



HAL
open science

**UNE INTERPRÉTATION ANCIENNE MÉCONNUE
DU RAPT DE PERSÉPHONE (Schol. vet. ad Hes. Th.
913b). Exégèse allégorique, savoirs botaniques et
agricoles, réinterprétations chrétiennes**

Claudio Felisi

► **To cite this version:**

Claudio Felisi. UNE INTERPRÉTATION ANCIENNE MÉCONNUE DU RAPT DE PERSÉPHONE (Schol. vet. ad Hes. Th. 913b). Exégèse allégorique, savoirs botaniques et agricoles, réinterprétations chrétiennes. *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, 2023, 2022-1 (96). halshs-04786312

HAL Id: halshs-04786312

<https://shs.hal.science/halshs-04786312v1>

Submitted on 15 Nov 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Copyright

REVUE
DE
PHILOLOGIE
DE LITTÉRATURE ET D'HISTOIRE ANCIENNES

TOME 96

2022

FASCICULE 1

KLINCKSIECK

REVUE
DE
PHILOLOGIE
DE LITTÉRATURE ET D'HISTOIRE ANCIENNES

TROISIÈME SÉRIE

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

Ph. HOFFMANN
DIRECTEUR D'ÉTUDES
À L'ÉCOLE PRATIQUE
DES HAUTES ÉTUDES

ET

Ph. MOREAU
PROFESSEUR ÉMÉRITE
À L'UNIVERSITÉ
DE PARIS EST CRÉTEIL

ANNÉE ET TOME XCVI
FASC. 1
(158^e de la collection)

PARIS
KLINCKSIECK

Retrouvez les sommaires de la *Revue de philologie*
et les nouveautés Klincksieck sur
www.klincksieck.com

ISBN 978-2-252-04722-4
© Klincksieck, 2023

Composition et mise en pages : Flexedo (prepresse@flexedo.com)

UNE INTERPRÉTATION ANCIENNE MÉCONNUE
DU RAPT DE PERSÉPHONE (*Schol. vet. ad Hes. Th. 913b*)
Exégèse allégorique, savoirs botaniques et agricoles,
réinterprétations chrétiennes*

1. Introduction

1.1. *Le rapt de Perséphone vu par les Modernes...*

Il est des mythes qui ne se lassent pas de se laisser interpréter. Tel est assurément le cas du rapt de Perséphone par Hadès sous le nom d'Aïdôneus (Αἰδωνεύς)¹. Inconnu d'Homère, mentionné seulement dans deux vers de la *Théogonie* d'Hésiode, qui retiendront ici notre attention, et abondamment développé dans l'*Hymne homérique à Déméter*, ce mythe a suscité chez les Modernes, dès le XIX^e siècle au moins, foison d'interprétations différentes². À l'interprétation la plus connue, elle-même déclinée selon des nuances parfois divergentes, faisant du rapt de Perséphone une allégorie du cycle biologique vie-mort-renaissance, du cycle des saisons et de celui de la production agricole (entre autres, J. G. Frazer, F. Cornford, M. P. Nilsson), il faut en effet ajouter les interprétations liées aux modèles matriarcal et patriarcal des sociétés anciennes (J. J. Bachofen), celles qui analysent les rapports de force entre les puissances divines en présence au prisme de la répartition des τιμαί entre les dieux (J. Rudhardt)³, celles qui font de la catabase de Korè-Perséphone

* Je remercie Paul Demont, Claire Le Feuvre et Vinciane Pirenne-Delforge pour leurs précieux conseils. Les éditions des textes grecs et latins, sauf mention contraire, sont celles de la Collection des universités de France, tandis que les citations du Nouveau Testament sont tirées de l'édition de référence Nestle-Aland. Les traductions sont en revanche personnelles, sauf lorsque je donne le nom du traducteur.

1. Sur ce nom, son histoire onomastique particulière, son interprétation sémantique et les spécificités de ses emplois dans la prière en Grèce classique, voir Felisi [à paraître].

2. Pour un résumé et un historique de ces interprétations modernes, voir Dimou 2016, p. 9-17, qui, malgré les nombreux défauts relevés par Ackermann 2017, reste un outil bibliographique utile. Ce qui suit sur ce point dépend de ces pages, auxquelles je renvoie également pour les références bibliographiques. Le recueil d'études classique de Zuntz 1971 ne s'intéresse que très peu au mythe du rapt et aucunement à ses interprétations.

3. À l'historique de Dimou 2016, on ajoutera donc Rudhardt 1981, p. 227-244. Pour une interprétation en lien avec les τιμαί non seulement d'Hadès, mais aussi de Déméter elle-même, voir Pirenne-Delforge 2023.

un rituel initiatique marquant le passage de l'enfance à l'âge adulte avec le mariage (entre autres, H. Jeanmaire et B. Lincoln), ou encore celles qui ont essayé de conjuguer les théories psychanalytiques des archétypes jungiens à la mythologie grecque et comparée (C. G. Jung lui-même et K. Kerényi), etc. Mais ce n'est qu'en fonction des interprétations que les Anciens eux-mêmes ont données de cet épisode mythique – le rapt de Korè-Perséphone s'inscrivant dans un récit beaucoup plus complexe dont la figure principale est en fait Déméter – que celles des Modernes nous intéressent ici : ces derniers ont en effet eu tendance, du moins en partie, à attribuer aux premiers leurs propres fantasmes exégétiques. C'est que le mythe du rapt, tel qu'il est raconté dans l'hymne homérique, semble lui-même offrir les clés de sa propre lecture :

Hymn. hom. Dém. 398-403 (éd. Allen, Halliday et Sikes 1936)
 εἰ δέ, πᾶσα πάλιν <σύ γ'> ἰοῦσ' ὑπ[ὸ] κεύθεισι γαίης]
 οἰκήσεις ὠρέων τρίτατον μέρ[ος] εἰς ἐνιαυτόν,]
 τὰς δὲ δῶ παρ' ἐμοῖ τε καὶ [ἄλλοις ἀθανά]τοισιν. (400)
 ὁππότε δ' ἄνθεισι γαῖ' εὐώδε[σιν] ἤαρινο[ῖσι]
 παντοδαποῖς θάλλει, τότ' ἀπὸ ζόφου ἠερόεντος
 αὐτὶς ἄνει⁴ μέγα θαῦμα θεοῖς θνητοῖς τ' ἀνθρώποις.

Mais si tu dois retourner d'un coup d'aile dans les profondeurs cachées de la terre, tu y habiteras la troisième partie des saisons [chaque année (?)]⁵, tandis que tu habiteras pendant les deux autres parties avec moi [et avec les autres dieux immortels]. Et lorsque la terre se couvrira de fleurs printanières, odorantes et de toutes sortes, alors tu remonteras à nouveau de la brume obscure, pour le grand émerveillement des dieux et des mortels.

Si les motifs de l'alternance de la vie et de la mort (notamment végétales) et des saisons semblent être inscrits dans le texte lui-même, et si la figure et les agissements de Déméter ne peuvent que faire intervenir le cycle de la production agricole du blé, les savants modernes ont peiné à déceler dans ce récit mythique, pourtant apparemment explicite, une allégorie lisible de façon univoque. Après les travaux des savants du XIX^e siècle, qui ont établi

4. La forme ἄν-ει, au lieu de gr. hom. εἰσθα ou d'ion. ἐπ. εἶς (Hés. *Tr.* 208), est l'un des rares atticismes de l'hymne (cf. Richardson 1974, *ad loc.*). Cela est très significatif, dans ce passage qui est le seul à donner une indication temporelle précise pour le retour de Korè-Perséphone (*vide infra*).

5. À cet endroit crucial pour l'interprétation du rapt, le texte du manuscrit (unique) n'est pas assuré. Les éditeurs ont essayé de le compléter à partir des suppléments que le manuscrit lui-même offre (voir Richardson 1974, *ad loc.*). La leçon εἰς ἐνιαυτόν s'est imposée, alors qu'une autre possibilité, intéressante, a été proposée : εἰν Ἄϊδαο, qui aurait l'avantage de fournir au verbe οἰκήσεις un complément de lieu et d'éviter la tournure εἰς ἐνιαυτόν, redondante (cf. la présence assurée de ὠρέων) et le plus souvent distributive (cf. Hom. *Od.* IV, 86 : « trois fois par an »).

une interprétation devenue “traditionnelle”, reprise sous une forme seulement en partie nouvelle par J. G. Frazer, M. P. Nilsson a mis en doute, en s'appuyant sur un nouvel examen des sources textuelles et iconographiques et sur les travaux de F. Cornford, que la catabase de Korè-Perséphone puisse signifier la suspension temporaire de la vie végétale et l'arrêt de la production agricole pendant l'hiver, avant l'épanouissement de celles-ci au printemps⁶. Cela ne correspond en effet pas au cycle biologique du blé dans le climat méditerranéen, dont l'hiver est particulièrement doux : les semailles avaient lieu au mois d'octobre, voire début novembre⁷ ; pendant moins d'un mois les semences, durant la germination, restent enfouies dans la terre, sans que rien pousse à la surface ; ensuite ont lieu la levée, le tallage, le redressement et la montaison des épis pendant toute la saison hivernale et le printemps ; puis vient le temps de la floraison (épiaison) au mois de mai, avant le fauchage et les moissons de la fin du mois de mai et du mois de juin. Ce n'est que pendant la saison estivale (fin juin / fin septembre), beaucoup trop chaude et sèche en Grèce, que la production agricole s'arrête, avant de reprendre à nouveau début octobre⁸. C'est pourquoi M. P. Nilsson, sur la base d'un témoignage essentiel de Diodore concernant les fêtes de Korè-Perséphone et de Déméter en Sicile⁹, a élaboré une autre interprétation : la catabase suivant le rapt de la jeune fille par Hadès ne serait pas l'enfouissement des semences dans la terre au moment des semailles, mais la mise au dépôt (dans des *πίθοι* ou dans des *στρού*), à un endroit souterrain, ombragé et frais, du grain issu des moissons des

6. Voir Nilsson 1967, p. 472-477, avec références primaires (textes et iconographie) et secondaires.

7. Cf. Hés. *Tr.* 383-384, qui indique le coucher des Pléiades (fin octobre / début novembre) pour les semailles et leur lever (mi-mai) pour les moissons.

8. Cela reste globalement vrai, même si l'on sait aujourd'hui que le climat de la Grèce archaïque n'était pas tout à fait le même que celui de la Grèce contemporaine.

9. DS, V, 2-5, qui met l'accent sur le fait qu'en Sicile on ne fête pas seulement Déméter au moment des semailles, comme dans beaucoup de cités, mais aussi la *καταγωγή της Κόρης* (V, 4), au moment des moissons, lors d'une fête annuelle avec des sacrifices en l'honneur de Perséphone qui semble propre à la Sicile, où Korè-Perséphone bénéficiait d'un culte très développé. Cela pourrait expliquer les écarts qui rendent peu compatibles la lecture “traditionnelle” du mythe, qui se fonde sur l'hymne homérique, fortement lié à Éleusis et à l'Attique, et l'interprétation qu'en donne Nilsson. La version la plus ancienne (les deux vers fort laconiques d'Hés. *Th.* 912-914 : *vide infra*) ne mentionne ni les circonstances temporelles du rapt ni les conséquences de celui-ci sur la végétation et les récoltes : c'est l'hymne homérique qui accorde une importance particulière au printemps, détail narratif (ou simple décor, en suivant Nilsson ?) qui pourrait être un développement secondaire par lequel la tradition éleusinienne (l'hymne ne saurait remonter plus haut que le VII^e s. av. J.-C.) se distinguerait d'une tradition eubéenne ou dorienne plus ancienne, parvenue en Sicile dès le VIII^e s. avec le début de la colonisation. Faute d'avoir conservé des textes pour la Sicile de l'époque archaïque, une telle hypothèse reste cependant spéculative. On connaît par ailleurs, grâce à l'archéologie, l'importance et l'interprétation locale, sûrement matrimoniale, de l'épisode du rapt à Locres Épizéphyrienne (Calabre), dès le début de l'époque classique (voir Elia 2010, Marroni-Torelli 2016 et la synthèse de Parker 2011, p. 227-231).

mois de mai et juin. Celui-ci est en effet le *πλούτος*¹⁰, c'est-à-dire la ressource principale dont vivra l'agriculteur l'année suivante : les graines de blé doivent être conservées à l'abri de la chaleur estivale méditerranéenne pour qu'elles ne se dessèchent pas et qu'elles soient prêtes pour les nouvelles semailles à la fin de l'été, c'est-à-dire au moment où les semences rejoindront à nouveau la terre (et donc Korè-Perséphone, sa mère Déméter), ce qui donnera lieu à une fête¹¹. Et W. Burkert, qui semble du moins en partie cautionner cette interprétation, malgré des réserves sur la notion de « cycle », d'en conclure que « l'interprétation correspond beaucoup mieux aux faits, mais comme les Grecs ne voyaient pas le mythe de cette façon, elle nous reporte à la période pré-grecque, peut-être au néolithique ». Le point de départ de W. Burkert, qu'il expose sans donner quelque source (primaire ou secondaire) que ce soit, était en effet le suivant : « Dès l'Antiquité, le mythe fut compris à la lumière d'une allégorie transparente. Coré est le blé qui doit descendre sous terre, et de ce qui semble une mort, le nouveau fruit peut germer¹². » À cela s'ajoute l'interprétation audacieuse de N. J. Richardson, qui, après avoir cité des interprétations grecques et latines d'époque romaine, tardo-antique ou même byzantine, affirme que « [...] there can be little doubt that the Hymn here represents what was *from very early times* felt to be the significance of the myth: the absence of Core corresponds to the winter, when corn and other plants are under the earth, her return to the spring-time when the earth is again covered in flowers, and the corn is growing¹³. » Mais en sommes-nous si sûrs ? Que savons-nous, au juste, de l'interprétation – ou, mieux, *des interprétations* – que les Anciens eux-mêmes ont données de ce récit mythique à la structure et à l'histoire fort complexes ? Peu de choses, en fait.

10. Sur l'histoire de ce mot et celle de l'hétéronyme d'Hadès qui en est issu, Πλούτων, voir Felisi [à paraître].

11. Nilsson (*loc. cit.*) n'exploite pas une source qui me semble précieuse pour son argumentation (Corn. *Théol.* 56) : « Ils appelaient Déméter fondatrice des lois (νόμων) et des institutions (θεσμών) ; de là son appellation de *Thesmothetis* (θεσμοθέτιν), comme si elle était "Celle qui institue les lois" (νομοθέτιν), alors qu'ont tort ceux qui comprennent que le fruit de la terre (τὸν καρπὸν) a été appelé *thesmos* (θεσμόν) parce qu'il était mis au dépôt (ἀποτίθεσθαι) et conservé (θησαυρίζεσθαι). » Les chercheurs se sont concentrés sur l'explication positive donnée par Cornutus concernant Déméter *Thesmothetis* (sur ce point, voir la note *ad loc.* de Ramelli 2003, avec *Schol. vet. ad Luc.* 80, 2 et le renvoi à l'étude de E. Rohde) et ont négligé l'information négative qu'il donne, pour la réfuter, au sujet du blé (καρπός) appelé θεσμός, « dépôt, trésor », presque synonyme de θησαυρός dans Anacr. fr. 58 et dans une glose d'Hésychius (θεσμοί· αἱ συνθέσεις τῶν ξύλων). Cornutus fait ici état d'un débat (cf. οὐκ ὀρθῶς τινῶν ... ὑπολαβόντων) et conserve une information de toute évidence assez ancienne, au vu des matériaux lexicaux à même de l'expliquer : ce « blé de Déméter » appelé θεσμός (cf. ἀποτίθεσθαι) rappelle le blé mis dans des πίθοι, ensuite des σιροί, dont parle Nilsson dans son interprétation de la catabase de Perséphone.

12. Les deux citations sont tirées de Burkert 2011, p. 224.

13. Richardson 1974, *ad* 399 sq. (je souligne).

1.2. ... et par les Anciens ?

Aucune étude d'ensemble n'a jamais été consacrée, à ma connaissance, aux interprétations anciennes (grecques et latines) de ce mythe antique pourtant majeur¹⁴. En effet, depuis les travaux pionniers du P. Félix Buffière et de Jean Pépin, beaucoup a été fait sur les exégèses anciennes des mythes dits « homériques » (c'est-à-dire contenus dans l'*Iliade* ou dans l'*Odyssée*)¹⁵, et d'autres travaux, beaucoup moins nombreux et plus récents, ont été consacrés aux interprétations anciennes des mythes « hésiodiques »¹⁶. Or, le rapt de Perséphone n'étant ni un mythe homérique ni un mythe développé par Hésiode, l'étude de ses interprétations anciennes est tombée dans un créneau peu exploité par les chercheurs. Il serait vain d'essayer de combler ici cette lacune : nous nous contenterons d'un rapide tour d'horizon.

Parmi les sources anciennes, il faut d'abord distinguer celles qui relatent le *récit* mythique de celles qui en livrent une *interprétation* (littérale, historique, allégorique, etc.), ces deux procédés allant très rarement de pair. S'agissant du récit du rapt de Perséphone par Hadès, les chercheurs modernes ont eu tendance à considérer l'*Hymne homérique à Déméter* comme la source ancienne de ce mythe, alors qu'il s'agit d'une source livrant une *version* parmi d'autres de celui-ci¹⁷. La comparaison des éléments narratifs de l'hymne avec ceux qu'Hésiode mentionne dans la *Théogonie* (v. 912-914) est à cet égard instructive : dans cette dernière source, la plus ancienne, il est seulement question d'une filiation, d'un enlèvement et d'une union conjugale (implicite) pour laquelle Hadès obtient l'accord (explicite) de Zeus. Filiation, enlèvement, mariage, rapports de pouvoir entre les dieux : on le voit, le cycle des saisons,

14. On trouvera, bien sûr, plusieurs informations éparpillées dans le très riche commentaire linéaire de Richardson 1974, ainsi que quelques informations sur une sélection d'interprétations anciennes du rapt (et notamment celles de Plutarque, Porphyre et Proclus) dans Dimou 2016, p. 57-68 et p. 309-320.

15. Voir Buffière 1956, qui ne s'occupe que des mythes strictement « homériques » et qui ne consacre donc au rapt de Perséphone pas même une page, et Pépin 1958, avec quelques rares indications sur Perséphone, sur lesquelles nous reviendrons. Pour une typologie des interprétations anciennes des mythes, voir la vision d'ensemble de Saïd 2008, p. 93-102 (quelques indications bibliographiques indispensables p. 158-159).

16. Voir notamment la contribution de Montanari 2009 (avec riche bibliographie antérieure), la monographie, dont l'approche est beaucoup moins érudite, de Hunter 2014 et les travaux sur la biographie d'Hésiode dans l'Antiquité de Nagy 2009 et Koning 2010. On sera en revanche un peu déçu en feuilletant l'ouvrage collectif de Ercoles et Pagani 2018, qui, malgré la promesse du titre, ne consacre à Hésiode que quelques dizaines de pages, par ailleurs fort intéressantes (p. 161-192), sur un point très spécifique (la longue scholie initiale du commentaire aux *Travaux* rédigé par l'éruudit byzantin Tzetzés).

