n'entreront pas à Marathon » (c'est exactement ce que Wilamowitz veut qu'il ait fait), ce serait lui supposer bien de la naïveté.

Au contraire, la prise de Platée est un véritable crime politique, si grave que l'on comprend que le poète Euripide soit sorti de son impassibilité pour annoncer aux coupables que leur acte leur porterait malheur. Après la bataille de 479, Pausanias avait fait un sacrifice solennel à Zeus libérateur et promis aux Platéens que, si jamais personne les attaquait injustement et pour les asservir, les alliés présents les assisteraient de tout leur pouvoir ⁽¹⁾. L'événement de 427 était une violation flagrante du serment de Pausanias.

Or, les Spartiates avaient les mêmes devoirs de reconnaissance envers Platée que les Héraclides envers Marathon. Seuls de tous les Béotiens, les Platéens ont aidé les alliés grecs « avec un zèle au dessus de leurs forces ⁽²⁾ ». Leur territoire abrite le tombeau des Spartiates

⁽¹⁾ THUC. I, 71.

⁽²⁾ THUC. III, 54. On objectera que l'argument est tendancieux et que Thucydide le met dans la bouche des Platéens. C'est possible. Mais c'est la thèse qu'Euripide, à Athènes, entendait défendre tous les jours. Il ne pouvait en adopter d'autre.

morts dans la lutte contre l'envahisseur, de même que la petite martyre Macarie repose à Marathon. Quand Pausanias a fait graver son nom sur le trépied offert à Delphes, les Lacédémoniens ont effacé l'inscription et mis à la place le nom des cités qui ont vaincu les Mèdes ⁽¹⁾. Ainsi, par la volonté du peuple lacédémonien, l'union des Spartiates et des Platéens se trouve solennellement commémorée devant le Dieu de Delphes. C'est probablement parce qu'il pense à ce détail qu'Euripide attribue à Loxias l'oracle qu'il met dans la bouche d'Eurysthée.

Entre la fable des Héraclides à Marathon et l'histoire des Spartiates à Platée, il y a non seulement une parfaite correspondance, mais encore un lien historique : en 479, lorsque les alliés discutèrent pour savoir qui conduirait l'armée, on donna sans contestation la direction de l'aile droite aux Spartiates parce qu'ils descendaient des Héraclides. A ces Lacédémoniens qui se donnent si pieux, Euripide rappelle qu'au mépris des souvenirs, de la reconnaissance et de la religion ils ont ravagé Marathon, qu'au mépris des traités ils ont ravagé Platée alors que sans Athènes la race de leurs rois aurait été anéantie dans sa souche et que, sans la courageuse Platées, la Grèce de 479 ne serait peut-être pas restée libre. Et il leur annonce un revirement du sort.

Si les *Héraclides* ont été joués en 426, Euripide n'a pas attendu l'exécution des menaces d'Eurysthée. Il est vrai qu'elles étaient assez vagues pour ne promettre aucun événement immédiat. Mais, pendant l'été de 426, deux faits nouveaux se produisirent.

D'abord, Agis dut renoncer à envahir l'Attique à cause des tremblements de terre qui contrarièrent ses mouvements ⁽²⁾. Les tremblements de terre firent du tort aux Athéniens, mais certes beaucoup moins que n'aurait fait une invasion spartiate. Vit-on là le commencement de la revanche promise par Eurysthée ?

Vers la même époque, les Spartiates fondèrent à Trachinie une colonie destinée à menacer l'Eubée. Ils eurent l'audace, un an après avoir saccagé Marathon, de l'appeler Héraclée. Elle échoua et ne nuisit en rien à Athènes ⁽³⁾.

Aux Dionysies de 425, les Athéniens, encore très indignés par l'affaire de Platée, commençaient donc à espérer un retour du sort

⁽¹⁾ THUC. I, 132.

⁽²⁾ THUC. III, 89.

⁽³⁾ THUC. III, 92-3. DIOD. SIC. XII, 59.

en leur faveur. La prophétie d'Eurysthée commençait à se réaliser. Si l'on y tient absolument, on peut croire qu'Euripide l'a faite *ex eventu*. Mais ce n'est pas cela qui, dans la pièce, est important : sans être devin, on pouvait bien penser, même aux pires heures de 429 et de 427, qu'Athènes reverrait des jours meilleurs. Ce qui est capital dans les *Héraclides*, c'est l'idéologie qui remplit la pièce : cette confiance en une Athènes généreuse et loyale n'a pu devenir chez Euripide le sentiment passionné que nous savons, qu'après qu'il vit Sparte manquer de générosité dans l'affaire de Marathon, manquer de loyauté dans l'affaire de Platée. L'esprit de la pièce s'explique parfaitement après les événements de l'été 427 ; l'encouragement contenu dans la prophétie d'Eurysthée se justifie mieux encore après les événements de l'été 426, mais cette prophétie est assez vague pour avoir pu être écrite avant le revirement du sort, au moment où Euripide espérait et attendait une meilleure fortune pour Athènes.

Hécube fut certainement jouée en 424 ; *Héraclès furieux* est probablement de la même année. Ces deux pièces contiennent quelques brèves allusions à des événements contemporains, mais elles ne sont pas traversées par l'émotion de la guerre. Elles ont été écrites au moment du succès de Sphactérie : le patriotisme d'Euripide parle quand Athènes est en danger ; il redevient tacite dès qu'elle est heureuse.

* * *

Pour *Andromaque*, la question est plus compliquée. La pièce contient quelques allusions à des événements dont il est difficile de conclure quoique ce soit. Un scholion du vers 445 dit que la pièce, d'après les élèves de Philochore, fut écrite parce que les Spartiates avaient violé un traité. M. Méridier montre très bien qu'on ne peut préciser ce renseignement. Philochore l'a probablement induit du passage même de la pièce. S'il avait su quel traité avait été violé, il l'aurait dit et le scholiaste n'ajouterait pas aussitôt que la date de la pièce est incertaine. De même, MM. Parmentier et Méridier renoncent avec raison à chercher le nom de la ville « jadis alliée de Sparte, aujourd'hui son ennemie » contre laquelle Ménélas part en guerre (*Andr.* 734).

De plus, il y a dans *Andromaque* des mouvements violents qui partent non du mythe, mais de l'âme même du poète : indignation contre Sparte, reine du mensonge, hostilité contre le dieu de

Delphes qui se voudrait l'arbitre du monde et qui n'est pas même capable d'oublier une vieille rancune, mépris pour les préjugés qui déclassent l'étranger et le bâtard. Tout cela semble bien venir en réaction immédiate d'événements qu'il faudra préciser.

Enfin, tout le décor légendaire de la pièce la rattache à la Grèce du Nord. De cela aussi il faut tenir compte.

Pourquoi récuser le renseignement donné par le scholion de 445 qui dit que la pièce ne fut pas écrite pour Athènes ? Il doit être bon. On ne voit aucun passage dont un commentateur aurait pu l'inférer gratuitement. Il éclaire pour nous tout l'esprit de la pièce, mais, précisément l'esprit d'une pièce est bien la chose du monde que les critiques anciens cherchaient le moins à expliquer à tout prix. Le scholion nous dit également que la tragédie, d'après Callimaque, fut inscrite sous le nom de Démocratès. M. Méridier se demande si Euripide n'a pas fait jouer la pièce à Athènes sous un nom d'emprunt. Pourquoi l'aurait-il fait ? Et, si c'était exact, la pièce figurant dans les didascalies athéniennes sous le nom de Démocratès, elle se trouverait parmi les œuvres contestées par les péripatéticiens.

N'est-ce pas plutôt dans l'autre ville qu'*Andromaque* a été jouée sous le nom d'un citoyen qui accepta de se substituer à l'étranger Euripide ? Certaines cités avaient peut-être des règlements de concours qui admettaient seulement des poètes locaux. De plus, en pleine guerre, quand toute la Grèce était partagée entre l'influence spartiate et l'influence athénienne, on comprendrait parfaitement qu'un prince ou une cité n'eût pas aimé faire représenter une œuvre aussi tendancieuse venue d'Athènes, à moins qu'un citoyen courageux n'en prît personnellement le parrainage et la responsabilité.

En admettant qu'*Andromaque* ne fut pas écrite pour les Dionysies athéniennes, où et quand dut elle être jouée pour la première fois ?

Bergk supposait que la pièce avait été écrite pour être jouée à Argos en 419-148. Les allusions historiques s'accrochent bien de cette hypothèse, mais on ne voit pas pourquoi les Argiens se seraient particulièrement intéressés à une légende que rien ne rattache à leur pays. Et l'Argien Oreste, dans *Andromaque*, ne joue pas un rôle bien reluisant. De plus, la violence du ton, d'une part, les indices tirés des parties lyriques, d'autre part, demandent une date un peu plus haute et situent la pièce dans la première partie de la guerre.

Viennent ensuite des hypothèses qui rattachent *Andromaque* à la Grèce du Nord. Elles se heurtent à une grosse difficulté, c'est qu'aux environs de 425, la culture attique devait être assez peu répandue dans ces régions lointaines.

Ainsi, Schmid (1) supposait qu'*Andromaque* fut jouée en Epire au début de la guerre du Péloponèse. Klotzsch, dans sa *Epirotische Geschichte* juge qu'à une date si élevée le fait est peu vraisemblable.

Robertson estime qu'*Andromaque* a été écrite pour être jouée en Molossie sous le règne de Tharypas (2). Il fait remarquer que Tharypas, orphelin comme l'enfant d'Andromaque, fut élevé à Athènes et que lui le premier, dit Plutarque dans sa *Vie de Pyrrhus*, fit de la Molossie un pays de culture grecque. C'est en Molossie que se trouvait l'oracle de Dodone, rival de celui de Delphes. La pièce aurait été un ouvrage destiné à la propagande athénienne. Robertson termine en expliquant pourquoi Euripide aurait signé d'un pseudonyme : « Il n'était pas très fier d'*Andromaque* et il préférait qu'on ne lui en attribuât point la paternité. Le nom de Démocratès, commun à Athènes, était peut-être celui de l'impresario qui monta la pièce pour Tharypas. Mais on pourrait croire aussi qu'Euripide choisit ce nom comme un pseudonyme à demi ironique, signifiant quelque chose comme « patriote » ou « anti-prussien ».

Que Démocratès ait jamais pu avoir, pour des Athéniens, même le premier de ces deux sens, c'est ce qui paraît au moins douteux. Et l'on se demande aussi pourquoi Euripide aurait rougi d'avoir écrit *Andromaque*. S'il n'en avait pas été content, il ne l'aurait pas fait jouer. Pour le reste, l'hypothèse de Robertson vaut d'être examinée.

Andromaque fut certainement écrite pour la Grèce septentrionale. Notre cher maître Léon Parmentier le pensait aussi. *Andromaque*, dans le pays d'Achille, prend toute sa signification. La race d'Achille, menacée par Sparte, finit par triompher. Un vieillard et un enfant l'emportent sur un homme dans la force de l'âge. Victoire d'autant plus belle qu'elle est plus difficile. Le poète réveille en même temps de vieux griefs contre les assassins de Delphes, ce qui devait plaire aux fervents de Dodone. En tous cas, c'était bon à rappeler à un moment où la Pythie laconisait sans scrupules. Pas un mot en faveur d'Athènes : aux auditeurs de tirer eux-mêmes leurs conclusions.

(1) Dans CHRIST.

(2) *Euripides and Tharypas. Classical Review*, 1923.

Euripide emploie un procédé analogue à celui d'Eschyle dans les *Perses* et il le fait servir à créer l'opinion de la façon la plus habile et la plus insidieuse.

Il est tentant de suivre Robertson et d'imaginer *Andromaque* jouée en Molossie. Mais, pour cela, il faut la placer après la paix de Nicias. Car Tharypas était un enfant en 429 ⁽¹⁾ et, comme il fut le premier civilisateur de son pays, il ne semble pas qu'une pièce athénienne aurait trouvé avant lui, en Molossie, un public capable de la comprendre.

Or, il paraît impossible de reculer si bas la date d'*Andromaque*. Les indices métriques, le ton violent de la tragédie donnent à penser que le scholiaste du vers 445 a raison lorsqu'il fixe approximativement la pièce au début de la guerre. De plus, une chose paraît tout à fait certaine, c'est que, lorsqu'elle fut composée, les affaires d'Athènes allaient mal. Car, dès qu'elles vont mieux, l'on voit tomber l'exaltation patriotique d'Euripide. Il lui faut l'inquiétude pour tendre son sentiment national. Lorsqu'il est encore sûr de la victoire athénienne, il écrit *Médée* et *Hippolyte*, où le présent n'affleure pas. Sous l'influence du succès de Sphactérie, il écrit *Hécube* et *Héraclès*. Les victoires d'Athènes lui donnent congé. *Andromaque* est écrite sous l'impression du danger. Et tout donne à penser que le danger était dans la Grèce du Nord.

On pense aussitôt à la marche foudroyante de Brasidas à travers la Thessalie, appelé par Perdicas et les villes révoltées de la Thrace. Les accusations de Pélée et d'Andromaque contre Sparte répondent assez exactement aux harangues que Brasidas tint aux villes hésitantes. Thucydide nous en a gardé un exemple : le discours aux gens d'Acanthe, en septembre 424. Euripide avait toutes les raisons du monde de redouter un homme de la valeur de Brasidas, qui s'imposait par sa bravoure et sa loyauté. Ce qu'il fallait faire comprendre aux villes et aux princes du Nord, c'est que tous les Spartiates ne ressemblaient pas à Brasidas. La vieille légende était là ; il suffisait d'appuyer sur certains traits pour opposer aux promesses de Brasidas le tableau complet de la brutalité, de la déloyauté spartiate.

La scène d'Andromaque se passe, non en Epire, mais à Phthie, près de Pharsale, en Thessalie. Je crois vraisemblable qu'*Andromaque* fut écrite en 424, pour être jouée dans une ville de l'alliance ou une

(¹) THUC. II, 80.

colonie athénienne du Nord-Est. Acanthe, Mendé, Scioné, Toroné étaient des villes moyennes où la plus grande partie de la population devait être en état de comprendre une tragédie attique. L'influence laconisante y était active. C'est elle qu'Euripide voulait combattre. Démocratès, un partisan d'Athènes, accorda son parrainage à la pièce, probablement parce que les spartophiles étaient puissants et qu'on ne voulait pas les provoquer dès l'abord en leur présentant une œuvre du plus célèbre des poètes attiques.

Si l'on imagine *Andromaque* écrite en 424, pour être jouée dans une ville hésitante de la Chalcidique, toute l'idéologie de la pièce devient claire. Euripide reproche au dieu de Delphes de n'être pas supérieur aux rancunes humaines : « Voilà comment le Seigneur qui donne à autrui des oracles, l'arbitre du droit pour tout le genre humain, a traité, pendant qu'il lui offrait réparation, le fils d'Achille. Il s'est souvenu de vieilles querelles, comme un homme méchant. Comment donc serait-il sage (1161 sqq.) ? » C'est exactement ce que les Athéniens reprochaient à l'oracle. Celui-ci, avant la guerre, s'était engagé dans le parti des Spartiates et tout récemment, au printemps de 426, avait promis son appui à la colonie lacédémonienne d'Héraclée de Trachinie. La destruction de Platée avait remué toute la Grèce sans émouvoir le dieu qui se voulait l'arbitre du droit pour tout le genre humain.

Enfin, il ne faut pas oublier le fait suivant :

Dans les événements de 424, Thucydide raconte que les Spartiates firent partir avec Brasidas, comme hoplites, 600 hilotes dont ils étaient heureux de se débarrasser, car on craignait une révolte (IV. 80). Il rappelle à ce propos un événement antérieur, dont il ne donne pas la date exacte : les hilotes trahis et massacrés par les Spartiates qui leur avaient promis la liberté en récompense de leur belle conduite à la guerre. Si Thucydide a cru devoir consigner cette histoire atroce, si, dans sa glaciale impartialité, il a estimé les Spartiates capables de promener par les temples 2000 esclaves, la tête couronnée pour la fête de l'affranchissement et ensuite de les faire disparaître sans que personne sût ce qu'ils étaient devenus, on devine si la chose, en Attique, dut être racontée et grossie avec l'indignation sincère que peut soulever un tel acte et l'indignation factice qui s'y ajoute, en temps de guerre, lorsqu'il s'agit d'un ennemi. Par cette violente émotion s'expliquent les passages où Euripide parle du respect dû aux esclaves.

On objectera que le mépris d'Euripide contre les classifications sociales lui est naturel ; qu'il est individualiste par tempérament et par doctrine ; qu'il n'a pas attendu le massacre des hilotes pour savoir qu'un homme libre se déshonore en violant la foi promise à un esclave. C'est évident. Mais Euripide n'est pas un poète qui se trouve devant le champ ouvert de sa conscience comme devant un paysage dont tous les points sont également éclairés. Les événements lui rendent le service de jeter la lumière sur tel ou tel accident qui, brusquement, sort de l'ombre. Le poète, à nous le faire découvrir, met une véhémence, une passion qui prouve que pour lui-même la joie de la découverte est toute fraîche et récente encore. Du reste, si Euripide est si attirant, c'est précisément parce que, jusque dans sa vieillesse, les choses ont gardé des révélations pour ses yeux toujours neufs.

Didymes ou lasos ?

PAR

E. DERENNE

En 1893, Th. Reinach publiait dans le *Revue des Etudes Grecques*, VI, pp. 153-203, 61 inscriptions en indiquant leur origine comme il suit : « Les inscriptions qu'on va lire proviennent de la ville d'Iasos » en Carie, d'où elles ont été transportées, en majeure partie au mois » de mai 1887, à Constantinople. Les matériaux sur lesquels elles » sont gravées, blocs de marbre, piédestaux, tambours de colonnes » en calcaire bleuâtre, avaient été utilisés pêle-mêle à l'époque » byzantine pour la reconstruction ou la restauration d'un mur » aujourd'hui en ruines. L'administration ottomane voulait les » employer à son tour à la construction de Bebek... »

Trois ans plus tard, B. Haussoullier ⁽¹⁾ montrait que le double catalogue éphébique (comprenant deux listes (A et B) de noms identiques, mais placés dans un ordre différent) publié par Th. Reinach sous le n° 42 n'était qu'une deuxième et troisième version d'un autre catalogue éphébique identique aux deux premiers, sauf l'ordre des noms, trouvé par Newton au village d'Hiéronda, c'est-à-dire à Didymes, et publié par G. Hirschfeld dans les *Ancient Greek Inscriptions in the British Museum (I. B. M.)*, n° 924 c. En comparant ces trois documents, Haussoullier prouvait sans peine qu'ils proviennent tous trois du même endroit et qu'ils datent de la même année ⁽²⁾.

⁽¹⁾ *Revue de Philologie*, XX, 1896, pp. 97 sq.

⁽²⁾ B. Haussoullier a reconnu aussi que ce que G. Hirschfeld avait pris pour l'intitulé du catalogue et avait restitué dans ce sens (l. 2-5), n'était qu'une partie de la liste de noms, et j'ajouterai, très probablement le début. En conséquence, il ne faut pas tenir compte non plus de la restitution d'Hirschfeld, l. 8 : ο[ι]δ[ε] ἠφ[η]β[ο]ε[ῖ]ν; ces lettres sont plutôt les restes du nom d'un éphèbe. D'un autre côté, Haussoullier attribue à 924 c, comme commencement de l'intitulé, le ε[ἴ]τος π[α], que l'on lit à la fin de 924 b. Mais cette date ne peut pas appartenir au catalogue 924 c, puisque celui-ci est gravé sur le côté opposé du tambour de colonne. Il s'agit donc du début de l'intitulé d'une liste perdue.

Le savant épigraphiste aurait pu en outre établir sans beaucoup plus de difficultés que les inscriptions *I. B. M.*, 925 et 926 avaient aussi la même origine que les textes publiés par Th. Reinach. Elles sont en effet gravées, comme les inscriptions de *R. E. G.*, sur des tambours de colonnes qui, s'il est impossible de les déclarer de dimensions identiques (Th. Reinach n'a pas eu le temps de mesurer les pierres transportées à Constantinople), sont du moins de même matière. Car j'imagine que le « drum of a column of blue marble » d'Hirschfeld, correspond aux « tambours de colonnes en calcaire bleuâtre » dont parle Th. Reinach.

Il y a plus : les trois numéros d'*I. B. M.* sont des inscriptions éphébiques (*I. B. M.*, 924 *b* et *c* ; 925 *c*) comme les n° 38 à 43 de *R. E. G.*, ou des décrets honorifiques en faveur des gymnasiarques (*I. B. M.*, 925 *b* ; 926). Or, les listes éphébiques d'*I. B. M.* présentent, pour l'intitulé, les mêmes formules que celles de Th. Reinach. En tête, la date donnée d'après l'ère de la province d'Asie⁽¹⁾ : *I. B. M.*, 924 *c*, ἔτους π' ; à la dernière ligne de la même inscription, ἔτους π[α]' (c'était le commencement d'une autre liste aujourd'hui perdue) ; 925 *c* ἔτους πθ', exactement comme dans *R. E. G.*, n° 38, ἔτους ρκ' ; 39 ἔτους ρμ' ; 40 ἔτους ραα' ; 41, ἔτους ροη'. — L'intitulé de *I. B. M.*, 924 *b* (ἐπὶ γυμνασιάρχου... ἐφηβάρχου δὲ... οἶδε ἡφήβευσαν) est identique à ceux des n° 39, 40 et 41 de *R. E. G.* (sauf que les deux derniers textes nomment deux éphébarques), tandis que celui de *I. B. M.*, 924 *c* (ἐπὶ γυμνασιάρχου..., οἶδε ἡφήβευσαν, sans éphébarque) est rédigé d'après le même modèle que *R. E. G.*, n° 38.

Enfin, on remarque dans les listes éphébiques de ces deux publications l'emploi du même système très rare d'abréviation, consistant à remplacer le nom du père, quand le fils porte le même nom, par la lettre A (généralement, dans ce cas, on se sert du signe B).

Tant de caractères communs prouvent, me semble-t-il, que tous ces textes ont la même origine. Mais à quelle ville faut-il les attribuer, Milet-Didymes ou Iasos ? Voici comment Haussoullier tranchait la question, pour le seul n° 924 et par conséquent aussi pour ses répliques *R. E. G.*, 42 A et B : « Pour ma part j'incline en faveur de » Didymes », notamment parce que « l'assertion de Newton ne » permet pas de doute sur la provenance de 924 *c* : c'est aux Bran-

(1) Contrairement à Th. Reinach et B. Haussoullier qui pensent qu'il s'agit de l'ère de Sylla ; mais voyez A. REHM, dans *Milet*, I, 3, p. 115.

« chides qu'il l'a trouvé, non pas au port de Karakouya où des » caïques peuvent apporter des marbres d'Iasos ou des ruines voi- » sines, mais au village même d'Hiéronda ».

Cette hypothèse paraît, à première vue, renforcée par la présence, dans les inscriptions de *R. E. G.*, d'une dédicace (n° 31) à Apollon Didyméen que Th. Reinach lui-même croit provenir de Didymes. Néanmoins, l'opinion de Haussoullier me paraît erronée.

D'abord on sait maintenant que, contrairement à ce que croyait Haussoullier, les trois inscriptions d'*I. B. M.* n'ont pas été trouvées à Didymes même (Hiéronda), mais au sud de cette localité, sur la côte, à Karakouya (1).

Ensuite il n'est pas absolument impossible qu'un habitant de Iasos, ville située non loin du sanctuaire milésien, ait fait graver une dédicace en l'honneur d'Apollon Didyméen.

Mais il y a des arguments beaucoup plus puissants. A Milet-Didymes, l'usage de l'ère asiatique est totalement inconnu (2) en dehors de deux des inscriptions qui sont l'objet de la discussion (*I. B. M.*, 924 et 925), tandis qu'à Iasos, elle semble être d'un usage courant.

En outre, jamais à Milet, dans le cas où le père et le fils portent le même nom, on ne se sert du signe A ; on emploie au contraire l'expression τὸ B' (pour la deuxième fois) (3) ou beaucoup plus souvent on écrit le nom du père en toutes lettres (4).

Ce n'est pas tout ; si l'on adoptait l'opinion de Haussoullier, il faudrait maintenant, après mon exposé sur l'origine commune des

(1) Ce renseignement, que je n'ai connu qu'après l'envoi de cet article à l'impression, a été communiqué à E. ZIEBARTH, *Aus dem Griechischen Schulwesen*, 1914, p. 85, rem. 2, par le Docteur B. Laum pour qui ce fait nouveau seul établit déjà suffisamment que les inscriptions proviennent de Iasos. Ce savant avait promis de donner plus tard une démonstration détaillée de son opinion. Mais, à ma connaissance, il n'a pas encore tenu sa promesse.

(2) Voyez A. REHM, dans *Milet*, I, 3, p. 115. G. Hirschfeld dans *I. B. M.*, IV, 1, p. 95, commet une étrange erreur lorsqu'il cite un autre prétendu exemple, l'inscription de l'île d'Icare, qui peut passer pour milésienne, publiée dans *Μουσείον*, I, 1875, p. 142, n° ξθ', et qui, d'après lui, serait datée ἔτους ξη' = 68. En réalité on chercherait en vain la moindre trace de date dans ce document. G. Hirschfeld a sans doute pris comme telle, le numéro ξη' que porte l'inscription précédente, p. 141.

(3) Par exemple : *Milet*, I, 7, n° 228, l. 9 ; 230, l. 15 ; 231, l. 14 et 16.

(4) Par exemple : *Milet*, I, 2, n° 4 b, l. 10 et 13 ; I, 3, 33 a, l. 6 (voyez les *Nachträge*) ; 81, l. 10 ; 82, l. 8 ; 84, l. 8 ; 124, l. 19 ; 125, l. 14 et 126, l. 15 ; 125, l. 37 ; 126, l. 21 ; l. 40 ; l. 42 ; l. 43 ; l. 46 ; l. 50 et 174, l. 1 ; 127, l. 14 ; l. 28 ; 138, l. 1. 5 ; III, l. 62 ; 147, l. 92 ; 154 l. 13, etc.

inscriptions des deux publications, attribuer à Milet, toutes les inscriptions éphébiques de Th. Reinach, n° 38-42. Or que ces textes sont bien de Iasos, c'est ce que l'on ne peut pas raisonnablement mettre en doute, parce que certains noms qui y figurent reviennent dans d'autres inscriptions de Iasos publiées en même temps par Th. Reinach. Ainsi un éphèbe du catalogue n° 42 (aussi dans la réplique *I. B. M.*, 925 c, l. 5 corrigée par Haussoullier, *Rev. de Phil.*, XX, 1896, p. 98), Διόδοτος δ' Διοδότου est cité en ces termes dans le n° 12 : 'Η βουλὴ] καὶ ὁ δῆμος Διόδοτον δ' Διοδότου ἄνδρα φιλό[πα]τρὶν γυμνασιαρχήσαντα κτλ. Serait-il vraiment possible que, comme Haussoullier est bien près de l'admettre, « le nom de Diodotos, fils, petit-fils, et arrière-petit-fils de Diodotos » ait « été porté par un Milésien et un Iasien » ? Pour ma part, je ne puis le croire.

De même, le n° 39 nous fait connaître parmi les éphèbes de l'an 140 d'Iasos (= 6 après J.-C.), un certain 'Αριστέας Θεαιτήτου. Or, dans le n° 10, la boulè, le peuple et la gèrousie honorent 'Αριστέαν Θεαιτήτου στεφανηφορήσαντα καὶ γυμνασιαρχήσαντα τῶν πρεσβυτέρων, καὶ πρεσβεύσαντα ὑπὲρ τῆς πατρίδος εἰς τὴν ἡγεμονίδα 'Ρώμην δωρεάν, καὶ στρατηγήσαντα ε'. Et ces deux inscriptions sont sûrement de Iasos, parce que la formule γυμνασιαρχήσαντα τῶν πρεσβυτέρων est complètement inconnue à Milet-Didymes, où le gymnasiarque de la gèrousie est dit : γυμνασίαρχος οὐ — χήσας (τῶν) πατέρων ⁽¹⁾ plus rarement γυμν. γερουσίας ⁽²⁾.

Dans *I. B. M.*, 924 b, 'Αριστέας τοῦ 'Αριστέου, φύσει δὲ Περικλέους est gymnasiarque en 54 av. J.-C. Or, l'éphèbe de l'an 14 av. J.-C., 'Αριστέας Περικλέους, dans *R. E. G.*, n° 38, est très probablement le petit-fils du premier ⁽³⁾.

⁽¹⁾ *Rev. de Phil.*, XX, 1896, p. 99, n° 4, l. 5; XXI, 1897, p. 42, n° 16 et 17; p. 44, n° 19; XXIII, 1899, p. 314, n° 31 bis, l. 7; *J. H. St.*, I, 1885, p. 353, n° 105; *Milet*, I, 7, p. 336, n° 265.

⁽²⁾ *Rev. de Phil.*, XXIII, 1899, p. 318, n° 34, l. 9. On peut encore ajouter que, comme le dit Th. Reinach, la fonction de stratège est sûrement attestée à Iasos, par un décret honorifique des Iasiens trouvé à Cos : *B. C. H.*, XI, p. 76.

⁽³⁾ Dans ce cas, on aurait le schéma suivant :

'Αριστέας τοῦ 'Αριστέου, φύσει δὲ Περικλέους (gymnasiarque en 54 av. J.-C.).

|
[Περικλῆς 'Αριστέου]

|
'Αριστέας Περικλέους (éphèbe en 14 av. J.-C.).

Il serait facile de multiplier les exemples. Ainsi l'Ἀλέξανδρος α' de *R. E. G.*, n° 38 est vraisemblablement le même que l'Ἀλέξανδρος Ἀλεξάνδρου du n° 9; Ἀῦλος Μούσσιος Ἐσπερος du n° 41 appartient sans doute à la même famille que Ἀῦλος Μούσσιος Ἐλιξ des n° 16 et 21, tandis que Μάρκος Μούσσιος Ἀπολλωνίου (n° 42) doit être un parent de Μάρκος Μούσσιος Λέων du n° 21.

D'autre part *I. B. M.*, 926 mentionne une *stoa* et G. Hirschfeld en conclut avec raison que les tambours de colonnes sur lesquels sont gravées les inscriptions éphébiques appartenaient à ce portique « qui semble lui-même avoir formé une partie d'un gymnase ». Or, bien que les exemples de Delphes et d'Olympie, rendent très vraisemblable l'existence d'un gymnase à Didymes, on peut cependant considérer comme quasi certain qu'il n'y en eut jamais dans le sanctuaire Milésien. Aucun voyageur ne mentionne la moindre trace de ruines pouvant passer pour les restes d'un gymnase (1) et ni les fouilles françaises, ni les fouilles allemandes ne nous ont révélé l'existence d'un établissement de ce genre (2). Au contraire, nous savons que Iasos possédait quatre gymnases (3).

Enfin des inscriptions éphébiques d'*I. B. M.*, G. Hirschfeld déduit logiquement que le prétendu gymnase de Didymes avait été « bâti en vue de l'éducation de la jeunesse du district ». Mais il n'existe, du moins à ma connaissance, aucun exemple d'un gymnase réservé aux éphèbes dans les villages ou les localités secondaires suburbaines. L'éphébie est une institution purement métropolitaine, et les jeunes gens qui habitent dans les localités situées sur le territoire d'une ville accomplissent toujours leur terme éphébique dans la capitale.

Il est donc suffisamment prouvé, me semble-t-il, que les inscriptions *I. B. M.*, 924-926, proviennent bien de Iasos. En conséquence, la restitution Δι[ό]δωρος [Θ]αργηλίου, dans l'inscription de Milet (*J. H. St.*, XVI, 1897, p. 221 sq., n° 17), que propose A. Rehm (*Milet*, I, 3, pp. 239 sq.) d'après *I. B. M.*, 925 a, devient très improbable.

(1) Voyez un résumé des relations des voyageurs dans E. PONTREMOLI ET B. HAUSSOULLIER, *Didymes*, Paris, 1904, pp. 1-52.

(2) Pour les fouilles françaises, voyez l'ouvrage cité note 1; pour les fouilles allemandes voyez les rapports provisoires dans les *Abhandlungen der Preuss. Akad. der Wis.* (philol.-philos. hist. klasse). Je n'ai pu toutefois consulter que les trois derniers rapports, les 6^e, 7^e et 8^e respectivement dans les *Abhandlungen* de 1908, 1911 et 1924.

(3) *R. G. E.*, n° 9.

Comment maintenant expliquer que trois tambours de colonnes aient été transportés de Iasos à Karakouya ? On ne trouvera pas la chose très étonnante si l'on lit ces lignes qu'écrivaient J. Cousin et Ch. Diehl en 1889 : « Depuis longtemps, les ruines de Iasos fournissent du lest aux caïques et des matériaux de construction aux entrepreneurs » (1).

(1) *B. C. H.*, XV, p. 25, note 1.

L'offrande à Priape

[Virgile], Priapées, II. 9.

PAR

Yvonne DUMOULIN et J. B. PAULUS.

Du recueil traditionnellement intitulé « Catalepton » nous détachons un poème : la seconde priapée et, de ce poème, un vers, le neuvième. On sait combien le texte fourni par les mss est corrompu et combien les conjectures proposées sont diverses.

Aux vers 6-9 de la pièce, Priape énumère les offrandes qui, à chaque saison, viennent le réjouir :

mihī corolla picta vere ponitur
mihī rubens arista sole fervido
mihī virente dulcis uva pampino

et en hiver que reçoit-il ? Le *Bruxellensīs*, le meilleur et le plus ancien des mss (XII^e s.), de beaucoup supérieur aux mss italiens, tardifs (XV^e) et interpolés, donne la leçon suivante :

mihī glauca olivo duro cocta frigo

la seconde main corrigeant « olivo » en « oliva ».

La tradition italienne :

mihī glauca oliva duro frigore cocta

doit être placée dans la catégorie des corrections, avec les essais d'émendation de Muret :

mihique glauca duro oliva frigore

de Wagner :

mihique duro oliva cocta frigore

ou encore

mihique glauca oliva cocta frigore

et les conjectures plus récentes d'Ellis :

mihī caduca duro oliva frigore

de Bährens :

mihi cocta duro oliva frigore

de Bücheler :

mihi recocta glauca oliva frigore.

Ces corrections tiennent compte de la métrique et tentent de résoudre une des grosses difficultés que présente le vers. La pièce, en effet, est écrite en trimètres iambiques purs ou, du moins, en un *mètre* qui devrait être l'iambe pur. Aussi le vers 9 semble-t-il rompre la régularité du rythme par l'introduction singulière d'un anapeste au début du trimètre où il faut bien scander : « mihi glauca » alors que les autres vers débutent par un iambe pur *mihi*. On en est donc arrivé à intercaler entre *mihi* et *glauca* un monosyllabe bref, *que*, ce qui a eu pour conséquence la suppression de l'un des mots fournis par la tradition : *glauca*, *duro*, *cocta*.

Enfin, les derniers éditeurs du Catalepton Galletier ⁽¹⁾ et Birt ⁽²⁾ ont proposé, le premier :

mihi glauca duro oliva lecta frigore

le second :

mihi gelata duro oliva frigore.

Tous deux, on le voit, rejettent le *que* de cheville et Birt remarque avec raison que ce *que* ne laisse pas de nuire à l'effet produit par l'anaphore de « mihi ». D'autre part, il accepte le tribraque initial du vers 14 :

Teneraque matre mugiente vaccula

tout en corrigeant en « tuor » le « tueor » anapestique du cinquième vers :

Tueor malaque furis arceo manu.

Cette correction inutile n'infirmé en rien la conclusion qu'entraîne l'examen sérieux et impartial de cette pièce : l'emploi du trimètre iambique n'y est pas strictement régulier et l'anapeste du vers 9 n'y constitue pas un cas unique.

Nous conserverons donc pour le début du vers la leçon du Bruxelensis : *mihi glauca*, nous opposant en cela à Birt, lequel nie l'exactitude du terme *glauca*. Stace, dit-il, fait mention *Theb.* 2,99, de

(1) E. GALLETIER, (*P. Vergili Maronis Epigrammata*, Paris, 1920, p. 81.

(2) Th. BIRT, *Jugendverse und Heimatpoesie Vergils, Erklärung des Catalepton*, 1910, p. 31.

glauca oliva, mais il s'agit non du fruit, mais du feuillage de l'olivier, or c'est, sans conteste, le fruit que l'on offre à Priape et le fruit de l'olivier n'est pas vert, mais noir.

(Cf. *olea nigra* Caton, *r. rust.*, 65, *olea nigra maturissima... legitur* Colum., 12, 51, 1).

Aussi Birt adopte soit *caduca* qui s'autorise d'un texte de Caton, *r. rust.*, 44, et du fait que l'on gaule les olives demeurées sur l'arbre, soit *gelata* qui, lui aussi, se trouve dans Caton, *r. rust.* 5, *si gelicidia erunt, cum oleam coges, triduum atque quadriduum post oleum facito* et dans Pline, *H. N.* 15, 21 *si gelent frigora, quarto die premendam (olivam)*.

L'argument fourni par Birt contre « *glauca* » n'a rien de décisif. Ce n'est pas parce que Stace l'emploie pour qualifier le feuillage de l'olivier qu'il ne peut s'appliquer aussi au fruit, à l'olive, qui, avant d'être noire, est verte.

« Le moment de récolte des olives, dit M. Billiard ⁽¹⁾, variait selon le produit que le propriétaire se proposait d'obtenir. L'olive, verte lorsqu'elle est en cours de développement, prend en mûrissant un ton noir-violet, d'autant plus foncé qu'elle est plus près de la maturité. Voulait-on la confire verte ? on la ramassait alors au début de l'automne, en septembre-octobre ; on pouvait même en extraire de l'huile, *oleum acerbum*, excellente, mais en petite quantité. »

On admettra que ce n'est pas en mars-avril que l'on offre des olives à Priape puisque c'est là l'offrande caractéristique de l'hiver, mais en décembre-janvier, à une époque où l'olive est déjà mûre (*cocta*) et d'un vert foncé (*glauca*).

Tous les mss — Bruxellensis en tête — donnent ensuite *oliva duro*. Il n'y a aucune raison pour soupçonner ces deux termes. Une transposition nécessitée par le rythme — pour éviter le spondée du 4^e pied — et rendue possible par la ressemblance paléographique des deux mots — le Bruxellensis avait d'abord écrit *olivo* — peut être effectuée sans aucun dommage ni pour le sens ni pour la tradition.

Nous avons donc, aux quatre premiers pieds :

mihī glauca duro oliva...

Reste le groupe *cocta frigo* B, *frigore cocta* cod. italiens. Ce *frigore* des mss italiens ainsi déplacé peut provenir d'une correction analogue

⁽¹⁾ R. BILLIARD, *L'agriculture dans l'antiquité, d'après les Géorgiques de Virgile*, Paris, 1928, p. 265.

à celles des éditeurs modernes (v. plus haut) ou encore, comme l'a suggéré Bücheler, de *frigo-recocta*, par mécoupure.

Ce «*frigore*», qui ne satisfait aucunement au sens, est, d'autre part, fort peu acceptable au point de vue paléographique : comment croire, en effet, que *frigore* soit sorti de *frigo* ?

L'admission de *frigore* nous paraît aussi peu fondée que la suppression de *cocta*, qui est attesté par tous les manuscrits.

Aussi, nous croyons agir raisonnablement en prenant pour base de notre travail la leçon de B.

B nous fournit : *cocta frigo* qui n'a aucun sens.

Mais nous avons — dans ce même B — plusieurs exemples de confusion entre c et g ⁽¹⁾. Dans le fragment de la Ciris, *tegmen* est écrit *tecmēn*.

Dans l'épigramme II, v. 4, *Gallicum* est écrit *galligum*. Ce cas, tout semblable au nôtre et par la confusion du c et du g et par la finale en *icus*, nous autorise — croyons-nous — à rétablir «*frico*». Si, maintenant, nous reformons l'ensemble tel qu'il s'est trouvé écrit par la main du copiste, nous aurons : *coctafrico* — lequel, par haplographie, et mécoupure peut être né de *cocta africo*, expression qui, à son tour, — par suite de la succession des trois *a* et de la ressemblance graphique de *ab* et de *af*, peut provenir de *cocta ab Africo*.

L'Africus nous est montré par les spécialistes comme un vent soufflant de l'W. ou plutôt du S. W.

Plîne, *H. N.*, 2.115 : Aquilonis hiberni ex adverso est Africus...

2.119 : Ab occasu brumali Africus...

Sénèque, *Q. N.*, 5.16.6 : Ab occidente hiberno Africus furibundus et ruens...

Ce dernier témoignage, qui concorde d'ailleurs avec ce qu'en dit Horace :

Hor., *Carm.*, III. 29.57 Si mugiat Africus malus procellis

I. 3. 12 praecipitem Africum / Decertantem Aquilonibus...

nous le représente, non seulement comme un vent venant du S. W. d'Afrique et, par conséquent, comme un vent chaud, mais encore comme un vent de tempête auquel l'épithète *durus* s'applique à merveille.

(1) L. HAVET, *Manuel de Crit. verb.* p. 159, § 598, offre des exemples de confusion visuelle entre c et g ; p. 258 § 1080, des exemples de c et g confondus par Pouë — par des copistes allemands : *crece* pour *graece*, *teculis* pour *tegulis* — ce qui s'applique plus probablement ici. A moins que *frigo* ne soit une correction inintelligente d'un *frico* incompris ?

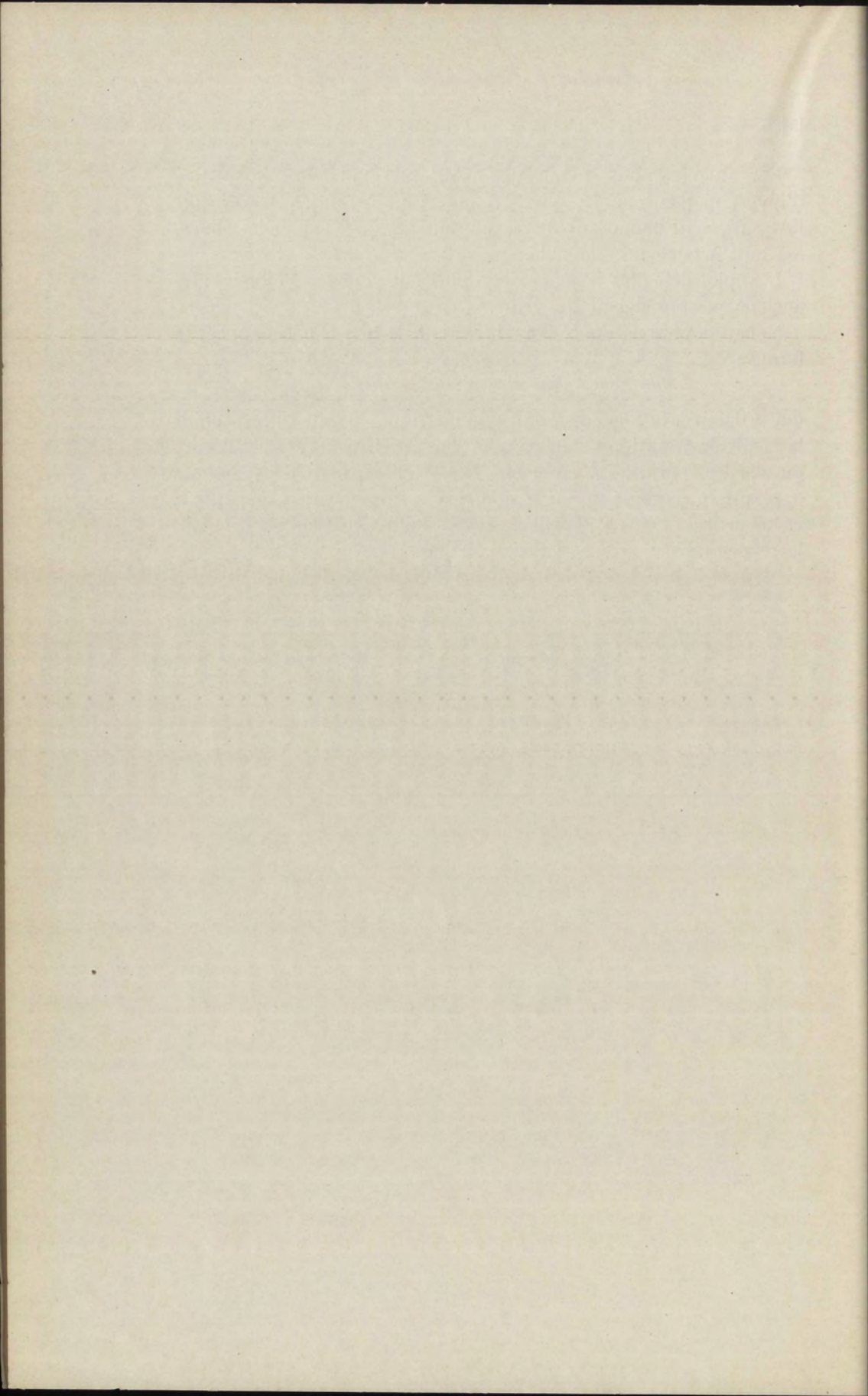
Par ailleurs, nous savons que l'Africus souffle vers le solstice d'hiver, moment où les olives commencent à mûrir. Que ce soit l'Africus, vent chaud et « dur », qui mûrisse, qui « cuise » les olives, est tout à fait vraisemblable.

L'emploi de « ab » n'est pas non plus fait pour nous étonner : les anciens personnifiaient les vents.

Nous adopterons donc, pour le vers 9 de la seconde priapée, la forme :

mihi glauca duro oliva cocta ab Africo.

qui satisfait à la fois au sens et à la métrique — tout en respectant la meilleure tradition manuscrite — dans ses éléments et dans l'ordre où elle les fournit. La faute une fois localisée, nous nous sommes appliqués à rendre au groupe *coctafri* une signification, un rythme, en demeurant dans le domaine des possibilités que nous fournissait le répertoire des erreurs paléographiques.



Noms d'animaux et noms de plantes en grec ancien

PAR

R. FOHALLE

Si l'on examine les noms d'animaux et les noms de plantes en grec ancien, on ne peut manquer d'être frappé du grand nombre de cas où deux animaux différents, deux plantes différentes ou encore un animal et une plante sont désignés soit par un même mot soit par des mots dérivés l'un de l'autre :

- λίγλη « grive » mais aussi « un poisson de mer » ;
κύων « chien » mais aussi « chien de mer (poisson) » ;
οἴστρος « taon (insecte) » mais aussi « une sorte d'oiseau » ;
ὄνος « âne » mais aussi « merluche (poisson) », etc. ;
πρῆνος « chêne » et « houx » ;
κνίδη « ortie » mais aussi « ortie de mer (mollusque) » ;
οἰνάθη « œnanthe (plante ombellifère) » mais aussi « une sorte d'oiseau, probabl. pigeon ramier » (cf. οἰνάς) ;
σταφυλῖνος « carotte » mais aussi « une sorte d'insecte » ;
κόκκυξ « coucou » mais aussi « grondin (poisson de mer) » et « une figue sauvage » ;
πάρδαλις « panthère ou léopard » — de même πάρδος — mais aussi « une sorte de requin tacheté », πάρδαλος « une sorte d'oiseau tacheté », παρδάλιον « un animal sauvage inconnu », πάρδιον (ἰππαρίδιον ?) « une sorte d'animal inconnu, p.-ê. girafe », παρδίας « une sorte de poisson tacheté » ;
πράσον « poireau » mais aussi « une sorte d'algue maritime » et πράσιον « marrube (plante) » et aussi « une plante aquatique » ; etc.

Le fait se trouve dans nos langues modernes et particulièrement en français :

coq est le nom vulgaire de certains poissons et de certains crabes ; on appelle quelquefois *canard* le chien barbet employé dans la chasse sur les étangs ;

calandre s'applique à des espèces d'alouettes et à des insectes ; le mot *biche* désigne non seulement la femelle du cerf, mais aussi la femelle du cerf-volant, qui est un insecte ;

coucou est le nom vulgaire de plusieurs plantes ;

le nom de la *chicorée* sert à désigner certains mollusques ;

le mot *cardon*, nom vulgaire d'une et même de plusieurs plantes, s'applique aussi à la crevette ;

les *capucins* sont des oiseaux et les *capucines* sont des plantes ;

cardinal désigne un oiseau et même, dans le langage des oiseleurs, divers oiseaux ; *cardinale* est le nom vulgaire de plusieurs plantes très différentes ;

le nom de la *fourmi* a donné le mot *fourmilier*, qui a servi à baptiser un mammifère et des oiseaux ;

le nom de l'*ours* a fourni sans doute le nom de l'*oursin*, un échinoderme, et de l'*oursine*, une plante ;

du mot *chien* dérivent le nom de la *chenille*, puis celui de la *chenillette* ou scorpiure (plante) ;

chardon, qui désigne d'ailleurs plusieurs plantes piquantes, se retrouve dans le nom du *chardonneret*, etc.

On s'explique que le phénomène soit fréquent : partout, le langage courant est pauvre de termes techniques et précis. Si nous faisons le compte des noms d'animaux et de plantes que nous utilisons dans notre parler, nous constaterions qu'ils sont bien peu nombreux, et si nous faisons même le total de ceux que nous connaissons, et que nous n'employons pas, nous serions édifiés sur notre ignorance ; encore l'enseignement et les livres ont-ils vulgarisé pas mal de termes inventés par les savants. Sans doute, les gens qui vivent de la terre n'emploient pas le mot *blé* pour désigner toute espèce de céréale, comme les citadins du XX^{me} siècle ; les hommes de la campagne ne parlent pas d'un *arbre*, mais précisent de quel arbre il s'agit ; en zoologie et en botanique, les anciens avaient peut-être des connaissances usuelles plus précises que beaucoup de nos contemporains. Mais la nature est riche et les non spécialistes, même les plus observateurs et les plus instruits, la con-

naissent très peu et très mal : ils confondent des espèces distinctes et leur donnent le même nom. Surtout, ils connaissent mal les ressources de la langue et ne se donnent aucune peine pour apprendre le terme propre ou pour le retrouver. C'est le moindre effort d'utiliser le nom d'un autre être auquel on pense par suite d'un point de contact quelconque. Souvent, d'ailleurs, l'imagination et le sentiment, qui ont ici le grand rôle, y trouvent leur compte : pour celui qui la crée, et parfois encore pour celui qui l'emploie, la nouvelle appellation « dit quelque chose » ; aussi, n'est-il pas rare que, connaissant le terme reçu, on lui accole ou on lui préfère un mot plus parlant. Ignorance de la nature et de la langue, paresse, besoin de termes expressifs : telles sont les raisons pour lesquelles on désigne si souvent une espèce par le nom du genre, par le nom d'une autre espèce assez proche d'elle, en apparence du moins, par le nom d'un être ou d'un objet de nature différente — animal ou plante surtout ⁽¹⁾ —, mais qui présente une ressemblance plus ou moins frappante de forme, de couleur, parfois de caractère, de mœurs, etc., ou qui éveille un sentiment identique, ou encore par une expression composée dans laquelle entre ce mot ou par un dérivé, diminutif, adjectif (se rapportant à un substantif « sous-entendu », qui peut être le mot *animal* ou *plante*, un terme générique ou spécifique, une autre désignation vulgaire ou même le terme propre), etc. ; la métaphore enrichit le langage, bien plus encore que l'emprunt.

Au surplus, la langue des sciences naturelles s'est formée en grande partie de cette manière. Aujourd'hui, les espèces sont cataloguées et étiquetées, mais il n'en a pas toujours été ainsi : c'est au cours des siècles que telles espèces ont été connues, que d'autres ont été distinguées de leurs voisines ; il a fallu les baptiser : parfois, on a gardé ou emprunté les noms employés par ceux qui les ont fait connaître, mais plus souvent on a utilisé les matériaux dont on disposait. Alors, ce n'était pas toujours par ignorance de la langue ou par paresse que l'on recourait aux procédés de la métaphore, mais parce qu'on ne pouvait faire autrement : à défaut de terme propre, on créait une appellation imagée, et dans bien des cas, ce terme « vulgaire » est devenu le mot propre et même le mot scien-

(1) Les désignations basées sur des noms d'hommes, de professions, d'objets, etc., posent, d'ailleurs, les mêmes problèmes.

tifique. Du reste, les savants qui ont remédié à l'insuffisance du vocabulaire technique en forgeant des désignations, ont dû, eux aussi, user largement de la métaphore ; les modernes, qui ont été guidés par des principes plus fermes que leurs devanciers, n'ont pas échappé à cette nécessité ; les noms qu'ils ont fabriqués n'ont pas été créés de toutes pièces : pour être latins ou grecs, un bon nombre de ces noms n'en désignent pas moins les animaux ou les plantes par un de leurs caractères, non plus peut-être un trait extérieur quelconque, même frappant, mais un caractère bien distinctif, sinon essentiel ; et il en est, parmi ces termes barbares, qui s'appliquent à des êtres tout à fait différents : il y a des singes et aussi des crustacés qui se distinguent de leurs voisins par la queue courte, les uns et les autres sont des *brachyures* ; pour éviter toute confusion, il faudrait une énumération des noms, nom générique, nom spécifique, etc. (*mammifères primates cébidés brachyures...*).

La nomenclature zoologique et botanique présente ainsi un aspect des plus curieux. Les principes qui ont présidé à son enrichissement ne sont pas innombrables : quelques grandes lois, toujours les mêmes, règlent le travail de l'esprit. Mais quelle variété dans les applications, et quelles surprises parfois ! Certains rapprochements sont assez inattendus. La forme de l'hippocampe ou cheval de mer rappelle vraiment le cheval et suggère — je dirais presque : impose — son nom, mais pourquoi le chabot a-t-il été baptisé *tête d'âne* ? Sans doute à cause de la grosseur de sa tête (de là aussi le nom de *têtard*) ; pourtant, ce caractère du chabot n'impose pas à l'esprit le rapprochement avec l'âne : bien d'autres rapprochements sont possibles ⁽¹⁾. D'ailleurs, il existe souvent plusieurs noms dus à différents caractères ou même à un seul caractère frappant, mais qui ne suggère aucune comparaison assez exacte : *gueule-de-lion* et *gueule-de-loup* « muflier ».

Par contre, plusieurs caractères — forme, couleur, cri, mœurs, etc. — peuvent théoriquement expliquer une seule désignation. La chimère s'appelle *chat de mer* : est-ce à cause de son museau étrange, de son corps tacheté, de sa queue ? (ou avons-nous affaire à une étymologie populaire qui a rendu un sens à la désignation incomprise de *chimère* ? le phénomène aurait tout de même été favorisé par un

⁽¹⁾ Quand aucun caractère n'est vraiment significatif, le rapprochement qui vient à l'esprit peut différer de peuple à peuple et presque d'individu à individu.

de ces caractères). Quel caractère a suscité le rapprochement ? (1). Ce n'est peut-être pas celui qui nous paraît le plus propre à en rendre compte. Pourquoi certaines chenilles sont-elles appelées *cochannes* ? Est-ce à cause de leur voracité ? On n'oserait l'affirmer. Rares sont les cas où nous avons un caractère assez particulier et précis pour ne laisser aucun doute : le chardonneret recherche la graine de chardon, de là son nom ; si nous ignorions ce fait, que d'hypothèses nous forgerions pour l'expliquer ! Le plus souvent, l'élément qui pourrait donner la clef du problème nous échappe ou du moins n'apparaît pas avec netteté ; du reste, il appartient parfois au passé (croyance aujourd'hui disparue, légende oubliée).

Ainsi, dans bien des cas, il est difficile d'expliquer les différentes relations de sens, non que l'on n'aperçoive aucun rapport, au contraire, mais parce que, parmi les multiples hypothèses possibles, l'une ne s'impose pas plus que l'autre.

Les appellations les plus claires sont celles qui réunissent deux noms d'animaux ou deux noms de plantes : elles sont basées, en général, sur des caractères assez apparents ; exemples : fr. *cerf-cochon* « rusa » (cerf de l'Inde, petit et disgracieux), *cochon-cerf* « babiloussa » (porc de la Malaisie, assez grand, dont les canines supérieures se recourbent comme deux cornes), *coq héron* « huppe » (qui n'est ni un coq ni un héron), *oiseau-rhinocéros* « calao » (c'est un oiseau qui paraît porter une corne sur le bec), *taupe-grillon* « courtilière » (ce n'est pas une taupe, mais une sorte de grillon qui creuse des galeries comme la taupe), *fourmi-lion* (insecte qui n'est pas de l'ordre de la fourmi, fort vorace et dont la larve se nourrit de fourmis et autres insectes), *orange-ciguë verte* et *orange-ciguë jaune* « amanite phalloïde » et « amanite citrine » (champignons appartenant au genre amanite, comme l'orange vraie, mais très vénéneux, tandis que l'orange vraie est comestible), etc. ; gr. *καμηλοπάραλις* « girafe » (elle est, comme dit Varron *L. L. V 100*, « figura ut camelus, maculis ut panthera »), *ἵππότιγρις* sans doute « zèbre » (c'est un cheval rayé comme un tigre : *cheval sauvage*, *âne rayé* ; en français, *cheval-tigre* est un ancien nom de la girafe), *ἱππέλαφος* « un animal de la famille des cervidés ou des antilopinés (?) » (les détails fournis par Aristote *H. A. II 1* — se trouve en Arachosie, taille du cerf, pieds fourchus, crinière, barbe sous la gorge, chez le mâle cornes presque semblables

(1) Cf. note de la page précédente.

à celles du chevreuil ou de la gazelle, *δορκάς* : ce ne sont pas du tout les mêmes — ces détails ne permettent guère de préciser ; par plusieurs caractères, certains « cerfs », comme l'élan, et certaines « antilopes », comme le gnou, font penser au cheval ; français *cheval-cerf* « hippotrague, espèce d'antilope », *τραγέλαφος* « tragélaphe » (sorte d'antilope à barbe de bouc), etc.

Les désignations composées, du type de *barbe-de-bouc* (nom donné au salsifis sauvage, à une spirée et à des champignons), *arrête-bœuf* (« bugrane épineuse » : ses longues racines offrent une grande résistance à la charrue), sont souvent claires, puisque le rapport sémantique se trouve précisé dans le nom lui-même : il suffit de regarder la plante dite *fenugrec*, avec ses longues gousses, pour comprendre son nom grec, *βούκερας*. Pourtant, dans toutes les langues, même dans les langues modernes, il en est qui nous paraissent difficiles à expliquer : pourquoi le tussilage est-il appelé *pas-d'âne* ?

Fréquemment, la nouvelle appellation est formée d'un nom d'animal ou de plante accompagné d'un déterminatif : fr. *chat épineux* « coendou » (rongeur), *chat de mer* (nom vulgaire de beaucoup de poissons), *âne marin* « poulpe », *paon de jour*, *paon de nuit* (papillons), *crapaud sonneur* (qui est un crapaud), *crapaud volant* « engoulevent » (ce n'est donc pas un crapaud), *grande centaurée* ou *centaurée officinale* (qui est une centaurée), *grande centaurée* « gentiane jaune, grande gentiane » (qui n'est pas une centaurée), *petite centaurée* « chironie, érythrée » (qui n'est pas une centaurée), *faux platane* (un érable), *mûrier blanc*, *mûrier noir*, *mûrier à papier* (sont des mûriers), *mûrier sauvage* « ronce » (n'est pas un mûrier), *chou de Bruxelles* (est un chou), *pomme épineuse* (n'est pas une pomme), etc. ; gr. *βόες οἱ ἄγριοι* (Aristote *H. A.* II 1) « buffles », *ὄς ἄγριος* « sanglier », *μέγας σῦς* (δ 457) « porc géant », *ἵππος ὁ ποτάμιος* (Hérod. II 71, etc.) ou *ἵππος τοῦ Νεῖλου* (Ach. Tat. IV 2) « hippopotame », *αἱ παρῶναι ἵπποι καλούμεναι* (Aristote *H. A.* IX 45) (? cités comme exemples d'animaux dont la robe est d'un rouge cendré), *Κυδωνία (μηλέα)* « cognassier », etc. (1). L'élément détermi-

(1) Comme on le voit, ces différentes expressions ont des valeurs très inégales au point de vue scientifique. Certaines sont absolument inexactes, parce que, pour le zoologue ou le botaniste, l'être B qu'elles désignent diffère tout à fait de l'être A qui est désigné par le substantif seul. D'autres sont admissibles, parce que A et B appartiennent à des espèces voisines, et il en est qui sont vraiment légitimes, parce que A et B ne sont que des variétés d'une même espèce : les savants utilisent le procédé pour dénommer les variétés d'une espèce. Ce-

natif évite des confusions ; c'est pourquoi le procédé est si souvent employé, de nos jours surtout, pour distinguer les variétés d'une même espèce ; mais, précisément parce que le déterminatif indique non un caractère commun aux deux êtres, mais un caractère distinctif de l'être ainsi nommé, il n'explique pas le choix du mot principal : c'est le contexte qui doit indiquer si, par le mot *biche*, il faut entendre un mammifère ou un insecte, tandis que le terme *cerf-volant*, comme nom d'animal, ne peut, en aucun cas, être pris pour le nom d'un mammifère, mais *cerf-volant* ne nous révèle pas plus que *biche* pourquoi le nom du cerf a été employé pour désigner la lucane.

Quand de pareilles appellations s'expliquent clairement, ce n'est pas à cause du déterminatif ; c'est parce que, si même il ne s'agit pas de variétés d'une seule espèce ou d'espèces très voisines (*rat noir*, *rat gris* ; *rat d'eau*), nous apercevons un caractère commun, au moins, qui justifie le choix du substantif : nous comprenons que le pécarie se nomme *cochon d'Amérique* ou *cochon noir*, puisqu'il s'agit d'un représentant de la famille du cochon, mais nous comprenons aussi que le cobaye, qui est pourtant un rongeur et non un pachyderme, soit appelé *cochon d'Inde*, le marsouin, *cochon de mer*, et une espèce de phoque, *cochon marin* ; *concombre de mer*, nom vulgaire de certains échinodermes, s'explique par leur forme allongée rappelant le concombre, *chien de mer*, nom vulgaire de plusieurs squales, par la forme de leur tête, mais ces désignations s'expliqueraient tout aussi bien sans le déterminatif *de mer* (1). Malheureusement, pour beaucoup d'expressions de ce genre, l'explication précise nous échappe (cf. page 5). En grec, ces expressions ne sont guère aussi nombreuses qu'en français : la dérivation, qui est très vivante, y supplée et fré-

pendant, il ne faut pas oublier que toute classification, même scientifique, n'a qu'une valeur relative : selon qu'il y a entre A et B plus ou moins de caractères communs, le nom est plus ou moins exact et, en principe, il est aussi plus ou moins aisé à expliquer. Toutefois, une désignation absolument « inexacte » peut être fondée sur un seul caractère non essentiel, mais très apparent, et s'expliquer avec la plus grande facilité.

(1) Ces remarques et celles de la note précédente pourraient s'appliquer aussi aux noms du type de *cerf-cochon*, *καμηλοπάρδαλις*, etc. : l'un des deux éléments peut être considéré comme le substantif principal, plus ou moins bien choisi au point de vue scientifique, et l'autre, comme une détermination qui rappelle un des caractères particuliers de l'espèce ou de la variété, mais qui n'enseigne rien au sujet du premier. A notre point de vue, les deux éléments seraient à expliquer dans ces noms purement zoologiques ou botaniques ; mais comme, en général, ces espèces d'hybrides sont basés sur des caractères apparents, la tâche est plus facile que pour beaucoup d'autres. C'est pourquoi il a été question d'eux tout d'abord.

quemment, on se contente de reprendre le même mot, sans aucune espèce de détermination (voir exemples page 1).

Le français connaît aussi ces deux cas (voir exemples page 2), où la difficulté est entière : dans les dérivés, ce n'est pas le suffixe qui aide à résoudre le problème ; quand il s'agit du grec, il se complique encore davantage : on n'arrive pas toujours à préciser l'animal ou la plante que tel mot désigne, parce que les témoignages sont rares, imprécis, obscurs, contradictoires ; souvent, il faut établir la signification première, qui n'apparaît pas aussi nettement qu'en français ; nous ignorons telle croyance, telle légende de nature à provoquer un rapprochement qui nous semble étrange aujourd'hui.

Toutefois, en appliquant une méthode philologique rigoureuse, comprenant toujours l'examen des textes, et en utilisant toutes les données non seulement de la linguistique, mais aussi des sciences zoologiques et botaniques, on peut obtenir, me semble-t-il, des résultats intéressants, qui ne seraient pas tout à fait inutiles : en général, il est possible de déterminer la signification première, mais souvent — comme pour les termes français — il est assez difficile de préciser les rapports sémantiques qui expliquent le passage d'un sens à l'autre. C'est ce que je voudrais montrer par l'examen de quelques appellations.

La signification première ne fait aucun doute, quand on trouve, par exemple, un même mot appliqué à un animal domestique — un grand quadrupède bien connu, comme le bœuf — et à un poisson ($\beta\omicron\upsilon\varsigma$ Aristote *H. A.* V 5, VI 12). Il faut mettre en considération la date et la valeur probante, sinon le nombre des différents textes où chacun des emplois est attesté : il serait déraisonnable de donner à $\beta\omicron\upsilon\varsigma$, comme premier sens, celui de « poisson », attesté dans un ouvrage technique du IV^e siècle avant J.-C., dont l'auteur est pourtant le grand savant Aristote ; le sens de « bœuf » ou « vache » est la signification constante du mot depuis les plus anciens textes grecs. $\Gamma\acute{\epsilon}\rho\alpha\nu\omicron\varsigma$ signifie « grue » déjà dans l'Iliade, et c'est le sens ordinaire du mot à travers toute la littérature grecque : il est, sans aucun doute, antérieur au sens de « grue (poisson de mer) », que nous trouvons dans Elien *N. A.* XV 9.

Pourtant, il ne faut pas oublier qu'en pareille matière surtout, les mots et emplois attestés ne sont pas une photographie des mots et emplois qui ont existé. Si $\acute{\alpha}\rho\alpha\tau\omicron\varsigma$ ne se trouve pas dans les poèmes homériques au sens de « oursin (? sorte de crabe) » (Aristote *H. A.*

V 17), ce n'est pas nécessairement parce que cette signification n'existait pas encore à l'époque d'Homère, c'est peut-être parce qu'Homère n'a pas eu l'occasion de parler de l'oursin ou parce que nous n'avons plus les vers où cet emploi apparaissait ; d'ailleurs, ἄρκτος, comme terme de zoologie = « ours », n'apparaît pas dans l'Iliade et ne se trouve qu'une fois dans l'Odyssée λ 611 (Σ 487 et ε 273, il désigne la Grande Ours). Le passage μ 96 est le seul de tous les poèmes homériques où κύων signifie « chien de mer » : si cette unique occasion d'employer le mot avec la valeur maritime ne s'était pas présentée, nous dirions que ce sens est relativement tardif (Aristote *H. A.* VI 11, etc.). Plusieurs noms d'animaux ne figurent qu'une fois dans Homère : εἰναλίη κήξ « oiseau de mer : fou, plongeon ou mouette » (ο 479), κίχλη « grive » (χ 468), οἴστρος « taon » (χ 300), ὄνος « âne » (Λ 558 ; mais ἡμίονος « mulet » plusieurs fois), πρόξ « chevreuil ou daim » (ρ 295), σκώληξ « ver de terre » (N 654), τράγος « bouc » (ι 239) ; φώκη « phoque, veau marin » s'y rencontre plusieurs fois, mais dans un même ensemble (δ 404, 411, 436, 442, 448, 450). N'est-ce pas un pur hasard que certains noms d'animaux, qui sont bien attestés dans la littérature non technique et même chez les poètes, ne se trouvent pas dans les textes homériques : ἀλεκτρούων « coq, poule » (Théogn., Aristoph., etc. ; on trouve le nom propre ἸΑλεκτρούων P 602), ἀλώπηξ « renard », σαύρα « lézard » (Eschyle) « salamandre » (Théocr.), etc., et σαῦρος « lézard », etc., τρυγών « tourterelle » (Aristoph., Théocr.), « pastenague » (Epich.) ; μῦς « rat, souris » ne se lit ni dans l'Iliade ni dans l'Odyssée. Non seulement ces poèmes et bien d'autres ouvrages de la Grèce n'étaient pas des traités de zoologie et de botanique, mais leur sujet ne donnait pas tant d'occasions de citer des noms d'animaux et de plantes : si on fait une comparaison avec nos œuvres littéraires, on constatera même que les poèmes homériques sont relativement riches en termes de ce genre.

Mais nous avons d'autres moyens de déterminer la signification première. Pour beaucoup de termes, l'étymologie confirme les résultats de l'enquête : βοῦς, κύων, ἄρκτος, etc. sont des mots indo-européens (au sujet de ἄρκτος, cf. A. Meillet, *Linguistique historique et linguistique générale*, pp. 282 ss.) et leurs correspondants désignent partout le bovidé, le chien, l'ours, etc. Le premier sens de πρόσον (cf. p. 1) est bien « poireau », car le mot correspond au latin *porrum* « poireau ».