17. Contrairement aux interprétations anciennes du mythe, qui ont peu attiré l'attention des chercheurs, la postérité littéraire du récit mythique (ses versions, ses réécritures, ses échos dans d'autres textes, etc.) a fait l'objet de beaucoup de travaux : voir les synthèses de Richardson 1974, p. 68-85, dont dépend principalement ce qui suit, et de Dimou 2016, p. 29-56.

l'agriculture et le blé ne sont pas mentionnés dans l'attestation la plus ancienne de ce mythe, tout comme les errances de Déméter et, *a fortiori*, la fondation des mystères d'Éleusis... Autant d'éléments narratifs qui pourraient être des ajouts de l'auteur de l'hymne homérique, et donc postérieurs à Hésiode d'au moins un siècle, selon la datation la plus haute de cet hymne¹⁸. C'est d'ailleurs ce que semble affirmer la seule source (relativement) ancienne concernant l'histoire de la transmission de ce récit et de son potentiel accroissement progressif : Cornutus, après avoir rappelé l'épisode du rapt et son interprétation, sans expliciter de lien avec une saison en particulier, ajoute que « l'épisode du désespoir (κατήφεια) de la déesse et celui de sa quête (ζήτησις) à travers le monde entier furent forgés et ajoutés dans un deuxième temps » (*Théol.* 54 : *vide infra*). Les sources de Cornutus considéraient probablement le récit, pourtant ancien, de l'hymne homérique comme étant déjà le résultat d'une stratification progressive d'éléments narratifs ajoutés, dont pourraient faire partie également le cadre saisonnier (le printemps) et les longs épisodes structurés autour de Déméter (κατήφεια et ζήτησις), centraux dans la version éleusinienne et attique du mythe. Enfin, l'*Hymne homérique à Déméter* semble avoir eu une diffusion modeste dans l'Antiquité : parvenu jusqu'à nous par un heureux hasard de la tradition manuscrite médiévale dans un *codex unicus*, cet hymne est en effet très rarement cité, et ce tardivement¹⁹.

Quant aux autres sources littéraires transmettant une version ou de simples échos du mythe, elles sont nombreuses surtout à partir de l'époque hellénistique et concernent notamment Déméter et ses errances, l'institution des mystères d'Éleusis et le don du blé aux hôtes de la déesse (ou aux hommes en général, selon les versions)²⁰. Pour l'époque classique, trois exceptions sont à signaler, qui n'apportent rien, cependant, au récit du rapt lui-même : d'une part, l'hymne que le chœur adresse à Déméter, identifiée à la « Terre Mère », dans l'*Hélène* d'Euripide (v. 1301 sq.), où l'enlèvement de Korè est seulement mentionné (v. 1322) et qui sera repris par le poète tragique du IV^e siècle Carcinos le Jeune (fr. 5)²¹ ; d'autre part, une allusion très rapide à l'hymne chez Isocrate (*Panégryrique*, 28), qui fait référence au μυθῶδης λόγος

18. Pour la datation de l'hymne, voir Richardson 1974, p. 5-12.

19. Cinq citations au total conservées, dont trois chez Pausanias, une dans les scholies à Nicandre et une seule plus ancienne, chez Philodème de Gadara (voir Richardson 1974, p. 67-68).

20. Cf., entre autres, Call. *H. Dém.*, Nic. *Alex.*, Philicos, *H. Dém.* et Ps.-Apoll. *Bibl.*, où l'enlèvement est mentionné, le plus souvent très rapidement, ainsi que le célèbre « marbre de Paros » et Paus. (I, 14, 3), avec une possible variante orphique du mythe qui contient également l'épisode du rapt, sans que nous en sachions davantage.

21. Sur la dépendance de Carcinos d'Euripide, voir Richardson 1974, p. 69 ; signalons des parallèles importants avec l'Hymne à la Grande Mère d'Épidaure (*IG*, IV, 1, 131), dont la datation est cependant incertaine. Le thème principal de l'hymne du chœur d'Euripide, ce sont les errances et la colère de Déméter : s'il est fait mention de l'arrêt de la croissance des végétaux – et notamment de celle du blé due au labourage –, aucune allusion n'est faite à un éventuel cycle biologique du monde végétal, ni au cycle saisonnier de la production agricole ; le rapt de Perséphone en soi n'y

sur Déméter pour justifier l'importance des richesses agricoles d'Athènes. Après le passage remarquable de la *Bibliothèque* de Diodore (V, 2-5), qui offre, implicitement, une possible interprétation cultuelle de cet épisode mythique, en relation avec le calendrier des fêtes religieuses siciliennes²², viennent les revisitations littéraires des poètes latins. Il s'agit notamment de celles d'Ovide (*Métamorphoses*, V et *Fastes*, IV) et des trois livres conservés du fastueux poème épique de Claudien entièrement consacré au rapt de Perséphone (*De l'enlèvement de Proserpine*), qui se situent tous deux dans le sillage de la tradition sicilienne, pour des raisons évidentes d'appartenance culturelle et géographique. Dans les *Fastes*, le récit du rapt est particulièrement développé (IV, 417-454) mais, chez Ovide comme chez d'autres, Proserpine devra répartir son existence entre un semestre souterrain et un semestre olympien, ce qui s'accommode très mal de l'interprétation allégorique liée au cycle de la vie végétale ou de la production agricole prêtée aux Anciens²³. La longue réécriture du mythe par Claudien, enfin, est, même mutilée, la source ancienne qui développe le plus longuement l'épisode de l'enlèvement, dont il fait en principe le sujet même de l'œuvre. Et pourtant, dès le proème, l'objet du chant semble être l'origine des « lois » données à la terre par Cérès : loin de se présenter comme un mythe du cycle de la vie végétale ou de la production agricole, le poème développe, de façon foisonnante mais élégante, un long récit étimologique de l'institution de la culture du blé par Cérès, institution voulue par Jupiter lui-même²⁴.

Dans leur ensemble, la plupart des sources narratives anciennes insistent sur un seul élément concernant le cycle des saisons et de la vie végétale : le rapt de Perséphone a lieu lorsque le printemps est à son acmé (en témoigne la multiplication des fleurs, des parfums et des couleurs)²⁵, ce qui rend

joue aucun rôle, si ce n'est celui d'élément narratif déclencheur de la colère de Déméter, qui va s'abattre, selon le chœur, sur Hélène.

22. Pour les liens traditionnels entre la Sicile et le mythe de Korè-Perséphone, cf. aussi Bacch. *Ep.* III, 1-2 et Pind. *Nem.* I, 13-18.

23. Par ailleurs, cette œuvre était tout indiquée, par sa nature même, pour livrer une éventuelle interprétation, par exemple étimologique, de cet épisode mythique ; mais il n'en est rien, et la seule exégèse étimologique qu'Ovide y formule eu égard au mythe de Proserpine concerne les torches que Cérès allume dans l'Etna et qui sont typiques, dit-il, des fêtes en l'honneur de la déesse encore de son temps (IV, 491-499).

24. Jupiter fait en sorte que les errances de Cérès, ignorant encore la cachette souterraine de Proserpine et ses noces avec Pluton, servent à faire parcourir la terre à la déesse et à la pousser à faire don des moissons aux mortels. D'autres motifs surprenants, qui semblent mêler différentes traditions et doctrines plus anciennes (pythagoriciennes, orphiques, stoïciennes) frappent le lecteur moderne : c'est le cas de l'adresse liminaire de Lachesis à Pluton – honoré comme maître de la mort et de la vie, pourvoyeur de la matière vivante, garant de la métempsychose des âmes dans de nouveaux corps –, ou encore de l'épisode où le royaume souterrain se transforme en un *locus amœnus* joyeux et festif pour les noces de Proserpine et Pluton.

25. Une telle période peut très bien se situer au mois de mai, c'est-à-dire à l'époque des premières moissons, ce qui est donc tout à fait compatible avec l'interprétation de Cornford et Nilsson (*vide supra*).

problématique l'interprétation de l'enlèvement comme représentant, à l'origine, le début de la saison pendant laquelle la vie végétale décline ou s'arrête temporairement.

Venons-en maintenant aux sources anciennes qui livrent explicitement une interprétation du rapt de la jeune fille par le dieu de l'Outre-tombe, en nous concentrant sur celles qui sont susceptibles d'avaliser les affirmations de W. Burkert et de J. N. Richardson sur l'allégorie agricole d'où nous sommes partis²⁶. Ces sources anciennes sont bien sûr liées aux témoignages qui se limitent à donner une interprétation de la puissance divine de Korè-Perséphone, sans référence explicite au rapt et à son éventuelle signification. Excepté un fragment du poète comique du IV^e siècle Eubule, faisant de la fille de Déméter, sans doute non sans ironie, la farine servant à préparer un gâteau²⁷, il s'agit essentiellement de témoignages indirects de doctrines stoïciennes : d'après Plutarque, Φερσε-φώνη est pour Cléanthe « le souffle (πνεῦμα) qui circule (φερ-όμενον) et qui se meurt (φον-εσύμενον) à travers les moissons (διὰ τῶν καρπῶν) »²⁸ ; selon Augustin, en revanche, Varron faisait de la déesse (*Proserpina*) la terre d'où les céréales sortent peu à peu (*proserpant fruges*)²⁹. Mais les textes qui nous ont conservé une interprétation circonstanciée de l'enlèvement sont plutôt rares, tous tardifs et souvent latins³⁰. Les sources principales, c'est-à-dire les plus anciennes et les plus explicites, sont au nombre de trois et présentent plusieurs problèmes. Voyons-les rapidement, dans l'ordre chronologique :

Cicéron, *La nature des dieux*, II, 66-67

[...] Ainsi que le soutiennent les stoïciens [...] Tout ce qui est de nature et de caractéristique terrestre a été attribué à *Dispater*, c'est-à-dire « le riche », comme chez les Grecs Plouton (Πλούτων), parce que toutes choses retournent à la terre et naissent de la terre. On dit qu'il a pour femme Proserpine : son nom est grec, c'est elle qu'on nomme Perséphone (Περσεφώνη) en grec. On veut qu'elle soit la semence du blé et on imagine que sa mère la cherche parce qu'elle est cachée. Sa mère est Cérès parce qu'elle produit (*gerere*) le blé, Cérès équivalant à Gerès : la première lettre a été altérée par hasard, comme chez les Grecs qui, eux aussi, ont altéré γῆ μήτηρ en Δημήτηρ. (Trad. Auvray-Assayas légèrement modifiée)

26. Voir les simples références aux textes anciens données pêle-mêle par Richardson 1974, ad 399 sq.

27. Fr. 75 Austin (= fr. 75 Kock), transmis par Athénée, III, 71.

28. Plut. *De Is. et Osir.* 377D (= SVF, I, 547 ; cf. l'interprétation stoïcienne courante, attribuée à Chryssippe, de SVF, II, 1093, dans le même traité de Plutarque : Δημητρα δὲ καὶ Κόρην τὸ διὰ τῆς γῆς καὶ τῶν καρπῶν διήκον [πνεῦμα]). Sur tout cela, voir Felisi 2023.

29. Aug. *Civ.* VII, 24 (cf. aussi IV, 8).

30. Voir le relevé exhaustif de Richardson 1974, ad 399 sq., qui mélange cependant des sources se limitant à donner une version du récit et celles qui en donnent une interprétation allégorique.

Cicéron est ici en train de résumer de façon schématique des doctrines stoïciennes plus anciennes, remontant sans aucun doute à Chrysippe et Cléanthe ; son approche est d'abord et avant tout polémique : ancien élève de Posidonios à Athènes, Cicéron est certes un sympathisant des doctrines stoïciennes, mais, à l'instar de son maître, il critique souvent certaines positions de Chrysippe et des autres premiers penseurs du Portique, à qui il reproche d'avoir fragmenté l'unicité de la divinité par leurs interprétations allégoriques, souvent étayées par des arguments étymologiques que Cicéron n'hésite pas à tourner en dérision³¹. Dans ce passage, le rapt n'est pas mentionné explicitement, mais on peut déduire que celui-ci, d'après Cicéron, est interprété par les premiers stoïciens comme l'enfouissement des semences de blé dans la terre (*Proserpinam... frugum semen esse uolunt absconditamque... fingunt*).

Un siècle plus tard environ, Cornutus³², un autre sympathisant des doctrines stoïciennes, livre à son tour une interprétation semblable, en s'appuyant sur des sources diverses et en l'étayant par des arguments en partie surprenants :

Cornutus, *Abrégé de théologie*, 54 (éd. Torres 2018)

Ἀρπάσαι δ' ὁ Ἄιδης τὴν θυγατέρα τῆς Δήμητρος ἐμυθεύθη διὰ τὸν γινόμενον ἐπὶ χρόνον τινὰ τῶν σπερμάτων κατὰ γῆς ἀφανισμόν. Προσεπλάσθη δ' ἡ κατήφεια τῆς θεοῦ καὶ ἡ διὰ τοῦ κόσμου ζήτησις. Τοιοῦτον γὰρ τι καὶ παρ' Αἰγυπτίοις ὁ ζητούμενος καὶ ἀνευρισκόμενος ὑπὸ τῆς Ἰσιδος Ὀσιρις ἐμφαίνει καὶ παρὰ Φοίνιξιν ὁ ἀνὰ μέρος παρ' ἕξ μηνῶν ὑπὲρ γῆν τε καὶ ὑπὸ γῆν γινόμενος Ἄδωνις [...].

Un mythe raconte que Hadès ravit la fille de Déméter en raison de la disparition des semences sous la terre pendant un certain temps. En revanche, l'épisode du désespoir de la déesse et celui de sa quête à travers le monde entier furent forgés et ajoutés par la suite. En effet, quelque chose de semblable est représenté également, chez les Égyptiens, par Osiris, recherché et retrouvé par Isis, et, chez les Phéniciens, par Adonis, qui demeure par alternance six mois au-dessus de la terre et six mois en dessous.

Cornutus fait d'abord référence à une tradition mythique qu'il considère comme plus ancienne que celle qui remonte à l'*Hymne homérique à Déméter* (Προσεπλάσθη...) et qui ne concernait que l'enlèvement de Korè-Perséphone par Hadès. Celui-ci est ici interprété de façon à la fois explicite et vague : le rapt lui-même, c'est, tout comme chez Cicéron dépendant des premiers stoïciens, l'enfouissement des semences sous la terre (τῶν σπερμάτων κατὰ γῆς

31. Cf. par exemple la version intégrale du passage cité ci-dessus et *De nat. deorum*, I, 36.

32. Sur la vie et l'œuvre de Cornutus, son profil d'érudit et de philosophe proche du stoïcisme, voir le bilan de Boys-Stones 2018, p. 1-35, l'étude classique de Most 1989 et celle sur l'étymologie de Zucker 2016.

ἀφανισμόν). Cependant, celui-ci ne saurait être interprété à la lumière d'un cycle temporel précis : Cornutus se contente de dire que cet enfouissement a lieu « pendant un certain temps » (ἐπὶ χρόνον τινά). Selon l'érudit, à ce noyau mythique primitif, plus ancien et proprement grec, auraient été ajoutés, dans un second temps, les épisodes concernant plus spécifiquement Déméter, auxquels Cornutus semble accorder moins de crédit (cf. l'emploi du verbe μυθεύω pour l'épisode du rapt, en regard de celui de προσπλάττω pour les autres). Et Cornutus de proposer une explication étonnante d'un tel ajout : tel un spécialiste de mythologie comparée *ante litteram*, notre érudit semble affirmer que cet ajout s'explique par un motif mythique qui a des parallèles dans les religions d'autres peuples, dont il ne souligne pas ici la nature particulièrement ancienne, mais seulement le caractère étranger³³.

Il faut ensuite descendre jusqu'aux auteurs chrétiens des III^e et IV^e siècles pour trouver des formulations, tout aussi explicites que polémiques, de l'exégèse allégorique du rapt de Korè-Perséphone par Hadès. La vitalité de l'interprétation de la puissance de la déesse comme symbole des semences est d'abord attestée par l'auteur de la version grecque du *Roman pseudo-clémentin*, connue sous le nom d'*Homélie pseudo-clémentines*, texte datant du IV^e siècle dont les sources remontent sans doute jusqu'aux II^e-III^e siècles³⁴. Par ailleurs, un détail iconographique méconnu et quelque peu oublié dans la bibliographie récente, mais signalé dès 1877 dans l'incontournable *Dictionnaire des antiquités* dirigé par Ch. Daremberg et E. Saglio, montre que cette interprétation de la puissance divine de Perséphone pouvait influencer les artistes siciliens des II^e et III^e siècles dans la représentation figurée du rapt³⁵. C'est le cas du beau sarcophage datable de cette époque conservé dans la cathédrale de Mazara del Vallo (Sicile) et appartenant à un groupe assez fourni et homogène de sarcophages sculptés en bas-relief des II^e et III^e siècles représentant l'enlèvement de Proserpine par Pluton³⁶. Mais celui de Mazara del Vallo s'en distingue par un détail iconographique rare :

33. Cf. l'exemple d'Osiris chez les Égyptiens, dont le cycle mythique est pourtant sans doute plus ancien que celui de Korè-Perséphone, et celui, en partie différent, d'Adonis : celui-ci est probablement plus ancien que le mythe grec du rapt de Perséphone, mais le culte du dieu est parvenu en Grèce plus tardivement, et aura d'ailleurs quelques points de contact avec celui d'Hadès-Plouton (voir Felisi [à paraître]). Sur l'intérêt de Cornutus pour les traditions d'autres peuples, voir aussi Ramelli 2003, note *ad loc.* avec renvoi à l'introduction.

34. *Homélie VI*, 9 (*Écrits apocryphes chrétiens II*, Bibliothèque de la Pléiade 516) : « On prend encore Adonis pour les fruits de saison, Aphrodite pour l'union sexuelle et la génération, Déméter pour la terre, Korè pour les semences et Dionysos, parfois pour la vigne. »

35. Voir Daremberg et Saglio 1877, s.v. *Ceres*, X. L'enlèvement de Perséphone/Proserpine.

36. D'autres spécimens, plus connus, de ce type sont conservés aux musées Capitolins de Rome, aux Offices de Florence, dans le trésor de la cathédrale d'Aix-la-Chapelle, etc. (voir l'étude d'ensemble de Caminacci 2014).



Fig. 1 – Dessin du sarcophage de la cathédrale de Mazara del Vallo, tiré de Daremberg et Saglio 1877, s.v. *Ceres*, « X. L'enlèvement de Perséphone/Proserpine ». À droite (encadré, cf. fig. 3), Pluton enlève Proserpine depuis son char ; à gauche (entouré, cf. fig. 2), un petit semeur enseme un champ en suivant un laboureur accompagné de deux bœufs.

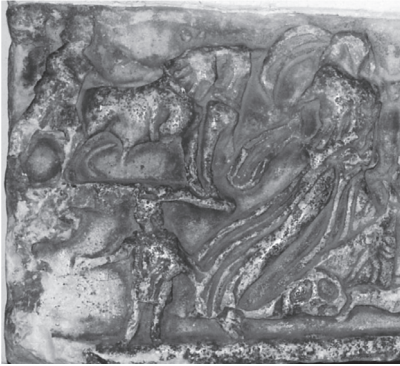


Fig. 2 – Détail du sarcophage de Mazara del Vallo (cf. partie entourée dans la fig. 1) : le semeur et le laboureur avec les bœufs.
© Wikimedia Commons



Fig. 3 – Détail du même sarcophage (cf. partie encadrée dans la fig. 1) : le rapt de Proserpine par Pluton sur son char.
© Wikimedia Commons

À l'endroit où la plupart des autres sarcophages de ce groupe arborent la silhouette de Déméter tenant une torche sur un bige (extrémité gauche, entourée dans la fig. 1), le sarcophage de Mazara del Vallo présente un semeur miniaturisé (proportion hiérarchique devant le distinguer des personnages divins), accomplissant le geste typique des semailles avec son bras droit et précédé, au registre supérieur, par un laboureur qui accompagne deux bœufs traînant la charrue (fig. 2). Cela crée une résonance évidente et signifiante avec le rapt, figuré à l'extrémité opposée du sarcophage (encadrée dans la fig. 1), qui est par là assimilé à l'enfouissement des semences dans la terre.

Mais c'est chez le rhéteur chrétien d'origine berbère Arnobe (III^e s.) que l'on peut lire, à plusieurs reprises, l'interprétation la plus développée du rapt de Proserpine par *Dis Pater* (Pluton) comme allégorie de l'enfouissement des semences dans la terre (*Contre les Gentils*, livre V, 32-38, *passim*).

Cette interprétation est mise dans la bouche d'un païen, qu'Arnobe s'empressera ensuite de ridiculiser et de réfuter, fidèle à son approche anti-allégoriste de la théologie et des Écritures³⁷ :

Arnobe, *Contre les Gentils*, V, 32³⁸

[...] Mais tu fais erreur, tu te trompes, et ta critique de ces idées montre suffisamment ton inexpérience, ton ignorance et ta rusticité. Tous ces récits, qui te paraissent immoraux et infamants pour les dieux, enferment en effet en eux des mystères sacrés, des théories (*rationes*) d'une admirable profondeur et que nul ne pourrait connaître sans peine, eût-il l'esprit subtil. Car les mots tels qu'ils sont écrits, tels qu'ils se présentent en façade, ce n'est pas eux que l'on a signifiés ni voulu dire, mais il faut, pour les comprendre, leur substituer à tous des sens allégoriques (*allegoricis sensibus*) et cachés. [...] Ainsi, dire « Jupiter à couché avec sa propre mère », ce n'est pas signifier des enlacements incestueux et impudiques, mais simplement prononcer le nom de Jupiter à la place de la pluie, à la place de la terre celui de Cérès. [...] De même, dire que Proserpine fut enlevée par Dis Pater, ce n'est pas dire, comme tu penses, que la gaillarde fut enlevée pour assouvir de honteux désirs ; mais, pour signifier que nous recouvrons les semences de terre, la déesse est allée sous terre et s'est unie à Orcus³⁹ pour faire naître une progéniture. (*Trad. Pépin*)

Par-delà les problèmes délicats que pose l'exploitation d'une source aussi polémique que le texte d'Arnobe, il nous importe ici de relever un fait majeur. L'interprétation allégorique, qu'Arnobe tire sans doute de Varron – tout comme c'était le cas d'Augustin (*vide supra*) –, coïncide avec celle que nous avons vue plus haut chez Cicéron et Cornutus. Le rapt de Perséphone/Proserpine par Hadès/Plouton est assimilé à l'enfouissement des semences sous la terre, à la suite de l'addition logique des relations métaphoriques suivantes : Perséphone = semence du blé ; rapt = enfouissement ; Hadès = le monde souterrain. On le voit aisément, le cycle des saisons et le cycle de la production agricole sont, encore une fois, absents, ou tellement implicites qu'ils nécessiteraient une "exégèse de l'exégèse", pour ainsi dire, afin d'être dégagés de la signification allégorique du récit mythique.

37. Sur Arnobe, voir les pages essentielles de Pépin 1958, p. 403-404, 414, 424-427 et 433-434.

38. Ici, c'est le personnage « porte-parole du paganisme » (J. Pépin), qui parle. Les éléments narratifs infamants pour les dieux seraient la violence du dieu contre sa propre jeune nièce et son union avec celle-ci.

39. Désignant à l'origine une divinité infernale étrusque, *Orcus* est employé à partir de l'époque impériale comme hétéronyme pour *Pluto*, tout comme le nom, plus ancien, *Dis Pater*. Sur l'histoire des théonymes *Dis Pater* et *Pluto* – calques, le premier sémantique, le second phonétique, de l'hétéronyme grec Πλούτων – voir Felisi [à paraître].

Il faut, pour finir, faire un sort aux rares autres interprétations anciennes du rapt qui emploient des allégories autres que végétales et agraires et qui ont, paradoxalement, attiré davantage l'attention des chercheurs. C'est d'abord le cas du traité de Plutarque intitulé *Le visage qui apparaît dans le disque de la lune* (942B-943B), où Perséphone (φωσ-φόρα, « porteuse de lumière ») est la lune ravie par l'Hadès céleste et se rapprochant de la terre (Déméter)⁴⁰. Ensuite, les philosophes néoplatoniciens Porphyre (III^e s.) et Proclus (V^e s.) donneront à leur tour une interprétation de l'enlèvement de la jeune déesse dans le cadre de leur théologie complexe et fort éloignée de la mythologie archaïque ou de la religion de l'époque classique, malgré quelques traits de continuité. Porphyre fait référence à plusieurs reprises au rapt de Perséphone dans le traité perdu *Sur les images des dieux* (Περὶ Ἀγαλμάτων), connu par de longues citations dans la *Préparation évangélique* d'Eusèbe de Césarée (III, 11, 9) : Korè est la « puissance des semences » (ἡ δύναμις ἢ σπερματουῦχος) et Plouton est identifié au soleil qui descend sous la terre (ὁ ὑπὸ γῆν ἰὼν ἥλιος) et qui rejoint « le monde invisible, lors du solstice d'hiver » (τὸν ἀφανῆ κόσμον κατὰ τὰς χειμερινούς τροπὰς)⁴¹. Enfin, pour Proclus (*Théol. plat.* VI, 11, p. 50, 18-20 Saffrey-Westerink), lorsque Korè-Perséphone se trouve dans le royaume souterrain, dont elle devient la souveraine aux côtés d'Hadès-Plouton, elle « déverse la vie (ζωὴν) sur les tout derniers des êtres du Tout (τοῖς ἐσχάτοις τοῦ παντός), et permet aux êtres qui, par eux-mêmes, sont dépourvus d'âme et sont comme morts (τοῖς παρ' ἑαυτῶν ἀψύχοις καὶ νεκροῖς), de participer à une âme (ψυχῆς μεταδιδόναι) »⁴².

1.3. Bilan de l'exégèse ancienne du rapt de Perséphone

En somme, le parcours que nous venons d'accomplir à travers les textes nous engage à nuancer fortement, voire à corriger les affirmations généralisantes de N. J. Richardson et de W. Burkert ; voici ce que l'étude des sources anciennes permet d'affirmer :

1° S'agissant des sources narratives, le printemps et le cycle des saisons n'ont une place de relief dans le récit du rapt que dans l'*Hymne homérique* à

40. Voir Buffière 1956, p. 491 et 496 et Dimou 2016, p. 57-61, p. 75-76 et p. 90-91 (celle-ci traite également l'interprétation étymologique de Κόρη comme « pupille des yeux » par Plutarque, qui n'a pas de lien avec le mythe du rapt ; sur les étymologies de théonymes chez Plutarque, voir la monographie de Padovani 2018). Sur l'histoire de la notion « d'Hadès céleste », voir la monographie de Mihai 2015.

41. Voir Dimou 2016, p. 309-320 et cf. Porphyre, *L'Antre des nymphes*, 14 (Κόρη... ἐστὶ παντός τοῦ σπειρομένου ἔφορος, « Korè... est la gardienne de tout ce qui naît d'une semence ») et Eusèbe, *Préparation évangélique*, III, 11, 17 : « Voilà tout ce que j'ai cité, avec les coupures nécessaires, pour ne pas laisser ignorés les dires sérieux des philosophes ! Ainsi donc, selon ces interprétations, Korè est la force des semences ; Dionysos celle des fruits ; Attis symbolise les fleurs du printemps, Adonis les fruits mûrs. » (cf. l'auteur pseudo-clémentin cité plus haut).

42. Voir Dimou 2016, p. 63-67, avec bibliographie.

Déméter, dont l'influence dans l'Antiquité a été modeste et dont l'importance – à bien des égards très élevée dans d'autres domaines (par exemple dans l'histoire des cultes d'Éleusis) – pourrait être relativisée par les chercheurs pour étudier les interprétations anciennes de l'enlèvement de Perséphone.

2° Les interprétations de ce récit mythique dans l'Antiquité sont rares, toutes plutôt tardives, souvent transmises par des textes latins (dont certains textes chrétiens animés par une forte polémique antipaienne) et diversifiées : les sources conservées ne permettent donc pas d'attribuer aux Anciens une exégèse univoque ou transparente de l'épisode du rapt, notamment à date ancienne. En revanche, un élément fréquent dans les différentes interprétations (tardives) peut être relevé : Perséphone elle-même est le plus souvent assimilée aux semences de blé⁴³.

3° L'interprétation allégorique agricole de l'enlèvement lui-même est donc une interprétation de ce mythe dont on peut reconstruire, du moins en partie, l'histoire à partir des sources conservées : sans doute de matrice stoïcienne, elle est formulée pour la première fois de façon implicite par des auteurs latins conservés ou perdus du I^{er} siècle av. J.-C. (Varron et Cicéron), elle est ensuite explicitée pour la première fois dans un texte grec datant du I^{er} siècle ap. J.-C. (Cornutus), avant de se retrouver dans un détail iconographique rare caractérisant des sarcophages païens des II^e et III^e siècles, pour ensuite être reprise dans une visée polémique et antipaienne par des auteurs chrétiens via des sources latines au III^e siècle (Arnobé) et enfin transfigurée par les penseurs néoplatoniciens grecs des III^e-V^e siècles (Porphyre et Proclus).

4° Dans toutes les sources examinées, cette exégèse agricole ancienne consiste à assimiler de façon allégorique le rapt de Korè-Perséphone à l'enfouissement des semences de blé sous la terre. Une seule source ancienne (Cornutus) ajoute à cette explication que cela se fait « pendant un certain temps » et aucune ne précise selon quel cadre chronologique cela aurait lieu dans le langage crypté de l'allégorie. Il en résulte donc que les cycles des saisons et de la production du blé sont surtout des éléments propres à une lecture (majoritaire) moderne qui a été en partie indûment attribuée aux Anciens.

2. *Schol. vet. ad Hes. Th.* 913b : présentation d'une source inexploitée et énigmatique

Dans la section finale de la *Théogonie* (v. 886-1022), Hésiode mentionne très rapidement le rapt de Perséphone (v. 912-914), lorsqu'il illustre la descendance des Olympiens, à commencer par les innombrables unions de Zeus,

43. Cela est à mettre en relation avec la croyance sans doute plus archaïque dont témoigne un célèbre passage de la *Coll. hipp.* : *Du régime*, IV, 92, ἀπὸ γὰρ τῶν ἀποθανόντων αἱ τροφαὶ καὶ αὐξήσιες καὶ σπέρματα γίνονται, « car c'est des morts que proviennent les nourritures, les accroissements et les semences » (*trad. Joly*) ; sur ce point, voir Felisi [à paraître].

dernier et définitif souverain de l'Olympe (v. 886-923). C'est à ce passage que se rattache la scholie ancienne qui fait l'objet de cette étude. Mais avant de nous plonger dans les textes, il vaut la peine de rappeler rapidement ce que nous savons – et ce que nous ignorons – de l'histoire de l'exégèse allégorique des poèmes hésiodiques, et notamment de la *Théogonie*, dans l'Antiquité⁴⁴. Ce sera l'occasion de voir l'importance que revêt en cela le corpus des scholies à Hésiode, ensemble de sources qui, contrairement aux *scholia vetera* à Homère, à Pindare ou aux Tragiques, reste encore peu exploité par les chercheurs. Cela a d'ailleurs quelque chose de paradoxal, dans la mesure où ce corpus de scholies est, à ma connaissance, l'un des rares corpus scholiographiques qui nous aient conservé des pans entiers du commentaire d'un grand auteur de la littérature grecque d'époque impériale (Plutarque) sur un grand auteur de la littérature grecque archaïque (Hésiode lui-même)⁴⁵.

L'exégèse allégorique des poèmes d'Hésiode a sûrement commencé parallèlement à l'activité exégétique des rhapsodes sur les poèmes homériques (cf. Plat. *Ion*, 531a et Isocr. *Panath.* 18, qui parle cependant de σοφισταί, difficilement identifiables aux sophistes), en vertu du très abondant contenu mythologique, cosmologique et théologique des deux poèmes⁴⁶. Platon lui-même et Aristote citent très souvent Hésiode, que seul Homère devance comme autorité poétique par excellence, mais emploient ces citations pour les interpréter dans un sens qui est mis au service de leur propre argumentation⁴⁷. Les savants de l'école péripatéticienne (du moins Aristote, auteur d'un *Ἀπορήματα Ἡσιόδου* dont nous ignorons tout, ainsi que Praxiphane, un élève de Théophraste)⁴⁸ se sont plutôt intéressés aux questions d'authenticité et de chronologie, aux aspects

44. Je laisserai de côté l'activité ecdotique, mal connue et presque entièrement perdue des premiers Alexandrins sur Hésiode : Zénodote, Apollonios de Rhodes et Aristarque, mais aussi Aristonico et Didyme, ont tous sans doute écrit des commentaires aux deux poèmes principaux du poète, dont il ne nous reste presque rien. En plus de la bibliographie citée ci-dessus, et notamment de la synthèse récente de Montanari 2009, voir West 1971, p. 69-72 (pour la *Théogonie*), West 1978, p. 63-75 (pour les *Travaux*), Dickey 2007, p. 40-42 (pour une vision d'ensemble des scholies à Hésiode) et les études citées dans ce qui suit. Par ailleurs, Montanari 2009, p. 327 rappelle justement la nécessité de distinguer l'interprétation allégorique d'un texte poétique relatant un mythe de l'interprétation allégorique du mythe lui-même : mon étude porte sur ce dernier aspect.

45. C'est pourquoi je suis en train de préparer une édition avec traduction française et commentaire suivi des *Scholia vetera* à Hésiode, qui contiendra une annexe monographique sur le commentaire de Plutarque aux *Travaux et les jours*. Pour les scholies à Hésiode, voir, en plus de la bibliographie déjà citée, les éd. de Pertusi 1955 (*Tr.*) et Di Gregorio 1975 (*Th.*), et la trad. it. de Ramelli 2009. Bien évidemment, West 1971 et 1978 font un large usage des scholies, mais dans le but d'établir ou d'élucider le texte d'Hésiode, et non d'en étudier l'exégèse ancienne.

46. Voir Pfeiffer 1968, p. 3-15 et *passim*.

47. Cf. Plat. *Banquet*, 178b et Arist. *Metaph.* 984b27, citant tous deux Hés. *Th.* 116-120 (le véritable début de la cosmogonie, après le proème, avec l'évocation de *Χάος*), qu'ils interprètent cependant de façon différente, selon le contexte spécifique de leur réflexion (voir Montanari 2009, p. 328-330).

48. Ce titre est transmis par l'*Appendix Hesychiana* : voir Montanari 2009, p. 316, n. 12 avec bibliographie. Pour Praxiphane, voir *ibid.*, p. 316-317.

biographiques et à la « personnalité » (ἦθος) du poète, en les déduisant des nombreuses indications qu'Hésiode lui-même donne dans ses poèmes⁴⁹. Cela fait que les premières informations certaines sur l'exégèse allégorique des poèmes hésiodiques dont nous disposons remontent aux premiers stoïciens, et notamment au fondateur du portique Zénon, dans une moindre mesure à Chrysippe, ainsi qu'au philosophe stoïcien et philologue de Pergame Cratès de Mallos⁵⁰. Contrairement à ce que l'on a pu penser par le passé, Zénon n'a sûrement pas écrit de commentaire de la *Théogonie*, mais simplement fait des références occasionnelles, dans ses œuvres physiques ou théologiques perdues, à des passages du poème, qu'il interprétait de façon allégorique à la façon qui sera propre à l'école stoïcienne, en se servant volontiers de l'étymologie des théonymes⁵¹. Cratès de Mallos, lui, a peut-être écrit un véritable commentaire suivi des poèmes d'Hésiode, mais nous n'en avons aucune certitude et les scholies anciennes ne le mentionnent que quatre fois⁵². Il en découle que le seul commentaire ancien d'Hésiode que nous avons en partie conservé est celui que Plutarque a consacré aux *Travaux et les jours* : celui-ci nous a été transmis par de longues citations dans le commentaire de Proclus à la même œuvre, lui-même conservé de façon fragmentaire dans les scholies anciennes à ce poème, desquelles A. Pertusi a pu le séparer⁵³. On retiendra, pour la suite de cette étude, que le commentaire de Plutarque aux *Travaux* semblerait ne

49. Les questions les plus débattues furent bien sûr l'authenticité des proèmes et celle du *Bouclier*. Un témoignage de Pausanias (IX, 31, 4-5) affirme même qu'en Béotie on racontait que seuls *Les travaux et les jours* étaient véritablement d'Hésiode et que le poème commençait sans proème. Ces questions seront également débattues par les philologues alexandrins et d'époque romaine (voir Montanari 2009, *passim*).

50. Voir Montanari 2009, p. 319-321 : Cratès a pris position notamment sur l'authenticité des proèmes (tous deux inauthentiques et donc à athétiser, d'après lui). Pour son exégèse allégorique de la *Théogonie*, voir *Schol. vet. ad Th.* 126 et 142.

51. Voir l'étude fouillée de Algra 2001 et cf. *SVF*, I, fr. 100 (sur les Titans et l'origine de leurs noms), fr. 103, 104 et 105 (sur le Chaos et les entités primordiales), fr. 118 (sur les Cyclopes), fr. 121 (sur Hélios), fr. 276 (sur la forme sphérique de la terre) et fr. 167, qui est un témoignage du *De nat.* de Cicéron sur les interprétations de Zénon au sujet des théonymes et des puissances divines qu'ils désignent. Il faut enfin mentionner ce Zénodote qu'on a du mal à identifier (le célèbre philologue alexandrin ou quel'un d'autre, en suivant la *Suda* ? Voir Montanari 2009, p. 333-334) et auquel *Schol. vet. ad Hes. Th.* 116c attribue une interprétation allégorique du Chaos primordial (ὁ ἀήρ) concurrente de celle de Zénon (τὸ ὕδωρ, cf. fr. cités).

52. Cf. *Schol. vet. ad Hes. Op.* 530 (question ecdotique) et 529-531, ainsi que *Schol. vet. ad Hes. Th.* 126, 142-143 (questions exégétiques, dont certaines allégoriques).