Γέρανος (cf. p. 8) a une bonne étymologie indo-européenne

(voir Boisacq s. v.) ; or, partout, le mot signifie « grue » (en lituanien, « héron, cigogne »). Le point de départ se trouve ainsi confirmé : le poisson a dû être désigné par le nom de l'oiseau, en raison sans doute d'une analogie de forme qu'il est difficile de préciser ⁽¹⁾. Le nom du géranium, γεράνιον (Diosc. III 131) vient du nom de la grue : la forme indique un dérivé ; le mot est, d'ailleurs, attesté tardivement ; quant au rapport sémantique, il faut peut-être le chercher dans le fait qu'avec son support, le fruit des géraniacées, qui est une capsule, rappelle de loin le bec et la tête de la grue ⁽²⁾, mieux encore le bec de la cigogne : le nom de *pélargoniums* (πελαργός « cigogne ») a été donné à des espèces de géraniacées confondues dans le langage courant avec les vrais géraniums, dont elles ne diffèrent guère que par un prolongement, en forme d'éperon, du sépale postérieur de la fleur.

Malheureusement, il s'en faut de beaucoup que tous les noms d'animaux et de plantes aient une étymologie claire. D'autres indices linguistiques peuvent nous aider : en principe, on considère un dérivé comme plus récent que le mot dont il a été formé, et il y a des chances que le terme de base, plus ancien, nous donne la signification première. C'est d'autant plus vrai que la dérivation de forme implique aussi, dans une certaine mesure, une dérivation de sens : γεράνιον était peut-être primitivement un adjectif en -ιος, indiquant l'appartenance, « de grue », d'où, par exemple, « semblable à la grue », ou encore un diminutif en -ιον ; de toute façon, le terme pouvait s'appliquer à bien des êtres : il était exposé à plus d'accidents sémantiques que le mot γέρανος lui-même. Cependant, ce n'est pas le cas de tous les dérivés, et telle forme dérivée, attestée à une date plus ancienne que le mot de base, peut avoir conservé la signification primitive.

Il faut donc être très prudent et tenir compte de tous les éléments de chaque problème. Soit le groupe βούβαλος, βούβαλις, βουβάλιος, βουβάλιον (cf. Hehn-Schrader, *Kulturpflanzen und Haustiere*, 8^e éd., pp. 476 ss., 622 s. ; Keller, *Die antike Tierwelt*, I, pp. 294 s.). Ici, on doit tout d'abord déterminer l'animal ou les animaux que désigne

⁽¹⁾ « Κεφαλή δὲ ἄρα ἐκείνη καὶ στόμα γεράνου ἐστὶ τῆς πτηνῆς, λεπίδες δὲ αὐτῷ, γεράνου πτερά καὶ ταύτας εἴποις ἄν » (El. N. A. XV 9 ; l'auteur raconte une légende qui avait cours à Epidaure et qui faisait naître le poisson de l'oiseau).

⁽²⁾ « In summis alis sursum spectantia gruum capitula insunt, cum suis rostris, aut canini dentes » (Diosc. l. l. dans la trad. de Ruellius p. 436) ; cf. les anciens noms *rostrum gruis*, *rostrum ciconiae*, fr. *bec-de-grue*, angl. *crane's bill*.

βούβαλος : il n'y a pas accord entre les dictionnaires, qui donnent « antilope d'Afrique ; buffle » ou seulement « buffle » (Bailly s. v.). Or, l'examen des textes est instructif (cf. Hehn-Schrader, *o. c.*, pp. 622-623). Le passage d'Aristote *P. A.* III 2 fournit quelques détails qui s'appliquent mieux à l'antilope qu'au buffle : cornes inutiles, rapidité (cependant, ce n'est pas décisif : le buffle est aussi très rapide, cf. Pline 8, 38), et il cite l'animal avec les *ελαφοι* et les *δορκάδες*, ce qui semble indiquer l'antilope. Dans Polybe XII 3, 5 et dans Diodore de Sicile II 51, on voit qu'il s'agit d'un animal d'Afrique et sans doute d'une antilope : l'un le mentionne pour sa beauté (*βουβάλων κάλλος και στρουθῶν μεγέθη*) ; l'autre le cite avec les *τραγέλαφοι* comme tenant de deux bêtes, ainsi que les *καμηλοπαρδάλεις*. Le mot a passé en latin. Pline 8, 38, parle du *bubalus* à propos de la faune de la Germanie, et le texte mérite d'être cité : « insignia... boum ferorum genera, jubatos bisontes excellentique et vi et velocitate uros, quibus imperitum vulgus bubalorum nomen imponit, cum id gignat Africa vituli potius cervique quadam similitudine » (cf. Solin 20, 5 : « sunt et uri, quos imperitum vulgus vocat bubalos, cum bubali paene ad cervinam faciem in Africa procreentur »). Dans Martial *Spect.* 23, 4, le mot désigne le buffle : « atrox bubalus atque bison » ; autre forme *bufalus* (p. ex. Fort. VII 4, 21), ital. *bufalo* > fr. *buffle*. La chronologie des témoignages et le texte de Pline nous indiquent donc que le mot a désigné d'abord une antilope d'Afrique et a été appliqué au buffle quand on a connu cet animal, c'est-à-dire assez tard, peut-être en latin (cf. Boisacq s. v. βούβαλος, Walde s. v. *būbālus*). Les deux sens paraissent éloignés l'un de l'autre si on pense à la légère gazelle et au gigantesque bison, mais il n'en est plus de même si on considère certaines espèces d'antilopes de grande taille et à longue queue ; d'ailleurs, antilope et buffle sont des ruminants cavicornes de la famille des bovidés : il y a entre les deux animaux assez de caractères communs pour que le nom de l'un ait pu être appliqué à l'autre.

Mais l'étymologie du terme ne nous oblige-t-elle pas à considérer le sens de « buffle » comme plus ancien ? On y voit un adjectif identique à lat. *būbulus* « relatif au bœuf » et « en rapport non immédiat avec skr. *gavalah* 'buffle sauvage' » (Boisacq s. v. ; Walde s. v. *būbulus*). Il est vrai que le mot est « peu clair dans le détail » ; aussi, a-t-on proposé une tout autre étymologie : le nom grec de l'antilope d'Afrique ne serait qu'un mot emprunté, qui aurait été appliqué au buffle dans la suite, parce qu'on aurait cru y voir l'élément βου- *bow-*

(cf. Muller s. v. βόλ-ινθος, βούβαλις, βούβαλος). Cette hypothèse serait séduisante si elle était moins gratuite ; mais si même le terme est indo-européen, dérivé du nom du bœuf, il a pu désigner primitivement l'antilope, car le mot qui a fourni gr. βοῦς, lat. *bos*, etc., était un terme générique (le « bovidé », dit M. Meillet) et un adjectif formé sur ce mot pouvait s'appliquer à bien des animaux.

On ne doute plus du sens primitif de βούβαλος si on examine le mot βούβαλις, ιος ou βουβαλίς, ίδος, qui paraît bien en être dérivé : βουβαλίς est à βούβαλος ce que συμμαχίς est à σύμμαχος, par exemple. L'animal appelé βούβαλις, qui est cité dans Hérodote IV 192 avec les πύγαργοι et les ζορκάδες (et aussi les ὄνοι, il est vrai), dans Aristote *H. A.* III 6 avec ἡ ἔλαφος et ἡ πρόξ, et qui, selon le fragment 316 d'Eschyle, sert de proie au lion (« λεοντόχορτον βούβαλιν »), est sans doute une sorte d'antilope. La seule signification de βούβαλις correspond à la plus anciennement attestée pour βούβαλος et le mot apparaît dans des textes antérieurs : il y a tout lieu de croire qu'ici le dérivé a conservé le sens primitif.

Il existe un autre mot dont la forme semble indiquer un dérivé, mais dont le sens est fort différent : βουβάλιος (Gal. 19,89) ou βουβάλιον (Hpc. (Gal. *Lex.* 448) ; Diosc. 4, 154) > lat. *bubalion* (Apul. *Herb.* 113) « concombre sauvage » (décrit dans Dioscoride et dans l'*Herbarium*). Il est impossible de dire exactement pourquoi le nom de l'antilope a fourni le nom d'une sorte de concombre : la relation ne saute pas aux yeux ; peut-être est-ce à cause de la forme des cornes (cf. βούκερας p. 6) et y a-t-il eu un sens intermédiaire (βουβάλιον Diph. (*E. M.* 206, 15) ; Nicostr. ap. Clém. *Péd.* 209 d « sorte de bracelet »). En tout cas, il est aussi rationnel d'admettre une relation impossible à préciser entre les mots βούβαλος/βούβαλις et βουβάλιος/βουβάλιον, que de supposer gratuitement des origines tout à fait différentes et des étymologies populaires.

Ainsi, en tenant compte de la date et de la valeur probante de chacun des témoignages, en faisant l'étymologie et un examen linguistique des formes, on peut établir avec assez de vraisemblance la chronologie relative des différentes significations. Parfois, elle est indiquée ou confirmée par la comparaison de ces significations elles-mêmes : le sens premier ressort de l'élément commun que l'on trouve dans toutes.

Il faut sans doute expliquer le groupe βάτος. βατίς, etc., en partant de βάτος signifiant « ronce ou mûrier sauvage » : si nous ne pouvons

rien tirer de l'étymologie, qui est absolument inconnue (voir Boisacq s. v.), nous sommes autorisés cependant à considérer βατία, βατίς comme des dérivés de βάτος (βάτος et βατίς désignent le même poisson ou des poissons très ressemblants : voir plus loin ; βατίς, comme βουβαλίς : cf. p. 12). Or, le sens de « ronce » est le plus anciennement et le mieux attesté pour ce mot : on le trouve déjà dans l'Odyssée ω 230 (genre ?) ; on le retrouve dans Théophraste *H. P.* I 5, 3, I 10, 6. 7, III 18, 3.4.12, IV 8, 1, VI 1, 3 (masculin), dans Théocrite I 132 (féminin, d'après le scoliaste), dans l'*Anthologie* VII 315 (féminin), etc. ⁽¹⁾ ; βάτος figure aussi dans le fragment 593 d'Aristophane, où le sens du mot n'apparaît pas, mais le poète comique l'avait sans doute employé quelque part avec la valeur de « ronce » : le scoliaste de Théocrite I 132 note que βάτος (« ronce »), féminin chez Théocrite (?), est masculin dans Aristophane. Ce sont les renseignements donnés par Théophraste qui nous permettent de préciser que βάτος désigne la ronce (cf. *C. Gl. L.* V 492, 44 : *batos* « rubum ») : les autres textes mentionnés appellent de ce nom une plante qu'ils ne décrivent pas, mais qui, d'après le peu qu'ils en disent (plante épineuse, notamment), semble bien être toujours la ronce. Cependant, le mot se retrouve dans l'*Anthologie* V 28 (genre ?) et paraît s'appliquer là à l'épine du rosier, opposée à la fleur : il en est arrivé, par une extension de sens qui ne surprend pas, à désigner toute plante épineuse ou l'épine, en général. Le dérivé βατία, qu'on trouve dans Pindare *Ol.* VI 90 avec une valeur collective, y désigne peut-être non seulement des ronces, mais aussi d'autres buissons épineux, et βατόεις (Nic. *Al.* 267) signifie « plein de ronces » ou « plein de buissons ».

Mais βάτος est aussi, dans Aristote *H. A.* I 5, II 13, V 5, VI 10. 11, VIII 15, IX 37 (masculin) (aussi Epich. ap. Ath. 286 b. c), le nom d'un poisson, et les détails fournis par le grand savant nous montrent qu'il s'agit d'une sorte de raie. Le mot βατίς désigne également un poisson (Aristoph. *Guêpes* 510 ; Aristote *H. A.* VI 10

(1) Cf. βατοδρόπος « qui arrache les ronces » (*Hymne hom. à Merc.* 190), βατώδης « semblable à des ronces, épineux » (Strab. 194, Ath. 51 e) et « couvert de ronces » (Pol. II 28, 8, XII 22, 4) ; βατόεις et βατία : voir p. 13 — βάτον « mûre de ronce, mûre sauvage » (Diod. de Sic. I 34), βάτινον « mûre de ronce » (Gal. 6, 588.589; 12,920) ; βάτιον (Aristoph. *Pl.* 1011 RVAU, mais cette leçon ne convient guère ; Ath. 51 f ; Bekk. *Anecd. Gr.* 224, 18) désignait sans doute primitivement le fruit de la ronce, la mûre sauvage, mais il s'est appliqué à la mûre proprement dite par suite de la ressemblance des deux fruits : il en a été de même de μύρον (cf. Ath. 51 b-f ; Hehn-Schrader, *Kulturpflanzen*, pp. 389 ss).

« ταῖς δὲ βατίσιν », mais « τοῖς P D^a βάτοισιν P », VI 12 « βατίδι codd. », mais cette leçon ne convient pas ; aussi Eupolis, Epich., etc., ap. Ath. 286 b-e, etc. ; cf. βατιδοσκόπος Aristoph. *Paix* 811), peut-être pas le même (cf. Bekk. *Anecd. Gr.* 224,20 s. « βατίδες ἰχθύες ποιοί . διαφέρουσι δὲ τοῦ βάρου ἰχθύος, ὡς φανερόν ποιεῖ Ἀριστοτέλης »), sans doute une espèce de raie aussi, cependant (la raie commune ou raie cendrée porte aujourd'hui le nom de *raja batis*). Or, plusieurs espèces de raies ont une queue allongée, tortueuse ⁽¹⁾ et épineuse, qui peut faire penser à la ronce : c'est le cas, notamment, de la raie bouclée ou clouée (*raja clavata*), ainsi appelée d'après d'autres rapprochements suggérés par ce caractère ; de la pastenague, dont le nom τρυγών apparaît plusieurs fois dans Aristote à côté de βάρου, et il est remarquable qu'une raie des mers françaises, dont la caractéristique est justement de ne pas avoir d'aiguillons au milieu de la queue (la *raja circularis*), porte le nom vulgaire de *raie ronce* ou *ronce*. Notons que dans Pline 32, 77 et 145, le mot *batia* désigne un poisson qu'il est impossible d'identifier, mais qui pourrait être aussi une raie.

βατίς est encore, dans Aristote *H. A.* VIII 3 (mais « βατίος C^a βαπός A^a superscripto τίς manu rc »), le nom d'un petit oiseau qui se nourrit de vers et qu'on a supposé être le traquet (cf. Liddell-Scott-Jones s. v.) ; celui-ci niche dans les bosquets : on comprendrait une appellation basée sur βατίς « de buisson » (« rubicola »).

Enfin, *batis* désigne une plante (Pline 21, 86. 174 ; Col. 12, 7, 2 ; 12, 13,2), sans doute le crithme (c(h)riste-marine, fenouil marin, casse-pierre, perce-pierre) ⁽²⁾ ; il est bien difficile de dire pourquoi cette plante a été ainsi baptisée en grec. En tout cas, le groupe qui nous occupe offre encore dans la flore d'autres extensions de sens : *batos* « herbae genus » (*C. Gl. L.* V 8, 15), *batum* « πείρασον » (« poireau » ou « une sorte d'algue maritime semblable au poireau » ; *C. Gl. L.* II 28, 42). Mais, sauf peut-être dans ces emplois tardifs, l'élément commun à toutes les acceptions est l'idée de plante épineuse, d'où « épine » et « buisson (épineux) » ; c'est sans doute le point de départ, et les

⁽¹⁾ Cf. *Anth.* VII 315 : « σκολιῆς ... βάρου » « la ronce tortueuse ».

⁽²⁾ Pline 21,86 : « herbae sponte nascentes... fraga, tamnum, ruscum, batim marinam, batim hortensiam, quas aliqui asparagum Gallicum vocant, praeter has pastinacam pratensem, lupum salictarium... » ; faut-il admettre que *batis marina* et *batis hortensia* ne désignent pas deux plantes différentes ? Le crithme, qui croît spontanément sur les bords de la mer, se cultive parfois dans les jardins (mais « sponte nascentes », et il y a d'autres difficultés).

textes nous permettent d'affirmer que la plante épineuse en question est la ronce.

Il a été possible d'expliquer avec une grande vraisemblance comment le mot désignant la ronce a servi à dénommer une sorte de raie. Mais c'est un cas particulièrement heureux ; l'étude d'autres acceptions tardives du même terme confirme ce que les exemples cités précédemment nous ont montré : la difficulté et l'impossibilité, dans bien des cas, de rendre compte des relations sémantiques. Comme dans tout le domaine de l'étymologie, il y a ici une échelle de vraisemblances. Souvent, nous aurions tort de vouloir préciser ces rapports et surtout de les préciser, comme le font parfois les dictionnaires, sans tenir compte de ce que nous apprennent la zoologie et la botanique.

Que des dérivés du nom de l'hirondelle, *χελιδών*, servent à qualifier une sorte de lièvre, plus exactement de lapin, *χελιδόνειος* ὁ δασύπους Diph. (Ath. 401 a), *χελιδονίαι λαγωοί* Ath. 401 a, parce que le pelage de cet animal est foncé en dessus et blanc en dessous ; qu'un autre dérivé qualifie une sorte d'aspic, *χελιδονία ἀσπίς* Gal. *Ther. ad. Pis.* 8, 234, également à cause d'une ressemblance de couleur : tout cela est admissible et même vraisemblable. Que *χελιδόνεια σῦκα* Ath. 75 c, *χελιδόνειαι ἰσχάδες* Ath. 652 d, *χελιδόνιοι* et *αι* (l.) Poll. 6, 81, Ath. 652 e, *χελιδόνια* Aristoph. (Ath. 372 c), *χελιδόνειοι, αι ου α* Epig. (Ath. 75 d), *χελιδόνεως* Ath. 75 d, désignent des figues noirâtres (« *χελιδονίας τε καλεῖσθαι τὰς ἐρυθρομελαίνας ἰσχάδας* » Ath. 652 e—f), cela s'explique. Mais que le dérivé en -ιον, *χελιδόνιον*, qui s'applique à une petite hirondelle (Gal. 14, 386), soit aussi le nom d'une plante (Théophr. *H. P.* VII 15, 1 ; Théocr. XIII 41 ; Diosc. II 211. 212 ; Ath. 677 f, etc. ; cf. *chelidonia (herba)* Pline 25, 89, etc.) ou plutôt de deux plantes — car gr. *χελιδόνιον*, comme fr. *chélidoine*, peut désigner, selon toute apparence, deux plantes assez différentes : la grande chélidoine (grande éclair) et la petite chélidoine (petite éclair) ou renoncule ficaire (cf. Diosc., Pline *l. l.*) ⁽¹⁾ —, parce que, disait-on, l'hirondelle s'en servait pour rendre la vue à ses petits (Pline *l. l.* et 8, 98 ;

⁽¹⁾ Bailly croit que la plante dont il est question dans Ath. 683 e, 684 d-e, et sans doute aussi 677 f, est encore une autre : « *c. ἀνεμώνη* » (s. v. *χελιδόνιον*), « sorte d'anémone, fleur » (s. v. *χελιδόνιος*) ; cependant, de l'examen de ces passages, notamment de 684 e, où se trouve cité le texte de Théophr. *H. P.* VII 15,1 (pour lequel Bailly donne pourtant le sens de « chélidoine »),

Diosc. *l. l.* et note de Ruellius p. 312 ; *Larousse du XX^e Siècle* s. v. *chélidoïne*), c'est là une explication bien suspecte d'avoir été forgée pour les besoins de la cause. Faut-il admettre que le nom de ces plantes vient de ce que leurs fleurs apparaissent à l'arrivée des hirondelles (avec le vent du printemps qui ramène les hirondelles, *χελιδονίας* Théophr. *l. l.* : cf. le nom de l'anémone, Boisacq s. v. *ἀνεμώνη* et ici note de la p. 15 ; Théophr. *l. l.* et ap. Ath. 684 e ; Pline 25, 90 ; Diosc. *l. l.* et note de Ruellius p. 312, etc ⁽¹⁾) ? On pourrait songer, ici encore, à un rapprochement de couleur (le feuillage de la grande chélidoïne est d'un vert glauque : cf. « *γλαυκοῦ χελιδονίοιο πέτηλα* » Panocrates ap. Ath. 677 f ; dans Théocr. *l. l.*, « *κυάνεον χ.* » « la sombre chélidoïne ») ⁽²⁾.

En latin, *chelidonia* a désigné aussi une variété d'agate, sens conservé dans le français *chélidoïne*. La légende d'après laquelle cette pierre se trouverait dans l'estomac de l'hirondelle (*Lar. du XX^e S.* s. v. *chélidoïne* ; cf. Pline 11, 203, mais (*lapilli chelidonii*), est-elle antérieure à cet emploi du mot et l'explique-t-elle réellement ? Ou lui est-elle postérieure et a-t-elle été inventée après coup pour l'expliquer ? Ne faut-il pas encore chercher la filiation dans une analogie de couleur ? (Pline 37, 155 : « *Chelidoniae duorum sunt generum, hirundinum colore, ex altera parte purpureae, in alia purpuram nigris interpellantibus maculis* »).

Si le nom même de l'hirondelle désigne l'hirondelle de mer, une sorte de poisson volant (Aristote *H. A.* IV 9 ; *El. H.* V. II 50, IX 52 ; Ath. 324 f. 356 f), est-ce « par analogie de forme ou de couleur » (Bailly s. v.) ou parce que ce poisson, quand il passe au ras de l'eau, fait penser au vol et au cri de l'hirondelle lorsqu'elle frôle la surface de l'eau (cf. Aristote *l. l.*) ?

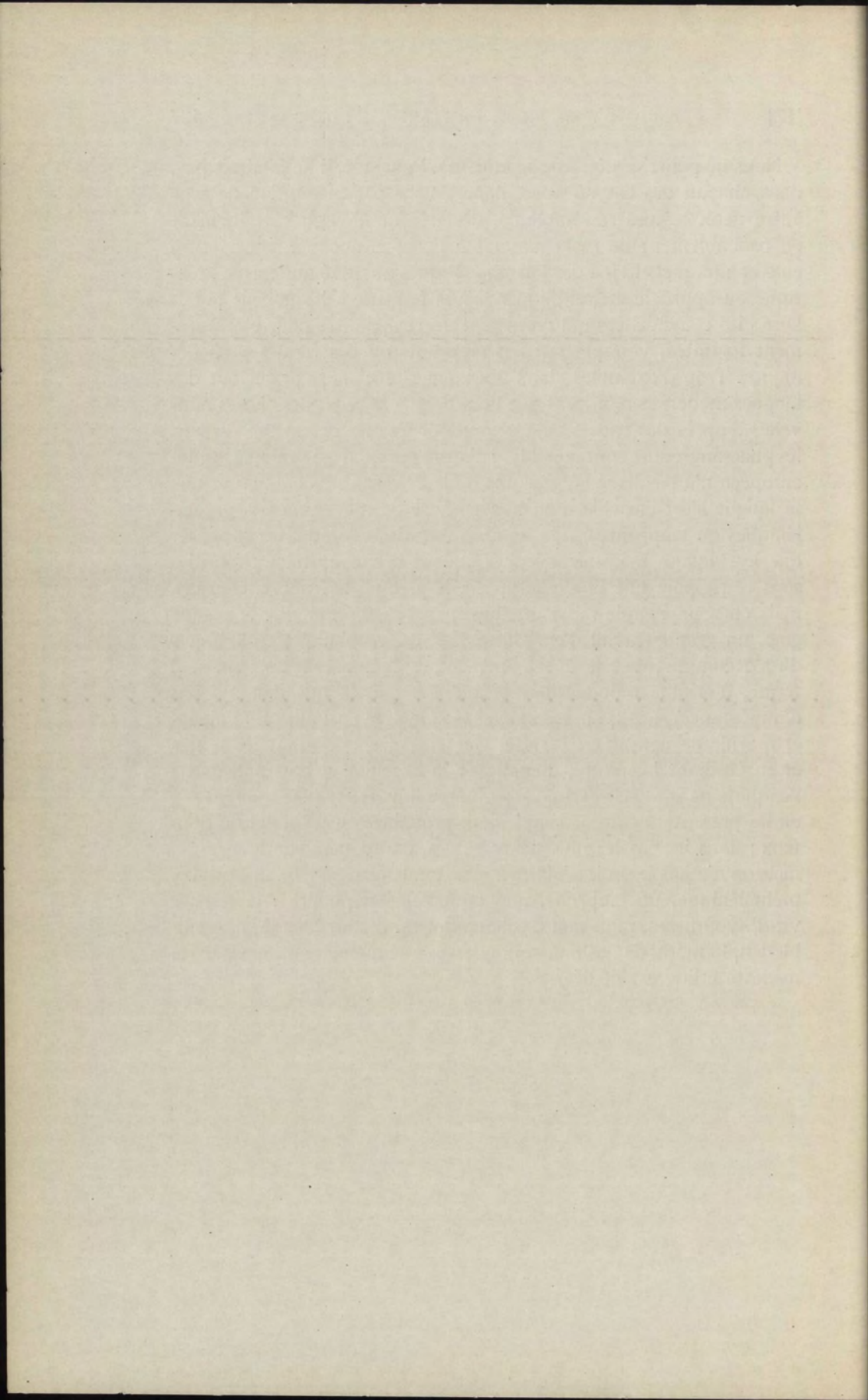
Enfin, pourquoi *χελιδονίας* désigne-t-il une sorte de thon (Diph. ap. Ath. 356 f et 357 a) ?

il résulte clairement qu'il s'agit, là aussi, de la ficaire et non d'une anémone ; mais on comprend qu'une confusion ait pu se produire entre ces deux renouclacées fleurissant dans les mêmes endroits (bois humides, par exemple) au premier printemps (de mars à mai) : « *δῆλον γίνεται ὅτι ἕτερόν ἐστι τὸ χελιδόνιον τῆς ἀνεμώνης. τινὲς γὰρ ταῦτὸ εἰναι φασί* » (Ath. 684 d-e).

⁽¹⁾ Pour Dioscoride, semble-t-il, c'est parce que la grande chélidoïne (non la fleur, mais la plante, qui est pourtant une plante vivace) apparaît à l'arrivée des hirondelles et se flétrit à leur départ (? cf. Pline 25,90).

⁽²⁾ D'autre part, il faut signaler une hypothèse qui ne paraît pas absurde : le nom de *χελιδόνιον*, appliqué à la petite chélidoïne, ne pourrait-il être en rapport avec le nom de la figue dont il a été question plus haut ? En français, la plante s'appelle *ficaire* à cause de la forme de ses racines.

Nous ne pourrions être trop prudents. Pourtant, il ne faudrait pas, dans chacun des cas où nous n'apercevons pas la relation de sens entre deux termes ressemblants, déclarer qu'il s'agit certainement ou probablement de mots n'ayant à l'origine aucun rapport entre eux et auxquels le jeu des lois phonétiques a donné une forme identique ou approchante, expliquer par la fameuse « étymologie populaire » les coïncidences qui paraissent trop frappantes pour être purement fortuites, voir partout des emprunts ou des termes préhelléniques. Trop d'exemples clairs des langues anciennes et surtout des langues modernes montrent que l'on désigne souvent des choses nouvelles d'après des choses déjà connues et que les extensions de sens les plus saugrenues sont possibles ; d'autre part, s'il est vrai que l'indo-européen n'a pas livré au grec une foule de termes techniques et que la langue s'est enrichie d'un bon nombre de mots concrets préhelléniques ou empruntés, rien ne nous autorise cependant à supposer que les langues méditerranéennes étaient beaucoup mieux fournies sous ce rapport que l'indo-européen, le grec ou le français courant, mais chez un peuple aussi intelligent et observateur que le peuple grec, un grand travail d'enrichissement du vocabulaire technique a dû s'accomplir avec le développement des connaissances : un seul terme, d'origine indo-européenne ou non (ici, la question n'a pas d'importance), a pu, en grec même, se charger de multiples valeurs et fournir de nombreux dérivés. On tentera, en scrutant les textes et en étudiant la nature, d'expliquer la filiation ; si les résultats de l'enquête ne sont pas certains — comme il arrive le plus souvent —, on les présentera comme simplement probables ou possibles ou douteux ; dans les cas les plus défavorables, on avouera son ignorance, mais on n'a pas le droit d'affirmer sans fondement sérieux une origine préhellénique, un emprunt, une étymologie populaire : la science vit d'hypothèses, mais non d'échappatoires. C'était bien là, me semble-t-il, la méthode des maîtres regrettés à la mémoire desquels cette modeste étude est dédiée.



Notes sur la place occupée par les particules

γε et δε

dans la versification homérique

PAR

Ant. GRÉGOIRE

I. — L'enclitique γε.

Les enclitiques grecs, si l'on s'en tient à la définition admise, sont des mots qui, par eux-mêmes, restent dépourvus d'accent, quelle que soit la nature que l'on propose d'attribuer à cet accent. En laissant de côté de nombreuses formes de pronoms, d'adverbes et de verbes, dont certaines fonctionnent d'ailleurs aussi en qualité de mots accentués, les enclitiques se réduisent à des monosyllabes. Leur quantité est le plus souvent brève, tantôt longue, soit qu'ils se terminent par une consonne, soit qu'ils contiennent une voyelle longue ou une diphtongue. Leur rôle grammatical est peu important ; leur signification l'est d'ordinaire aussi. Tout au plus ajoutent-ils une nuance généralement faible d'opposition, de restriction... Non point qu'ils n'acquièrent parfois une vigueur plus grande : à l'occasion, la nuance significative colore vivement la phrase ; mais il faut reconnaître que, dans bien des endroits, le sens se passerait aisément de leur secours. Nous ne sommes point autorisés à les considérer comme des chevilles inutiles, si même notre style répugne parfois à ce moyen aimé des Grecs, tant prosateurs que poètes, de moduler légèrement et finement leur pensée. Il n'en demeure pas moins exact que l'importance significative des enclitiques est secondaire.

Or, quand on examine les conditions de l'apparition des enclitiques dans les vers homériques, on est surpris de la rareté relative des cas où ils figurent à un temps fort. La constatation en a été faite depuis longtemps, sans qu'on ait pris la peine de la faire reposer sur des données précises. Les renseignements fournis par B. Giseke dans

ses *Homerische Forschungen* ne sont qu'approximatifs. On trouvera ci-après des indications statistiques basées sur les relevés de l'*Index homericus* de Gehring.

La particule $\gamma\epsilon$ n'apparaît dans l'Iliade que 26 fois aux temps forts, contre 353 fois aux temps faibles. Dans l'Odyssée la proportion est de 13 fois aux temps forts contre 293 fois aux temps faibles. Le total pour les deux poèmes s'élève à 39 cas contre 646, soit une proportion de 1 : 16,5. En d'autres termes, $\gamma\epsilon$ ne figure à un temps fort que dans moins de 6% des cas (1).

Cette rareté est loin d'être en contradiction avec la nature atone des enclitiques. On conçoit que l'on ait évité d'accorder une place importante à des mots de faible puissance et qu'on se soit montré très modéré dans leur allongement par position. Quel que soit le procédé que les Grecs aient utilisé pour mettre en relief les temps forts — simple différence de durée, combinaison de la durée avec un renforcement d'intensité, — il importe peu : le fait indéniable est que la syllabe marquée de l'ictus acquérait en principe une valeur particulière, laquelle était peu compatible avec la nature des enclitiques.

Une objection se présente néanmoins à l'esprit. Les enclitiques, comme le marque l'image contenue dans leur nom, forment un tout avec le mot précédent, et sous le rapport de l'accentuation, ils ne diffèrent point des parties atones des mots. Selon les termes de L. Havet, « au point de vue phonétique, et par suite, au point de vue métrique, $\zeta\pi\pi\omicron\varsigma\ \tau\epsilon$ par exemple n'est qu'un seul mot, comme *equus-que* » (2). Il s'ensuit que, — à ces deux points de vue du moins, — le sort des enclitiques est lié à celui des mots sur lesquels ils s'appuient, et la place de ces mots dans le vers entraînera celle des enclitiques. Théoriquement, le groupe $\alpha\upsilon\tau\omicron\iota|\gamma\epsilon$, dont l'enclitique se trouverait à un temps fort, équivaldrait au groupe $|\sigma\iota\gamma\nu\eta|\tau\eta$, dans $\kappa\alpha\sigma\iota\gamma\nu\eta\tau\eta$, où les syllabes atones $-\sigma\iota-$ et $-\tau\eta$ seraient marquées de l'ictus. L'importance qui revient de ce chef aux syllabes $-\sigma\iota-$ et $-\tau\eta$ s'étend au mot entier $\kappa\alpha\sigma\iota\gamma\nu\eta\tau\eta$, et elle lui appartient en définitive. Cela étant, puisque $-\sigma\iota-$ et $-\tau\eta$ apparaissent sous l'ictus, $\gamma\epsilon$ figurera non moins légitimement dans cette position, aussi souvent que l'occasion lui sera donnée. Si l'on devait s'étonner, ce serait de ne pas rencontrer plus fréquemment les enclitiques aux temps forts

(1) Exactement 5,69 %.

(2) *Cours élémentaire de métrique grecque et latine*, § 21.

et dans une proportion se rapprochant de celle des syllabes atones des mots.

Mais nous ne pousserons pas si loin notre conclusion. Dans la réalité, il ne semble pas justifié d'établir une équivalence complète entre αὐτοί γε et κασιγνήτη. La règle, telle qu'elle a été formulée par L. Havet, est d'une prudence pleine d'à propos : ce savant ne se réclamaient que de la phonétique et de la métrique ; il laissait de côté la valeur significative du mot. Or, s'il y a une idée unique attachée aux syllabes du mot κασιγνήτη, il en existe deux dans le groupe αὐτοί περ, ou αὐτοί γε, encore que l'une ait sur l'autre le privilège de l'importance. La subordination est donc moins profonde, et, comme on vient de le dire, elle peut encore être relâchée, quand l'enclitique, gagnant en valeur, mérite en quelque sorte d'être mis à part et exprimé pour l'idée propre qu'il renferme.

En général, il semble légitime d'accorder aux enclitiques, au moins sous le rapport de la signification, et peut-être aussi de l'accentuation, une individualité relative, individualité interdite aux syllabes composantes d'un mot. Il n'en reste pas moins vrai que, dans la majorité des cas, cette individualité est faible ; l'infériorité significative des enclitiques est notoire, et la thèse énoncée plus haut n'est pas insoutenable, à savoir qu'un obstacle s'oppose à leur apparition aux temps forts. Un poète qui ne sera pas un simple versificateur, évitera d'ordinaire de leur donner des places aussi importantes, car ce serait manquer de goût que de relever ce qui, en général, ne mérite pas de l'être.

Sur cette question, la comparaison avec le français fournit quelques suggestions. Faute de sentir la contradiction qui existe à mettre en relief des mots inaccentués, certains poètes écrivent de mauvais vers, dont la récitation ne devient possible qu'au risque de briser les rythmes traditionnels. Fr. Coppée, plaçant à la rime l'article *les*, donne à ce mot, dans les vers suivants, une valeur extraordinaire, incompatible avec son atonie et son insignifiance :

Moi, par les beaux soirs constellés,
Je cherche des rimes sur *les*
Bords de la Bièvre (1).

(1) Vraisemblablement, l'auteur supprimait dans la lecture tout arrêt avant le dernier vers et le réunissait au vers précédent. Ce faisant, il annulait l'effet de la rime, et par conséquent détruisait le rythme, s'il a réellement songé à l'y mettre.

Dans le chant, les exemples de ces contradictions sont peut-être encore plus nombreux et plus singuliers.

Une note élevée y échoit souvent, au hasard de la phrase mélodique, à tel mot qui devrait raisonnablement rester dans l'ombre, pour faire valoir d'autant le mot capital.

Témoin cette phrase de *la Reine de Saba* :

Il semblait porter en lui-même
Sa grandeur et sa royauté.

Un fort effet de hauteur et de durée porte sur le second possessif *sa*, alors que le mot *royauté* s'atténue dans le *decrecendo* final.

Dans l'opéra *Mireille*, on trouve :

O Magali, ma bien aimée,
Fuyons tous deux sous la ramée,

avec une note sur *la* plus élevée que sur *ramée* : la durée est également renforcée sur l'article (1).

Une seconde objection mérite d'être examinée. La quantité brève de l'enclitique $\gamma\epsilon$ pouvait contribuer, dans une certaine mesure, à l'écarter des temps forts.

On n'oserait pas contester l'influence restrictive de la brièveté du mot $\gamma\epsilon$. Cette brièveté aurait-elle été la seule, ou la principale cause opérante ? C'est un point sur lequel il semble, à première vue, malaisé d'être éclairé. Heureusement le grec nous permet d'établir un parallèle des plus instructifs. En regard de $\gamma\epsilon$, nous pouvons mettre le traitement subi par un mot aussi bref, et qui même n'est pas un enclitique, à savoir la particule $\delta\acute{\epsilon}$.

Ce mot apparaît, dans l'Iliade, 438 fois aux temps forts, contre 1515 fois aux temps faibles ; dans l'Odyssée respectivement 267 fois contre 908 fois, soit en tout, dans les deux poèmes, 705 fois aux temps forts, contre 2423 fois aux temps faibles. La proportion est de 1 : 3, 436 ; autrement dit le pourcentage des cas de $\delta\acute{\epsilon}$ aux temps forts s'élève à un peu plus de 22,5% (2), alors que $\gamma\epsilon$ n'y apparaît que dans moins des 6% des cas. La position de $\delta\acute{\epsilon}$ aux temps forts est donc à peu près de quatre fois plus fréquente que celle de $\gamma\epsilon$.

(1) Libre aux *théoriciens* de justifier le compositeur en alléguant la nature proclitique de l'article.

(2) Les chiffres diffèrent un peu si l'on ajoute les cas de $\delta\acute{\epsilon}$ oxyton devant enclitique, dont il sera parlé plus loin : la proportion devient 1 : 4, 67 et le pourcentage 17,6.

Il importe peu pour le moment d'examiner les raisons qui ont entraîné si souvent l'apparition de δέ aux temps forts ; nous y revenons plus loin. Une conclusion s'impose, qui intéresse l'histoire du mot γε : c'est que la quantité brève de ce mot, pas plus que celle du mot δέ, ne constituait un obstacle important à son apparition aux temps forts. Δέ fournit ainsi la réponse à l'objection qui vient d'être formulée. *A priori*, aucune raison métrique n'empêchait γε de figurer beaucoup plus souvent qu'on ne le trouve à l'un ou à l'autre des cinq derniers temps forts du vers.

Si en réalité l'apparition de γε aux temps forts est un phénomène d'exception, il convient de rechercher dans quelles conditions sa présence y est autorisée.

Nous avons vu que γε figurait 38 fois à un temps fort. Or, dans plus de la moitié de ce nombre réduit de cas, γε accompagne δ et ses diverses formes. Il apparaît comme tel dix-sept fois dans l'Iliade, et il commence le deuxième pied. Ce sont les passages Z 372 ; I 206, 541 ; Λ 136 ; M 263, 277, 298 ; N 406, 538 ; Ξ 175, 432 ; O 360, 523 ; P 523 ; T 344 ; Φ 6 ; X 90 (1).

Dans la majorité de ces exemples, δγε ne sert qu'à rappeler le personnage dont il vient d'être question, et dont l'attention s'est détournée un instant, soit que le poète ait fait une comparaison (P 523 : δς ἄρ' ὄγε...), soit après qu'il s'est attardé à donner l'un ou l'autre détail ordinairement descriptif (O 360, Ξ 175, I 541).

Dans quelques passages, ὄγε, ἦγε, etc. sont en opposition plus ou moins forte avec un élément qui précède, par exemple Z 372, où ἦγε, précédé de ἀλλ', désigne Andromaque, qu'Hector cherche en vain dans le palais, et qui s'est rendue sur la tour. De même, I 206, ἀὐτὰρ ὄγε oppose plus faiblement Achille à son ami Patrocle, et encore M 263, ἀλλ' ὄγε oppose les Grecs aux Troyens qui les assiègent.

A ces exemples viennent se joindre trois cas analogues de l'Odyssée, π 157 (ἀλλ' ἦγε..., pour rappeler le sujet Athènes), χ 480 (ἀὐτὰρ ὄγε..., pour rappeler Ulysse cité au vers précédent et opposé à Télémaque ainsi qu'à ses compagnons) ; λ 391 (κλαῖε δ' ὄγε..., répétant le démonstratif κείνος du vers précédent (2)). ξ 235, on lit τήν γε στουγερήν ὄδον, où la place de γε est naturelle, entre τήν et l'adjectif

(1) Le nombre de ces passages se réduit à quinze, car Ξ 432 reproduit N 538 ; de même X 90 = Λ 136. De part et d'autre, τώγε rappelle les personnages qui viennent d'adresser des supplications.

(2) λ 390-391 : ἔγνω δ' αἴψ' ἐμὲ κείνος (Agamemnon), ἐπεὶ πένε αἶμα κελκινόν · — κλαῖε δ' ὄγε λιγέως... Après l'intercalation du détail ἐπεὶ πένε..., le démon-

suivi de son substantif. On trouve encore τοῦ γε au temps fort du 4^e pied, au vers ζ 182 : il y marque une anticipation.

Le seul endroit où l'on pourrait chercher à donner à ὄγε un sens caractéristique est celui où, placé immédiatement après κείνος, il semble faire redondance avec lui : T 344, κείνος ὄγε προπάροιθε νεῶν ὀρθοκραιράων ἦσται..., « le voilà (Achille), dit Zeus à Athènes, il est assis devant ses vaisseaux ». Κείνος fait allusion à l'endroit écarté où Achille s'est volontairement confiné, et ὄγε doit être compris de Zeus à son interlocutrice : c'est le personnage sur lequel roule leur entretien.

Même dans ce passage, il n'y a pas lieu d'attribuer à l'expression ὄγε une valeur plus marquée que celle d'un démonstratif. Ici, c'est κείνος qui est le plus important des deux mots. Et quant à ὄγε, il ne doit pas être décomposé, comme on avait toute raison de le prévoir. En définitive, les 22 exemples où l'on rencontre ὄγε aux temps forts peuvent être écartés de notre statistique : dans cette expression, γε est l'analogue de la syllabe -τη de κασιγνήτη, dont il a été question plus haut.

Dans les passages suivants, γε manifeste une signification plus importante, et souvent il apparaît à une place plus en vedette que le second pied. Dans l'Iliade, E 53, il suit l'adverbe τότε : ἀλλ' οὐ οἱ τότε γε... (3^e pied), mais ce ne fut pas alors du moins qu'Artémis put lui venir en aide, comme elle l'avait fait jadis. Γε devait forcément être joint au mot τότε, dont il restreint le sens, et la structure pyrrhique de τότε entraînait la présence de γε au temps fort.

Γε figure encore après τότε au chant M 290 : οὐδ' ἄν πω τότε γε Τρῶες καὶ φαίδιμος Ἔκτωρ — τείχεος ἐρρήξαντο πύλας... : « les Troyens n'auraient pas brisé, *alors du moins*, la porte des remparts — si Zeus n'eût lancé sur les Grecs son fils Sarpédon ». C'est le début d'un passage qui paraît contenir une longue interpolation en l'honneur de Sarpédon. Τότε γε semble difficile à soutenir. En réalité, le

stratif κείνος est rappelé par l'addition de ὄγε. M. WILAMOWITZ-MÖLLENDORF (*Hom. Untersuchungen*, p.151) rejette ὄγε comme gênant, et il recommande la lecture κλαῖεν δὲ λιγέως. L'emploi de ὄγε n'est nullement embarrassant. Dans le passage qui nous occupe, l'âme d'Agamemnon, évoquée par Ulysse, vient d'arriver, entourée de celles de ses compagnons : ἔγνω δ' ἀψ' ἐμέ κείνος, dit Ulysse, en employant le démonstratif κείνος, puisque, après avoir parlé d'Agamemnon au vers 387, il vient de dire un mot des autres. Au vers suivant, ὄγε ne marquera plus la même nuance. Son emploi s'éclaire pleinement par le rapprochement avec plusieurs des exemples signalés ci-dessus. On comparera notamment le κείνος ὄγε du vers T 344, dont il va être question.

succès ne couronne pas dès ce moment (τότε) les efforts des Troyens. Ce n'est qu'à la fin du chant, après la harangue d'Hector (v. 436 et suivants), que les Troyens pénétreront à l'intérieur des remparts. Υ 182, γε accompagne οὐ τοι τοῦνεκα dans un passage de sept vers considéré déjà par Aristarque comme une interpolation. Γε, à la place qu'il occupe, convient parfaitement au sens. Il s'oppose à la subordonnée qui précède : ... ἀτὰρ εἴ κεν ἔμ' ἐξεναρξίξης, (v. 181) : si tu parviens à me tuer, ce n'est point tout de même une raison pour que Priam te donne une récompense aussi haute. Comme tantôt après τότε, l'enclitique, tempérant la portée de τοῦνεκα, devait se joindre à ce mot, et le tour entier, étant négatif, se place normalement au début du vers.

Quatre des exemples de l'Iliade où γε occupe le temps fort se ramènent à une formule unique, dans laquelle la place de l'enclitique s'explique sans peine. Il se trouve en effet intercalé entre le même substantif et le même adjectif. : ἀνδράσι γε θνητοῖσι (K 403 = P 77 ; Υ 266), ἀνδρός γε θνητοῦ (Ω 259). Ces expressions stéréotypées commencent le vers : γε y figure donc au second pied. Dans chacune d'elles, γε accentue une opposition.

La même formule se rencontre sous la forme du datif, pour marquer également l'opposition, dans l'Odyssée, au début de x 306, vers considéré par Nauck comme altéré.

La place de γε se justifie encore dans quelques combinaisons plus rares, notamment au milieu d'un génitif absolu : π 373, τούτου γε ζώοντος, « du moins tant que Télémaque vivra » ; (γε s'y trouve au temps fort du 2^e pied) ; — entre une préposition et le complément de ce mot : λ 310, μετά γε κλυτὸν Ὀρίωνα, restriction apportée à l'éloge des deux fils d'Iphimédie et de Neptune : « du moins après l'illustre Orion ». Cette restriction se comprend fort bien, et il n'existe pas de raison d'admettre une corruption du texte, que Bekker (*Homer. Blätter*, II, p. 36) proposait de corriger en μετ' ἀγακλυτόν ; — après σὺ (précédé de ἀλλά, N 294, ou de μηδέ, σ 106), pour relever fortement le pronom. Dans le passage N 294, Idoménée termine la conversation qu'il a engagée avec Mérion, en lui disant : Ne nous arrêtons pas à tenir de vains discours ; *pour ta part*, entre et prends une javeline. Au chant σ 106, c'est Ulysse qui, devant le cadavre du mendiant Iros, lui adresse un dernier défi : « Ne te crois plus, toi, le chef des hôtes et des mendiants ». Dans les deux passages, γε se trouve au temps fort du second pied ; — après τοῦτον, σ 80, au temps fort du 3^e pied : εἰ δὲ τοῦτόν γε τρομέεις, « si tu crains jus-

qu'à ce misérable ». Antinoos gourmande Iros et lui reproche de trembler de peur devant un vieillard aussi cassé que paraît l'être Ulysse ; — après un substantif et à une place importante, en deux endroits, notamment à T 218, au temps fort du 5^e pied, où il suit νοήματι (mot à finale dactylique), sur lequel il appuie, et dont il ne peut être séparé : « je te surpasserais de beaucoup, *du moins en sagesse* », répond Ulysse à Achille, alors qu'il vient de reconnaître la supériorité guerrière de celui-ci ; et à φ 98 (au 3^e pied) : ἤτοι οὐστοῦ γε πρῶτος γεύσασθαι ἔμελλεν — ἐκ χειρῶν Ὀδυσῆος, Antinoos devait le premier sentir le goût du trait d'Ulysse, avec une nuance d'ironie contenue dans οὐστοῦ γεύσασθαι et annoncée par l'enclitique.

Γε occupe encore au temps fort du 5^e pied une place qui, par elle-même, ne soulèverait aucune observation ; car il y figure entre un génitif et le substantif que ce complément détermine. Il s'agit du vers ι 393 : τὸ γὰρ αὐτε σιδήρου γε κράτος ἐστίν. Mais la valeur de γε ne ressort pas clairement, et la proposition entière, intercalée au milieu d'une comparaison, paraît peu opportune : « de même que fait le fer soumis à la trempe, — τὸ γὰρ... etc. ; c'est ce qui rend la force *du moins* au fer —, ainsi frémit l'œil de Polyphème autour de l'épieu brûlant » (1). On a peine à comprendre la raison de cette remarque, la comparaison portant uniquement sur le sifflement de la trempe. On se passe sans difficulté du détail technique que le vers renferme, et qui se rattache du reste assez lâchement au vers précédent, par l'intermédiaire du participe φαρμάσσω. En outre, les mots μεγάλα ἰάχοντα, qui terminent le vers 392, se continuent directement dans l'idée du verbe σίζε du vers 394. Quant au vers 393, c'est le seul passage où le verbe φαρμάσσω (qui est un ἄπαξ) soit appliqué au travail de la trempe. Il y a même lieu de se demander si l'on a le droit de lui attribuer le sens précis de *tremper*. Φαρμάσσειν signifie employer un moyen artificiel pour guérir, pour empoisonner, pour charmer, ou encore pour teinter, par exemple la laine. On pourrait souvent le traduire par le mot *traiter* : τὰ ἔρια φαρμάσσειν, traiter la laine, c'est-à-dire principalement lui donner la couleur

(1) Voici le passage cité en entier :

V. 391 : ὡς δ' ὅτ' ἀνὴρ γαλκῆς πέλεκυν μέγαν ἢ σκέπαρνον
 εἰν ὕδατι ψυχρῷ βάπτῃ μεγάλα ἰάχοντα,
 φαρμάσσω· τὸ γὰρ αὐτε σιδήρου γε κράτος ἐστίν·
 ὡς τοῦ σίζ' ὀφθαλμὸς ἐλαϊνέῳ περὶ μοχλῷ.

voulue. Dans le passage qui nous occupe, ce sens paraît bien convenir à φαρμάσσειν. Aucun des autres mots de la famille de ce verbe n'a trait particulièrement à l'opération de la trempe. Seul, le substantif φάρμαξις qui, d'ordinaire, sert de synonyme à φαρμακεία, emploi d'un remède, d'un philtre, d'un poison, — se trouve accompagné du complément περι τὸν χαλκόν, dans Plutarque, *Mor.*, p. 395 B, mais avec l'addition immédiate du mot propre : ὡσπερ ἡ λεγομένη τῶν ξιφῶν στομόωσις, le verbe στομόω et les mots de sa famille servant communément à exprimer tout ce qui concerne la trempe.

Dans le passage homérique ι 393, le mot φαρμάσσειν paraît avoir été ajouté par un lecteur, en guise d'explication complémentaire, et assez superflue, du verbe βάπτῃ : « quand un forgeron trempe dans l'eau froide une grande hache ou une doloire », — *pour les traiter*, non pas simplement pour les laver, car le poète n'a pas jugé nécessaire de dire que la hache et la doloire sont brûlantes ; les mots μέγᾳλα ἰάχοντα, adjoints à βάπτῃ, lui ont paru suffisants, et avec raison.

Quant à l'enclitique qui suit le mot σιδήρου, même si l'on admet une interpolation, sa signification ne s'impose pas tout de suite. A moins de le considérer comme une cheville métrique, on ne peut guère y voir qu'une allusion ironique et fort peu opportune : la trempe restitue la force, du moins au fer, mais non à Polyphème. Cette remarque viendrait se greffer prématurément sur une comparaison qui n'est pas encore achevée.

Ajoutons, pour clore cette discussion, qu'il n'est sans doute pas un effet du hasard que le vers ι 393 soit le seul passage de l'Odyssee où γε occupe le temps fort du 5^e pied. L'Iliade, comme on l'a vu, ne connaît non plus qu'un exemple de cette position, après le mot à finale dactylique νοήματι, T 218.

En résumant les résultats de l'examen ci-dessus, on constate le nombre extrêmement réduit des exemples de γε placé à un temps fort où sa présence ne se justifie point par une nécessité métrique ou syntactique.

En laissant de côté les nombreux cas de ὄγε et des autres formes de ce démonstratif, ainsi que le génitif absolu τούτου γε ζῶντος, les formules ἀνδρός γε θνητοῦ et ἀνδράσι γε θνητοῖσι, les mots dactylique ou pyrrhique τοῦνεκα, τότε (deux cas, dont un douteux), il reste uniquement à tenir compte de l'emploi de γε deux fois après σύ, une fois après τοῦτον, et trois fois après un substantif, dont une fois après νοήματι et la troisième dans un vers fort suspect,

soit en tout cinq ou six exemples où $\gamma\epsilon$ occupe une place privilégiée, et où il semble la devoir à la vive nuance qu'il introduit (1).

Il convient de ne pas exagérer la portée de ces constatations. On aurait tort de soutenir que l'enclitique $\gamma\epsilon$ n'apparaît aux temps forts qu'à la condition de posséder une valeur significative particulière. Inversement, on ne pourrait conclure que la position du même mot à un temps faible est la marque certaine de son insignifiance. Néanmoins un fait semble acquis, si l'on songe à la rareté des cas où $\gamma\epsilon$ figure aux temps forts sur un total de 685 passages : c'est que la langue homérique répugnait à cette position.

II. — La particule $\delta\acute{\epsilon}$.

Il a été question plus haut des proportions dans lesquelles la particule $\delta\acute{\epsilon}$ apparaît aux temps forts, c'est-à-dire 705 fois sur un total de 3128 passages, soit dans 22,5 % des cas. On a relevé la différence remarquable qui distingue les statistiques de $\gamma\epsilon$ et de $\delta\acute{\epsilon}$. A ne considérer que cet écart, on serait entraîné à conclure à l'importance relative de la dernière particule, importance signifiée déjà peut-être par son accentuation traditionnelle. $\Delta\acute{\epsilon}$, mot accentué, répugnerait moins que $\gamma\epsilon$, mot atone, à la place aux temps forts. Néanmoins, il est prudent de vérifier au préalable les conditions de l'apparition de $\delta\acute{\epsilon}$ aux temps forts, et de voir si des raisons particulières ne l'ont pas déterminée.

Les temps forts où $\delta\acute{\epsilon}$ apparaît se répartissent comme suit. La proportion est assez semblable dans les deux poèmes ; aussi ne donnons-nous que les totaux.

Sur un ensemble de 705 cas, $\delta\acute{\epsilon}$ se trouve :

au temps fort du 2^e pied, 283 fois ;
 au temps fort du 3^e pied, 48 fois ;
 au temps fort du 4^e pied, 345 fois ;
 au temps fort du 5^e pied, 22 fois ;
 au temps fort du 6^e pied, 7 fois.

Comme on le voit, la position au 2^e pied, et surtout celle au 4^e pied

(1) A ces exemples, il faudrait ajouter un passage unique où $\gamma\epsilon$ reçoit l'accent d'un second enclitique et occupe un temps fort (au 2^e pied), α 339. Les douze autres cas de $\gamma\epsilon$ accentué par un enclitique occupent tous des temps faibles. Le mot $\gamma\epsilon$, au vers indiqué, marque un mouvement important du sentiment. Ces treize exemples sont compris dans les statistiques qui figurent plus haut.

sont les plus fréquentes ; non sans raison, si l'on songe que δέ fait d'ordinaire partie de la seconde moitié d'une opposition, dont le premier terme ou bien se prolonge jusqu'à la fin du vers précédent, ou bien plus souvent encore empiète sur le commencement du vers ⁽¹⁾.

Or on sait que δέ affectionne de se trouver dans le voisinage immédiat du premier mot. Il y a donc rien d'extraordinaire à ce que les constructions du genre de *περὶ δέ, μετὰ δέ* apparaissent avec une si grande régularité après une pause, le plus souvent de telle manière que δέ figure au temps fort. Ce n'est point là un privilège que la particule doive à l'importance du sens qui lui revient. Δέ forme un tout avec la préposition ou l'adverbe et n'a guère plus de valeur que la syllabe atone d'un mot tel que ὄρος, φύγε.

Ce qui corrobore cette opinion, c'est que dans la plupart des cas, la valeur significative de δέ est réellement peu caractéristique. L'opposition qu'il marque paraît faible, et très souvent, elle l'est au point que le français est obligé de rendre la particule par la conjonction *et*, indiquant la simple succession des faits.

Nous venons de parler des groupes *περὶ δέ, μετὰ δέ*, etc. Ces tours sont d'un emploi fréquent, et il y a lieu de remarquer que plusieurs des adverbes ou prépositions qui précèdent δέ sont de mètre pyrrhique, par exemple *ἀπό, ἐπί, ὑπό, κατά, διά, περί, παρά, μετά, ποτί, ἀνά, πρότι, τότε, ἄμα*, etc., ou de mètre dactylique, tels que *ἄλλοτε, αὐτίκα, ἐγγύθι*. La place normale de δέ étant celle qui suit ces mots, voilà donc autant d'exemples où des raisons à la fois prosodiques et syntactiques amenaient forcément l'apparition de δέ à l'un des temps forts. Ces exemples sont au nombre de 170.

On se doute que δέ se trouve joint au démonstratif un nombre considérable de fois. Aux temps forts des 2^e et 4^e pieds, il figure 76 fois dans l'Iliade, 44 fois dans l'Odyssée, soit en tout 120 fois. Comme on doit s'y attendre, dans tous ces passages, à l'égal de ceux où δέ suit un adverbe, l'expression *ὁ δέ* commence une phrase ou un membre de phrase. Les remarques d'ordre syntactique qui ont été faites à propos de *τότε δέ* et des expressions analogues, sont applicables aux formes diverses de *ὁ δέ*.

Δέ se rencontre associé à l'un des pronoms, adjectifs démonstratifs et possessifs *ἐμέ, σύ, σοί, σόν, ἡμεῖς, ἡμῖν, ὑμεῖς, νῶιν, σφῶιν*,

⁽¹⁾ Le premier terme n'est pas toujours marqué par la particule *μέν* : *αὐτάρ* et *ὅς* lui-même remplissent souvent ce rôle.

ἔστις, αὐτή, αὐτήν, αὐτός, etc., οὗτος, τούτω, κεινή, ἄλλαι, etc., σήν, etc., αὐτοῦ (adverbe). On trouve au 2^e et au 4^e pieds 74 de ces expressions suivies de δέ à un temps fort. Elles commencent toutes, ainsi que les précédentes, une phrase ou un membre de phrase. Cette position se comprend d'autant mieux que les pronoms, surtout les pronoms personnels et les pronoms démonstratifs, sont d'ordinaire en opposition avec un terme précédent.

L'examen des cas où δέ est placé au temps fort du 3^e pied (48 fois), et à celui du 5^e (22 fois), ne permet pas de lui attribuer une valeur plus spécialement marquée que dans les exemples précédents.

Au 3^e pied, on rencontre δέ 28 fois ⁽¹⁾ après une préposition ou un adverbe : le mot précédent est toujours de mètre pyrrhique, sauf cinq cas de mètre dactylique (quatre des vers où se trouvent ces derniers sont la répétition de la même formule), et deux cas, où δέ suit ἐκ et ἐν.

Au même pied, δέ figure 9 fois après des formes du pronom ὁ ; ces formes sont toutes longues de nature, ou le deviennent par position devant δέ. Ajoutons à ces cas l'expression αὐτός δέ, Ψ 578, où le pronom est opposé à ἵπποι, qui précède immédiatement.

Dans les autres cas où δέ figure au 3^e pied et qui sont au nombre de 10, δέ sert plusieurs fois à mettre en opposition soit un personnage, tel que Ζεύς, opposé à Ulysse, φ 413 ; Βελλεροφόντης, Ζ 220, opposé à Οἶνεύς μὲν, du vers précédent ; Πηλεύς, opposé à Θέτις, Σ 87 ; — soit deux actions attribuées à un même sujet : βάλε δέ, Ξ 450 ; ἔλε δέ, Σ 416. L'opposition est parfois très faible, comme Γ 420 : (βῆ δέ...) σιγῆ, πάσας δὲ Τρωὰς λάθην, où nous le traduirions par *et*.

Il convient de noter la place occupée par δέ, dans plusieurs de ces dix exemples. Il se trouve 4 fois entre un adjectif et le substantif ou *vice versa* : πάσας δὲ Τρωὰς (l. l.) ; αἱματοέσσας δὲ ψιάδας (Π 459) ; ἄκρην δὲ ῥινόν (χ 278), αἰσυμνήται δὲ κριτοί (θ 258) ; une fois entre le substantif et le complément déterminatif de ce substantif : ἡμιτάλαντον δὲ χρυσοῦ (Ψ 751), c'est-à-dire autant d'expressions où la particule fait corps intimement avec les mots qu'elle accompagne. Il n'est pas inutile de rappeler que dans ces groupes, la fin du second pied précédant δέ est formé d'un mot ou d'une fin de mot, notamment πάσας, αἱματοέσσας, ἄκρην, ce qui

(¹) En réalité, en tenant compte des formules répétées dans des vers identiques, le nombre des exemples se ramène à 18.

n'est permis dans la métrique homérique, en cas de coupe penthémimère, que si ce *mōt* est intimement lié au suivant ⁽¹⁾.

Dans les 22 passages où *δέ* commence le 5^e pied, il accompagne deux fois un adverbe, ὑπερθευ, ἔνι; une fois la préposition παρά, deux fois le nom propre Διομήδεα (Θ 138 et K 340); une fois, il se trouve placé entre un nom de nombre et le substantif : δέκα δὲ στόματ' (B 489). Dans les 16 autres exemples, il suit une forme verbale. La signification la plus habituelle à la particule reste celle de *et*. Elle introduit une action nouvelle, souvent faite par le même sujet. Trois fois, ε 152, ι 145, et Λ 340, *δέ* reprend une idée exprimée négativement, et la confirme d'une manière positive, sans qu'on puisse parler d'une gradation; on pourrait néanmoins la traduire par un *mais* atténué, par exemple ι 145 : οὐ δὲ Σελήνη — οὐρανόθε προὔφαινε · κατείχετο δὲ νεφέεσσιν.

Dans un autre passage, I 537, le *δέ* se trouve dans une sorte de conclusion, avec la valeur de *en tout cas, à coup sûr, vraiment* : Oenée avait oublié de sacrifier à Artémis, ἢ λάθετ' ἢ οὐκ ἐνόησεν : *quoi qu'il en soit*, ce fut une grande faute : ἀάσατο δὲ μέγα θυμῷ. Le raisonnement cache une légère opposition.

Le passage ε 69 est un des rares endroits où l'on puisse voir une opposition assez forte : ἡμερις ἡβώωσα, τεθήλει δὲ σταφυλῆσιν, à condition de donner à ἡβώωσα son sens premier étymologique. Nous y joignons, pour terminer notre examen, trois vers où *δέ* apparaît dans une proposition principale formant opposition avec une subordonnée qui précède : ce sont μ 164 (au temps fort du 2^e pied); ξ 405 (idem); Ψ 321 (au temps fort du 2^e pied) ⁽²⁾.

Si l'on résume les renseignements qui viennent d'être recueillis, on est étonné de leur concordance avec ceux que nous a livrés l'exa-

⁽¹⁾ Cf. L. HAVET, *o. c.*, § 9.

⁽²⁾ Nous ne pouvons point passer sous silence les exemples de *δέ* restant oxyton devant un enclitique, exemples auxquels il a été fait allusion plus haut. Ils sont assez nombreux dans Homère : on en trouve 693 dans l'Iliade et 556 dans l'Odyssée, soit en tout 1249. Sur ce total, on ne compte que 66 passages renfermant *δέ* à un temps fort, ce qui donne la proportion de près de 1 : 19, plus faible encore que celle de γε. Ajoutons que *δέ* succède 24 fois à une préposition de forme pyrrhique et 34 fois à un mot de même structure ou finissant par deux brèves. *Δέ* oxyton apparaît au temps fort du 3^e pied dans un nombre de cas relativement élevé, en tout 26 fois, soit dans plus du tiers des passages. On ne peut en tirer aucune conclusion (pas plus que de la rareté relative de l'apparition aux temps forts) : les expressions παρά δέ σφι, μετά δέ σφι, ὑπό δέ σφισιν, μέγα δέ σφιν, et autres analogues suivent un rejet et commencent, au milieu du second pied, une nouvelle proposition. Nous renvoyons à ce qui a été dit plus haut, page 41.

men de la particule $\gamma\epsilon$. Il existe entre les traitements de $\delta\acute{\epsilon}$ et de $\gamma\epsilon$ une curieuse similitude. Sans doute, l'enclitique $\gamma\epsilon$ apparaît aux temps forts encore moins souvent que $\delta\acute{\epsilon}$. Mais on a vu quelles circonstances favorisaient la position de $\delta\acute{\epsilon}$ aux temps forts, surtout au 2^e pied et au 4^e. Ces raisons spéciales réduisent de beaucoup l'écart qui sépare le résultat des deux statistiques. D'autre part, la valeur significative de $\delta\acute{\epsilon}$ ne l'emporte en rien sur celle de $\gamma\epsilon$. Sous ce rapport même, on serait plutôt tenté d'accorder la priorité à l'enclitique. Il n'est pas indifférent de rappeler que $\gamma\epsilon$ jouit d'une liberté de position relative plus grande que celle de $\delta\acute{\epsilon}$. Servant d'ordinaire à marquer une nuance restrictive, qui ne porte pas toujours sur une phrase entière, il s'accole au mot dont il modifie la portée, et les places qu'il occupe dans le vers sont moins fixes et partant plus variées que celles de $\delta\acute{\epsilon}$ (1).

Ainsi il semble bien que, dans la langue d'Homère, la particule $\delta\acute{\epsilon}$ se rapproche singulièrement de la nature de l'enclitique $\gamma\epsilon$. Aucun caractère, en dehors de l'accentuation consacrée ne la distingue de celui-ci : la contexture phonétique en est identique, et nous le répétons, sa signification n'apparaît pas comme étant plus vigoureuse, plus colorée.

On se retrouve donc en présence de la contradiction qui n'avait pas échappé aux anciens dans l'accentuation traditionnelle de $\delta\acute{\epsilon}$ et par la même occasion, dans celle de $\mu\acute{\epsilon}\nu$. Le grammairien des *Anecdota* de Bekker (III, p. 1156) et le scholiaste de Denys le Thrace (p. 466, 18, Hilgard) citent parmi les enclitiques $\mu\acute{\epsilon}\nu$ et $\delta\acute{\epsilon}$, ainsi que $\gamma\acute{\alpha}\rho$. Comme le fait remarquer M. Vendryès (2), on trouve dans certains manuscrits $\acute{\epsilon}\gamma\acute{\omega}\ \mu\epsilon\nu$, $\acute{\sigma}\acute{\upsilon}\ \delta\epsilon$, $\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\acute{\iota}\ \gamma\alpha\rho$.

Il y avait donc hésitation dès l'antiquité. Cette hésitation n'est pas un fait négligeable. Malheureusement, nous ne connaissons pas les raisons qui ont provoqué des divergences dans l'enseignement prosodique des anciens. Peut-être reflètent-elles, imparfaitement du reste, un phénomène réel, à savoir le double caractère des mots tels que $\mu\acute{\epsilon}\nu$, $\delta\acute{\epsilon}$: tantôt, et le plus souvent, ils ne possédaient qu'une valeur médiocre ; ils ne marquent que de faibles nuances, qui se fondent dans le sens général de la phrase, et par conséquent ils ne sortent pas du rôle des enclitiques ordinaires ; tantôt ils acquièrent une signifi-

(1) Cf. J. WACKERNAGEL, *Indog. Forschungen*, t. I, p. 371.

(2) *Traité d'accentuation grecque*, § 119.

cation plus forte, et ils peuvent alors se distinguer des monosyllabes atones par un accent plus ou moins nettement marqué.

L'accentuation traditionnelle ne trahit rien des variations d'accent qui viennent d'être supposées. Δέ reste uniformément marqué de l'accent grave, hormis les cas où un enclitique qui le suit reporte sur lui son accent ; hormis également les cas où δέ est placé à la pause ⁽¹⁾. Ainsi la barytonèse affecte d'ordinaire la particule δέ, et on ne voit guère en quoi il différerait des enclitiques, sauf en ce point, certes important, qu'il ne modifiait pas l'accentuation du mot le précédant : on accentuait λαβών δέ χερσίν, non pas λαβών δε χερσίν, et δέ, ne servant pas de fin au mot λαβών, gardait son autonomie phonétique et morphologique ⁽²⁾.

Quoi qu'il en soit des opinions tardives des théoriciens grecs, il serait peu prudent de condamner d'emblée la tradition grammaticale et de nier ses enseignements dans leur entièreté. Ils peuvent ne point correspondre à la réalité homérique, — et nos constatations semblent l'indiquer en ce qui concerne la particule δέ ; mais il convient de se demander s'ils ne traduisent pas avec plus de fidélité l'état ultérieur de l'accentuation grecque.

Rappelons d'abord le rôle considérable joué par les particules μέν et δέ à toutes les périodes de la langue. Ce rôle a peut-être été plus important encore dans la poésie post-homérique et dans la prose. La pensée grecque, aspirant à la clarté, prend soin d'annoncer et de préciser la moindre opposition, ainsi que toute énumération, et même toute déduction, et dans ce but, elle utilise régulièrement les indicateurs μέν et δέ. Il faut descendre jusqu'à la langue du Nouveau Testament pour constater un affaiblissement considérable de l'emploi de ces particules.

Nous ne disposons pour ainsi dire d'aucun renseignement sur la diction grecque ; mais il est permis de supposer que dans les phrases périodiques, tant celles du style oratoire que celles du style de la conversation écrite, tant celles de Démosthène que celles des dialogues de Platon, μέν et δέ possédaient plus de valeur que des enclitiques proprement dits, et qu'ils marquaient avec vigueur, avec intensité, les mouvements du raisonnement. Sur ces mots, devenus des jalons

⁽¹⁾ Ces cas sont loin d'être fréquents, et ce n'est point dans Homère qu'on les rencontre, ainsi qu'on le verra plus loin.

⁽²⁾ Cf. A. MEILLET, *Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes*, 3^e édit., p. 354.

importants de l'idée, le relief de la phrase s'accroissait, et il ne serait pas étonnant que des particules ne jouant dans bien des occasions qu'un rôle effacé, aient acquis, le cas échéant, une force considérable.

Si les faits se sont passés de la sorte, δέ a dû échapper, tôt ou tard, et dans une certaine mesure, à la loi restrictive de position qui déterminait sa place, et dont il a été question plus haut. Or on a des indices que δέ a joui, après Homère, d'une certaine liberté de position. Plusieurs phénomènes de l'époque classique montrent même une tolérance poussée assez loin.

Ainsi, la locution καὶ δέ, *et aussi*, chez Homère, était indivisible ⁽¹⁾. Les deux mots restent toujours accolés. Cette règle est si impérieuse que δέ a le pas sur les enclitiques, qu'ils soient isolés ou groupés, tels que κεν (ο 449); κέ τοι (δ 391), τέ μιν (Υ 28). Dans la langue ultérieure, les deux éléments de l'expression se séparent. On trouve des exemples un peu chez tous les auteurs, chez Xénophon, *Cyrop.*, I, 1, 2 : καὶ πάντες δέ οἱ καλούμενοι νομεῖς; III, 2, 7 : καὶ πολεμικώτατοι δέ λέγονται; *Anab.*, I, 1, 2 : καὶ στρατηγὸν δέ αὐτὸν ἀπέδειξε; V, 3, 9 : καὶ τὸ λοιπὸν δέ...; — chez Eschyle, *Prom.*, v. 973 : καὶ σὲ δ' ἐν τούτοις λέγω; — chez Sophocle, *Philoct.*, v. 1362 : καὶ σοῦ δ' ἔγωγε θαυμάσας ἔχω τόδε; — chez Euripide, *El.*, v. 1117 : καὶ σὺ δ' αὐθάδης ἔφυς; — chez Aristote, *de anima* ⁽²⁾, I, 405 a, 25 : καὶ Ἡράκλειτος δέ... φησι; 407 b, 27 : καὶ ἄλλη δέ τις δόξα; 411 a, 7 : καὶ ἐν τῷ ὄλῳ δέ τινες αὐτὴν μεμιχθαίφασιν ⁽³⁾; II 415 a, 6 : καὶ τῶν αἰσθητικῶν δέ τὰ μὲν ἔχει...; 422 a, 3 : καὶ τὸ σῶμα δέ...; III, 429 b, 9 : καὶ αὐτὸς δέ...; 430 a, 2 : καὶ αὐτὸς δέ...; 431 a, 12 : Καὶ ἡ φυγὴ δέ...; 431 b, 10 : Καὶ τὸ ἄνευ δέ πράξεως; 433 a, 4 : Καὶ ὅλως δέ ὀρῶμεν ὅτι...; 433 a, 20 : Καὶ ἡ φαντασία δέ...; 435 b, 12 : καὶ ὁ χυμὸς δέ...

Dans quelques passages, δέ se trouve même placé tout à la fin de la phrase, c'est-à-dire devant une pause, à un endroit où il serait difficile de ne pas lui accorder un accent d'insistance : Xénophon, *Anab.*, V, 3, 9 : ... καὶ τῶν θυομένων ἀπὸ τῆς ἱεραῆς νομῆς λάχος, καὶ τῶν θηρευομένων δέ. Cf. Aristote, *de anima*, II, 419 a, 31 : Περὶ δὲ ἀφῆς καὶ γεύσεως ἔχει μὲν ὁμοίως, οὐ φαίνεται δέ.

(1) Cf. Fr. C. SCHNORR DE CAROLSFELD, *Verborum collocatio homerica*, Berlin, 1864, p. 49.

(2) Ed. G. Biehl, Teubner, 1884.

(3) A noter l'éloignement de δέ, qui n'est pas même intercalé après la préposition. Une remarque analogue est à faire à propos de plusieurs des exemples tirés d'Aristote qui suivent.

La liberté de position qui échoit à δέ dans la locution καὶ δέ, se manifeste également, après Homère, dans les groupes initiaux formés d'une préposition et de son complément, tels que ἐκ πάντων δέ, au lieu de ἐκ δὲ πάντων, ou de deux mots formant une locution, par exemple τῷ δεκάτῳ, τῇ δεκάτῃ. Homère fournit sans doute des exemples de ce recul de la particule ; mais dans la grande majorité des cas, δέ occupe la seconde place et sépare la préposition — ou l'adverbe, etc., du mot suivant (1). Dans l'Iliade, le chant I^{er} n'offre qu'un exemple de δέ postposé : v. 54, τῇ δεκάτῃ δ' ἄγορῆνδε... ; le chant II présente deux cas du même phénomène : v. 194, Ἐν βουλῇ δ'..., et v. 329, τῷ δεκάτῳ δέ... ; au chant XXII, on trouve, v. 276, ἐν γαίῃ δ' ἐπάγῃ ; v. 398, ἐκ δίφροιο δ' ἔδησε ; v. 399, ἐς δίφρον δ' ἀναβάς. Le chant VI ne renferme aucun exemple.

Au surplus, la plupart des exemples homériques où la particule est rejetée loin du début la contiennent sous la forme élidée. Elle sert ainsi à prévenir un hiatus ou bien à créer un allongement par position. Sur les 46 exemples cités par Ameis (2), il y a 31 cas d'élision de δέ. Il en est de même des trois cas du chant XXII mentionnés plus haut.

La langue ultérieure paraît moins stricte. Hérodote se rapproche encore de la coutume homérique. Le livre VII ne fournit que 35 exemples de δέ postposé (du type ἀπ' Ὀλύμπου δέ) (3) contre 53 exemples de δέ occupant la seconde place. La proportion augmente chez Aristote : le traité *de anima* contient 21 cas où δέ occupe la troisième place contre 27, où il suit le premier mot (4). Il convient de rappeler le passage 411 a, 7 : καὶ ἐν τῷ ἔλῳ δέ..., cité plus haut, à propos de la locution καὶ δέ, et où le recul de δέ témoigne d'une tolérance qui nous écarte fort de l'usage homérique. Cette liberté apparaîtrait encore dans des exemples tels que τὰ μετὰ ταῦτα δὲ οὐκέτι εὐκαταφρόνητα ἀκούσεσθε, dans *le Songe* de Lucien, 5 ; οὐκ εἰς μακρὰν δέ, id. id. 1, etc. Longus montre un usage très vacillant entre le type τὴν δὲ Ἀγέλην et le type τῷ Λάμῳνι δέ, en corrélation avec τὸν μὲν Φιλοποίμενα et τῷ Δρύαντι μὲν.

(1) C'est ce qui, d'avance, rend suspecte une correction telle que *χαλεπὴ δίμου δ' ἔγχε*, proposée par Barnes pour le vers ζ 239.

(2) *Anhang zu Homers Odyssee*, II 540.

(3) Naturellement toujours sous la forme non élidée.

(4) Parmi ces 21 cas, nous faisons figurer 7 passages renfermant la formule τὸν αὐτὸν δὲ πρόπον. Les autres sont composés d'une préposition suivie d'un mot qui en dépend. Ne sont point compris 13 cas du type οὐ κελύει δέ, οὐ πᾶν δέ, où δὲ est séparé de la négation, pour éviter la confusion avec οὐδέ.

Dans les passages ci-dessus et les autres analogues, le recul de la particule δέ n'indique donc point une intention particulière de l'auteur et ne se manifestant qu'exceptionnellement. Il s'agit d'un phénomène plus général, datant d'une certaine période de la langue, période probablement antérieure à Hérodote. A partir de ce moment, la particule semble posséder un surcroît de valeur, qui se révèle par une liberté plus grande dans sa position. Au début, le fait a dû se présenter dans les groupes du type ἀπ' Ὀλύμπου δέ, et principalement après les prépositions ἐν, ἐκ, ἐς, ainsi qu'on s'en aperçoit déjà dans Homère, c'est-à-dire après les prépositions les plus anciennement employées comme telles. C'était aussi une conséquence de la liaison plus intime de la préposition avec son complément.

Inscriptions et antiquités romaines de Belgique, de Hollande et d'Angleterre signalées dans les Itinéraires de Dubuisson-Aubenay (1627-1638)

PAR

Léon HALKIN

On sait l'importance que présentent certaines relations de voyages pour la connaissance des monuments antiques des régions qui y sont décrites. Cette importance est surtout considérable lorsque le voyageur est un humaniste, qu'il est doué de l'esprit d'observation et lorsque, par surcroît, des antiquités qu'il a mentionnées ont aujourd'hui disparu. Tel est notamment le cas des Itinéraires de François-Nicolas Baudot, plus connu sous le nom de Dubuisson-Aubenay parce qu'il était seigneur du Buisson et d'Aubenay ou Ambenay, village situé près d'Évreux en Normandie et où il était né vers 1590. Poussé par le désir de voir du pays et de s'instruire toujours davantage, il entreprit une longue série de pérégrinations qui le conduisirent d'abord en Italie, en Belgique, en Angleterre, en Hollande et en Allemagne, puis dans diverses provinces du nord et de l'ouest de la France. Après avoir été chargé temporairement de missions diplomatiques et de commandements militaires, il fixa sa résidence à Paris en 1640 et y remplit jusqu'à sa mort, survenue le 1^{er} octobre 1652, les fonctions honorifiques d'historiographe du Roi, de maître d'hôtel ordinaire, puis celles d'intendant des devises, emblèmes et inscriptions pour les jardins, galeries et bâtiments royaux. C'est à la même époque qu'il réunit les matériaux de plusieurs ouvrages historiques, dont le principal racontait dans l'ordre chronologique les événements relatifs à la Fronde parisienne, dont il avait été le témoin attentif et d'ailleurs désintéressé (1).

(1) Ce *Journal des guerres civiles* (1648-1652) a été publié, avec une notice biographique, sous les auspices de la Société de l'Histoire de Paris, par G. SAIGE (Paris, 1889-1885, 2 vol. in-8°). Cf. E. BOURGEOIS et L. ANDRÉ, *Les sources de l'histoire de France (XVII^e siècle)*, Paris, t. II, 1913, p. 101.

Au cours de ses multiples voyages en France et à l'étranger, Dubuisson-Aubenay, qui était extrêmement curieux de tous les souvenirs du passé, avait eu soin d'amasser quantité de notes concernant l'histoire et l'archéologie des différentes contrées qu'il visitait. Il avait ainsi rédigé une série d'Itinéraires, dont les manuscrits, qui restèrent déposés au Séminaire de Saint-Sulpice jusqu'à la Révolution, sont actuellement conservés à la Bibliothèque Mazarine et à la Bibliothèque Nationale. Quelques-unes de ces relations ont déjà obtenu les honneurs d'une publication, totale ou partielle, dans diverses revues locales françaises ; ce sont celles qui ont trait à la Champagne, à la Bretagne, à la Touraine, à la Normandie, au Poitou et à la Picardie (1).

Quant au récit de ses voyages en Belgique, en Hollande et en Angleterre, lequel forme un volume d'environ 300 pages in-4^o, il est encore entièrement inédit (2). J'ai eu déjà l'occasion d'attirer sur ce précieux manuscrit l'attention des archéologues et des historiens de notre pays (3) et de montrer, par l'exemple de Liège, tout l'intérêt qu'il présente pour l'étude des monuments de la plupart des villes belges au commencement du XVII^e siècle (4).

On trouvera, dans les pages qui suivent, le texte des principaux passages des Itinéraires de Belgique, de Hollande et d'Angleterre où Dubuisson-Aubenay a décrit les antiquités qu'il a remarquées en parcourant ces trois contrées. Il convient de rappeler ici que de savants archéologues, E. Desjardins et M. Besnier, ont depuis longtemps mis en relief la valeur des indications données par ce voyageur érudit,

(1) La plupart de ces publications sont signalées dans E. BOURGEOIS et L. ANDRÉ, *o. c.*, t. I, pp. 123 et 129.

(2) C'est le ms. 4407 de la Bibliothèque Mazarine ; il comprend quatre Itinéraires qui furent reliés sous la même couverture en 1688 : *l'Itinerarium Belgicum*, qui fut composé de 1623 à 1627 ; *l'Itinerarium Batavicum*, qui date de l'an 1638 ; *l'Itinerarium Zelandicum topographicum* qui n'est pas daté, et *l'Itinerarium Anglicanum*, qui doit remonter à l'an 1637.

(3) LÉON HALKIN, *l'Itinerarium Belgicum de Dubuisson-Aubenay*. Communication faite au Congrès de la Fédération archéologique et historique de Belgique qui s'est tenu à Mons en 1928 (Cf. *Annales de la Fédération*, t. XXVII, *Résumés*, pp. 54-55 et *Compte rendu*, p. 27).

(4) LÉON HALKIN, *Liège il y a trois cents ans*. Communication faite en 1929 à l'Institut archéologique Liégeois (Cf. *Chronique arch. du Pays de Liège*, t. XX, p. 22). — Voyez aussi, dans les *Verslagen* de la *Kon. Vlaamsche Academie*, 1929, pp. 11 et 92, le rapport de MM. J. Cuvelier et L. Van Puyvelde sur un projet de publication de *l'Itinerarium Belgicum*, avec notes explicatives.

spécialement en ce qui concerne le tracé des chaussées romaines de la Gaule (1).

I. — La collection d'antiques du Palais Mansfeld à Luxembourg.

(*Itinerarium Belgicum* [a. 1627], pp. 136-137).

C'est sur la fin de l'année 1627 que Dubuisson-Aubenay, après avoir séjourné successivement à Liège, à Huy et à Namur, se rendit à Luxembourg; il ne manqua pas de visiter, dans le faubourg de Clausen, le célèbre Palais où un amateur éclairé s'était constitué un trésor incomparable d'œuvres d'art modernes et d'antiquités; on sait que, parmi ces dernières, figuraient plusieurs bas-reliefs et inscriptions provenant de l'enceinte romaine d'Arlon (2). Voici la description qu'il en a faite au courant de la plume :

[Il y a à Clausen près de Luxembourg]...un très bel Hospital fondé par Pierre-Ernest comte de Mansfeldt, lequel bastit contre le pié de la montagne rocheleuse voisine tirant à l'Est une gentille maison si elle estoit achevée du costé du roc que l'on avoit commencé de tailler, tellement qu'il n'y a que deux faces faites, celle par dessous laquelle on entre, et celle à main gauche en entrant. Car celle de la main droite n'est commencée et est desseignée le long du dit roc déjà à demi taillé à plomb. Et au lieu de celle qui devoit estre de front, il y a une muraille et plus outre une seconde et fort petite court bornée d'un autre joli bastiment qui estoit la retraite et comme la solitude du comte de Mansfeldt. Dans le bas d'iceluy bastiment, il y a une petite cour quarrée ayant au milieu une fontayne d'un Neptune nu en humeur aprez une Nymphe nuë qu'il tient embrassée et qu'il veut forcer : mais elle luy tourne le derrière (3).

(1) E. DESJARDINS, *Géographie de la Gaule Romaine*, t. IV, 1893, p. 220 : « Ce curieux... ne manquait jamais de mentionner, au milieu de mille autres choses, tous les vestiges de l'antiquité qui frappaient ses regards, et il notait avec soin l'état des vieux chemins romains... ; il décrit les voies antiques suivies par lui, indiquant en quel lieu précis le chemin perd son aspect romain, en quel lieu il le reprend, le tout avec une si grande précision qu'on peut noter tous ces détails sur la carte de l'Etat-Major. Malheureusement les relations de ce genre ne sont pas communes, et cela rend la publication des notes de Dubuisson fort désirable. » — M. BESNIER, *Revue des études anciennes*, 1923, p. 155, n. 3.

(2) Voyez sur cette question : J. P. WALTZING, *Orolaunum Vicus*, dans *Le Musée Belge*, 1905, t. IX, pp. 1 et suiv. — LE MÊME, *Le Palais Mansfeld à Clausen*, dans le *Bulletin bibl. et pédag. du Musée Belge*, 1929, t. XXXIII, pp. 185-195. — Cf. ESPÉRANDIEU, *Recueil des bas-reliefs de la Gaule Romaine*, t. V, 1913, pp. 241 et 301 ; t. IX, 1925, p. 363.

(3) Note marginale de Dubuisson-Aubenay : « Illum fontem variis ex Arlunio oppido advectis lapidibus antiquis ornatum celebrat ORTELIUS, *Itiner.*, p. 32 et sequent., variisque tum antiquas tum recentes inscriptiones refert. »

Les murs et parois qui enferment en forme quarrée ceste fontayne sont ornées de triomphes, personnages, emblèmes et inscriptions antiques romaines de diverse humeur, joyeuse et triste.

Et dans une petite grotte tout joignant, il y a des dieux et déesses de marbre dans des niches avec des autres inscriptions, mais qui sont nouvelles et en vers. Au bout de la grotte on entre dans la salle des antiques, ainsy croy-je nommée à cause des médailles ou demi-statues de marbre et autres pièces antiques qui ont esté toutes prises es lieux voisins comme à Arlon, etc. et apportées avec grande curiosité du mesme Comte Ernest. Au bout de la dite salle des antiques vous lisez cette épitaphe gravée en lettres romaines sur pierre :

D. Sextinio M. Secundinio conjugii defuncto et Siluniano et Saturo jiliis vivis. Primuli Saturna et sibi V. F. (1).

Il y en a encore plusieurs autres semblables. Et dans le jardin mesme qui est grand, diversifié de parterres, hayes, petit bois et ombragé, pavillons couverts d'ardoise et fontaynes grandes et belles. Il y a du costé du logis sur les pierres des fontaynes et pavillons force inscriptions, mais la plus part nouvelles en lettre d'or, vers et sur plaques de marbre noir. Mais sous la voûte de la porte par laquelle on entre dans le bastiment dont la dite voute, comme j'ay dit, fait partie de l'une des faces dudit bastiment, il y a force figures et tailles humaines sur la pierre et entre autres celle-cy (2) :

D. M. Lallio Atticino defuncto fratri pientissimo et Popae matri Popillianus matri et fratri (3).

Le logis en ce qu'il a été fait est de pierre de taille couvert d'ardoise n'ayant rien d'excellent sinon le premier aspect. Car par dedans l'espace est estroite, les escaliers et chambres petites et dans lesquelles il n'y a rien de notable que quelques devants de cheminées qui sont de marbre. Les poêles d'Allemagne commencent déjà à perdre leur estime. Mesme une partie dudit bastiment est tombée en ruine et décadence. Il appartient par deshérence ou exclusive sur le dernier Mansfeldt fils bastard d'Ernest au prince des Pays-Bas, duc de Luxembourg (4).

(1) Cette inscription, dont le texte est également donné par ORTELIUS, *Itiner.*, p. 34 et qui est originaire de Trèves, est publiée dans le *C. I. L.*, XIII, 3747, avec quelques variantes : *D. M. Sextinio / Secundino / coniugi defuncto et Severiano et / Saturo jilis / vivis Primulia / Saturna et sibi v. f.* — Cf. J. P. WALTZING, *Le Musée Belge*, 1905, t. IX, pp. 13, 15 et 24.

(2) Note marginale de Dubuisson-Aubenay : « Reliquas vide apud ORTELIUM, *Itinerarium Belg.*, p.34 et seq. » — Il s'agit des sept inscriptions publiées dans le *C. I. L.*, XIII, 4264, 4265, 4268, 4272, 4277, 4280 et 4285.

(3) Cette inscription, qu'ORTELIUS ne signale pas et qui provient probablement des remparts romains d'Arlon, se trouve encore en place à Clausen ; la lecture de Dubuisson-Aubenay est correcte, mais incomplète : le texte se terminait par le mot *fecit*, qui en a disparu, peut-être déjà depuis le début du XVII^e siècle. Cf. *C. I. L.*, XIII, 4269 et J. P. WALTZING, *Le Musée Belge*, 1905, t. IX, pp. 18, 32.

(4) En 1604, à la mort de Pierre-Ernest de Mansfeld, le Palais de Clausen avait passé, avec toutes les richesses artistiques et archéologiques qu'il renfermait, au roi d'Espagne Philippe III, auquel le défunt l'avait légué. Cf. J. P. WALTZING, *Bull. du Musée Belge*, 1929, t. XXXIII, p. 188 et J. MASSARETTE, *Der luxemb. Gouverneur Peter Ernst von Mansfeld*, dans les *Public. de l'Institut Grand-Ducal de Luxembourg*, t. LXI, 1926, pp. 1-305.

II. — Le tumulus belgo-romain de Saventhem.

(*Itinerarium Belgicum* [c. a. 1635], p. 140, 4^o).

Au cours de ses pérégrinations en Belgique, Dubuisson-Aubenay s'arrêta à plusieurs reprises à Bruxelles et en visita les environs immédiats (1). C'est ainsi sans doute qu'il apprit qu'une importante découverte d'antiquités avait été faite au début du siècle précédent à Saventhem, dans un tumulus de l'époque romaine (2). Mais ce ne fut qu'une dizaine d'années plus tard, peu après l'an 1633, qu'il réussit à se procurer une relation assez circonstanciée de cette trouvaille ; elle est consignée sur un feuillet, d'une écriture inconnue et non signé, qui fut inséré avec d'autres documents analogues à la fin de son Itinéraire de Belgique (3). On y trouvera des renseignements nouveaux, ainsi que certains détails fantaisistes qui sont plutôt du domaine du folklore :

Saventhem. — Village ainsy marqué es chartes de Brabant comme en la grande faite par Langren (4), est situé prez de 2 lieues de pays de Bruxelles, tirant sur le Campenhout par entre Vilvorde laissé sur la main gauche et Louvain sur la droite.

Est Seventombs qui signifie 7 tombeaux. En effet, il y a 7 motes ou *tumuli* (tombes au vieil langage) dont l'une est le long du chemin et y fut de la mémoire de nos pères une superstition que toutes personnes qui par la prez passoient se sentoient émeües de concupiscence. Cela fut cause qu'on feit ouvrir la mote et comme la terre en fut ostée de dessus, on trouva une voûte unie contre laquelle comme on vint à percer il en sortit une flame qui s'évanouit et on trouva pendüe une lampe de cuivre faite en priape ou

(1) L'auteur donne la description de Bruxelles (pp. 56-57 et 97-106), ainsi que celle de Rouge-Cloître, Groenendael, Boitsfort, La Cambre et Afflighem (pp. 91-95).

(2) Les principales indications bibliographiques relatives à ces antiquités sont données par C. VAN DESSEL, *Topographie des voies romaines de la Belgique*, 1877, p. 188. Il faut y ajouter trois articles de L. GALESLOOT, dans la *Revue d'hist. et d'archéol.*, t. I, 1859, p. 343 et dans le *Bull. des Comm. roy. d'art et d'arch.*, t. XI, p. 346 et t. XXII, p. 402.

(3) Parmi ces documents, je signalerai encore celui qui se trouve à la p. 140 et qui est intitulé : *Via Bagavensis in Nervii* ; il débute par ces mots : « Septem vici e milliaro quod in foro urbis illius apud Hennam », etc.

(4) Il s'agit du géographe hollandais Michel-Florent van Langren, qui s'établit à Bruxelles en 1611 et y devint cosmographe et mathématicien du roi ; il composa notamment une grande carte du duché de Brabant divisée en trois parties qui fut publiée dans le tome II du *Nieuwen Atlas* édité par JANSONIUS à Amsterdam au début du XVII^e siècle ; il en existe un exemplaire en feuilles détachées aux Archives générales du Royaume (cartes gravées nos 664 et 843). Cf. A. WAUTERS, *Biogr. Nqtion.*, t. XI, 1890, col. 284.

membre viril, qui estoit une lampe aeternelle ou inextinguible tant que le monument demeureroit clos et fermé ⁽¹⁾.

Au fond estoit un liect paré de riche estoffe et la-dessus un jeune homme beau à la veoir, richement vestu d'une robe ayant par dessus un baudrier à boucles dorées où pendoit une espée dont la garniture estoit de crystal, qui avec la lampe susdite et un grand pot ou vase de verre très épais et encrassé par dedans comme de quelque huyle ou baume (qui estoit l'un des 4 posés aux 4 coins du liect) fut emporté et estoit encore en l'an 1633 gardé chez M. le beau-frère d'une damoiselle veuve d'un Vander Messen, auditeur des comptes de Brabant, françoise et fille d'un Godin de Beauvais, réfugié depuis la Ligue de France à Bruxelles, où M. Passast lors controlleur des finances de M. le Duc d'Orléans, frère du Roy et là retiré, veit le tout avec les boucles dorées restant du baudrier, lequel baudrier comme la robe, le liect et le corps du jeune homme s'en estoient allés réduits en poussière au premier attouchement. Disoit celuy chez lequel cela estoit gardé qu'il y estoit du vivant de son père, que cela fut trouvé et disoit-on que ce corps du garçon si beau estoit celuy d'un bardache aymé par un Empereur ou général romain qui l'avoit là fait mettre en honneur tout entier et y avoit charme qui portoit les passans à sales désirs, lequel fut destruit et cessa lorsque la tombe ou mote fut rompuë et ce qui y estoit destruit ou emporté de là ⁽²⁾.

IV. — Inscriptions romaines de Hollande.

(*Itinerarium Batavicum* [a. 1638], p. 40).

L'*Itinerarium Batavicum* comprend, outre le journal de voyage de Dubuisson-Aubenay en Hollande, la description des villes de Flessingue, Delft, La Haye et Dordrecht. Les seules antiquités qu'il y signale sont deux inscriptions romaines qui se trouvaient à cette époque à La Haye et dont il prit soigneusement la copie ; il ne se contenta pas, comme à Luxembourg, de donner le texte de ces documents en écriture cursive, il s'attacha à en fournir une reproduction aussi exacte que possible en indiquant les ligatures, la ponctuation et la division en lignes ⁽³⁾ :

⁽¹⁾ Cette lampe, dont l'ornementation offre un caractère apotropaïque, est reproduite dans la *Revue d'histoire et d'arch.*, t. IV, 1864, pl. II, n° 9 ; cf. *ibid* pp. 59 et 64.

⁽²⁾ On sait que la plupart des antiquités de Saventhem allèrent enrichir les collections du Cabinet impérial de Vienne. Deux relations de la découverte, plus anciennes que celle de Dubuisson-Aubenay et aussi beaucoup plus exactes, ont été publiées, l'une par L. GALESLOOT, dans les *Bulletin de l'Acad. Royale*, t. XIV, première partie, 1847, p. 488, l'autre par E. VANDERSTRAETEN, dans la *Revue d'hist. et d'arch.*, t. IV, 1864, p. 57. Il n'y est question ni du baudrier, ni du corps du prétendu mignon impérial.

⁽³⁾ Pour la facilité de l'impression, nous avons dû, dans notre propre transcription, résoudre toutes les ligatures notées par Dubuisson-Aubenay ; ce sont d'ailleurs à peu près les mêmes que celles du *C. I. L.*

A La Haye devant la grande place des Exécutions de Justice et au commencement de la ruë [du Voorhout ⁽¹⁾] est la maison qui fut jadis aux [Wassenaer ⁽²⁾], où loge la Royne de Bohême. Là, dans la court, sont deux inscriptions antiques en pierre apportées de ceste tour Britannique vulgairement dite Brittenhuys lors qu'elle fut descouverte par la bassesse de la mer et desquelles Hadrianus Junius en sa *Batavia* ⁽³⁾ et Scriverius en la sienne ⁽⁴⁾ font mention et rapport.

Les voici fidellement et exactement transcrites ⁽⁵⁾ :

IMP . CAES . L . SEPTIMIUS SEVER
VS AVG . ET M . AVRELIVS ANTONIN
VS CAES . COH . XV . VOL . ARMA
MENTARIUM VETUSTATE CONLA
BSVM RESTITVERVNT SVB VAL . PV
DENTE LEG . AVG . R . PR CVRAE CAECIL
BANE PRE ⁽⁶⁾

... EVER . PIVS . PERT . A
NAX TRIB . POT . XIII .
... ANTONIN PIVS AV
ER . MILIT . LEG . M E
ENIDIO R . ⁽⁷⁾

⁽¹⁾ Il y a ici dans le ms. une lacune que j'ai pu combler grâce à une conjecture que M. Bijvanck m'a obligeamment suggérée.

⁽²⁾ Cette seconde lacune du ms. peut se combler d'une manière certaine, car les archéologues hollandais cités plus bas sont unanimes à affirmer que ces inscriptions se trouvaient alors chez le Baron de Wassenaer.

⁽³⁾ Hadrianus JUNIUS, *Batavia* (Anvers, 1588), pp. 112-115.

⁽⁴⁾ P. SCRIVERIUS, *Batavia* (Leyde, 1609), pp. 97 et 98. Cf. Cornelius AURELIUS, *Batavia* (Anvers, 1586), pp. 33 et 34.

⁽⁵⁾ Il s'agit de deux inscriptions de l'époque de Septime-Sévère, qui furent découvertes, la première à Roomburg près de Leyde et la seconde à Brittenburg près de Katwijk, puis transportées dans la suite à La Haye ; il en existe des moulages au Musée de Leyde. Le texte en est publié dans le *C. I. L.*, au t. XIII, nos 8824 et 8828, ainsi que dans RIESE, *Das rheinische Germanien in den antiken Inschriften*, 1914, nos 171 et 166. Au surplus, voyez les commentaires qui ont été consacrés à ces deux inscriptions par J. H. HÖLWERDA, dans le *IV. Bericht der Roem.-Germ. Komm.*, 1910, p. 81 et par A. W. BIJVANCK, dans *Mnemosyne*, 1918, pp. 93-95. Ces monuments se trouvent actuellement au château de Duivenvoorde, près de Voorschoten.

⁽⁶⁾ Au sujet du sigle PR de la 6^e ligne, Dubuisson-Aubenay observe en note : « Dubito an is character ibi sit vel in pugillares inter alios sit exarando vel delendo scripserit VR, fuisse R, postea deletum et factum B vel P. » En réalité il faut lire en cet endroit : *sub Val[er]io Pudente leg[ato] Aug[ust]i pr[oc]ur[ator]e, cura[n]te Caecil[io] Bane pr[ae]f[ect]o* (a. 196-198).

⁽⁷⁾ A la 4^e ligne de cette inscription, après le mot LEG, Dubuisson-Aubenay indique un point, mais il observe en note : « Dubitatur an sit I littera, vel punctum vetustate aut styli errore protractum ». La première hypothèse est juste et il faut lire ici : LEG I, c'est-à-dire : ...*p[ro] milit[ar]i leg[ion]is (primae) M[in]er[viae] p[ro]p[ri]a* [fidelis]... *cur[ante] Q. V[aler]io Ru[fo]* (a. 205).

V. — Les antiquités des Hôtels de Buckingham et d'Arundel à Londres.

(*Itinerarium Anglicanum* [a. 1637], f^o 7).

Le séjour que Dubuisson-Aubenay fit en Angleterre paraît avoir été fort bref ; il n'en décrit que la capitale et quelques villes situées aux environs ⁽¹⁾. Au surplus, il ne mentionne que deux collections d'antiquités, celles des Hôtels de Buckingham et d'Arundel à Londres ⁽²⁾ :

L'Hostel de Buckingham, Buckinghamhouse, a son jardin sur la rive gauche de la Tamise, où les allées sont pierotées et glaréatées et les planches et bordures des parterres sont faites de pierres licées tirées du bord de l'eau. Il y a une petite orangerie où il y a aussy quelques myrtes, grenadiers et oliviers. Sur la porte du jardin qui sort à la rivière et y fait descendre par un perron au costé de dedans, en pierre, les armes du défunt duc de Buckingham et de sa femme à présent remariée au Sr Donnall Irlandois... ⁽³⁾

Le corps de logis est vieil, irrégulier et rapetassé de neuf, situé cent pas au dessus de la petite Bourse vers Withall. Au bas il y a salle ou galerie avec 20 ou 30 antiques ; montez le degré, vous trouvez une galerie de 50 pas de long, remplie de tableaux de prix et de plusieurs bustes antiques, tous de marbre blanc, entre lesquels est une teste de Lucilla, près laquelle est écrit en anglois *Lucilla sister to Commodus*. Un buste de M. Aurelius Antoninus très beau, un autre de L. Verus, plusieurs testes des Faustines et des Nérons aussy de divers aages, une teste de Sénèque excellente, une de Jules César et une d'Auguste, qui a esté agencée sur une urne quarrée en laquelle se lit ceste inscription :

D . P . AELIO M . | AVG . LIB . HIERACI | SECVNDINA FILIA |
PATRI PIENTISSIMO | FECIT . ⁽⁴⁾

Du milieu de ceste galerie, vous passez dans un grand cabinet quarré aultement exaucé, pavé de quarré de marbre blanc et noir et ayant au milieu et centre de sa place une table ronde de marbre noir rempli de grands tableaux fort beaux, et de quantité d'antiques demis et entiers de marbre blanc. Entre lesquels est un entier assis avec un bardocucullus tel que l'on

⁽¹⁾ Il s'agit de Margate, Canterbury, Greenwich, Dartfort, Gravesend et Rochester. Il semble bien que ce rapide voyage ait eu lieu sur la fin de l'année 1637, quand, désireux de se rendre en Hollande, Dubuisson-Aubenay s'embarqua d'abord pour Londres, d'où il gagna ensuite Rotterdam (*Itin. Batao.*, p. 46).

⁽²⁾ Il convient d'ajouter que l'auteur signale à Dartfort les vestiges de la chaussée romaine qui reliait Douvres à Londres et qu'à ce propos il utilise les indications de l'Itinéraire d'Antonin et de la Table de Peutinger (f^o 8) : « Vestigia viae Romanae, quae Londinio ducit Doveram seu Dubrim, ut apud Antoninum est : M. P. LVI, vel ut aliter legitur LXXVI » ... etc.

⁽³⁾ Les sept lignes suivantes sont consacrées à la description de ces armoiries.

⁽⁴⁾ Cette urne de marbre blanc se trouve actuellement à Leyde ; quant au texte de l'inscription, il est publié dans le *C. I. L.*, t. VI, n^o 10722.

donnoit aux malades ou aux morts et tenant de sa main droite une lampe esteinte. Il est de la grandeur d'un enfant de deux ans. Un autre un peu plus petit ressemblant un amoureux tenant de sa droite une torche ou flambeau à l'antique et de sa gauche une corne d'abondance remplie de fleurs. Il est porté sur un piédestal quarré avec ceste inscription :

GENIO IOCOSO | HESPERO | SACRVM . (1)

De là vous passez à main gauche par chambrettes ou passages remplis de peintures exquises entre lesquelles est un St-François ectasié et soustenu par deux anges, avec le nom de l'auteur en escrit ainsy : Michaelè Angelo Carravagio. C'est une pièce rare. Il y en a aussi du Titian et de Bassan.

Enfin vous arrivez au bout et dernier cabinet privé ayant veuë sur le jardin, la rivière et par delà sur le paysage, très belle. Là se veoit un marbre cylindrique creux, de la longueur d'un demi pié, de la grosseur du mollet de la jambe, travaillé tout autour à demi relief excellent de Bacchantes, Satyres et Silènes environnés de pampres, vignes et raicins, estimé trois cens Jacobus.

Dans ce maisme petit et privé cabinet, il y a plusieurs tableaux dont aucuns sont de rare et exquise peinture. Il y a aussy une grande armoire remplie de bronses et vases de diverses grandeur et figure de vermeil, doré, d'or, de crystal ciselé et travaillé à la pointe en demi-relief, de porcelaine et d'ambre... estimé dix mille Jacobus.

Sortant de là par la grande galerie, vous prenez un autre escalier qui vous maine en une dernière salle ou grande salle aulte exaucée en voulte peinte où la femme de Buckingham est en divers endroits peinte en diverses sortes, ses deux fils de 8 à 12 ans, et sa fille aisnée à présent duchesse de Lenox, force princes et princesses des provinces estrangères, et puis environ 40 que testes, que bustes, que figures entières antiques de marbre blanc, entre lesquelles est un buste d'énorme grandeur d'un Laocoon, un demi-buste de Cicero sans chiche et sans barbe, quelques demi-reliefs dont l'un est avec inscription grecque d'assez mauvaise marque, deux urnes quarrées et fort jolies l'une inscrite :

CLAVDIAE | SUCCESSAE | TI · CLAVDI | VS DORYP |
HORVS | PATR | ONAE B · ME · (2)

L'autre ainsy :

ACILIAE | TERTVLLAE | FIL . (3)

(1) L'inscription romaine transcrite dans ce passage par l'auteur ne figure ni au tome VI, ni au tome VII du *C. I. L.* ; il est probable que le monument sur lequel elle était gravée a aujourd'hui disparu.

(2) Le *C. I. L.*, t. VI, n° 15602, donne une transcription plus complète et plus exacte de cette inscription : *D. M. / Claudiae Successae / Ti. Claudius Doryphorus / patronae b. m. f.*

(3) Cette urne de marbre provenait d'Italie, comme les deux autres que l'auteur a signalées plus haut ; de Londres, elle fut transportée à Rotterdam. On trouvera le texte de l'inscription reproduit dans le *C. I. L.*, t. VI, n° 10534, avec cette note : « *nunc perit aut laet* ».

Ceste place s'appelle en anglois la grande chambre, *groote camer*, et la Chambre des pierres, parce qu'elle est pavée de grand et large quarreau de pierre grisâtre et noirâtre comme marbre bastard. Et en tous ces cabinets, passages et chambres, les cheminées sont de marbre blanc et noir, venu pour la plupart d'Italie, comme sont deux très belles et grandes tables de blanc gris tout en bas en la première galerie. Aucuns marbres sont du pays et se trouvent dans l'issle, particulièrement l'albâtre ⁽¹⁾.

L'Hostel d'Arundel est aussi sur la Tamise au dessous de celui de Buckingham et plus vers le pont ⁽²⁾. Il a force antiques, dont il y a un livre imprimé intitulé *Marmora Arundelliana*, que Seldenus ha commenté et publié à Londres en l'an 1628 ⁽³⁾.

A la lecture de ces extraits, on se sera vite aperçu que les relations de Dubuisson-Aubenay ne sont pas, à proprement parler, des œuvres littéraires ; l'auteur s'est contenté de jeter hâtivement sur le papier des notes prises au jour le jour et sans le moindre souci de la forme ; il les a ensuite revues et complétées par des remarques, insérées dans les marges, et qu'il a tirées d'ouvrages similaires antérieurs, tel l'Itinéraire d'Ortelius pour la Belgique. Mais, par ailleurs, l'auteur fait preuve de qualités très appréciables d'exactitude et de précision, il sait observer et n'est pas dépourvu d'esprit critique ; c'est là surtout ce qui fait la valeur des renseignements qu'il lui arrive de nous fournir sur les inscriptions et les antiquités qui ont retenu son attention au cours de ses voyages.

(1) On sait que George Villiers, 1^{er} duc de Buckingham, ministre et favori des rois Jacques 1^{er} et Charles 1^{er}, périt assassiné le 23 août 1628. Sa veuve, Catherine Manners, fille du duc de Rutland, épousa en 1635 Randal Mac Donnell, 1^{er} marquis d'Antrim. Sa fille Mary épousa en secondes noces James Stuart, 4^e duc de Lennox.

Après la mort du duc de Buckingham, l'importante collection d'antiquités et de tableaux qu'il avait installée dans son Hôtel fut bientôt dispersée ; certaines œuvres d'art furent achetées par le roi, d'autres confisquées par le Parlement, d'autres enfin transportées à Anvers. Cf. H. WALPOLE, *The Works*, t. I (Londres, 1798), p. 240. — Sur les destinées ultérieures de Buckingham-House, voyez W. THORNBURY-E. WALFORD, *Old and New London*, t. IV, p. 107.

(2) Thomas Howard, second duc d'Arundel (1585-1646), avait réussi à former la plus riche collection d'antiquités grecques et romaines de toute l'Angleterre à cette époque ; on sait que son fils Henri donna à l'Université d'Oxford, en 1667, tous les monuments épigraphiques qui en faisaient partie et notamment la célèbre *Chronique de Paros*. Cf. CHANDLER, *Marmora Oxoniensia*, Oxford, 1763.

(3) Note marginale de Dubuisson-Aubenay : « Au livre intitulé *Marmora Arundelliana* commenté par Seldenus et imprimé à Londres 1628, il y a 4 antiques inscriptions en hébreu qui furent trouvées, dit-il, dans les murailles d'ouvrage antique : *dirutâ ante decennium ad refectionem portâ Londini Boreali Aldersgale dictâ*. » Voyez sur ces textes, publiés par SELDEN à la page 58 de son livre, la notice donnée par le C. I. L., t. VII, p. 7.

Une Epode d'Ovide

NOUVELLES RECHERCHES AU SUJET DE LA BASILIQUE SOUTERRAINE DE LA PORTA MAGGIORE, A ROME

PAR

Jean HUBAUX

§ I. — Encore l'herbe aux cent têtes

Le but du présent article est d'étudier la pièce XIII du *Catalepton* pseudo-virgilien (*Iacere me*) et d'en proposer une interprétation nouvelle. Mais avant de l'aborder, il nous paraît indispensable de dire en peu de mots comment nous avons été amené à nous intéresser à ce poème au point de lui consacrer une monographie aussi détaillée.

L'Épode XIII du *Catalepton* est un des rares témoignages qui permettent de supposer qu'il y ait jamais eu, à Rome, des sectateurs de la déesse Cotytto, c'est-à-dire des Baptes. Or, les recherches que nous avons entreprises dès 1923 au sujet de la Basilique souterraine de la Porta Maggiore à Rome nous ont amené, de déduction en déduction, à conjecturer que cet édifice souterrain avait pu servir de local à une secte de Baptes ⁽¹⁾. M. J. Carcopino, auteur de l'ouvrage le plus complet et le plus savant qui ait été publié jusqu'ici sur la Basilique ⁽²⁾, ayant rejeté notre hypothèse pour soutenir que l'hypogée a été le sanctuaire d'une secte pythagoricienne ou néo-pythagori-

⁽¹⁾ Voy. notre mémoire intitulé *Le plongeon rituel et le bas-relief de l'abside de la basilique souterraine de la Porta Maggiore à Rome*, Liège, 1923 ; *Le Musée Belge*, XXVII, 1923, pp. 1 à 81.

⁽²⁾ J. CARCOPINO, *La basilique pythagoricienne de la porte majeure*, Paris, l'Artisan du livre, 1927.

cienne, nous sommes obligé, avant de nous occuper de l'Épode XIII, de revenir d'abord à la discussion que nous avons l'honneur de soutenir, depuis plusieurs années déjà, avec l'éminent archéologue.

M. Carcopino reconnaît lui-même que sa théorie — qu'il défend d'ailleurs avec une ingéniosité et une érudition auxquelles nous nous sommes toujours plu à rendre hommage — est fondée essentiellement sur le passage suivant de Pline, qu'on voudra bien nous excuser de citer une fois de plus, pour la commodité de notre exposé (Pline, *N. H.*, XXII, 20, édit. L. Jan et C. Mayhoff, Teubner 1892, t. III, p. 446) :

Ipsa (erynge) dura, fruticosa, spinosis foliis, caule geniculato, cubitali et maiore aliquanto, alia albicans, alia nigra, radice odorata; et sativa quidem est, sed et sponte nascitur in asperis et saxosis; et in littoribus maris, durior, nigrior, folio apii.

Ex his candidam nostri centum capita vocant. Omnes eiusdem effectus, caule et radice in cibo Graecorum receptis utroque modo, sive coquere libeat, sive cruda vesci. Portentosum est quod de ea traditur, radicem eius alterutrius sexus similitudinem referre; raram inventu; sed si viris contigerit mas, amabiles fieri. Ob hoc et Phaonem Lesbium dilectum a Sappho, multa circa hoc non Magorum solum vanitate, sed etiam Pythagoricorum. Sed in medico usu, praeter supra dicta, auxiliatur inflationibus etc.

M. Carcopino a écrit d'abord un article ⁽¹⁾, puis tout un livre ⁽²⁾, pour développer l'argument fondamental qu'il déclare trouver dans ces quelques lignes. Pline, dit-il, nous apprend que les Pythagoriciens attribuaient beaucoup d'importance aux aventures de Sappho et de Phaon. Or, le bas-relief principal de la Basilique représente le dénouement de ces aventures : le saut régénérateur de Sappho à Leucade. Donc, la Basilique souterraine de la Porte Majeure est un local pythagoricien.

Nous avons objecté : 1^o que le texte de Pline n'était pas clair et qu'il nous paraissait difficile d'admettre qu'en écrivant *multa circa hoc... vanitate*, Pline avait en vue tout le récit légendaire des amours de Sappho et de Phaon plutôt que l'épisode initial de ce roman : la recette magique grâce à laquelle Phaon s'était rendu irrésistible; 2^o qu'en tout cas, Pline ne faisait aucune allusion, dans ce passage,

⁽¹⁾ *Revue archéologique*, XVIII, 1923, pp. 1-24.

⁽²⁾ *La basilique pythagoricienne*, 1927.

à l'affaire de Leucade, la seule qui soit évoquée par le bas-relief de l'abside (1).

M. Carcopino a répondu qu'en réalité, Leucade n'était pas absente du texte de Pline, car l'herbe aux cent têtes (*centum capita*) y porte le nom de *leucas*. Pour l'établir, M. Carcopino a : 1^o cité, en l'isolant de son contexte, le bout de phrase : *ex his candidam nostri centum capita vocant*, d'où il résulte, d'après lui, que les Romains appelaient *candida* l'herbe aux cent têtes, *candida* étant un nom, transcription en latin de λευκάς ; 2^o identifié, en renvoyant à Dioscoride, III, 113 et à Nikandros, *Theriaca*, 849, la plante appelée leucas avec l'éryngé ou herbe aux cent têtes, qui est la fleur dont parlait Pline (2).

Nous avons fait observer à notre tour : 1^o que jamais aucun traducteur ni aucun interprète de Pline n'avait imaginé qu'on dût traduire (comme ne le fait, d'ailleurs, pas, mais comme le suppose admis M. Carcopino), les mots *ex his candidam nostri centum capita vocant* par : « parmi ces plantes, celle qui a cent têtes est appelée par les Romains « candida » et que, pour notre part, nous nous refusons à comprendre autrement que Littré : « l'éryngé blanc est appelé par les Latins *centum capita* » ; 2^o que, ni chez Dioscoride, ni chez Nikandros, la *leucas* n'était identifiée avec l'éryngé, mais que ces deux auteurs, au contraire, distinguaient clairement ces deux plantes.

Cette fois, c'est M. P. Boyancé, ancien élève de M. Carcopino, qui revient à la charge. Dans un article intitulé « Leucas » (3), M. Boyancé résume par cette demi-ligne d'une note les observations que nous avons présentées : « cf. Musée Belge 1928, *L'herbe aux cent têtes*, où l'auteur s'est efforcé de distinguer éryngé et leucas ». Ensuite, revenant à la méthode qui consiste à citer des bribes de phrase isolées de leur contexte, M. Boyancé, sans tenir compte des objections formulées dans notre article, répète, avec une conviction qu'il espère communicative, la thèse de M. Carcopino : « Quelle était, en effet, la plante dont parlait Pline ? En latin « candida », c'est-à-dire, en grec, Leucade. Aucun doute n'était plus permis » (sic).

Léon Parmentier, un des trois maîtres commémorés par le présent recueil, aimait à nous répéter que c'est surtout lorsqu'un auteur recourt au procédé de l'affirmation énergique qu'il faut se donner la peine de vérifier et d'examiner de près ses assertions.

(1) *Musée Belge*, XXX, 1926, pp. 197 sqq.

(2) *Revue des Etudes latines*, V, 1927, pp. 146-149.

(3) *Revue archéologique*, XXX, 1929, pp. 212-219.

On nous permettra donc de maintenir toutes nos réserves et de constater que les doutes que nous avons émis au sujet de l'interprétation du texte plinien par M. Carcopino, n'ont pas été dissipés jusqu'ici. Nous le regrettons. Nous souhaitons sincèrement pouvoir sortir de l'attitude dubitative que nous avons cru devoir adopter à l'égard de théories exposées avec un si vaste appareil d'érudition et avec tant d'élégance dans la forme. Pourquoi faut-il que notre méfiance soit, en quelque sorte, maintenue en éveil, non pas seulement par le peu de valeur réelle de certains des arguments invoqués, mais encore, il faut bien le dire, parce que l'argumentation elle-même procède parfois d'une méthode qui ne nous donne pas tous nos apaisements ?

Une application nouvelle de cette méthode se rencontre dans l'article de M. Boyancé. Après avoir assuré qu'« aucun doute n'était plus permis », il reconnaît toutefois que « malgré tout, il faut avouer que quelques obscurités demeurent. » Mais voici comment l'auteur formule ces difficultés : « Entre les deux « leucades », la plante et le promontoire, quels rapports étaient-ils établis ? Les vertus de la plante étaient-elles seulement celles d'une herbe érotique ? » La question est, certes, intéressante, mais, en bonne méthode, avant de la poser, n'aurait-il pas fallu établir que, dans le texte de Pline, il s'agit bien de la « leucas » ? En fait, rien ne peut nous le faire supposer, sauf si nous admettions que, dans la proposition *ex his candidam nostri centum capita vocant*, il faut considérer *centum capita* comme le complément direct et *candidam* comme le complément attributif.

Or, ni M. Carcopino, ni M. Boyancé ne nous ont apporté aucune raison de faire ainsi violence aux données élémentaires de la stylistique.

Dans notre article *L'herbe aux cents têtes*, nous avons dit, et on voudra bien nous excuser de le répéter ici, que Pline distingue trois sortes d'érynges, d'après la coloration plus ou moins foncée de leur fleur, et que *candidam* adjectif, reprend tout simplement *albicans*. C'est en vain qu'on chercherait, dans les *indices* de Pline et dans le *Thesaurus* latin, le mot *candida* désignant une fleur. Ce terme de botanique n'existe que dans les articles de MM. Carcopino et Boyancé.

Quant à la leucas, nous n'avons pas eu à nous « efforcer » de la distinguer de l'éryngé. Cette distinction est faite, en effet, chez tous les auteurs qui parlent de ces herbes, et il nous a suffi de citer, en les remplaçant dans leur contexte, les passages de Nikandros et de Dioscoride qu'avait invoqués M. Carcopino lui-même, pour faire voir que

ces auteurs n'identifient en aucune façon l'érynge avec la leucas. Non seulement M. Boyancé ne nous a pas répondu sur ce point, mais encore son article nous apporte, sans qu'il le veuille, de nouvelles raisons de constater que les deux plantes ne doivent pas être considérées comme n'en formant qu'une.

En effet, M. Boyancé cite un long texte de l'interpolateur de Dioscoride (édit. Wellmann, t. II, p. 27), où il est question de l'érynge et où nous ne lisons pas moins de vingt-quatre dénominations différentes de cette plante. Aucun de ces noms, présentés par l'interpolateur comme autant de synonymes désignant tous la même plante : l'érynge, ne ressemble au mot *leucas*.

Ainsi, il apparaît plus clairement encore que la leucas et l'érynge n'étaient pas deux noms d'une même plante. Mais dans le texte cité par M. Boyancé, « nous retrouvons, » écrit celui-ci, « le nom de *centum capita* qui est chez Pline, ce qui nous confirme dans la direction adoptée. » Quelle direction ? celle qui doit aboutir à l'identification de la leucas avec l'érynge ? C'est, nous paraît-il, exactement le contraire qui est vrai. Quelle est, en effet, la plante dont parle l'interpolateur ? Ce n'est pas la leucas, mais l'érynge : ἡρύγγιον· οἱ δὲ ἐρύγγιον... Ῥωμαῖοι καπίτουλουμ κάρδους... οἱ δὲ κάρδους ἀλβους... Σπάνοι κεντουμ καπιτα...

Ce texte nous apprend que l'érynge est appelée par les Romains « chardon à petites têtes », par d'autres « chardon blanc » et par les Espagnols « herbe aux cent têtes ». C'est bien à peu près ce que dit Pline, en effet, mais à condition qu'on reconnaisse que, lorsqu'il écrit *ex his candidam nostri centum capita vocant*, il veut indiquer que l'éryngion blanc est aussi appelé herbe aux cent têtes. Qu'il s'inspire directement de Pline, ou que les deux compilateurs dépendent d'une source commune, le texte de l'interpolateur invoqué par M. Boyancé exclut toute possibilité d'interpréter le texte plinien comme le fait M. Carcopino en y voyant une allusion à la *leucas*.

Seulement, en écrivant « ce qui nous confirme dans la direction adoptée », M. Boyancé risque fort de faire croire au lecteur que la dénomination *centum capita* a été attribuée par l'interpolateur non à l'érynge, mais à la leucas, ce qui serait tout différent...

Enfin, en corrigeant ingénieusement en *λευκός* la variante *λευκός* d'un des manuscrits de Marcianus Capella (*de Nuptiis Mercurii et Philologiae*, p. 1, 2 et suiv.), M. Boyancé obtient une nouvelle mention de la *leucas*, mention que personne n'avait jamais décelée jus-

qu'ici, pas plus qu'on n'avait reconnu la leucas sous l'innocent adjectif *candidam* de Pline.

Même en admettant la conjecture de M. Boyancé, on pourrait se demander pourquoi Marcianus Capella, écrivant en latin, se croit obligé de traduire le nom de la plante en grec, puisque, d'après MM. Carcopino et Boyancé, λευκάς avait pour transcription en latin *candida*. Encore resterait-il que la *leucas* problématique de Marcianus Capella ne serait nullement identifiée, elle non plus, avec l'érynge ou herbe aux cent têtes.

Ainsi, loin de nous avoir fait changer d'opinion, l'article de M. Boyancé nous a apporté des raisons nouvelles de nous méfier de l'interprétation proposée par M. Carcopino de ce texte de Pline, si important pour l'ensemble de sa thèse.

Nous n'avons jamais contesté qu'on pût trouver, dans la Basilique souterraine de la Porte Majeure, des traces de l'influence qu'a certainement exercée le pythagorisme sur les sectes à mystères importées à Rome à l'époque impériale. Nous avouons même qu'il nous a été impossible de ne pas admirer l'ingéniosité, la finesse, la pénétration de certaines exégèses proposées par M. Carcopino au sujet de certains détails de construction ou d'ornementation de l'édifice mystérieux. Toutefois, les objections érudites et pertinentes formulées par M. Chapouthier ⁽¹⁾ contre plusieurs des interprétations allégoriques développées dans le livre de M. Carcopino nous ont fait voir que, pas plus pour les bas-reliefs secondaires que pour la grande scène de l'abside, M. Carcopino n'a réussi à établir que le pythagorisme, et le pythagorisme seul peut résoudre ces nombreux problèmes.

Peut-être arrivera-t-on un jour à démontrer que la « basilique » était un local pythagorien. En attendant, ayant constaté une fois de plus que le principal argument invoqué en faveur de cette thèse par M. Carcopino, à savoir le texte de Pline consacré à l'érynge, aux mages et aux pythagoriens n'établissait nullement le caractère pythagorien de la grande scène de l'abside, nous sommes amené

⁽¹⁾ *Sur la libation pythagoricienne*, dans la *Revue des Etudes Anciennes*, XXX, 1928, pp. 201-204. M. Chapouthier donne d'ailleurs son adhésion pleine et entière à la thèse de M. Carcopino (p. 201). Cependant il faut bien reconnaître que toutes ses observations sur les bas-reliefs interprétés par M. Carcopino comme pythagoriens tendent à retourner l'argument et constituent de graves objections contre l'attribution de l'édifice à une secte pythagoricienne.

à réexaminer l'hypothèse que nous avons formulée au sujet de ce bas-relief et de sa signification à cet emplacement ⁽¹⁾

M. Carcopino est convaincu, comme nous, que la scène figurée par cette vaste composition avait une valeur à la fois allégorique et mystique et qu'elle évoquait, de même que la quinzième Héroïde d'Ovide, non le suicide de Sappho à Leucade mais « un rite de rénovation spirituelle que Sappho a religieusement accompli avec une sereine confiance dans les puissances palingénésiques de la Divinité » ⁽²⁾. Ce rite est celui de l'immersion dans l'eau ; c'est par la vertu de cet acte que Sappho, dans le poème d'Ovide et, selon nous, dans le bas-relief de l'abside ⁽³⁾, est représentée comme devant trouver dans les eaux de Leucade l'oubli de sa passion malheureuse, équivalant à la régénération, à la naissance à une vie nouvelle.

Nous avons été amené, de la sorte, à chercher dans quelle secte un rite de ce genre avait pu être pratiqué à Rome aux environs du premier siècle après J.-C. et nos recherches nous avaient fait aboutir non pas chez les Pythagoriciens, mais chez les Baptes, « sur la fausse piste », écrit M. Carcopino, « de je ne sais quels mystères de Cotytto. »

En note, l'éminent archéologue fait connaître les raisons du jugement sévère qu'il croit devoir porter sur nos déductions et nous convenons sans peine que ces raisons nous paraissent des plus graves, sans présenter cependant en elles-mêmes un caractère d'évidence tel que nous devions renoncer à les discuter. Voici la note de M. Carcopino : « Les invectives d'Horace, de Juvénal et du faussaire du *Catalepton* (Cf. J. Carcopino, *Revue de Philologie*, 1922, p. 156-184) ne suffisent pas à fixer ce culte à Rome, et au surplus, elles le localiseraient dans un tout autre quartier que celui de la Porte Majeure, aux bords du Tibre, sous l'Aventin (*Catalepton*, Epigr. XIII, 23) ».

⁽¹⁾ Voy. *Le plongeon rituel*, pp. 59 sqq.

⁽²⁾ J. CARCOPINO, *La basilique pythag.*, p. 377 sq.

⁽³⁾ M. BENDINELLI, dans son étude intitulée *Il monumento sotterraneo di Porta Maggiore in Roma (Monumenti antichi, XXXI, 1927, p. 648 sq.)*, prétend encore voir non seulement dans le bas-relief mais même dans la quinzième Héroïde, une représentation du « suicide » de Sappho. On aura une idée du parti-pris avec lequel M. Bendinelli procède à cette analyse du bas-relief principal en apprenant qu'il ne cite même pas un mot du poème d'Ovide. Il semble que, pour cet érudit compatriote de Pirandello, il existe deux espèces de vérités : celle des archéologues, qui est estimable et digne de crédit, et celle des philologues, qui ne mérite même pas d'être exposée objectivement. Il nous paraît douteux que cette distinction entre *archeologi e non archeologi* soit de nature à faire progresser les recherches. Au demeurant, l'ouvrage de M. Bendinelli, admirablement illustré, est riche en rapprochements profitables avec d'autres monuments figurés et constitue le répertoire le plus complet des beaux stucs qui décorent l'hypogée.

Nous avons nous-même et tout le premier déploré que les seuls textes qui nous parlent du culte de Cotytto à Rome soient des textes littéraires et, par conséquent, peu sûrs au point de vue historique ⁽¹⁾. Est-ce à dire qu'on doive, avec M. Carcopino, leur contester toute valeur documentaire ? C'est ce que nous allons examiner dans la suite de cet article, en étudiant le plus complet de ces témoignages : l'Épigramme XIII du *Catalepton* pseudo-*virgilien*.

§ II. — L'Épigramme XIII et le *Catalepton*.

Par une fatalité que nous n'avons nullement cherché à rencontrer et qui, nous l'avouons, ne nous réjouit en aucune manière, il se fait que ce poème nous entraîne de nouveau sur le terrain de la controverse avec le dialecticien aussi habile qu'érudit qu'est M. Carcopino. Parmi les savants qui ont soutenu que l'Épigramme XIII du *Catalepton* était dépourvue de valeur historique, M. Carcopino est, en effet, celui qui a fourni en faveur de cette thèse les arguments les plus nombreux comme aussi les plus amplement développés. Nous devons à la vérité de reconnaître qu'il avait pris position dans ce problème d'ordre littéraire avant qu'il fût question du poème pseudo-*virgilien* dans les discussions relatives à la Basilique de la Porte Majeure.

C'est, en effet, dès 1922, c'est-à-dire à une époque où il n'avait encore rien publié sur l'hypogée, que M. Carcopino fit paraître dans la *Revue de Philologie*, pp. 157 à 184, l'article intitulé : *A propos du Catalepton*, dans lequel il parlait abondamment du poème qu'on va lire et qui fait l'objet des présentes recherches.

Nous citons ce texte d'après l'excellente édition savante du *Catalepton* qu'a publiée M. Galletier ⁽²⁾ et à laquelle nous aurons fréquemment recours dans la suite de cet exposé :

lacere me, quod alta non possim, putas,
 ut ante vectari freta
 nec ferre durum frigus aut aestum pati
 neque arma victoris sequi.
 Valent, valent mihi ira et antiquus furor
 et lingua qua adsim tibi.
 At prostitutæ turpe contubernium
 sororis (o quid me incitas,
 quid, impudice et improbande Caesari ?)

5

⁽¹⁾ Voy. *Le plongeon rituel*, p. 60.

⁽²⁾ (*P. Vergili Maronis Epigrammata et Priapea*, Paris, Hachette, 1920.

seu furta dicantur tua	10
et helluato sera patrimonio	
in fratre parsimonia	
vel acta puero cum viris convivia	
udaeque per somnum nates	
et inscio repente clamatum insuper	15
« Thalassio ! Thalassio ! »	
Quid palluisti, femina ? an ioci dolent ?	
An facta cognoscis tua ?	
Non me vocabis pulcra per Cotytia	
ad feriatos fascinos,	20
nec deinde lumbos te movere in caltula	
prensis videbo altaribus	
flavumque propter Thybrim olentis nauticum	
vocare, ubi adpulsae rates	
caeno retentae sordido stant in vadis	25
macraque luctantes aqua	
neque in culinam et uncta compitalia	
dapesque duces sordidas,	
quibus repletus ut salivosis aquis	
obesam ad uxorem redis	30
et aestuantes docte solvis pantices,	
hos usque lambis saviis.	
Nunc laede, nunc lacesse, si quicquam vales !	
Et nomen adscribo tuum.	
Cinaede Lucci, iam tibi liquerunt opes	35
fameque genuini crepant.	
Videbo habentem praeter ignavos nihil	
fratres et iratum Iovem	
scissumque ventrem et hirneosi patrum	
pedes inedia turgidos.	40

On voudra bien nous excuser de ne pas faire suivre ce texte d'une traduction littérale, comme nous souhaiterions pouvoir le faire puisqu'il s'agit d'un poème qui va faire l'objet d'un débat. Mais d'abord cette triste production est une de celles où le latin a le plus impudemment bravé l'honnêteté, ensuite, pour justifier notre interprétation de certains vers, nous serions entraîné dans des discussions prématurées.

Parmi tant de questions épineuses que soulève le *Catalepton*, l'énigme de cette pièce 13 se présente avec un caractère particulièrement complexe. Depuis dix ans que le *Catalepton* est à l'ordre du jour, il semble bien que ce soit ce bizarre poème qui ait suscité les plus vives controverses.

L'ouvrage de Galletier, qui a renouvelé si heureusement toute la

matière, contient une excellente mise au point des théories soutenues par les précédents interprètes, au sujet de ce poème déroutant.

Alors que Heyne, Naeke, Baehrens, Ribbeck, Sabbadini et Curcio ⁽¹⁾ faisaient remonter la composition de ce poème à Catulle ou à son école, Vollmer, que sa polémique contre Skutsch avait amené à soutenir l'authenticité virgilienne de toute l'*Appendix Vergiliana*, attribuait à Virgile les invectives contre Luccius aussi bien que les autres poèmes. Il ne paraît guère s'être soucié de concilier les données de l'Épigramme XIII avec tout ce que nous connaissons par ailleurs de la biographie de Virgile. Mais Birt, qui reprit et s'efforça de confirmer par toutes sortes d'arguments la thèse de Vollmer ⁽²⁾, se chargea d'imaginer une explication. D'après lui, le Luccius nommé au v. 35 était un sous-officier de l'armée de César. Virgile ayant servi sous ses ordres et ayant eu à se plaindre de ses brimades lui aurait gardé rancune et s'en serait vengé par cette violente satire, composée, d'après Birt, peu de temps après l'année 48. Virgile aurait donc été soldat à l'époque des guerres civiles ? Il suffit, pour que nous l'admettions, déclare Birt, qu'il nous le révèle lui-même dans les premiers vers de ce poème, et nous devons croire que ce poème est de lui, car tout le *Catalepton* est en quelque sorte authentiqué par le nom de Varius, exécuteur testamentaire de Virgile, qui a composé la dernière pièce du recueil posthume, celle qui, après avoir affirmé que les poèmes qui précèdent sont des œuvres de début de Virgile, se termine par le vers suivant, sur lequel nous aurons à revenir :

et rudis in vario carmine Calliope.

Birt n'hésite pas à reconnaître dans l'adjectif *vario*, à l'ablatif, une sorte de signature déguisée de Varius. C'est somme toute, l'argument principal découvert par Birt en faveur de l'authenticité virgilienne de tout le *Catalepton* ⁽³⁾.

On le voit, l'interprétation de l'Épigramme XIII — et ce n'est pas pour simplifier les choses — est intimement liée aux autres problèmes du *Catalepton*.

M. Galletier a répondu par le menu à tous les raisonnements de

⁽¹⁾ Voy. E. GALLETIER (*P. Vergili Maronis Epigrammata et Priapea*, p. 45.

⁽²⁾ *Sitzungsberichte der philosoph. philol. und der histor. Klasse der K. B. Akademie der Wissenschaften zu München*, 1907, voy. E. GALLETIER, édit. p. 45 et 209.

⁽³⁾ T. BIRT, *Jugendverse und Heimatpoesie Vergils, Erklärung des Catalepton*. Leipzig, Teubner, 1910, p. 142.

Birt. Il se refuse à admettre qu'un pareil poëme, absolument contraire en tous points à tout ce que nous savons de Virgile, tant au point de vue biographique qu'au point de vue littéraire, ait pu être écrit par le futur auteur de l'Enéide.

Il faudrait, pour que nous admettions cette idée, des preuves autrement convaincantes que celles qu'a apportées Birt (1).

Cette réfutation est valable également pour la curieuse théorie soutenue par M. N. de Witt au sujet du poëme qui nous occupe. Persuadé, lui aussi, que toutes les pièces qui composent le *Catalepton* sont des œuvres de jeunesse de Virgile, M. de Witt prétend retrouver dans le *Luccius* attaqué ici par « Virgile », le personnage désigné dans les poëmes VI et XII sous le nom de Noctuinus, et qui ne serait autre que Marc-Antoine le triumvir, à qui Virgile aurait voué une atroce inimitié.

M. Galletier se donne la peine de réfuter en détail cette étonnante « construction » qui, d'ailleurs, paraît n'avoir convaincu personne.

Ayant passé en revue les opinions de ses devanciers pour n'en retenir que ce qu'elles apportent de plausible ou, tout au moins, de vraisemblable, voici à quelle conclusion aboutissait M. Galletier : « C'est aux vingt dernières années du premier siècle (avant J. C.) que nous attribuons l'Épode contre Luccius. Il n'est pas impossible qu'elle ait été connue d'Ovide et que le poète exilé ait songé à elle quand il écrivit son *Ibis*. Quelques détails en effet permettent de rapprocher les deux pièces. Au début de sa longue et monotone diatribe, Ovide consent à taire le nom de son ennemi, plus discret en cela que notre auteur, et il renouvelle par trois fois (vers 9, 51, 61) cette déclaration, témoignage d'un homme qui n'a jamais su haïr et prend grand soin de se distinguer des satiriques impénitents. Mais la patience lui échappe et il menace son adversaire de révéler son nom et de lancer contre lui un plus long poëme, écrit cette fois dans le rythme iambique qui convient à la satire et à la guerre.

On dirait qu'Ovide veut faire allusion à la pièce de notre recueil, aux vers qu'un de ses prédécesseurs, un de ses amis peut-être, plus fougueux et moins charitable que lui, n'hésita pas à composer contre son ennemi et dont la publication dut faire quelque scandale. Ne croirait-on pas qu'il veut épouvanter son détracteur par la menace d'un châtement analogue, l'envoi d'une pièce aussi injurieuse,

(1) Toutefois, Birt ne croit pas que Virgile soit l'auteur du panégyrique de Messala (*Catalepton* 9) ; sur cette contradiction voy. E. GALLETIER, édit., p. 45.

qu'au fond de lui-même le bon Ovide se sent incapable d'écrire ? » (1).