53. Voir l'édition des fr. des *Moralia* de Sandbach 1969 (plus restrictive que les précédentes dans l'attribution à Plutarque), fr. 25-112, avec une très brève notice et de rares notes, et les quelques informations dans West 1978, p. 67-68 (en revanche, Montanari 2009, p. 341, après avoir seulement mentionné l'œuvre de Plutarque, dont il loue l'ancienneté des sources, se contente de renvoyer à West 1978 et à un mémoire de Licence inédit soutenu à l'Université de Liège en 1939) ; plus récemment, voir les études ponctuelles de Pérez Jiménez 2011 et 2012, Hunter 2014 (p. 167-226), Tedeschi 2020 et Amendola 2020. Les spécialistes de Proclus ont abordé ce texte sous un autre angle : voir l'édition de Marzillo 2010 et l'étude de Faraggiana di Sarzana 1978. Les critères, notamment codicologiques et paléographiques, qui ont permis de séparer le commentaire

pas avoir laissé de traces dans les *scholia vetera* (en dehors des scholies de Proclus, donc)⁵⁴, mais qu'il nous a conservé des matériaux exégétiques plus anciens (soit au moins antérieurs au II^e siècle ap. J.-C.) perdus par ailleurs.

En revanche, s'agissant de la *Théogonie*, c'est exclusivement dans les nombreuses mais très synthétiques annotations anonymes du corpus des *scholia vetera* qu'il faudra étudier les bribes qui nous restent de l'exégèse ancienne. Celles-ci sont le résultat, particulièrement malmené par la tradition manuscrite médiévale (qui a été plus indulgente avec les scholies aux *Travaux*, apparemment) de la contraction progressive et réitérée d'un ancien ὑπόμνημα, remontant sans doute au I^{er} siècle ap. J.-C., au vu des sources les plus anciennes citées nommément, et pour lequel le grammairien Séleucos d'Alexandrie, qui a vécu sous Tibère, a pu jouer un rôle important⁵⁵. Cet ancien commentaire était bien sûr lui-même compilé à partir de sources diverses, dont notamment l'œuvre des philologues alexandrins antérieurs et les interprétations allégoriques de philosophes stoïciens aussi anciens que Zénon et Chrysippe, cités nommément dans les scholies. Et puisque des sources pourtant accessibles et répandues comme Cornutus et Héraclite l'Allégoriste ne sont jamais citées, on a justement tendance à croire à l'ancienneté particulièrement remarquable des matériaux exégétiques conservés par les *scholia vetera* à la *Théogonie*⁵⁶. Ces scholies se sont cependant d'abord abondamment enrichies de matériaux beaucoup plus récents, dont des commentaires néoplatoniciens et évhéméristes et des notes exégétiques d'époque byzantine⁵⁷, avant d'être brutalement abrégées au cours des siècles.

Voici donc le bref passage d'Hésiode qui concerne l'enlèvement de la fille de Déméter, ainsi que la note exégétique ancienne que nous allons étudier :

de Proclus (contenant Plutarque) des *scholia vetera* aux *Travaux* sont exposés dans Pertusi 1951 et dans l'introduction de Pertusi 1955.

54. Cf. les conclusions de West 1978, p. 69 (je souligne) : « [Dans les *scholia vetera*] There is little, if any, use of Plutarch ; he is not named, and while there are some agreements of substance, they may be due to his use of the commentaries current in his time. »

55. Séleucos a probablement écrit trois commentaires aux trois poèmes hésiodiques conservés, dans le style d'Aristarque ; la partie (ancienne) de paraphrase et de notes grammaticales, mythographiques et historiques de nos scholies anciennes remonte donc vraisemblablement et majoritairement à Séleucos : cf. *Schol. vet. ad Th.* 114-115, 160, 270, 573-584 ; *Schol. vet. ad Op.* 96, 151, 549 ; *Schol. vet. ad Scut.* 415.

56. Voir sur ce point West 1971, p. 69-72 et Di Gregorio 1971a, p. 2, n. 5 (l'introduction de Di Gregorio 1975 porte en revanche exclusivement sur la tradition manuscrite et les critères ecdotiques de l'édition).

57. West 1978, p. 69 signale la présence dans *Schol. vet. ad Op.* (éd. Pertusi 1955) de quelques notes byzantines d'inspiration chrétienne (cf. *schol.* 171, 408, 596b, 770b, 809a). Pour les *Schol. vet. ad Th.*, Di Gregorio 1975 a fait un travail très minutieux de tri pour séparer les scholies anciennes de celles de Proclus, d'un certain *Ioannes Diaconus Galenus* (XI^e-XII^e ?) et de Triclinius. On verra cependant dans cette étude que ces scholies non plus ne sont pas exemptes de résidus d'exégèse chrétienne.

Hés. *Th.* 912-914

αὐτὰρ ὁ Δήμητρος πολυφόρβης ἐς λέχος ἤλθεν·
ἦ τέκε Περσεφόνην λευκώλενον, ἦν Αἰδωνεύς
ἦρπασεν ἥσ' παρὰ μητρὸς, ἔδωκε δὲ μητίετα Ζεὺς

« [Zeus] entra aussi au lit de Déméter la nourricière, qui lui enfanta Perséphone aux bras blancs, Aïdôneus la ravit à sa mère, et le prudent Zeus la lui accorda. » (*Trad. Mazon*)

Schol. vet. ad Hes. Th. 913b⁵⁸

ἦν Αἰδωνεύς : (A) τοῦτο περὶ τῆς σήψεως τῶν σπερμάτων λέγει,
(B) ὅτι ἐὰν μὴ κάτω ἀποθάνῃ, ἄνω οὐ ζωογονεῖται.

ἦν Αἰδωνεύς : (A) [Le poète] dit cela à propos de la putréfaction des semences, (B) parce que celles-ci, si elles ne sont pas mortes en bas, ne produisent pas de vie en haut.

Voilà une exégèse allégorique originale, notamment en vertu du rôle que joue Hadès dans le rapt de Korè-Perséphone, de toute évidence assimilée aux semences de blé. Dans la première phrase de cette note (A : τοῦτο περὶ τῆς σήψεως τῶν σπερμάτων λέγει) Aïdôneus représente la σῆψις, « putréfaction, décomposition », des σπέρματα, les « semences [de blé] ». Le sens et le rôle qu'il faut attribuer à cette putréfaction des semences n'est pas du tout évident : celles-ci sont en effet jetées dans les sillons tracés par la charrue et recouvertes de terre remuée dans l'attente que la germination ait lieu. Dès lors, que viendrait faire ici la putréfaction, synonyme de mort des semences⁵⁹ ? Faut-il interpréter allégoriquement l'interprétation allégorique elle-même ou bien peut-on trouver une explication physique et botanique à cela, tirée des sources anciennes conservées ?

La seconde phrase de cette note (B : ὅτι ἐὰν μὴ κάτω ἀποθάνῃ, ἄνω οὐ ζωογονεῖται) formule une explication de l'exégèse, qui vient cependant introduire une aporie supplémentaire : si Aïdôneus représente la putréfaction des semences, c'est parce que les semences doivent d'abord mourir sous la terre (ἐὰν μὴ κάτω ἀποθάνῃ...) pour pouvoir ensuite produire la vie végétale au-dessus de celle-ci (... ἄνω οὐ ζωογονεῖται). C'est là une contradiction patente, qui peut éventuellement échapper au philologue moderne, mais qui ne pouvait pas échapper à un lecteur ancien, aussi savant et peu enclin à

58. Cette scholie est suivie d'une autre, tout aussi énigmatique, dont je prépare une brève étude qui paraîtra à part : *Schol. vet. ad Hes. Th.* 914 (ἦρπασεν : [...] τοῦτο δὲ λέγει ἐπεὶ οὐχ ἔκουσα ἢ γῆ δέχεται τὰ σπέρματα).

59. Cf. en revanche, dans le cadre des Thesmophories, le rituel (à bien des égards obscur) impliquant la putréfaction de porcelets jetés dans une fosse (*megaron*) et ensuite mélangés à des grains de blé (voir Burkert 2011, p. 325-326).

s'occuper d'agriculture qu'il fût : si les semences meurent sous la terre, nulle vie végétale ne s'épanouit à la surface. Cette donnée relève d'une logique élémentaire, d'une expérience très ordinaire de la production agricole et d'une connaissance tout à fait basique du fonctionnement de la vie végétale. Et d'ailleurs, maintes sources savantes également (poétiques ou techniques, archaïques ou classiques), qu'il serait vain d'énumérer, pourraient être citées (Hésiode, *Travaux* ; Aristote, traités physiques et biologiques ; Théophraste, *Histoire des plantes* et *Causes des phénomènes végétaux* ; etc.) pour montrer que la survie des semences sous la terre après les semailles était un souci constant des agriculteurs, afin que la récolte à venir soit bonne, ce qui ne surprend guère : ces derniers s'inquiétaient justement de l'éventualité que les conditions météorologiques (pluies surabondantes au mois de novembre, température trop basse aux mois de décembre, janvier et février, etc.) ou des insectes parasites ne viennent abîmer une partie des semences, en en causant la putréfaction et en sabotant ainsi l'abondance des moissons du début de l'été⁶⁰. Et quand bien même l'on établirait qu'il s'agirait d'une interprétation théorique et spéculative, par exemple de matrice stoïcienne, cela ne ferait que déplacer le point de vue d'où se pose le même problème : l'épanouissement de la vie végétale était en effet conditionné pour les stoïciens par la survie de la δύναμις ζωτική (« puissance vitale », ou τὸ ζωτικόν, « élément, principe vital ») des semences enfouies dans la terre, δύναμις qui risquait de s'évaporer et qu'un processus de dégradation de la matière comme la σήψις ne pouvait que mettre à mal⁶¹.

Comment expliquer, dès lors, cette seconde phrase ? Une autre explication allégorique, dont nous aurions perdu la clé, censée expliquer l'interprétation à son tour allégorique d'un vers ayant lui-même une signification allégorique aux yeux des certains lecteurs anciens ? Cela est très peu probable et serait fort peu économique. Et encore, comment envisager l'articulation exégétique

60. À titre d'exemple, voici une description précise du phénomène, tirée de Théophr. *Causes*, IV, 4, 7 : « L'altération (μεταβολή) se manifeste sous l'une des deux formes, soit dans les graines (ἐν τοῖς σπέρμασιν), soit dans les parties vertes. Donc, pour la graine, c'est la transformation en suc laiteux (γαλάκτωσις), la putréfaction (σήψις), en un mot la déliquescence (διάχυσις), états dont aucun ne lui permet de donner des pousses (ὧν οὐδὲν φύσιμον). » (cf. aussi III, 22, 3-4) ; la γαλάκτωσις en question concerne sans doute l'albumen de la graine, qui, à l'origine, est solide (*vide infra*).

61. Voir par ex. Chrysippe *apud* DL. VII, 158 (*SVF*, II, 741) : « Chrysippe affirme, au deuxième livre de ses *Physiques*, que la semence est un souffle du point de vue de sa substance (πνεῦμα κατὰ τὴν οὐσίαν), comme cela devient évident si l'on considère les semences (σπερμάτων) que l'on jette dans la terre et qui, si elles sont vieilles, ne germent plus (παλαιωθέντα οὐκέτι φύεται), puisque la puissance de ces semences s'est manifestement évaporée (ὡς δῆλον διαπεπνευκίας αὐτοῖς τῆς δυνάμεως) » (*trad. R. Dufour*). Sur ce point, voir Felisi 2023 et cf. ce que dit de Perséphone et de Déméter la scholie d'origine clairement stoïcienne précédant celle que nous étudions (*Schol. vet. ad Hes. Th.* 913a : τὸ ζωτικόν ἐν τοῖς σπέρμασι καταβάλλει ἡ Δημήτηρ, « Déméter jette dans les semences le principe vital »). On n'oubliera pas que deux scholies contiguës mais nettement séparées (cf. 913a et 913b dans l'édition de Di Gregorio 1975) n'entretiennent *a priori* aucun lien philologique particulier.

entre l'explication A (Aïdôneus représente la putréfaction des semences) et l'explication B (cette putréfaction entraîne d'abord la mort des semences sous la terre et ensuite l'épanouissement de la vie végétale sur la surface cultivée de celle-ci) ? La contradiction relève du paradoxe et l'exégèse en ressort dévalorisée : la lecture allégorique aboutit à une mystification du texte. La raison extérieure et matérielle pourrait en être simple : cette note doit être le résultat d'une contraction progressive quelque peu brutale et, on le verra, d'une fusion et d'une stratification chronologique, qui ont fini par la rendre incompréhensible, énigmatique ou insignifiante⁶². Il faut donc reprendre tout cela en examinant d'abord les deux parties de cette note (A et B) séparément, afin d'en comprendre le sens et la relation.

3. Aïdôneus et la putréfaction des semences : une allégorie physique et ses sources anciennes (note A)

3.1. *La σῆψις τῶν σπερμάτων : sources anciennes et savoirs botaniques*

L'analogie établie par cette exégèse allégorique physique entre Aïdôneus ravissant Perséphone et la σῆψις τῶν σπερμάτων a en soi quelque chose de surprenant : d'une part, elle n'a aucun parallèle dans toute la littérature et dans la para-littérature anciennes (grecques ou latines) conservées ; d'autre part, et de ce fait même, elle ne se laisse pas facilement rattacher à telle ou telle tendance exégétique ou doctrine philosophique.

Schol. vet. ad Hes. Th. 913b, note (A)

ἦν Αἰδωνεύς : τοῦτο περὶ τῆς σῆψεως τῶν σπερμάτων λέγει [...]. (*mss N^{sv}TB*)

ἦν Αἰδωνεύς : [Le poète] dit cela à propos de la putréfaction des semences [...].

62. La chronologie relative de cette scholie a posé problème aux éditeurs : Flach 1876, *ad loc.* (édition fondée sur un échantillon très restreint de la tradition manuscrite, mélangeant scholies anciennes et byzantines, et établie avec des critères parfois quelque peu arbitraires : voir Di Gregorio 1971a, 1971b, 1971c et 1975) la met entre crochets droits et la signale comme étant « byzantine », tandis que Di Gregorio 1975, *ad loc.* (se fondant sur un examen à nouveaux frais de 47 manuscrits et sur des critères stemmatiques très rigoureux) l'intègre pleinement dans le corpus des scholies anciennes, pour lequel il signale néanmoins qu'il contenait peut-être (*forsitan*), dès l'archétype a, « *adnotationes quoque recentioris originis* » (p. XVI). Il ne faut bien sûr pas confondre l'archétype manuscrit a (impossible à dater et confectionné à un moment indéterminable entre la fin de l'Antiquité et, sans doute, la renaissance macédonienne du IX^e s.) et le commentaire originel d'où descendent toutes nos scholies anciennes à Hésiode dont il a été question ci-dessus, qui, lui, date probablement des environs du I^{er} s. ap. J.-C.

Le substantif σήψις (de σήπω, employé notamment au moyen σήπομαι, « pourrir, se putréfier, se décomposer, se gangrener, se corrompre ») a un spectre sémantique très limité : aux significations les plus larges de « décomposition » et « putréfaction » s'ajoutent celles, plus techniques, de « fermentation » (rare) et d'« expulsion par l'estomac de la partie non nutritive des aliments », utilisée par Aristote par opposition à πέψις, « coction, digestion (des aliments) »⁶³. Fait important, le substantif σήψις semble être un terme proprement péripatéticien à l'époque classique, abondamment attesté chez Aristote et assez souvent chez Théophraste⁶⁴. Ensuite, à l'époque romaine, σήψις est extrêmement fréquent chez Galien et assez fréquent chez Plutarque ; en dehors de ces quatre auteurs, ce terme n'est en revanche guère employé, pas même dans la Collection hippocratique, où le verbe σήπομαι est pourtant très fréquent⁶⁵.

Aux emplois illustrés ci-dessus, mentionnés par tous les dictionnaires, il faut sans doute en ajouter un autre, peu connu et très rare, qui a pu être propre à une terminologie botanique tombée rapidement en désuétude. Ménestor de Sybaris, philosophe et botaniste pythagoricien du v^e siècle (antérieur, donc, à Théophraste, auquel nous devons ses rares fragments conservés), semble employer le terme σήψις comme quasi-synonyme (et non comme antonyme) de πέψις, pour désigner la « réélaboration des suc » à l'intérieur d'un arbre sous l'écorce⁶⁶. C'est dire à quel point le terme et la notion de σήψις ont pu jouer un rôle important dans la réflexion botanique des Grecs. Cependant, au vu du contexte très clairement souterrain (voire infernal) et agricole de notre scholie, il ne fait aucun doute que la σήψις τῶν σπερμάτων, liée à Aïdôneus, est ici la « décomposition » ou « putréfaction » des semences enfouies dans la terre. Et c'est précisément dans les sources biologiques et botaniques les plus anciennes que nous devons chercher la réponse à la question que voici : en quoi la σήψις τῶν σπερμάτων, « décomposition ou putréfaction des semences », peut-elle contribuer à un processus qui est censé aboutir à l'épanouissement de la vie végétale ?

63. Voir par ex. G.A. III, 11, 15.

64. Cela confirme d'ailleurs une impression que l'on a dès la première lecture de la scholie : il ne s'agit pas du tout d'une idée stoïcienne, les penseurs du Portique ne s'étant d'ailleurs pas intéressés à ce genre de processus biologiques. Et si les mots de la famille de σήψις sont absents du corpus de fragments stoïciens conservés, le concept de φθορά, « corruption », qui concerne à la fois le *cosmos* tout entier et ses différents éléments, est bien attesté. Mais celui-ci est un processus irréversible : la vie ne peut pas naître de cette corruption, dont l'issue ultime sera la conflagration universelle selon l'eschatologie stoïcienne ; voir, par ex. Boéthos de Sidon *apud* Philon, *De l'incorruptibilité*, 15 (= SVF, III, p. 266).

65. La Coll. hipp. présente en revanche d'assez nombreuses attestations de σηπεδών, qui a un spectre sémantique un peu plus large que σήψις (« moisissure, humidité, etc. »).

66. Cf. le fr. 7 DK, transmis par Théophr. *Causes*, VI, 3, 5, dans l'éd. Timpanaro Cardini 2010, qui renvoie à Gal. *Def. med.* 99 (= Empéd. A 77 DK) et *In Hipp. aphor. comm.*, VI, 1 : « c'était de toute évidence une ancienne habitude de ces hommes d'appeler ἄσηπτα ce que nous, nous appelons ἄπεπτα ».

C'est notamment chez Aristote et Théophraste que l'on trouve une véritable théorie de la σήψις, appliquée tant au monde animal qu'au monde végétal. Deux passages limpides d'Aristote permettront d'emblée de lever quelques ambiguïtés :

Aristote, *Météorologiques*, 379a, 3-6

Le contraire ordinaire de la simple génération (τῆ δ' ἀπλῆ γένεσει) est la putréfaction (σήψις). En effet, toute destruction naturelle (ἢ κατὰ φύσιν φθορά) est un acheminement vers celle-ci [la σήψις], comme par exemple la vieillesse et la dessiccation. La fin de tous ces phénomènes, c'est la décomposition (σαπρότης)⁶⁷, à moins que l'un des éléments composés par la nature ne subisse une destruction violente.