Voici maintenant l'essentiel des notes se rapportant à cette longue citation, que nous avons tenu à reproduire entièrement, vu l'importance que vont prendre dans la suite de notre étude les ingénieuses et fécondes remarques de M. Galletier, point de départ de nos recherches.

Ovide, au v. 645 de l'*Ibis*, menace, en effet, son ennemi de l'appeler par son vrai nom dans un autre poème :

Postmodo plura leges et nomen habentia verum.

Il indique, dans les v. 53-54, de quelle nature sera le poème tenu en réserve pour une nouvelle riposte :

Postmodo si perges, in te mihi liber iambus
tincta Lycambeo sanguine tela dabit.

et précise encore au v. 646

et pede quo debent acria bella geri.

Enfin, M. Galletier se demande s'il y a « ressemblance fortuite ou réminiscence entre les expressions : *Épode*, v. 1 *Iacere me* et *Ibis*, v. 29 *me... iacentem* ; *Ép.* 18 *an facta cognoscis* et *Ib.* 51, *nec dicam facta* ; *Ép.* 23 *flavumque Thybrim* et *Ib.* 140 *dum Tiberis flavas Tuscus habebit aquas* ; *Ép.* 35 *tibi liquerunt opes* et *Ib.* 425 *sic... tua fortuna liquescat* ? »

Avant de discuter certaines des explications proposées par M. Galletier lui-même au sujet des rapprochements qu'il a eu le mérite de faire le premier entre l'*Ibis* d'Ovide et l'*Épode* anonyme, nous sommes obligé de résumer d'abord le curieux débat qui s'engagea dans la *Revue de Philologie* au sujet de certaines opinions émises par M. Galletier à propos du *Catalepton* en général et de notre poème en particulier, et c'est ici que nous allons retrouver M. Carcopino.

Celui-ci, dans un long et savant article de la revue susdite, a exposé son opinion au sujet de la date à laquelle fut composé le recueil appelé *Catalepton*, et a soutenu à ce propos une théorie nouvelle. Nous en retenons les trois points suivants, les seuls qui importent à la présente discussion :

(1) E. GALLETIER, édition, p. 212 et 213.

1^o M. Carcopino approuve M. Galletier d'avoir, dans son édition, rejeté la théorie de Vollmer, Birt, etc. qui attribuent à Virgile la totalité ou la quasi-totalité des pièces du *Catalepton*.

2^o Mais il estime que M. Galletier aurait dû descendre beaucoup plus bas, et même au-delà du règne de Néron, pour trouver l'époque où ces pièces furent écrites et ce recueil constitué. En réalité, selon M. Carcopino, le *Catalepton* est l'œuvre d'un faussaire qui « entre 86 et 96 après J.-C., savoura la jubilation secrète de lancer, sous le nom de Virgile, un recueil composite où prirent place, à côté d'une épigramme dès longtemps connue, la deuxième, dont Quintilien affirme qu'elle était de Virgile, une série disparate de pièces plus ou moins influencées par son propre milieu, nourries bien ou mal de la substance des grands poètes disparus dont il s'était imprégné, définitivement soustraites, par l'éclectisme de ses procédés comme par l'absence de références certaines, à tout essai d'identification » (p. 182).

3^o L'Épode contre Luccius (*Catalepton* XIII, le poème qui nous occupe) est précisément une des pièces qui permettent de ramener le *Catalepton* à l'époque de Martial et de Juvénal.

M. Carcopino se fonde, pour proposer cette date, sur deux arguments qui doivent retenir notre attention :

A. Argument tiré du vocabulaire. Il y a, dans la pièce XIII, deux mots qui appartiennent à la terminologie des poètes du temps des Flaviens et non à celle des poètes de l'âge d'or. C'est d'abord la forme *Thybris* au v. 23. M. Carcopino a établi dans son célèbre ouvrage *Virgile et les origines d'Ostie* (p. 578 sq), que le nom *Thybris*, doublet de *Tiberis*, n'a été introduit dans la poésie latine que par l'*Enéide* de Virgile, pour de profondes raisons religieuses et historiques.

Par conséquent, écrit M. Carcopino (p. 164) « les vers de l'Épigramme XIII où le Tibre s'appelle *Thybris* n'ont pu être écrits au plus tôt que vers le temps où Ovide osa vulgariser cette forme savante, naguère coordonnée par Virgile aux exigences spéciale de son épopée et, pour la première fois à notre connaissance, la fit alterner avec la forme habituelle, dans la simple intention d'ajouter aux aises de sa versification facile ; et, plus probablement, ils le furent beaucoup plus tard, dans la seconde moitié du premier siècle après J.-C., alors que chez Stace, Silius Italicus et Martial lui-même, une dévotion inconsidérée au culte de Virgile entraîna la prédominance quelquefois exclusive d'un mot dont la signification ésotérique s'était déjà perdue ».

Un autre mot doit, d'après M. Carcopino, nous faire ranger la pièce

XIII parmi les œuvres contemporaines des productions licencieuses de Martial. C'est l'exclamation *Thalassio*, répétée deux fois au v. 16. M. Carcopino montre qu'en dehors de la pièce XII du *Catalepton*, où ce mot reparait à nouveau (v. 9), les poètes latins ne se risquent à l'introduire dans leurs œuvres qu'à deux époques : celle de Catulle (LXI, 134) et celle de Martial (III, 93, 25 ; XII, 42, 4 et XII, 95, 6). Si l'on croit notre poème contemporain de Catulle, il faudrait admettre qu'Horace s'en est inspiré dans ses *Epodes*. Il est bien plus probable, au contraire, comme l'avait déjà montré M. Galletier, que c'est l'auteur, quel qu'il soit, de l'épode XIII, qui s'est inspiré des *Epodes* d'Horace. Dès lors, conclut M. Carcopino, « puisque celui-ci (le poème XIII du *Catalepton*), rédigé en la forme de l'Épode horatienne, ne saurait remonter à Catulle, nous devons en abaisser la date au temps où Martial venait de naturaliser *Thalassio* au pays des Muses » (p. 167).

B. Argument tiré des données historiques fournies par le poème. M. Carcopino retient cinq faits :

1^o Les v. 27 et 28

neque in culinam et uncta compitalia
dapesque duces sordidas

se rapportent à la fête des *Lares compitales*, comme l'avait établi déjà M. Galletier (p. 216).

Or, ces fêtes, supprimées par Jules César, ne furent restaurées par Auguste qu'en l'an 7 avant J.-C. Tout porte à croire que les invectives contre Luccius furent écrites après cette date « sans doute même assez longtemps après elle, en un temps où une longue accoutumance avait à nouveau détendu les ressorts de la discipline par laquelle Auguste avait espéré l'ennoblir ; — ce qui nous rejette dans le plein courant du 1^{er} siècle ».

2^o L'auteur des iambes dénonce son ennemi Luccius à l'*improbatio* de César et lui reproche des crimes précis, tombant sous le coup de lois déterminées : la *lex Iulia de adulteriis*, la *lex Scantinia* sur le *stuprum cum viro*. Or nous voyons que Domitien a appliqué ces lois avec une vigueur terrible, et qu'en 85, étant *ensor perpetuus*, il entreprend une sévère campagne contre les mauvaises mœurs. Donc, dit M. Carcopino, le César invoqué dans notre poème n'est pas Auguste, comme l'avait cru M. Galletier, mais Domitien.

3^o Ensuite, M. Carcopino en vient aux vers dans lesquels l'infâme Luccius est attaqué parce qu'il a pratiqué des rites obscènes,

parce qu'il fréquente des marins au bord du Tibre et qu'il se rend aux *Cotytia*.

Il confronte les vers 23-24, où Luccius est décrit « appelant, sur les rives du Tibre jaune, les gens qui sentent la marée », avec l'Épigramme X, 85, où Martial évoque le vieux naute Ladon, habitué, lui aussi, à fréquenter ces lieux mal famés.

Quant aux *Cotytia* du *Catalepton*, voici comment M. Carcopino s'exprimait à leur sujet en 1922 : Les rives du Tibre « virent-elles alors, autour d'un des sanctuaires qu'y possédait *Bona Dea*, l'abominable parodie de ses rites qu'y auraient donnée des hommes aux mœurs monstrueuses ? On pourrait le supposer en confrontant notre épode :

Non me vocabis pulchra per *Cotytia*
ad feriatis fascinos (v. 19-20).

avec la 2^e satire de Juvénal :

...more sinistro
exagitata procul non intrat femina limen.
Solis ara deae maribus patet. « Ite, profanae »
clamatur, « nullo gemit hic tibicina cornu ».
Talia secreta coluerunt orgia taeda
Cecropiam soliti Baptae lassare *Cotyton*.
(Sat. III, 62-65).

Les deux poètes parlent la même langue. Mais il n'est pas besoin d'inférer de cette analogie une influence de l'un à l'autre. Juvénal n'a pas plus développé les idées du *Catalepton* que l'auteur de l'Épigramme XIII n'a copié Juvénal. Ils se sont simplement indignés des mêmes spectacles.

Leurs ressemblances, au lieu de venir d'imitations directes, procèdent, indépendamment l'une de l'autre, des « poncifs » que les scandales, les travers et les vices de leur siècle avaient alors introduits dans la littérature » (p. 171).

En note, M. Carcopino écrit : « Le *Thesaurus linguae Latinae* ne signale l'emploi de *Cotyto* et de l'adjectif *Cotylius* que dans ces deux passages et dans une Épode d'Horace (XVII, 36) ».

4^o M. Carcopino croit retrouver dans les quatre premiers vers de l'Épigramme XIII le souvenir des guerres victorieuses qui marquèrent le début du règne de Domitien.

5^o M. Carcopino étudie à son tour l'épigramme finale du *Catalepton* (pièce XV), celle où Birt, à cause du soi-disant calembour *vario*

carmine avait prétendu voir la signature de Varius authentiquant tout le recueil. Avec raison, selon nous, M. Carcopino rejette l'hypothèse de M. Galletier qui voyait dans ce quatrain un rappel d'une épitaphe de Virgile attribuée à un certain Asclepiadius, grammairien du III^e ou du IV^e siècle. Pour la commodité de notre exposé, nous reproduisons ici ces deux poèmes :

Épigramme XV du *Catalepton* :

Vate Syracosio qui dulcior, Hesiodoque
maior, Homereo non minor ore fuit,
illius haec quoque sunt divini elementa poetae
et rudis in vario carmine Calliope.

Épitaphe de Virgile par Asclepiadius :

Sicanius vates silvis, Ascraeus in agris
Maeonius bellis ipse poeta fui.

Il est certain que l'un de ces deux poèmes imite l'autre mais, comme le dit M. Carcopino : « A mon avis, M. Galletier s'est persuadé trop vite que l'*epitaphion*... visiblement rédigé à la fin de l'Empire, avait servi de modèle à l'Épigramme XV. J'éprouve à les comparer l'impression contraire ; et même si l'on ne me concède point que c'est l'auteur de l'*epitaphion* qui a démarqué l'Épigramme,... il faudra, de toute façon avouer que mon explication vaut l'autre ».

M. Carcopino est convaincu que cette pièce épilogue est, comme les autres poèmes du recueil, l'œuvre du « virtuose de la Rome flavienne » qu'il appelle autre part « le faussaire du *Catalepton* ». Il rappelle que l'épigramme I, qui ouvre le recueil, commence par une invocation directe à *Tucca* (v. 1). A cette précision aurait correspondu, dans l'esprit du faussaire, « la caution sous-entendue de Varius, qui terminerait le *Catalepton* ». « L'arrangement prémédité, j'allais dire le truquage, est évident. Le certificat d'origine, qui nantit les *Epi-grammata* des mêmes autorités que l'*Enéide*, est trop beau pour n'avoir pas été maquillé. »

Nous avons résumé aussi fidèlement que nous l'avons pu l'article de M. Carcopino, et nous en avons reproduit textuellement les passages en litige, afin que M. Carcopino ne nous reproche pas d'avoir travesti sa pensée, ainsi qu'il l'a fait lorsqu'il a riposté à la réponse de M. Galletier.

Celui-ci en effet, n'a pas laissé sans réplique les longues et ingénieuses contre-propositions de son contradicteur. Il a repris le titre

A propos du Catalepton et, dans cette même *Revue de Philologie* qui avait publié l'article de M. Carcopino, il a fait paraître une apologie de la théorie qu'il avait si brillamment soutenue dans son édition.

Il répond d'abord à l'argument tiré par M. Carcopino de la pièce XV, l'épigramme « Épilogue » du recueil. Il prend acte du fait que son contradicteur n'apporte pas, lui non plus, de faits positifs permettant d'établir si ce rappel succinct des grandes œuvres de Virgile est antérieur ou postérieur aux épitaphions tardifs de l'*Anthologie latine*. « Et nous voilà au rouet ! », écrit plaisamment M. Galletier.

Ensuite, M. Galletier passe en revue les particularités de l'Épigramme XIII, dont M. Carcopino avait cru pouvoir déduire que ce poème datait du règne de Domitien. Les arguments tirés du vocabulaire n'ont pas convaincu M. Galletier. D'abord la forme *Thybris*. Constatant que M. Carcopino a lui-même établi que les deux noms du fleuve ne sont pas, chez Ovide, distingués l'un de l'autre, M. Galletier conclut : « Rien n'empêchait un poète quelconque, l'auteur de notre pièce, qui ignorait peut-être la distinction entre *Thybris* et *Tiberis*, d'user de la première forme, d'autant plus qu'elle seule pouvait satisfaire aux exigences qu'il s'impose dans la construction du sixain iambique ». Et dans une note que nous croyons opportun de reproduire, M. Galletier rappelle quelles sont ces exigences : « Notre auteur n'use pas en effet des substitutions admises par Horace dans les sixains et n'emploie que le spondée à la place de l'iambe aux pieds impairs ; on ne trouve pas de dactyles ».

Quant au mot *Thalassio*, puisqu'il apparaît aussi bien chez Catulle que chez Martial, « je demande simplement », écrit M. Galletier, « de quel droit on refuserait à notre pièce d'être un intermédiaire entre Catulle et Martial ».

Il passe ensuite à la critique des considérations historiques tirées par M. Carcopino de l'épode contre Luccius.

D'abord, il n'y a nulle raison de croire que le César mentionné au v. 9 est Domitien plutôt qu'Auguste : « la *lex Scantinia* est appliquée à la fin de la République et quant à la *lex Iulia de adulteriis* elle est l'œuvre d'Auguste « et il ne paraît pas qu'Auguste lui-même ait eu la main si légère quand il dut intervenir dans sa propre famille » (p. 161).

Voici enfin comment M. Galletier répond aux rapprochements proposés par M. Carcopino entre les vers où notre Épode évoque les

rites et les débauches auxquels s'adonnait Luccius et les passages où Martial et Juvénal décrivent des mœurs similaires. Rappelons que M. Galletier n'a nullement pris position dans le problème de la Basilique. Son témoignage au sujet des *Cotyttia* romains nous paraît d'autant plus digne d'être ici reproduit :

« La dépravation de la société qui se trouve peinte dans l'Épode XIII semble à M. Carcopino caractéristique du temps où Juvénal écrivait ses satires et stigmatisait les hypocrites. Ce sectateur de la déesse Cotyto que notre auteur représente près du Tibre, dans la société des matelots, est, à ses yeux, le contemporain du vieux naute Ladon cité par Martial et de tous ces étrangers qui ont définitivement quitté pour le Tibre les bords de l'Oronte ; il prend part sans nul doute aux orgies nocturnes des Baptes que Juvénal nous fait entrevoir :

Talia secreta coluerunt orgia taeda
Cecropiam soliti Baptae lassare Cotyton.

D'où cette conclusion que, si Juvénal et l'auteur de l'Épode XIII parlent la même langue, c'est qu'ils vivent à la même époque et qu'ils se sont indignés des mêmes spectacles.

Il est fâcheux pour la solidité de cette argumentation que ces spectacles-là n'aient pas été l'apanage du seul règne de Domitien. Le culte de Cotyto est déjà installé à Rome au temps de la bataille d'Actium et il n'apparaît pas qu'il y ait joui déjà d'une excellente réputation.

Dans l'Épode XVII qu'Horace commence par une ironique palinodie, la sorcière Canidie est qualifiée d'amante chérie des matelots et des marchands :

amata nautis multum et institoribus ;

dans la seconde partie, qui constitue la réponse de la mégère, Canidie reproche au poète d'avoir eu la langue trop longue et d'avoir révélé les mystères de Cotyto

Inultus ut tu riseris Cotytia
volgata, sacrum liberi Cupidinis ?

Nous avons donc la certitude qu'en 31 avant J.-C., des gens de réputation suspecte, matelots, commerçants étrangers, femmes de mauvaise vie, pratiquaient le culte de Cotyto et qu'ils ne tenaient pas, pour des raisons faciles à deviner, à ce qu'on divulguât leurs secrets ». En note, M. Galletier écrit : « M. Carcopino me paraît avoir méconnu la valeur documentaire de ce texte, qu'il rejette à la note 6 de la page 171 ».

Dans ces conditions, continue M. Galletier, « il n'y a pas lieu d'abaisser jusqu'à la fin du I^{er} siècle ou au début du II^e siècle après J.-C. une satire dont la forme est empruntée aux Épodes d'Horace et qui condamne un culte étranger déjà raillé par Horace dans ces mêmes Épodes.

Pourquoi l'une ne serait-elle pas à peu près contemporaine des autres ? Aucune des allusions historiques que M. Carcopino croit surprendre dans ce poème XIII ne nous éloigne nécessairement de ce I^{er} siècle avant J. C., pas plus que la mention des *uncta compitalia* (v. 27). Que celle-ci nous oblige à descendre à l'année 7, date du rétablissement de la fête des *Lares compitales*, j'y souscris volontiers, puisque j'ai attribué ces vers aux vingt dernières années avant l'ère chrétienne : rien dans notre texte ne nous permet de dire que ce détail historique « nous rejette dans le plein courant du I^{er} siècle ».

En note, M. Galletier fait observer enfin que l'interprétation proposée par M. Carcopino pour les premiers vers du poème est, elle aussi, très incertaine. Il n'y a aucune raison pour qu'on y trouve l'écho des guerres de Domitien plutôt que des allusions aux guerres de l'an 48 (Birt), de l'an 42 (Nemethy) ou de l'an 31 (Galletier).

Et pour conclure sa critique des hypothèses de son contradicteur, M. Galletier disait : « Ainsi s'écroule un édifice d'une solidité plus spécieuse que réelle » (p. 163).

M. Carcopino non plus n'a pas laissé sans réplique la riposte de M. Galletier. Il a publié, dans la *Revue de Philologie* (1927, pp. 84 sq) sous le titre : *Encore le Catalepton*, un bref article, sur deux colonnes, et composé en bonne partie de citations textuelles.

Cet article tend à établir que M. Galletier « a, certainement sans le vouloir, trahi l'opinion qu'il combattait, ou modifié, peut-être sans s'en apercevoir, son opinion personnelle » (p. 84).

Plusieurs points de ce nouvel article requièrent notre attention. D'abord, M. Carcopino, prenant acte du fait que M. Galletier n'a pas changé de documents, convient qu'il n'a, lui non plus, « ni textes ni faits nouveaux à verser dans un débat qui, dès lors, menace de s' « éterniser sans profit pour personne ».

Les confrontations de M. Carcopino portent sur six faits différents :

1^o Faut-il, dans le *Catalepton*, considérer les *Priapea* comme indépendants des *Epigrammata* ? Nous n'avons pas à examiner ici cette question.

2^o L'interprétation de l'Épigramme XV (*Vate Syracosio*) dans laquelle, on s'en souvient, M. Galletier voyait l'œuvre d'un gram-

mairien tardif et dans laquelle M. Carcopino trouvait la preuve que le recueil était l'œuvre d'un faussaire, ayant introduit au dernier vers le calembour *vario* pour authentifier ses productions pseudo-virgiliennes. M. Carcopino maintient son opinion, sans plus.

3° La présence, dans l'Épigramme XIII, de la forme *Thybris*. « Elle ne commence d'intervenir » écrit M. Carcopino, (p. 86), « concurremment avec *Tiberis*, que chez Ovide. Elle ne devient prédominante, quasi exclusive, qu'à l'époque flavienne. Voilà le fait, brutal, statistique, et il n'y a point deux façons de l'interpréter correctement ».

Rien de plus clair, mais nous actons dès maintenant que l'interprétation correcte de ce fait n'exclut nullement la possibilité d'attribuer le poème à Ovide, qui se trouve être précisément le premier à avoir vulgarisé la forme *Thybris*.

4° Au sujet des *uncta compitalia* de l'Épigramme XIII, M. Carcopino enregistre l'aveu fait par M. Galletier, que cette allusion suppose la réorganisation de l'année 7 avant J.-C. Nous l'admettons également et lorsque M. Carcopino écrit que « cette année 7 av. J.-C. ne peut marquer, en l'occurrence, qu'un *terminus a quo* », nous constatons que cette date initiale de la chronologie qu'il suggère ne saurait en aucune façon exclure la possibilité de dater le poème de quelques années avant ou après J.-C.

5° Même remarque à propos des lois invoquées par l'auteur de l'Épigramme XIII : la *lex Scantinia* et la *lex Iulia de adulteriis* sont en vigueur aussi bien sous Auguste que sous Domitien. Le fait qu'elles ont connu sous le règne de ce dernier empereur « une double reviviscence » n'exclut pas la possibilité de dater le poème contre Luccius de l'époque augustéenne ou d'une époque postérieure de peu au règne d'Auguste.

6° Continuant, de même d'ailleurs que M. Galletier, à voir dans les vers de début de l'Épigramme XIII des allusions à la carrière militaire et navale de son auteur, M. Carcopino reproche à M. Galletier d'avoir changé d'opinion au sujet des événements qui seraient évoqués dans ces vers et de demander aux auteurs qu'il avait d'abord contredits « le moyen de se débarrasser, en note, de son contradicteur » et M. Carcopino ajoute : « Le lecteur, comme on dit, appréciera ».

Voici maintenant la conclusion de la réplique de M. Carcopino (p. 89). « Seules, à mon avis, l'étude du vocabulaire et la méthode

historique permettent de sortir de l'impasse où fut engagée cette controverse après tant d'autres. Je m'étais efforcé naguère de rompre le cercle ; et je persiste à croire qu'il est brisé, puisque l'Épigramme XIII, qui n'est pour moi ni une énigme, ni une pierre d'achoppement et dont il est facile de retrouver, sinon les personnages (lesquels pourraient bien, comme ceux qu'attaquent les épigrammes de Martial, n'avoir vécu que d'une existence fictive et sous un nom d'emprunt) du moins tous les traits caractéristiques dans l'ambiance flavienne, a été rédigée à une époque trop voisine de la publication du recueil, pour n'en pas frapper la composition même d'une suspicion de fraude dont il aura, je le crains, grand'peine à se relever ».

Il faut nous arrêter maintenant à la parenthèse que contient ce dernier texte : les traits caractéristiques de l'ambiance flavienne, M. Carcopino les a cités dans son article précédent : ce sont les scènes de débauche et les rites infâmes dont sont témoins les rives du Tibre. S'il a été amené à croire que les vers de l'Épigramme XIII décrivant ces tableaux sont contemporains du règne de Domitien, « c'est qu'on retrouve les mêmes évocations chez Juvénal et que les deux poètes se sont indignés des mêmes spectacles » (*Revue de Philologie*, 1922, p. 171). Donc, même s'il était établi — mais ce n'est pas le cas — que les personnages de l'Épigramme XIII n'ont vécu « que d'une existence fictive et sous un nom d'emprunt », il serait difficile à M. Carcopino de soutenir que les mœurs et les habitudes religieuses attribuées à ces personnages fictifs par l'auteur de l'épigramme n'ont pas correspondu elles, à tout le moins sous le règne de Domitien, à des réalités historiquement attestées.

Dès lors, nous avouons ne plus comprendre comment M. Carcopino a pu écrire dans son livre sur la Basilique (p. 377, n. 2) : « Les invectives d'Horace, de Juvénal et du faussaire du *Catalepton* ne suffisent pas à fixer ce culte (celui de Cotytto) à Rome ».

On voit l'utilité de l'étude à laquelle nous nous livrons : aussi bien dans le domaine de l'histoire littéraire que dans celui de l'histoire des religions, la treizième pièce du *Catalepton* pseudo-virgilien présente désormais un intérêt primordial. Sans doute les « fausses pistes » abondent en de pareils terrains et il serait bien présomptueux de prétendre ne pas s'égarer, après tant d'autres, parmi tant de possibilités d'erreur.

Néanmoins, *tentanda via est* : l'énigme vaut bien qu'on ajoute une hypothèse nouvelle à toutes celles qui ont déjà été hasardées pour la résoudre.

Fort opportunément, du reste, dès avant le moment où M. Carcopino écrivait que l'étude du vocabulaire était, avec celle des faits historiques, la seule qui permît de sortir de l'impasse, deux philologues américains, MM. Radford et Fairclough, avaient entrepris et publié des recherches sur le vocabulaire de l'*Appendix Vergiliana* en général, et de notre pièce XIII en particulier (1).

Ces recherches, confessons-le tout de suite, n'ont pas encore abouti à des résultats définitifs (2) et tout fait prévoir qu'elles vont devenir elles-mêmes et à leur tour l'objet d'une nouvelle polémique. Elles ont, en tous cas, l'avantage d'avoir été entreprises par des savants qui sont restés entièrement étrangers au débat portant sur le contenu historique des poèmes étudiés et qui, lorsqu'ils ont publié leurs conclusions, ne paraissaient pas connaître l'existence de la controverse Galletier-Carcopino.

Mais avant d'utiliser, en vue de notre analyse de l'Épigramme XIII, les profitables indications fournies par MM. Radford et Fairclough, nous voudrions examiner une fois de plus l'Épigramme XV du recueil (*Vate Syracosio*) dont on a vu que l'interprétation commandait dans une certaine mesure celle de l'Épode contre Luccius. En effet, si l'on admet avec Birt, Ellis et Carcopino que le dernier vers contient le nom de Varius, placé à cet endroit soit par Varius lui-même soit par un ingénieux faussaire, on sera obligé de convenir que ce quatrain confère une certaine unité au recueil qu'il termine et que, par conséquent la pièce XIII, peut être datée indirectement par cette épigramme épilogue. Il est vrai que M. Galletier et M. Carcopino en étaient restés « au rouet » comme l'écrivit si pittoresquement M. Galletier lui-même et qu'ils convenaient, chacun de son côté, de leur impuissance à discerner par la critique interne, si cet épilogue du *Catalepton* était antérieur ou postérieur aux quatrains des grammairiens du III^e et du IV^e siècle. Nous voudrions verser au débat deux petits faits qui, à notre connaissance, n'ont pas encore figuré parmi les pièces du procès.

Le premier a trait au calembour que Birt a cru trouver dans l'adjectif *vario* du vers final, ce dont M. Carcopino le loue très fort, tout en se réservant d'en tirer des conclusions tout opposées.

(1) R. S. RADFORD, *The Juvenile Works of Ovid and the Spondaic Period of his Metrical Art*, dans *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, LI, 1920, pp. 146-171; H. RUSHTON FAIRCLOUGH, *The Poems of the Appendix Vergiliana*, même revue, LIII, 1922, pp. 5-34.

(2) Voy. plus bas, p. 40.

M. Carcopino est surtout frappé de voir le nom de Varius au dernier vers du *Catalepton* et celui de Tucca au premier. Mais en réalité, dans les manuscrits, l'Épigramme I du *Catalepton*, celle qui commence par une apostrophe à Tucca, ne se présente nullement comme un début. Elle succède immédiatement et sans rien qui la signale comme la première pièce d'un recueil nouveau, aux deux Priapées. C'est même là un des arguments invoqués par M. Carcopino contre la théorie de M. Galletier qui voudrait dissocier l'histoire des Priapées de celle des Épigrammes.

Mais il y a mieux : dans le manuscrit le meilleur et le plus ancien, le *Bruxellensis* (XII^e s.), que nous avons collationné personnellement, les Priapées elles-mêmes sont précédées sans transition par les derniers vers de la *Ciris*, autre poème pseudo-*virgilien*. A peine un V majuscule, d'un autre aspect que les autres lettres indique-t-il sommairement le début d'une œuvre distincte. On en infère légitimement que, dans une édition manuscrite précédente, la *Ciris* venait immédiatement avant le *Catalepton*. Or voici le premier vers de la *Ciris* :

Quod si me vario confectum cura labore...

De nouveau l'adjectif *varius*, ici encore à l'ablatif. Va-t-on dire qu'il s'agit également dans ce vers initial de la *Ciris*, d'un calembour sur le nom de l'ami de Virgile, comme dans le vers « final » du *Catalepton* ?

Ajoutons que c'est seulement dans les éditions modernes que ce vers est présenté comme un vers final. Dans le manuscrit de Bruxelles, l'Épigramme XV du *Catalepton* est immédiatement suivie, sans rien qui indique le début d'une œuvre nouvelle, par une Priapée (*Quid hoc novi est ?*) et par les deux élégies sur la mort de Mécène. Donc, il n'y a, à proprement parler ni un « premier » vers contenant le nom de Tucca ni un « dernier » vers contenant celui de Varius. Ainsi, les « coïncidences » dans lesquelles M. Carcopino dénonçait subtilement les arrière-pensées d'un faussaire n'ont aucune existence véritable.

Pour notre part, nous espérons avoir apporté une légère confirmation à l'opinion, si vraisemblable en elle-même, de M. Galletier qui se refuse à voir dans les mots *vario carmine* de l'Épigramme XV autre chose qu'une ressemblance toute fortuite avec le nom de Varius.

Le deuxième fait que nous citerons au sujet de cette Épigramme XV du *Catalepton* est un rapprochement avec une autre épigramme.

Un rapprochement, déjà proposé par Birt, avec une épigramme de l'*Anthologie latine* avait amené M. Galletier à ranger le quatrain *Vate Syracosio* parmi les productions des grammairiens tardifs. C'était descendre trop bas pour M. Carcopino, qui s'efforce de ramener la pièce à l'époque des Flaviens en interprétant comme on l'a vu le soi-disant calembour *vario*, dans lequel il voit l'estampille même du faussaire.

Une épigramme de l'*Anthologie Palatine* présente avec celle-ci des analogies dignes de retenir notre attention. C'est l'épigramme IX 572, de Lucillius :

« Μουσάων Ἐλικωνιάδων ἀρχώμεθ' αἰεΐδειν »
 ἔγραφε ποιμαίνων, ὡς λόγος, Ἡσίοδος.
 « Μῆριν αἰεΐδε, θεά, » καὶ « Ἄνδρα μοι ἔννεπε Μοῦσα »
 εἶπεν Ὀμηρεΐῳ Καλλιόπῃ στόματι·
 καὶ μὲ δὲ δεῖ γράψαι τι προσίμιον. Ἄλλὰ τί γράψω
 δεύτερον ἐκδιδόναι βιβλίον ἀρχόμενος ;
 « Μοῦσαι Ὀλυμπιάδες, κοῦραι Διός, οὐκ ἂν ἐσώθην,
 εἰ μὴ μοι Καῖσαρ χαλκὸν ἔδωκε Νέρων ».

Cette épigramme est intéressante à plus d'un titre. Il ne nous paraît pas douteux qu'elle soit en rapport avec l'Épigramme XV du *Catalepton*. En effet, on ne trouve pas seulement la mention d'Hésiode et celle de Calliope, présentée chez Lucillius comme la Muse inspiratrice d'Homère et chez l'inconnu du *Catalepton* comme figurant, par une curieuse synecdoque, l'œuvre elle-même de Virgile, inspirée par une Muse encore inexperte (*rudis*)⁽¹⁾ : les deux poèmes présentent la même forme caractéristique : *Ὀμηρεΐῳ στόματι* et *Homereo ore*.

Dans son édition, M. Galletier rapprochait le mot *rudis* de l'Épigramme XV du vers souvent cité de Martial sur le *Culex* (VIII, 56, 19) :

qui modo vix *Culicem* flevrat ore rudi;

de même l'épithète *divini* appliquée à Virgile rappelait à M. Galletier le passage de la *Thébaïde* où Stace qualifie l'*Enéide* de divine (*Theb.*, XII, 816). M. Carcopino, légitimement d'ailleurs, s'efforce de tirer

(1) Voy. E. GALLETIER, édit. p. 223; RADFORD, *The Language of the Pseudo-Vergilian Catalepton with especial Reference to its Ovidian Characteristics*, T. A. P. LIV, 1923. p. 173.

profit de ces analogies que présente l'Épigramme XV « avec la langue et l'esprit de la poésie du temps des Flaviens ⁽¹⁾ ».

Mais ici encore, nous sommes « au rouet » car que pourrait-on répondre à l'un ou à l'autre des nombreux latinistes partisans de la théorie de Vollmer-Birt, s'ils disaient que Stace et Martial emploient pour parler de Virgile, les mêmes expressions que l'Épigramme XV du *Catalepton* précisément parce qu'ils les ont trouvées dans un recueil authentiquement virgilien ? Rien de plus que ce qu'on pourrait répondre à M. Galletier lorsqu'il expliquerait ces rencontres comme des réminiscences de Stace et de Martial, fort naturelles chez le grammairien tardif auquel il croit devoir attribuer le quatrain.

Au contraire, dans le rapprochement que nous proposons avec l'épigramme de Lucillius, il nous semble pouvoir déceler la possibilité d'obtenir, pour le poème *Vate Syracosio*, un *terminus ante quem*. C'est ici qu'interviennent les recherches sur le vocabulaire, considérées par M. Carcopino comme un critère valable. Le vocabulaire du poème XV a été étudié avec un soin particulier par M. R. S. Radford dans un article intitulé *The language of the Catalepton* (*Transactions and Proceedings*, 1923, p. 177).

L'étude de la prosodie, de la métrique et du vocabulaire de l'*Appendix Vergiliana* a amené cet érudit à attribuer tout l'ensemble de ces poèmes, comme aussi une bonne partie de ceux du *Corpus Tibullianum*, à Ovide, et il a développé cette curieuse théorie dans plusieurs articles des *Transactions and Proceedings*. Cette enquête, confirmée en grande partie par celle qu'a menée parallèlement à M. Radford son collègue et compatriote M. R. Fairclough ⁽²⁾ dans la même revue, n'a donc pas abouti aux conclusions que semblait présumer M. Carcopino lorsqu'il datait le *Catalepton* de l'époque flavienne. Nous nous garderons d'ailleurs d'en tirer argument contre le savant archéologue français, puisque nous allons nous-même et tout le premier nous servir des faits recueillis par M. Radford pour proposer une solution assez éloignée de la sienne.

M. Radford voit dans l'Épigramme XV un quatrain d'Ovide. « Le vocabulaire, dit-il est remarquablement ovidien (*strikingly Ovidian*) comme on peut le voir en particulier par les expressions *non minor, elementum, rudis, Calliope* etc., (*T. A. P.*, 1923, p. 178).

⁽¹⁾ *Revue de Philologie*, 1922, p. 160, p. 178.

⁽²⁾ Article cité des *T. A. P.*, LIII, 1922, pp. 5-34.

Ces expressions figurent en effet dans les œuvres d'Ovide et M. Radford n'a pas de peine à l'établir. Il n'en va pas de même pour les mots *Homereo ore*. La forme grecque *Homereo* est un *semel dictum*. Ovide, il est vrai, affectionnait les adjectifs en EUS tirés de noms propres grecs (1). Toujours est-il qu'on ne rencontre nulle part ailleurs que dans ce poème l'adjectif *Homereus*. D'autre part, l'épithète *ὁμήρειος* est attestée, elle, par d'autres textes que l'épigramme de Lucillius mais ce dernier poème est le seul où on le rencontre accompagnant le substantif *στόμα*. Il n'est guère vraisemblable que Lucillius, épigrammatiste grec, ait traduit du latin en grec l'expression *Homereo ore*; Callimaque, dans une épigramme précisément, avait écrit *ὁμήρειον γράμμα* (*Ép.* VI, édit. Cohen, p. 106, v. 3). Dès lors, il devient probable que c'est l'auteur, quel qu'il soit, de *Catalepton XV* qui emprunte cette tournure à Lucillius.

Dans l'état actuel de nos connaissances, rien ne nous permet de croire que les deux épigrammatistes aient pensé à une source commune. Il reste une dernière explication qui ne doit pas être écartée sans examen : c'est que les deux épigrammes, qui présentent plusieurs analogies curieuses et une expression identique et constituant, chez l'un comme chez l'autre, un *ἄπαξ*, pourraient bien être du même auteur.

Voici une autre coïncidence, toujours dans le même ordre d'idées : l'expression *vario carmine* du v. 4 de l'Épigramme XV n'a de correspondant chez les poètes latins que dans l'*Aetna* au v. 580, *variis carminibus*. Or l'*Aetna* est probablement l'œuvre de Lucilius, contemporain de Néron comme le Lucillius épigrammatiste (2). Il ne faut certes pas s'exagérer l'importance de pareilles rencontres, qui peuvent être purement fortuites, mais lorsque, dans un poème de quatre vers, on trouve deux expressions qui n'apparaissent nulle part ailleurs que dans les œuvres d'un poète néronien qui s'appelle Lucilius ou Λουκίλιος, on a le droit de se demander si ces ressemblances ne s'expliquent pas le plus simplement par l'hypothèse d'un auteur unique.

Il faut encore noter que l'épigramme grecque est destinée à servir de proème au deuxième livre publié par Lucillius. Et l'Épigramme *Vate Syracosio* ? « Voici », écrit M. Galletier dans son commentaire, p. 221, « la pièce qui semble être l'épilogue de notre recueil, puisqu'elle

(1) Voy. R. RADFORD, *T. A. P.*, 1923, p. 178.

(2) Voy. SCHANZ, *Röm. Literatur gesch.*, II, 31, p. 92.

vient la dernière et qu'elle oppose aux grandes œuvres du poète les vers de mètres variés où s'essaya une Muse encore inexpérimentée ».

Il faut avouer que, si elle ne venait pas la dernière, l'Épigramme XV ne « semblerait » guère être l'épilogue d'un recueil, mais bien plutôt l'épigraphe préface d'une collection de poèmes, fort semblables aux quatrains qui ont servi de *motto* aux éditions de Théocrite (*A. P.*, IX, 205 et IX, 434).

L'expression *illius HAEC quoque sunt elementa* conviendrait mieux, nous semble-t-il, pour une épigramme-proème que pour une épigramme épilogue. Le quatrain ne ressemble en aucune façon aux finales de recueil, ni à celles des « Couronnes » de Méléagre et de Philippe dans l'Anthologie Palatine, ni à celles des livres de Martial.

En résumé, bien qu'ayant manifestement été composée pour donner à un recueil de poèmes une sorte de garantie d'origine et, en l'occurrence, d'origine virgilienne, l'épigramme *Vate Syracosio* ne paraît pas pouvoir s'interpréter comme un épilogue.

Il devient dès lors difficile de discerner si tel poème qui la précède, comme par exemple le poème XIII (l'invective contre Luccius) ou tel autre qui la suit, comme l'*Elegia in Maecenaten*, dans le *Bruxellensis*, est ou n'est pas compris parmi les *elementa illius divini poetae* dont parle le poème.

Quoi qu'il en soit, proème ou épilogue, visant le *Catalepton* seul ou bien toute l'*Appendix Vergiliana*, l'épigramme *Vate Syracosio* nous paraît apparentée de trop près à l'Épigramme de Lucillius pour que nous puissions la considérer comme étant postérieure de beaucoup à cette dernière. En effet, les Épigrammes grecques de Lucillius n'ont guère dû exercer d'influence sur la poésie latine au-delà du bref engouement pour les vers grecs qui caractérise le règne de Néron. C'est sous Néron, à n'en pas douter, qu'est composée l'épigramme de Lucillius. C'est sous Néron aussi, pensons-nous, qu'a pu apparaître le plus naturellement un quatrain sur Virgile tel que l'épigramme *Vate Syracosio*.

Les commentateurs ont tous été intéressés, depuis Sonntag, par le rapprochement entre les mots *ore rudi* de Martial et la *rudis Calliope* de notre poème.

D'autre part, on a attribué de l'importance au fait que Stace a qualifié de « divine » l'*Enéide* et M. Carcopino n'a pas manqué de rappeler cette analogie avec le vers de notre Épigramme où Virgile

est appelé *divinus poeta*. Birt étudie longuement ⁽¹⁾ l'évolution de l'idée que les poètes latins se sont faite de Virgile. Fait singulier, il omet les témoignages contemporains de Néron, dont on va voir qu'ils concordent assez exactement avec celui de l'Épigramme *Vate Syracosio*. C'est d'abord Calpurnius Siculus, qui écrit, dans un poème où il évoque, lui aussi, (v. 64 sq.) le triple aspect du génie poétique de Virgile :

Meliboeus : ille fuit vates sacer et qui posset avena
 praesonuisse chelyn, blandae cui saepe canenti
 adlusere ferae, cui substitit advena quercus.
Corydon : Est, fateor, Meliboee, deus.

Ces vers sont les seuls, à notre connaissance, avec ceux de notre Épigramme XV, où Virgile lui-même, et non seulement son œuvre poétique, soit explicitement qualifié de *poeta divinus*.

D'autre part, Birt montre bien que l'auteur de notre quatrain développe une pensée différente de celle des vers fameux de Propertius (*nescio quid maius... Iliade*, II, 32, 66), puisqu'ils proclament *ex aequo* Virgile et Homère : *Homereo non minor ore fuit*.

En des termes étroitement apparentés, eux aussi, à ceux de *Catalepton* XV, l'auteur inconnu des *Bucoliques* d'Einsiedeln, qui est également un contemporain de Néron, décrit ainsi Virgile, dont la gloire, à son avis, s'éclipse, en même temps que celle d'Homère, devant la renommée nouvelle de Néron poète (C. Giarratano, *Corpus Scriptorum Paravianum*, 44, p. 51). *Carmina Einsidlensia*, I, 48 :

haud procul *Iliaco* quondam non *segnior ore*
 stabat et ipsa suas debebat *Mantua* chartas.

Ces vers, où l'épithète *Iliaco* et l'adjectif *segnior* ont tout l'air d'être des substitutions maladroitement pour *Homereo* et *minor*, s'expliquent fort bien s'ils sont considérés comme faisant écho à ceux de *Catalepton* XV.

On le voit, ce dernier poème offre bien plus de points de contact avec la poésie néronienne qu'avec les œuvres des poètes antérieurs ou postérieurs à Néron. Ainsi se trouve confirmée la thèse principale de M. Galletier relativement à la chronologie du *Catalepton* : M. Galletier a soutenu et maintenu que ce recueil composite avait vu le jour à l'époque de Néron.

(1) *Jugendverse u. Heimatpoesie Vergils*, p. 176 sq.

Que l'on considère l'Épigramme XV comme un épilogue ou comme un prologue, que l'on estime qu'elle concerne les quatorze pièces du *Catalepton* seulement ou bien l'*Appendix Vergiliana*, il était nécessaire, croyons-nous, que nous nous efforcions de la dater avant d'analyser le poème XIII, objet principal de nos recherches, car, comme on l'a vu plus haut, tous les interprètes du *Catalepton*, à l'exception de M. Galletier, considèrent l'Épigramme *Vate Syracosio* comme un point de repère important pour la chronologie des différentes pièces du recueil pseudo-virgilien.

Or, nos investigations dans le domaine de la poésie latine nous ont amené à situer vers l'an 60 après J.-C. l'époque où fut composé le quatrain. Si l'on admet que l'Épode XIII faisait partie du recueil auquel ce quatrain servait d'épigraphe ou de conclusion, on devra reconnaître qu'elle est contemporaine du règne de Néron ou antérieure à cette époque.

Revenons maintenant à ces iambes contre Luccius. Nous nous sommes efforcé de réunir les notes, les commentaires et les analyses littéraires et historiques qui ont été publiées sur ce poème, depuis Scaliger jusqu'aux derniers articles des latinistes américains : il nous a été moins malaisé que nous ne l'aurions cru de dégager de toutes ces controverses une hypothèse qui n'a d'ailleurs pas le mérite — si c'en est un en de pareilles matières — d'être entièrement nouvelle, mais qui, tout de même, n'est pas sans nous inquiéter quelque peu, par ce qu'elle a d'inattendu et aussi à cause des graves conséquences qu'elle entraînerait si elle était admise : d'après nous, le *Catalepton* XIII est l'œuvre d'Ovide ; c'est le poème dont il a, à plusieurs reprises, menacé son adversaire ; il contient le nom du personnage qui a fait exiler Ovide et mainte indication nouvelle quant aux causes de cet exil.

On a lu plus haut que M. Galletier, après avoir établi plusieurs points de contact entre ce poème et les œuvres d'exil d'Ovide, en concluait qu'Ovide avait dû connaître l'épode contre Luccius, et qu'il y faisait parfois allusion. M. Carcopino, dans son article de 1922, estime que M. Galletier « se trompe en supposant qu'Ovide a imité dans l'*Ibis* (9 après J.C. ?) l'Épigramme XIII. En taisant, dans l'*Ibis*, le nom de son ennemi, Ovide fait exactement le contraire de l'épigrammatiste ; et les similitudes énumérées p. 213, n. 4 portent sur des expressions trop banales pour retenir notre attention. Aussi bien, la date que j'assigne à l'Épigramme XIII (cf. *infra*, p. 162 et suiv.), ne permet-elle d'en rendre compte que par un emprunt inverse de

celui qu' imagine M. Galletier. » (*Rev. de Philol.* 1922, p. 157, note 1).

Nous pensons qu'il n'y a pas emprunt. L'épigrammatiste, il est vrai, fait exactement le contraire de ce qu'avait fait Ovide, non pas seulement dans l'*Ibis* mais aussi dans d'autres poèmes adressés à son ennemi et dont nous reparlerons plus bas. Mais précisément, Ovide lui-même fait savoir formellement à son adversaire qu'il va publier un poème où il se départira de sa discrétion. Il revient à plusieurs reprises sur cette idée. Nous demandons simplement qu'on nous montre, dans toute la poésie latine, des poèmes qui annoncent plus explicitement que ne le font les poèmes écrits par Ovide dans son exil l'Épigramme XIII du *Catalepton*, et d'autre part, nous demandons qu'on nous cite un poème qui, mieux que ce dernier, puisse être considéré comme la mise à exécution des menaces du malheureux auteur des *Tristes* et des *Pontiques*. Quant aux similitudes qu'on peut relever entre les poèmes d'Ovide et l'Épode contre Luccius, on jugera si elles portent uniquement sur des expressions banales. Mais avant d'énumérer les rapprochements que nous avons recueillis chez les interprètes du *Catalepton* et ceux que nous nous sommes efforcé d'établir à notre tour, il faut que nous examinions, en ce qui concerne l'Épode XIII, la théorie de M. Carcopino.

Si nous avons bien compris l'éminent archéologue, tout le *Catalepton* est l'œuvre d'un faussaire qui veut faire passer pour du Virgile ses propres productions. Nous empruntons à M. Carcopino lui-même l'argument que nous considérons comme le plus efficace de ceux qui peuvent être opposés à cette hypothèse.

Plusieurs philologues, dit-il, n'ont pas hésité à revendiquer cette pièce pour Virgile « encore que nous ne sachions rien, par personne, de la présence du poète dans les légions de Pharsale, et que cet aspect nouveau de son caractère et de sa vie démente tout ce que nous en croyions savoir ».

Nous verrons s'il faut réellement déduire des premiers vers du poème que l'épigrammatiste rappelle sa présence dans les légions de Pharsale. Cette opinion, d'ailleurs n'appartient pas à M. Carcopino, mais à Birt, qu'il réfute fort justement par les lignes qu'on vient de lire. Mais puisque les données historiques et psychologiques de l'Épode sont en contradiction totale avec ce que nous connaissons par Donat résumant Suétone — et le prétendu faussaire imaginé par M. Carcopino eût été un contemporain de Suétone — comment croire qu'un fabricant d'à la manière de... ait pu être assez maladroit pour intro-

duire dans un recueil dont il garantissait l'origine virgilienne une pièce qui, dès les premiers vers, eût fait dresser l'oreille à tous les admirateurs de Virgile ?

Il n'y a pas d'exemple d'une pareille bêtise, pas même chez des pasticheurs pince-sans-rire comme Mérimée ou Pierre Louys ⁽¹⁾, pas même chez des parodistes comme Reboux et Muller : une des conventions les plus généralement admises de ce genre rarement cultivé que constitue l'imposture littéraire, c'est précisément que le faussaire s'applique à être le moins différent possible, pour le fond et pour la forme, des œuvres qu'il prétend contrefaire. Or, il n'y a rien qui ressemble moins à du Virgile que l'Épode XIII du *Catalepton*. Il n'est donc pas possible d'admettre que « nous sommes en présence d'un lettré qui s'amuse, dans le silence de son cabinet à camoufler ses propres vers et réussit à faire endosser à Virgile la paternité de ses poèmes ». Non : pour du Virgile, l'Épode XIII est décidément trop mal camouflée, et M. Carcopino, qui connaît à merveille les œuvres de Virgile, n'est pas de ceux à qui on ait réussi à faire endosser à Virgile la paternité d'une production aussi peu virgilienne.

Quant à M. Radford, il soutient une théorie plus complexe que celle de M. Carcopino, mais non pas entièrement différente. D'après lui, on l'a vu, Ovide serait l'auteur de tous ces poèmes anonymes, dans lesquels il faudrait voir des « impersonations », c'est-à-dire des espèces de *suasoriae* en vers, en tête desquelles il faudrait sous-entendre des sous-titres comme : *Catullus* ou *Vergilius* ou *Tibullus loquitur*. Malheureusement, M. Radford n'a pas encore publié, à notre connaissance du moins, l'article dans lequel il se propose d'établir que l'Épode contre Luccius est un poème d'Ovide, mais un poème dans lequel Ovide, encore débutant, se fait la main en « singeant » un auteur de satires comme celle-ci, sans doute Catulle ou Horace. En attendant, nous qui croyons, comme lui, que l'Épode XIII est d'Ovide, nous allons nous efforcer en analysant vers par vers ce poème, d'exposer les motifs qui nous ont amené à formuler cette hypothèse en partie nouvelle.

(1) La comparaison suggérée par M. Carcopino (*Rev. de Philol.* 1922, p. 184) avec Mac Pherson et Mérimée est amusante mais non entièrement valable. En effet, Ossian et Clara Gazul étaient des poètes imaginaires ; Virgile, au contraire était, à l'époque des Flaviens, le poète le plus universellement connu.

§ III. — Luccius et Ibis.

Nous voudrions d'abord prévenir une objection générale. L'Épode contre Luccius est, nous l'avons dit, fort différente de la manière de Virgile. Mais n'est-elle pas aussi très éloignée du ton, du style et de la composition des poèmes d'Ovide ? Qu'on la compare à l'*Ibis*, comme l'a fait M. Galletier, on trouvera d'un côté l'invective directe, rageuse, précise, riche en accusations concrètes et détaillées, de l'autre, de confuses imprécations tout enrobées de mythologie et de déclamations vaines. C'est dans l'*Ibis*, dira-t-on, qu'on trouve la marque d'Ovide.

Il est curieux qu'Ovide, dans l'*Ibis* même, ait soutenu que les accusations indirectes et les allusions obscures dont il les enveloppe dans ce poème étaient tout à fait contraires à son tempérament. « Je vais donc faire, dit-il, comme le fils de Battos (Callimaque) qui maudit son ennemi Ibis ; de la même manière, je vous maudis à présent, toi et les tiens. Comme il l'a fait, j'envelopperai mes vers de fables obscures, bien qu'il ne soit pas dans mes habitudes d'adopter ce mode d'expression.

Utque ille, historiis involvam carmina caecis
non soleam quamvis hoc genus ipse sequi.

Dans une certaine mesure, Ovide a le droit d'écrire cela. Il y a un autre poème que l'*Ibis*, dans lequel il menace son ennemi de le fustiger dans ses vers et de révéler son nom. C'est une sobre et brève élégie, de trente-deux vers (l'épode contre Luccius en a 40), et d'où les développements mythologiques que l'on estime généralement être l'accessoire obligé des poèmes ovidiens sont presque aussi complètement absents que de *Catalepton* XIII (*Trist.*, IV, 9) : Ovide veut bien, dit-il, taire encore le nom et le crime de son ennemi, mais il attend de lui des preuves éclatantes de repentir. Sinon, « si ton cœur est enflammé de haine contre moi, ma douleur, avec regret et malgré elle, revêtira ses armes contre toi ». Elle saura atteindre l'adversaire d'Ovide : César, en effet, a laissé à l'exilé tous ses droits (v. 11) :

Omnia, si nescis, Caesar mihi iura reliquit.

sauf celui de résider en Italie, et encore le poète espère-t-il bien y revenir un jour. En tout cas, il saura se venger : sa voix s'élèvera si haut contre son ennemi qu'elle sera entendue dans tout l'univers. Oui, la postérité elle-même sera informée de son crime. « Déjà je me

porte au lieu du combat, et je n'ai pas encore pris mes cornes. Je désire d'ailleurs que rien ne vienne m'y obliger. Le cirque est encore fermé, la poussière pourtant vole déjà sous les pieds impatients du taureau furieux. Mais déjà je viens d'en dire plus que je ne voulais ; sonne la retraite, ô Muse, tant qu'il est encore possible à notre homme de cacher son vrai nom :

Dum licet huic nomen dissimulare suum.

Il nous semble que, par des menaces comme celles-ci, Ovide annonce un poème semblable en tous points à l'épode du *Catalepton*, et que l'on aurait tort de le juger trop bavard, trop « délayeur » ou trop épris de mythologie pour n'avoir pu composer l'Épode contre Luccius après avoir versifié l'élégie que nous venons de résumer.

Le commentaire détaillé qu'on va lire nous paraît confirmer, sauf quelques points de détail, l'attribution à Ovide de l'énigmatique Épigramme XIII.

1. *Iacere me*. M. Galletier rejette avec raison les interprétations de Heyne : « ne plus pouvoir porter les armes », et de Burmann : « n'avoir plus de courage ». Il croit trouver dans cette expression un emprunt plaisant au langage funéraire où l'on trouve couramment *hic iacet* ou *iaceo*. « On comprend dès lors la vigueur du v. 5 : *valent, valent mihi ira* etc. » Comparés avec les vers 29 et 30 de l'*Ibis*, ces premiers vers de l'Épode prennent tout leur sens :

At tibi, calcasti qui me, violente, iacentem,
quamlibet et misero debitus hostis ero.

Et la même image reparait encore dans *Trist.*, V, 8, 1 sqq. :

Non adeo cecidi, quamvis deiectus, ut infra
te quoque sim, inferius quo nihil esse potest.
Quae tibi res animos in me facit, improbe ? curve
casibus insultas, quos potes ipse pati ?
Nec mala te reddunt mitem, placidumve iacenti
nostra...

Quod alta non possim, putas, ut ante, vectari freta. Ici, notre interprétation va s'écarter considérablement de celles qui ont été successivement suggérées par les éditeurs. Elles sont, du reste, aussi variées qu'abondantes, et peut-être pourrait-on voir dans ce fait la preuve que les exégètes du *Catalepton* ont fait fausse route parce qu'ils étaient avant tout préoccupés de chercher si les faits

historiques mentionnés dans ces vers pouvaient ou non s'accorder avec la biographie du seul Virgile.

Dans les mots *alta vectari freta*, Birt a vu un rappel de la traversée de César à Dyrrachium ; Nemethy, une allusion au voyage effectué par la flotte de Brutus entre Philippes et Thasos.

« Ces vers, » écrit M. Galletier dans son commentaire (p. 213), « contiennent des expressions trop vagues et générales pour qu'on puisse y trouver de telles précisions ».

On pourrait songer à les interpréter, ainsi que nous le suggère M. Delatte, comme une allusion directe qu'Ovide aurait faite à sa situation d'exilé : « Il ne m'est plus permis de traverser la mer », mais les mots *ut ante*, qui sont du reste gênants de toute manière, ne nous paraissent pas autoriser cette explication, dans laquelle d'ailleurs tout n'est pas à rejeter, comme on va le voir.

Pour notre part, nous y voyons une métaphore maritime comme il s'en rencontre si abondamment dans les poèmes d'exil d'Ovide. La tournure *vectari freta* est rapprochée par Birt (p. 153) d'une construction similaire d'Ovide (*Trist.*, V, 7, 36), que nous replaçons dans son contexte. Je suis, dit Ovide, pareil à ce vaisseau grec qui vient d'être déchiré par les flots Eubéens et qui ose parcourir ensuite les eaux de Capharée :

Quaeque modo Euboicis lacerata ut fluctibus audet
Graia Caphaream currere puppis aquam.

Il semble bien qu'il fasse une différence entre le verbe simple *vehere* et l'intensif *vectare*, comme on le voit par le passage suivant (*Fast.*, III, 868) : *ille vehit per freta longa duos*.

L'auteur de l'Épode dit à son ennemi : « Je suis à bas, crois-tu, parce que je ne puis plus être emmené, comme jadis, sur la haute mer ». Faut-il en conclure qu'il a été marin ou qu'il a pris part à des expéditions maritimes ? Non. De nombreuses métaphores expriment chez Ovide la même idée : j'ai fait naufrage ; ma barque est désormais incapable d'affronter la haute mer ; tout au plus peut-elle encore longer les côtes, etc.

Ainsi, dans la longue élégie, *Trist.*, II, 99, immédiatement avant le passage tant de fois cité, *Cur aliquid vidi ? cur noxia lumina feci ?*, Ovide écrit ces vers singuliers :

Ultima me perdent ; imoque sub aequore mergit
 incolumis toties una procella ratem.
 Nec mihi pars nocuit de gurgite parva, sed omnes
 pressere hoc fluctus, Oceanusque caput.

Dans l'épique VI du quatrième livre des *Tristes*, il se plaint de n'avoir plus la force de résistance qu'il possédait lorsqu'il était plus jeune, et voici l'image qu'il développe (v. 35 sq.) :

Fert bene praecipites navis modo facta procellas ;
 quamlibet exiguo solvitur imbre vetus ;
 nos quoque, quae ferimus, tulimus patientius ante,
 et mala sunt longo multiplicata die.

Il la reprend dans le poème suivant (v. 17 sq.) :

In cava ducuntur quassae navalia puppes
 ne temere in mediis destituantur aquis.

Dans les *Tristes* encore (V, 12, v. 40), il recourt, pour dépeindre son malheur et l'impuissance à laquelle il se voit réduit, à une figure qui rappelle de façon significative les images du *Catalepton* :

Sed fugerem merito naufragus omne fretum.

Voilà, pensons-nous, le sens qu'il convient d'attribuer à cette expression considérée à bon droit comme imprécise, par laquelle débute l'épode contre Luccius : le poète est un *naufragus*. Ses lecteurs reconnaissent sa marque rien qu'à l'emploi de cette image maritime, mais, plus que tout autre, son ennemi doit comprendre la raison, qui nous échappe encore, pour laquelle Ovide a tant insisté sur cette comparaison, car il doit encore se rappeler les vers de l'*Ibis*, 17 sq. :

Cumque ego quassa meae complectar membra carinae
 Naufragii tabulas pugnat habere mei.

v. 3 Nec ferre durum frigus aut aestum pati.

La première partie de ce vers s'adapte fort bien à notre thèse ; la seconde, au contraire, fait difficulté. On sait en effet qu'Ovide, à Tomes, ne cesse de se plaindre du froid. A l'en croire, dans le pays où il est relégué, il règne un froid perpétuel. La terre du Pont ne connaît ni été, ni automne (*Pont.*, III, 1, 14) :

cuncta sed immodicum tempora frigus habet,

elle est dévorée par un froid constant, *ustus ab adsiduo frigore Pontus* (*Trist.*, III, 2, v. 8).

Il ne se plaint nulle part de la chaleur excessive. Le mot *aestum* ne peut guère avoir le sens de « flots bouillonnants », comme dans *Héroïdes*, XXI, v. 42, *aestus et unda*. Opposé à *frigus*, il ne peut signifier que « chaleur », comme dans *Pont.*, II, 4, 77 :

Nec Babylon aestum, nec frigora Pontus habebit.

L'auteur de *Catalepton* XIII ne dit pas, d'ailleurs, lui non plus, qu'il souffre de la chaleur excessive, mais seulement qu'il serait incapable, d'après ce que pense son adversaire, de souffrir la chaleur. On observera la différence établie entre *ferre et pati*, et que l'adjectif *durum* ne peut être rapporté qu'à *frigus*. D'après nous, ce vers ne signifie rien d'autre que ceci : « tu me crois désormais trop affaibli pour pouvoir me défendre ». Du reste, aucun interprète, à ce qu'il nous semble, n'a fourni de ce vers une explication satisfaisante.

V. 4. *neque arma victoris sequi*. *Sequi* dépend toujours de *non possim*, qui est subordonné à *putas iacere me quod*. Encore un vers qui a vainement exercé la sagacité des interprètes. Seul, M. Curcio, cité par M. Galletier, p. 214, avait pensé un instant à voir dans les mots *arma victoris sequi* autre chose qu'une allusion à des campagnes militaires qu'aurait faites l'épigrammatiste. « Il suggère que *victor* pourrait avoir un sens érotique et désigner le débauché qui triomphe de son adversaire ». Mais bientôt, le philologue italien rejette cette exégèse bizarre et se demande si le vainqueur ne pourrait pas être Messala. Cette hésitation entre deux explications aussi différentes trahit la perplexité des commentateurs devant les termes dont s'est servi le poète.

Nous croyons qu'il n'y a rien dans ce vers, pas plus que dans le précédent, qui doive nous faire admettre qu'il ait jamais été soldat — ou marin. *Arma victoris sequi* ne signifie pas nécessairement : suivre dans ses campagnes un général vainqueur. Un des regrets les plus amers d'Ovide, à l'en croire du moins, c'est de ne pas pouvoir, étant exilé, être présent aux triomphes d'Auguste ou de ses fils. Aurai-je bientôt, dit-il (*Trist.*, III, 12, v. 49), des nouvelles des triomphes de César ?

Haec mihi qui referet, quae non vidisse dolebo,
ille meae domui protinus hospes erit.

Dans l'élegie qu'il consacre à célébrer les triomphes récents d'Auguste et les triomphes futurs de Germanicus (*Pont.*, II, 1), il emploie à deux reprises le mot *victor* dans le sens de *triumphator*, v. 29 et 57, et le terme *arma* pour désigner les armes disposées en trophées, qu'on portait dans le cortège triomphal. Lorsqu'il écrit : *neque arma victoris sequi*, Ovide rappelle, assez à propos, ces protestations de loyalisme, au moment où il s'apprête à dénoncer à César (v. 9) les forfaits de son ennemi. *Sequi* serait, dans ce cas, une sorte d'hyperbole : Ovide déplore de ne pouvoir suivre de loin les cortèges triomphaux des Césars vainqueurs.

V. 5. *Valent, valent*. Tous les interprètes signalent l'énergie de l'anaphore. Le sens nous paraît être : Il se peut que je sois bien malade en effet, mais il y a en tout cas quelque chose qui se porte bien : c'est ma colère, etc.

Antiquus furor. L'épithète *antiquus* embarrasse Birt, parce qu'il voit dans notre poème une œuvre de jeunesse de Virgile. Il traduit : « la colère d'antan » (die frühere Wut) et, pour montrer que *antiquus* peut avoir ce sens, il renvoie, entre autres, à Ovide, *Pont.*, I, 5, 38, *antiqui vulneris*, où *antiqui* équivaut à *prioris*. Birt en conclut que « Virgile » avait dû, une autre fois déjà, attaquer violemment son adversaire. Celui-ci aurait ensuite laissé entendre que le poète était devenu trop mou (v. 15) pour poursuivre sa défense et c'est pour répondre à cette assertion que l'auteur de nos iambes s'écrie au v. 33 : *nunc laede, nunc lacesse*. Ces suggestions ne sont guère profitables si on les applique à la jeunesse de Virgile, car nous n'y connaissons rien qui puisse se rapporter à la controverse reconstituée par Birt. Au contraire, nous lisons, dans le poème des *Tristes* que nous avons déjà résumé, les vers suivants, auxquels paraissent correspondre les bravades de l'Épode (*Trist.*, IV, 9, 10) :

Sim licet extremum, sicut sum, missus in orbem :
nostra suas istuc porriget ira manus.

Ainsi Ovide, lui, avait déjà menacé son ennemi de sa colère (*ira*), avant de rappeler que son *antiquus furor* l'animait toujours.

V. 6. *Et lingua qua adsim tibi*. Avec Burmann et Birt, Galletier publie ce vers tel qu'il figure dans les manuscrits, avec le redoutable hiatus : *qua adsim*. Birt a trouvé deux raisons pour justifier la présence d'un pareil hiatus dans l'Épode. D'abord, dit-il (édit., p. 146), « Virgile » ne destinait pas ce poème à la publication. Ensuite, on rencontre

des hiatus pareils dans les poèmes d'Horace qui ont la forme de l'épode. Birt cite trois cas : *Od.*, I, 28, 20 *et capiti inhumato* ; *Épod.*, 13, 3, *Threicio Aquilone*, et *Épod.*, 5, 100, *Esquilinae alites*. De ces trois exemples, Galletier ne retient (édit., p. 123) que les deux derniers, lesquels d'ailleurs ne peuvent être ramenés au type *qua adsim* parce qu'ils renferment des noms propres ou des adjectifs tirés de noms propres. Il n'est donc qu'un seul précédent valable, et il n'est pas dans les *Epodes*. Cependant, il ne faut pas corriger le texte, pensons-nous : il y a bien réellement un hiatus très choquant dans ce vers. Ce n'est d'ailleurs pas la seule difficulté métrique que présente l'Épode contre Luccius.

Il est curieux d'observer que, dans l'*Ibis*, Ovide confesse implicitement qu'il n'est guère pressé de se servir de l'iambe et qu'il s'en tiendra, tant qu'il le pourra, au mètre élégiaque « bien que ce ne soit pas l'habitude d'écrire sur ce rythme-là des poèmes pleins d'attaques belliqueuses » (v. 45)

Prima quidem coepto committam proelia versu
non soleant quamvis hoc pede bella geri.

V. 7. *At prostitutae turpe contubernium sororis*. C'est dans ce sens qu'intervient pour la première fois, le critère du vocabulaire. En effet, *contubernium* n'appartient pas au vocabulaire d'Ovide. Disons tout de suite qu'il en va de même pour seize autres mots de notre épode, abstraction faite des noms propres. En voici la liste d'après l'étude très complète de M. Fairclough (*T. A. P.*, XVI, 1922, p. 30) *impudicus* (v. 9) *helluor* (v. 11) *patrimonium* (v. 11) *parsimonia* (v. 12) *natis* (v. 13), *ferior* (v. 20) *fascinus* (v. 20) *caltula* (v. 21) *culina* (v. 27), *compitalia* (v. 27), *salivosus* (v. 29), *pantex* (v. 31) *cinaedus* (v. 35) *genuinus* (v. 36) *herniosus* (v. 39) *inedia* (v. 40).

M. Fairclough a entrepris ses recherches sur le vocabulaire de l'*Appendix Vergiliana* avec l'espoir de déterminer par des pourcentages précis, si tels poèmes étaient ou n'étaient pas virgiliens ou ovidiens quant à leur vocabulaire.

La conclusion de son étude en ce qui concerne l'Épode XIII, doit retenir notre attention : La proportion des vocables non-virgiliens y est, dit-il, de 60 par cent vers, et ce sont des vers courts. « Et l'on ne peut guère dire que le vocabulaire est plus ovidien que virgilien car il n'y a que six termes non-virgiliens qui se retrouvent

dans les œuvres d'Ovide, savoir : *adscribo, improbo, incito, prostituo, stola* ⁽¹⁾ et *turgidus* ».

M. Radford a accueilli avec joie, le mémoire de son savant compatriote, dont les conclusions générales lui permettent de soutenir que, dans son ensemble, le vocabulaire du *Catalepton* est plus proche d'Ovide que de Virgile. Il annonçait en 1923 (*T. A. P.*, LIV, p. 169) qu'il étudierait à part les poèmes écrits en mètre iambique « car bien qu'ils présentent à peu près autant de termes et de tournures ovidiennes que les poèmes écrits en mètre élégiaque, leur vocabulaire est nécessairement différent en partie et contient certains mots qui, pour des raisons de métrique, sont exclus des poèmes d'Ovide ; tels sont, par exemple, les mots qui contiennent un crétique comme... *impudicus* (XIII, 9) etc... Et, au reste, M. Radford écrit : « La distinction ici établie n'a pas été faite par Fairclough et il en résulte que, sous ce rapport particulier, son étude du vocabulaire du *Catalepton* laisse à désirer ». M. Radford n'a pu donner suite jusqu'ici, à notre connaissance du moins, à son projet d'étudier en détail les pièces écrites en vers iambiques, parmi lesquelles notre Epode est de beaucoup la plus importante.

En revanche, M. F. W. Shipley a, dans la même revue, publié une sévère critique des enquêtes menées par MM. Radford et Fairclough ⁽²⁾. M. Shipley reproche à ses collègues américains de n'avoir pas tenu compte du contexte, dans l'établissement de leurs listes de mots non-virgiliens ou non-ovidiens et il faut bien avouer qu'en général ses critiques sont singulièrement pertinentes. Etudiant spécialement le vocabulaire du *Culex*, M. Shipley montre avec finesse qu'il ne suffit pas que tel ou tel terme contenu dans ce poème soit absent des œuvres authentiques de Virgile pour qu'on en tire argument en faveur de la non-authenticité du *Culex*. Il faut se demander si, dans ses poèmes authentiques, Virgile aurait eu l'occasion (*opportunity*) d'employer ce terme. Si l'on tient compte de cette distinction — et M. Shipley n'a pas de peine à établir qu'il faut en tenir compte — le pourcentage des termes non-virgiliens du *Culex*, une fois exclus ceux que Virgile n'a plus eu l'occasion d'utiliser dans ses autres œuvres, serait beaucoup moins important que ne l'aurait fait croire la statistique égalitaire de M. Fairclough.

(1) M. Fairclough lit au v. 21 *in stola. Le Bruxellensis a ratulam*. Nous adoptons la correction de Ribbeck, admise par Galletier : *caltula*.

(2) F. W. SHIPLEY, *Ovidian Vocabulary* dans *T. A. P.*, LVII (1926), pp. 261 sqq.

En procédant à une révision de cet ordre pour l'Épode XIII, nous sommes amené à écarter du tableau des termes non-ovidiens, les deux groupes de mots que voici : 1^o Ceux qui contiennent un crétique (remarque déjà faite par M. Radford), c'est-à-dire : *impudicus*, *parsimonia*, *compitalia*, *pantices* (ne s'emploie qu'au pluriel) et *herniosus* ; il faut y ajouter *inedia*, qui ne saurait entrer dans un vers dactylique. 2^o Ceux qu'Ovide n'a jamais eu l'occasion d'introduire ni dans ses *Métamorphoses* ni dans ses pièces élégiaques, parce que le ton de ces poèmes répugnait à de telles grossièretés : *nates*, *fascinus*, *cinaedus*.

Il reste donc huit mots non-ovidiens dans l'Épode contre Luccius. Etant arrivé par la méthode que nous venons de dire, à réduire dans une proportion sensiblement égale, le pourcentage des expressions non-virgiliennes dans le vocabulaire du *Culex*, M. Shipley n'a pas hésité à en revenir à la théorie de l'authenticité virgilienne de ce poème, sans avoir renoncé en aucune manière à se servir du critère que constitue l'étude du vocabulaire dans un pareil problème d'attribution. Seulement, pour l'application de ce critère, M. Shipley propose une méthode tellement différente de celle qu'avaient adoptée MM. Fairclough et Radford qu'il aboutit à des conclusions absolument opposées aux leurs.

Aussi, dans les *Proceedings* de l'année suivante, MM. Fairclough et Radford répliquèrent-ils chacun de son côté à l'article de M. Shipley (1). Ce dernier se voit accusé par l'un comme par l'autre de ses collègues de n'avoir pas compris (« *Shipley misunderstands* » écrivent-ils tous deux à la première ligne de leur note) la méthode adoptée par M. Fairclough. Au total, on ne peut s'empêcher de garder quelque doute relativement à la valeur du critère que préconise M. Carcopino : l'étude du vocabulaire. En ces matières aussi, nous vivons sous le signe de la relativité.

Rejetons-nous donc, faute de mieux, sur l'analyse des faits et revenons au contenu du poème.

Nous voyons qu'aux vers 7 sq. le poète accuse Luccius d'avoir prostitué sa sœur. Donc Luccius avait une sœur. Le personnage invectivé dans l'*Ibis* en avait une aussi et Ovide lui souhaitait de ne la connaître que par un crime (v. 360).

nec, nisi per crimen, sit tibi nota soror.

(1) H. R. FAIRCLOUGH : *The Culex and Ovid*, *T. A. P.*, LVIII, 1927, p. XVI ; R. S. RADFORD, *Ovidian Influence on the Language of the Culex*, *ibid.*, p. XVII.

Le *crimen* suggéré par ce vers paraît bien être l'inceste, alors que, dans le passage de l'Épode où il est question de la sœur de Luccius, les interprètes Birt et Galletier en particulier reconnaissent l'accusation de *lenocinium* : Luccius aurait prostitué sa sœur, comme le Pediatius dont parle Horace (*Sat.*, I, 8, v. 39) ; rapprochement établi par G. Nemethy. Cette explication convient pleinement pour le mot *prostitutae*, mais non pour le terme *contubernium*. Birt rappelle que *contubernium* est le contraire de *conubium*. Accompagné de l'épithète *turpe*, il nous paraît renfermer l'accusation d'inceste, qui viendrait, dans ce cas, s'ajouter à celle de *lenocinium*. Quoi qu'il en soit, « Luccius » et « Ibis » ont tous deux une sœur et paraissent n'en avoir qu'une, et tous deux sont accusés d'en avoir abusé d'une façon scandaleuse.

v. 8 quid, impudice et improbande Caesari ?

Le poète dénonce Luccius à l'*improbatio* de César. *Improbo*, qui n'est pas chez Virgile, apparaît chez Ovide (*Pont.*, II, 9, 42) :

quis
munifici mores improbat Alcinoi ?

Nous avons vu combien l'opinion de M. Galletier était éloignée de celle de M. Carcopino en ce qui concerne le *Caesar* ici invoqué. C'est également à César, c'est-à-dire à Auguste, que pense Ovide lorsque, dans le poème que nous avons déjà cité (*Trist.*, IV, 9), il menace son ennemi de dévoiler ses turpitudes, objet de sa colère (v. 19) :

Omnia, si nescis, Caesar mihi bona reliquit.

Et dans la huitième pièce du cinquième livre des *Tristes*, il précise ses espoirs de vengeance (v. 36 sq.) :

restitui quondam me quoque posse puta :
Posse puta fieri, lenito principe, vultus,
ut videas media tristis in urbe meos,
utque ego te videam causa graviore fugatum.

Les vers suivants de l'Épode font allusion aux vols commis par Luccius et aux malversations dont il s'est rendu coupable à l'égard des biens de son frère, dont il administre la fortune après avoir gaspillé son propre patrimoine. Luccius avait plusieurs frères, comme l'indique le pluriel *fratres* au v. 38 de l'Épode. Il semble bien

qu' « Ibis » en ait eu plusieurs aussi, pour autant qu'on puisse faire état d'allusions confuses comme celles des vers suivants (*Ibis*, 581 sq.) :

Propter opes magnas ut perdidit hospes alumnum
perdat ob exiguas te tuus hospes opes.
Utque ferunt fratres sex cum Damosichtone caesos
intereat tecum sic genus omne tuum.

Une fois de plus, les reproches adressés à Luccius rendent le même son que les souhaits funestes formulés à l'égard du personnage appelé Ibis. On notera l'expression *exiguas opes*, qui paraît bien indiquer que ce personnage était, comme Luccius, un homme besogneux.

Tout le développement qui suit est, dans l'Épode, consacré aux précoces débauches de Luccius. Birt et Galletier reprennent l'explication de Heyne : *Impurus homo muliebria passus tamquam pro nupta habitus, cui solenne illud (Thalassio) acclamaretur. Hinc idem mox appellatus femina*. Ils comparent « ces noces étranges et scandaleuses » (Galletier) avec celles que décrit Juvénal, II, 117 sq. Dans les orgies auxquelles il prenait part lorsqu'il était enfant, c'était Luccius qui jouait le rôle de *nova nupta*. En dépit de certaines précisions pénibles, le passage est obscur. On peut en dire autant, du reste, de la satire de Juvénal où sont dépeints les manquements à la *lex Scantinia*.

Il semble bien que ces *stupra cum viro* avaient lieu au cours de cérémonies religieuses et faisaient partie de rituels bizarres, ou tout au moins de certaines parodies sacrilèges de rituels consacrés. C'est ce qu'indique, chez Juvénal, tout le développement qui précède les vers 117 sq : le satirique s'en prend aux cultes étrangers dont il déplore le caractère immoral. Dans notre Épode, le cri répété *Thalassio* évoque tout un cérémonial de *conubium*, ou sa parodie.

On pourrait se demander si cette vitupération contre les mœurs infâmes d'un contemporain était admissible de la part de l'auteur de l'*Ars amatoria*. Il ne faut pas oublier qu'Ovide — exception unique et quelque peu paradoxale parmi les poètes latins — n'a consacré aucun de ses nombreux poèmes aux passions qu'interdisait la *lex Scantinia*. Il est dans son rôle, lui qu'on a exilé sous prétexte qu'il a publié l'Art d'aimer, en dénonçant les *facta graviora* d'un ennemi.

v. 17 *Quid palluisti, femina?* Le poète s'interrompt brusquement et interpelle son adversaire par une injure cinglante : *femina*. Plus bas, il l'appellera *cinaedus*, v. 35.

Dans l'*Ibis*, Ovide souhaite à son ennemi d'être comme Attys, c'est-à-dire de n'être ni homme ni femme, et de devenir un galle efféminé (v. 455 sqq.) :

Attonitusque seces, ut quos Cybeleia mater
 incitat ad Phrygios vilia membra modos.
 Deque viro fias nec femina nec vir, ut Attys,
 et quatias molli tympana rauca manu.

On dirait qu'Ovide reprend, dans son Épode, sous une forme brutale et précise, les accusations qu'il n'avait fait qu'insinuer sous forme d'*ambages* dans l'*Ibis*, en les recouvrant du voile de l'allusion, comme il l'écrit lui-même (*Ibis*, v. 62) :

Utque mei versus aliquantum noctis habebunt
 sic vitae series tota sit atra tuae.

Aussi espère-t-il que ses révélations vont faire pâlir et souffrir son adversaire : *an ioci dolent* ?

Pareille question s'explique fort bien si le poète l'adresse au personnage qu'il a menacé d'accabler des traits de sa poésie iambique *tincta Lycamtheo sanguine tela* (*Ibis*, v. 54) et à qui il a pris soin de faire remettre en mains propres, les avertissements contenus dans son *Ibis* (v. 64 sq.). Un détail aussi personnel suffit à prouver que le destinataire de l'*Ibis* n'est pas pour Ovide un *nescio quis* comme a vainement tenté de l'établir A. Rostagni⁽¹⁾. Ovide est fort bien documenté sur l'existence de celui qu'il appelle Ibis, de même que l'auteur de l'Épode « connaît parfaitement la vie de Luccius » (Galletier, édit. p. 215).

Immédiatement, l'invective contre Luccius en vient aux *Cotyttia*. En fait, après l'apostrophe, il nous paraît probable que les vers où il rappelle les débauches qui souillèrent l'enfance de son ennemi se rapportent déjà aux révélations que prétend faire l'auteur au sujet de la secte secrète de Luccius.

De tout temps; les sectateurs de *Cotyttia* avaient été l'objet d'accusations de ce genre⁽²⁾ et c'est avec raison que Birt, suivi par Galletier, interprète *pulchra per Cotyttia* par *Cotyttia pulchrorum*.

V. 20. *Ad feriatos fascinos*. « Comme dans les mystères de Priape, on devait, dans ceux de Cotys, adorer le phallus » écrit E. Galletier.

(1) A. ROSTAGNI, *Ibis, storia di un poemetto greco*, Florence, Le Monnier, 1922, pp. 24 sqq.

(2) Voy. LOBECK, *Aglaophamus*; HUBAUX, *Plongeon rituel*, p. 6.

Dans la Basilique souterraine de la Porte Majeure figurent plusieurs bas-reliefs dans lesquels apparaît un priape ithyphallique (1).

Les vers suivants nous ramènent, eux aussi, à la Basilique :

« Ce n'est pas moi que tu appelleras à tes belles Cotyties, et je n'irai pas te voir secouer ta croupe, dans une longue robe, en tenant les autels embrassés. » Allusion, écrit Galletier, « à quelque danse lascive, exécutée par les initiés revêtus d'une longue robe de femme. *In caltula* ferait revivre ce détail précis et typique ». Et Birt, de son côté, montre que ces vers sont en quelque sorte illustrés par un fragment des *Baptés* d'Eupolis, qu'il cite p. 151 (fragm. 77 K.) : *καπικινεῖς ταῖς κοχώναις καὶ πείθεις ἄνω σκέλη*.

Au reste, Birt avoue (p. 155) qu'il ne comprend pas comment le Bapte qui est décrit dans l'Epode pouvait se livrer à ces danses tout en tenant les autels embrassés. Or, il existe un type de danse rituelle qui correspond très exactement, nous semble-t-il, à la description qu'en fait notre Epode, et dont l'érudition de M. S. Eitrem a découvert une représentation dans la Basilique.



C'est un des bas-reliefs qui décorent la voûte médiane. M. Cumont, Mme Strong et M. Carcopino (2) l'interprètent comme une scène figurant des acrobates (figure 1). M. Eitrem y voit la représentation de l'*oklasis* (3), gesticulation rituelle connue notamment par des terres-cuites et qui consistait en une série d'accroupissements exécutés autour d'un autel. Dans le bas-relief de la Basilique, il n'y a pas d'autel

(1) Voy. *Plongeon rituel*, p. 73.

(2) Voy. J. CARCOPINO, *La basilique souterraine*, p. 115.

(3) S. EITREM, *Den nyfundne basilika ved Porta Maggiore i Rom*. Kristiania, 1923, p. 43. Nous devons à une aimable compatriote de M. Eitrem la traduction de cette excellente monographie, qui ne paraît avoir été lue par aucun des savants qui se sont occupés de la basilique.

mais une petite table qui a, elle aussi, d'après M. Eitrem, un caractère liturgique. Les personnages de droite et de gauche ressemblent, il est vrai, à des clowns, écrit le savant norvégien, à cause du bonnet conique dont ils sont coiffés. Mais on connaît des coiffures de ce genre dans des cultes orientaux, notamment dans le culte syrien. M. Eitrem attire l'attention sur le personnage qui porte une amphore, et qui paraît tourner autour de l'autel, ce qui est également un rite bien connu. Le personnage qui exécute l'*oklasis* danse sur un rythme frénétique ; la cadence est donnée par les figurants qui frappent dans leurs mains. Le danseur tient les mains jointes autour de la table et, tout en pivotant autour de cette table, il se livre à une série d'ac-



croupissements rapides. M. Eitrem publie une autre représentation, voy. figure 2, de l'*oklasis*, d'après une terre-cuite probablement originaire de Tanagra et conservée au Musée de Berlin. Le personnage est coiffé d'un bonnet phrygien rappelant les chapeaux coniques du bas-relief. Sa robe est longue et ondule en larges plis autour de son corps et de ses jambes, comme celle du danseur d'*oklasis* dans le bas-relief. M. Eitrem considère les figures de ce bas-relief comme des personnages féminins. Il nous paraît plus probable que ce sont des hommes et que ceux d'entre eux qui dansent autour de l'autel sont vêtus de cette *caltula* dont parle le poème du *Catalepton*. La danse décrite par ce poème est, selon toute apparence, l'*oklasis* : tous les détails, si précis, que fournit l'Épode, correspondent d'une part avec le fragment des *Baptés* rappelé par Birt et d'autre part, avec les représentations figurées citées par M. Eitrem à propos du bas-relief

de la Basilique. Peut-être n'y a-t-il là qu'une coïncidence. Cependant, comment l'auteur, quel qu'il soit, de notre poème est-il si bien documenté au sujet de ce rite relativement peu commun ? Dira-t-on qu'il n'en a qu'une connaissance littéraire et qu'il parle des Baptes et de leurs danses d'après la comédie d'Eupolis ? Mais, en dehors d'Horace, qui donc lisait Eupolis à Rome et quel est le poète latin qui s'en soit jamais inspiré ?

Si ces invectives précises et détaillées ne correspondent pas, dans une certaine mesure du moins, à des réalités, nous avouons ne pas comprendre comment l'Épode à Luccius a jamais pu être composée et publiée. Il n'y a aucune raison de croire que Luccius soit un personnage imaginaire ; les commentateurs du *Catalepton* admettent tous qu'il a bien réellement existé. S'il n'a pas réellement été sectateur de Cotytto et s'il n'a pas fréquenté ces *Cotyttia* mal famées, on se demande à quoi aurait bien pu tendre son adversaire en l'en accusant. Car en quoi ce personnage pouvait-il être touché par le reproche d'appartenir à une secte qui n'avait existé qu'à Athènes et au quatrième siècle avant J.-C. ?

Les *Cotyttia* dont parle Horace (*Épod.*, 17, v. 56) en des termes également péjoratifs mais moins détaillés que ceux de notre poème, n'ont, eux non plus, d'autre théâtre que la ville même de Rome et si ses diatribes contre Canidie ne se rapportent pas à des faits réels, il faut les considérer comme de vaines divagations.

Les vers 21 à 26 de l'Épode pseudo-*virgilienne* ont fait l'objet des commentaires les plus inattendus. Curcio ne comprend pas ce que vient faire le Tibre dans ce contexte. « Il n'est assurément pour rien » écrit Galletier « dans les cérémonies orgiastiques ; mais il est naturel que ce soit sur ses bords, au pied de l'Aventin sans doute, que Luccius aille trouver les sectateurs de ce culte étranger. L'expression *olentis nauticum* désigne les mariniers *qui olent nauticum*, détail qui devrait donner la nausée à Luccius, s'il n'était un débauché du plus bas étage. »

Quant à Birt, il n'admet pas qu'un poète romain ait pu décrire les rives du Tibre en employant les termes de *coenum sordidum* et de *macra aqua*, car selon lui, le Tibre n'était jamais à sec. Persuadé — avec raison selon nous — que tout est injurieux dans l'Épode et ne voyant pas ce que cette description péjorative du fleuve pouvait avoir de blessant pour Luccius, Birt a imaginé de prendre tous ces termes : *coenum*, *aqua*, *vada* etc. dans un sens figuré. On croit rêver

lorsqu'on lit les extravagances qu'il en tire et que M. Galletier appelle avec une sévérité justifiée : « les rêveries d'une imagination dévergondée ».

Si l'on se souvient que les sectateurs de Cotytto étaient des Baptes, on comprendra sans peine pourquoi le poète insiste si longuement sur la description d'un certain endroit au bord du Tibre, qu'il paraît bien connaître et qui est certainement familier à Luccius. C'est que dans cette eau jaune et bourbeuse, à la place où les barques, poussées contre la rive, restent immobiles dans la boue, luttant contre les maigres eaux du fleuve, Luccius et ses coreligionnaires appellent les *olentes nauticum*, expression qui paraît tout aussi bien convenir, nous semble-t-il, à des « plongeurs » qu'à des bateliers.

Que le Tibre ait été, dès le début de l'Empire, témoin de scènes de ce genre, c'est ce qu'atteste formellement Juvénal (VI, 522 sq.) lorsqu'il décrit « les dévotes d'Isis... brisant la glace du Tibre pour se baigner dans le fleuve (1) ».

C'est sans bonne raison croyons-nous, que M. Wissowa qui, comme tous les historiens de la religion romaine, fait état des satires de Juvénal pour se documenter sur les cultes étrangers de Rome, a rejeté les données de l'Épode XIII du *Catalepton* sous prétexte qu'il n'y avait là que des éléments purement littéraires et sans aucune valeur historique. En quoi les Satires de Juvénal sont-elles moins « littéraires » que l'Épode contre Luccius ? Preller, lui, admet l'existence à Rome du culte thrace de Cotytto, et sur la foi des vers que nous venons d'analyser, il le localise dans le quartier du Transtévère, « la terre promise des cultes exotiques » (2).

Quant à la forme *Thybris*, à laquelle, on s'en souvient, M. Carcopino attribue tant d'importance, on la trouve entre autres, chez Ovide, accompagnée d'une épithète qui rappelle singulièrement la description de l'Épode : *Thybridis arenosi unda* (*Fast.*, I, 242).

Les vers suivants de l'Épode n'ont pas leur correspondant chez Ovide ni chez aucun poète latin, à notre connaissance du moins. Les allusions aux *compitalia* sont extrêmement rares dans la littérature latine.

Quant à l'*obesa uxor* de Luccius (v. 30), il semble qu'au moment où Ovide écrivait l'*Ibis*, elle ne faisait pas encore partie de la famille de son ennemi.

(1) F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, p. 112 et 275.

(2) L. PRELLER, *Römische Mythologie*, Berlin, 1883, t. II, p. 418.

Il parle à trois reprises différentes de l'épouse d'« Ibis ». Au v. 351, pour souhaiter qu'elle ne soit pas chaste ; au v. 355, pour souhaiter qu'elle soit infidèle à son mari, et jusqu'ici, ces vœux concordent assez exactement avec les répugnantes précisions de l'Épode. Mais lorsqu'au v. 531, Ovide écrit :

Sit tibi coniugii nox prima novissima vitae,

nous sommes amené à en déduire qu'à ce moment « Ibis » n'est pas encore marié. Il reste qu'il a pu se marier entre le moment où Ovide a composé l'*Ibis* et celui où il a publié son Épode.

v. 33. *Nunc laede, nunc lacesse*. C'est seulement maintenant que le lecteur comprend le sens de l'expression *quid me incitas*, du v. 9. L'ennemi du poète a essayé de lui faire du mal, et il l'a harcelé de toutes manières. Le poète vient de s'en venger, en étalant au grand jour toutes ses hontes. Que l'on compare ces données avec celles des poèmes d'exil d'Ovide (*Trist.*, III, 11, v. 19 sq.) :

Et tamen est aliquis qui vulnere cruda retractet
solvat et in mores ora diserta meos.

Cette plainte est renouvelée à deux reprises dans l'*Ibis* et toujours avec des expressions qui rappellent les deux idées du v. 33 de l'Épode : *laede* et *lacesse* (*Ibis*, v. 11 sq.) :

Ille relegatum gelidos Aquilonis ad ortus
non sinit exilio delituisse meo.
Vulneraque inmitis requiem quaerentia vexat
iactat et in toto nomina nostra foro,

et enfin, v. 232 :

latrat et in toto verba canina foro.

v. 34. *Et nomen adscribo tuum*. On dirait que l'auteur, quoique décidé dès le début du poème à publier le nom de son adversaire, ne s'est résigné que le plus tard possible à l'écrire en toutes lettres. « L'audace est grande, écrit M. Galletier (édit., p. 217), mais elle rappelle la liberté de Catulle. Horace, plus discret, ne nommera pas ses ennemis et nous ignorons encore le personnage attaqué par Ovide dans l'*Ibis*. » Il est, en effet, tout naturel de se rappeler le destinataire provisoirement anonyme de l'*Ibis* lorsqu'on a lu l'Épode XIII. Ovide ne revient pas moins de trois fois dans l'*Ibis* sur la possibilité qu'il se réserve de nommer son ennemi si celui-ci ne le laisse pas tranquille.

- v. 51 Et neque nomen in hoc nec dicam facta libello
 teque brevi qui sis dissimulare sinam.
 v. 61 Et quoniam qui sis nondum quaerentibus edo
 Ibidis interea tu quoque nomen habe.
 v. 643 Postmodo plura leges et nomen habentia verum.

On s'explique que M. Galletier ait écrit de l'Épode XIII : « Il n'est pas impossible qu'elle ait été connue d'Ovide et que le poète exilé ait songé à elle quand il écrivit son *Ibis*. » Nous avouons sans ambages que ce sont ces lignes de M. Galletier qui nous ont mis sur la piste que nous avons, vaille que vaille, suivie jusqu'ici.

À propos du dernier vers que nous venons de citer (*Ibis*, 643) M. Galletier dit encore qu'Ovide « menace son adversaire de... lancer contre lui un plus long poème, écrit cette fois dans le rythme iambique qui convient à la satire et à la guerre ».

Les mots « un plus long poème » traduisent le neutre pluriel *plura*. Cette interprétation nous paraît peu probable. En effet, Ovide lui-même, dans un autre passage de l'*Ibis*, sur lequel nous reviendrons, annonce que, s'il est poussé à bout, il écrira un poème dont les livres iambes seront « teints dans le sang de Lycambes » (v. 54). Il évoque par là le souvenir des poèmes d'Archiloque ou, plus vraisemblablement, le souvenir de l'allusion à ces poèmes que tous ses lecteurs avaient lus, comme lui-même, dans l'Épode VI d'Horace où une périphrase du même genre rappelle la vengeance du satirique grec (v. 11 sq.) :

Cave, cave! namque in malos asperrimos
 parata tollo cornua,
 qualis Lycambae spretus infido gener.

Ce qui prouve qu'Ovide pense bien à ce passage d'Horace lorsqu'il se représente les iambes qu'il pourrait écrire, c'est qu'il emprunte à Horace, dans le poème que nous avons déjà cité, l'étrange métaphore *tollo cornua*, qu'il étire, à son ordinaire, en plusieurs vers (*Trist.*, IV, 9, v. 29 sq.) :

Iam feror in pugnas et nondum cornua sumpsî,
 nec mihi sumendi causa sit ulla velim.
 Circus adhuc cessat, spargit tamen acer arenam
 taurus et infesto iam pede pulsât humum.

Par conséquent, il semble bien qu'Ovide ait ainsi affirmé l'intention d'écrire contre « *Ibis* » un poème analogue aux Épodes d'Horace. Si ce poème avait dû dépasser l'*Ibis* en longueur, il aurait dû compor-

ter plus de 644 vers iambiques. Ces dimensions excèdent de très loin celles de la plus longue des Épodes latines, l'Épode V d'Horace, qui compte 102 vers. Lorsqu'il écrit, au v. 643 de l'*Ibis*, *plura leges*, il veut faire entendre à son ennemi qu'il en lira « bien davantage encore », de même que, lorsqu'il s'écrie, deux vers plus haut

Pauca quidem fateor, sed di dent plura rogatis
multiplicentque suo vota favore mea,

il ne demande pas aux dieux d'augmenter le nombre des malheurs qu'il souhaite à son ennemi, puisqu'il suffirait d'une seule des quelque cent et trente morts violentes imaginées par lui pour qu'« Ibis » fût soustrait à sa colère et à celle des dieux. Si le vers

postmodo plura leges et nomen habentia verum

signifie, comme nous le pensons : « Plus tard tu en liras davantage sur ton compte, et cette fois, ton vrai nom y sera », on conviendra qu'« Ibis » fut servi à souhait lorsqu'il put lire l'Épode XIII.

Et, comme on l'a déjà vu, ce n'est pas seulement dans l'*Ibis* qu'Ovide avait formulé la menace que paraît si clairement rappeler le vers de l'Épode :

et nomen adscribo tuum.

Voici les textes, rappelés, à propos de l'*Ibis*, par R. Ellis ⁽¹⁾ (*Trist.*, IV, 9, v. 1) :

Si licet et pateris, nomen facinusque tacebo
dum licet huic nomen dissimulare suum,

vers où on observera que le possessif est, comme dans l'Épode, mis en relief à la fin du vers et détaché du substantif *nomen*.

Pont. IV, 3, v. 1 sq. :

Conquerar an sileam ? ponam sine crimine nomen
an notum quis sis omnibus esse velim ?
Nomine non utar, ne commendere querela
quaeraturque tibi carmine fama meo.

Enfin, après tant d'hésitations dont la raison nous échappe, comme elle échappe d'ailleurs à tous les interprètes des poèmes de l'exil,

(1) R. ELLIS, *P. Ovidii Nasonis Ibis*, Oxford, 1881, p. XXI.

Ovide se décide à nommer son ennemi. Il le fait rageusement, en accolant à ce nom exécré l'infâmante appellation de *cinaedus*. Lobeck (*Aglaoph.*, p. 1008) interprétait cette insulte comme une nouvelle allusion aux débauches rituelles pratiquées par les Baptes, et renvoyait à la note du scoliaste de Juvénal que nous avons citée plus haut : *Baptae autem molles. Molles*, équivalant au grec *μαλθακοί* serait, selon Lobeck, synonyme de *cinaedi* (1).

Un cri de fureur triomphante succède immédiatement à l'injure lancée : déjà, Luccius est ruiné et ses mâchoires claquent de faim :

iam tibi liquerunt opes
fameque genuini crepant.

Iam : « Déjà », les vœux d'Ovide commencent à s'accomplir. Il avait écrit, dans l'*Ibis*, v. 425 :

sic tua nescio quo semper fortuna liquescat.

Liquerunt est le parfait de *liquesco*. On chercherait vainement chez un autre poète qu'Ovide ce verbe employé avec un sujet comme *opes* ou *fortuna*. Comme dans l'*Ibis*, le poète passe tout de suite de l'idée de « fortune liquéfiée » à celle de « faim atroce ».

Voici les vers de l'*Ibis* (423 sq.) :

Sic tua nescio quo semper fortuna liquescat,
lapsaque per medias effluat usque manus.
Utque pater solitae varias mutare figuras,
plenus inextincta conficiare fame.

Ces deux derniers vers font allusion à l'obscur légende d'Erysichton et de sa fille Mestra. La faim dont souffrait Luccius était d'une autre nature sans doute que celle d'Erysichton condamné par Cybèle à une incurable boulimie (2) ; mais, pour Ovide, l'essentiel était qu'il sût son ennemi ruiné et affamé, comme il en avait formulé le vœu. Aussi Ovide espère-t-il être un jour témoin de la déconfiture totale de son ennemi. Il lui a souhaité d'en être réduit à toutes les formes possibles de la détresse (*Ibis*, 113) :

Exul, inops erres, alienaque limina lustres,
exiguumque petas ore tremente cibum.

(1) Voy. *Plongeon rit.*, p. 62.

(2) Voy. CALLIMAQUE. *Hymne à Cérès*, 67-115.

Il lui a souhaité de n'obtenir aucun secours et de ne susciter la pitié de personne (*Ib.*, 117) :

Sisque miser semper nec sis miserabilis ulli.
gaudeat adversis femina virque tuis.

Maintenant, les malheurs ont commencé pour Luccius : « Je te verrai » s'écrie alors le poète, comme en écho à ses précédentes malédictions, « n'ayant plus rien :

Videbo habentem praeter ignavos nihil...

plus rien que tes fainéants de frères, le ciel irrité contre toi, ton corps déformé par le vice, et ton oncle le herniaire, à qui la faim fait avoir de gros pieds ». C'est-à-dire rien que des charges et des tares physiques destinées à porter au plus haut degré sa déchéance. Scaliger déjà avait montré que le dernier vers du poème s'expliquait par un rapprochement avec un passage d'Ovide (*Métam.*, VIII, 807) :

Auxerat articulos macies genumque tumebat
orbis et immodico prodibant tubere tali.

* * *

L'étrange Épode nous a-t-elle livré son secret ? Nous n'avons rien fait qu'ajouter une hypothèse à toutes celles qu'a déjà fait naître ce poème plein de décevantes énigmes. Pour mieux dire, ayant pris connaissance des dernières recherches dont il a fait l'objet, recherches effectuées par des philologues qu'on ne saurait soupçonner d'avoir une opinion préconçue relativement au contenu historique et rituel de l'Épode XIII, nous avons été amené à en tirer une conclusion qui ne diffère pas essentiellement de celle des deux érudits qui ont étendu le plus loin leurs investigations au cours de ces dix dernières années : M. Galletier et M. Radford.

Le premier, après sa controverse avec M. Carcopino, à proposé de dater l'Épode de l'extrême fin du I^{er} siècle avant notre ère.

Il a décelé dans ce poème plusieurs précisions qui lui ont paru se rapporter à l'*Ibis* ou à d'autres pièces de l'exil d'Ovide. D'autre part, M. Radford avait cru reconnaître la marque du style d'Ovide dans chacune des pièces du *Catalepton*, et sans doute s'est-il proposé de démontrer que la treizième épigramme de ce recueil était une « impersonation ». Pour notre part, nous ne voyons pas, en dehors d'Ovide lui-même, un seul poète latin qui se soit jamais trouvé vis-

à-vis d'un ennemi dans la même situation que l'auteur de l'Épode XIII vis-à-vis de Luccius. Dès lors, il nous paraît que l'Épode date bien de la fin du règne d'Auguste, comme l'a suggéré M. Galletier, et qu'elle est, effectivement, d'Ovide, comme le pense M. Radford.

Il est certain qu'elle n'ajoute rien à la gloire littéraire d'Ovide, mais M. Plessis a déjà pu en dire autant de l'*Ibis*. « Résignons-nous, dit-il (*La poésie latine*, p. 461) à ignorer qui fut l'homme dont Ovide eut tant à se plaindre ; et encore, parmi ses griefs, il en oublie un : c'est que l'ami perfide fut aussi la cause que le pauvre poète écrivit une œuvre médiocre et peu digne de lui ». Consolons-nous de l'absence de toute valeur poétique dans notre Épode en pensant que peut-être elle nous fournit le nom de l'ennemi d'Ovide.

On sait d'ailleurs que ni les contemporains du poète ni les historiens du règne d'Auguste ne parlent nulle part de son exil et que toute cette histoire est encore enveloppée de cette irritante obscurité dans laquelle il semble qu'Ovide lui-même ait eu intérêt à la laisser. Nous n'avons donc pas la moindre idée du nom que pouvait porter son ennemi. Birt a d'ailleurs établi sans peine que Luccius n'était nullement un nom imaginaire, mais un véritable gentilice, attesté par de nombreux témoignages épigraphiques et historiques.

On peut se demander si, tout en imitant Horace, (voy. plus haut p. 49) Ovide n'a pas voulu faire une allusion détournée au nom de Luccius lorsqu'il menaçait son ennemi de lui décocher dans ses iambes des flèches teintes dans le sang de Lycambes. Lucambes et Luccius peuvent, à la rigueur, être rapprochés.

Il ne faut pas se récrier devant l'invraisemblance de pareilles puérilités : les poèmes qu'Ovide écrit dans son exil sont tout truffés de paronomases, de grâphes et de calembours dans ce genre, et on ne doit pas reprocher à l'attentif R. Ellis d'en avoir signalé un exemple, singulier s'il en fut, dans les vers suivants (*Pont.*, IV, 3, v. 51 sq.) :

« Litus ad Euxinum » siquis mihi diceret « ibis,
et metues arcu ne feriare Getae »
« I bibe » dixissem « purgantes pectora sucos... »

Le premier de ces vers semble bien n'avoir d'autre but que d'annoncer le jeu de mot *ibis*, comme pour évoquer le titre du poème.

Nous voudrions maintenant revenir à l'objet de nos recherches qui a pour nous le plus d'intérêt. C'est à cause de ses allusions aux Baptes que l'Épode XIII nous a entraîné dans toutes ces investigations.

En effet, la révélation la plus significative qui est faite sur le compte

de Luccius, c'est qu'il appartient à la secte des adorateurs de Cotytto, et que, comme tel, il se livre aux rites obscènes et bizarres que la xénophobie des Romains attribuait complaisamment à ce culte étranger. Or, dans l'*Ibis*, que nous avons considéré comme dirigé contre ce même Luccius, il n'est nullement question de Cotytto.

Ici, nous allons nous hasarder sur le terrain mouvant de l'exégèse conjecturale : les obscurités voulues dont est parsemé l'*Ibis* peuvent-elles être dissipées par les chercheurs modernes ? A beaucoup d'égards, il est regrettable qu'une énigme relativement récente comme celle de la Basilique de la Porta Maggiore vienne ainsi se greffer sur la très ancienne énigme de l'exil d'Ovide. Mais, comme nous l'avons déjà signalé, c'est M. Carcopino qui a mis la question sur le tapis, dans son article intitulé *Archéologie et philologie* (*Rev. des Et. Latines*, 1927, p. 149) en rappelant que, selon l'hypothèse la plus plausible, celle de M. S. Reinach⁽¹⁾, Ovide fut exilé pour avoir pris part à quelque maléfice religieux ou magique.

M. Carcopino a précisément écrit cet article afin de montrer « par un exemple précis, comment la découverte à Rome d'un monument, même anépigraphe, peut aider à résoudre des questions depuis longtemps pendantes d'histoire littéraire. »

Fidèle à sa théorie, M. Carcopino résoudrait volontiers la question de l'exil d'Ovide par l'hypothèse pythagoricienne. Il rappelle avec beaucoup d'à propos les rapports qui existent entre Ovide et le pythagorisme : sa conception des métamorphoses, exposée non seulement dans tout le cours du poème qui porte ce titre, mais encore développée expressément par Pythagore lui-même ; ses allusions à une survivance aérienne de l'âme, dans les *Tristes*, les analogies que présentent, dans les *Fastes* ses conceptions astrologiques avec celles de Nigidius Figulus.

On ne peut, écrit M. Carcopino, mettre tout cela « sur le compte du hasard. Qu'il ait ou non appartenu à l'une de ses sectes, Ovide a frayé avec le néopythagorisme contemporain, il en a eu la curiosité et le goût ; et dès lors, on est tenté d'éclaircir par cette relation dangereuse le mystère de sa disgrâce. » S'avançant plus loin dans la voie de la conjecture, M. Carcopino se demande enfin s'il n'y aurait pas quelque rapport entre tel rite du pythagorisme nigidien, l'hydro-

(1) *Cultes, Mythes et Religions*, IV, p. 69 sqq.

mancie par exemple, et les allusions célèbres autant qu'imprécises des vers (*Tristes*, II, 1, 103 sqq.) :

Cur aliquid vidi ? cur noxia lumina feci ?
 cur imprudenti cognita culpa mihi ?
 Inscius Actaeon vidit sine veste Dianam ;
 praeda fuit canibus non minus ille suis.

Confessons qu'ici nous admirons sans réserve la rare et féconde ingéniosité avec laquelle M. Carcopino réussit à susciter de nouveaux problèmes. Mise au service de sa vaste érudition, son intuition divinatrice l'a plus d'une fois orienté vers d'heureuses découvertes. Aurait-il vu juste cette fois encore et devons-nous le suivre quand il nous invite à chercher dans le domaine embroussaillé du pythagorisme romain les causes de l'exil d'Ovide ? Nous ne pouvons en tout cas pas nous résoudre à le faire avant d'avoir examiné certaines rencontres qui, peut-être, ne peuvent pas, elles non plus, être mises sur le compte du hasard.

L'*Ibis* est une interminable série de souhaits affreux adressés par Ovide à celui qu'il considère comme responsable de son malheur. Pour la plupart, ce sont des souhaits de supplices, de malheurs corporels ou de morts violentes. R. Ellis, l'érudit moderne à qui nous devons le commentaire le plus complet de l'*Ibis*, a dressé un catalogue méthodique de ces imprécations et voici en quels termes il conclut ce chapitre de ses « Prolegomena » : « Quand je parcours cette liste de supplices, je ne puis m'empêcher de me rappeler les épreuves que subissaient ceux qui se faisaient initiés aux mystères de Mithra ». Et l'érudit anglais cite la notice de Suidas, s. v. *Μίθρα*, complétée par celle de Nonnus dans ses Commentaires à Grégoire de Nazianze où nous lisons une longue et très singulière énumération d'épreuves de toute espèce. Au surplus, M. Cumont considère ces témoignages, en dépit des curieuses particularités qu'ils renferment, comme dépourvus de toute valeur historique (1). Il n'en est pas moins remarquable qu'un savant comme R. Ellis ait été amené par l'étude de l'*Ibis* à supposer que l'exil d'Ovide avait quelque rapport avec les mystères d'une secte religieuse, et que le poète y a fait, dans l'*Ibis* même, d'abondantes allusions.

Mais parmi les supplices énumérés dans l'*Ibis* et qui ne sont pas, en effet, sans analogie avec certaines épreuves initiatrices, il y en a

(1) *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, I, p. 30.

une catégorie qui nous paraît particulièrement digne d'intérêt. C'est celle qui renferme les différentes manières dont un homme peut mourir soit au cours d'une immersion ⁽¹⁾, soit en tombant dans l'eau, soit en étant précipité ou en se précipitant lui-même de haut en bas.

Rien de plus étrange que l'insistance avec laquelle Ovide revient sur ce *leit-motiv*.

Sans doute, tous les genres de mort possibles et imaginables défilent dans l'*Ibis*, sous les yeux bientôt fatigués du lecteur, mais aucun n'est aussi abondamment, aussi complaisamment évoqué que celui qui peut se rapporter, d'une façon générale, à ce qu'on pourrait appeler la mort à la suite d'un plongeon.

Au v. 285 il souhaite à « Ibis » d'être précipité du haut d'un rocher, comme Thessalus le fut du haut de l'Ossa ; au v. 293, il le voue à une mort semblable à celle du fils d'Echécrate, qui fut massacré et jeté dans la vaste mer.

Au v. 325, il formule le vœu de le voir, comme un tyran dont le nom et les attributs sont incertains (Milon de Pise ?) jeté vivant dans des eaux cachées.

vividus in occultas praecipiteris aquas.

Ellis hésite, pour l'interprétation des mots *occultas aquas*, entre l'Alphée, fleuve en grande partie souterrain, et quelque puits ou citerne.

Au v. 341, il lui souhaite le destin d'Ajax fils d'Oïlée, qui fut au même moment foudroyé et noyé.

Au v. 389, celui des malheureux que le général carthaginois (Hannibal) « plongea dans les eaux d'un puits dont il rendit ensuite l'eau toute blanche en y jetant de la poussière ».

Au v. 443, par une allusion plutôt obscure à la légende de Curtius il écrit : « Puisses-tu, à cheval, être englouti dans un gouffre fangeux, pourvu toutefois que ton renom ne bénéficie en rien de cette mort ! »

Le v. 464 exprime le vœu de voir « Ibis » précipité dans la mer après avoir été enfermé dans un coffre, tandis qu'au v. 485, Ovide espère qu'un jour son ennemi se cassera le cou en tombant du haut des escaliers, comme Elpénor.

(1) Que l'initiation par *lavacrum* ait été connue de certaines sectes païennes nous le savons par plusieurs textes formels du *De baptismo* de Tertullien, voy. L. DUCHESNE, *Les origines du culte chrétien*, p. 297 sq.

Suivent, en cascade, cinq imprécations mythologiques se rapportant toutes à l'idée du vers 495, qui les introduit :

vel de praecipiti venias in Tartara saxo.

« Puisses-tu tomber dans le Tartare après t'être précipité du haut d'un rocher, comme celui qui avait lu un ouvrage socratique sur la mort (Cléombrote), comme celui qui vit la voile menteuse de la barque de Thésée (Egée), comme l'enfant jeté du haut des remparts d'Ilion (Astyanax), comme celle qui fut à la fois tante et nourrice du jeune Bacchus (Ino), comme celui qui mourut pour avoir inventé la scie (Perdix), comme cette vierge lydienne qui se précipita du haut des rochers parce qu'elle avait médité du dieu invincible (affaire obscure).

Puis, aux vers 513 sq, Ovide souhaite que son ennemi se noie dans un fleuve rapide, comme Evenus ou Tiberinus, et qu'il donne son nom à ce cours d'eau.

Au v. 555, qu'il saute dans la mer, comme un nouveau Glaucus.

Enfin au v. 589 commence une nouvelle série : « S'il t'arrive un jour de fendre l'eau d'un bras puis de l'autre alternativement (c'est-à-dire de nager), puisse toute onde te devenir aussi funeste que celle d'Abydos (sous entendu : le fut pour Léandre). De même que le poète comique périt tandis qu'il nageait dans les flots limpides, puisse le flot stygien te saisir à la gorge et t'étouffer ; ou si quelque jour, après un naufrage, tu surnages sur des flots orageux, puisses-tu, comme Palinure, périr dès que tu auras touché la terre ferme ».

Si l'on admet avec M. Eitrem, M^{me} Strong et M. Carcopino que le principal rite symbolisé par le grand bas-relief de la Basilique était une sorte d'épreuve par l'eau et par l'air, épreuve figurée par un saut suivi d'immersion, si l'on se rappelle d'autre part que, selon M. Bendinelli, la Basilique date de la fin du règne d'Auguste, c'est-à-dire de l'époque où fut composé l'*Ibis*, ne sera-t-on pas tenté de suivre M. Carcopino qui nous invite à rapprocher, pour les éclairer en quelque sorte l'une par l'autre, les deux énigmes : celle des causes de l'exil d'Ovide et celle de la destination du local souterrain ? Et qu'on nous permette un dernier arrêt devant une des *ambages* de l'*Ibis*. Quel est le poète comique dont il est question dans le v. 591, que nous venons de traduire :

Comicus ut liquidis periit dum nabat in undis ?

Les anciennes scholies de l'*Ibis* parlent de Ménandre ou de Térence. Mais comme l'écrit Ellis (p. 161) : *tam multa Scholiastae Ibdidis aut ficta aut certe falsa habent ut nolim his contra Ciceronem credere*. Or voici le texte de Cicéron qui, selon toute vraisemblance, permet d'interpréter le mot *comicus* comme Ovide souhaitait qu'il le fût :

Ad Att., VI, 1, 18 : *Nos publicam prope opinionem secuti sumus ut multa apud Graecos. Quis enim non dixit Εὐπολιν τὸν τῆς ἀρχαίας ab Alcibiade navigante in Siciliam deiectum esse in mare ? Redarguit Eratosthenes, affert enim quas ille post id tempus fabulas docuerit. Num idcirco Duris Samius, homo in historia diligens, quod cum multis erravit, irridetur ?* « Pour notre part, nous avons suivi l'opinion générale, comme le font le plus souvent les Grecs. Quel est en effet l'auteur qui n'a pas écrit qu'Eupolis, poète de la comédie ancienne, fut jeté dans la mer par Alcibiade alors que celui-ci voguait vers la Sicile ? Cette assertion a été réfutée par Eratosthène, lequel cite les pièces qu'Eupolis a composées postérieurement à l'expédition de Sicile. Va-t-on maintenant se gausser de Duris de Samos, cet historien généralement si exact, parce qu'avec beaucoup d'autres, il s'est trompé sur ce point ? » Par ce texte de Cicéron, nous apprenons que les Romains connaissaient fort bien l'épisode curieux de la vie d'Eupolis dont les lexicographes et les scholiastes tardifs nous ont, eux aussi, conservé le souvenir. L'érudit qu'était Cicéron ne s'était certes pas mépris sur le caractère indubitablement fantaisiste de l'anecdote ⁽¹⁾, mais ce caractère légendaire même était de nature à la faire adopter de préférence à une autre dans une œuvre comme l'*Ibis*. Voici maintenant comment l'histoire nous est racontée par le scholiaste de Juvénal, à propos des vers II,92 où il est question des Baptes et de Cotytto : *Quo titulo (Baptae) Eupolis comoediam scripsit, ob quam ab Alcibiade, quem praecipue perstrinxerat, necatus est* ; et les scholies d'Aristide p. 444 Dindorf (Bergk, *Poet. lyr.*, p. 593) apportent des précisions dont il est malheureusement impossible de connaître la source : Ἐκωμώδουν ὀνομαστὶ τοὺς ἄνδρας μέχρις Εὐπόλιδος· περιεῖλε δὲ τοῦτο Ἀλκιβιάδης ὁ στρατηγὸς καὶ ῥήτωρ. Κωμωδηθεὶς γὰρ παρὰ Εὐπόλιδος ἔρριψεν αὐτὸν ἐν τῇ θαλάττῃ ἐν Σικελίᾳ συστρατευόμενον, εἰπὼν·

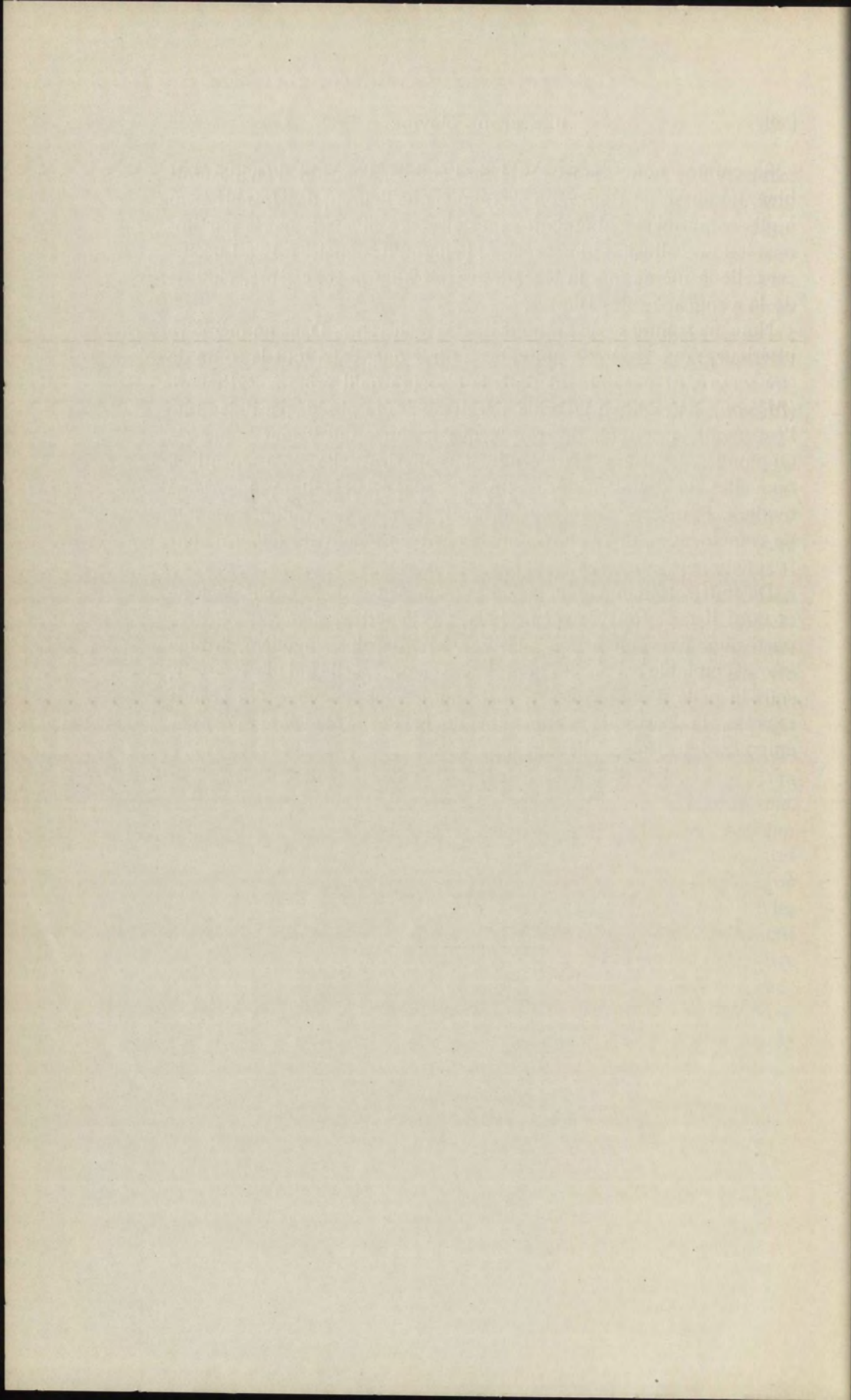
Βάπτεις μ' ἐν θυμέλῃσιν, ἐγὼ δὲ σε κύμασι πόντου
βαπτίζων ὀλέσω νάμασι πικροτάτοις·

(1) Voy. KAIBEL, s. v. *Eupolis* dans *Real Encyclop.* VI, col. 1230 et 1233.

Si, comme nous avons tenté de l'établir, l'ennemi d'Ovide était bien, lui aussi, un Bapte, on s'explique que l'auteur de l'*Ibis* ait tenu à glisser parmi son abondant répertoire des diverses morts par immersion, une allusion plus précise : la fin qu'il souhaite à Ibis-Luccius est celle-là même que la légende prêtait à un poète célèbre, victime de la vengeance des Baptes.

Nous ne sommes pas au bout de nos recherches. Dans un mémoire ultérieur, nous espérons pouvoir montrer que, dans tout le cours de son œuvre, et notamment dans le discours qu'il prête à Pythagore (*Métam.*, XV, 239 sq.), Ovide paraît avoir été obsédé par l'idée que l'eau avait le pouvoir de transformer les êtres qui y sont immergés ou plongés. Peut-être cette étude nous ouvrira-t-elle des perspectives nouvelles sur certains aspects jusqu'ici mal éclairés du pythagorisme ovidien. Peut-être aussi n'y aura-t-il, là non plus, qu'un ensemble de coïncidences, et nous reconnaissons bien volontiers qu'ainsi sont fréquemment amorcées les « fausses pistes »...

De toutes les coïncidences qui parsèment ce roman archéologique et dont il faut tout de même bien, en définitive, s'efforcer de tirer parti pour parvenir à une relative vérité, la plus singulière, la plus invraisemblable est encore la première en date, celle qui fit découvrir, sous la pelle d'un terrassier, juste au-dessous des voies des grands express, la Basilique souterraine de la Porta Maggiore, avec ses énigmes deux fois millénaires.



Socrate, Gandhi

PAR

V. LAROCK

Gandhi s'est parfois réclamé de Socrate.

A certains égards, il en avait le droit. Comme Socrate, il représente une doctrine morale — non politique — en lutte avec le pouvoir civil. Comme Socrate, il a dit : « Je n'ai d'autre prétention que de chercher la vérité. J'avoue franchement que, pareil à l'homme de science, je fais des expériences sur certaines vérités éternelles de la vie... Je ne puis voir qu'indistinctement, comme dans un miroir... Ce sont des méthodes lentes et laborieuses, qui ne réussissent pas toujours... » (1). Il est ferme, comme Socrate, devant la mort (2). Par certaines idées, comme par ses manières d'être, de parler, par la qualité de son ascendant personnel (3), c'est encore à Socrate qu'il fait penser (4).

Il semble bien cependant que cette ressemblance, qu'il a lui-même remarquée, ne fut pas préméditée et que d'ailleurs elle n'est pas très profonde.

A quelqu'un qui l'interrogeait sur les œuvres et les hommes qui l'avaient influencé le plus fortement, en dehors des livres de sagesse

(1) GANDHI, *La Jeune Inde*, trad. H. Hart, Paris, 1924, p. 62. Nous citons désormais par les initiales : *J. I.* — La suite précisera le sens de ces paroles de Gandhi.

(2) *Id.*, p. 308 ; cfr. PLATON, *Apol.* 40 c. sq. Nous reviendrons sur ce point.

(3) « Voilà, dit R. ROLLAND, l'homme qui a soulevé trois cents millions d'hommes, ébranlé le British Empire, et inauguré dans la politique humaine le plus puissant mouvement depuis près de deux mille ans. » (*Mahatma Gandhi*, Paris, 1929, p. 11).

(4) Il est curieux de rapprocher certaines paroles essentielles de Gandhi de celles de Socrate : « Le seul tyran que j'accepte ici-bas, c'est la *petite voix silencieuse* » (*J. I.*, p. 348). On ne peut s'empêcher de penser à Socrate parlant de son génie (*Apol.* 31 d) : « ... ὅτι μοι θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον γίγνεται, φωνή... » (φωνή, supprimé par Forster, se trouve dans tous les mss. V. éd. Riddell, p. 72).

hindous, il répondait : « La Bible, Ruskin et Tolstoï. » (1) Ni Socrate, ni aucun autre Grec (2).

Le « Sermon sur la Montagne » fut pour lui une révélation. « L'esprit du sermon sur la Montagne, a-t-il écrit (3), le dispute dans mon cœur à celui du Bhagavâd-Gîtâ ». Et en 1909 déjà, il déclarait que c'était le Nouveau Testament qui lui avait inspiré l'idée de la *résistance passive* (4). Et en effet il est probable qu'on trouverait dans les évangiles plus d'un texte qui le justifie. Encore convient-il d'ajouter qu'il n'était guère possible qu'à un disciple du Bouddha d'avoir choisi ces textes-là parmi les autres (5) et de les avoir interprétés et développés de la façon dont l'a fait Gandhi.

Il serait autrement difficile, en dépit des analogies qui viennent d'être signalées, de raccorder sa doctrine, non plus par telle ou telle idée isolée ou par tel épisode de sa mise en œuvre mais par ses tendances profondes, avec la pensée religieuse et philosophique d'un Socrate.

La religion de Gandhi est celle d'un mystique. La religion de Socrate est toute pénétrée d'intellectualisme (6). Socrate révère dans sa raison et dans son cœur, en même temps que les dieux de sa cité, le souverain Principe d'où émanent la Science, la Justice et le Bien. Il ne prétend pas s'identifier avec Dieu.

Gandhi le prétend. « Mon désir intense, écrivait-il, le 17 novembre 1921, est de me perdre dans l'éternel et de devenir un simple morceau d'argile entre les mains du divin Potier... » (7). Entre

(1) *J. I.*, p. 165 en note.

(2) Tout au plus aurait-il pu invoquer certains textes d'Epictète et de Marc-Aurèle (v. C. M. CASE, *Non-violent Coërcion*, Londres, 1923 ; p. 32-41). Sur la mystique helléno-chrétienne des premiers siècles et sur leur parenté avec la mystique hindoue, v. ROMAIN ROLLAND, *Essai sur la mystique de l'Inde vivante*, 1929, II, t. II, note 2, p. 213-249.

(3) *Speeches and Writings*, Madras, 1919 ; p. 243.

(4) J. J. DOKE, *M. K. Gandhi, An Indian patriot in South Africa*, Johannesburg, 1909 ; p. 38.

(5) Qui parfois semblent les contredire. Voyez A. BAYET, *Les morales de l'Évangile*, Paris, 1927. — Gandhi fut très près de se faire chrétien « mais la lecture des livres bouddhiques, en le satisfaisant plus pleinement, le retint dans l'hindouisme ». (R. ROLLAND, *M. G.*, p. 36, n. 3).

(6) Pour autant du moins que nous puissions en juger d'après les témoignages très divers de Platon, de Xénophon, d'Aristote, des Comiques et des Socratiques. Sur cette question, v. A. E. TAYLOR, *Varia Socratica*, Oxford, 1911 ; p. 1-39 et la préface de BURNET à son édition du *Phédon*, Oxford, 1911 (rectifié Taylor). Voir aussi BURNET, *Platonism*, Berkeley, 1928.

(7) *J. I.*, p. x, n. 2.

Socrate et lui, il y a toute la distance de l'effort méthodique vers la perfection à l'extase du nirvâna.

La morale de Socrate est une morale agissante, énergique et, dans son fond, optimiste. Souffrances et plaisirs n'ont une valeur morale qu'en tant qu'ils servent un dessein rationnel.

La morale de Gandhi est fondée sur le renoncement ⁽¹⁾, sur la vertu intrinsèque de la souffrance, du sacrifice, du suicide courageux. « Il ne s'agit de rien moins, dit R. Rolland ⁽²⁾, que de faire surgir un peuple-Christ, qui se sacrifie pour son salut et pour celui de l'humanité ». Et Gandhi : « La vie sort de la mort. Pour que le blé pousse, il faut que le grain périsse... La loi de souffrance est inhérente à notre être... Le progrès dépend de la somme de souffrance endurée... Il faut apprendre à souffrir volontairement et à y trouver de la joie. » ⁽³⁾

Les idées politiques de Socrate, pour autant qu'on en puisse juger, sont d'un conservateur ⁽⁴⁾. Il s'accommode fort bien de l'esclavage.

Gandhi se déclare adversaire des castes. Il veut bouleverser l'ordre social de l'Inde.

Enfin, et c'est ici naturellement que l'opposition est la plus nette, tandis que Gandhi s'insurge contre les pouvoirs établis dans son pays, Socrate recommande en toutes circonstances le respect des lois.

Or c'est précisément à propos de cette attitude du sage vis-à-vis de l'autorité civile que Gandhi, semble-t-il, a invoqué Socrate, le Socrate persécuté. « L'expression de *résistance passive*, écrivait-il en 1908, est une erreur... *Défense par l'âme (soul-force)* conviendrait mieux. J'appellerais la résistance active une *défense par le corps (body-force)*. Jésus-Christ, Daniel et Socrate représentent la forme la plus pure de la résistance passive ou défense par l'âme. » ⁽⁵⁾.

Le 6 avril 1919 avait lieu le premier essai de résistance passive : des centaines de milliers d'Hindous refusèrent de travailler. « Nous nous mêmes, dit Gandhi, à distribuer des livres et brochures prohibées d'un caractère absolument sain : une brochure écrite par moi sur le

⁽¹⁾ Quoiqu'il ait dit que ce renoncement était une méthode d'action directe, de « combat » : l'« épée du sacrifice de soi », dit-il. En fait, ce qu'il y a d'original dans sa doctrine, c'est le précepte de la passivité.

⁽²⁾ *Introduction à J. I.*, p. VIII.

⁽³⁾ *J. I.*, p. 69-73.

⁽⁴⁾ V. D. LOENEN, *Hel conservatief-aristocratisch karakter von Plato's Staatsphilosophie*, Leiden, 1923.

⁽⁵⁾ *Speeches and Writings*, p. 132.

Home Rule, une traduction du livre de Ruskin : *Unto this last, La Défense et la Mort de Socrate* etc. » (1). Cette dernière brochure fut aussitôt interdite. Elle était de Gandhi : c'était simplement la traduction de l'*Apologie* de Platon.

Le 2 mars 1922, parlant au Comité du Congrès de toute l'Inde il disait : « L'exécution de Socrate fit, pour nous, de l'immortalité une réalité vivante » (2).

Ainsi Gandhi a demandé au Socrate de l'*Apologie* et du *Criton* (3) une confirmation de sa doctrine de la désobéissance civile dans la non-violence.

Nous nous proposons de rechercher s'il avait raison.

Mais d'abord, il faut que nous sachions en quoi consiste la doctrine (4).

I. — La doctrine de Gandhi.

Gandhi a été arrêté le 5 mai 1930. Il est en effet le principal responsable du soulèvement actuel de l'Inde.

Il s'est toujours défendu cependant d'être un agitateur politique. « Il est, dit R. Rolland (5), religieux par nature, politicien par nécessité. » C'est au nom de sa religion — la religion hindouiste enrichie d'idées chrétiennes — qu'il réclame l'autonomie de sa patrie. Car le grand, « le seul effort requis est de chasser de l'Inde la civilisation d'Occident » (6). Cette autonomie, il a cru longtemps que le pouvoir établi l'accorderait de son plein gré. Ce n'est qu'en janvier 1930 qu'il a déclaré impossible désormais toute coopération avec l'Empire. Il organise la résistance.

Opposera-t-il la violence à la violence ? Non, car la violence est mauvaise. Sans doute, il a bien dit parfois qu'il ne la condamnait pas

(1) *J. I.*, p. 9.

(2) *J. I.*, p. 350.

(3) Ce sont les deux seuls ouvrages de Platon auxquels nous nous référerons, afin de réduire les risques d'attribuer à Socrate ce qui est de son disciple. — Sur la valeur historique de l'*Apologie*, v. l'édition de MAUR. CROISSET, 1920, p. 131-138 et celle de BURNET, 1924, p. 65-66. Sur la difficulté de dégager la personnalité de Socrate, v. l'étude exhaustive de DIÈS, *Autour de Platon*, 1927, p. 127-153 et cf. BURNET, *Platonism*.

(4) Nous cherchons uniquement à savoir si la doctrine, que nous allons définir, du *Satyâgraha* fut celle de Socrate.

(5) *M. G.*, p. 34. Cfr. *Apol.* 31 d : le démon de Socrate s'oppose à ce qu'il se mêle de politique.

(6) Cité par R. ROLLAND, *M. G.*, p. 45.

absolument : « J'aimerais mieux, a-t-il déclaré, voir l'Inde libre par la violence qu'esclave enchaînée à la violence des dominateurs » (1).

Mais la violence ne lui paraît pas être une méthode très efficace, ni même très juste : « L'homme ne saurait connaître la vérité et par conséquent il n'a pas qualité pour punir » (2). L'Inde ne sera délivrée que par le *Satyâgraha* (3).

Le *Satyâgraha* c'est la résistance par la non-coopération — c'est-à-dire la désobéissance civile — et par la non-violence ; c'est l'émancipation réalisée par la vertu de la souffrance et du sacrifice.

« Je cultive le courage tranquille de mourir sans tuer... La force n'est pas dans les moyens physiques, elle réside dans une volonté indomptable... Non-violence n'est pas soumission bienveillante au malfaisant. Non-violence oppose toute la force de l'âme à la volonté du tyran » (4).

En d'autres termes, le *Satyâgraha* c'est l'acceptation heureuse de la souffrance et de la mort, « par foi et par amour. »

Ce sacrifice est-il raisonnable ? Oui, dit Gandhi, car il est d'un effet incomparablement plus sûr que la violence : « Un seul homme peut ainsi défier un empire et provoquer sa chute » (5). Et d'autre part, et surtout, il représente pour l'homme un état parfait. L'injustice, la souffrance, la mort librement acceptées, la Non-violence, sont « le but vers lequel tend, bien qu'à son insu, l'humanité tout entière » (6). La souffrance est « la condition indispensable de l'être... Plus pure est la souffrance, plus grand est le progrès » (7).

Ce qu'on trouve au fond de cette doctrine, c'est le goût mystique de la souffrance et de la mort (8).

(1) R. ROLLAND, *M. G.*, p. 52.

(2) *J. I.*, p. 186.

(3) Etymologiquement : *Satya*, juste, droit ; *agraha* : essai, tentative. Gandhi le définit par : se tenir à la vérité ; force de vérité ; force d'amour ou force d'âme.

(4) R. ROLLAND, *M. G.*, p. 54-55.

(5) *J. I.*, p. 55.

(6) *J. I.*, p. 33.

(7) *J. I.*, p. 114.

(8) Il est permis d'invoquer ici le témoignage d'un autre grand Hindou, ami de Gandhi, celui de Rabindranath Tagore : « Je suis revenu (aux Indes) plein de joie, écrivait-il en août 1921. Mais ce que j'ai trouvé en arrivant m'a abattu. Une atmosphère oppressante pesait sur le pays. Je ne sais quelle pression extérieure semblait pousser chacun et tous à parler sur le même ton, à s'atteler à la même meule. Ce que j'ai entendu partout, c'est que la raison et la culture devraient être mises sous clé » (cité par R. ROLLAND, *M. G.*, p. 124).

II. — Socrate.

Socrate, lui aussi, déclare qu'il ne craint pas la mort. Mais il ne la désire pas pour elle-même, il ne parle ni de sa vertu mystique ni de son influence purificatrice.

Il la préfère au déshonneur.

Il l'accueille avec sérénité et même avec joie, non qu'il la croie bienfaisante ⁽¹⁾, mais parce qu'il est certain de n'avoir commis aucune des fautes qu'on lui reproche ⁽²⁾.

« C'est que le vrai principe, Athéniens, le voici. Quiconque occupe un poste, — qu'il l'ait choisi lui-même comme le plus honorable, ou qu'il y ait été placé par un chef — a pour devoir, selon moi, d'y demeurer ferme, quel qu'en soit le risque, sans tenir compte ni de la mort possible, ni d'aucun danger, *plutôt que de sacrifier l'honneur* » ⁽³⁾.

Comme ses juges lui demandent, après l'avoir condamné, quelle peine il croit avoir méritée : « Il faudrait que j'eusse un grand amour de la vie, dit-il, pour ne pas préférer la mort à l'exil : quelle vie honorable pour un homme de mon âge, que de quitter son pays, de passer sans cesse d'une ville dans une autre et d'être chassé de partout » ⁽⁴⁾.

Condamné à mort, il déclare que « le difficile n'est pas d'éviter la mort, mais plutôt d'éviter de mal faire » ⁽⁵⁾ et qu'« il n'y a pas de mal possible pour l'homme de bien, ni dans cette vie, ni au-delà » ⁽⁶⁾.

Tandis que Gandhi s'offre à la mort parce qu'il a foi en elle, parce qu'il croit au mérite propre du sacrifice, Socrate se résigne calmement à mourir parce qu'il a la conscience pure.

L'un et l'autre, du reste, nous ont donné leurs raisons de ne pas craindre la mort. Comme on devait s'y attendre, elles sont d'ordre mystique chez Gandhi, d'ordre rationnel chez Socrate.

⁽¹⁾ Bien qu'il ait dit : « Que de raisons d'espérer que mourir est un bien (*Ap.* 40 c). Mourir est un bien *pour l'homme de bien*. La mort n'en reste pas moins un châtement (39 c). Il s'y résigne : « Sans doute il fallait qu'il en fût ainsi... » (39 b, cfr. 41 d), mais c'est pour en appeler à la justice de la postérité (39 d.)

⁽²⁾ Dans l'*Apol.* de Xénophon, Socrate se félicite de mourir pour échapper aux disgrâces de la sénilité (§ 6).

⁽³⁾ *Apol.* 28 d. Trad. Croiset. Socrate rappelle ensuite qu'il a combattu à Potidée, à Déliion, à Amphipolis.

⁽⁴⁾ *Apol.* 37 c d.

⁽⁵⁾ *Apol.* 39 a.

⁽⁶⁾ *Apol.* 41 d.

Gandhi ne cherche pas à faire le départ entre ce qu'il sait, ce qu'il ne sait pas et ce qu'il espère : il croit. Il croit non seulement que l'âme est immortelle ⁽¹⁾, mais encore qu'il n'y a pas de différence essentielle entre la vie et la mort : « L'âme des morts et l'âme des vivants n'est qu'une. Le mouvement éternel de création et de destruction se poursuit sans interruption » ⁽²⁾. Par conséquent, « nous devons sentir à quel point il est absurde de nous réjouir d'une naissance ou de pleurer une mort » ⁽³⁾. Mais s'il lui est indifférent de vivre ou de mourir, il croit que la mort devient un bien dès qu'elle est acceptée volontairement, par amour. « Que dire de ceux qui ne tuent pas et que l'on tue ? Ceux-là deviennent l'objet de la vénération du monde, ils sont le *sel de la terre* » ⁽⁴⁾.