Et voilà donc une définition simple et univoque : la σήψις (comme « décomposition » ou « putréfaction » – les Anciens ne faisaient pas de distinction)⁶⁸, c'est la « mort naturelle » de toute matière périssable. C'est une fin inévitable vers laquelle tout tend inexorablement, sans même qu'il y ait d'agents extérieurs la déclenchant. Est-ce que de cela pourrait naître la vie (animale ou végétale) ?

Aristote, *De la génération des animaux*, 762a, 13-14

Rien ne naît d'une putréfaction (γίγνεται δ' οὐθὲν σηπτόμενον), mais d'une coction (ἀλλὰ πεπτόμενον). (*Trad. Louis*)

Selon Aristote, nulle vie ne peut naître du processus qui mène par définition à la destruction naturelle (ἢ κατὰ φύσιν φθορά) ; la vie ne naît pas de la σήψις, mais de son contraire, à savoir la πέψις, concept fondamental dans la pensée scientifique grecque et dont les médecins hippocratiques s'étaient déjà largement emparés⁶⁹. Et pourtant Aristote lui-même admet à plusieurs reprises qu'il existe bel et bien des processus de putréfaction qui engendrent la vie, tant animale (plus évident) que végétale (plus problématique) : que l'on songe, par exemple, aux vers et à d'autres insectes qui naissent, presque *ex nihilo*, de certaines matières en putréfaction. C'est ce qu'Aristote appelle la γένεσις αὐτόματος, « génération spontanée » – c'est-à-dire une génération qui a lieu sans semence (σπέρμα/σπέρματα) et sous l'effet de la putréfaction de la terre, de l'eau ou d'autres matières – et dont il admet l'existence à la fois pour

67. Le substantif σαπρότης est un terme extrêmement rare dans toutes les sources conservées. Sa présence ici nous engage à rendre la légère nuance sémantique qui distingue σήψις, « putréfaction » de σαπρότης, sans doute à comprendre dans le sens plus large de « décomposition » : voir aussi la note suivante.

68. C'est en revanche le cas des Modernes : la putréfaction est *un type* de décomposition de la matière organique qui se produit sous l'action de bactéries.

69. Sur la πέψις chez Aristote, notion dérivée de la réflexion médicale qu'Aristote applique à la fois à la matière vivante et à la matière inerte, voir Pepe 2001.

les animaux (comme les vers et les insectes) et pour les végétaux⁷⁰. Aristote se contredirait-il ? Voici la suite du passage cité ci-dessus :

Aristote, *De la génération des animaux*, 762a, 14-18

La putréfaction (σῆψις) et les matières pourries sont le résidu de ce qui a subi une coction (πεφθέντος). Rien ne se forme de la totalité de la matière, pas plus que cela n'arrive dans les objets façonnés par l'art : sinon, il n'y aurait rien à faire. En fait, l'art, comme la nature, supprime ce qui est inutile. (*Trad. Louis*)

Une nuance est donc immédiatement introduite : tout processus qui crée de la matière vivante (πέψις) laisse derrière lui des résidus qui, eux, subissent le processus contraire (σῆψις). Cela fait que toute σῆψις, toute « décomposition » n'est en fait qu'apparente, c'est-à-dire *partielle*, dès lors qu'elle n'est pas suivie par la destruction totale (φθορά), mais par la vie. Quant à la matière vivante, Aristote est formel : « Rien ne se forme de la totalité de la matière » ; dans le cas des végétaux, il en découle que, pour qu'il y ait épanouissement de la vie à partir des semences, celles-ci doivent subir à la fois la πέψις, processus procréateur du noyau principal de leur composition, et la σῆψις, processus destructeur des résidus de la πέψις elle-même. Tout cela est bien théorique : comment l'appliquerait-on aux semences de blé ? C'est là qu'un texte plus ancien vient montrer que les Grecs connaissaient parfaitement le véritable processus de dégradation biochimique des graines qui a lieu sous la terre. Aristote ne fait rien d'autre que théoriser un savoir plus empirique que l'observation des médecins hippocratiques avait déjà mis au jour et que l'auteur du traité *De la nature de l'enfant* explique de façon précise, lorsqu'il établit une comparaison entre la croissance et la nutrition du fœtus dans la « matrice » et celle de végétaux dans la terre :

70. G. A. I, 1, 715a-b : « Tels sont les êtres qui naissent non de l'accouplement d'animaux mais de la terre en putréfaction (ἐκ γῆς σηπομένης) et des résidus. Il en va de même aussi pour les plantes : les unes se développent à partir d'une semence (ἐκ σπέρματος γίγνεται), les autres comme si la nature les produisait par génération spontanée (ὡσπερ αὐτοματιζούσης τῆς φύσεως). Elles naissent soit de la terre en putréfaction (τῆς γῆς σηπομένης), soit des parties qui pourrissent sur les plantes » ; cf. H. A. V, 539a, 16 sq. et, pour les plantes spécifiquement, le très obscur Ps.-Arist. *Des plantes*, II, 825b. Théophraste, en revanche, se montre très sceptique sur ce phénomène, même s'il n'ose pas contredire ouvertement son maître. Pour lui, la génération d'une plante, à la différence de celle de certains animaux (surtout insectes et vers : cf. *Causes*, IV, 15, 4 et V, 9, 3) ne peut pas avoir lieu sans σπέρματα ni par la seule σῆψις d'autres matières vivantes (cf. *Causes* I, 1, 1-2, où il parle plutôt de ἀλλοίωσις φυσική ; II, 9, 14 ; V, 4, 5 et *passim* ; voir notes *ad loc.* de l'édition de S. Amigues, CUF).

Coll. hipp., *De la nature de l'enfant*, XXII, 1-3⁷¹

Quand elle a été semée (καταβληθῆ ἔς τὴν γῆν), la graine (σπέρμα) se remplit de l'humeur (ικμάδος) qui provient de la terre. Car la terre possède en elle-même toute espèce d'humeur, de manière à nourrir les plantes. Remplie d'humeur, la graine se gonfle et grossit. Le suc (δύναμις) le plus léger de la graine est forcé par l'humeur à s'épaissir [...] et fait éclater la graine. [...] Quand la plante est solidement enracinée par le bas et tire sa nourriture de la terre, alors la graine a déjà disparu (ἠφάνισται) et s'est consumée (ἀνήλωται) pour la plante, sauf l'enveloppe (πλὴν τοῦ λεπυρίου), qui est très solide. Mais à son tour l'enveloppe pourrit dans la terre (τὸ λεπύριον σαπὲν ἐν τῇ γῆ) et disparaît (ἄδηλον γίνεται). (*Trad. Joly*)

Voilà enfin expliquée l'« énigme » de la σῆψις τῶν σπερμάτων de notre scholie ; il s'agit en fait d'une référence à l'explication tout à fait exacte du processus biochimique qui affecte les semences sous la terre au moment de la germination : la graine elle-même ne pourrit point, bien sûr – sans quoi, rien ne naîtrait, nous l'avons dit, et les Grecs, qui le savaient parfaitement, s'en inquiétaient chaque jour après les semailles. C'est la gaine de la graine qui se décompose, un ensemble de trois enveloppes superposées qui protège l'albumen dans lequel se forme le germe. C'est d'ailleurs sans doute l'albumen que l'auteur du traité *De la nature de l'enfant* – et lui seul dans toute la collection hippocratique – appelle δύναμις, mot compris justement par les spécialistes comme signifiant exceptionnellement « suc » dans ce texte – selon un emploi qui sera repris par Théophraste dans ses traités botaniques (et, en partie, également par Aristote)⁷². La décomposition de cette triple enveloppe, sous l'action de l'humidité et de l'eau dont la terre est imbibée (cf. ἰκμάς dont parle justement l'auteur hippocratique), est nécessaire pour que l'embryon, nourri par l'albumen, puisse sortir de la graine et commencer à germer : c'est le début de la naissance du blé.

71. Sur la section consacrée à la formation des plantes (XXII, 1-5), voir Lonie 1981, p. 211-216 (introduction), dont le commentaire linéaire ne s'intéresse cependant pas à notre passage.

72. Voir déjà l'édition de R. Joly (CUF), p. 69, n. 1, qui signale que cet emploi de δύναμις, unique dans la Coll. hipp., est déjà présent chez Alcméon (cf. Timpanaro Cardini 2010, fr. 4, *ad loc.*). LONIE 1981, p. 216-218 consacre justement un développement entier à cet emploi particulier et renvoie à Théophr. *Causes*, I, 12, 1 ; I, 17, 1 ; V, 1, 4 ; V, 2, 1 (pour Aristote, la question est plus délicate : voir p. 217). Il n'est pas sûr, cependant, que « the author has done some violence to ordinary language in order to solve a particular problem » : il pourrait s'agir d'un sens technique et botanique de δύναμις aussi ancien qu'Alcméon, présent dans l'excursus botanique si précis de ce traité hippocratique, enfin relativement courant chez Théophraste. C'est que, à la différence des sources médicales, nos pertes sont particulièrement considérables parmi les sources botaniques grecques les plus anciennes (cf. par ex. les traités botaniques d'Aristote, ou ceux de Ménestor, tous perdus).

Ce passage hippocratique présente par ailleurs un vocabulaire très suggestif pour notre enquête sur la fonction allégorique d'Hadès-Aïdôneus dans le rapt de Perséphone. La graine, dit l'auteur du traité, disparaît sous la terre (cf. ἀφανίζεσθαι, littéralement « devenir invisible ») et lorsque la σῆψις a joué son rôle, l'enveloppe de la graine également devient « invisible » (ἄδηλος γίγνεσθαι). Voilà qui n'est pas sans rapport avec le dieu des morts, dont le nom a été analysé dès Homère comme Ἄ-Γῆδης, « Celui qui rend invisible » (cf. *Il.* V, 845), puis « l'Invisible » tout court (Platon)⁷³. Or, la σῆψις τῶν σπερμάτων à laquelle faisait sans doute allusion l'ancien commentaire dont dépend notre scholie, en tant que « processus de putréfaction de l'enveloppe des semences » préalable à la germination, est précisément un processus invisible, qui a lieu sous la terre, et qui « rend invisible », c'est-à-dire qui détruit (cf. ἀφανίζειν, « rendre invisible, détruire ») une partie de la graine elle-même, ainsi que l'explique l'auteur hippocratique.

3.2. La σῆψις des semences dans le commentaire de Plutarque aux Travaux d'Hésiode

Il reste un problème qui n'est pas des moindres : comment une expression et un savoir aussi pointus, ayant leurs sources chez Aristote et Hippocrate, ont-ils pu être conservés, quoique réduits en miettes, dans les *scholia vetera* à la *Théogonie* ? Et encore, la lecture d'Hésiode au prisme des savoirs physiques et botaniques dans l'Antiquité a-t-elle des parallèles à même de confirmer notre interprétation de la scholie ? Nous avons vu dans l'introduction de ce travail que le corpus des *scholia vetera* à la *Théogonie* dépend d'un commentaire remontant au plus tôt au I^{er} siècle ap. J.-C. qui s'est beaucoup enrichi de matériaux postérieurs et dont les deux noyaux les plus anciens sont l'activité ecdotique alexandrine et l'exégèse allégorique stoïcienne. Mais l'interprétation que nous venons d'illustrer n'a guère de chances de remonter à l'une ou à l'autre de ces deux étapes de l'histoire de la lecture d'Hésiode dans l'Antiquité⁷⁴. Quant à l'influence directe de l'école péripatéticienne sur la lecture des poètes archaïques, de mieux en mieux connue aujourd'hui, elle n'a pas, elle non plus, de chances d'être à l'origine d'une telle lecture allégorique⁷⁵. Il est donc évident qu'il y a là (au moins) un intermédiaire, qu'il va falloir identifier ; il doit s'agir d'un savant grec, préférablement d'époque romaine, qui connaît bien les travaux de l'école péripatéticienne et des médecins, qui s'est intéressé à la lecture d'Hésiode et à son explication et qui, si possible, s'est intéressé, dans ses propres ouvrages, à la question de la σῆψις. Il est pour cela un candidat tout désigné : Plutarque. Cette question serait en fait restée sans

73. Sur tout cela, voir Felisi [à paraître].

74. Sur l'allégorie dans l'exégèse propre à l'école philologique alexandrine, voir Bouchard 2016 (et notamment p. 85-132, avec bibliographie antérieure), qui corrobore mon impression.

75. Là aussi, voir Bouchard 2016, p. 47-84.

réponse, si les aléas de la tradition des textes n'avaient pas voulu que nous conservions, quoique de façon fragmentaire et fort remaniée, le commentaire de celui-ci aux *Travaux et les jours* d'Hésiode⁷⁶. Ce riche commentaire, qui comprenait au moins quatre livres mais dont nous ignorons la forme originelle (commentaire suivi ou recueil d'exposés ?), adoptait des approches exégétiques variées : la lecture d'Hésiode était accompagnée d'interprétations littérales du texte, de réflexions morales plus larges, d'anecdotes et références historiques, mais aussi de questionnements portant sur les sciences naturelles (physique, biologie et agronomie)⁷⁷. Plutarque, qui fait montre d'une certaine originalité et d'une indépendance d'esprit dans ses interprétations, a néanmoins utilisé beaucoup de sources plus anciennes et des commentaires à Hésiode datant d'avant le 1^{er} siècle ap. J.-C., que nous avons perdus⁷⁸ : son témoignage est donc d'une importance capitale pour l'histoire de l'exégèse des poèmes d'Hésiode dans l'Antiquité.

Par ailleurs, Plutarque s'est intéressé à plusieurs reprises à la question de la σῆψις, qu'il connaît notamment au prisme de sources péripatéticiennes (Aristote et Théophraste), tant dans ses *Moralia* que dans des ouvrages touchant aux sciences naturelles⁷⁹. Dans les *Propos de table* une question entière porte sur l'impact des astres et des conditions météorologiques sur la putréfaction de la viande⁸⁰ : c'est dans ce cadre qu'il s'intéresse, par exemple, au risque de la putréfaction (σῆψις) et de la fermentation (ζύμωσις) des semences de blé (πυροί), phénomènes pour lesquels il illustre de façon précise les précautions logistiques que les fermiers prenaient pour éviter un tel danger (658B). Mais Plutarque semble aussi formuler sa propre théorie de la σῆψις, qui ne suit qu'en partie l'enseignement d'Aristote, dont il se fait pourtant souvent l'héritier dès lors qu'il s'agit de questions naturelles. Toujours dans les *Propos de table* (725C9), nous pouvons en effet lire une définition de la σῆψις comme « changement » de l'état de la matière (μεταβολὴ δέ τις ἢ σῆψις), qui n'amène pas automatiquement à la destruction de celle-ci, mais éventuellement à une transformation⁸¹.

76. Voir plus haut, p. 153-155 et la bibliographie citée.

77. Pour les questions naturelles, cf. par exemple les fr. 29, 30, 60, 61, 65, 68, 69, 75, 76, 80 de l'édition Sandbach.

78. Voir sur ce point les conclusions de WEST 1978, p. 67.

79. Voir par ex. *Qu. nat.* 911D-F (I) et 915B-915C (XIII), elles aussi partiellement (I) ou entièrement (XIII) consacrées à la σῆψις (mais en lien avec l'eau de mer), dont les sources sont Théophr. *Causes* et Arist. *Météor.*

80. *Qu. conv.* III, 657F-659D, dernière question (Διὰ τί τὰ κρέα σήπεται μᾶλλον ὑπὸ τὴν σελήνην ἢ τὸν ἥλιον).

81. Cf. également *Qu. rom.* 289F et la lecture que *Qu. nat.* 912C donne d'Emp. fr. 31 B 81 DK, cité plus haut, où il est question de σῆψις peut-être comme synonyme de πέψις. Cela montre que Plutarque connaissait aussi ce que Théophraste dit dans ses traités de botanique à propos de Ménestor (*vide supra*, p. 159 et n. 66).

C'est donc sans surprise que l'on découvre de longues notes exégétiques de Plutarque aux *Travaux et les jours* (transmises par Proclus) qui ont trait à la σήψις, d'autant qu'il est à plusieurs reprises question de putréfaction dans le poème hésiodique lui-même, notamment au sujet de la bonne conservation du bois⁸². Le passage du commentaire de Plutarque que nous allons comparer à notre scholie, porte, quant à lui, sur deux vers d'Hésiode concernant l'ensemencement, qui ne vont d'ailleurs pas sans poser eux-mêmes problème du point de vue du vocabulaire botanique propre à la diction poétique archaïque :

Hés. *Tr.* 780-781

Μηνὸς δ' ἴσταμένου τρεισκαιδεκάτην ἀλέασθαι
σπέρματος ἄρξασθαι φυτὰ δ' ἐνθρέψασθαι ἀρίστη.

Mais évitez le treizième jour après le début du mois pour commencer les semailles. Il est excellent, en revanche, pour que les végétaux⁸³ prennent racine dans (la terre).

Dans la section finale de son poème didactique, consacrée aux jours les plus propices à telle ou telle activité agricole, domestique ou cultuelle (*Tr.* 765-828), Hésiode formule une prescription en partie énigmatique : si le treizième jour du mois n'est pas favorable à l'ensemencement (σπέρματος ἄρξασθαι), il l'est en revanche tout à fait pour que les végétaux déjà semés « prennent racine dans (la terre) » (ἐν-θρέψασθαι), selon le sens de « faire prendre corps / prendre corps » que P. Demont a dégagé pour les attestations les plus anciennes de τρέφω/τρέφομαι et de ses composés chez Homère et Hésiode⁸⁴. Et voici l'extrait du commentaire de Plutarque que les scholies de Proclus aux *Travaux* nous ont conservé :

82. Cf. respectivement Hés. *Tr.* 414-422, 618-626, 805-808 (rappelons qu'Hésiode n'emploie pas le terme σήψις) et Plut. fr. 61 et 109 éd. Sandbach (qui emploie en revanche σήψις et σήπιομαι), ainsi que *Schol. vet. ad Hes. Op.* 414-422, 618-626 et 805-808. Ce dernier passage nous a d'ailleurs conservé un autre témoignage, cité peut-être par Plutarque lui-même, des doctrines attribuées à Orphée (*Orph. fr.* 277 Kern), tout comme la note 2A (*Schol. vet. ad Hes. Th.* 914, contenant *Orphic. fr.* 43 Kern), ce qui fait un lien de plus entre les deux sources.

83. Le substantif φυτὰ étant un terme très général, il vaut mieux ne pas le traduire par « plantes », trop restrictif.

84. Voir Demont 1978 et 1982. Ce vers a posé problème aux traducteurs et commentateurs modernes : cf. Sandbach 1969, *ad fr.* 104, p. 213, n. b : « The meaning of this phrase in uncertain. By φυτὰ Hesiod probably intended mainly fruit-trees and vines. Ἐνθρέψασθαι is taken by Evelyn-White, Mair and Sinclair to mean "plant", but the scholiast seems to have understood it as "cause to grow" ». P. Mazon (CUF) traduit ἐνθρέψασθαι par « planter » et fait de φυτὰ le COD du verbe, ce qui correspond mal aux sens attestés de ἐντρέφω et très imparfaitement à la diathèse moyenne ; West 1978, *ad loc.* hésite et ne propose pas d'interprétation satisfaisante (« perhaps 'get them bedded in' »), mais souligne justement que le préverbe ἐν- signifie ici « in the soil ».