L'attitude de Socrate est toute différente. Il raisonne. Et il commence par dire que nous n'avons pas de raison de craindre la mort, puisque nous ne savons pas du tout ce qu'elle est. « Qu'est-ce en effet, juges, que craindre la mort, sinon s'attribuer un savoir qu'on n'a point ? N'est-ce pas s'imaginer que l'on sait ce qu'on ignore ? Car enfin personne ne sait ce qu'est la mort, ni si elle n'est pas par hasard pour l'homme le plus grand des biens. Et pourtant on la craint comme si on savait qu'elle est le plus grand des maux » ⁽⁵⁾.

Il ne dit pas qu'il est indifférent de vivre ou de mourir, mais seulement que nous ne savons pas si la mort est vraiment un mal (*Apol.* 37 b).

Un peu plus tard, quand le verdict définitif a été rendu, sa pensée se précise : il évite de dire que la mort est indifférente et il se garde encore d'affirmer qu'elle soit par elle-même un bien ou un mal. Il doute seulement qu'elle soit un mal : « Bien certainement, dit-il ⁽⁶⁾, c'est nous qui nous trompons quand nous nous figurons que la mort soit un mal » ⁽⁷⁾. Et ce dont il est sûr c'est que *pour lui*, dans les cir-

(1) *J. I.*, p. 310.

(2) *J. I.*, p. 310.

(3) *J. I.*, p. 310.

(4) *J. I.*, p. 309.

(5) *Apol.* 29 a b ; cfr. *Alcibiade*, 118 a.

(6) οὐκ ἔσθ' ὅπως ἡμεῖς ὀρθῶς ὑπολαμβάνομεν... Il est vrai que l'on pourrait appliquer à Socrate ce que J. Lemaître disait de Renan : « N'en doutez pas », ce qui est peut-être la plus douce formule d'affirmation, puisqu'elle nous reconnaît implicitement le droit de douter ». (*Les Contemporains*, 1^{re} série, p. 199).

(7) *Apol.* 40 c.

constances présentes, elle est un bien : « Ce qui m'arrive est bon pour moi » (1). Puis, entreprenant de considérer la mort en elle-même : « ἐννοήσωμεν », il aboutit à cette alternative, qu'il présente comme *probable* (2) : ou bien la mort est un anéantissement, et dès lors nous n'avons plus rien à craindre, ou bien elle est, comme on l'affirme, un départ, pour des régions que nous devrions nous réjouir de visiter... « d'autant plus qu'à tout prendre, on ne risque pas là-bas d'être mis à mort. Un des avantages que ceux de là-bas ont sur nous, c'est d'être désormais immortels, du moins si ce qu'on dit est vrai » (3).

Il n'en est pas très sûr, cela s'entend. L'ironie du ton trahit l'arrière-pensée de scepticisme (4). Nous voilà loin de l'assurance et de la ferveur mystique de Gandhi.

Pour ce qui est de la question du *Satyâgraha* proprement dit, ce n'est certes pas dans l'*Apologie* que Gandhi aurait dû chercher une confirmation de sa doctrine. Sans doute Socrate refuse de supplier ses juges de l'acquitter. Mais rien dans son attitude ne fait songer à la « résistance passive », au sens où Gandhi l'entend.

Écoutons ses raisons : « Pourquoi ne le ferai-je point (supplier) ? Oh ! pas le moins du monde par bravade, Athéniens, ni pour vous témoigner du mépris. Que j'aie ou n'aie pas peur de la mort, c'est une autre question ; mais j'estime que *mon honneur, le vôtre, souffriraient...* » (5). Ainsi ce n'est ni par crainte ni par goût de la mort qu'il se taira. La question n'est pas là. La question pour lui est une question d'honneur.

Et aussi une question de justice. Loin de se dire que le sacrifice est bon en soi et de consentir à expier des fautes qu'il n'a pas commises, déclaré coupable il réclamera d'être nourri au prytanée (36 d) : protestation ironique et indignée contre l'injustice qui vient d'être accomplie. Alors qu'il se sait innocent tout comme Socrate — mais le point de vue de la justice lui importe peu, au prix de la valeur du sacrifice librement accepté —, Gandhi demandera à son juge la punition la plus forte (procès de mars 1922).

(1) *Apol.* 40 b.

(2) ὡς πολλή ἐλπὶς ἔστιν... *Apol.* 40 c.

(3) *Apol.* 41 c.

(4) Sur l'opinion de Socrate touchant l'immortalité de l'âme, v. notamment GOMPERZ, *Les penseurs de la Grèce*, trad. Reymond, 1908, t. II, p. 84-87 (il rapproche Socrate de Confucius).

(5) *Apol.* 34 e.

Que dit Socrate ? « Certain donc que je ne fais de tort à personne, je ne veux pas, tant s'en faut, m'en faire à moi-même ; je ne déclarerai pas qu'il est juste qu'on m'en fasse, je ne proposerai pas qu'on m'inflige une peine » (1).

C'est dans le *Criton* que l'attitude de Socrate semble donner raison à Gandhi. Injustement condamné à mort, Socrate a l'occasion de s'évader de sa prison. Il refuse. Il refuse et ce n'est point par orgueil, par désir de gloire, ni par faiblesse ou par dégoût de la vie. C'est donc, dirait Gandhi, qu'il considère qu'il ne faut ni résister ni se soustraire à la violence, que c'est là le plus sûr moyen d'en venir à bout, et qu'il y a dans l'expiation même injuste, librement acceptée, une force mystique et rayonnante qui prévaut finalement sur toutes les contraintes...

En fait, les raisons de Socrate ne sont pas du tout celles-là : elles s'inspirent même de principes directement opposés à ceux de la Désobéissance civile que prêche Gandhi.

On sent immédiatement, à relire le *Criton*, que la doctrine de Socrate diffère profondément de celle de Gandhi. Elle s'établit dans un plan purement rationnel tandis que l'autre est d'inspiration religieuse. Socrate emploie toute sa raison à chercher s'il est jamais permis de rendre le mal pour le mal. Gandhi part d'un postulat mystique (2) qui est celui de la malice profonde et de l'inefficacité de toute violence.

Dès lors, il peut se faire que les doctrines coïncident par certains préceptes, par leurs applications pratiques, mais l'esprit en est différent.

Par exemple, il est hors de doute que Gandhi reprendrait à son compte les premières remarques de Socrate sur l'impossibilité morale où il est de s'évader. Mais tandis que, chez Socrate, ce jugement résulte d'une analyse de la notion de justice (3), c'est en tant que

(1) *Apol.* 37 b.

(2) Non formulé comme tel, et qui procède du reste moins de la réflexion que d'une façon permanente de sentir, d'une sorte d'instinct religieux, analogue à celui qui engendre, chez les primitifs, le sentiment et la notion du sacré, du *tabou*. (V. l'anecdote rapportée par R. ROLLAND, *M. G.*, p. 14 sur l'horreur de Gandhi pour la viande).

(3) « Ainsi il ne faut ni répondre à l'injustice par l'injustice, ni (par conséquent) faire du mal à personne pas même à qui nous en aurait fait. » (*Crit.* 49 c). Il ne faut faire de mal à personne : en vertu de la loi d'Amour, dira Gandhi ; en vertu du principe de justice, dira Socrate. — Ceci d'après Platon. Car il faut noter que d'après XÉNOPHON (*Mém.*, II, 6, 35 et III, 9, 8) Socrate approuvait la morale traditionnelle qui recommandait à l'homme vertueux de faire du bien à ses amis et du mal à ses ennemis.

« violence déguisée », que Gandhi condamne la fuite : « Car celui qui fuit commet une violence mentale : il fuit parce qu'il n'a pas le courage d'être tué... » (1). Et tandis que Gandhi proclame qu'« un champion convaincu de la Désobéissance civile ignore purement et simplement l'autorité de l'Etat, qu'il se met hors la loi et prétend n'obéir à aucune des lois immorales de l'Etat » (2) parce que « la non-coopération et la résistance civile ne sont que des noms nouveaux de la Loi de Souffrance » (3), Socrate déclarera qu'il faut, quoi qu'il en coûte, obéir aux arrêts rendus : qu'il faut « souffrir même paisiblement ce qu'elle veut qu'on souffre, se laisser, s'il le faut, frapper, enchaîner, ou mener au combat pour y être blessé ou pour y mourir ; tout cela, il faut le faire, *car c'est ce qui est juste* » (4).

Mais voici qu'après avoir établi qu'il n'est jamais permis de rendre le mal pour le mal, Socrate expose les raisons qui lui font préférer une mort injuste à l'évasion qu'on lui propose. C'est la Prosopopée des Lois :

« Suppose qu'étant sur le point de nous évader — appelle d'ailleurs la chose comme tu voudras, — nous voyions venir à nous les lois et l'Etat, qu'ils se dressent devant nous et nous interrogent ainsi : « Dis-nous, Socrate, qu'as-tu dessein de faire ? Ce que tu tentes, qu'est-ce autre chose que de vouloir nous détruire, nous les lois, et tout l'Etat, autant qu'il est en ton pouvoir ? Crois-tu vraiment qu'un Etat puisse subsister, qu'il ne soit pas renversé, lorsque les *jugements rendus* y sont sans force, lorsque les particuliers peuvent en supprimer l'effet et les détruire ? Que répondrons-nous, Criton ? » (5). Non seulement ce n'est pas par goût du sacrifice, par « religion de la non-violence » (6), c'est par obéissance aux lois établies que Socrate refuse de s'évader : c'est-à-dire par la raison précisément contraire au précepte de la Désobéissance civile.

— Assurément, dira-t-on, mais les situations ne sont pas les mêmes : les lois contre lesquelles s'élève Gandhi sont injustes !

(1) Cité par R. ROLLAND, *M. G.*, p. 54.

(2) *J. I.*, p. 319.

(3) *J. I.*, p. 108.

(4) *Criton* 51 b.

(5) *Criton* 50 a b.

(6) L'expression est de Gandhi. Socrate rejette la violence, non parce qu'elle est la violence, mais parce que, tournée contre la patrie, elle serait impie : « Quant à la violence n'est-elle pas impie envers une mère, envers un père, et bien plus encore envers la patrie ? » (*Criton* 51 c).

A quoi l'on peut répondre, d'abord que ce n'est pas tant parce qu'elles sont injustes que Gandhi veut qu'on leur désobéisse, et ensuite que Socrate proclame, lui, la nécessité de se soumettre à la loi quelle qu'elle soit, parce qu'elle est l'expression du jugement de l'Etat : « — Disons-nous : Mais l'Etat nous a fait du tort, il nous a mal jugés ! Est-ce là ce que nous dirons ? — Assurément, Socrate. — Mais supposons qu'alors les Lois nous disent : « Socrate, est-ce là ce qui était convenu entre nous et toi ? n'était-ce pas plutôt que tu tiendrais valables les jugements de l'Etat, quels qu'ils fussent ? » (1). Et plus loin : « (Elles diraient :) Pourrais-tu prétendre... que tu n'étais pas à nous, issu de nous, *notre esclave*, toi-même et tes descendants ? » (2).

L'individu n'a pas de droit contre l'Etat, qui a tous les droits sur lui : « penses-tu que nous ayons les mêmes droits, nous et toi, et que tout ce que nous aurons voulu te faire, tu puisses légitimement nous le faire, à nous aussi ? » (3).

Loin de consentir à personne le droit, que Gandhi considère comme un devoir, de s'insurger contre le pouvoir établi (4), il affirme qu'« on ne doit ni se dérober, ni reculer, ni abandonner son poste, mais au combat, au tribunal, partout, le devoir est d'exécuter ce qu'ordonne l'Etat et la patrie ou, sinon, de le faire changer d'idée par les moyens légitimes » (5).

— Le faire changer d'idée par les moyens légitimes, dirait Gandhi : pendant longtemps j'ai cru que c'était possible et j'ai mis tout en œuvre pour y réussir. Que devais-je faire quand j'ai vu que c'était impossible ?

— Ce qu'il faut faire dans ce cas, répondrait vraisemblablement Socrate, c'est se soumettre ou s'en aller : car c'est ce que les Lois lui répondent à lui-même.

— Mais, dirait alors Gandhi — et c'est ici le point crucial — ce n'est point telle ou telle loi particulière que je rejette, c'est l'Etat

(1) *Criton* 50 c.

(2) *Id.* 50 e.

(3) *Id.* 50 e.

(4) *Id.* 51 c.

(5) Le champion de la Désobéissance civile « se refuse par exemple à payer les impôts et à reconnaître l'autorité de la loi dans ses rapports journaliers, il pénètre dans les casernes malgré sa défense, afin de parler aux soldats et se porte aux endroits où il est défendu de stationner. Dans toutes ces actions il n'emploie jamais la force et ne résiste jamais à la force employée contre lui. » (*J. I.*, p. 319-20).

tout entier. Je dis que cet Etat et un usurpateur et un tyran, qu'il s'est toujours montré l'ennemi de ma patrie et que j'ai pour devoir de lui désobéir.

Et peut-être là Socrate lui donnerait-il raison. Ne disait-il pas à ses juges, en effet, dans l'*Apologie* (30 b), parlant de la mission qui lui était ordonnée par le dieu : « Là-dessus croyez Anytus ou ne le croyez pas, Athéniens, acquittez-moi ou ne m'acquittez pas, mais tenez pour certain que je ne changerai jamais de conduite, quand je devrais mille fois m'exposer à la mort ». Et, d'autre part, il faut remarquer que l'idée de la souveraineté de l'Etat et des lois se fonde nécessairement, d'après lui, sur l'ensemble des bienfaits dont l'individu leur est redevable. Ce n'est pas un impératif catégorique, l'idée a besoin d'une justification. « Nous qui t'avons mis au monde, nourri, élevé, nous qui t'avons fait part, ainsi qu'à tous les autres citoyens, de tous les biens dont nous disposions... » : ainsi parlent les Lois (*Criton* 51 c). Dès lors il est à supposer que dans un Etat tyrannique, les raisons d'obéir n'existant plus, Socrate, modifierait sa doctrine (1).

Quoi qu'il en soit, une chose est sûre c'est que les raisons qu'il expose à Criton sont tout à l'opposé de la doctrine de Gandhi.

Et cela ne tient pas seulement, nous semble-t-il, aux circonstances où il se trouvait ; cela tient aussi, et surtout, à ce que l'esprit qui meut Socrate est foncièrement différent de celui qui meut Gandhi.

C'est ce qui apparaît clairement, quand on compare les attitudes de ces deux hommes devant leurs juges.

III. — Socrate et Gandhi devant les juges.

Le 10 mars 1922, Gandhi était arrêté. Il était inculpé « d'avoir provoqué à la désaffection, d'avoir excité à la haine et au mépris contre le gouvernement de Sa Majesté, établi par les lois ».

Le procès commença le 18 mars à midi.

Il présente avec celui de Socrate de curieuses analogies : de même que Socrate avait refusé le concours de Lysias (2), Gandhi refusa l'aide des avocats ; comme Socrate, il déclara : « Si j'étais mis en liberté, je recommencerais » (3) ; comme Socrate, il fut consulté par

(1) V. E. BARKER, *Greek political theory, Plato and his predecessors*, Londres, 1918, p. 96, 121-123, 286-287.

(2) Suivant DIOG. LAERCE II, 40 et CICÉRON, *de orat.* I, § 231.

(3) *J. I.*, p. 367. *Apol.* 29 c d.

le juge sur la peine qu'il estimait avoir encourue. Comme Socrate enfin ⁽¹⁾, Gandhi était sûr d'avance d'être condamné ⁽²⁾.

Mais les analogies s'arrêtent là.

Par souci de ne point paraître mépriser les lois, pour éclairer ses juges, pour se justifier aussi devant ses amis, devant la postérité, Socrate s'était défendu. Il avait bien dédaigné de préparer sa défense ⁽³⁾ : il jugeait indigne de lui ⁽⁴⁾ de composer un discours quand toute sa vie lui fournissait la plus éclatante justification. Mais il s'était défendu. Tour à tour, suivant Platon, avec bonhomie, avec ironie et avec hauteur. En termes brefs et avec raideur, suivant Xénophon, si l'*Apologie* qu'on lui attribue est de lui ⁽⁵⁾.

Gandhi, lui, plaيدا coupable. On plutôt il ne plaيدا pas. Il s'accusa : « Je suis ici, dit-il, pour me soumettre non à une peine légère, mais au châtement le plus sévère. Je ne demande pas miséricorde, je ne plaide aucune circonstance atténuante. Je suis ici pour réclamer et pour accepter la peine la plus sévère... La seule chose que vous puissiez faire, Juge, c'est de démissionner ou de m'infliger la peine la plus sévère... » ⁽⁶⁾.

Anytus s'adressait aux juges de Socrate à peu près dans les mêmes termes : « Ou bien il ne fallait pas tenter ce procès à Socrate, ou bien il faut maintenant, de toute nécessité, le faire mourir » ⁽⁷⁾.

Or il faut se rappeler que Gandhi ne reconnaissait aux tribunaux anglais aucun droit à le juger : parce qu'« ils soutiennent un gouvernement malfaisant » ⁽⁸⁾.

Comment dès lors expliquer son attitude ?

Elle serait incompréhensible chez Socrate, parce qu'il est homme de raison et qu'il n'existe pour lui que deux choses : la justice et l'honneur.

Elle est parfaitement logique chez Gandhi. Il avait dit : « Je me suis permis de présenter à l'Inde l'antique loi du sacrifice de soi, la

⁽¹⁾ *Apol.* 35 e 36 a.

⁽²⁾ Il fut condamné à 6 ans de prison.

⁽³⁾ XÉNOPHON, *Mém.* IV, 8, 4; *Apol.* 17 b c.

⁽⁴⁾ XÉNOPHON, *Mém.* III, 4.

⁽⁵⁾ Sur cette question, v. la préface de E.-C. MARCHANT dans son édition *Xenophontis Opera omnia*, Oxford, 1900, t. II; O. IMMISCH, dans *Neue Jahrb.*, 1900, p. 405 sq. et H. VON ARNIM, *Xenophons Memorabilien und Apologie des Sokrates*, Copenhague, 1923.

⁽⁶⁾ *J. I.*, p. 367.

⁽⁷⁾ *Apol.* 29 c; cfr. 30 b et 31 a.

⁽⁸⁾ *J. I.*, p. 135.

loi de souffrance » (1920). En réclamant l'expiation il ne faisait qu'appliquer sa doctrine. Il le dit : « Je considère comme un privilège d'être accusé moi-même ». Et tout son discours exprime cette ardeur mystique.

Rien de semblable chez Socrate, même lorsqu'il invoque les dieux ou son génie familier. Sa foi lui fournit des arguments, le confirme dans sa philosophie, lui suggère des espérances ; ce n'est pas elle qui le commande : c'est sa raison.

Aussi le ton de sa déclaration, quoique pareillement uni et simple, est-il tout différent de celui de Gandhi. Chez Socrate, on sent toujours l'ironie toute proche, une ironie qui trahit l'indignation par la façon dont elle la dissimule.

Jamais chez Gandhi on ne découvre la moindre trace d'ironie. Comme a dit Swift, tout est comédie pour l'homme qui pense, mais tragédie pour l'homme qui sent. Gandhi est un homme qui sent, qui croit.

Ce n'est pas qu'émporté par sa conviction et par une logique candide, il n'aille quelquefois aussi loin que Socrate exigeant pour sa peine d'être nourri au prytanée. Mais nous ne pensons pas à sourire : nous admirons plutôt une telle foi.

Il dira au tribunal : « Je suis convaincu d'avoir rendu service à l'Inde *et à l'Angleterre...* » (1). Il essaiera même, sans insister cependant, de persuader son juge de démissionner et « de cesser ainsi de s'associer au mal ». C'est lui qui faisant appel aux Anglais, deux ans auparavant, leur disait : « Je veux vous conquérir par mes souffrances ».

Qu'on se rappelle l'attitude de Socrate, déclarant, dès ses premières paroles, que ses accusateurs n'ont pas dit la vérité, les persiflant, les accusant à son tour, affirmant sa mission et les droits de la conscience en face de la force injuste, prédisant enfin à ceux des juges qui l'ont condamné, un châtement plus dur que le sien : on aura par là une idée de la distance, insoupçonnée peut-être de Gandhi, qui séparera toujours le fondateur du rationalisme grec d'un disciple hindou du Bhagavâd Gîtâ et de l'Évangile.

(1) C'est aussi ce que dit Socrate, sans ironie à ce moment : « C'est vous que je défends, car je crains qu'en me condamnant vous ne vous rendiez coupables de mésestimer ce que la divinité vous a donné. » Et il ajoute aussitôt : « Je le dis, au risque de prêter à rire » (*Apol.* 30 e).

Sur le sens d'un mot grec :

ἀνατάσσω.

PAR

JOS. MANSION

Le verbe ἀνατάσσω est d'un emploi rare dans l'antiquité : on en signale trois exemples antérieurs à l'époque byzantine, un dans le Nouveau Testament (*Luc.* I, 1), un autre dans Plutarque (*Mor.* 968 C), un enfin dans Dion Cassius (78, 18).

Comme le fait déjà observer Estienne dans le *Thesaurus*, Plutarque et Pline rapportent tous deux la même histoire d'un éléphant indocile, souvent puni parce qu'il obéissait mal et ne réussissait pas les tours qu'on voulait lui apprendre (*Plut., Solert. anim.* 12 = *Mor.* 968 C). Or, on découvrit que l'animal répétait sa leçon la nuit et s'exerçait tout seul au clair de lune : ὥφθη νυκτὸς αὐτὸς ἀφ' ἑαυτοῦ πρὸς τὴν σελήνην ἀναταττόμενος τὰ μαθήματα καὶ μελετῶν. — Ἀνατάττεσθαι veut donc dire ici *répéter, repasser* (une leçon).

Dion Cassius (LXXVIII, 18) explique les dispositions d'abord favorables des Romains à l'égard de l'empereur Macrin par le soulagement que leur apporte la disparition de Caracalla ; c'est tout un changement de régime : καὶ τι αὐτοῦς καὶ ἡ τῶν ἐπὶ τε τῶν ὑπ' ἐκείνου καταδειχθέντων κατάλυσις (πάντα γὰρ ὅσα ποτὲ παρὰ τὸ καθεστηκός, οὐχ ὅτι ἐκ τοῦ δημοσίου τοῦ τῶν Ῥωμαίων, ἀλλὰ καὶ οἴκοθεν τισιν ἐξ ἐπιτροπῆς αὐτοῦ πρὸς τινῶν δῆμων ἀνηλίσκετο, ἀνετάγη) καὶ ἡ ἐς τὸ ἔπειτα μηδὲν ὅμοιον αὐτοῖς προσταχθήσεσθαι ἐλπίς ἀνέπεισε στέρξει τοῖς παροῦσιν.

On peut traduire comme il suit la parenthèse : « En effet, on mit fin aux dépenses contraires à l'usage établi. Non seulement on gaspillait l'argent du trésor public romain, mais en outre des fonds provenant de certains peuples (alliés) passaient, en vertu d'une décision du prince (ἐξ ἐπιτροπῆς αὐτοῦ), de sa cassette personnelle (οἴκοθεν) à quelques privilégiés (τισιν) ».

Le sens de la phrase plutôt embrouillée de Dion n'est pas douteux, au moins pour ce qui regarde ἀνετάγη. La parenthèse en effet explique le membre de phrase ἡ τῶν ἐπὶ τῶν ὑπ' ἐκείνου καταδειχθέντων κατάλυσις. Ἀνετάγη correspond à κατάλυσις. Macrin détruit (καταλύει) ce que Caracalla avait fait (1).

La nuance précise qu'ont eue en vue les auteurs dans ces deux passages n'est peut-être pas entièrement nette et le rapport avec le sens de τάσσω, j'arrange, n'apparaît pas de façon tout à fait claire ; mais la signification générale, dans l'un comme dans l'autre, est suffisamment établie.

Il en va autrement du début du troisième Evangile, où nous constatons, dès une date ancienne, une double façon de comprendre les mots ἀνατάξασθαι διήγησιν.

« Après que plusieurs ont entrepris de composer une relation des choses dont on a parmi nous pleine conviction... » (trad. Crampon).

« Plusieurs personnes ayant entrepris d'écrire l'histoire des faits accomplis parmi nous... » (Société pour la circulation des Ecritures saintes).

« Weil viele unternommen haben, die Erzählung der Dinge, die unter uns erfüllt worden sind, so zu verfassen... » (trad. Allioli).

« Aangezien toch velen ondernomen hebben, van de dingen die onder ons vervuld zijn, een verhaal op te stellen... » (trad. Beelen Amsterdam 1860).

« Aangezien velen... een ordelijk verhaal hebben trachten te schrijven... » (J. P. Van Kasteren, *De Heilige Evangelien*, Amsterdam).

On pourrait continuer en multipliant les citations. Ajoutons que l'on trouve encore pour ἀνατάξασθαι, en anglais *to set forth in order* ; en néerlandais *in orde stellen* ; en norvégien, *forfatte* (cf. en allemand *verfassen*).

Il ressort de ces traductions, prises un peu au hasard d'après les Bibles que j'avais sous la main, que les modernes traduisent ἀνατάξασθαι διήγησιν soit par *composer, écrire, rédiger le récit* (néerl. *opstellen* = rédiger, de même que all. *verfassen*) ; soit par un terme qui signifie « *mettre en ordre* » (een ordelijk verhaal... schrijven ; in orde

(1) Observons — mais ceci n'a rien à faire avec le sens de ἀνατάσσω — que le résumé du passage de Dion dans l'édition de Boissevain (vol. IV, p. 471) est inexact : *omnia... quae... a civitatibus nonnullis exigebantur...* Il ne s'agit pas de tributs réclamés indûment, mais de dépenses injustifiées (ἀνηλίσκετο ne peut se traduire par *exigebantur*).

stellen ; *set forth in order*). Cette dernière interprétation s'appuie évidemment sur le sens étymologique et rattache ἀνατάξασθαι à τάσσω, τάξις, etc.

H. Estienne a fort bien vu la difficulté (Thesaurus s. v. ἀνατάσσω) : « Interdum usurpatur pro Componere, et literis mandare, ut et συντάττεσθαι : sed rarius, et vix unquam ap. veteres scriptores ». Il cite des essais d'interprétation du verset initial de S. Luc : « Erasmo interpr. Contexere narrationem, Bud. autem vertit Narrationem astruere, Ego Instruere potius dixerim, cum Ovidio ». Mais aucun de ces équivalents ne satisfait entièrement, parce qu'ils constituent une paraphrase plutôt qu'une traduction et, en somme, tentent de concilier les deux interprétations, qui ne sont pas incompatibles, mais cependant bien distinctes.

Dès l'antiquité, nous trouvons les deux manières de voir. S. Jérôme écrit : *Quoniam quidem multi conati sunt ordinare narrationem quae in nobis completae sunt rerum...* Dans l'*Itala*, également : *ordinare narrationem*. Mais la version gotique d'Ulphilas (309-382 environ), qui est à peine un peu plus ancienne que la Vulgate, rend ἀνατάξασθαι διήγησιν par *meljan insaht*, c'est-à-dire *scribere narrationem*, avec le même verbe qui traduit γράψαι au v. 3.

Pourquoi Ulphilas n'a-t-il pas écrit lui aussi *ordinare* ? La raison nous paraît être que *de son temps*, le mot signifiait non pas « mettre en ordre », mais « mettre par écrit, composer ». Le témoignage de la Bible gotique n'est pas à dédaigner. On sait que Ulfila ou Ulphilas a traduit du grec en gotique une portion considérable des Ecritures et que des fragments importants de cette version, principalement du Nouveau Testament sont parvenus jusqu'à nous dans des manuscrits du VI^e, peut être même du V^e siècle. La recension du texte suivie par le traducteur est celle qui était en usage à Constantinople, recension de type oriental dite de Lucien le Martyr ⁽¹⁾. Grâce à cet ensemble de circonstances favorables, la comparaison du texte gotique avec son original grec peut se faire dans des conditions exceptionnelles de précision et de sûreté. Ajoutons que la version d'Ulphilas est à la fois très littérale et très fidèle, que d'autre part on a l'impression qu'il possédait à fond sa langue maternelle et qu'il savait fort bien le grec : il est dès lors tout naturel que la comparaison

(1) Pour tous les détails relatifs à Ulfila et à sa traduction des Ecritures, voir STREITBERG, *Gotisches Elementarbuch*⁵ (Heidelberg 1920).

des deux textes puisse suggérer des conclusions intéressantes. On ne peut plus soutenir aujourd'hui l'opinion que l'évêque des Goths était un barbare ignorant et inculte. Ses contemporains en parlent avec la plus grande déférence et notent, entre autres, qu'il connaissait à la fois fort bien le grec, le latin et le gotique, qu'il prêchait également bien dans ces trois langues. L'examen de son œuvre confirme du reste cette appréciation. Bien rares sont les passages où l'on croit découvrir une traduction erronée, alors que les versions des textes bibliques en anglo-saxon ou en vieux haut-allemand présentent nombre de bévues et de contresens. En outre, l'emploi du mot *meljan* au v. 1, alors que le même mot reparait au v. 3 (pour traduire γράψαι), est certainement voulu. L'une des règles le plus constamment observées dans la version gotique cependant si littérale, est celle de *oratio variata*. Ulphilas veille soigneusement à éviter le retour des mêmes mots et des mêmes tours de phrase, même là où l'original ne lui en donne pas l'exemple. Ainsi Math. VI, 19 διορύσσουσιν και κλέπτουσιν est rendu par *ufgraband jah hlifand* ; au verset suivant, les mêmes mots grecs reparaissent, mais le gotique présente le synonyme *stiland* au lieu de *hlifand*. Si donc *meljan* est répété deux fois alors que le texte original donne deux mots différents, il est vraisemblable que ce n'est pas par hasard. Et la raison, c'est sans doute que ἀνατάσσει ne pouvait se rendre en gotique que par *meljan*. D'autre part, le souci de traduction littérale que l'on constate chez Ulphilas ne lui permettait pas d'écrire l'équivalent de γράψαι si le sens avait été celui d'*ordinare* ; on ne peut pas non plus raisonnablement supposer qu'il ait ignoré la parenté étymologique de ἀνατάσσω avec τάσσω ou un de ses composés signifiant arranger. Si *meljan* n'est pas une bévue inexplicable, ce mot atteste pour le IV^e siècle — mais pour le IV^e siècle seulement — l'existence d'un ἀνατάσσεισθαι avec le sens de *écrire*, c'est-à-dire sans doute de *composer, rédiger*.

Les exemples plus récents que fournit le *Thesaurus* semblent à première vue donner raison à Ulphilas. Mais il faut observer que plusieurs sont visiblement inspirés du début de S. Luc. Ainsi dans Act. Theodor. Stud. p. 34 D (44, B Paris) : Λουκᾶς ὁ τὸ ἱερὸν ἀνατάξας εὐαγγέλιον, noté par L(udovic.) D(indorf), la tournure est évidemment copiée de l'évangéliste et copiée maladroitement du reste, car l'actif est employé au lieu du moyen. H. Estienne cite la vie de S. Luc : « In Vita Lucae Evangelistae reperitur aliquoties, ut, Τὸ γὰρ νυμφοστόλου Γαβριὴλ πρὸς τὴν παρθένον μυστήριον οὗτος ἀνετάξατο

ὁ εὐαγγελιστής. Sed et ipse Lucas praefationem sui Evangelii sic orditur : Ἐπειδήπερ πολλοὶ ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι διήγησιν περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων. » Pour l'auteur du *Thesaurus*, la dépendance du verset initial de l'Évangile ne fait donc pas de doute. De ces deux passages, il n'y a rien à conclure, sinon qu'ils imitent le langage de l'évangéliste. C'est encore à la même source, semble-t-il, qu'il faut rapporter la glose ἀνατάξασθαι· εὐτρεπίσασθαι (Anecd.gr.Bekk. p. 393,8 ; Suid. ; Hesych.), vu que le verbe y apparaît, comme dans Luc. I, 1, à l'infinitif aoriste moyen. Mais εὐτρεπίσασθαι *mettre en état* est un équivalent assez vague et il ne nous aide guère à découvrir le sens du texte évangélique.

Il nous reste à considérer deux exemples tardifs de ἀνατάσσω, que le *Thesaurus* est seul à présenter. Dans l'*Etymologicum Magnum* (152, 28), ἀνατάσσει τὸν τόνον signifie « fait reculer l'accent » tout comme ἀναβιβάζουσι τὸν τόνον qui se lit quelques lignes plus bas. Le préfixe détermine ici le sens du verbe : ἀνά = *en arrière, à reculons*.

Enfin Psellos, *Synops. Leg.* 960 écrit

Καὶ προικός τις ἀπόδειξιν ἐκθέμενος νομίμως
τὸ πᾶν ἀναταξάμενος κατ' εἶδος τῶν πραγμάτων.
οὗτος οὐκ ἂν τίθησιν ἀναργυρίαν ὄλως.

La traduction latine dans Migne (*P. G.*, t. 122) semble rendre exactement le sens : « Qui dotis securitatem legitime conscripsit, et in ea rem unamquamque secundum propriam speciem ordinavit, non numeratam pecuniam nullo modo dicat ». En d'autres termes, la signification de ἀνατάξασθαι paraît, ici aussi, voisine du sens d'*écrire*. « Si quelqu'un a fait l'inventaire légal d'une dot, y inscrivant tout d'après la nature des objets... » Sans doute, il serait plus prudent de dire *reprenant tout par ordre, selon la nature des objets*, mais il semble bien qu'il soit question d'un document écrit et alors le terme *inscrire* semblera justifié.

Quoi qu'il en soit de ce témoignage récent sur le sens d'ἀνατάσσομαι, nous en concluons que, dans bien des cas, le sens précis d'un mot grec à une date donnée nous échappe. Cela ne veut pas dire que nous fassions des contresens continuels ; non, grâce au contexte, grâce au sens général d'un mot, par des considérations étymologiques, nous arrivons à deviner avec un certain degré d'approximation. Mais il faut se hâter de jeter bien loin toutes les béquilles aussitôt que l'on peut marcher seul, j'entends comprendre sans faire appel à des consi-

dérations étrangères. Les dictionnaires, préoccupés d'établir un lien logique entre les acceptions diverses, nous donnent souvent des raisonnements en l'air au lieu de traductions adéquates. Le *Thesaurus* cite, à propos de S. Luc, une paraphrase de Valckenaer : *curis repetitis in ordinem digerere*. Ce n'est pas une traduction, c'est peut-être un essai d'interprétation de l'emploi de ἀνατάξασθαι dans un sens qui semblait peu naturel au philologue hollandais, en tout cas, c'est tout autre chose qu'un équivalent. De plus, je soupçonne que l'auteur s'est laissé influencer ici par le verset 3 du même chapitre où on lit καὶ μοὶ παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς, ce qui s'entend de l'évangéliste lui-même, mais non des devanciers auxquels il fait allusion au v. 1 et auxquels sans doute il ne reconnaît pas les mêmes qualités de recherche patiente et exhaustive. De Valckenaer, la paraphrase de ἀνατάξασθαι a passé dans les dictionnaires, chaque fois avec quelques transformations qui la faussent. D'après Pape (édition de 1880), le verbe ἀνατάσσω signifie au moyen *repasser en ordre*, en particulier *refaire à nouveau des recherches scientifiques*; chez Plutarque, se dit aussi de l'éléphant... Suivent deux exemples, celui de Plutarque, puis celui de S. Luc avec la traduction : διήγησιν « nach sorgfältiger Prüfung erzählen ». Pape n'a pas d'autres exemples que le passage de Plutarque et le verset initial de S. Luc : comment peut-il affirmer que le mot signifie « wissenschaftliche Untersuchungen noch einmal vornehmen » ? Le terme « wissenschaftlich » à propos d'un éléphant savant prête à rire.

Le *Grieksch Woordenboek* de M. F. Muller Jzn (2^e éd., 1926) est incontestablement l'un des meilleurs, mais dans le cas présent, il mérite les mêmes reproches que Pape. « Moy. *arranger systématiquement les données, examiner* Plut. ; διήγησιν *composer un récit, raconter en détail* N. T. Luc. I, 1 ». L'exemple de Plutarque, nous venons de le voir, n'appartient en rien à la sphère « wissenschaftlich », n'en déplaît à nos lexicographes. Parler de *systematisch*, de *gegevens* (données) c'est montrer qu'on n'a pas lu le texte auquel on renvoie le lecteur.

Pour ἀνατάξασθαι διήγησιν, la formule « een verhaal opbouwen » est prudente, mais donne néanmoins raison à la version gotique contre S. Jérôme. A Pape comme à son émule hollandais, on reprochera de ne pas mentionner l'exemple de Dion Cassius, que citent et le *Thesaurus* et Bailly ainsi que Liddell et Scott. Seul, ce dernier lexique se tient rigoureusement aux faits, en maintenant du reste pour le N. T. la traduction *mettre en ordre* comme la Vulgate.

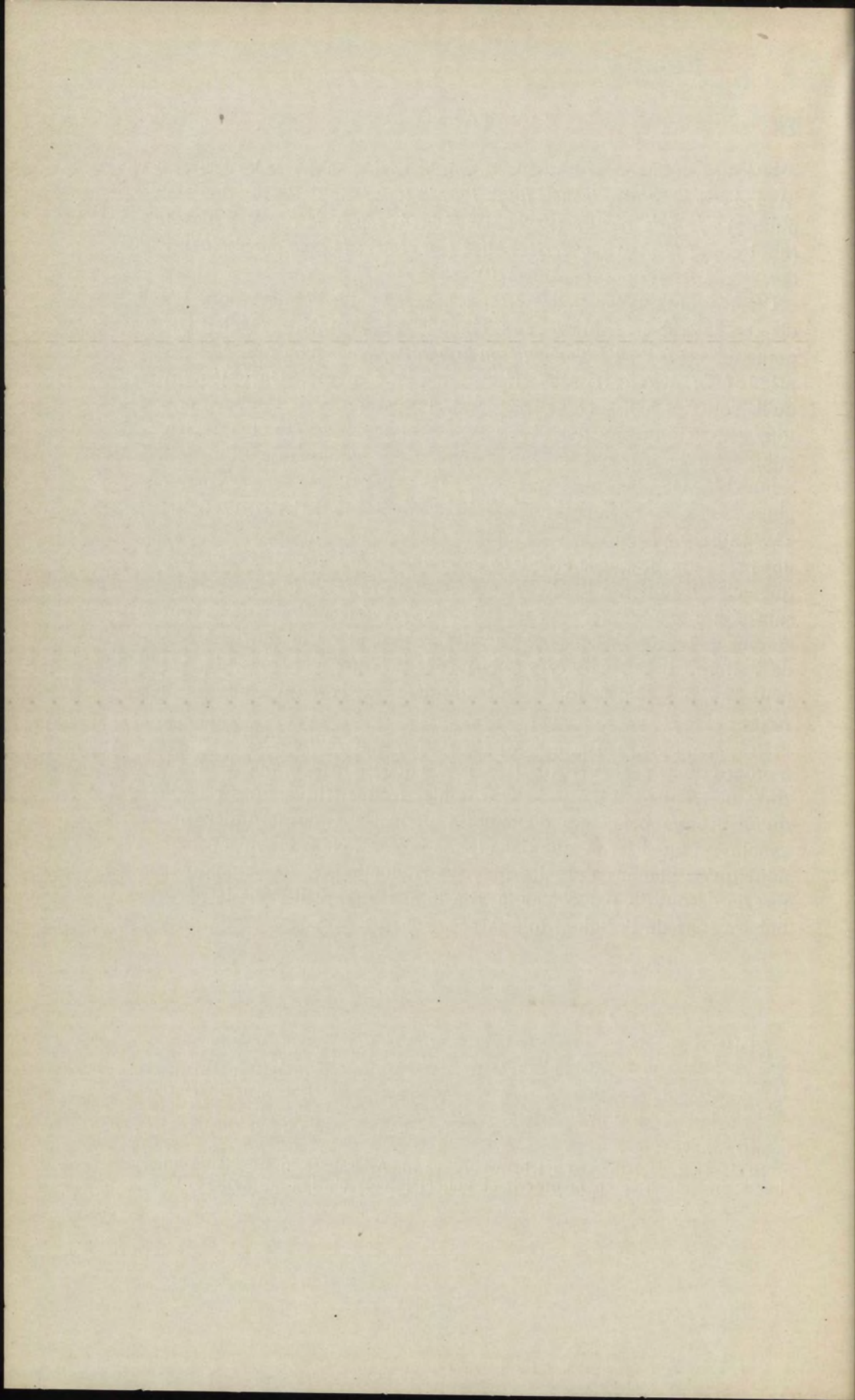
N'écoutons donc pas les lexicographes et laissons parler les textes. 'Ανατάττω veut dire *je mets fin à, j'arrête* (des gaspillages des deniers publics); *je fais reculer* (l'accent); ἀνατάττομαι *je répète, repasse* (ma leçon); *je mets par écrit, rédige* (un récit); *je note par écrit* (les divers points d'un inventaire) (1).

Ces traductions sont-elles trop précises, vu les données dont on dispose ? Peut-être. Mais deux témoignages au moins, celui d'Ulphilas et celui de l'*Etymologicum Magnum*, nous montrent le sens primitif de ἀνατάττω très effacé dans le composé. On objectera qu'ils sont tardifs, surtout le second. Je n'ai garde de le nier, mais tous les exemples de ἀνατάττω sont post-classiques, le plus ancien étant celui de S. Luc. L'évolution sémantique n'a donc rien d'in vraisemblable. De plus, c'est une erreur de croire que le sens étymologique mérite par lui-même une préférence quelconque. 'Αναγιγνώσκω τὴν ἐπιστολήν pourra, sans faire violence au contexte, être rendu dans bien des cas par *je prends connaissance de la lettre*. Mais dira-t-on que cette traduction l'emporte sur cette autre *je lis la lettre* ? Non, sans doute, parce que, pour un Grec, ἀναγιγνώσκω signifie *je lis*, tout comme pour un Français *il va mieux* s'entend de la santé et non de l'allure. Si donc ἀναγιγνώσκω veut dire *lire* sans plus, il n'est peut-être pas téméraire de soutenir que ἀνατάττομαι équivaut à *écrire*.

Les développements qui précèdent montrent, pour un seul mot, à propos d'une seule version, les services que les traductions des Ecritures peuvent rendre à la lexicographie grecque. Il n'est pas certain qu'on trouve beaucoup d'exemples permettant de formuler une conclusion aussi ferme que dans le cas présent. Nous croyons cependant qu'en glanant dans les diverses traductions, on ne manquera pas de découvrir, par ci par là, des lumières nouvelles sur le vocabulaire tant de l'original que des versions (2).

(1) [Il existe aussi un mot technique ἀνάταξις, qui a un sens voisin, dans SIG³ 577. 21 et qui, dans la nouvelle édition de Liddell-Scott, est traduit par *financial estimate, assessment*. Les personnages chargés de ce travail sont dits οἱ ἀνατάκται, dans la même inscription et dans une inscription de Milet de 300 environ av. J.-C. (OGI, 213). Le mot est donc d'une formation plus ancienne que ne le croyait H. Estienne d'après les documents qu'on connaissait alors (A. SEVERYNS, J.).

(2) Je tiens à remercier ici mon collègue M. A. Delatte, qui a bien voulu lire la présente note en manuscrit et auquel je dois d'utiles suggestions.



A propos d'un prétendu discours perdu de Thémistius

PAR

L. PHILIPPART

O. Seeck, en collaboration avec H. Schenkl, a publié en 1906 un article ⁽¹⁾ où il essaie d'identifier un discours perdu de Thémistius, dont l'existence est explicitement attestée dans une lettre de son ami et correspondant le rhéteur Libanius ⁽²⁾, avec un discours intitulé *Φιλόπολις*, dont le Codex Salmanticus de Thémistius nous a conservé l'argument.

Voici les deux textes sur lesquels s'appuient les savants allemands :

1. — Lettre de Libanius à Thémistius.

Il s'agit d'une lettre écrite en l'année 363, peu après la mort de Julien l'Apostat. L'Empereur, avant son départ pour sa dernière expédition militaire contre les Perses, avait tenu à célébrer le dixième anniversaire de son consulat. A cette solennité, qu'il souhaitait grandiose, Julien avait invité tous ses amis. Thémistius, retenu à Constantinople par des occupations urgentes, semble-t-il, dut décliner l'invitation impériale ; en signe de réparation, il composa un discours en l'honneur de Julien et l'envoya à ses amis d'Antioche. Libanius qui, à ce moment, n'entretenait plus des relations bien cordiales avec son collègue, apprit par des tiers l'existence de ce discours, dont l'apparition dans les milieux littéraires de la ville suscitait l'admiration unanime. Bien qu'il ne fût guère satisfait de cette attitude boudeuse de son ancien ami, il lui

⁽¹⁾ *Eine verlorene Rede des Themistius* dans le *Rheinisches Museum*, LXI, 1906, pp. 554 sqq.

⁽²⁾ *Libanii opera*, éd. FOERSTER, XI, p. 468.

écrivit une lettre ⁽¹⁾ où il lui renouvelait l'expression de son ancienne sympathie et lui avouait, sans dissimulation, le plaisir qu'il éprouverait à recevoir son discours. Thémistius, touché de ce geste, lui envoya immédiatement un exemplaire de ce discours. Le rhéteur d'Antioche répondit par une lettre de félicitations et de remerciements. Cette lettre nous renseigne fort mal sur le contenu même du discours de Thémistius ; Libanius nous en donne plutôt une appréciation esthétique : il a beaucoup admiré la forme artistique du panégyrique (θεώμενος τὴν ἐφ' ἑκάστῳ τέχνην... καὶ τῆς λέξεως τὴν χάριν), goûté l'originalité heureuse de l'imagination et l'introduction des éloges (καὶ τὸ καινὸν τῆς εὐρέσεως... καὶ τὰς τῶν ἐγκωμίων εἰσόδους) ; il se déclare ravi au point de vouloir publier un éloge du panégyrique (ἔτοιμος ἦν βιβλίον ὑπὲρ τοῦ βιβλίου ποιεῖν) : telles sont les seules indications que nous puissions trouver dans cette lettre de Libanius au sujet du discours à Julien.

2. — Argument du Φιλόπολις ⁽²⁾.

« Le but du discours convient au philosophe politique, dont les efforts tendent uniquement à procurer à la Cité l'utile en même temps que le beau. Rien n'est meilleur ni plus avantageux que la bienveillance du Maître : si l'on montre qu'elle est justifiée, on fait œuvre plus grande encore ⁽³⁾. Il (Thémistius) introduit son discours en rappelant le refus ⁽⁴⁾ qu'il a formulé tout récemment (au Souverain) ; il dit s'être tenu à l'écart, pour de bonnes raisons, de la fête à laquelle l'Empereur l'a invité, présente des excuses admissibles et de là, sans heurt, insensiblement, il passe au sujet qu'il s'est proposé de traiter. Il n'omet aucun des éloges ; au contraire, il les utilise tous pour atteindre son but. S'il paraissait à quelqu'un qu'il

⁽¹⁾ *Libanii opera*, éd. FOERSTER, X, p. 738-739.

⁽²⁾ Cet argument a été retrouvé par H. Schenkl dans le Codex Salmanticus de Thémistius. Il est édité et traduit in extenso par O. Seeck dans l'article précité.

⁽³⁾ μεῖζον ποιεῖ. Si l'on voulait lire μεῖζονα, on traduirait : « il la rend plus grande ».

⁽⁴⁾ La traduction de Seeck « er geht aber aus von der neulichen Entschuldigung » me paraît inadéquate ; παραίτησις ne doit pas être traduit ici par excuse, justification (Entschuldigung), mais bien par refus (action de décliner une invitation) : c'est le sens qu'indique le contexte d'une manière très claire.

s'intéresse aussi à une œuvre assez médiocre (je parle de la restauration de la bibliothèque publique) ⁽¹⁾ à côté d'entreprises plus importantes, celui-là en s'informant des discussions, des amplifications et des exercices relatifs à ce passage, trouvera que cette action est loin d'être une bagatelle, qu'elle n'est pas moins importante que les autres, mais peut-être la plus royale de toutes. »

Des deux textes qu'on vient de lire, Seeck a cru devoir tirer un certain nombre de conclusions :

a) Le discours *Φιλόπολις* est certainement adressé à l'Empereur Julien. Thémistius y prouvait que Constantinople avait droit à une bienveillance toute particulière de l'Empereur, manifestement parce qu'elle était sa ville natale. Or, seul de tous les chefs d'Etat de l'époque, Julien est né à Constantinople. Par conséquent, nous avons ici la preuve que le discours ne peut être adressé qu'à lui. Et c'est ainsi qu'on peut très vraisemblablement présumer qu'il s'agit du panégyrique dont parle la lettre de Libanius.

Cette ingénieuse construction repose sur l'interprétation du passage suivant de l'Argument : « Rien n'est meilleur ni plus avantageux que la bienveillance du Maître : si l'on montre qu'elle est justifiée, on fait œuvre plus grande encore. » A lire le texte avec attention, il apparaît indéniable que Seeck en a « sollicité » le sens ; la bienveillance impériale peut être justifiée par d'autres raisons que celle à laquelle pense Seeck : on peut songer, par exemple, à l'attachement des citoyens au régime impérial ou à la personne même de l'Empereur. On ne peut nullement déduire de cette simple remarque que le Prince est né à Constantinople.

b) Le début et la péroraison du discours; continue Seeck, devaient exprimer les excuses de Thémistius qui n'avait pu participer à une fête organisée par l'Empereur. Or, la lettre de Libanius nous apprend que Julien l'Apostat a célébré une fête à l'occasion du dixième anniversaire de son consulat. Thémistius n'y a pas assisté et a envoyé son panégyrique à Antioche.

Les situations, il est vrai, offrent certains points de ressemblance ; toutefois, cette constatation est le résultat d'une conjecture. D'une part, en effet, nous ne possédons pas de renseignements précis sur

(1) Ma traduction, en cet endroit, diffère de celle qui est proposée par O. Seeck. Voici le texte qui fait l'objet de la discussion : λέγω δὲ τῆς τῶν δημοσίων βιβλίῳ ἀναγεώσεως, et la traduction du philologue allemand : « ich meine die Erneuerung der öffentlichen Bücher ».

les circonstances dans lesquelles a été prononcé le Φιλόπολις ; d'autre part, la lettre de Libanius nous permet de situer avec exactitude le discours rédigé par Thémistius en l'honneur de Julien. Il est évidemment séduisant d'utiliser les deux textes dans le but de préciser l'un par l'autre et de faire concorder les données de deux sources différentes ; c'est là, cependant, me semble-t-il, un procédé qui ne peut amener un résultat certain.

c) La fin de l'Argument embarrasse Seeck. Il subsiste, avoué-t-il, de très sérieuses difficultés au sujet de l'ἀνανέωσις τῶν δημοσίων βιβλίων. On pense tout d'abord à une « restauration de la bibliothèque publique » ; mais il rejette cette interprétation parce que personne n'a pu à cette époque considérer pareille initiative, favorable aux sciences et aux œuvres des beaux esprits, comme une entreprise de médiocre importance.

Schenkl essaie d'écarter la difficulté en suggérant une tout autre hypothèse : selon lui, il s'agirait non pas de la bibliothèque publique mais bien de livres de compte, de registres d'Etat. Il confirme son interprétation par un rapprochement avec le texte fragmentaire d'une loi de Julien qui date du 26 octobre 362 (*Cod. Theod.* XI, 28, 1) : *excepto auro et argento cuncta reliqua indulgemus*. La question de date n'étant pas en cause ici, il suffit de reconstituer le sens de la loi, d'en donner une explication qui concorde avec les données de l'Argument. Si l'on avait, dit Schenkl, supprimé radicalement tous les impôts, l'ensemble des registres de l'Etat pouvait être brûlé ; mais comme la loi de Julien maintient les impôts payables en or et en argent, les registres où les ordres d'impôts de caractère mixte se trouvaient consignés devaient être recopiés c.-à-d. renouvelés. Seeck ne peut se résoudre à admettre qu'une œuvre de cette importance puisse être qualifiée de médiocre, pas plus que la générosité impériale à laquelle on la devait.

Je ne crois pas non plus que la solution de Schenkl soit acceptable et j'ajouterai une autre raison. L'Argument parle des δημόσια βιβλία, expression qui, dans la langue de l'époque, ne semble pas pouvoir signifier autre chose que « bibliothèque publique » ⁽¹⁾ :

(1) J'ai parcouru les articles βιβλος et βιβλίον dans le *Thesaurus linguae graecae*, Liddell-Scott-Jones, Du Cange, Sophokles, etc ; au pluriel, τὰ βιβλία dans le sens de bibliothèque, est attesté chez Dion Chrysostome. L'expression δημοσία βιβλιοθήκη est tout à fait courante (cf. DZIATZKO, *Real. Encycl.*, s. v, *Bibliothek*). Je pense donc être en droit d'identifier τὰ δημόσια βιβλία avec l'expression attestée δημοσία βιβλιοθήκη.

le sens de « registres publics » n'est attesté, à ma connaissance, par aucun texte, en tout cas par aucun exemple des lexiques. D'autre part, on ne peut déduire rien de définitif du rapprochement avec le texte fragmentaire du décret impérial.

Je pense, pour ma part, pouvoir émettre une explication plus vraisemblable : à mon sens, l'Argument se rapporte non à un discours perdu mais à un discours que nous possédons encore ⁽¹⁾.

C'est un panégyrique adressé à Constance II peu après les fêtes célébrées à Rome à l'occasion d'un triomphe de l'Empereur et du vingtième anniversaire de son consulat (printemps 357). L'auteur de l'Argument observe que le discours qu'il résume est essentiellement consacré à l'amitié qui doit unir le Souverain à la Cité. Or, le fond même du panégyrique à Constance est l'affection mutuelle qui unit la Cité à l'Empereur et l'Empereur à la Cité. Je me contenterai d'en extraire un passage suggestif, qui formule clairement l'idée générale du discours : IV 57 d *τιμῶντα δὲ αὐτὸν καὶ ἡ πόλις ἀντιτιμᾶν πειρᾶται καὶ ἀντικυδαίνειν οἷς παρ' ἐκείνου κέκτηται ἀγαθοῖς, ὥσπερ, οἴμαι, καὶ τὸν θεὸν οἱ ἄνθρωποι ἀντιτιμῶσιν οἷς παρ' ἐκείνου ἔχουσι θύμασί τε καὶ ἀναθήμασιν.*

Tout comme l'indique l'exorde du discours que résume l'Argument, l'exorde du panégyrique IV ⁽²⁾ rappelle le refus et la justification de l'orateur qui n'a pu assister aux fêtes de Rome. Après s'être comparé aux Egyptiens qui célébraient la déesse Athéna chez eux, lorsque le mauvais temps ou l'état de leur santé les empêchaient d'aller à Saïs même, il tente de justifier sa propre attitude à l'égard de l'Empereur. Il expose les raisons décisives qui l'ont empêché d'accepter l'invitation impériale : l'hiver et une maladie soudaine l'ont immobilisé à Constantinople. Thémistius espère toutefois que l'Empereur accueillera avec la même sympathie ce témoignage d'admiration respectueuse qu'il a produit publiquement aux fêtes officielles organisées à Constantinople à la même époque. Insensiblement, sans heurt, comme le note encore l'Argument, il est amené à l'objet même de son discours : *Φιλόπολις*, le prince dévoué à la Cité.

Enfin, pour ce qui concerne l'*ἀνανέωσις τῶν δημοσίων βιβλίων* nous lisons dans le discours IV ⁽³⁾ que Constance s'est

⁽¹⁾ *Pan.* IV, éd. DINDORF.

⁽²⁾ IV, 49 a-50 c.

⁽³⁾ IV, 59 d-61 b.

préoccupé de la restauration de la bibliothèque de Constantinople, qu'il s'est consacré à cette tâche avec toute la sollicitude qu'on pouvait attendre de lui. Certes, d'autres empereurs, dans la suite, ainsi que le rapporte un édit impérial de 372 ⁽¹⁾, ont témoigné de l'intérêt à cette œuvre de première importance. Toutefois, les auteurs ne nous ont conservé que la mention de deux restaurations complètes de la bibliothèque de Constantinople, l'une sous Constance, l'autre sous Théodose II. Thémistius n'a pu connaître que la première restauration, celle dont il nous donne une fidèle et enthousiaste relation : le philosophe politique, ne pouvant rester insensible à pareille initiative impériale, n'a pas manqué d'en féliciter chaleureusement le Souverain.

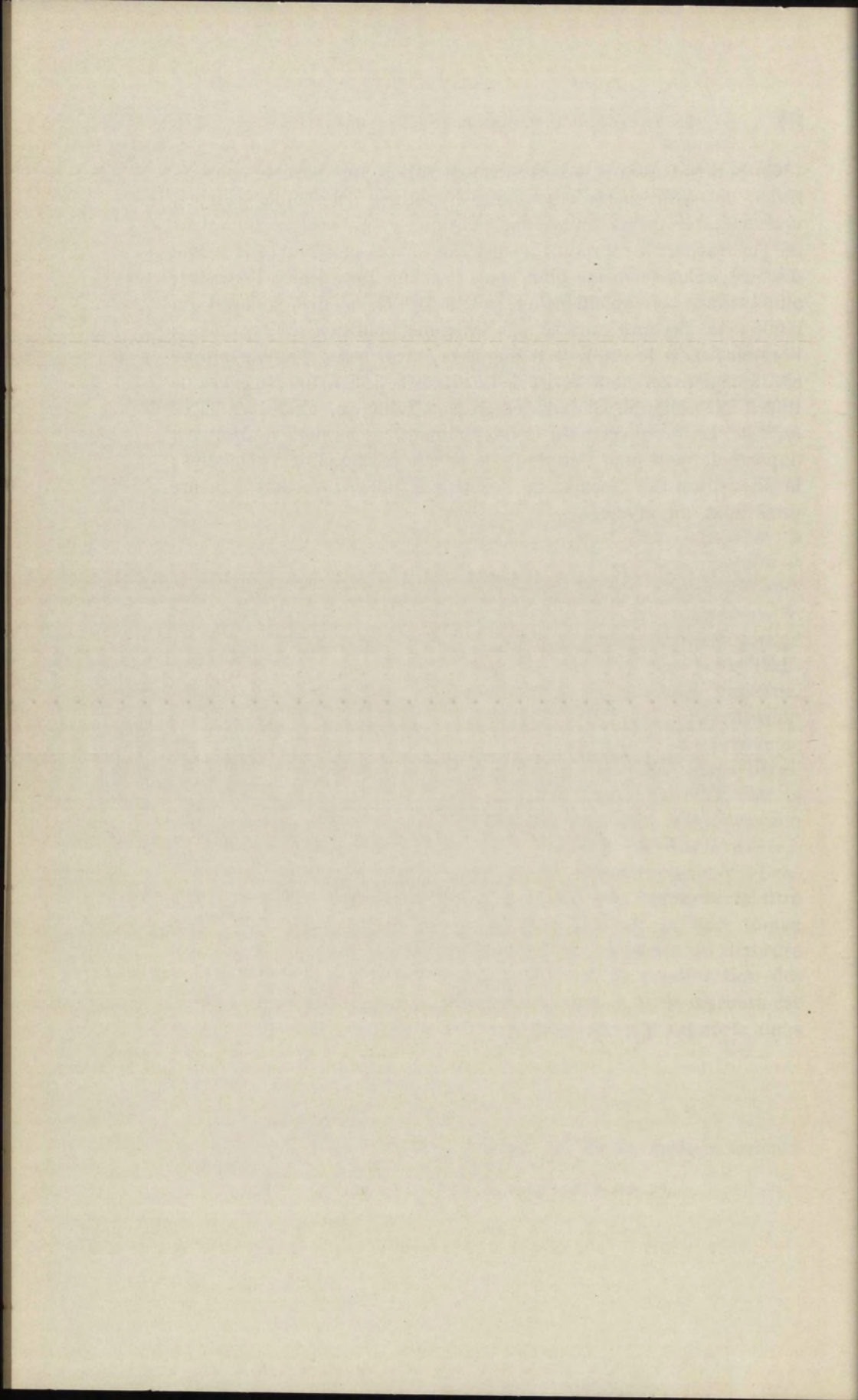
Je considère ces rapprochements successifs comme suffisamment éloquents pour rendre très vraisemblable, sinon certain, mon essai d'identification. Peut-être pourrait-on soulever une objection à propos du titre même du discours ; le titre indiqué dans l'Argument ne correspond pas à celui qui se trouve dans les mss. pour le discours IV : d'une part, Φιλόπολις, de l'autre, Εἰς Κωνσταντῖνον Α. Le second titre est manifestement inexact ; aussi l'a-t-on corrigé avec raison en Εἰς Κωνσταντίον Α. Le titre que porte l'édition Dindorf n'est qu'une reconstitution de la philologie moderne. A mon avis, ce ne peut être là qu'un titre provisoire ; la restitution définitive me paraît être la suivante : Φιλόπολις ἢ Κωνσταντίος qui se conforme du reste aux indications de tous les autres titres. Dans tous les autres discours, le titre mentionne, en effet, soit la qualité du Souverain qui est célébrée par l'orateur, soit l'occasion même du panégyrique (I Περὶ φιλανθρωπίας ἢ Κωνσταντίος. VI Φιλάδελφοι ἢ περὶ φιλανθρωπίας. III Πρεσβευτικὸς. V Ὑπατικὸς, etc.) Les manuscrits ne nous ayant pas conservé le titre exact du discours, l'objection qu'on croit pouvoir en tirer tombe d'elle-même. D'autre part, il ne faudrait pas s'étonner du désordre de la tradition manuscrite relativement à la conservation des Θεωρίαι ⁽²⁾ : il existe des cas analogues à celui-ci, où le discours est conservé dans un manuscrit et l'Argument qui s'y rapporte dans un autre ⁽³⁾.

⁽¹⁾ *Cod. Theod.*, XIV, 9, 2.

⁽²⁾ Voir dans l'article ci-dessus mentionné, pp. 561 sq. quelques exemples des variations de la tradition manuscrite.

⁽³⁾ DINDORF, p. 28 (notes critiques) II *Argumentum om. A.*

On pourrait ajouter à cette démonstration une dernière considération de nature à renforcer notre hypothèse : il semble très peu vraisemblable qu'un philosophe politique et un orateur du talent de Thémistius ait reproduit à quelques années de distance le même discours, selon le même plan, dans le même but. Julien l'Apostat, ami intime, correspondant et lecteur de Thémistius, n'aurait pu ignorer le discours adressé par l'homme politique à Constance : l'orateur, on a le droit de le supposer, avait assez d'amour-propre et d'imagination pour écrire à l'Empereur Julien un panégyrique tout à fait original. Si nous en croyons Libanius, c'est bien là ce qu'il fit. La découverte du Codex Salmanticus ne nous a ainsi rien apporté de neuf pour l'étude de la pensée politique de Thémistius ; la disparition des discours de l'orateur à Julien l'Apostat demeure pour nous un mystère.



De quelques anachronismes dans les poèmes homériques

PAR

A. SEVERYNS

Avant d'examiner quelques types d'anachronismes chez Homère, rappelons sommairement dans quels cadres chronologiques se meut le monde de l'épopée homérique.

De 2400 à 1400 avant J.-C., et plus spécialement de 1580 à 1400, les Crétois rayonnent sur la Méditerranée. Leur magnifique civilisation séduit, à partir du XVII^e siècle, les premières bandes d'Hellènes venues en terre grecque, les Achéens, qui se laissent absorber par elle dans la même mesure où les Romains se laisseront plus tard absorber par la civilisation grecque. Bientôt les élèves se passent de leurs maîtres, et finissent par les évincer partout. La civilisation achéenne qui, entre 1400 et 1200, continue la crétoise en l'amointrissant, s'écroule brutalement en 1200, sous les coups d'une seconde bande hellène, restée plus sauvage, les Doriens. Ces nouveaux venus inaugurent l'âge du fer dans le bassin de la Méditerranée.

L'épopée homérique, représentée par l'*Illiade* et l'*Odyssée*, décrit la civilisation achéenne à son déclin, aux environs de 1200 avant J.-C., et une tradition ancienne, que, jusqu'à nouvel ordre, on n'a aucune raison de rejeter, attribue les deux poèmes à un auteur nommé Homère, qui vivait, au IX^e siècle avant J.-C., dans un milieu ionien fortement mêlé d'éolien, à Smyrne ou à Chio.

Ces points admis, on devra admettre aussi qu'un auteur, resuscitant en poète et non en historien un monde disparu depuis trois siècles, a dû, forcément, commettre un certain nombre d'anachronismes plus ou moins involontaires et plus ou moins importants.

En théorie, tout ceci n'est rien moins que compliqué. Si les choses ne se présentent pas d'une manière aussi simple quand on étudie

les poèmes homériques, cela tient à l'état même du texte que nous lisons aujourd'hui, et qui, pour certains détails, doit s'écarter du texte original créé par le poète. Cette situation propre au texte d'Homère nous oblige à distinguer deux catégories de faits que l'on a généralement confondus en une seule.

Supposons que, dans ces poèmes composés au IX^e siècle avant notre ère à la gloire de héros qui vivaient au XII^e siècle, nous trouvions une allusion à des faits postérieurs au XI^e siècle, par exemple. Nous dirons, avec raison, qu'il y a là un anachronisme. L'irrégularité que nous constatons ainsi peut provenir du poète lui-même et nous ne pouvons, en pareil cas, prétendre que le passage incriminé appartient, indiscutablement, à un poète posthomérique : ce serait poser en principe que le poète original est à l'abri de toute erreur, historique ou autre.

D'autre part, si le texte actuel signale des faits dont nous pouvons prouver qu'ils datent au plus tôt du VIII^e, voire du VII^e siècle avant J.-C., nous devons parler non plus d'anachronisme, mais d'interpolation : car l'auteur original, que nous nommons Homère, ne peut, par définition, avoir écrit de tels passages.

Il y a donc une différence fondamentale entre anachronismes et interpolations ; et il importe, pour bien fixer les idées, de passer en revue quelques exemples des uns et des autres.

INTERPOLATIONS. — Les homérisants du siècle dernier, poursuivant à priori la chimère de retrouver un noyau primitif des poèmes, ont eu fréquemment sous la plume le mot *interpolation*, dans le sens où nous l'entendons ici, celui d'un anachronisme imputable à un poète plus récent qu'Homère. Qu'ils aient, en ce domaine, dépassé les limites de la prudence, c'est ce que révèlent les fouilles de ces trente dernières années.

On condamnait un passage où le poète montre Ctésippos lançant un pied de bœuf contre Ulysse déguisé en mendiant :

Ulysse l'évita, puis sourit en son cœur d'un rire sardonique (1).

A supposer que ce *rire sardonique* soit bien un *rire de Sardaigne*, faut-il, comme on l'a fait, condamner le vers en alléguant que le poète et ses auditeurs ne connaissaient pas la Sardaigne (2) ? L'ar-

(1) v 302. Je cite toujours la traduction BÉRARD.

(2) V. BÉRARD, *Introduction à l'Odyssée*, Paris, Belles Lettres, 1924, I, 296 ; *l'Odyssée, fécésie homérique*, Paris, Belles Lettres, 1924, III, 109 en note.

gument, qui paraissait solide il y a trente ans, a perdu aujourd'hui beaucoup de sa force. Car avant la visite des colons grecs, la Sardaigne avait sans doute déjà reçu celle des marins achéens qui relâchaient dans l'île lorsqu'ils allaient commercer en Ibérie (1). Le « rire de Sardaigne », loin de constituer une interpolation récente ou même un anachronisme authentiquement homérique, pourrait bien être un souvenir de l'époque où les Achéens sillonnaient la Méditerranée, une expression déjà proverbiale dans la société achéenne que décrit le poète, une locution toute faite, comme tant d'autres que les aèdes se transmettaient de génération en génération.

Homère — ou, si l'on aime mieux, le texte homérique — parle de la Sicile dans un passage où l'un des prétendants propose à Télémaque de se débarrasser de deux indésirables, en les vendant comme esclaves :

ἔς Σικελούς πέμψωμεν, ὅθεν κέ τοι ἄξιον ἄλφοι (2).

Quelques savants condamnent ou suspectent ce vers pour une raison analogue à celle qu'on vient de voir. « Homère et ses auditeurs », disent-ils (3), « ignoraient la Sicile, où les Grecs n'aborderent qu'au cours du VIII^e siècle. » Malgré son apparence de vérité, cette argumentation repose sur une singulière méprise. S'il est vrai que les Grecs n'ont pas mis le pied en Sicile avant le VIII^e siècle, il est non moins vrai que, longtemps avant cette date, les Crétois (4) avaient ébauché avec l'île des relations commerciales, qui devaient devenir intenses au cours de la période achéenne (5). Les Achéens de l'histoire connaissaient fort bien la Sicile : pourquoi les Achéens d'Homère devraient-ils l'ignorer ?

Si ces deux exemples nous apprennent à nous défier de certaines affirmations hâtives en matière d'histoire, nous ne devons pourtant

(1) G. GLOTZ, *La civilisation égéenne*, Paris, Renaissance du Livre, 1923, 259-260. Cf. R. DUSSAUD, *Les civilisations préhelléniques dans le bassin de la mer Egée*, 2^e édition, Paris Geuthner, 1914, 213.

(2) v 383.

(3) BÉRARD, *Introduction*, I, 294-295.

(4) G. GLOTZ, *Histoire grecque*, I, Paris, Presses universitaires de France, 1925, 47.

(5) GLOTZ, *Histoire grecque*, 90.

pas pousser l'orthodoxie homérique jusqu'au point de nier toute interpolation de ce genre dans les deux poèmes.

Quand le texte homérique nous dit qu'Iphitos et Ulysse se rencontrèrent en pays lacédémonien, puis, deux lignes plus bas, que cette rencontre eut lieu en Messénie ⁽¹⁾, nous avons le droit d'être sceptiques sur son authenticité. Car la Messénie ne devint terre lacédémonienne que vers le VIII^e ou le VII^e siècle avant J.-C., après sa conquête par les Spartiates ⁽²⁾.

Pareillement, lorsque le *Catalogue des vaisseaux* place l'île de Salamine sous le protectorat d'Athènes ⁽³⁾, nous pouvons croire à une interpolation posthomérique ⁽⁴⁾, Athènes n'ayant effectivement possédé Salamine que dans la dernière partie du VII^e siècle avant J.-C. ⁽⁵⁾.

Les interpolations d'ordre historique présentent assurément beaucoup d'intérêt pour celui qui veut étudier la transmission des poèmes homériques ; elles ne nous renseignent nullement sur la méthode de travail du poète à qui nous devons ces poèmes. Pour arriver jusqu'à lui, pour le surprendre en quelque sorte à l'œuvre, il faut examiner de près les anachronismes proprement dits, ceux qu'on n'a pas de raison d'imputer à un autre que l'auteur lui-même.

ANACHRONISMES. — Ici encore, tout comme dans le cas des interpolations, il importe de conclure avec beaucoup de prudence. Pour voir clair dans ce problème embrouillé, il me paraît indispensable de classer, au moins provisoirement, les différentes sortes d'anachronismes qui se rencontrent dans les deux épopées. Nous examinerons successivement : les *anachronismes conscients*, c'est-à-dire ceux que le poète peut avoir commis de propos délibéré ; les *pseudo-anachronismes*, c'est-à-dire ceux que la science moderne croit, à tort selon moi, reconnaître dans Homère ; les *anachronismes authentiques*, c'est-à-dire ceux dont on peut affirmer que les poèmes les ont toujours contenus ; enfin, les *anachronismes composites*, dont je ne puis donner une définition nette, applicable à tous les exemples envisagés, mais dont l'importance, jusqu'ici à peu près

(1) § 13-15.

(2) GLOTZ, *Histoire*, 345, 371, 372 ; BÉRARD, *Introduction*, I, 283.

(3) B 558.

(4) BÉRARD, *Introduction*, I, 263.

(5) GLOTZ, *Histoire*, 426.

insoupçonnée, apparaîtra d'elle-même au terme de la présente étude.

Anachronismes conscients. Ayant à parler des choses d'autrefois, Homère — et c'est là une des caractéristiques de son art — se plaît souvent à les éclairer, à les rendre plus vivantes au moyen de comparaisons, dont quelques-unes au moins nous font sortir de la civilisation décrite par l'épopée. De là toute une série d'anachronismes qu'on peut qualifier de conscients, et qui n'avaient pas échappé à la sagacité d'Aristarque (1).

Ainsi, le savant alexandrin avait constaté que les héros achéens n'utilisent jamais le char attelé de quatre chevaux, ce que confirment, jusqu'à présent, les trouvailles archéologiques dans le monde égéen. Homère, pourtant, mentionne le quadriges lorsqu'il compare, d'une manière assez peu cohérente, un vaisseau phéacien à un char tiré par quatre chevaux (2). Contrairement à certains savants modernes (3), Aristarque ne condamnait point ce passage de l'*Odyssée* ; en revanche, il athétisait un passage de l'*Iliade*, où le texte traditionnel accorde un quadriges à Hector (4). L'attitude d'Aristarque se justifie pleinement : les héros d'Homère pouvaient ignorer des choses que le poète lui-même connaissait.

Le même critique avait observé qu'il n'y a point de cavaliers dans les batailles de l'épopée : les choses se passent comme si les héros de cet âge n'avaient pas connu l'équitation. Cependant Homère parle de cavaliers, une fois dans l'*Odyssée* (5), une fois dans l'*Iliade* (6) : mais c'est, chaque fois, dans une comparaison où le poète songe à son temps plus qu'à celui de ses personnages. Chose curieuse, certains savants qui condamnent l'anachronisme du quadriges restent muets devant l'anachronisme des cavaliers : ce manque de logique dans la méthode mérite d'être signalé dès à présent, car nous aurons à y revenir plus loin.

Homère vivait à l'époque du fer, ses héros vivaient à l'époque du bronze. Au XII^e siècle avant J.-C., le fer était une matière aussi

(1) Cf. mon *Cycle épique dans l'école d'Aristarque*, 123-128.

(2) v 81-85.

(3) BÉRARD, *Odyssée*, II, 139.

(4) Θ 185.

(5) ε 371.

(6) Ω 679.

précieuse, sinon plus précieuse que l'or et que l'argent. Homère le sait si bien, qu'il montre Achille ramenant d'une razzia en Asie Mineure un gros bloc de fer ⁽¹⁾, et Ulysse enfermant dans son *thesauros* des haches de même métal ⁽²⁾. Il n'empêche que, en ce qui regarde le fer, le texte des poèmes contient des allusions qu'on doit considérer comme autant d'anachronismes, sans qu'on soit, pour cela, autorisé à y voir, *ipso facto*, des interpolations posthomériques. Ne pouvant les examiner tous en détail, contentons-nous de deux exemples où le fer apparaît dans des comparaisons.

Ajax, fils de Télamon, frappe à mort Simoïsios qui s'écroule, pareil au peuplier qu'un charron abat dans un éclair de fer ⁽³⁾. Ici visiblement, le poète s'évade de l'époque qu'il raconte : un charron achéen n'était certes pas assez riche pour se payer une hache de ce prix. On dira peut-être que la comparaison n'est pas d'Homère lui-même. Pour l'affirmer à coup sûr, il faudrait, au préalable, démontrer que les contemporains du poète n'employaient pas encore le fer d'une manière courante, bref que le poète vivait à l'âge du bronze. Quel homéologue voudrait pousser le paradoxe jusque-là ?

Le second passage, aussi intéressant que le premier, est celui où Ulysse et ses compagnons, crevant l'œil du Cyclope avec un pieu incandescent, sont assimilés à l'artisan qui trempe le métal :

Dans l'eau froide du bain qui trempe le métal, quand le maître bronzier plonge une grosse hache ou bien une doloire, le fer crie et gémît : c'est ainsi qu'en son œil notre olivier sifflait ⁽⁴⁾.

On prétendra que c'est là un embellissement de date récente ⁽⁵⁾, autrement dit qu'Homère n'a pu avoir écrit cela. Pourquoi non ? Il n'y a, répétons-le, d'interpolation certaine que si Homère, au IX^e siècle, n'a pas connu le fer, sa fabrication, ses multiples usages. Aussi longtemps qu'on n'aura pas démontré ce point autrement que par de simples affirmations, nous dirons qu'Homère commet un anachronisme, et un anachronisme d'autant plus savoureux qu'il a mis la comparaison dans la bouche d'Ulysse.

⁽¹⁾ I 366. Ψ 834, etc.

⁽²⁾ φ 61, etc.

⁽³⁾ Δ 485.

⁽⁴⁾ ι 391-394.

⁽⁵⁾ BÉRARD, *Odyssée*, II, 45 note.

Pseudo-anachronismes. La critique du XIX^e siècle a extirpé du texte homérique beaucoup de passages dont le caractère récent se révélait de prime abord par la mention de certains objets qu'on croyait postérieurs à l'âge des héros.

Il en va ainsi de la lampe. Homère en connaît de deux espèces : la petite lampe à main, comme celle que tient Athéna descendant au *thésaurus* avec Ulysse et Télémaque ⁽¹⁾ ; la grande lampe à pied ou lampadaire, dont il est question plusieurs fois à propos de l'éclairage du palais d'Ulysse ⁽²⁾.

Pour condamner ces passages, on a prétendu que le seul éclairage du soir dans un mégaron homérique venait du foyer, que la lampe était inconnue, que les héros prenaient des torches uniquement pour circuler dans les cours et corridors du manoir ⁽³⁾ ; et pour justifier ces condamnations, on nous demande d'imaginer un personnage de Racine éclairé par un bec de gaz ⁽⁴⁾.

Seulement, il faudrait savoir pourquoi on condamne ces passages. Est-ce parce qu'Homère lui-même ignorait la lampe (comme le laisse supposer la comparaison avec Racine) ? ou bien est-ce parce que ses héros l'ignoraient ? Dans le premier cas, on exige d'Homère qu'il décrive son époque, et non l'époque achéenne ; dans le second, on commet une grave erreur. Car les Crétois, et après eux, les Achéens ont couramment utilisé les deux types de lampes que leur prête Homère. Le monde égéen nous a laissé d'innombrables lampes en argile, en stéatite, en gypse, en marbre, en bronze, des lampes à deux becs avec ou sans pied, des lampes portatives à double paroi habilement conçues pour qu'on pût les garder en main sans se brûler. Le nombre même et la contenance de toutes ces lampes témoignent d'un véritable luxe dans l'éclairage ⁽⁵⁾ ; bien mieux, certaine chambre de la villa d'Hagia Triada mérite

⁽¹⁾ τ 34.

⁽²⁾ σ 307-311 ; 343 ; τ 63-64. — Mentionnons pour mémoire les éphèbes en or porteurs de torches qui éclairent le château d'Alcinoos (η 100-102) : tout l'épisode des Phéaciens nous transporte dans un monde de fantaisie, dans un pays de Cocagne, dont beaucoup d'éléments sont purement imaginaires.

⁽³⁾ BÉRARD, *Odyssée*, III, 63 en note.

⁽⁴⁾ BÉRARD, *Introduction*, II, 174 ; *Odyssée*, I, 24 en note.

⁽⁵⁾ EVANS, *The Palace of Minos*, II, Londres, 1928, p. 523, fig. 325 ; GLOTZ, *Civilisation*, 188 ; DUSSAUD, 116-117, et fig. 87, 88 ; F. CHAPOUTHIER, *Bulletin de Correspondance Hellénique*, LII, 1928, 311.

la dénomination de *Salon aux candélabres* que lui ont donnée les archéologues (1).

Expulser des poèmes les vers qui mentionnent la lampe, c'est donc aboutir soit au paradoxe qu'un interpolateur de basse époque aurait été mieux renseigné qu'Homère sur la civilisation achéenne, soit à cet autre paradoxe qu'Homère devait s'interdire d'attribuer à ses héros un objet que sa propre époque ne possédait pas (2).

On condamne pareillement la magnifique description des jardins d'Alcinoos (3), en faisant valoir que de pareils jardins, avec potager, vignoble et verger, n'ont pu se trouver à l'intérieur des robustes, mais étroites enceintes qui cerclaient les villes royales de Tirynthe ou de Mycènes (4). A supposer d'abord que cela soit vrai, à supposer ensuite que le poète doive s'interdire toute fantaisie, il faut prendre garde que ce raisonnement s'appuie sur l'hypothèse préalable que le non-achéen dans les poèmes est nécessairement post-homérique. Aucun homérisant, à commencer par ceux qui dépouillent l'*Odyssée* de ces fameux jardins, ne se hasarderait à défendre cette hypothèse jusque dans ses dernières conséquences. Au demeurant, les spécialistes d'archéologie égéenne sont portés à voir dans les jardins d'Alcinoos un passage authentiquement homérique, où se reflète un souvenir de la civilisation crétoise (5). En pareille ma-

(1) J. CHARBONNEAUX, *L'art égéen*, Paris-Bruxelles, Van Oest, 1929, planche X, 2.

(2) Entre les lampadaires du texte homérique et les candélabres crétois, il existe néanmoins une différence que nous devons signaler : alors que les Crétois alimentaient leurs lampes avec de l'huile, les héros d'Homère employaient la résine et les brindilles de bois. Il y a là une lacune, à première vue déroutante, dans la connaissance qu'Homère avait du monde égéen disparu : nous en verrons d'autres exemples encore au cours du présent article. Il semble que l'huile était plus rare au temps d'Homère qu'au temps des Egéens, et qu'il a fallu en quelque sorte la redécouvrir dans le domaine de l'éclairage. Le fait peut paraître étonnant, mais il n'est pas unique. Les Grecs de l'âge classique attribuaient à Terpandre (première moitié du VII^e siècle) l'invention de la lyre à sept cordes, qui figure déjà sur le sarcophage d'Hagia Triada (XV^e siècle avant J. C.). Il n'y a donc pas plus de raisons de rejeter du texte homérique les lampadaires à brindilles de bois qu'il n'y aurait de raisons de condamner par exemple un passage où Homère aurait mis dans les mains d'Achille une lyre heptacorde. Quand on étudie certains signes extérieurs de la civilisation homérique, on ne doit pas perdre de vue que l'époque dorienne d'Homère, venant après l'époque achéenne, est comme un retour à une demi-barbarie.

(3) η 112-132.

(4) BÉRARD, *Odyssée*, I, 186 en note.

(5) GLOTZ, *Histoire*, 118; L. A. STELLA, *Echi di civiltà preistoriche nei poemi d'Omero*, Milan, Società editrice Unitas, 1927, p. 247.

tière, où, parfois, un simple coup de pioche de fouilleur remet en question les théories les plus séduisantes, on ne peut être assez prudent et la résurrection de cette civilisation égéenne, hier encore inconnue, a suscité et suscitera encore d'éclatantes palinodies.

On croyait que les Grecs n'avaient pas connu la figue comestible avant l'époque où le poète décrit le verger d'Alcinoos : l'anachronisme disparut lorsqu'on sut qu'en Crète et dans le Péloponèse, le figuier avait été cultivé de nombreux siècles avant Homère ⁽¹⁾, et les linguistes, confirmant les dires des archéologues, reconnurent dans les deux mots σῦκον et ἔλυνοσς des restes d'un vocabulaire égéen préhellénique ⁽²⁾.

Beaucoup d'anachronismes sont ainsi appelés à être rayés de la liste qu'ont dressée les critiques amateurs d'athétèses ; peut-être qu'un jour — pour me borner à un seul exemple — un archéologue heureux pourra démontrer, pièce en main, que les Egéens fermaient leurs portes avec de véritables clefs en bronze : du coup tomberait la condamnation des vers qui montrent Pénélope ouvrant avec une clé la porte du « trésor » où le subtil Ulysse enfermait sa fortune ⁽³⁾.

Anachronismes authentiques. Comme on a pu le voir par ce qui précède, les homérisants d'aujourd'hui, grâce aux révélations de l'archéologie égéenne, sont mieux armés que leurs aînés pour étudier les anachronismes dans les poèmes et pour défendre le poète contre d'injustes critiques. Il n'en reste pas moins que l'*Iliade* et l'*Odyssée* contiennent des anachronismes authentiques, aussi anciens que les deux épopées elles-mêmes. Trois ou quatre exemples nous suffiront ici.

La coutume de l'incinération, qu'Homère nous présente comme une chose universellement admise, ne correspond pas à ce que nous

⁽¹⁾ GLOTZ, *Civilisation*, 189.

⁽²⁾ MEILLET-VENDRYES, *Traité de grammaire comparée des langues classiques*, Paris, Champion, 1924, p. 16-17 ; GLOTZ, *Civilisation*, 441.

⁽³⁾ φ 6-7. Cf. BÉRARD, *Introduction*, II, 180. — En attendant cette trouvaille, la clé en cuivre découverte par Schliemann sur le site supposé de Troie (PERROT-CHIPIEZ, *Hist. de l'Art dans l'Antiquité*, VI (1894), p. 955) nous autorise à croire que le poète parle sans doute d'une clé dans le passage de l'*Iliade* :

οἷζασα κληῖδε θύρας ἱερῶο δέμοιο (Z 89),

où Hécube, conduisant les vénérables Troyennes, ouvrira les portes du temple d'Athéna.

savons de la société crétoise et de la société achéenne⁽¹⁾. L'habitude de brûler les morts, généralisée par l'invasion doriennne, est à ce point familière aux aèdes que, dans un autre poème de la geste troyenne, pour flétrir la mémoire d'Ajax qui s'était suicidé, Agamemnon ordonnait d'enfermer le cadavre dans un cercueil⁽²⁾.

La religion homérique, considérée dans son ensemble, n'est pas créto-achéenne, mais bel et bien hellénique⁽³⁾. Il suffit de lire le savant ouvrage de M. P. Nilsson⁽⁴⁾ pour se rendre compte de ce phénomène assez inquiétant : Homère donne à ses Achéens une religion doriennne où l'on ne reconnaît presque plus rien de celle que nous devinons à travers les innombrables documents égéens.

Donc, pour les usages funéraires comme pour les croyances religieuses, l'épopée homérique est tout imprégnée de la civilisation doriennne. Jamais on n'a songé à qualifier d'anachronismes ou d'interpolations les nombreux passages où des morts sont incinérés, où des vivants prient les dieux d'un Olympe non-achéen.

Il n'empêche que lorsque l'*Odyssée*, cataloguant les habitants de la Crète, mentionne pêle-mêle Achéens, Cydoniens, Etéocrétois, Doriens et Pélasges⁽⁵⁾, les savants les plus autorisés rejettent le passage en disant qu'il est « dorien »⁽⁶⁾ ou « récent »⁽⁷⁾.

Mais alors, les trois quarts de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*, avec leurs funérailles doriennes, leur religion doriennne, sont aussi des interpolations récentes. Accepter l'anachronisme religieux oblige à accepter aussi les autres formes d'anachronismes : car au nom d'un même principe, on ne peut conclure tantôt dans un sens, tantôt dans le sens diamétralement opposé. Rien ne force à imaginer l'intervention d'un poète posthomérique dans un cas de ce genre ; il est plus naturel de croire que ces passages sont d'un même auteur incomplètement renseigné sur l'époque qu'il décrit. Pour ma part,

(1) DUSSAUD, 459 ; GLOTZ, *Civilisation*, 320 sqq.

(2) *Petite Iliade*, fr. 3 A. Voir mon *Cycle épique*, 139. 332.

(3) STELLA, 209-214.

(4) M. P. NILSSON, *The minoan-mycenaean religion and its survivals in Greek religion*, Paris, Champion, 1924. C.R. : DELATTE, *Bulletin bibliographique du Musée Belge*, XXXII, 1928, 17-27 ; CHAPOUTHIER, *Revue des Etudes Grecques*, XLII, 1929, 333-336.

(5) τ 175-177.

(6) EVANS, *Palace*, I, 12.

(7) GLOTZ, *Histoire*, 63 n. 2.

je ne trouve pas plus étrange Ulysse l'Achéen parlant de Doriens en Crète, qu'Ulysse, guerrier de l'âge du bronze, parlant de la trempe du fer : ici comme là, le poète original est simplement distrait ou mal informé. Il n'était pas plus infallible que les interpolateurs anonymes à qui l'on a voulu faire endosser quelques-unes de ses fautes.

Reste un anachronisme sur lequel nous devons insister plus longuement : le rôle que jouent les Phéniciens dans l'épopée homérique.

On a beaucoup écrit sur les Phéniciens depuis cinquante ans. Il fut un temps où l'on ne jurait que par eux, où l'on recourait à eux pour expliquer tout ce qu'on n'arrivait pas à expliquer autrement. Cette popularité se basait sur les traditions grecques elles-mêmes, qui présentent Cadmos le Phénicien comme le fondateur de Thèbes en Béotie et d'autres villes, comme un civilisateur qui aurait enseigné aux Grecs la métallurgie, l'irrigation et l'écriture (1).

A vrai dire, on s'étonnait bien que les Phéniciens eussent dérogé à leurs habitudes en s'établissant ainsi, loin de la mer, à l'intérieur des terres (2); mais c'était la tradition, et on l'acceptait malgré toutes ses incohérences.

Les nombreuses fouilles exécutées dans tout le bassin de la Méditerranée ont été fatales aux Phéniciens. Celles de la Cadmée ont mis au jour non des vestiges phéniciens, mais des vestiges achéens, autrement dit du crétois continental (3). Celles de Rhodes n'ont point révélé les traces de leur séjour dans l'île, comme le faisaient supposer les traditions grecques : les couches les plus anciennes contiennent des débris achéens (4). D'autres fouilles ont démontré que les Phéniciens ne s'installèrent pas les premiers à Malte (5), qu'ils n'aborderent pas en Espagne à l'âge de la pierre, ni même à l'âge du cuivre (6). En Cypre, toute proche, cependant, de la Syrie, les Phéniciens n'apparaissent pas avant 1100, succédant aux Achéens, qui eux-mêmes avaient succédé aux Crétois (7). La Syrie, après avoir

(1) PERROT-CHIPIEZ, 74-75.

(2) PERROT-CHIPIEZ, 74.

(3) DUSSAUD, 391; GLOTZ, *Civilisation*, 21.

(4) DUSSAUD, 200-201.

(5) DUSSAUD, 206-207.

(6) DUSSAUD, 213.

(7) DUSSAUD, 243; GLOTZ, *Civilisation*, 54; *Histoire*, 145.

subi, jusqu'en 1550, la domination babylonienne, tombe sous la tutelle égyptienne de 1550 à 1100 environ. L'occupation égyptienne ouvre le pays à l'influence égéo-cypriote et le tourne vers la Méditerranée. Cependant, durant ces quatre siècles, le commerce entre l'Égypte et la Phénicie est aux mains des Crétois ; les annales des pharaons nous en donnent la preuve : en 1482 ⁽¹⁾ ou en 1467 avant J.-C. ⁽²⁾, Thoutmès III, ayant à transporter une cargaison de cèdres du Liban, fait appel à la puissante marine des Crétois. Les Phéniciens, en tant que maîtres de la mer, n'existent pas encore. Ils n'existent pas davantage en tant que nation. Les lettres de Tell-el-Amarna, écrites aux pharaons Aménophis III (1415-1380) et Aménophis IV (1380-1362) par les gouverneurs qu'ils avaient placés en Syrie-Palestine, nous montrent les Hittites qui cherchent à y ruiner la domination égyptienne ; les gouverneurs, inquiets, redoutent non point une révolte des Phéniciens, mais les tentatives des Hittites, qui risquent d'arracher la Phénicie aux Égyptiens ⁽³⁾. L'immense mouvement des *Peuples de la mer*, qui, vers 1200, balaya les Hittites de Cappadoce et secoua la domination égyptienne en Phénicie, ne libéra pas entièrement les Sémites : des Egéens refoulés par le même mouvement, les *Pulusati* (Philistins) et les *Zakkaru*, s'installent en Palestine, détruisent Tyr et Sidon, imposent pour un temps leur civilisation à ceux dont on faisait, avant les découvertes égéennes, les éducateurs de la Méditerranée préhellénique ⁽⁴⁾.

Les Phéniciens ne deviendront un peuple indépendant, entièrement sémitisé qu'aux environs de 1100-1000 av. J.-C. ; leur hégémonie sur la Méditerranée ne remonte pas plus haut que l'âge du fer ⁽⁵⁾, et ils succèdent aux Créto-Achéens anéantis par l'invasion doriennne.

C'est de ces Phéniciens-là que nous parlent les poèmes homériques. Un héros qui s'embarque fait tout naturellement appel à des matelots phéniciens ⁽⁶⁾ ; un autre ramène de Sidon des bro-

(1) DUSSAUD, 417.

(2) D. FIMMEN, *Die kretisch-mykenische Kultur*, Leipzig, Teubner, 1921, p. 181.

(3) G. CONTENAU, *La civilisation phénicienne*, Paris, Payot, 1926, p. 62.

(4) DUSSAUD, 299-301 ; CONTENAU, 68-69 ; GLOTZ, *Histoire*, 94.

(5) DUSSAUD, 290-293 ; CONTENAU, 69.

(6) v 272.

deuses expertes en leur art ⁽¹⁾ ; un troisième, revenant de la guerre, passe par la Phénicie et en rapporte un cratère d'argent ⁽²⁾, spécialité du pays ; marins et marchands phéniciens débarquent à Lemnos pour écouler leurs marchandises, et notamment des vases en argent ⁽³⁾ ; ils arrivent dans le delta du Nil, font un trafic d'esclaves en Libye ⁽⁴⁾ ; les gens distingués choisissent pour leurs enfants des gouvernantes phéniciennes qui, au premier passage d'un navire phénicien, s'embarquent en emportant l'argenterie, tandis qu'un complice déballe sa pacotille et vend un collier d'ambre à la maîtresse de maison ⁽⁵⁾.

Si donc nous confrontons les renseignements de l'épopée et les données certaines de l'histoire, nous voyons qu'Homère a commis un anachronisme réellement déconcertant en faisant jouer aux Phéniciens un rôle qui, à l'époque où se déroule l'action des poèmes, était celui des Crétois et des Achéens crétésés.

Ce serait le moment pour les homérisants de l'école critique d'écraser sous les sarcasmes le maladroit interpolateur coupable d'une pareille méprise, et d'excommunier ces Phéniciens étrangers au monde héroïque. Ils n'en font rien. Pour garder intacte une théorie qui ne répond plus aux faits, on nous dira que de 1580 à 1350, la Crète n'est qu'une annexe de l'Égypte, que les Phéniciens sont en Crète les agents politiques et les courtiers commerciaux des pharaons ⁽⁶⁾, que les éducateurs de la Méditerranée, ce sont les Hittites, les Égyptiens et surtout les Phéniciens ⁽⁷⁾, dont l'influence fut souveraine entre 1600 et 1200 ⁽⁸⁾ : d'un seul coup de plume et niant l'évidence, on supprime ce qu'ont solidement établi trente années de fouilles systématiques.

Ces fouilles, qui ont bouleversé tant d'idées préconçues, obligent à une nouvelle mise au point de nos connaissances. Elles ont montré que les Grecs, oubliant ce qu'ils devaient à leurs prédécesseurs crétois et achéens, ont fait aux Phéniciens la part trop belle ; elles

(1) Ζ 289-292.

(2) δ̄ 613-619 = α 113-119.

(3) Ψ 744.

(4) ξ 288-297.

(5) α 288-297.

(6) V. BÉRARD, *La résurrection d'Homère*, Paris, Grasset, 1930, p. 36.

(7) BÉRARD, *Résurrection*, 43.

(8) BÉRARD, *Résurrection*, 10-11.

ont pourtant laissé aux Phéniciens une invention qui suffit à leur gloire : celle de l'écriture alphabétique, dont le plus ancien exemplaire, remontant à 1245 av. J.-C., a été retrouvé en 1923, par Montet, sur le sarcophage du roi Phénicien Ahiram (1).

Comment expliquer, à la lumière de toutes ces découvertes, que les légendes grecques aient pu, à ce point, exagérer le rôle des Phéniciens ? que, devenus les maîtres de la Méditerranée aux environs de 1000 av. J.-C. seulement, les Phéniciens aient, pour ainsi dire, remonté le cours de l'histoire pour en expulser les légitimes propriétaires, Crétois et Achéens ? Cette anomalie s'explique par une erreur de nom, doublée de l'ignorance où se trouvait la Grèce archaïque relativement à ses propres origines.

Le mot *Phoinix*, qui sert à désigner les Phéniciens, est hellénique et signifie *Peau-Rouge*. Les premiers Hellènes, les Achéens blonds, ont appliqué ce sobriquet au peuple méditerranéen fortement bronzé qu'ils rencontrèrent dans leur habitat nouveau et notamment aux Crétois (2). Homère lui-même nous en fournit le témoignage le plus ancien, quand il présente Minos comme un fils d'Europé, fille de Phœnix, « le Peau-Rouge » (3). Ce Phœnix, grand-père de Minos, est un Crétois et non un Phénicien. Cadmos est pareillement un *Phoinix*, un « Peau-Rouge », un Crétois. Et tout s'éclaire. Ce Cadmos civilise la Béotie, enseigne le travail des métaux, l'irrigation, l'écriture : nous reconnaissons là un Crétois, et non un Phénicien ; il fonde une ville à l'intérieur des terres, contrairement aux habitudes des Phéniciens, mais conformément à celles des Crétois ; dans la Cadmée elle-même, les fouilles montrent du crétois et non du phénicien. En reprenant point par point tout ce que la légende a prêté aux Phéniciens, on pourrait, neuf fois sur dix, en faire honneur aux Crétois, aux Egéens (4).

Il s'est produit, à un moment donné, une confusion que facilitait le caractère vague du mot *Phoinikes*, « Peaux-Rouges » : appliqué d'abord indifféremment aux Egéens et aux Phéniciens (comme nous dirions *Jaunes*, en parlant de Japonais et de Chinois),

(1) CONTENAU, 325 (Toute la discussion, p. 314-325).

(2) DUSSAUD, 390-391 ; GLOTZ, *Civilisation*, 75.

(3) Ξ 321.

(4) Rappelons qu'AUTRAN (*Phéniciens*, Paris, Geuthner, 1920, p. 52, 62-75) a soutenu que les Phéniciens des légendes helléniques sont des Egéens. Cf. GLOTZ, *Histoire*, 145, note 149.

le sobriquet fut réservé aux seconds quand les premiers eurent disparu de la Méditerranée vers 1200 av. J.-C. On a tout naturellement attribué aux Phéniciens ce qui appartenait aux Egéens, et cela d'autant plus aisément que, par l'intermédiaire des Cypriotes, les Phéniciens eux-mêmes ont été les élèves des Egéens (1).

A qui faut-il attribuer cette confusion (2), qui obscurcit singulièrement la préhistoire grecque ?

Je crois qu'Homère en est le principal coupable. Je n'ai pas à examiner ici dans quelles conditions le poète a reçu de ses prédécesseurs certains souvenirs de l'époque où vivaient les héros de la guerre de Troie ; mais il est probable que son information sur les *Phoinikes* remonte, par voie orale ou autre, jusqu'à la période achéenne où ce mot désignait des Egéens. Reprenant à son tour les légendes ou les épisodes qui parlaient de *Phoinikes*, il les aura interprétés comme pouvait le faire un homme de son temps, en spectateur émerveillé de la thalassocratie phénicienne : ces *Phoinikes* grands marins, commerçants avisés, pouvaient-ils être autre chose que les Phéniciens de Sidon et autres lieux ? Au demeurant, tout ce qu'il dit des *Phoinikes* peut s'appliquer aux Egéens : les pièces d'orfèvrerie phénicienne, tant admirées des héros homériques, ne diffèrent point de celles qui ont été retrouvées à Cnossos ou à Mycènes, ni de celles que les peintres égyptiens de la XVIII^e dynastie font apporter aux pharaons par les *Kefti* (3) à l'étroite ceinture ; la psychologie même des *Phoinikes* homériques ressemble étrangement à celle des Crétois : ils sont menteurs (4), les uns comme les autres.

On dira peut-être que, dans l'esprit d'Homère, les *Phoinikes* étaient des Egéens, non des Sémites. C'est peu vraisemblable, parce que Phéniciens, Achéens et Crétois ne se confondent pas dans les deux poèmes. L'hypothèse, fût-elle exacte, n'enlève rien à l'ambi-

(1) DUSSAUD, 326.

(2) Cette confusion, faite par les Grecs à l'époque classique, se retrouve, chose curieuse, chez les Gréco-égyptiens de l'époque ptolémaïque, qui traduisaient *Kefti* (gens de *Kaphlor*, c'est-à-dire de Crète) par *Phéniciens*. Partant de cette confusion, et malgré les avertissements de Brugsch, les égyptologues commirent la même erreur en rendant par *Phéniciens* les *Kefti* dont parlent les textes de la XVIII^e dynastie (1580-1350), alors que la Phénicie, dans ces textes, est dite le pays de *Zahi*. Ici encore, les fouilles d'Evans devaient démontrer que les *Kefti* sont des Crétois. DUSSAUD, 198-199 ; CONTENAU, 344 ; FIMMEN, 181.

(3) Voir la note 2.

(4) § 288.

guité du texte, ambiguïté sensible pour nous qui connaissons les fouilles d'Evans, mais que ne pouvaient soupçonner les Grecs de l'âge classique. Homère, ne l'oublions pas, est, dans la littérature grecque, le seul auteur chez qui l'on trouve mieux qu'une idée vague de ce qu'était le monde égéen avant l'arrivée des Doriens, et les Grecs, qui n'avaient pas les moyens de contrôler la véracité de son témoignage et qui, du reste, étaient portés à l'admettre sans discussion, l'ont interprété comme on l'interprétait encore voici trente ans, et ont vu dans les *Phoinikes* homériques les Phéniciens de l'histoire.

Le moins qu'on puisse dire, c'est donc qu'Homère a indirectement déterminé la légende des Phéniciens éducateurs de la Grèce pré-dorienne; mais je pense qu'on doit aller plus loin et admettre qu'Homère lui-même, écrivant à une époque où la prépondérance phénicienne en Méditerranée existait depuis trois générations au moins, a cru qu'il en avait toujours été ainsi, même au temps de ses héros.

Pour terminer notre enquête sur les Phéniciens, nous n'avons plus qu'à examiner le problème de l'écriture.

La légende grecque prétend que l'écriture alphabétique fut apportée en Grèce par le Phénicien Cadmos ⁽¹⁾, et le marbre de Paros place l'arrivée de ce personnage à Thèbes aux environs de 1520 av. J.-C.

D'autre part, nous avons vu que le plus ancien exemple de cette écriture alphabétique en Phénicie même est de 1245 av. J.-C.

Voilà un décalage de dates assez important. Il n'empêche que les défenseurs des Phéniciens n'hésitent pas à reporter « l'invention et les premiers usages de cet alphabet deux ou trois siècles plus haut, jusqu'au XV^e, peut-être jusqu'au XVI^e siècle avant notre ère », pour retrouver ainsi « la date que les anciens nous donnent pour l'arrivée en Grèce de Cadmos et de cette écriture » ⁽²⁾.

Evidemment, mais les dates ne sont pas extensibles à l'infini pour les besoins d'une cause, et il conviendrait surtout de ne pas oublier que, aux XV^e et XIV^e siècles avant notre ère — les tablettes de Tell-el-Amarna en font foi — on se servait des cunéiformes en Phénicie comme dans toute l'Asie antérieure ⁽³⁾.

(1) HÉCATÉE, fr. 361 (Didot); HÉRODOTE, V. 58.

(2) BÉRARD, *Résurrection*, 74.

(3) CONTENAU, 314.

Supposons même que durant tout le règne des cunéiformes, l'alphabet phénicien ait existé au moins d'une manière sporadique, et que nous puissions faire remonter le Phénicien Cadmos et son alphabet jusqu'au XVI^e siècle : nous allons nous trouver en face de plusieurs difficultés sans issue.

On connaît aujourd'hui fort bien, encore qu'on n'arrive pas à les déchiffrer, les quatre ou cinq systèmes d'écriture employés en Crète à partir de 2100 avant J.-C. (1). Elles comportent, essentiellement, une variété hiéroglyphique et une variété linéaire ; celle-ci fut employée sous deux formes différentes entre 1750 et 1450. Fait digne de remarque, on possède assez de textes crétois et d'origines assez diverses pour affirmer que les gens les plus humbles en Crète savaient lire et écrire (2).

Les Crétois propagèrent leur écriture dans l'Egée et sur le continent : Mélos, Théra, Mycènes, Delphes, Orchomène, Thèbes (3), Tirynthe (4) ont fourni des linéaires mêlés à des hiéroglyphes dont la classification n'est pas entièrement débrouillée. Cette crétisation du monde achéen, commencée vers 1650 (5), se poursuivra jusqu'au moment où les Achéens se libéreront de la tutelle crétoise (1400).

Pourtant, on constate que, même à l'époque crétoise, l'écriture reste rare sur le continent, et qu'elle finit par y disparaître — ou peu s'en faut — à l'époque achéenne, entre 1400 et 1200 (6), alors que les gens de Crète continueront d'écrire jusqu'au cataclysme dorien (1200) (7).

En somme, l'écriture linéaire des Crétois ne semble pas avoir connu un grand succès auprès des Achéens : eux qui, en toutes choses, se sont mis à l'école des insulaires, n'ont pu les suivre dans le domaine de l'écriture. Ce phénomène s'explique aisément. L'écriture crétoise, conçue pour une langue crétoise, étrangère au groupe indo-européen, ne pouvait pas ou presque pas servir à transcrire commodément et clairement le dialecte hellénique que parlaient les

(1) GLOTZ, *Civilisation*, 427-431.

(2) GLOTZ, *Civilisation*, 432.

(3) GLOTZ, *Civilisation*, 433. Cf. DUSSAUD, 422.

(4) FIMMEN, 140, note 1.

(5) GLOTZ, *Civilisation*, 55.

(6) GLOTZ, *Civilisation*, 66.

(7) GLOTZ, *Civilisation*, 63.

Achéens. On peut le prouver par les systèmes d'écriture utilisés en Cypré.

Avant d'entrer en contact avec les Crétois, les Cypriotes notaient leur langue au moyen d'une écriture hiéroglyphique, qu'ils améliorèrent dans la suite par un bon nombre d'emprunts au linéaire crétois ; ils se constituèrent ainsi, peu à peu, une écriture caractérisée par un système de cinquante-quatre signes syllabiques, qui demeura en usage jusqu'au V^e siècle avant J.-C. Lorsque des Achéens du Péloponèse vinrent s'établir en Cypré entre 1400 et 1200, ils adoptèrent, pour écrire leur dialecte, le syllabaire cypriote. Or, cette écriture qui, par rapport au linéaire crétois, marque un progrès incontestable, se révèle insuffisante pour transcrire convenablement le grec, témoin des graphies comme celles-ci : *po.to.li.se* (πτόλις), *mi.si.to.ne* (μισθον), *zo.ve.se.o.ti.mo.va.na.ko.to.sa.ka.i.vo.se* (Ζωφης ὁ Τιμοφανακτος Ἀχιφος) (1).

A plus forte raison, le linéaire crétois devait être moins propre encore à noter la langue des Achéens, et cela explique suffisamment son peu de succès sur le continent entre 1650 et 1400, et sa disparition presque totale entre 1400 et 1200.

Le problème ainsi posé, on voit immédiatement devant quelles difficultés insurmontables nous place la légende de Cadmos arrivant en Béotie vers 1520 avec l'alphabet phénicien.

Pourquoi les fouilles, qui nous ont appris l'existence en Grèce d'écritures crétoises mêlées de variantes continentales, n'ont-elles rien révélé qui puisse se rapprocher des « lettres phéniciennes » ? De plus, pourquoi les Achéens, s'ils l'avaient connu en 1520, n'auraient-ils pas adopté d'emblée cet alphabet qui — l'événement l'a démontré — se prêtait si bien à la notation des parlars helléniques ? Pourquoi, enfin, ces mêmes Achéens, si on leur avait enseigné les lettres phéniciennes au XVI^e siècle, auraient-ils, deux siècles plus tard, emprunté avec tant d'enthousiasme et malgré leur insuffisance, les cinquante-quatre signes syllabiques des Cypriotes ?

Le Cadmos de l'alphabet n'est pas plus phénicien que le Cadmos fondateur de Thèbes, et l'écriture qu'il apportait n'était pas l'écriture alphabétique des Phéniciens. Dans l'état actuel de la science,

(1) GLOTZ, *Civilisation*, 436 ; DUSSAUD, 428-432 ; MEILLET-VENDRYES, 26 ; MEILLET, *Aperçu d'une histoire de la langue grecque*, Paris, Hachette, 1913, p. 88-89.

nous pouvons interpréter cette légende comme une déformation d'un point d'histoire bien établi : au XVI^e siècle (si nous voulons nous en tenir à la date donnée par le marbre de Paros) ou au XVII^e (si nous voulons suivre la chronologie des fouilles), des Crétois venus sur le continent grec firent connaître aux Achéens un de leurs systèmes d'écriture. Cette conclusion, fondée sur des faits et non sur des légendes, montre assez qu'on ne doit pas repousser comme absurdes ou ridicules (1) les prétentions des Crétois de l'âge classique, qui revendiquaient pour leurs ancêtres l'honneur d'avoir précédé les Phéniciens dans ce domaine (2).

Un des axiomes des homérisants wolffiens était l'absence de l'écriture à l'époque homérique. Dès lors, il devenait impossible de comprendre le célèbre épisode où Proetos, roi d'Argolide, remet à Bellérophon des tablettes où sont écrits les mots qui doivent le faire assassiner à son arrivée en Lycie (3). Ce passage, authentiquement homérique, contient un anachronisme, non parce qu'il parle de l'écriture, mais bien parce qu'il la présente comme une chose toute naturelle chez un prince achéen. Il prouve simplement ceci, qu'Homère avait des lacunes dans son information sur le monde que font revivre ses poèmes.

On pourrait en dire autant d'un autre passage homérique, si l'allusion à l'écriture y était évidente. Au cours des jeux célébrés chez les Phéaciens, Euryale se moque d'Ulysse qu'il prend pour une poule mouillée :

Si jamais, sur les bancs d'un vaisseau, tu montas, ce fut pour commander des marins au commerce, noter la cargaison ou surveiller le fret et vos gains de voleurs... Mais un athlète, toi ! (4)

Bérard, commentant la traduction qu'on vient de lire, écrit en note : « Le texte dit mot à mot : « celui qui tient mémoire de la cargaison » ; mais par quel moyen cette mémoire est-elle tenue et conservée ? est-ce par le souvenir seulement ? est-ce par une écriture, de quelque forme que ce soit ? » (5).

Depuis l'antiquité, les homérisants se posent la même question sans y trouver une réponse entièrement satisfaisante.

(1) BÉRARD, *Résurrection*, 73.

(2) DIODORE, v. 74 ; GLOTZ, *Civilisation*, 423.

(3) Z 168-169.

(4) θ 161-164.

(5) BÉRARD, *Odyssée*, II, 8.

Les scolies homériques nous apprennent que certains commentateurs voyaient dans le présent vers de l'*Odyssee* la preuve que les héros ignoraient l'écriture : car, disaient-ils, on ne retenait par cœur que parce qu'on était illettré, et c'est pour les besoins de leur commerce que les Phéniciens ont inventé les lettres. A quoi d'autres commentateurs objectaient que, anciennement, on employait le mot *μνήμων* (« celui qui garde mémoire ») pour désigner celui que, dans la suite, on a nommé *γραμματεύς* (« greffier ») ou *ἐπιμελητής* (« commissaire ») (1).

Cette seconde explication, qui pourrait bien remonter à l'école d'Aristarque, témoigne d'une grande connaissance des institutions grecques. Sans vouloir entrer dans le détail, rappelons seulement que plusieurs cités grecques avaient, à côté du tribunal ou du conseil, un ou plusieurs *mnèmones*, le plus souvent greffiers, mais quelquefois aussi présidents (2). En Crète notamment, la loi de Gortyne (VI^e siècle avant J.-C.) présente le *mnamon* comme une espèce de notaire ou d'archiviste qui suit les actes de la procédure et dont les dires constituent des preuves ; mais dans les documents postérieurs, ce même personnage reparait sous le nom nouveau de *grammateus* (3). Ce dernier terme, néanmoins, n'a pas mis le précédent hors d'usage, puisqu'on trouve encore un *mnèmon* à Mégare, en pleine époque romaine (4).

Ajoutons que les fonctionnaires chargés d'enregistrer les contrats privés, les jugements, les plaintes, nommés communément *grammateis*, sont cités dans Aristote sous le nom de *mnèmones*, *hièromnèmones*, *épistatai* (5), et qu'un scoliaste d'Aristophane établit une équivalence entre *grammateus* et *mnèmon*, et se justifie par un renvoi à notre passage de l'*Odyssee* (6).

(1) EQ en θ 163 : ... τοῦτο δὲ τινες σημειοῦνται πρὸς τὸ ἀγνοεῖν γράμματα τοὺς ἥρωας. τῇ γὰρ μνήμη ψασι τὰ ἐγκείμενα (la cargaison) κατέχειν διὰ τὸ ἀπείρωσ ἔχειν γραμμάτων, ὄθεν καὶ τοὺς φούνικας ἐμπόρους ὑπὸ τῆς γροίας αὐτῆς ἐπὶ τὴν τῶν γραμμάτων εὐρεσιν ἔλθειν. ἡ δὲ γρησις παρὰ τοῖς παλαιοῖς ἔχει τὸν γραμματέα καὶ τὸν ἐπιμελητὴν μνήμονα καλεῖσθαι.

(2) BOUCHÉ-LECLERQ, dans le *Dictionnaire des Antiquités* de SAGLIO-POTTIER, s. v. Hieromnèmones ; Ch. LÉCRIVAIN, *ibid.*, s. v. Mnamones, Mnèmones.

(3) SCHOEMANN-LIPSIUS, *Griechische Allerthümer*, I, Berlin, Weidmann, 1897, p. 311.

(4) LÉCRIVAIN, *l. l.*

(5) ARISTOTE, *Pol.* VI, 5, 4, p. 1321 b ; LÉCRIVAIN, *l. l.*

(6) Schol. ARISTOPH., *Nub.* 623.

On voit maintenant le genre de difficulté que présente l'interprétation du mot *μνήμων*. Faut-il lui donner son sens étymologique, le faire remonter jusqu'à une époque de demi-barbarie où vivaient « de ces archivistes qui portent leurs archives dans leur tête » (1), et admettre que l'élimination, au moins partielle, de *mnèmon* par *grammateus* marque un changement dans la vie intellectuelle des cités grecques ? Ou bien faut-il croire que le mot *μνήμων* au temps d'Homère était déjà vidé de son contenu étymologique, comme il l'était sûrement pour les Mégariens de l'époque romaine ?

Dans ces conditions, on ne s'étonne guère que les homérologues d'aujourd'hui trahissent autant d'embarras que ceux d'hier. En un temps où l'on ne songeait guère à étudier scientifiquement la culture de la mémoire dans les sociétés primitives et où l'on ignorait tout de la civilisation égéenne, Pierron pouvait écrire avec assurance : « Quant à savoir si ce comptable a son registre uniquement dans sa tête, le mot *μνήμων* ne laisse guère de doute ; et la simplicité du négoce, dans les temps héroïques, confirme l'induction fondée sur le mot » (2). En 1890, van Leeuwen tranchait la question en prétendant, après d'autres, qu'il n'y avait rien à conclure de notre vers, *μνήμων* ayant le sens de *curator* (3), mais en son édition de 1917, le même savant considère le personnage comme un comptable doué d'une *memoria tenax* (4). En 1924, Bérard reprenant sous une autre forme l'opinion déjà soutenue dans l'antiquité, a vu dans le *φόρτου μνήμων* un « noteur » de cargaison, qui lit, écrit, tient des comptes, et, à ce propos, il a rappelé que les navires marchands et corsaires des XVII^e et XVIII^e siècles après J.-C. avaient leur *écrivain* auprès du capitaine souvent aussi illettré que son équipage (5). Il convient cependant d'ajouter que le savant français fonde avant tout son opinion sur l'hypothèse que l'ensemble des vers 93 à 531 constitue une interpolation posthomérique (6).

(1) L'expression est de GLOTZ, *Histoire*, I, 114.

(2) A. PIERRON, *L'Odyssée d'Homère*, I, Paris, Hachette, 1875, p. 343.

(3) D'après BÉRARD, *Odyssée*, II, 8. — Dans AMEIS-HENTZE, *Homers Odyssee*¹⁰, I, 2, Leipzig, Teubner, 1900, p. 35, *φόρτου μνήμων* est traduit par : *auf Ladung bedacht*, d. i. *auf die an bestimmte Orte zu schaffende Schiffsfracht*.

(4) D'après BÉRARD, *Odyssée*, II, 8.

(5) BÉRARD, *Odyssée*, II, 8.

(6) « Si l'on admet que nous avons en ces *Jeux* [0 93-531] l'œuvre d'un interpolateur, il peut sembler presque certain qu'il est ici question d'écriture... Mais, [ces vers] étant une interpolation de date récente, ils ne sauraient être invoqués pour prouver la connaissance de l'alphabet et l'usage courant de l'écriture aux temps homériques. »

Connaissant les différentes opinions qu'on a défendues à propos du vers qui mentionne le *φόρτου μνήμων*, il nous reste à l'examiner en fonction de notre théorie des anachronismes homériques.

Supposons qu'il n'y ait pas d'allusion à l'écriture, autrement dit que le *φόρτου μνήμων* utilise uniquement sa mémoire, et une mémoire très exercée, puisque les relations commerciales étaient alors très loin de la simplicité que leur attribuaient les contemporains de Pieron. Ainsi présentée, l'hypothèse ne peut nous amener à aucune conclusion d'ordre littéraire : il faut encore tenir compte de ce qu'étaient les *mnèmones* à l'époque d'Homère lui-même, dans les cités d'Asie Mineure. Si ces *mnèmones* du IX^e siècle étaient, eux aussi, des illettrés, on pourrait seulement reprocher à Homère d'avoir projeté, sans esprit critique, une institution de son époque dans celle de ses héros : tout comme dans le cas des Phéniciens, il aurait conclu que ce qu'il voyait autour de lui avait toujours existé. Si, au contraire, les *mnèmones* contemporains du poète étaient déjà de véritables greffiers sachant lire et écrire, il faudrait accuser Homère d'avoir « barbarisé » le monde de ses héros en présentant un *φόρτου μνήμων* illettré.

Ainsi donc, pour tirer une conclusion quelconque de l'hypothèse d'un *φόρτου μνήμων* livré à sa seule mémoire, il faudrait avoir plus de lumière que nous n'en avons actuellement sur les institutions des cités grecques d'Asie Mineure à l'époque où vivait Homère.

Supposons maintenant que le « noteur » de cargaison ait lu et écrit dans l'*Odyssée* comme Proetos lisait et écrivait dans l'*Iliade*. L'allusion à l'écriture ne prouverait pas encore que nous ayons affaire à une interpolation posthomérique. Car si, dans le texte de l'*Odyssée*, il s'agit de marins phéniciens, nous avons un simple anachronisme qui vient s'ajouter à la série phénicienne : ce n'est pas une interpolation, puisque, trois siècles au moins avant Homère, les Phéniciens employaient l'écriture alphabétique. S'il s'agit de marins crétois, l'allusion à l'écriture ne constitue pas même un anachronisme : nous avons des tablettes crétoises qui pourraient servir de modèles à celles que nous supposons dans les mains du *φόρτου μνήμων* homérique (1). Mais comme il s'agit, apparemment, de marins achéens, nous avons un anachronisme, non dans la mention de l'écriture,

(1) EVANS, *Palace*, I, 646, fig. 479 ; DUSSAUD, 423, fig. 413 ; GLOTZ, *Civilisation*, 430, fig. 86.

mais dans son attribution à une époque où elle n'était guère ou plus guère en usage.

Anachronismes composites. Les tablettes écrites par Proetos, et, éventuellement, l'écrivain à bord d'un bateau de commerce achéen constituent ce que j'appellerais des anachronismes composites. Les renseignements d'Homère manquent parfois de précision, sans pour cela verser dans l'erreur complète ; en juxtaposant deux d'entre eux qui, pris séparément, ne présentent rien d'inexact, il lui arrive de réaliser un tout qui forme anachronisme.

Homère a commis plus d'une fois des anachronismes de cette espèce.

Il équipe ses héros d'un armement qui correspond, dans ses grandes lignes, à l'époque achéenne (1400-1200) ⁽¹⁾. Il connaît, par exemple, le petit bouclier dont témoigne le *Vase aux guerriers* de Mycènes, datant des environs de 1200 ⁽²⁾ ; il connaît, sans le décrire, le bouclier en 8, que les artistes crétois et achéens ont si souvent représenté. Mais l'immense bouclier d'Ajax, ce bouclier grand comme une tour, qui enveloppe l'homme jusqu'aux pieds, est un souvenir d'un autre âge : on ne l'a encore trouvé qu'en Crète, sur le *Vase au chef*, d'Hagia Triada ⁽³⁾, exécuté entre 1750 et 1580. Jusqu'à preuve du contraire, nous devons dire soit que le poète a voulu camper en la personne d'Ajax un preux d'autrefois — ce qui paraît un peu subtil — soit qu'il a mêlé inconsciemment deux époques — ce qui paraît plus conforme à la vérité.

Certains passages homériques ne sont pleinement compréhensibles que quand on a sous les yeux les programmes architecturaux des Crétois, et particulièrement ceux de Cnossos. Le « trésor » d'Ulysse ⁽⁴⁾ ne nous devient vraiment familier que quand nous voyons les énormes magasins de Cnossos et de Phaestos. Pour admettre qu'Ulysse entende, d'en bas, Pénélope sangloter au premier étage ⁽⁵⁾, ou que Pénélope, d'en haut, ne perde rien de ce que chante Phémios au rez-de-chaussée ⁽⁶⁾, il faut faire appel aux palais ou maisons de Cnossos, tout comme il faut penser à une demeure cré-

⁽¹⁾ Cf. GLOTZ, *Civilisation*, 99 sqq.

⁽²⁾ GLOTZ, *Civilisation*, 87, fig. 9.

⁽³⁾ GLOTZ, *Civilisation*, 180, fig. 27.

⁽⁴⁾ β 337 (BÉRARD, *Odyssée*, I. 47-48, en note), α 101 (BÉRARD, *Odyssée*, I. 112, en note).

⁽⁵⁾ υ 56 (BÉRARD, *Odyssée*, III. 94, en note).

⁽⁶⁾ α 330 (BÉRARD, *Odyssée*, I. 21, en note).

toise pour comprendre l'accident qui coûta la vie à Elpénor dans le palais de Circé (1).

Pour d'autres passages, au contraire, il faut songer aux palais ou maisons de Mycènes, de Tirynthe, en un mot à l'architecture achéenne, avec un mégaron à foyer fixe entouré de colonnes. Il en va ainsi des vers délicieux où Nausicaa décrit sa mère, assise dans le mégaron, filant à la lueur du feu, le dos à une colonne (2), et de l'épisode émouvant où Ulysse tourne le dos à la flamme du foyer pour que la vieille Euryclée ne puisse voir la cicatrice qu'il porte à la jambe (3).

Or, ces deux types d'architecture, le crétois et l'achéen, sont essentiellement différents, comme les deux races qui les ont conçus (4). Si l'on voulait, en combinant les données homériques, rebâtir un manoir odysseén, on aboutirait à une construction hybride, mi-crétoise, mi-achéenne, qui ne répondrait pas à une réalité historique et où manquerait, du reste, un élément essentiel comme la fresque, si fréquente tant chez les Crétois que chez les Achéens, et que le poète ne mentionne nulle part (5).

Il parle à plusieurs reprises de la broche ou fibule, une fois, semble-t-il, sous le nom d'ἔνετή (6), et ailleurs sous le nom de περόνη (7), notamment dans le passage où Ulysse, déguisé en mendiant, décrit à Pénélope le costume qu'il portait le jour de son départ pour la guerre :

Il avait un manteau double, teint en pourpre, que fermait une agrafe en or à double trou (8) : c'était une œuvre d'art représentant un chien, qui tenait entre ses deux pattes de devant un faon tout moucheté ; le faon se débattait, et le chien aboyait : tous nos gens s'en venaient admirer cet ouvrage... (9)

Avant les trouvailles mycéniennes et crétoises, les traducteurs supposaient que cette scène se déroulait sur une broderie de la robe. Depuis la découverte des admirables gemmes et intailles sur pierre

(1) ζ 551-558.

(2) ζ 297-307.

(3) τ 389.

(4) GLOTZ, *Civilisation*, 147-152.

(5) DUSSAUD, 459.

(6) Ξ 181.

(7) Ε 425, σ 293.

(8) Littéralement : à tuyaux doubles, sur le devant (desquels) il y avait une œuvre d'art...

(9) τ 225-229.

et sur or, le doute n'est plus possible : il s'agit de la gravure qui ornait la broche, ce que justifie aussi la réplique de Pénélope une trentaine de vers plus loin ⁽¹⁾.

Mais les homérisants, qui ont, avec raison, éclairé Homère par ces données archéologiques, ont négligé un point important sur lequel Evans lui-même avait cependant attiré l'attention dès 1912 ⁽²⁾.

Il est exact que les graveurs égéens ont souvent traité le sujet du chien dévorant une biche ; on peut même citer telle intaille crétoise en hématite, illustration anticipée à la scène décrite par le poète ⁽³⁾ : mais cet art des intailles, des gemmes gravées, n'existe plus au cours de la période de transition qui va de 1200 à 900.

D'un autre côté, la fibule à archet, la broche n'apparaît que tout à la fin de l'âge du bronze et elle caractérise l'âge du fer, l'époque doriennne (1200) ⁽⁴⁾ : mais les fibules en métal de cette époque ne comportent pas et n'ont jamais pu comporter une ornementation du genre de celle qu'imagine Homère.

Par conséquent, le poète donne à son héros une fibule doriennne ornée d'une gravure achéennne : en amalgamant deux éléments exacts à des époques différentes, il obtient un ensemble qui ne correspond à rien de réel à une époque déterminée ⁽⁵⁾.

⁽¹⁾ τ 256.

⁽²⁾ EVANS, *Journal of Hellenic Studies*, XXXII, 1912, p. 292-293. Voir la note ⁵.

⁽³⁾ EVANS, *Journal of Hellenic Studies*, XXXII, 1912, p. 293, fig. 4.

⁽⁴⁾ PERROT-CHIPIEZ, 590, et fig. 257, p. 591 ; p. 990 ; DUSSAUD, 54-55, 62-64, 266-267, 279. — On sait que l'apparition de cet objet coïncide avec un important changement dans le costume : les robes cousues et ajustées cèdent la place aux robes simplement drapées.

⁽⁵⁾ Dans tout ce paragraphe, je n'ai fait que résumer les observations d'Evans dont l'autorité en la matière ne saurait être contestée. Cependant, le problème de la fibule d'Ulysse a été résolu autrement par F. STUDNICZKA, dans l'appendice à l'ouvrage de BETHE, *Homer, Dichtung und Sage*, II, Leipzig, Teubner, 1922, p. 385-388. Le savant archéologue ne semble du reste pas avoir connu l'importante étude d'Evans, car il assure (p. 385) que l'art créto-mycénien ignore le motif du chien dévorant une biche. Les nombreuses fibules qu'il décrit ou reproduit ne correspondent pas *exactement* à la description homérique : aux unes, il manque les *αὐλοὶ διῶμοι* dont parle Homère, aux autres la disposition de la plaque, gravée en avant (*πάρρηθε*) de l'épingle double ; pour d'autres, le sujet gravé sur la plaque n'a rien de commun avec celui qui nous intéresse ici ; pour celles enfin qui paraissent le moins s'en écarter (fibules ioniennes de 700 environ [fig. 3]), elles ne sont point conçues pour recevoir un sujet comme celui que décrit Homère.

Malgré toutes ces difficultés, M. Studniczka croit pouvoir conclure que la fibule d'Ulysse date de 700 environ av. J. C., ce dont M. Bethe (p. 369) tire argument pour déterminer l'âge de cette partie de l'*Odyssée*.

Il résulte de tout ceci qu'il n'y a pas lieu de corriger les conclusions d'Evans : l'étude même de M. Studniczka met en lumière le caractère fantaisiste de la créa-

Conclusion (1). Une étude complète sur les anachronismes homé-

tion homérique, puisqu'on n'a rien trouvé qui corresponde exactement à sa description.

Et supposé même qu'on trouve un bijou du VII^e siècle qui soit pareil à celui d'Ulysse, au moins dans la mesure où telle coupe de Mycènes (DUSSAUD, p. 147, fig. 109) est pareille à la coupe de Nestor (A 632-635), cela ne démontrerait pas encore que cette partie de l'*Odyssée* est de 700 av. J. C. : car il resterait encore à démontrer que l'exemplaire retrouvé est le prototype de la série, qu'il n'y en a pas eu de pareil avant celui-là. Faute de cette certitude, toute conclusion quant à la date reste bien précaire.

(1) Au moment de donner le bon à tirer du présent article, je reçois l'important travail de J. Linton MYRES, *Who were the Greeks?* 1 vol. de XXXVIII-634 p., University of California Press, Berkeley, California, 1930, qui touche en archéologie à la plupart des sujets que j'ai moi-même traités ici en philologue.

J'aurai l'occasion de revenir ailleurs et avec plus de détails sur ce maître livre qui ne peut manquer de susciter d'ardentes polémiques, car il remet en question un bon nombre de points considérés jusqu'ici comme indiscutables. Pour l'instant, il me suffira de noter quelques ressemblances et aussi quelques divergences entre ce livre monumental et la brève étude qu'on vient de lire.

Ci-dessus, p. 2-3. — M. Myres (p. 125-126) admet comme moi l'authenticité des passages homériques relatifs à la Sicile et la Sardaigne : « Aussi longtemps qu'on ne savait rien de précis sur... les relations des Minoens avec l'Italie méridionale, la Sicile et les îles Lipari, on avait une excuse pour croire que les allusions de l'*Odyssée*... pouvaient être regardées comme des indices d'une époque postérieure à la colonisation grecque de l'Occident au VIII^e siècle. »

Ci-dessus, p. 6. — M. Myres (p. 435) considère également que les mentions du fer dans Homère ne constituent pas des indices d'interpolation : « Il était de bon ton autrefois de prétendre que ces passages homériques et les poèmes en général étaient « récents » : on croyait en effet à une coupe nette entre un « Age du bronze » minoen et un « Age du fer » hellénique. Mais on sait maintenant que la transition a été graduelle et, qu'elle a été plus rapide en certaines régions qu'en d'autres. »

C'est exact, mais cela ne suffit pas pour justifier le singulier mélange qu'on trouve dans Homère, et que j'attribue au poète lui-même dont l'information sur le monde achéen est parfois en défaut. Les archéologues, en étudiant Homère, doivent à la nature habituelle de leurs recherches, une tendance excessive à considérer les poèmes comme des documents bien plus que comme des œuvres d'art.

Ci-dessus, p. 10. — M. Myres (p. 381) commence par constater que le rite homérique de la crémation diffère absolument de l'usage minoen. Puis (p. 395 et s.), se fondant principalement sur les trouvailles archéologiques de Leucade, et contestant l'opinion de Dörpfeld, auteur de ces trouvailles, d'après lequel les tombes à crémation trouvées sur le site sont postérieures aux autres tombes (p. 397), M. Myres en arrive à cette conclusion (p. 444-445) que, pour expliquer la coutume de l'incinération dans l'Égée, il n'est pas nécessaire de faire appel à l'invasion doriennne ; les gens de Leucade auraient emprunté cette coutume aux montagnards de l'Épire, puis l'auraient abandonnée. C'est donc en Épire, et non sur les bords du Danube qu'il faudrait chercher l'origine de cette coutume.

La thèse du savant anglais me paraît contenir une part de vérité, mais je ne puis l'accepter entièrement sous la forme qu'il lui a donnée. Admettons provisoirement qu'il ait raison contre Dörpfeld en soutenant que les tombes à incinération de Leucade sont antérieures aux tombes à inhumation, et par conséquent pré-doriennes : comment expliquer, alors, que l'inhumation ait été générale dans le monde achéen, sauf, durant une certaine époque, à Leucade, voire en d'autres endroits que des fouilles ultérieures pourraient révéler ? Pour ma part, je crois que les Achéens et les Doriens sont deux bandes successives de la même famille indo-européenne et qu'ils avaient, à l'origine, les mêmes coutumes, y compris

riques exigerait un gros volume, et j'ai dû me borner ici à signaler quelques problèmes seulement, à en montrer l'intérêt et la complexité et à suggérer une méthode provisoire qui permette d'ex-

l'incinération. Au contact des Crétois, les Achéens auraient peu à peu renoncé à cette coutume ; mais les Doriens ne firent pas à leurs frères de race « crétésés » les mêmes concessions que les Achéens avaient faites aux Crétois, et ils ont plus ou moins imposé et généralisé l'incinération dans le monde hellénique.

Ci-dessus, p. 10. — Sur ce passage de l'*Odyssée*, M. Myres écrit (p. 554, n. 23) : « Il a été fréquemment avancé par des commentateurs, probablement peu au courant de l'histoire primitive de l'île, que ce passage est une interpolation récente. » C'est que M. Myres (p. 96) tire argument du texte homérique pour dire que la chute de Cnossos en 1400 ne marque pas nécessairement la date de la première introduction de la langue grecque en Crète. C'est peut-être pousser l'orthodoxie homérique un peu loin : car, sans pour cela déclarer le passage interpolé, nous pouvons croire à une erreur de mémoire chez Homère.

Ci-dessus, p. 14. — A propos de Minos et Rhadamanthe, M. Myres (p. 321) écrit : « Tous deux étaient nés de Zeus, et leur mère était une « fille d'un homme rouge », Phœnix, ce qui n'est pas nécessairement un Phénicien, à moins que l'ami... d'Achille ne soit également un Phénicien. »

Ci-dessus, p. 14. — Pareillement, en parlant d'Eumée, M. Myres (p. 122) écrit : « Ses ravisseurs sont décrits comme des pirates « peaux-rouges », de l'espèce qui fut plus tard identifiée avec les Phéniciens. » Cela revient à dire que les *Phoïnikes* d'Homère ne sont pas les Phéniciens de l'histoire.

Ci-dessus, p. 18. — M. Myres, qui regarde les Cadméens comme un peuple de culture minoenne (p. 322) et l'occupation cadméeenne de la Béotie comme un renforcement de l'exploitation minoenne (p. 349-350), croit aussi que les colons achéens en Cypré n'ont adopté le syllabaire cypréote pour écrire le grec que parce qu'ils n'avaient pas *jusqu'à* une écriture régulière qui leur fût propre (p. 95).

Ci-dessus, p. 24. — Pour ce qui regarde la fibule, M. Myres, regroupant d'une autre manière les nombreux documents réunis par Chr. BLINKENBERG (*Les fibules grecques et orientales*, Copenhague, 1926), aboutit à des conclusions tout à fait neuves et qui, selon toute apparence, donneront lieu à quelques discussions.

Contrairement à ce qu'on admettait jusqu'ici, M. Myres croit qu'il n'y a pas nécessairement un rapport entre fibule et chiton (p. 403), que le chiton lui-même peut être considéré comme un héritage pré-minoen (p. 404) ; que l'origine nordique, généralement admise pour la fibule, ne rend pas aussi complètement raison des faits qu'une origine égéenne (p. 405) ; qu'il y a cependant un type de fibule (« la fibule à lunettes ») sûrement dorien et que les Doriens, dans leur route vers le Sud, amenèrent en Grèce (p. 424-425).

Sans vouloir entrer dans le détail de cette longue étude (p. 405-425), retenons ce que M. Myres écrit p. 413 : « Les fibules étaient employées d'une manière occasionnelle, bien que non nécessairement générale, à partir d'une phase certainement ancienne de la période de transition qui va du Minoen à l'Hellénique ; le petit nombre de types si primitifs en dehors de l'Égée constitue un fort argument en faveur de l'origine égéenne. Il résulte en outre de ces limites de dates que, s'il n'y a pas de descriptions très précises de fibules dans les poèmes homériques, ce n'est pas parce que les fibules n'étaient pas d'un usage commun. Sans doute, on n'a rien trouvé qui puisse rivaliser avec la splendide *péroné* d'or d'Ulysse, affectant la forme d'un chien saisissant un faon : mais à presque toutes les époques très anciennes, rares sont les fibules dont l'« arc » affecte la forme d'un animal, en bronze ou en ivoire ou en ambre enfilé sur un simple fil de bronze. »

Si les fibules ont été employées d'une manière occasionnelle vers la fin du Minoen et non avant cette période, cela pourrait à la rigueur s'expliquer par le fait que la grande invasion dorienne de 1200 environ fut sans doute précédée par

exploiter les résultats de ces investigations préliminaires. Je suis persuadé que cette recherche, reprise dans son ensemble, jetterait un jour nouveau sur la personnalité si attachante du poète à qui nous devons l'*Iliade* et sans doute aussi l'*Odyssée*.

Cette personnalité, on a essayé de l'atteindre par des voies différentes ; mais il faut bien avouer que les adeptes de l'ancienne école wolffienne, comme ceux de la nouvelle école unitaire nous en ont donné une image ou trop morcelée ou trop idéale. Etudier Homère en linguiste, en métricien, en esthète, ne peut plus suffire à la science moderne. On demande à l'homérisant d'aujourd'hui de faire une place aux renseignements apportés par l'archéologie sur l'époque que le poète a voulu ressusciter.

Cette époque, il l'a connue par une obscure tradition qui noue une chaîne entre lui et ses lointains prédécesseurs, les aèdes, dont les chants égayaient les cours des princes achéens ; nous avons sur lui l'avantage de connaître cette même époque par les souvenirs matériels que de patients fouilleurs ont déterrés.