Schol. vet. ad Hes. Op. 780-781 = Plut., fr. 104 (éd. Sandbach 1969) Μηνός δ' ἴσταμένου τρισκαιδεκάτην ἀλέασθαι : καλῶς ἐπέστησεν ὁ Πλούταρχος ὅτι τὸ σπείραι καὶ τὸ φυτεῦσαι οὐχ ὑπὸ τῶν αὐτῶν ἔοικεν ὠφελεῖσθαι. Τὸ μὲν γὰρ σπέρμα δεῖ καταβληθὲν κρυφθῆναι πρῶτον εἴσω τῆς γῆς καὶ σαπῆναι καὶ οὕτως ἑαυτοῦ διαδοῦναι τὴν δύναμιν εἰς τὴν περικρύψασαν αὐτὸ γῆν, ἵν' ἐξ ἑνὸς πυροῦ τυχόν ἢ κριθῆς γένηται πλῆθος. Διὸ καὶ ὑετοῦ δεῖσθαι καὶ πάχνης αὐτὸ φασι, τὴν ἀρχὴν πιεζόντων ἕξω⁸⁵ καὶ χεόντων τὰς ἐν αὐτῷ φυσικὰς δυνάμεις· [...] ⁸⁶.

μηνός δ' ἴσταμένου τρισκαιδεκάτην ἀλέασθαι : Plutarque a bien compris que les mêmes circonstances ne semblent pas être favorables à la fois pour semer et pour planter. En effet, il faut d'abord que la graine, jetée à même le sol, soit couverte par la terre, qu'elle y subisse un processus de décomposition et que, de la sorte, elle répande son suc à travers la terre qui la couvre et l'entoure, afin que, d'une seule graine de blé, par exemple, ou d'orge, en naisse une grande quantité. C'est pour cela qu'on dit que la graine a besoin de pluie et de givre qui pressent le principe vital vers l'extérieur (de la graine) et qui répandent les sucs naturels qu'elle contient ; [...].

L'explication que l'on retrouve dans cette note exégétique de Plutarque aux *Travaux* est exactement la même que celle que nous avons vue en étudiant Aristote et le traité *De la nature de l'enfant* (dorénavant *De nat. enf.*). Et la reformulation que Proclus et/ou le scholiaste ont opérée de ce commentaire de Plutarque

85. Les mss (tous d'époque tardo-byzantine) ont ἔσω, qu'on lit aussi dans l'éd. Sandbach. Mais il s'agit d'une corruption évidente, que je corrige en ἕξω pour les raisons suivantes : 1° le même passage contient, quelques lignes plus haut, la forme, attendue dans la langue de Plutarque, εἴσω, dont ἔσω est une variante archaïsante ; 2° ici il s'agit de faire sortir le suc de la graine, pour qu'il se répande ; 3° la corruption de ἕξω en ἔσω s'explique très facilement du point de vue paléographique, éventuellement même à un stade très ancien de la tradition manuscrite du commentaire de Plutarque lui-même (cf. faute d'onciale Ξ > Σ).

86. Sandbach 1969, *ad loc.* signale que, dans la suite du texte, la partie qu'il met entre astérisques pourrait être un ajout postérieur au commentaire de Plutarque, mais sans argumenter son choix : Τὸ δὲ φυτὸν ῥιζωθὲν βλαστῆσαι χρῆ καὶ ἀναδοῦναι τὸν ἐν τῇ ῥίζῃ κρυπτόμενον λόγον οἶον διοικηθείσῃ διὰ φωτός· *ὥστ' εἰκότως τὴν τρισκαιδεκάτην πρὸς μὲν τὸ σπείρειν ἀνεπιτήδειον εἶναι, πρὸς δὲ τὸ φυτεῦναι ἐπιτηδεῖαν, διὸ καὶ τὸ ἐνθρέψασθαι οἰκείως ἔχει πρὸς τὴν φυτείαν. τὸ γὰρ προκαλέασθαι τὸν ῥιζικὸν λόγον καὶ εἰς ἐπίδοσιν ἄγειν καὶ βλάστην ἐσήμνηε διὰ τοῦ ὀνόματος, πρὸς ἃ συντελεῖ πλεῖον ὄν τὸ ἐκ τῆς σελήνης ἐν ταύτῃ φῶς*. Pourtant aucun indice interne au texte (un marqueur signalant le début d'une note ajoutée, par exemple) ne justifie cette exponctuation. Au contraire, le caractère savant et en partie tout à fait juste de l'explication de ἐνθρέψασθαι me semble plaider pour son ancienneté, remontant peut-être aux sources utilisées par Plutarque lui-même. La présence de l'action de la lune, qui plus est, pointe décidément vers les intérêts de l'auteur : cf. le fr. suivant (105), le *De facie* et surtout, à propos de la σήψις elle-même, les remarques sur l'action de la lune dans *Qu. conv.* 658B, cité plus haut.

(cf. *καλῶς ἐπέστησεν ὁ Πλούταρχος ὅτι...*) ne nous empêche pas de repérer de façon assez assurée les sources de ce dernier grâce au vocabulaire et aux termes techniques employés : en plus de l'expression assez courante *καταβάλλειν τὸ σπέρμα εἰς τὴν γῆν* (cf. *De nat. enf.*), on retrouve, bien sûr, le verbe *σήπομαι* (cf. *De nat. enf.* et Aristote), mais surtout le terme *δύναμις* employé dans son sens botanique de « suc⁸⁷ » (cf. *De nat. enf.* et Théophraste) et encore le terme rare *πάχνη*, « givre », qui est surtout péripatéticien (Aristote et Théophraste)⁸⁸ et très lié à la notion de *σῆψις* chez Aristote⁸⁹. Ce dernier pourrait d'ailleurs surprendre, puisque le givre est par définition très froid (mais pas glacé), et par là peu favorable à la germination. Mais cela ne fait que confirmer que les Anciens étaient parfaitement au courant du fait que la germination et la levée du blé avaient lieu pendant l'automne et l'hiver, des saisons caractérisées par des champs parfois couverts de givre – ce qui ne pose pas problème, du moment que celui-ci reste à l'état liquide et ne glace pas le sol⁹⁰.

Le commentaire de Plutarque aux *Travaux* est évidemment un parallèle très pertinent pour notre scholie ancienne à la *Théogonie* : de même que les deux poèmes d'Hésiode partagent en bonne partie la même histoire textuelle, de même on peut supposer qu'il n'en fut pas différemment des *ὑπομνήματα* qui les accompagnaient tant à l'époque alexandrine qu'à l'époque romaine. Il en va de même pour l'époque byzantine, pendant laquelle les mêmes manuscrits transmettaient parfois les deux poèmes avec tous leurs apparats exégétiques. Mais une dernière question mérite d'être posée : comment expliquer, du point de vue de l'histoire des textes, les relations que nous avons dégagées entre l'interprétation allégorique de l'action d'Aïdôneus comme *σῆψις τῶν σπερμάτων* dans les scholies à la *Théogonie* et les explications botaniques du commentaire de Plutarque dans les scholies de Proclus aux *Travaux* ? Plusieurs possibilités existent (dans l'ordre chronologique) :

1° Une (ou plusieurs) source(s) ancienne(s) commune(s) aux deux exégètes peuvent expliquer ces relations (*De nat. enf.*, Aristote et Théophraste) ; notre note A sur la *σῆψις τῶν σπερμάτων* aurait alors des chances de remonter à un commentaire antérieur à Plutarque, donc au moins au commentaire datant au plus tard du 1^{er} siècle ap. J.-C. qui semble être à l'origine du corpus de tous les *scholia vetera*, voire à un commentaire plus ancien.

87. Que *δύναμις* signifie ici « suc » et non « force, puissance » ne fait aucun doute : d'une part, il s'agit en effet de la « presser » (*πιέζειν*) et surtout de la « répandre » (*χεῖν*) ; d'autre part, pour exprimer la notion de « force, principe vital(e) » la scholie emploie le terme *ἀρχή*, qu'elle distingue de *δύναμις*.

88. 8 attestations d'Homère à Platon, 25 chez Aristote et *Corpus arist.*, 9 chez Théophraste, 4 chez Plutarque.

89. Voir par exemple Arist. GA. 784b, où les deux phénomènes sont définis comme étant analogues.

90. Nous distinguons en effet le givre, composé de microgouttelettes d'eau qui restent à l'état liquide jusqu'à une température de -39°, de la « gelée blanche », qui est un dépôt de glace provenant d'une vapeur très froide.

2° L'exégèse allégorique végétale du rapt de Korè-Perséphone pourrait appartenir à un autre passage du commentaire de Plutarque lui-même aux *Travaux*, perdu dans les scholies à cette œuvre mais conservé, sous une forme extrêmement réduite, dans les scholies à la *Théogonie*. Pour autant que nous le sachions, Plutarque n'a pas écrit de commentaire à cette dernière, et il n'est pas non plus nécessaire de l'imaginer : il a en effet très bien pu illustrer le passage des *Travaux* vu plus haut – ou d'autres touchant aux semences – en ayant recours à l'exemple mythique du rapt de Perséphone, interprété de façon allégorique.

3° Le commentaire de Plutarque aux *Travaux* pourrait être la source directe de la scholie exégétique de la *Théogonie*, rédigée par un lecteur d'Hésiode postérieur à Plutarque qui avait à sa disposition à la fois le texte de la *Théogonie* et celui des *Travaux* commenté par le philosophe. Bien évidemment, ce lecteur pourrait être Proclus lui-même, qui est l'auteur de beaucoup de scholies aux deux poèmes d'Hésiode et qui nous a conservé des pans entiers du commentaire de Plutarque. Pourquoi, d'ailleurs, Proclus nous a-t-il conservé une note sur un point aussi technique de botanique et de sciences naturelles, disciplines qui n'étaient pas au cœur de ses intérêts ? Il se trouve que, dans son commentaire au *Timée*, Proclus exploite l'image de la décomposition partielle du grain de blé, qu'il décrit de façon assez précise et compare à la destinée de l'âme⁹¹. Si cette troisième hypothèse, qui me semble la plus probable, est la bonne, il faudra revoir la position des chercheurs qui se sont intéressés (marginale) aux relations entre le commentaire de Plutarque et les scholies anciennes à Hésiode⁹² : les scholies à la *Théogonie* montreraient en effet des remplois du premier et deviendraient de ce fait des témoins indirects à prendre en compte pour l'établissement du texte de Plutarque.

En l'état de nos connaissances, il est impossible de trancher sur ces trois hypothèses, qui entretiennent tout de même une relation étroite entre elles : le rôle central de Plutarque, comme parallèle, source ou relais de cette exégèse fondée sur une allégorie végétale et agricole du rapt de Korè-Perséphone par Hadès-Aïdôneus.

4. « Mort en bas et vie en haut » : une réinterprétation chrétienne d'une interprétation ancienne (note B)

Pour boucler la boucle, encore faut-il dire quelques mots sur la seconde moitié (B) de notre scholie, que je reproduis ici en entier par commodité :

91. *Comm. in Plat. Tim.* III, 296 : « L'âme en effet, qui a été jetée en bas dans l'ensemencement génératif à la manière d'une graine (τὴν ψυχὴν ἐν τῇ γενεοσιουργῶ σπορᾷ καταβληθεῖσαν σπέρματος δίκην), doit se débarrasser comme du chaume et de la pelure (τὴν μὲν οἶον καλάμην καὶ τὸν φλοιόν) qu'elle a tenus de la génération, et s'étant ainsi purifiée de sa gaine (ἐαυτὴν δὲ καθήρασαν ἀπὸ τῶν περικειμένων), devenir fleur et fruit intellectifs (ἄνθος γίνεσθαι καὶ καρπὸν νοερόν) [...] » (*trad. Festugière*)

92. Cf. l'avis de M. L. West rapporté plus haut.

Schol. vet. ad Hes. Th. 913b

(A) τοῦτο περὶ τῆς σήψεως τῶν σπερμάτων λέγει,
(*mss N^{sv}TB*)

(B) ὅτι ἐὰν μὴ κάτω ἀποθάνῃ, ἄνω οὐ ζωογονεῖται.
(*mss N^{sv}TXB*)

(A) [Le poète] dit cela à propos de la décomposition des semences (B), parce que celles-ci, si elles ne sont pas mortes en bas, ne produisent pas de vie en haut.

Si pour le commentateur ancien, quel qu'il soit, le rôle d'Aïdôneus dans le rapt de la jeune fille correspond allégoriquement à la décomposition partielle des semences de blé enfouies sous la terre (A, σήψις τῶν σπερμάτων), et plus précisément à la dissolution de l'enveloppe de la graine qui permet à l'albumen contenant le germe de sortir et de répandre sa δύναμις dans le sol, il est évident que la seconde moitié de la scholie est en contradiction ouverte avec la première (B : ὅτι ἐὰν μὴ κάτω ἀποθάνῃ, ἄνω οὐ ζωογονεῖται). Nous l'avons dit, parmi les Anciens, tant les savants que les simples fermiers savaient parfaitement que, si la semence meurt dans la terre, nulle vie végétale ne peut s'épanouir au-dessus de celle-ci. Il y a eu d'ailleurs *au moins* un scholiaste qui s'est aperçu de cette aporie et qui a sans doute essayé de la résoudre du mieux qu'il pouvait en intervenant sur le texte de la scholie :

Schol. vet. ad Hes. Th. 913b, note B

(*ms. N^{sv}*) τὸ ἀφανὲς ἐπὶ τῆς σήψεως τῶν σπερμάτων λέγει, ὅτι καὶ ἐὰν μὴ κάτω ἀποθάνῃ, ἄνω ζωογονεῖται

Il désigne ainsi *l'invisibilité* qui *couvre* (?) la décomposition des semences, parce que, *même* si celles-ci ne sont pas mortes en bas, elles *produisent* de la vie en haut.

La tentative du scholiaste ne fait en fait que rendre le texte encore plus obscur et l'exégèse inefficace. C'est que les deux parties de la scholie (A et B) doivent être séparées et attribuées à deux commentateurs différents, ayant travaillé à deux époques et dans deux visées exégétiques différentes : telle est l'histoire textuelle la plus probable que l'on peut reconstruire pour leur transmission et surtout pour le sens du contenu exégétique de la scholie tout entière⁹³. Je vais tâcher de le démontrer, ce qui nous poussera à faire un détour en pays chrétien.

93. Deux arguments philologiques et ecdotiques viennent appuyer cette démarche : 1° les deux phrases A et B seraient parfaitement autonomes du point de vue syntaxique dans la prose brachylogique typique des scholies et peuvent très bien s'expliquer par l'ajout de la note B (ὅτι ἐὰν μὴ κάτω ἀποθάνῃ, ἄνω οὐ ζωογονεῖται) à la note A (τοῦτο περὶ τῆς σήψεως τῶν σπερμάτων

Il est assez saisissant que L. Di Gregorio, dans son édition riche en *loci paralleli*, n'ait trouvé aucun parallèle à donner pour notre scholie autre qu'un passage de la célèbre Première épître de saint Paul aux Corinthiens que voici :

Paul, 1 *Cor.* 15, 35-42

35. Mais quelqu'un dira : « Comment ressuscitent les morts, et avec quels corps reviennent-ils ? » 36. Insensé ! **ce que tu sèmes, toi, n'est point rendu vivant, à moins qu'il ne meure** (ἄφρων, σὺ ὁ σπείρεις οὐ ζωοποιεῖται ἐὰν μὴ ἀποθάνῃ). 37. Et quant à ce que tu sèmes, tu ne sèmes pas le corps qui doit naître, mais un grain nu, comme il se rencontre, soit de blé, soit de quelque autre semence (ἀλλὰ γυμνὸν κόκκον, εἰ τύχοι σίτου ἢ τινος τῶν λοιπῶν). 38. Mais c'est Dieu qui lui donne un corps, comme il l'a voulu, et à chaque semence le corps qui lui est propre. [...] 42. Il en est de même de la résurrection des morts (οὕτως καὶ ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν) : le corps est semé en corruption, il ressuscite en incorruptibilité (σπείρεται ἐν φθορᾷ, ἐγείρεται ἐν ἀφθαρσίᾳ) ; [...]. (*Trad. Bonnet*)

S'adressant à la communauté chrétienne de Corinthe, dans laquelle des troubles et des doutes divers venaient de semer la zizanie, Paul aborde vers la fin de sa lettre la question de la résurrection du corps de l'homme après la mort. Par un procédé rhétorique typique de la diatribe cynico-stoïcienne⁹⁴, Paul met dans la bouche de l'un de ses interlocuteurs corinthiens une question portant sur les modalités mêmes de la résurrection de la chair. Et l'apôtre de répondre par une comparaison exploitant une métaphore végétale⁹⁵, dans

λέγει), la conjonction ὅτι étant un marqueur typique de ce genre d'ajouts dans les scholies ; 2° la note B se lit toute seule dans l'un des (rares) manuscrits nous transmettant les *scholia vetera* : Hés. *Th.* 913 est expliqué dans la marge du ms. X (cf. éd. Di Gregorio 1975, *ad loc.*) par la seule note τὰ γὰρ σπέρματα, ἐὰν μὴ κάτω ἀποθάνῃ, ἄνω οὐ ζωογονεῖται (où la phrase a un sujet et n'est pas précédée de ὅτι) ; cela montre qu'au moins un lecteur-copiste (tardoantique ou médiéval) d'Hésiode pouvait trouver cette explication, à elle seule, parfaitement autonome et suffisante pour interpréter le texte poétique.

94. Tous les commentateurs le relèvent. En revanche, on s'est interrogé sur le niveau culturel des Corinthiens auxquels s'adresse Paul. Morissette 1972, p. 210, montre que le style de Paul dans 1 *Cor.*, et tout particulièrement dans le passage que nous étudions, est assez recherché.