En confrontant ces deux images — l'image froide, mais précise, que donnent les objets exhumés, l'image vivante et parfois déformée, que le poète a laissée en ses vers — nous pouvons deviner quelque chose de ce que fut réellement ce poète, le saisir à l'œuvre, en pleine fièvre de création. Et lorsque nous refermons notre *Iliade* ou notre *Odyssée* après les avoir étudiées ainsi, nous découvrons un Homère plus proche de nous, moins divin peut-être, mais sûrement plus humain, et nous l'en aimons davantage.

quelques infiltrations locales plus ou moins importantes. Je pense que la légende d'Héraclès arrivant dans le Péloponèse avant la guerre de Troie ne fait pas allusion à autre chose, et la décadence certaine que la céramique dénonce vers cette époque même où M. Myres place l'emploi occasionnel de la fibule, pourrait peut-être s'expliquer par ces premières infiltrations doriennes.

En tout cas, l'argument *ex silentio* tiré du texte homérique ne prouve rien : justifier la discrétion d'Homère par la rareté des fibules d'un type analogue à la *péroné* d'Ulysse à l'époque correspondante, c'est poser tacitement en principe qu'Homère est une archéologue averti, à qui rien n'a échappé.

Au demeurant, la *péroné* d'Ulysse, telle que la décrit Homère, ne paraît pas correspondre à une fibule dont l'arc affecterait la forme d'un animal (type de la « cigale » attique) : c'est bien plutôt une fibule agrémentée d'une plaque où était gravé le sujet « min-en » du chien saisissant un faon.

En attendant de nouvelles trouvailles archéologiques dans ce domaine, il semble bien qu'on doive en rester à la théorie défendue par Sir Arthur Evans.

La « Petite Iliade » et le Papyrus Rylands XXII

PAR

A. SEVERYNS

On sait que l'*Ethiopide* d'Arctinos, continuant l'*Iliade* d'Homère, racontait la guerre de Troie depuis l'arrivée de Penthésilée jusqu'au suicide d'Ajax, épilogue dramatique de la dispute qui s'éleva pour la possession des armes d'Achille. Une autre épopée cyclique, également attribuée au même Arctinos, l'*Iliou persis*, décrivait les horreurs d'Ilion mise à sac, depuis l'introduction du Cheval dans la ville jusqu'au partage du butin par les Achéens vainqueurs.

Entre ces deux œuvres datant probablement du VIII^e siècle avant J.-C., il restait un hiatus qui fut comblé au siècle suivant par la *Petite Iliade*, attribuée à Leschès. Commençant par la dispute des armes et finissant par le sac de la ville, le poème de Leschès rivalisait avec l'*Ethiopide* pour un petit nombre d'épisodes, et pour un nombre plus grand avec l'*Iliou persis*. Si l'on ajoute à cela que l'*Odyssée* fait parfois allusion à des événements qui rentrent dans le plan de la *Petite Iliade*, on comprendra que Leschès, tout comme Euripide venant après Eschyle et Sophocle, en ait été réduit à de nombreuses inventions pour renouveler une matière déjà vieillie.

Pour reconstituer son œuvre qui, par endroits, frise le roman d'aventures, nous possédons, outre quelques fragments littéraires ou archéologiques, un bref résumé en prose dû au grammairien Proclos ⁽¹⁾.

(1) Je cite l'œuvre de Proclos d'après les pages et les lignes de l'édition de Th. W. ALLEN, *Homeri opera*, V, Oxford, Clarendon Press [1912], p. 102 sqq.

Disons tout de suite, pour éviter une confusion trop fréquente, que les résumés de Proclo, qui se présentent aujourd'hui comme des aide-mémoire destinés uniquement à servir de préface aux poèmes d'Homère, faisaient primitivement partie d'un savant *Manuel de littérature* — la *Chrestomathie* — et, plus exactement, du long chapitre que cet ouvrage consacrait à l'histoire de l'épopée. C'est de là qu'à une date inconnue, mais antérieure au IX^e siècle, un lecteur d'Homère les a extraits, non sans les malmenés, pour les mettre en tête d'une édition de l'*Iliade*; cette édition fut recopiée et ainsi s'établit peu à peu une tradition dont le célèbre *Venetus A* est aujourd'hui le représentant le plus qualifié. Et tandis que cette partie mutilée de l'œuvre de Proclo continuait de vivre d'une manière indépendante dans les manuscrits homériques, le reste de la *Chrestomathie* tombait dans l'oubli, au point que Photius ne le connaissait plus que par un résumé dont lui-même nous a transmis un sommaire⁽¹⁾.

A côté des résumés cycliques de Proclo, nous possédons l'*Epitome* d'Apollodore⁽²⁾, qui raconte dans l'ordre chronologique les événements célébrés par les vieilles épopées : mais cet auteur se borne généralement à rappeler les légendes sans les situer dans les poèmes où elles figuraient. S'opposant à Proclo, qui fait œuvre de littérateur, Apollodore, faisant œuvre de mythographe, additionne les légendes, sans se préoccuper de leur origine, en s'efforçant de les concilier dans un récit suivi.

Le papyrus Rylands XXII⁽³⁾ touchant à quelques épisodes traités dans la *Petite Iliade*, nous examinerons d'abord ces épisodes sans tenir compte de son témoignage, puis, connaissant tous les aspects du problème, nous essaierons de nous faire une opinion sur ce document trop peu connu et de le placer au rang qui lui revient à côté de Proclo et d'Apollodore.

I

La *Petite Iliade* commençait à la dispute des armes et au suicide d'Ajax. Bien que cet épisode ne doive pas nous intéresser ici, disons

(1) Je reviendrai sur tout ceci dans un ouvrage d'ensemble consacré à l'œuvre de Proclo.

(2) Je cite d'après l'édition de J. G. FRAZER, *Apollodorus, the Library*, II, Londres, Heinemann, 1924, p. 128 sqq.

(3) A. S. HUNT, *Catalogue of the Greek Papyri in the John Rylands Library Manchester*, I, Manchester, University Press, 1911, p. 40-42.

qu'Apollodore en résumant toute cette histoire semble avoir contaminé deux versions, dont l'une appartient à l'*Ethiopide* et l'autre à la *Petite Iliade* (1).

Voici comment Apollodore poursuit le récit des faits, sans les imputer, répétons-le, à la *Petite Iliade* :

1. Calchas prédit que Troie ne peut être prise sans l'arc et les flèches d'Héraclès, que possède Philoctète relégué à Lemnos.
2. Entendant cela, Ulysse, accompagné de Diomède, se rend à Lemnos. Il s'empare des armes par ruse et persuade Philoctète de venir à Troie.
3. Arrivé à Troie, Philoctète est guéri par Podalire.
4. Il tue Pâris avec les flèches d'Héraclès.
5. Après la mort de Pâris, Hélénos et Déiphobe, tous deux fils de Priam, se disputent la main d'Hélène.
6. Déiphobe ayant eu la préférence, Hélénos quitte Troie et se retire sur l'Ida.
7. Calchas révèle qu'Hélénos connaît les oracles qui protègent Troie.
8. Ulysse dresse une embuscade, s'empare d'Hélénos et l'amène au camp des Grecs.
9. Hélénos, contraint, dévoile comment Troie pourra être prise. Il faut :
 - a) que les Achéens soient en possession des ossements de Pélops ;
 - b) que Néoptolème, fils d'Achille, devienne leur allié ;
 - c) que le Palladium soit dérobé, car aussi longtemps qu'il reste dans la ville, celle-ci ne peut tomber aux mains des Grecs (2).

Le récit d'Apollodore se tient fort bien et l'on ne songerait guère à le discuter, si certains des éléments qui le composent n'étaient connus par ailleurs et sous une forme toute différente.

Je n'insiste pas sur le détail que c'est l'Asclépiade Podalire qui soigne et guérit Philoctète. D'après une tradition pour ainsi dire unanime, c'est l'autre Asclépiade, Machaon le chirurgien, qui se charge de cette délicate besogne (3). C'est qu'Apollodore a dit précédemment (4), dans un paragraphe sans doute inspiré par l'*Ethiopide*, que Machaon était mort en combattant contre l'Amazone Penthésilée. Accepter cette version, c'était s'interdire d'admettre celle de la *Petite Iliade*, où Machaon tombait sous les coups d'Eurypyle, fils de Télèphe (5), longtemps après qu'Achille eut pleuré sur le cadavre

(1) Voir mon *Cycle épique dans l'école d'Aristarque*, p. 328-331.

(2) *Építome*, V, 8-9.

(3) C. ROBERT, *Die griechische Heldensage*, III, 2, 1, Berlin, Weidmann, 1923, p. 1214-1215 et les notes. Cf. mon *Cycle épique*, p. 333.

(4) *Építome*, V, 1.

(5) PAUSANIAS, III, 26, 9.

de l'Amazone. Pour effacer une contradiction entre les deux récits, Apollodore adopta ou inventa la guérison de Philoctète par Podalire ⁽¹⁾.

Une seconde particularité, beaucoup plus importante, est l'attribution au devin grec Calchas de la prédiction qui vise Philoctète. En dehors d'Apollodore et de Quintus de Smyrne, qui s'inspire de lui, tous les auteurs, parmi lesquels il suffira de citer Bacchylide, Sophocle et Euripide, s'accordent à dire qu'on alla chercher Philoctète dans son île à la suite d'une prédiction du Priamide Héléos ⁽²⁾. Les choses se présentent comme si Apollodore avait innové, et la raison de cette innovation peut se deviner d'après le contexte.

S'il avait dit, comme tout le monde, qu'une prédiction du Troyen Héléos avait déterminé les Grecs à rappeler Philoctète, Apollodore n'aurait pu montrer Déiphobe et Héléos se disputant la main de leur belle-sœur, attendu que leur rivalité est nécessairement postérieure à l'arrivée de Philoctète, qui doit tuer le mari d'Hélène. La légende de cette rivalité romanesque est peut-être ancienne, encore qu'on n'en ait point de traces avant Euripide ⁽³⁾; mais, ancienne ou non, Apollodore n'a pu l'introduire dans son récit qu'en répudiant le détail traditionnel que Philoctète était ramené sur les conseils d'Héléos. Ce détail traditionnel est donc inconciliable avec la dispute entre Déiphobe et Héléos, dispute qui ne pouvait pas se trouver dans la version dont Apollodore a suivi les grandes lignes ⁽⁴⁾.

Les auteurs qui rapportent les différentes prédictions d'Héléos relatives à la chute de Troie ne sont pas d'accord; mais ils mentionnent toujours le Palladium, presque toujours Néoptolème; si l'on y ajoute Philoctète, on obtient trois prédictions, chiffre fatidique dont Apollodore a gardé le souvenir. Mais si l'on présente le rappel de Philoctète comme une prédiction de Calchas, il faut en trouver une troisième pour Héléos: l'allusion aux ossements de Pélops remplit fort bien cet office ⁽⁵⁾. Sans doute, Apollodore n'a pas inventé

⁽¹⁾ Disons, pour être tout à fait impartial, que le résumé de l'*Ethiopide* par Proclus (105.24) se borne à signaler l'*aristie* de Penthésilée, sans citer le nom de Machaon.

⁽²⁾ ROBERT, *Heldensage*, 1207²; FRAZER, *Apollodorus*, II, 222.

⁽³⁾ Cf. ROBERT, *Heldensage*, p. 1217 et les notes.

⁽⁴⁾ J'ai donc commis une erreur dans mon *Cycle épique*, p. 337, en suivant un peu à la légère le témoignage d'Apollodore pour reconstituer cette partie de la *Petite Iliade*.

⁽⁵⁾ Sur tout ceci, cf. ROBERT, *Heldensage*, 1217.

cette troisième prédiction, déjà connue de Lycophron ⁽¹⁾ : mais il ne l'a incorporée dans son récit que parce que Calchas a prédit plus haut la nécessité de rappeler Philoctète. En d'autres termes, Apollodore mentionne les ossements de Pélops parmi les prophéties d'Hélénos, parce qu'il a frustré celui-ci d'une autre prophétie au profit de Calchas.

Bref, pour avoir voulu mentionner coûte que coûte la rivalité entre Déiphobe et Hélénos, qui sort du plan logique de son récit, Apollodore s'est vu obligé d'attribuer à Calchas une prédiction qui revenait à Hélénos et de prendre, dans un autre groupe de légendes, une troisième prédiction qu'on pût attribuer à Hélénos.

Le récit d'Apollodore en suppose donc un autre plus ancien qui montrait Hélénos capturé par Ulysse et révélant que pour prendre Troie, les Achéens devaient d'abord ramener Philoctète, s'assurer ensuite le concours de Néoptolème et s'emparer enfin du Palladium qui protégeait la ville ⁽²⁾.

A l'appui de cette hypothèse, on peut citer deux textes, fort différents l'un de l'autre, mais qui se complètent admirablement :

SOPHOCLE, *Philoct.* 604-613

Il y avait un devin de noble race, il était fils de Priam, on l'appelait Hélénos. La nuit, sorti seul, l'homme qui mérite tous les noms injurieux et outrageants, le rusé Ulysse, le captura : il l'enchaîna, le conduisit et le montra aux Achéens dans l'assemblée : c'était une belle prise. *Entre autres chose qu'il leur annonça, celui-ci leur dit que la citadelle qui domine Troie, jamais ils ne la ravageraient, si par la persuasion ils ne ramenaient Philoctète de cette île-ci où maintenant il habite* ⁽³⁾.

SERVIUS, *Aen.* II, 166

Hélénos fut fait prisonnier par les Grecs tout près d'Ariska. Contraint, il leur fit sur le sort de Troie *des révélations où il était notamment question* du Palladium.

Reste à savoir comment Ulysse eut l'idée de capturer Hélénos. Il est facile de voir, d'après Apollodore, que c'est Calchas qui a raconté

⁽¹⁾ LYCOPHRON, 52 sqq.

⁽²⁾ C'est exactement ce que BETHE, *Homer, Dichtung u. Sage*, II, Leipzig, Teubner, 1922, attribue à la *Petite Iliade* dans sa reconstitution de la page 198, lignes 1 et suivantes.

⁽³⁾ Traduction MASQUERAY.

aux Grecs qu'Hélénos connaissait les conditions dont dépendait la ruine de Troie. Sans doute, dans Apollodore, la révélation de Calchas (§ 7) est postérieure au rappel de Philoctète (§ 2) ; mais le grammairien alexandrin auquel remonte l'*Hypothèse* en prose du *Philoctète* de Sophocle, dit expressément que Philoctète fut ramené de son île d'après une prophétie d'Hélénos, et que celui-ci fut fait prisonnier par Ulysse parce que Calchas avait révélé la science de son rival troyen.

A défaut de témoignages directs, qui nous auraient épargné tous ces longs raisonnements, nous arrivons ainsi à reconstituer d'une manière à peu près certaine le récit plus ancien qui a servi de source principale à l'auteur de l'*Épîtome*. Il n'est pas sans intérêt de comparer cette version reconstituée avec celle que Proclus nous donne comme un résumé de la *Petite Iliade* :

RÉCIT RECONSTITUÉ D'APRÈS
APOLLODORE.

Le devin Calchas ayant révélé qu'Hélénos possédait le secret de la prise de Troie, Ulysse part la nuit en embuscade, et ramène Hélénos.

Celui-ci, sous l'empire de la contrainte, leur révèle que la ville sera prise, si trois conditions sont remplies :

- 1^o Les Grecs devront ramener Philoctète et les armes d'Héraclès ;
- 2^o Ils devront s'assurer la collaboration de Philoctète ;
- 3^o Ils devront s'emparer du Palladium.

En conséquence,

I. Les Grecs ramènent Philoctète de Lemnos.

Guéri par Machaon, Philoctète tue Pâris.

Déiphobe épouse Hélène.

RÉSUMÉ DE LA *Petite Iliade*,
PROCLUS, 106. 23.

Ulysse
dresse une embuscade à Hélénos.
Celui-ci
vaticine sur la prise de Troie.

Diomède ramène Philoctète de Lemnos.

Guéri par Machaon, Philoctète tue Pâris en combat singulier.

Ménélas outrage le cadavre.
Les Troyens l'enlèvent et l'enterrent.

Puis Déiphobe épouse Hélène.

II. On envoie chercher Néoptolème à Scyros.

Ulysse ramène Néoptolème de Scyros.

Il lui remet les armes de son père. Apparition du fantôme d'Achille.

Eurypyle, fils de Télèphe, arrive au secours de Troie. Il se distingue et meurt sous les coups de Néoptolème.

Siège de Troie. Epéios, conseillé par Athéna, commence la construction du Cheval.

Ulysse entre en espion dans Troie et s'assure la complicité d'Hélène.

III. Puis on s'empare du Palladium.

Avec l'aide de Diomède, Ulysse dérobe le Palladium, etc.

En extirpant d'Apollodore les éléments étrangers avec lesquels il a recomposé son récit, nous aboutissons à un schéma qui est exactement celui que Proclus attribue à la *Petite Iliade*. Dans le résumé de Proclus il manque, à vrai dire, un certain nombre de détails matériels : il conserve, en revanche, certains détails d'ordre littéraire omis par Apollodore. Malgré sa sécheresse, le résumé de Proclus laisse entrevoir quelque chose de ce que pouvait être cette partie de la *Petite Iliade*, et quelque chose aussi de la monotonie et de l'ennui qui caractérisent le Cycle épique : combat singulier d'Hector et d'Achille dans l'*Iliade*, combat singulier d'Achille et de Pâris dans l'*Ethiopide*, combat singulier de Pâris et de Philoctète dans la *Petite Iliade* ; Grecs et Troyens se mêlant autour du cadavre de Patrocle dans l'*Iliade*, autour du cadavre d'Achille dans l'*Ethiopide*, autour du cadavre de Pâris dans la *Petite Iliade* ; funérailles de Patrocle dans l'*Iliade*, funérailles d'Achille dans l'*Ethiopide*, funérailles de Pâris dans la *Petite Iliade*... C'était toujours et inlassablement les mêmes scènes, répétées à l'infini avec des personnages interchangeables.

Ces renseignements d'ordre littéraire montrent combien, au fond, le résumé de Proclus diffère du sommaire d'Apollodore, tout en lui ressemblant souvent pour la forme : ce sont les mêmes faits de part et d'autre, mais considérés sous un angle différent.

Il faut nous arrêter à quelques détails du résumé de Proclus. Notons d'abord le silence qu'il observe sur l'intervention de Calchas. Il est incontestable que la *Petite Iliade* humiliait singulièrement le devin grec en le réduisant à révéler qu'un devin ennemi en savait plus

long que lui-même ⁽¹⁾ ; mais il est non moins incontestable qu'en taisant cette lamentable déchéance, le résumé de Proclus laisse, par le fait même, à Calchas le prestige qu'il avait dans Homère. Sans chercher à expliquer ce silence, on doit reconnaître que, dans ce cas particulier, l'état actuel du texte de Proclus ne fait pas sentir la différence qu'il pouvait y avoir entre Homère et l'auteur cyclique.

On aura constaté que le résumé de Proclus ne mentionne que Diomède dans l'expédition à Lemnos. Déjà Welcker proposait une correction au texte : Διομήδης <σὺν Ὀδυσσεῖ> ἐκ Λήμνου Φιλοκτήτην ἀνάγει, et Robert croit cette conjecture confirmée par l'*Epitome* d'Apollodore ⁽²⁾. Il est vrai que dans le *Philoctète* d'Euripide, Diomède et Ulysse allaient ensemble à Lemnos ⁽³⁾, que Pindare, en sa première *Pythique*, parle vaguement de héros semblables aux dieux qui vinrent chercher l'archer, fils de Poeas ⁽⁴⁾. Malgré tous ces textes qu'on peut faire valoir pour étayer la correction de Welcker, je ne sais si l'on peut, à coup sûr, accoupler Ulysse et Diomède dans l'expédition à Lemnos racontée par la *Petite Iliade* ⁽⁵⁾.

Un problème analogue se pose à propos de l'épisode de Néoptolème. Là où le résumé de Proclus cite Ulysse, l'*Epitome* d'Apollodore cite Ulysse et Phoenix, le vieux maître d'Achille. On a considéré ce récit d'Apollodore comme un souvenir de Sophocle qui, dans ses *Σκύριοι*, aurait imaginé de rendre la rencontre plus dramatique en adjoignant Phoenix à Ulysse ⁽⁶⁾. Mais cette forme de la légende est peut-être

⁽¹⁾ Une autre humiliation l'attendait dans un autre poème du Cycle, les *Chants Cypriens* : là, le brillant devin de l'*Iliade* se révélait incapable de conduire la flotte grecque à bon port. Voir mon *Cycle épique*, 293, 333, 334.

⁽²⁾ ROBERT, *Heldensage*, 1208^a.

⁽³⁾ Analyse détaillée dans ROBERT, *Heldensage*, 1210-1212.

⁽⁴⁾ PIND, *Pyth.* I, 52 (100) sqq. A. PUECH, *ad l.*, p. 31^a. songe à Stésichore comme source possible de ce détail.

⁽⁵⁾ Polygnote avait peint, dans la Pinacothèque des Propylées à Athènes, un Diomède enlevant d'un côté le Palladium, et de l'autre l'arc de Philoctète (PAUS., I, 22, 6) ; par ailleurs, Pausanias (X, 25, 6) s'est donné la peine de démontrer que Polygnote avait lu et étudié le poème de Leschès. Nous verrons plus loin qu'en rapportant le rapt du Palladium à Diomède, le peintre s'inspire de la *Petite Iliade*. On peut en inférer qu'il s'inspire du même poème en donnant le premier rôle à Diomède dans l'affaire de Lemnos. Malheureusement, le texte de Pausanias sur les peintures de la Pinacothèque n'est pas très explicite en ce qui regarde l'attribution à Polygnote. C'est pourquoi C. ROBERT, *Sarkophagreliefs*, II, 149, l'attribue à un maître plus jeune. Cf. F. CHAVANNES, *De Palladii raptu*, thèse Berlin, 1891, p. 3 et la note 2. Je ne veux donc pas faire état ici de ce texte controversé en ce qu'il regarde Polygnote, mais il établit néanmoins l'existence, au V^e siècle, d'une légende où Diomède jouait le rôle principal dans les deux épisodes.

⁽⁶⁾ ROBERT, *Heldensage*, 1220.

antérieure à Sophocle ⁽¹⁾, car, vers 490 déjà, Pindare avait écrit dans un de ses *Péans* :

Aussi quand les Danaens eurent mis au tombeau, avec mille gémissements, le valeureux cadavre du fils de Pélée, des ambassadeurs envoyés par eux allèrent, en traversant les flots de la mer, chercher à Scyros et ramener avec eux le redoutable Néoptolème ⁽²⁾.

Il y a donc une chance pour que la légende contée par Sophocle et reproduite par Apollodore, soit plus ancienne, et provisoirement, nous pouvons y voir un reflet de la *Petite Iliade*. Ce qui me détermine à le croire, c'est que le résumé de Proclus, tel qu'il se présente aujourd'hui, impute à la *Petite Iliade* la version même qu'on trouve dans le passage de l'*Odyssée*, où Ulysse raconte à l'ombre d'Achille que c'est lui (αὐτόζ) qui a ramené Néoptolème de Scyros ⁽³⁾. A qui connaît tant soit peu la manière habituelle de Leschès, il paraîtra étrange que le poète se soit borné à reproduire une légende de l'*Odyssée* sans aucun de ces embellissements romanesques qui caractérisent sa manière habituelle. Leschès peut fort bien avoir raconté la dramatique rencontre du jeune Néoptolème avec le vieux guerrier qui fut le maître d'Achille. Je pense aussi que Proclus dans sa *Chrestomathie* avait conservé ce détail : sa disparition du texte actuel serait due à celui qui, ici comme ailleurs, s'est efforcé de rendre aussi « homériques » que possible les résumés extraits de la *Chrestomathie* pour jouer le rôle d'avant-propos à la lecture d'Homère.

Reprenons maintenant les textes parallèles de Proclus et d'Apollodore :

PROCLUS, 106. 29.

Ulysse

ramène Néoptolème de Scyros,

et lui donne les
armes de son père.

Et l'ombre d'Achille apparaît à
son fils.

APOLLODORE, V, 11.

Ulysse et Phoenix, envoyés auprès de Lycomède à Scyros, le persuadent de laisser aller Néoptolème. Celui-ci arrive au camp, et Ulysse lui donne spontanément les armes de son père.

⁽¹⁾ Il y fait encore allusion dans son *Philoctète*, 343-344.

⁽²⁾ PIND., *Péans*, VI, 98 sqq. Traduction PUECH.

⁽³⁾ λ 508-509.

On pourra constater qu'une fois de plus, Apollodore, tout en connaissant le contenu de la *Petite Iliade*, a laissé tomber un détail d'ordre littéraire, conservé par Proclos : l'apparition de l'ombre d'Achille à son fils.

Ce détail, mentionné par le seul Proclos, a pourtant une grande importance. Robert a conjecturé qu'Achille apparaissait au cours d'un sacrifice offert par Néoptolème près du tombeau de son père ⁽¹⁾. Une étude plus attentive des recherches d'Aristarque sur le Cycle m'a permis de reconstituer avec certitude toute cette partie obscure de la *Petite Iliade* ⁽²⁾, qu'on peut résumer ainsi :

Néoptolème, amené de Scyros, reçoit d'Ulysse les armes de son père, et notamment la lance fameuse que Chiron avait autrefois offerte à Pélée. Cette lance avait une double pointe et pour lui faire produire une double blessure, il fallait avoir un certain tour de main que Chiron avait enseigné à Pélée et celui-ci à Achille. Ce dernier étant mort sans l'enseigner à personne, aucun des Achéens, y compris Ulysse, ne savait s'en servir. Et le fantôme d'Achille apparaît (près du tombeau ?) pour enseigner à son fils le maniement de l'arme glorieuse avec laquelle il va briller sur le champ de bataille troyen.

Nous allons voir maintenant comment Néoptolème va se distinguer. Apollodore le montre tuant dès son arrivée un grand nombre de Troyens ⁽³⁾ ; à l'endroit correspondant, Proclos ne dit rien, puis les deux textes se rejoignent de nouveau :

PROCLUS, 106. 31.

Eurypyle, fils de Télèphe, arrive au secours des Troyens.

Il se distingue dans la bataille et est tué par Néoptolème.

APOLLODORE, V, 11.

Eurypyle, fils de Télèphe, arrive en allié des Troyens avec une grande armée de Mysiens. Il se distingue dans la bataille et est tué par Néoptolème.

L'accord des deux textes est complet : il est vrai qu'ils constituent une quintessence de résumé. Nous avons la chance de posséder deux autres renseignements sur cette partie de la *Petite Iliade*, qui nous permettront de voir ce que vaut au juste la rencontre Proclos-Apollodore.

Le premier nous est fourni par la célèbre *Table iliaque A*, conservée

⁽¹⁾ ROBERT, *Heldensage*, 1221-1222.

⁽²⁾ *Le Cycle épique*, p. 338-342.

⁽³⁾ *Epitome*, V, 11.

au Musée du Capitole à Rome (1). On sait que cet important document épigraphique du 1^{er} siècle de notre ère, est constitué par une tablette de marbre, aujourd'hui mutilée à gauche, sur laquelle sont gravées des scènes épiques commentées par de brèves inscriptions; une inscription plus grande, au centre supposé de la tablette, nous apprend que les anaglyphes illustrent l'*Iliade* d'Homère, l'*Ethiopide* d'Arctinos, la *Petite Iliade* de Leschès et l'*Iliou persis* de Stésichore. Les scènes relatives à la *Petite Iliade* se trouvent sur le registre inférieur, brisé à gauche, et elles se succèdent de gauche à droite dans l'ordre que voici :

... X	Y	A	B	C	
<Mort de Pâris>	?	Eurypyle Néoptolèm	Ulysse Diomède Palladium	Le cheval de bois	etc.

Les scènes A B C... sont nettement identifiées par les inscriptions qui les accompagnent; l'inscription de X a disparu, mais la scène représentée est, à n'en pas douter, la mort de Pâris sous les flèches de Philoctète. L'inscription de Y a disparu (2) et le mauvais état de la pierre rend difficile une description précise de la scène figurée: on voit deux hommes qui se tournent l'un vers l'autre avec, entre eux, une espèce de monticule qui pourrait bien être un petit monument. On l'a interprétée de toutes les manières en cherchant dans Proclus tout ce qui a pu se passer entre la mort de Pâris et la mort d'Eurypyle: Hélénos prophétisant (?), sacrifice au tombeau de Pâris, armement de Néoptolème, apparition d'Achille, arrivée de Néoptolème chez Priam (3). Pour ma part, je crois qu'on doit faire un rapprochement entre la *Table iliaque A* et un autre groupe de sources archéologiques sur le Cycle, les *Bols homériques*, qui remontent au même modèle commun que tous les spécimens connus de tables iliaques (4). Je veux parler du *Bol homérique D* (5), représentant trois scènes successives commentées par des inscriptions et dont la première appartient à l'*Iliade*, les deux autres à l'*Ethiopide* :

(1) C. I. G. Ital. et Sic. 1284. Je me sers de l'ouvrage classique de JAHN-MICHAELIS, *Griechische Bilderchroniken*, Bonn, Marcus, 1873.

(2) Il y a seulement des traces de deux lettres incertaines, ΛΑ ?

(3) JAHN-MICHAELIS, *Gr. Bilderchroniken*, p. 30, § 61-62.

(4) F. COURBY, *Les vases grecs à reliefs*, Paris, de Boccard, 1922, p. 323.

(5) C. ROBERT, *Homerische Becher*, Berlin, Reimer, 1890, p. 26.

A	B	C
Priam aux pieds d'Achille	Priam salue Penthésilée près du tombeau d'Hector	Combat de Penthésilée et d'Achille

En comparant les trois scènes A B C du *Bol homérique* avec les scènes X Y A de la *Table iliaque*, on doit conclure, je pense, que la scène Y de la *Table iliaque* représente : *Priam saluant Eurypyle près du tombeau de Pâris*.

Nous obtiendrions ainsi entre l'*Ethiopide* et la *Petite Iliade* un de ces doublets si fréquents dans le Cycle et dont on a vu d'autres exemples plus haut : dans l'*Ethiopide*, Priam saluait Penthésilée, venue au secours des Troyens peu après la mort d'Hector, fils de Priam, et Penthésilée tombait peu après sous les coups d'Achille ; dans la *Petite Iliade*, Priam saluait Eurypyle, venu au secours des Troyens peu après la mort de Pâris, fils de Priam, et Eurypyle tombait peu après sous les coups de Néoptolème, fils d'Achille. Tout ce que nous savons de Leschès nous autorise à croire que l'*aristie* d'Eurypyle dans la *Petite Iliade* était précédée par la scène que je restitue ici d'après la *Table iliaque*.

De cette scène, Apollodore et Proclos ne disent rien ; ils ne disent rien non plus d'un second détail de la *Petite Iliade*, connu par d'autres sources ⁽¹⁾ et qu'on pourrait résumer ainsi :

Eurypyle, fils de Téléphe, arrive au secours des Troyens. Il était venu à cause de la grappe d'or, forgée par Héphaestos, qui l'avait donnée à Zeus, qui l'avait donnée en échange de Ganymède. Laomédon la donna à Priam, qui la donna ensuite à la mère d'Eurypyle, Astyoiché.

Ainsi, Leschès avait trajauni Homère non seulement en remplaçant par une grappe d'or les chevaux divins donnés en échange de Ganymède ⁽²⁾, mais encore en imaginant dans la famille des Dardanides la transmission d'une grappe d'or, tout comme Homère avait raconté la transmission du sceptre dans la famille des Atrides ⁽³⁾.

De cela non plus, nos résumés ne disent rien. Ils n'ont gardé que le squelette des faits, juste de quoi ne pas choquer un lecteur d'Homère. Car Leschès n'a pas inventé l'épisode d'Eurypyle tué par Néoptolème : il figure déjà dans l'*Odyssée* ⁽⁴⁾, et en termes tels que Proclos

⁽¹⁾ Voir mon *Cycle épique*, p. 342-345.

⁽²⁾ E 266.

⁽³⁾ B 101 sqq.

⁽⁴⁾ λ 519-521.

et Apollodore pourraient tout aussi bien résumer l'épopée homérique que celle de Leschès.

Ils se bornent tous deux à mentionner une *aristie* d'Eurypyle. On a conjecturé, avec plus ou moins de vraisemblance, que le héros mysien abattait le beau mais peu belliqueux Nireus, puis Pénéleos, l'un des chefs béotiens (1). La seule chose certaine — un fragment conservé par Pausanias nous l'apprend (2) — c'est que dans la *Petite Iliade*, Eurypyle tuait Machaon, le guérisseur de Philoctète, et nous avons vu plus haut l'importance de ce détail (3).

Nous arrivons à la troisième prédiction d'Héléno, au rapt du Palladium. Le problème devient ici fort compliqué, parce que la *Petite Iliade* reprenait un épisode déjà traité dans l'*Iliou persis* d'Arctinos ; nous connaissons assez bien le récit de la *Petite Iliade*, et presque rien du récit de l'*Iliou persis*. Voici comment, après avoir signalé qu'Épéios commence la construction du Cheval, Proclos résume le rapt du Palladium d'après la *Petite Iliade* :

a) Ulysse, s'étant défiguré, se rend en espion dans Troie. Reconnu par Héléne, il complotte avec elle sur la prise de la ville ; puis, après avoir tué un certain nombre de Troyens, il rentre auprès des vaisseaux.

b) Et après cela, accompagné de Diomède, il dérobe d'Ilion le Palladium (4).

Il y avait donc dans la *Petite Iliade* deux expéditions différentes, la première devant servir de préface à la seconde, où il faudra dérober le Palladium, en pleine nuit, dans la ville ennemie.

La première des deux expéditions, telle que la présente le résumé de Proclos, ne diffère en rien de l'épisode raconté dans l'*Odyssée* (5) : cela nous donne déjà à penser que Leschès n'a pas dû se contenter de reproduire Homère sans aucun changement. Cette fois encore, grâce à deux fragments convenablement interprétés, nous savons comment Leschès a renouvelé son modèle. Au lieu de montrer, comme l'*Odyssée*, Ulysse pénétrant dans la ville sous le costume d'un mendiant et reconnu par la seule Héléne, Leschès, plus romanesque encore, imagina un personnage nommé Dektès, à qui Ulysse emprunta sa défroque de mendiant ; puis le trop subtil héros, pour être sûrement

(1) ROBERT, *Heldensage*, 1223³.

(2) PAUS., III, 26, 9.

(3) *Supra*, p. 3.

(4) PROCLOS, *Chrest.* 107.5.

(5) δ 244-258.

méconnaissable, se faisait battre comme plâtre par un Achéen du nom de Thoas (1).

Pour la seconde expédition, Leschès avait à rivaliser, non plus avec Homère, qui ignore le rapt du Palladium, mais avec l'*Iliou persis* d'Arctinos. Faute de mieux, j'ai conjecturé que l'*Iliou persis* combinait d'une manière assez maladroite en une seule expédition, où Ulysse jouait le premier rôle, le rapt du Palladium avec l'épisode d'Ulysse en guenilles s'assurant la complicité d'Hélène (2). Ce qui est sûr, c'est que, dans la *Petite Iliade*, Ulysse, non seulement passait au second plan, mais encore, jaloux du succès de son compagnon, il voulait l'assassiner pour accaparer la gloire du beau fait d'armes. Nous pouvons en effet reconstituer une bonne partie de cet épisode à la fois par un fragment qui raconte la tentative d'assassinat (3) et par la scène B de la *Table iliaque A* du Capitole (4), où l'on voit les deux héros sortant de Troie par la bouche de l'égout, Ulysse derrière et Diomède devant, portant le Palladium.

Ainsi, après avoir couvert Ulysse de ridicule dans la première expédition qu'avait racontée Homère, Leschès lui fit jouer un rôle odieux dans la seconde expédition qu'avait rapportée Arctinos.

Le résumé de Proclus n'en souffle mot (5) : Ulysse n'a rien perdu de sa gloire dans ce résumé arrangé, indépendamment de son auteur, pour aider le lecteur d'Homère, et non pour le dérouter.

A cette reconstitution il manque encore un détail, le meurtre des gardiens du Palladium, que Servius nous a conservé dans un récit nettement inspiré de la *Petite Iliade* :

Alors Diomède et Ulysse gagnèrent le haut de la ville en empruntant des galeries souterraines selon les uns, des égouts selon les autres. Puis, *ayant tué les gardiens*, ils déroberent la statue (6). Comme ils rentraient aux vaisseaux, Ulysse, qui marchait derrière, voulant faire croire que le rapt était son œuvre à lui seul, leva son épée pour tuer Diomède. Celui-ci, ayant remarqué le geste grâce au clair de lune, ligota Ulysse et le fit marcher devant jusqu'au camp des Grecs (7).

(1) Voir mon *Cycle épique*, 347-349.

(2) *Id.*, p. 349-351.

(3) Fragment IX d'ALLEN.

(4) *Supra*, p. 11.

(5) Non plus qu'APOLLODORE, *Ep.*, V, 13 ; mais il se pourrait qu'Apollodore ait suivi ici l'*Iliou persis* d'Arctinos, et c'est pourquoi je n'ai pas tenu compte de son témoignage. Voir sur ce point mon *Cycle épique*, p. 349 sqq.

(6) A partir d'ici, l'auteur est celui qu'on appelle ordinairement *Servius amplior*.

(7) SERV., *Aen.* II, 166.

II

Nous pouvons maintenant aborder l'étude du document en vue duquel nous avons institué toutes ces recherches préliminaires.

Le Papyrus Rylands XXII, écrit au commencement du 1^{er} siècle de notre ère, comprend vingt lignes mutilées, que l'éminent papyrologue A. Hunt a presque toutes restituées avec la virtuosité qu'on lui connaît.

Ὀδυσσεὺς καὶ Διομήδης εἰσελθόντες εἰς Ἴλιον
 ὄπως ἐκκλέψωσιν τὸ τῆς Ἀθηνᾶς οὐράνιον
 ἄγαλμα, τοῦτο Ἑλένου πάλιν αὐτοῖς εἶπαν[τος,
 ἀποκτείνουσι]ν Κόροιβον τὸν Μύγδωνος
 τὸν ἐκ Φρυγίας] ἐληλυθότα ἐπὶ συμμαχί- 5
 αν τοῖς Τρωσίν] καὶ ἄλλους αὐτοῦ ἑταίρου[ς
 τῶν φυλασσόντων] καὶ σώζονται πρὸς τοῦ[ς Ἑλ-
 ληνας ἔχοντες] τὸ Παλλάδιον. εἶτα γέινε-
 ται τούτοις μὲν] χαρά, τῶν δὲ Τρώων[πολ-
 λή ἐστὶν ἀνα]τροπὴ ἐπὶ τοῖς γεγεν[η- 10
 μένοις. Ὀδυσσεὺς δὲ καὶ Φοῖνιξ πλε[υ-
 σάμενοι εἰς τὴν] Σκυρον ἄγουσι τὸν Ν[εο-
 πτόλεμον ἤδη, κα]ὶ ἀποδίδωσιν αὐτῷ [Ὀδυσ-
 σεὺς τὰ ὄπλα τοῦ πατρὸς] αὐτοῦ. Ἀ[χιλλεὺς
 δὲ αὐτῷ φαντάζε]ται παρὰ τῷ[τύμβῳ.
 καὶ κατὰ τὸν αὐ]τὸν καιρὸν [Εὐρύπυ- 15
 λος ὁ Τηλέφου υἱὸς] ἐκ τῆς Μυ[σίας πα-
 ραγίνεται βοηθῶν] τοῖς Τρωσ[ί· συν-
 ὄμνουσι δὲ τῷ Πριά]μῳ, εἶτα[.....
 γίνε]ται μάχη[.... 20

1 Ἴλιον : Εἰλι[ον Pap

4 Κόροιβον : Κορυβον Pap Μύγδωνος : Μυγδω[νος Pap

6 ἑταίρους Hunt : ετερο[υς Pap

7 τῶν φυλασσόντων Jacoby

9-10, 18-19 exempli gratia supplevi

On voit que le papyrus contient trois épisodes de la *Petite Iliade* — Palladium, Néoptolème, Eurypyle — mais qu'il les raconte dans un ordre étranger à la *Petite Iliade*. Proclus place le rapt du Palladium

après la mort d'Eurypyle : un texte bien connu d'Aristote ⁽¹⁾ et la *Table iliaque A* du Capitole confirment l'exactitude de son information.

Avant d'interpréter ce changement inattendu, examinons les trois épisodes résumés par le papyrus, mais en suivant l'ordre traditionnel de la *Petite Iliade*.

I (11-15). RAPPEL DE NÉOPTOLÈME. — *Ulysse et Phoenix ayant fait voile vers Scyros en ramènent Néoptolème. Alors Ulysse lui remet les armes de son père. L'ombre d'Achille apparaît près du tombeau.*

En étudiant plus haut cet épisode, nous avons remarqué que rien ne s'oppose à ce que Phoenix ait accompagné Ulysse à Scyros dans la version de la *Petite Iliade*. Cette présomption deviendrait une certitude, si nous pouvions être sûrs que le papyrus résume ce poème.

Tout de suite après l'allusion aux armes d'Achille, le papyrus avait une ligne et demie de texte (14-15), que Hunt a admirablement restituée en utilisant le résumé de Proclus. Nous avons vu que seul Proclus a conservé le détail de l'apparition d'Achille. A supposer même qu'on rejette la restitution de Hunt, il faudra néanmoins reconnaître que le papyrus parle de quelque chose entre la remise des armes d'Achille à Néoptolème et l'arrivée d'Eurypyle. Par là, notre papyrus se rapproche de Proclus et s'écarte d'Apollodore qui, en cet endroit, reste muet. Nous avons affaire à un résumé du type littéraire et non du type mythologique.

II (16-20). ARRIVÉE D'EURYPYLE. — *A ce moment, Eurypyle, le fils de Télèphe, arrive de Mysie pour porter secours aux Troyens. Il jure fidélité à Priam, puis il se distingue dans la bataille...*

A partir de la ligne 19, le texte est trop fragmentaire pour que nous puissions le reconstituer avec une entière certitude. A la ligne 18, Τρωςὶ peut marquer la fin d'une proposition ; à la ligne 19, εἶτα commence une nouvelle proposition, dont le verbe mutilé se trouve à la ligne 20, mais dont le sens est clair : *Eurypyle se rend (ou se distingue) au combat*. Il faut donc, je crois, suppléer à la ligne 19,

(1) ARISTOTE, *Poét.* 23, énumère les pièces de théâtre dont le sujet est tiré de la *Petite Iliade* : *La dispute des armes, Philoctète, Néoptolème, Eurypyle, Ulysse mendiant, Les Laconiennes*, etc. Il suit l'ordre des faits racontés par la *Petite Iliade*. Or, nous savons par un curieux fragment conservé dans POLLUX, IX, 49, que les *Laconiennes* de Sophocle racontaient le rapt du Palladium : les héros, en effet, passaient, non sans se salir, par la bouche d'égoût (fr. 338).

un verbe dont dépende le substantif (?) ...μφ, au datif, qui précède εἶτα. Or nous avons vu plus haut ⁽¹⁾ que, précisément là où se trouve la lacune de notre papyrus, la *Table iliaque A* du Capitole représente une scène (Y) que nous avons pu interpréter comme figurant Eurypyle salué par Priam près du tombeau de Pâris. Cette scène remplirait à merveille la lacune de notre papyrus, si Πριάμφ de la ligne 19 était sûr ⁽²⁾, et nous pourrions restituer une idée comme : *Il est salué par Priam, Il jure alliance avec Priam*, ou quelque chose d'analogue.

Jusqu'à présent donc, on peut, dans notre papyrus, combler une lacune par un texte de Proclus résumant la *Petite Iliade*, une seconde lacune par un document figuré illustrant le même poème. L'examen du paragraphe relatif au Palladium nous dira peut-être si c'est là une pure coïncidence.

III (1-11). RAPT DU PALLADIUM. — *Ulysse et Diomède se rendent dans Troie pour dérober le Palladium, Hélénos leur* ⁽³⁾ *ayant encore dit cela. Ils tuent Coroebos, le fils de Mygdon, qui était venu de Phrygie au secours des Troyens, et d'autres compagnons de Coroebos commis à la garde de la statue. Ils reviennent sains et saufs auprès des Grecs en ramenant le Palladium. Les Grecs sont dans la joie, et grande est la consternation des Troyens à cause de ce qui était arrivé.*

Le papyrus ne relate pas la fourberie d'Ulysse, pourtant si caractéristique de la *Petite Iliade*, mais cet épisode ne nous étant transmis par aucun résumé, son omission ne constitue pas encore une preuve que le papyrus ne résume pas la *Petite Iliade*.

A la ligne 3, nous trouvons le mot important πάλιν. Il indique que la prophétie d'Hélénos sur le Palladium a été précédée par d'autres, quelles qu'elles puissent être. Et ceci encore rentre dans le plan de la *Petite Iliade* que nous avons cherché à reconstituer plus haut.

A partir de la ligne 4, nous voyons apparaître Coroebos, le fils de Mygdon, celui-là même qu'une tradition probablement récente ⁽⁴⁾

(1) *Supra*, p. 11.

(2) Hunt suggère dubitativement πολέμφ, qui me paraît difficilement pouvoir rentrer dans le contexte. Du reste, le grand papyrologue lui préfère Πριάμφ, puisqu'il place celui-ci dans sa restitution du texte.

(3) Il se pourrait que cela signifie : *aux Grecs*.

(4) Elle se trouve pour la première fois dans VIRGILE, *En.*, II, 342 sqq. PAUSANIAS (X, 27, 1) la connaît également. Dans le *Rhésos*, 539, Coroebos ne paraît pas se distinguer des autres alliés. Cf. ROBERT, *Heldensage*, 1256.

a poétisé en le faisant venir à Troie par amour pour Cassandre, et qui doit à Virgile le plus clair de sa gloire. Selon notre papyrus, Coroebos mourut donc avec un certain nombre de ses Phrygiens en luttant contre Ulysse et Diomède pour la défense du Palladium.

Voilà un renseignement qui complète de la manière la plus heureuse le récit de Servius inspiré de la *Petite Iliade*. Mais il nous écarte d'une tradition courante, signalée comme telle par Pausanias et suivie au V^e siècle par Polygnote dans la peinture qui ornait la *leschè* de Delphes. Cette tradition courante ⁽¹⁾ faisait mourir Coroebos durant la dernière nuit de Troie sous la lance de Néoptolème, et Pausanias l'oppose à la tradition toute différente que suivit Leschès en montrant Coroebos tué par Diomède.

Si l'on excepte Quintus de Smyrne ⁽²⁾, qui s'est inspiré de Pausanias ⁽³⁾, le seul auteur qui rapporte à Diomède le meurtre de Coroebos, est le grammairien anonyme qui composa le texte contenu dans notre papyrus — et ce papyrus est antérieur d'un siècle au moins à Pausanias. Le grammairien anonyme, indépendant de Pausanias, ne mérite-t-il pas qu'on prenne son renseignement au sérieux ? Et ne devons-nous pas, en rapprochant les trois textes de Pausanias, de Servius ⁽⁴⁾ et de notre papyrus, dire que, dans la *Petite Iliade*, Coroebos mourait tué par Diomède en défendant le Palladium ? A mon sens, rien ne s'y oppose. Nous savons maintenant au prix de quelles entorses aux traditions les plus respectables, Leschès réalisait la gageure d'écrire un poème nouveau sur un sujet antique ; nous savons qu'il a, tant qu'il a pu, rabaisé Ulysse et exalté Diomède dans son histoire du Palladium.

Dès lors, qu'est-ce donc qui empêche de se rendre à l'évidence ? Rien, sinon une tradition tyrannique plus forte que les textes les plus clairs.

⁽¹⁾ PAUSANIAS, X, 27, 1. Remarquons que VIRGILE fait tuer Coroebos durant la *nyctomachie* par Pénéloos le Béotien (*En.*, II, 424) : nous avons vu plus haut que, selon la *Petite Iliade* probablement, Pénéloos avait déjà été tué par Eurypyle ; QUINTUS de SMYRNE, XIII, 168 sqq. le fait aussi massacrer durant la *nyctomachie*, mais par Diomède ; il y a également des traces d'une version où il était tué par Ajax, cf. F. JACOBY, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, I, Berlin, Weidmann, 1923, p. 496.

⁽²⁾ QUINT. SMYRN., XIII, 168 sqq.

⁽³⁾ ROBERT, *Heldensage*, 1255^b.

⁽⁴⁾ Si l'on demandait pourquoi Servius, si bien renseigné pourtant, ne parle pas expressément de Coroebos, on pourrait expliquer son demi-silence par le fait qu'il commente Virgile, chez qui le héros phrygien meurt durant le combat de nuit sous les coups de Pénéloos.

Allen, qui cite cependant notre papyrus, n'en continue pas moins à placer le meurtre de Coroebos par Diomède dans la partie de la *Petite Iliade* qui racontait le sac de Troie ⁽¹⁾; Bethe, plus radical encore, fait tuer Coroebos par Diomède dans son dixième fragment de l'*Iliou persis* cyclique ⁽²⁾; Robert, sans le dire très clairement, y voit aussi un épisode du sac de Troie dans la *Petite Iliade* ⁽³⁾; Jacoby ajoute même que le texte de Pausanias ne permet pas une autre interprétation ⁽⁴⁾.

Une telle unanimité dans ce que je crois être une erreur provient, au moins en partie, de la lecture de Virgile : il est bien difficile d'oublier ce que le poète a dit de Coroebos dans son récit de l'agonie de Troie. La faute en est aussi au texte de Pausanias. Décrivant le *Sac de Troie* qu'avait peint Polygnote, il signale avec soin les détails par lesquels cette peinture s'écarte, entre autres, du poème cyclique de Leschès. Au premier abord, on en déduit que toutes les divergences signalées par Pausanias se rapportent au récit de la prise de Troie qui terminait la *Petite Iliade* ⁽⁵⁾. Mais à la réflexion, on se dit qu'il n'en est pas nécessairement ainsi dans tous les cas. De ce que Pausanias écrit :

D'après l'opinion commune, Coroebos fut tué par Néoptolème; d'après Leschès, il fut tué par Diomède,

doit-on conclure, sans aucune espèce d'hésitation, que, selon Leschès aussi, la mort de Coroebos arrivait au cours du sac de Troie ? On pourrait l'affirmer, peut-être, si nous n'avions que le seul témoignage

(1) ALLEN, p. 134, fragment XVI.

(2) BETHE, p. 180 et 199, § 24.

(3) ROBERT, *Heldensage*, 1255. La croyance de Robert repose, en fait, sur une restitution de la *Table iliague D* (C. I. G. Ital. et Sic., 1285, II) qui mentionne, sans aucune indication de sources, un certain nombre de combats dont le sac de Troie fut le théâtre. L'une des scènes montre Agénor tué par Néoptolème. Pausanias (X, 27, 2) nous apprend que cette version est celle de Leschès. Par conséquent, la *Table iliague D* est un résumé de la *Petite Iliade* : on ne peut donc accepter l'opinion de JAHN-MICHAELIS (*Griech. Bilderchr.*, p. 38), qui y voit du Stésichore, non plus que celle d'ALLEN (p. 137) et de BETHE (p. 177, § 5), qui en font un témoin de l'*Iliou persis* cyclique. Mais si je reviens ainsi avec Robert (1255^b) à l'opinion déjà exprimée par K. O. Müller, je ne puis suivre le savant archéologue, lorsqu'il propose de compléter les trois dernières lettres de l'inscription (Διο —) par : Διομήδης ἀποκτείνει Κόροιβον : Robert ne l'a visiblement proposée que parce qu'il semble ignorer notre papyrus. Ni Jahn, ni Allen, ni Bethe n'ont proposé de restitution.

(4) JACOBY, *Fragm. gr. Hist.*, I, 496.

(5) Et c'est ce qu'a fait Quintus de Smyrne pour l'histoire de Coroebos tué par Diomède.

de Pausanias. Mais maintenant que nous pouvons le contrôler par un témoignage antérieur de plus d'un siècle et qui, tout bien considéré, ne le contredit en rien, je ne vois pas pourquoi le renseignement inédit qu'il nous apporte devrait être sacrifié pour laisser vivre une tradition qui ne repose pas sur une base inébranlable.

Il me paraît donc qu'on doit faire état de notre papyrus pour enrichir notre connaissance de la *Petite Iliade* attribuée à Leschès.

Pourtant, si nous avons tout lieu de croire que le papyrus reflète la *Petite Iliade* pour chaque détail en particulier, la succession de ces détails est étrangère au poème cyclique.

La difficulté n'a pas échappé au premier éditeur. Trouvant que, dans Ovide, le rapt du Palladium précède la dispute entre Ulysse et Ajax pour les armes d'Achille ⁽¹⁾, que, dans Tzetzés, ce même épisode suit la mort d'Ajax ⁽²⁾, et que, dans Dictys, Ajax et Ulysse se disputent non les armes, mais le Palladium ⁽³⁾, Hunt conclut que la chronologie de ces auteurs est analogue à celle du papyrus; quant à savoir quelle est la source dernière de cette forme de la légende, voilà qui est obscur ⁽⁴⁾.

Cela revient à dire qu'Ovide, Tzetzés et Dictys remontent indirectement à un poème quelconque dont notre papyrus serait également un témoin. On peut en douter, car il faudrait, pour asseoir une telle théorie, avoir d'autres garants que ces trois auteurs, qui cherchent avant tout l'originalité et qui, du reste, ne s'accordent pas entre eux pour la succession des faits. Tzetzés, qui adopte l'ordre le plus comparable à celui du papyrus, place l'arrivée d'Eurypyle (518) avant le rappel de Néoptolème (523) !

Jacoby ⁽⁵⁾ cite également le témoignage du *Rhésos* ⁽⁶⁾ et celui d'Antisthène ⁽⁷⁾ pour l'antériorité du Palladium. Si l'on veut bien se souvenir que l'auteur du *Rhésos* a eu assez de mauvais goût pour mettre en scène Hector lui-même racontant le rapt du Palladium, et si l'on se rappelle qu'Antisthène (dont Ovide s'est inspiré) ne parle du Palladium que pour prêter à Ulysse un beau discours fictif

(1) OVID., *Métam.*, XIII, 99, 337.

(2) TZETZÈS, *Posth.*, 509-517.

(3) DICTYS, V, 14.

(4) A. HUNT, *Pap. Ryl.*, I, p. 41.

(5) JACOBY, *Fragm. gr. Hist.*, I, 496.

(6) [EUR.] *Rhés.*, 501 sqq.

(7) ANTISTH., *Od.*, 3.

en réponse à un autre beau discours fictif d'Ajax, on conviendra, je pense, que l'auteur du *Rhésos* et Antisthène ne constituent pas des garants beaucoup plus sérieux qu'Ovide, Dictys ou Tzetzes.

Je crois, comme Jacoby, que dans le papyrus nous avons un résumé d'épopée plutôt qu'un manuel proprement dit ; mais cette épopée doit être la *Petite Iliade* de Leschès. Plutôt que d'y trouver une preuve en faveur d'un poème inconnu, je vois dans la mention insolite du Palladium l'indice d'un accident purement paléographique.

L'ordre original des paragraphes, reproduisant celui de la *Petite Iliade*, était :

...x | Rappel de Néoptolème | Arrivée d'Eurypyle | Rapt du Palladium | y...

Un scribe, ayant fini d'écrire le paragraphe x, écrit le mot Ὀδυσσεύς, qui commençait le paragraphe relatif à Néoptolème ; distrait un moment, il se reporte au second Ὀδυσσεύς, qui commençait le paragraphe relatif au Palladium. Il écrit ce paragraphe en entier, puis, constatant sa bévue, il recopie à la suite le paragraphe Néoptolème et le paragraphe Eurypyle.

Ce genre de faute est trop général pour qu'on insiste longuement sur la faute particulière que je suppose ici. Elle explique très simplement l'étrange perturbation que nous trouvons dans ce résumé dont chaque épisode, pris séparément, peut remonter à la *Petite Iliade*.

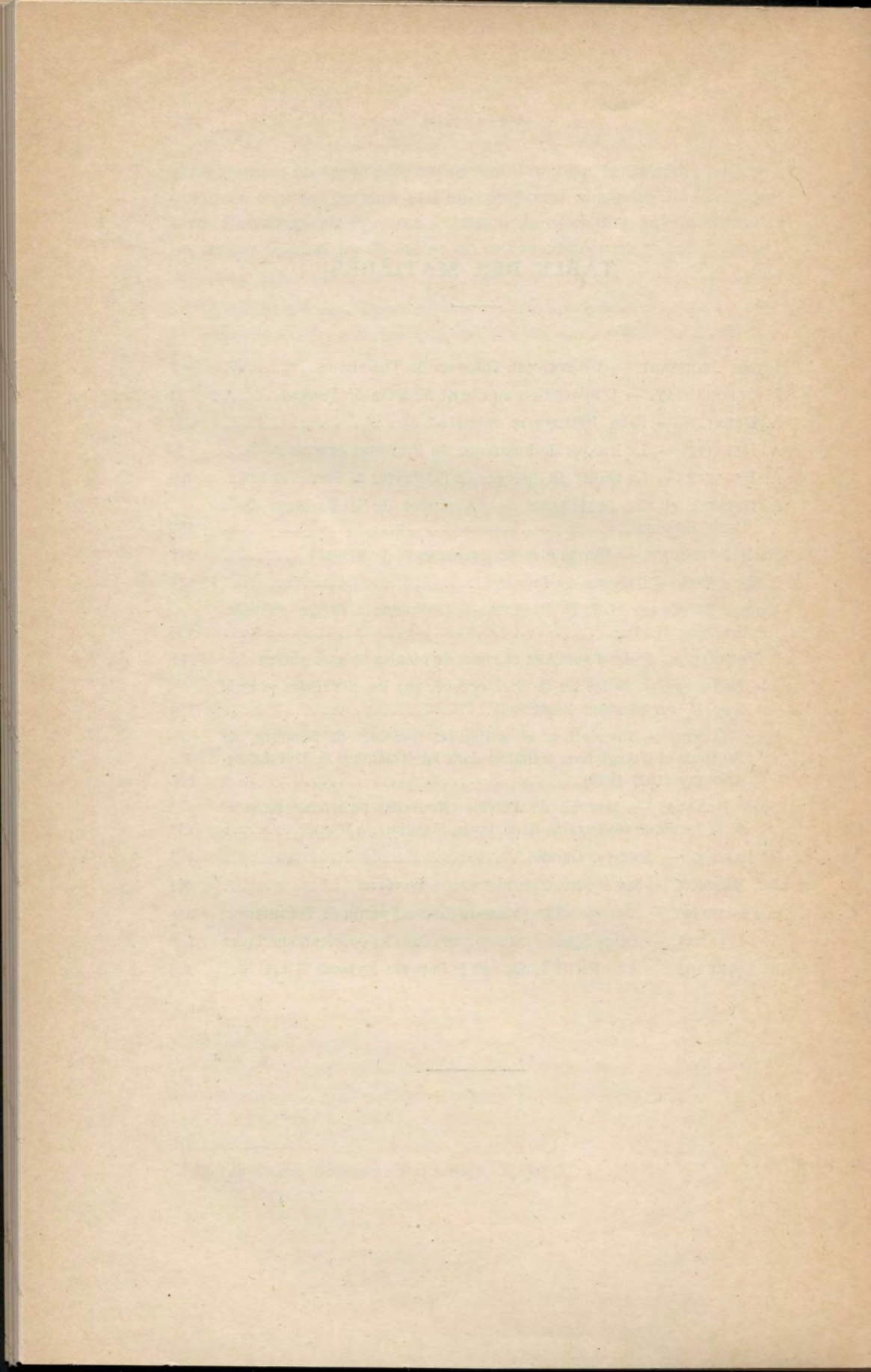
Si l'on accepte cette hypothèse, le papyrus, déjà précieux en lui-même, en acquiert une valeur et une signification plus grandes encore. Car il constituerait le plus ancien résumé en prose que nous ayons conservé d'un poème cyclique et un résumé appartenant à un type dont celui de Proclus était jusqu'ici le seul représentant conservé. Le résumé anonyme contenu dans notre papyrus est incontestablement meilleur que celui que les manuscrits de l'*Iliade* nous ont transmis sous le nom de Proclus. Cela n'empêche point qu'un détail pourtant caractéristique du poème — la fourberie d'Ulysse — n'a pas trouvé place dans ce résumé auquel nous sommes en droit d'accorder une certaine valeur, et cette constatation ne manque pas d'importance. Car elle montre que les lecteurs des environs de l'ère chrétienne, les contemporains de Virgile, pour avoir une idée sommaire des œuvres du Cycle, se contentaient de résumés qui, par leur brièveté, pouvaient fausser les idées sur le contenu des poèmes. Cela ne veut point dire que ceux-ci avaient entièrement disparu,

mais recourir au texte original devenait une espèce de sport réservé à quelques esprits curieux et l'on comprend ainsi, qu'un siècle plus tard, Pausanias ait éprouvé le besoin de nous dire qu'il a encore lu un de ces poèmes ⁽¹⁾ de moins en moins connus du grand public.

⁽¹⁾ *Les Chants Cypriens* : PAUSANIAS, X, 31, 2.

TABLE DES MATIÈRES

Jeanne CROISSANT. — Un nouveau Discours de Thémistius.....	7
P. DEBOUXHTAY. — L'Invocation au Christ Médecin de Timgad.....	31
A. DELATTE. — Faba Pythagorae cognata.....	33
A. DELATTE. — Le lexique de botanique du Parisinus graecus 2419...	59
A. DELATTE. — La réalité du dialogue de l'Octavius de Minucius Felix.	103
A. DELATTE et Ch. JOSSEERAND. — A propos de la Basilique de la Porte Majeure	109
Marie DELCOURT. — Euripide et les événements de 431-424.....	117
E. DERENNE. — Didymes où Iasos ?	129
Yvonne DUMOULIN et J. B. PAULUS. — L'offrande à Priape (Virgile, Priapées, II. 9).....	135
R. FOHALLE. — Noms d'animaux et noms de plantes en grec ancien....	141
Ant. GRÉGOIRE. — Notes sur la place occupée par les particules $\gamma\epsilon$ et $\delta\acute{\epsilon}$ dans la versification homérique.....	159
Léon HALKIN. — Inscriptions et antiquités romaines de Belgique, de Hollande et d'Angleterre signalées dans les Itinéraires de Dubuisson- Aubenay (1627-1638)	177
Jean HUBAUX. — Une Epcde d'Ovide (Nouvelles recherches au sujet de la basilique souterraine de la Porta Maggiore, à Rome).....	187
V. LAROCK. — Socrate, Gandhi.....	247
Jos. MANSION. — Sur le sens d'un mot grec : $\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\acute{\alpha}\sigma\sigma\omega$	261
L. PHILIPPART. — A propos d'un prétendu discours perdu de Thémistius.	269
A. SEVERYNS. — De quelques anachronismes dans les poèmes homériques	277
A. SEVERYNS. — La « Petite Iliade » et le Papyrus Rylands XXII.....	305



BIBLIOTHÈQUE
DE LA FACULTÉ DE PHILOSOPHIE ET LETTRES
DE L'UNIVERSITÉ DE LIÈGE

Fasc. XIV. — ALBERT GOUNSON. <i>Malherbe et ses sources</i> . 1904. 239 pp.	22 fr. 50
Fasc. XV. — VICTOR TOURNEUR. <i>Esquisse d'une histoire des études celtiques</i> . 1905. 246 pp.	25 fr. 00
Fasc. XVI. — HENRI MAILLET. <i>L'Eglise et la répression sanglante de l'hérésie</i> . 1907. 109 pp.	12 fr. 00
Fasc. XVII. — PAUL GRAINDOR. <i>Histoire de l'île de Skyros insqu'en 1538</i> . 1906. 91 pp.	12 fr. 00
Fasc. XVIII. — J. BOYENS. <i>Grammatica linguae graecae vulgaris per Patrem Romanum Nicephori Thessalonicensem</i> . 1908. 175 pp.	25 fr. 00
Fasc. XIX. — AUG. BRICTEUX. <i>Contes persans</i> . 1910. 528 pp.	50 fr. 00
Fasc. XX. — T. Southern, <i>The Loyal Brother</i> , edited by P. HAMELIUS. 1911. 131 pp.	20 fr. 00
Fasc. XXI. — J. P. WALTZING. <i>Etude sur le Codex Fuldensis de Tertulien</i> . 1914-1917. 523 pp.	50 fr. 00
Fasc. XXII. — J. P. WALTZING. <i>Tertullien. Apologétique</i> . Texte établi d'après le Codex Fuldensis. 1914. 144 pp.	18 fr. 00
Fasc. XXIII. — J. P. WALTZING. <i>Apologétique de Tertullien</i> . I. Texte établi d'après la double tradition manuscrite, apparat critique et traduction littérale revue et corrigée. 1920. 148 pp.	Epuisé
Fasc. XXIV. — J. P. WALTZING. <i>Apologétique de Tertullien</i> . II. Commentaire analytique, grammatical et historique. 1919. 234 pp.	Epuisé
Fasc. XXV. — J. P. WALTZING. <i>Plaute. Les Captifs</i> . Texte, traduction et commentaire analytique, grammatical et critique. 1921. 100 + 144 pp.	50 fr. 00
Fasc. XXVI. — A. HUMBERS. <i>Etude sur la Langue de Jean Lemaire de Belges</i> . 1921. 244 pp.	30 fr. 00
Fasc. XXVII. — F. ROUSSEAU. <i>Henri l'Aveugle, comte de Namur et de Luxembourg</i> . 1921. 125 pp.	12 fr. 00
Fasc. XXVIII. — J. HAUST. <i>Le dialecte liégeois au XVII^e siècle. Les trois plus anciens textes (1620-1630)</i> . Édition critique, avec commentaire et glossaire. 1921. 84 pp.	12 fr. 00
Fasc. XXIX. — A. DELATTE. <i>Essai sur la politique pythagoricienne</i> . 1922. 295 pp. (Prix Bordin, de l'Institut)	Epuisé
Fasc. XXX. — J. DECHAMPS. <i>Sainte-Beuve et le sillage de Napoléon</i> . 1922. 117 pp.	12 fr. 00

BIBLIOTHÈQUE
DE LA FACULTÉ DE PHILOSOPHIE ET LETTRES
DE L'UNIVERSITÉ DE LIÈGE

MÊME SÉRIE (25 × 16).

- Fasc. XXXI. — C. TISON. *La Principauté et le Diocèse de Liège sous Robert de Berghes (1557-1564)*. 1923. (Avec deux cartes.) 331 pp. 35 fr. 00
- Fasc. XXXII. — J. HAUST. *Étymologies wallonnes et françaises*. 1923 357 pp. 35 fr. 00
- Fasc. XXXIII. — A. L. CORIN. *Sermons de J. Tauler. I. Le codex Vindobonensis 2744, édité pour la première fois*. 1924. 372 pp. 60 fr. 00
- Fasc. XXXIV. — A. DELATTE. *Les Manuscrits à Miniatures et à Ornaments des Bibliothèques d'Athènes*. 1926. 128 pp. et 48 planches 60 fr. 00
- Fasc. XXXV. — OSCAR JACOB. *Les esclaves publics d'Athènes*. 1928. 214 pp. 26 fr. 00
- Fasc. XXXVI. — A. DELATTE. *Anecdota Atheniensiæ*. Tome I: Textes grecs inédits relatifs à l'histoire des religions. 740 pp. avec des figures Epuisé
- Fasc. XXXVII. — JEAN HUBAUX. *Le réalisme dans les Bucoliques de Virgile*. 1927, 144 pp. 18 fr. 00
- Fasc. XXXVIII. — PAUL HARSIN. *Les relations extérieures de la principauté de Liège sous Jean Louis d'Elderen et Joseph Clément de Bavière (1688-1723)*. 1927. 280 pp. 35 fr. 00
- Fasc. XXXIX. — PAUL HARSIN. *Étude critique sur la bibliographie des œuvres de Law (avec des mémoires inédits)*. 1928. 128 pp. 18 fr. 00
- Fasc. XL. — ALBERT SEVÉRYNS. *Le Cycle épique dans l'École d'Aristarque*, 476 pp. (Prix Th. Reinach de l'Assoc. des Etudes grecques en France)..... 65 fr. 00
- Fasc. XLI. — JEANNE-MARIE H. THONET. *Étude sur Edward Fitzgerald et la littérature persane, d'après les sources originales*. 144 pp. 25 fr. 00
- Fasc. XLII. — A. L. CORIN. *Sermons de J. Tauler. II. Le codex Vindobonensis 2739, édité pour la première fois*. 1929. 548 pp. 80 fr. 00
- Fasc. XLIII. — L. E. HALKIN. *Le Cardinal de la Marck, Prince Evêque de Liège (1505-1538)*. 1929. 314 pp. 55 fr. 00
- Fasc. XLIV. — *Serta Leodiensia. Mélanges de Philologie classique publiés à l'occasion du Centenaire de l'Indépendance de la Belgique*. 1930. 328 pp. 80 fr. 00
- Fasc. XLV. — EUDORE DERENNE. *Les Procès d'impiété intentés aux Philosophes d'Athènes au V^{me} et au IV^{me} siècles avant J.-C.*
(Sous presse)
- Fasc. XLVI. — A. L. CORIN. *Comment faut-il prononcer l'allemand?*
(Sous presse)