95. J'insiste sur le caractère métaphorique de l'image paulinienne également. Ce qu'écrivent plusieurs commentateurs de 1 *Cor.* me semble inexact ; cf. par exemple Quesnel 2018, *ad loc.* (je souligne) : « Paul fait alors appel à l'expérience courante de tout cultivateur qui constate que la semence mise en terre doit mourir pour porter du fruit. » Cela n'a rien d'une expérience courante et encore moins d'un constat ! Au contraire, ce que pouvait constater « tout cultivateur » était que, si sa semence sous la terre mourait, elle n'apportait aucun fruit. Par ailleurs, il n'est pas certain du tout que Paul s'adresse ici à un public de cultivateurs (voir note précédente). Plus loin, Quesnel 2018, *ad loc.*, nuance : « Paul ne présente pas le phénomène de germination comme un procédé naturel, mais comme un acte de création dont Dieu est l'agent » ; d'autres interprétations semblables chez Asher 2001 et Fitzmyer 2008, *ad loc.*, qui cependant réfute justement les parallèles rabbiniques

laquelle il emploie exactement la même image, décrite par les mêmes mots que celle de notre scholie, à laquelle il ajoute un développement propre à sa réflexion eschatologique : le corps ressuscite après la mort, tout comme l'épi qui naît de la mort de la semence ; mais le corps ne reviendra pas à la vie tel qu'il était au moment du trépas, tout comme l'épi ne ressemblera en rien à une graine. Et le parallèle devient encore plus saisissant si on prend en considération une *varia lectio* abondamment attestée de 1 *Cor.* que L. Di Gregorio enregistre dans son appareil (ζωογονεῖται au lieu de ζωοποιεῖται) :

Schol. vet. ad Hes. Th. 913b : ὅτι ἐὰν μὴ κάτω ἀποθάνῃ, ἄνω οὐ ζωογονεῖται

Paul, 1 *Cor.* 15, 36 (v.l.) : οὐ ὁ σπεύρεις οὐ ζωογονεῖται ἐὰν μὴ ἀποθάνῃ

Voilà qui explique parfaitement la seconde moitié de notre scholie (B) : que la décomposition des semences soit réinterprétée comme « la mort en bas », cause nécessaire pour qu'il y ait « vie en haut », ne témoigne pas de ce que le commentateur ne maîtrisait pas certains *savoirs* botaniques et agricoles élémentaires, mais de ce que sa relecture était biaisée par une *croissance* : en l'occurrence, la croyance en la résurrection des corps. Car seule celle-ci est à même d'expliquer comment la vie peut naître de la mort (totale et définitive) d'un seul et même corps. Voilà aussi comment, indirectement, le retour sur l'Olympe de Korè-Perséphone, assimilée à la semence de blé, devient une allégorie de la résurrection.

Quant à la métaphore végétale de Paul, elle a des parallèles scripturaires : dans un passage de l'Évangile de Jean (12, 24), qui est sans doute postérieur aux Épîtres de Paul, on lit la même image, qui a, cette fois, un parallélisme assez évident avec le passage du commentaire de Plutarque conservé par Proclus, où il était question de la multiplicité des pousses qui peuvent naître d'une seule graine : « En vérité, en vérité, je vous le dis : Si le grain de blé (ὁ κόκκος τοῦ σίτου)⁹⁶, après être tombé dans la terre, ne meurt pas, il reste seul ; mais s'il meurt, il porte beaucoup de fruits (ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ, πολὺν καρπὸν φέρει). » On trouve enfin, dans les épîtres clémentines (en principe postérieures à saint Paul et antérieures à l'Évangile de Jean) cette même métaphore décrite de façon beaucoup moins imagée et plus naturaliste, avec un vocabulaire également plus technique :

bien postérieurs de Morissette 1972 ; des interprétations purement théologiques beaucoup plus convaincantes chez O'Donoghue 1990, p. 51 et Usami 1976, p. 478-479. L'interprétation la plus fine et correcte me semble celle de Vincent 2001, p. 64-65, malgré les ambitions scientifiques limitées de la publication.

96. Le substantif κόκκος, présent également dans le passage de 1 *Cor.* ci-dessus, est un hapax chez Paul.

Ep. 1 *Clem.* 24, 5

Le semeur est sorti et a jeté en terre chacune des semences, qui sont tombées sur le sol, desséchées et dénudées, et qui se sont décomposées (ξηρὰ καὶ γυμνὰ διαλύεται) ; puis, de leur décomposition (ἐκ τῆς διαλύσεως), la grandeur de la providence du Maître (ἡ μεγαλειότης τῆς προνοίας τοῦ δεσπότης) les a relevées (ἀνίστησιν αὐτά), et à partir d'un seul grain, d'autres ont poussé et ont donné du fruit. (*Trad. Bonnet*)

L'épître clémentine explicite que les seuls processus naturels en jeu ici sont le dessèchement et la décomposition (διάλυσις, synonyme presque parfait de σήψις dans le sens de « décomposition »), tandis que la naissance de l'épi, décrite comme une résurrection (cf. le verbe ἀνίστησιν et le substantif ἀνάστασις, « résurrection ») est l'œuvre miraculeuse du Seigneur. Cela permet, me semble-t-il, d'éclairer également la lecture du passage paulinien.

En somme, ainsi que l'a montré F. Altermath dans sa monographie sur l'exégèse de 1 *Cor.* 15, 35-49 chez les auteurs chrétiens des I^{er}-IV^e siècles⁹⁷, cette métaphore végétale de la résurrection jouissait d'une grande fortune au début du II^e siècle ap. J.-C., surtout dans les écrits doctrinaux des Pères de l'Église grecs. Mais elle sera même réemployée par les prédicateurs chrétiens de la fin de l'Antiquité⁹⁸, de même qu'elle continuera de fructifier également à l'époque byzantine, comme dans l'*Hexaemeron* de Georges Pisdès (VII^e s.), commentaire en vers du premier chapitre de la *Genèse*⁹⁹. Par conséquent, n'importe quel lecteur tardo-antique ou byzantin pouvait l'avoir à l'esprit en transcrivant le commentaire ancien aux vers d'Hésiode d'où nous sommes partis.

Cependant, un auteur en particulier mérite, à mon sens, d'être mentionné avant de conclure : Méthode d'Olympe (*floruit* seconde moitié du II^e s.), dont la vie et l'œuvre nous sont mal connues. Celui-ci, dans le cadre d'une polémique doctrinale acharnée contre Origène a écrit un traité dialogique *De la résurrection* (partiellement conservé par Épiphane)¹⁰⁰ qui répondait en partie à un traité presque homonyme de son rival (perdu). Méthode y revient à plusieurs reprises sur le passage de Paul, d'abord pour en réfuter l'exégèse origénienne, ensuite pour proposer la sienne. Ce qui nous intéresse ici, c'est le rôle que jouent les poètes grecs archaïques chez ces deux auteurs : si Origène

97. Altermath 1977.

98. Voir le fragment d'un sermon *Sur la fête de Pâques* dans Phot. *Bibl.* 276, 512b-513a, attribué à un certain Νεῖλος (sans doute Nil d'Ancyre), qui développe longuement cette métaphore végétale, en lui conférant une dimension proprement funéraire très forte, qu'elle n'a pas tout à fait chez Paul.

99. *Hexaemeron* sive *Cosmopoeia*, v. 1294-1330, avec des comparaisons à la fois savantes et quelque peu obscures entre la formation de la plante et celle du fœtus.

100. Sur Méthode, sa vie, son œuvre et la transmission de ses textes, voir la riche introduction de Mejzner et Zorzi 2010, p. 5-55 au traité *De la résurrection*, qui nous est parvenu, dans sa version grecque originale, seulement par de longs pans cités dans le *Panarion* d'Épiphane de Salamine.

cite à plusieurs reprises Homère et Hésiode dans son œuvre de polémique antipaïenne *Contre Celse*, Méthode, lui, dans *De la résurrection*, semble s'appuyer plusieurs fois, sans polémique, sur l'autorité d'Homère, dont il cite des vers sans même en donner la source, comme si elle était évidente – et ce dès sa première prise de parole dans le dialogue¹⁰¹. Et ce qui est particulièrement saisissant est que l'une des citations homériques du traité de Méthode – “Υπνω γὰρ καὶ Θανάτῳ διδυμάοσιν (*Il.* XVI, 672), « aux frères jumeaux Sommeil (*Hypnos*) et Mort (*Thanatos*) » –, encore une fois utilisée pour appuyer l'argumentation sur la résurrection des corps, précède immédiatement le premier développement sur la métaphore des semences de blé tirée de Paul, 1 *Cor.*¹⁰². Méthode aurait-il eu à l'esprit, là aussi, une référence à des figures mythiques grecques archaïques (Hadès et Perséphone, en l'occurrence), qu'Épiphané ne nous aurait pas conservée ? Voilà qui n'est pas impossible, même si rien ne peut le prouver. Cela montre en tout cas que, à la même époque où Plutarque commentait les *Travaux et les jours* d'Hésiode en s'appuyant, entre autres, sur des sources biologiques et botaniques anciennes relatives à la décomposition des semences, des écrivains chrétiens habitués à citer Homère et Hésiode reprenaient la métaphore végétale de Paul relative à la putréfaction des semences et à la (re)naissance du blé comme allégorie de la résurrection. De tout cela, notre scholie à la *Théogonie* a gardé des traces corrélées qui me semblent assurées, malgré leur formulation extrêmement contractée et leur datation impossible à déterminer.

5. Conclusions

L'interprétation allégorique du rapt de Korè-Perséphone par Hadès-Aïdôneus, prôtée par les Modernes aux Grecs anciens et impliquant les cycles des saisons et de la production agricole, n'est qu'une interprétation ancienne de cet épisode mythique, sans doute de matrice stoïcienne et transmise par des sources rares et tardives, dont notamment des textes chrétiens en langue latine (§ 1).

En revanche, une scholie à la *Théogonie* d'Hésiode (*schol. vet. ad Hes. Th.* 913b) nous a conservé une interprétation grecque, sans équivalent dans les sources connues, qui n'avait pas attiré l'attention des chercheurs et qui présente à la fois un certain intérêt et plusieurs problèmes interprétatifs (§ 2). Dans sa première partie (A), le commentateur ancien assimile l'action d'Aïdôneus à la décomposition des semences enfouies sous la terre (*schol. vet. ad Hes. Th.* 913b : τοῦτο περὶ τῆς σήψεως τῶν σπερμάτων λέγει), image savante que nous avons pu comprendre grâce à l'étude

101. Voir la double citation homérique en *De la résurrection*, I, 27, 1 : *Il.* X, 224 et XXI, 308-309.

102. Voir *De la résurrection*, II, 53, 4 et ensuite le long développement de III, 10, 1-11, qui répond point par point à l'exégèse origénienne de 1 *Cor.*, sur laquelle voir Altermath 1977, p. 104-124.

de plusieurs passages d'Aristote (*Météorologiques* et *De la génération des animaux*), mais surtout à l'aide de la description précise de ce processus dans le traité hippocratique *De la nature de l'enfant*. Loin de s'apparenter à une mort précédant une (re)naissance de la vie végétale, il s'agit en effet de la dégradation biochimique de l'enveloppe de la graine qui libère le germe de blé enveloppé dans l'albumen et permet ainsi le début de la germination (§ 3.1). Cette interprétation allégorique du rapt, décidément physique, et plus précisément botanique, est très originale : dépourvue de parallèles, elle explique l'enlèvement de Perséphone, toujours assimilée allégoriquement à la semence de blé, non pas par les cycles des saisons et de la production agricole, mais par un processus de dégradation biologique relevant d'une temporalité linéaire et irréversible, quoique contribuant à l'épanouissement de la vie végétale. Cette même explication a un parallèle très strict dans un passage du commentaire perdu aux *Travaux* et *les jours* d'Hésiode par Plutarque, en partie conservé dans les scholies dues à Proclus (§ 3.2). Le commentaire de Plutarque peut témoigner du réemploi des mêmes sources anciennes par lesquelles nous avons expliqué l'interprétation de la σῆψις τῶν σπερμάτων (et notamment *De la nature de l'enfant*), ou bien être la source originelle de cette note exégétique, qui nous aurait alors conservé une interprétation du mythe attribuable à Plutarque lui-même, ou encore être la source à partir de laquelle un lecteur postérieur à Plutarque a pu interpréter de façon allégorique cet épisode mentionné par la *Théogonie*, en remplaçant le commentaire de ce dernier aux *Travaux*.

Enfin, la seconde partie de cette même scholie (B) montre les traces d'une réinterprétation chrétienne de l'interprétation ancienne examinée (ὅτι ἐὰν μὴ κάτω ἀποθάνῃ, ἄνω οὐ ζωογονεῖται) : grâce à un parallèle presque littéral se trouvant chez saint Paul (1 *Cor.* 15, 36), nous avons pu voir que l'allégorie botanique de la σῆψις τῶν σπερμάτων – devenue sans doute obscure pour les lecteurs postérieurs – a été réinterprétée à la lumière du dogme chrétien de la résurrection du corps de l'homme, dont Korè-Perséphone serait indirectement une figure mythique païenne (§ 4). Cette métaphore végétale scripturaire de la résurrection se retrouve d'ailleurs à maintes reprises dans la littérature patristique grecque des premiers siècles, dans la prédication à l'époque tardoantique et même dans la poésie byzantine postérieure : bien que cela ne permette donc pas de repérer une source en particulier, la thèse de la réinterprétation chrétienne s'en trouve corroborée, ce qui montre la stratification complexe de *scholia vetera* à la *Théogonie* d'Hésiode et témoigne de la vitalité de l'exégèse allégorique des mythes archaïques à toute époque de la culture grecque et byzantine, païenne comme chrétienne.

Claudio FELISI
Sorbonne Université

Références bibliographiques

- Ackermann D., 2017 : « La déesse Korè-Perséphone : mythe, culte et magie en Attique », *Kernos*, 30, 315-320.
- Algra K. A., 2001 : « Comments or commentary ? Zeno of Citium and Hesiod's *Theogonia* », *Mnemosyne*, 5, 562-581.
- Allen T.W., Halliday W.R. et Sikes E.E., 1936 : *The Homeric hymns*, Oxford, Clarendon Press.
- Altermath F., 1977 : *Du Corps psychique au corps spirituel : interprétation de 1 Cor. 15, 35-49 par les auteurs chrétiens des quatre premiers siècles*, Tübingen, J.C.B. Mohr (P. Siebeck).
- Amendola S., 2020 : « Reading Plutarch through Plutarch (?) : “De sera numinis vindicta” and the “Commentary on Hesiod's *Erga*” », in Th. S. Schmidt, M. Vamvouri, et R. Hirsch-Luipold (éd.), *The dynamics of intertextuality in Plutarch*, Leiden–Boston, Brill, 252-266.
- Bouchard E., 2016 : *Du Lycée au Musée: théorie poétique et critique littéraire à l'époque hellénistique*, Paris, PUPS.
- Boys-Stones, G. R., 2018 : *L. Annaeus Cornutus: Greek theology, fragments, and testimonia*, Atlanta, SBL Press.
- Buffière F., 1956 : *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres.
- Burkert W., 2011 : *La religion grecque à l'époque archaïque et classique*, Paris, Picard.
- Caminnecci V., 2014 : « *Usque adeo est properatus amor* (Ov. *Met.* V, 396). La scena dell'incontro nei sarcofagi con ratto di Proserpina », in J.M. Alvarez Martínez, T. Nogales Basarrate et I. Rodà (éd.), *Centro y periferia en el mundo clásico: Actas XVIII Congreso Internacional Arqueología Clásica*, Mérida, Museo Nacional de Arte Romano, 1241-1244
- Daremberg Ch., et Saglio E., 1877 : *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines d'après les textes et les monuments*, Paris, Hachette.
- Demont P., 1978 : « Remarques sur le sens de $\tau\rho\acute{\epsilon}\phi\omega$ », *REG*, 91, 358-384.
- Demont P., 1982 : « La polysémie d'un verbe grec : $\tau\rho\acute{\epsilon}\phi\omega$, “cailler, coaguler, nourrir, élever” (Homère, Hésiode, Aristote, *Météor.* 354b36) », in P. Salat, F. Desbordes et A. Le Boulluec (éd.), *Questions de sens : Homère, Eschyle, Sophocle, Aristote, Virgile, Apulée, Clément*, Paris, Presses de l'École Normale Supérieure, 111-122.
- Di Gregorio L., 1971a : « Sulla tradizione manoscritta degli *Scholia vetera* alla *Teogonia* di Esiodo: I. Le Copie del Marc. Gr. 464 (= 762) », *Aevum* 45 (1/2), 1-24.
- Di Gregorio L., 1971b : « Sulla tradizione manoscritta degli *Scholia vetera* alla *Teogonia* di Esiodo : II. La Famiglia del Vat. Gr. 1332 », *Aevum* 45 (3/4), 187-207.

- Di Gregorio L., 1971c : « Sulla tradizione manoscritta degli *Scholia vetera* alla *Teogonia* di Esiodo : III. I Codici Contaminati », *Aevum* 45 (5/6), 383-408.
- Di Gregorio L., 1972 : « Sulla tradizione manoscritta degli *Scholia vetera* alla *Teogonia* di Esiodo : IV. Conclusioni », *Aevum*, 46 (1/2), 1-15.
- Di Gregorio L., 1975 : *Scholia vetera in Hesiodi Theogoniam*, Milano, Vita e pensiero.
- Dickey E., 2007, *Ancient Greek scholarship : A guide to finding, reading, and understanding scholia, commentaries, lexica and grammatical treatises, from their beginnings to the Byzantine period*, Oxford–New York, Oxford University Press.
- Dimou A., 2016 : *La déesse Korè-Perséphone : mythe, culte et magie en Attique*, Turnhout, Brepols.
- Elia D., 2010 : *Locri Epizefiri*, Alessandria, Edizioni dell'Orso.
- Ercoles M. et Pagani L. (éd.), 2018 : *Approaches to Greek poetry*, Berlin–Boston, De Gruyter.
- Faragiana di Sarzana C., 1978 : « Il commento procliano alle *Opere e i Giorni* : I. Plutarco fonte di Proclo », *Aevum*, 52, 17-40.
- Felisi C., 2023 : « Bribes de théologie grecque : les noms de Zeus, Poséidon et Hadès dans les scholies anciennes à l'*Iliade* », *REG* [à paraître dans le fasc. 2023 (2)].
- Felisi C., [à paraître] : *Hadès aux multiples noms. Histoire onomastique d'un dieu grec des temps pré-homériques à Platon*, Paris, Classiques Garnier.
- Fitzmyer J. A., 2008 : *First Corinthians: a new translation with introduction and commentary*, New Haven–London, Yale University Press.
- Flach J.L.M.H., 1876 : *Glossen und Scholien zur hesiodischen Theogonie, mit Prolegomena*, Leipzig, Teubner.
- Hunter R. L., 2014 : *Hesiodic voices : studies in the ancient reception of Hesiod's Works and days*, Cambridge–New York, Cambridge University Press.
- Koning H., 2010 : *Hesiod : the other poet : ancient reception of a cultural icon*, Leiden–Boston, Brill.
- Lonie I. M., 1981 : *The Hippocratic treatises "On Generation", "On the nature of the child", "Diseases IV" : A commentary*, Berlin–New York, De Gruyter.
- Marroni E. et Torelli M., 2016 : *L'obolo di Persefone: immaginario e ritualità dei pinakes di Locri*, Pisa, Edizioni ETS.
- Marzillo P., 2010 : *Der Kommentar des Proklos zu Hesiods „Werken und Tagen“*. Edition, Übersetzung und Erläuterung der Fragmente, Tübingen, Narr Verlag.
- Mejzner M. et Zorzi B., 2010 : *Metodio di Olimpo. La Risurrezione*, Roma, Città Nuova.
- Mihai A., 2015 : *L'Hadès céleste : histoire du purgatoire dans l'Antiquité*, Paris, Classiques Garnier.
- Montanari F., 2009 : « Ancient scholarship on Hesiod », in F. Montanari, A. Rengakos et Ch. Tsagalis (éd.), *Brill's companion to Hesiod*, Leiden–Boston, Brill, 313-42.

- Morissette R., 1972 : « La condition de ressuscité. 1 Corinthiens 15,35-49 : structure littéraire de la péricope », *Biblica*, 53 (2), 208-228.
- Most G. W., 1989 : « Cornutus and Stoic allegoresis : a preliminary report », in W. Haase et H. Temporini (éd.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 36/3, 2014-2065.
- Nagy G., 2009 : « Hesiod and the ancient biographical traditions », in F. Montanari, A. Rengakos et Ch. Tsagalis (éd.), *Brill's companion to Hesiod*, Leiden–Boston, Brill, 271-312.
- Nilsson M.P., 1967 : *Geschichte der griechischen Religion. 1. Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft*, München, C. H. Beck'sche (1955, 1^{re} éd. 1906).
- O'Donoghue N.D., 1990 : « The awakening of the dead », *Irish Theological Quarterly*, 56 (1), 49-59.
- Padovani F., 2018 : *Sulle tracce del dio : teonimi ed etimologia in Plutarco*, Sankt Augustin, Academia Verlag.
- Parker R., 2011 : *On Greek Religion*, Ithaca–London, Cornell University Press.
- Pepe L., 2001 : « La cottura : un modello di trasformazione naturale in Aristotele », *Vichiana*, IV, 3 (2), 163-175.
- Pépin J., 1958 : *Mythe et allégorie : les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, Aubier Montaigne.
- Pérez Jiménez A., 2011 : « Οὐ καθ' Ἡσίοδον : posiciones críticas de Plutarco ante el poeta de Ascra », in A. Pérez Jiménez et I. Calero Secall (éd.), *Δῶρον Μνημοσύνης : miscelánea de estudios ofrecidos a M^{ra} Ángeles Durán López*, Zaragoza, Libros Pórtico, 221-231.
- Pérez Jiménez A., 2012 : « Plutarch's attitude towards astral biology », in L. Roig Lanzillotta et I. Muñoz Gallarte (éd.), *Plutarch in the religious and philosophical discourse of late antiquity*, Leiden–Boston, Brill, 159-169.
- Pertusi A., 1951 : « Intorno alla tradizione manoscritta degli scolii di Proclo ad Esiodo, IV », *Aevum*, 25, 147-159.
- Pertusi A., 1955 : *Scholia vetera in Hesiodi Opera et dies*, Milano, Vita e Pensiero.
- Pfeiffer R., 1968 : *History of Classical Scholarship. From the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*, Oxford, Clarendon Press.
- Pirenne-Delforge V., 2023, « Chanter Déméter : l'Hymne homérique (1-2) », Cours au Collège de France sur Déméter *Thesmophoros*, séances des 16 et 23 février 2023 (<https://www.college-de-france.fr/agenda/cours/demeter-thesmophoros/chanter-demeter-hymne-homerique-1>).
- Quesnel M., 2018 : *La Première épître aux Corinthiens*, Paris, Éditions du Cerf.
- Ramelli I., 2003 : *Lucio Anneo Cornuto. Compendio di teologia greca*, Milano, Bompiani.
- Ramelli I., 2009 : *Eschilo. Tutti i frammenti con la prima traduzione degli scolii antichi*, Milano, Bompiani.
- Richardson N. J., 1974 : *The Homeric hymn to Demeter*, Oxford, Clarendon Press.

- Rudhardt J., 1981 : *Du mythe, de la religion grecque et de la compréhension d'autrui*, Genève, Droz.
- Saïd S., 2008 : *Approches de la mythologie grecque*, Paris, Les Belles Lettres.
- Sandbach F. H., 1969 : *Plutarch's Moralia. 15. Fragments*, London–Cambridge, Harvard University Press.
- Tartaglia L., 1998 : *Carmi di Giorgio di Pisidia*, Torino, UTET.
- Tedeschi G., 2020 : « Entre pédagogie et philologie : le commentaire de Plutarque à Hésiode », in B. Sans et Ch. Vanhalme (éd.), *À l'école de l'Antiquité : hommages à Ghislaine Viré*, Bruxelles, Latomus, 64-76.
- Timpanaro Cardini M., 2010 : *Pitagorici antichi : testimonianze e frammenti*, Milano, Bompiani.
- Torres J. B., 2018 : *L. Annaeus Cornutus. Compendium de Graecae theologiae traditionibus*, Berlin–Boston, De Gruyter.
- Usami K., 1976 : « “How are the dead raised?” (1 Cor 15,35-58) », *Biblica*, 57 (4), 468-493.
- Vincent J.-M., 2001 : « “Avec quel corps les morts reviennent-ils ?” L'usage des Écritures dans 1 Corinthiens 15, 36-45 », *Foi et Vie*, 100, 63-70.
- West M. L., 1971 : *Hesiod. Theogony*, Oxford, Clarendon Press.
- West M. L., 1978 : *Hesiod. Works & Days*, Oxford, Clarendon Press.
- Zucker A., 2016 : « L'étymologie dans la *Théologie* de Cornutus : *mythology in a nutshell* », in A. Zucker, J. Fabre-Serris, J.-Y. Tilliette et G. Besson (éd.), *Lire les mythes : formes, usages et visées des pratiques mythographiques de l'Antiquité à la Renaissance*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 111-141.
- Zuntz G., 1971 : *Persephone. Three essays on religion and thought in Magna Graecia*, Oxford, Clarendon Press.

RESUMES

Marion BONNEAU. – Place du traité *airs, eaux, lieux* (*Aer.*) dans la gynécologie hippocratique: notes lexicales et thématiques (p. 7-46)

Par son appartenance au noyau le plus ancien de la Collection hippocratique, le traité hippocratique *Airs, eaux, lieux* (*Aer.*) est un témoin privilégié de l'émergence de la médecine au ^v^e siècle en Grèce ancienne, en particulier quand elle s'occupe des femmes, comme en témoignent les informations dont l'auteur dispose sur la physiologie féminine, la procréation ou les maladies dues à la matrice. L'existence d'un corpus gynécologique dont une partie est contemporaine d'*Aer.* autorise la confrontation des deux ensembles, au moyen de critères à la fois terminologiques et théoriques.

Sergio BRILLANTE. – Aviélius, Juba et les Maures. Une allusion à l'histoire contemporaine aux vers 275-283 de l'*Ora maritima*? (p. 47-56)

L'auteur propose de reconnaître dans la description de Juba contenue aux vers 275-283 de l'*Ora maritima* du poète Aviélius une référence à des événements contemporains. Au ^{iv}^e s., en effet, la catégorie ethnique de *Mauri/Maurusii*, utilisée par Aviélius en référence à Juba, indiquait désormais des populations nord-africaines qui s'étaient rebellées de façon soudaine et violente contre les Romains: les Austuriens dans la décennie 360 et les partisans du Maure Firmus dans la décennie 370. Interprétés à la lumière de ces événements, les vers de l'*Ora maritima* peuvent être mieux compris et fournir de nouvelles indications pour la datation du poème.

Tiziano CASTROGIOVANNI. – Aulus, la dipsade et Caton, ou la perte de rationalité dans la guerre civile (p. 57-76)

L'épisode des serpents (Lucan., IX, 700-838) a suscité beaucoup d'attention dans la critique depuis les années 1950; les études ont porté sur les sources textuelles de Lucain et les implications philosophiques qui auraient conduit le poète à narrer le combat entre

ABSTRACTS

Marion BONNEAU. – The place of the treatise *Airs, waters, places* in Hippocratic gynecology: lexical and thematic notes (p. 7-46)

Since it is part of the most ancient bulk of the Hippocratic Corpus, the treatise *Airs, waters, places* (*Aer.*) is a testimony to the emergence of medicine in the 5th century in Ancient Greece, especially when it comes to women, as shown by the information available to the author on female physiology, procreation or diseases caused by the womb. The existence of a gynecological corpus, part of which is contemporary with *Aer.*, allows the two sets to be compared, using both terminological and theoretical criteria.

Sergio BRILLANTE. – Juba and the Mauri. An allusion to contemporary history in *Ora maritima*, ll. 275-283? (p. 47-56)

In this paper, the author argues that the description of Juba at lines 275-283 of Avienius' *Ora maritima* may refer to contemporary events. In the 4th century CE, the ethnic label *Mauri/Maurusii*, applied to Juba by Avienius, was in fact used with reference to North-African populations that rose up suddenly and fiercely against the Romans, namely the Austurians in the 60s and the followers of Firmus the Maurus in the 70s. These events shed fresh light on the lines of the *Ora maritima* and they provide new evidence on the date of the poem.

Tiziano CASTROGIOVANNI. – Aulus, the dipsade and Catone, o la perdita di razionalità nella guerra civile (p. 57-76)

L'episodio dei serpenti (Lucan. IX.700-838) ha avuto un enorme sviluppo nella critica a partire dagli Anni 50, con studi che si sono concentrati sulle fonti di Lucano e sulle implicazioni filosofiche che avrebbero condotto il poeta a narrare il combattimento tra Romani

Romains et animaux. L'article propose une nouvelle ligne d'interprétation de l'épisode, en se concentrant sur l'analyse textuelle du premier combat, pris comme étude de cas. Il propose dans la première section un bilan de la critique ; la deuxième section traite de la bataille, en montrant que Lucain transmet dans le combat son opinion sur la guerre civile (explicite dès le proème) et en proposant d'interpréter l'épisode de la morsure et de la folie consécutive du Romain comme une métaphore de l'irrationalité provoquée par la guerre civile ; dans la troisième section sont examinés les vers qui concluent la bataille, et particulièrement la comparaison implicite entre le suicide anti-stoïcien d'Aulus et le suicide du général Caton.

Nicolas CAVUOTO-DENIS. – La transmission des savoirs dans le « cercle de Symmaque ». L'activité éditoriale comme marqueur social (p. 77-98)

Le « cercle de Symmaque » est un groupe social composé d'aristocrates latinophones de la fin du IV^e siècle. Comme entité sociale construite, cette congrégation se réunissait autour de valeurs morales, éthiques et culturelles. L'une d'elles, sans doute la plus importante, était l'attachement à la tradition, et spécifiquement à celle qui permettait de magnifier un passé dans lequel les élites jouaient un rôle plus important que dans ce IV^e siècle finissant. Aussi les membres du cercle de Symmaque, païens et chrétiens, s'attachèrent-ils à diffuser des œuvres (notamment historiques et poétiques) qui valorisent la culture des élites. Leur travail éditorial consistait alors à condenser et à transposer la pensée des Anciens pour qu'elle circule plus aisément et à corriger des œuvres pour qu'elles correspondent aux attentes du lecteur. Le but de cette prolifique activité était de renvoyer aux autres membres de la société l'image d'une élite qui avait encore le monopole de certains pouvoirs.

Claudio FELISI. – Une interprétation ancienne méconnue du rapt de Perséphone (*Schol. vet. ad Hes. Th.* 913b) : Exégèse allégorique, savoirs botaniques et agricoles, réinterprétations chrétiennes (p. 99-138)

Cette étude commence par déconstruire, grâce à un examen des sources anciennes,

e animali. Nell'articolo si propone una nuova linea interpretativa dell'episodio concentrandosi sull'analisi testuale del primo combattimento, preso come caso di studio. Il testo propone nella prima sezione un bilancio della critica; la seconda sezione affronta la battaglia, mostrando come Lucano trasmetta nel combattimento il suo parere sulla guerra civile (esplicito dal proemio) e proponendo dunque di interpretare l'episodio del morso e la conseguente follia del Romano come una metafora per l'irrazionalità portata dalle guerre civili; nella terza parte si approfondiscono i versi conclusivi del combattimento, analizzando il paragone sotteso tra il suicidio anti-stoico di Aulus e il suicidio stoico del generale Catone.

Nicolas CAVUOTO-DENIS. – Relaying Knowledge in the "Circle of Symmachus". Editorial Activity as a Social Indicator (p. 77-98)

The "Circle of Symmachus" was a social group of Latin-speaking aristocrats of the late 4th century. As a constructed social entity, this congregation gathered around moral, ethical and cultural values. One of these, perhaps the most important, was the attachment to tradition, and specifically to the magnification of a past in which the elites played a more prominent role than in the late 4th century. Thus, the members of the Circle of Symmachus, both pagan and Christian, strived to disseminate writings (especially historical and poetic) that enhanced the culture of the elite. Their editorial work consisted in condensing and transposing the thought of the Ancients so that it could circulate more easily; they also corrected works to make them correspond better to the readers' expectations. The aim of this prolific activity also pertained to self-representation in the eyes of other members of the society: the "Circle" endeavoured to be seen as an elite that still had a monopoly on certain powers.

Claudio FELISI. – An Unknown Ancient Interpretation of The Rapt of Persephone (*Schol. vet. ad Hes. Th.* 913b): Allegorical exegesis, botanical and agricultural knowledge, Christian reinterpretations (p. 99-138)

This study begins by deconstructing, through an examination of ancient sources, the common

un lieu commun bibliographique selon lequel l'épisode mythique du rapt de Perséphone par Hadès aurait été interprété, dès une époque très haute, sur la base d'une allégorie agraire transparente et univoque impliquant les cycles des saisons et de la production agricole. Elle s'intéresse ensuite à une interprétation allégorique (botanique et agricole), méconnue et énigmatique, conservée par les scholies anciennes à la *Théogonie* d'Hésiode, corpus de scholies dont on montre d'abord l'importance dans l'histoire de l'exégèse ancienne des mythes grecs en général. L'étude vise à reconstruire le sens de cette interprétation problématique (l'action d'Hadès comme σήψις τῶν σπερμάτων, « putréfaction des semences » permettant l'épanouissement de la vie végétale) à partir des bribes qui nous en restent, à en retrouver les sources (Collection hippocratique, Aristote, Théophraste), à en identifier l'intermédiaire (le commentaire fragmentaire de Plutarque aux *Travaux* d'Hésiode) et à montrer la partielle réinterprétation chrétienne que cette même exégèse allégorique a subie à une époque postérieure sous l'influence de la Première épître aux Corinthiens de saint Paul.

bibliographical assumption according to which the mythical episode of the abduction of Persephone by Hades was interpreted, from a very early period, on the basis of a transparent and unambiguous agrarian allegory involving the cycles of the seasons and agricultural production. It then focuses on a little-known and enigmatic allegorical (botanical and agricultural) interpretation preserved by the ancient scholia to Hesiod's *Theogony*, a corpus of scholia whose importance in the history of the ancient exegesis of Greek myths in general is previously shown. The study aims to reconstruct the meaning of this problematic interpretation (the action of Hades as σήψις τῶν σπερμάτων, "decay of the seeds" allowing the blossoming of vegetal life) from the snippets that remain to us, to find its sources (Hippocratic Collection, Aristotle, Theophrastus), to identify the intermediary (Plutarch's fragmentary commentary on Hesiod's *Works*) and to show the partial Christian reinterpretation that this very same allegorical exegesis underwent in a later period under the influence of St Paul's First Epistle to the Corinthians.

Michaël GIRARDIN. – « Mémoire et légitimation hasmonéenne : Judas au temps d'Hyrchan dans le Premier Livre des Maccabées » (p. 139-157)

Michaël GIRARDIN. – Memory and Hasmonean legitimation: Judas in the time of Hyrcanus in the First Book of the Maccabees (p. 139-157)

La carrière de l'Hasmonéen Jean Hyrcan constitue un paradoxe : il est à la fois celui qui a livré Jérusalem aux Séleucides en 132 avant notre ère et celui qui a mené la Judée au plus près de l'indépendance, vingt ans plus tard. Il semble avoir employé, dans le Premier Livre des Maccabées, le souvenir de son oncle Judas comme une sorte de préfiguration de ses propres actions, afin de faire passer pour linéaire ce parcours atypique. La comparaison des deux personnages permet de dater le livre des années 110, justement de l'époque où Hyrcan commence ses guerres de conquête et renonce définitivement à sa sujétion ; elle permet de mettre en évidence l'usage par les Hasmonéens d'une mémoire officielle de leurs débuts dynastiques comme un outil de légitimation politique.

The career of John Hyrcanus the Hasmonean constitutes a paradox: he is at the same time the one who delivered Jerusalem to the Seleucids in 132 BCE and the one who led Judea as close as possible to independence, twenty years later. He seems to have used, in the First Book of the Maccabees, the memory of his uncle Judas as a kind of prefiguration of his own actions, in order to make this atypical career seem linear. The comparison of both characters makes it possible to date the book to the 110s, precisely the time when Hyrcanus began his wars of conquest and definitively renounced his subjection; it makes it possible to highlight how the Hasmonians used an official memory of their dynastic beginnings as a tool of political legitimization.

Georgios KOSTOPOULOS. – Notes sur la palatalisation des occlusives en grec ancien (p. 159-193)

La séquence **-ntj-* du proto-grec évolue en *-(v)σ-* en attique, eubéen, béotien et crétois, alors que l'avatar de **-Vtj-* est *-ττ-* dans les mêmes dialectes. Ce travail se propose d'expliquer que la différence dans l'évolution se justifie par la présence d'une occlusive simple dans **-ntj-*, contrairement à **-Vtj-*, qui présentait une occlusive géminée au moment de la palatalisation. L'explication du mécanisme phonologique derrière la différence d'évolution permet également de donner des réponses à d'autres questions dans l'histoire de la palatalisation des occlusives, comme la divergence d'évolution de **k_j-*, qui devient *τ-* en attique, mais *σ-* en béotien.

Georgios KOSTOPOULOS. – Notes on Stop Palatalization in Greek (p. 159-193)

PGk. **-ntj-* became *-(v)σ-* in Attic, Euboean, Boeotian, and Cretan, but the sequence **-Vtj-* yielded *-ττ-* in these dialects. In this paper, a solution to this problem is proposed. It is argued that the reason behind the different outcome was that **-ntj-* contained a single stop and **-Vtj-* a geminate stop at the time of the palatalization. Explaining the mechanism behind the pattern under question provides answers also to other problems of the history of stop palatalization, such as why **k_j-* became *τ-* in Attic but *σ-* in other *t*-dialects.

SOMMAIRE

Marion BONNEAU	
Place du traité <i>airs, eaux, lieux (Aer.)</i> dans la gynécologie hippocratique : notes lexicales et thématiques.....	7
Sergio BRILLANTE	
Aviénus, Juba et les Maures. Une allusion à l'histoire contemporaine aux vers 275-283 de l' <i>Ora maritima</i> ?.....	47
Tiziano CASTROGIOVANNI	
Aulus, la dipsade et Caton, ou la perte de rationalité dans la guerre civile.....	57
Nicolas CAVUOTO-DENIS	
La transmission des savoirs dans le « cercle de Symmaque ». L'activité éditoriale comme marqueur social.....	77
Claudio FELISI	
Une interprétation ancienne méconnue du rapt de Perséphone (<i>Schol. vet. ad Hes. Th. 913b</i>) : Exégèse allégorique, savoirs botaniques et agricoles, réinterprétations chrétiennes.....	99
Michaël GIRARDIN	
« Mémoire et légitimation hasmonéenne : Judas au temps d'Hyrchan dans le Premier Livre des Maccabées ».....	139
Georgios KOSTOPOULOS	
Notes on Stop Palatalization in Greek.....	159
NOTES ET DISCUSSIONS	
Marie-Hélène MARGANNE. – Du nouveau sur le commerce du lycium dans le monde méditerranéen et sur son conditionnement.....	195
BULLETIN BIBLIOGRAPHIQUE.....	205
RÉSUMÉS / ABSTRACTS.....	245



ISSN 0035-1652
ISBN 978-2-252-04722-4