



HAL
open science

LE FRAGMENT 912 Kn. D'EURIPIDE : “ SOIT ZEUS, SOIT HADÈS ” ET UN PELANOS. Nouvelle édition, traduction et interprétation

Claudio Felisi

► **To cite this version:**

Claudio Felisi. LE FRAGMENT 912 Kn. D'EURIPIDE : “ SOIT ZEUS, SOIT HADÈS ” ET UN PELANOS. Nouvelle édition, traduction et interprétation. *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, 2025, 1. halshs-04786382

HAL Id: halshs-04786382

<https://shs.hal.science/halshs-04786382v1>

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

LE FRAGMENT 912 Kn. D'EURIPIDE :
« SOIT ZEUS, SOIT HADÈS » ET UN PELANOS
Nouvelle édition, traduction et interprétation*

Introduction

Le fragment 912 (Kn.)¹ d'Euripide est un texte de treize vers évoquant sur la scène le début d'un rituel nécromantique : tout en apportant une offrande sacrificielle, le célébrant s'adonne à la louange rituelle de la divinité et formule sa requête, visant à faire remonter les âmes des morts à la lumière, pour leur poser des questions de nature existentielle². Ce fragment est transmis par Clément d'Alexandrie (*Stromates*, V, 11, 70), dont le but est de montrer que le « poète philosophe » Euripide, sans le savoir, avait déjà vu qu'il existe un seul Dieu se manifestant en deux personnes distinctes, le Père et le Fils³. Les deux premiers vers et demi de ce même passage euripidéen sont également conservés par un fragment sur papyrus de Satyre, biographe hellénistique d'Euripide, qui vise, quant à lui, à démontrer l'influence des doctrines d'Anaxagore sur le poète tragique⁴. Voici comment se présente le texte du fragment chez Clément⁵ :

Clém. Alex. *Strom.* V, 11, 70 (éd. Le Boulluec 1981, I)⁶

1. Εἰ τοίνυν λογικὸν ἡμῖν βρῶμα ἢ γνῶσις εἶναι συμπεφώνηται, « μακάριοι »
τῷ ὄντι κατὰ τὴν γραφὴν « οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες » τὴν ἀλήθειαν, ὅτι

* Cet article est issu des recherches commencées pour ma thèse de doctorat sur les noms d'Hadès, qui n'incluait pas d'édition de ce fragment d'Euripide. La monographie qui en est issue (Felisi [à paraître]) contient une section entière sur celui-ci, dont le texte est repris, sans être rediscuté, de l'édition que je propose ici. Je tiens à remercier Laura Carrara (Université de Pise) et Claire Le Feuvre (Sorbonne Université) pour leurs précieuses remarques, ainsi que Jérémy Delmulle (CNRS-IRHT) et les experts anonymes de la revue pour leurs relectures attentives.

1. = Kannicht 2004.

2. Bien que la nature du passage et du rituel ait été remise en question par quelques chercheurs (*vide infra*), la lecture du texte, du moins au premier degré, ne laisse aucun doute (cf. aussi l'avis de Kannicht 2004, *ad loc.* et celui de Collard et Cropp 2008, *ad loc.*), malgré les différences qui distinguent ce passage des autres relatant un rituel nécromantiques : cf. Hom. *Od.* X et XI ; Eschl. *Perses* et fr. 273a Radt (*Psychagogoi*) ; sur ces textes, voir, entre autres, Ogden 2001, Macías Otero 2015 et Felisi [à paraître].

3. Sur la réception d'Euripide chez Clément d'Alexandrie, qui, malgré son grand intérêt, ne retiendra pas ici notre attention, voir la vision d'ensemble de Massa 2000 (avec bibliographie antérieure). Sur l'épineuse question de savoir si Clément et d'autres auteurs chrétiens, avant ou après lui, avaient accès aux pièces perdues d'Euripide de première main ou par un intermédiaire (une compilation judéo-chrétienne), voir Morlet 2020, p. 358-365 (avec bibliographie antérieure).

4. Satyr. *Vit. Eur.* P. Oxy. 9.1176 (éd. Hunt, fr. 37, col. III, 7) et l'édition d'Arrighetti 1964 (fr. 37 III, l. 9-14), avec introduction, traduction italienne et commentaire (p. 109-110).

5. Je reproduis en italiques les passages euripidéens, qui forment sûrement un seul et même fragment conservé de cette pièce perdue non identifiée, et que Clément segmente en trois citations pour des raisons liées à sa propre argumentation ; sur cette dernière, voir l'analyse de Le Boulluec 1981, II, *ad loc.*

6. Dans la suite de cette étude, l'édition de référence pour le texte de Clément d'Alexandrie restera Le Boulluec 1981, I, qui reprend et améliore, pour ce passage, celle de Stählin et Fruechtel 1970.

πλησθήσονται τροφῆς αἰδίου. 2. Πάνυ θαυμαστῶς ὁ ἐπὶ τῆς σκηνῆς φιλόσοφος Εὐριπίδης τοῖς προειρημένοις ἡμῖν συνωδὸς διὰ τούτων εὐρίσκεται, πατέρα καὶ υἱὸν ἅμα οὐκ οἶδ' ὅπως αἰνισσόμενος·

3. σοὶ τῷ πάντων μεδέοντι χοῆν
πέλανόν τε φέρω, Ζεὺς εἴτ' Αἴδης
ὀνομαζόμενος στέργεις· σὺ δέ μοι
θυσίαν ἄπορον παγκαρπείας
δέξαι πλήρη προχυτίαν.

Ὀλοκάρπωμα γὰρ ὑπὲρ ἡμῶν ἄπορον θῦμα ὁ Χριστός. 4. Καὶ ὅτι τὸν σωτήρα αὐτὸν οὐκ εἰδὼς λέγει, σαφὲς ποιήσει ἐπάγων·

5. σὺ γὰρ ἔν τε θεοῖς τοῖς οὐρανίδαις
σκῆπτρον τὸ Διὸς μεταχειρίζεις
χθονίων τ' Αἴδη μετέχεις ἀρχῆς.

6. Ἐπειτα ἄντικρος λέγει·
πέμψον μὲν φῶς ψυχὰς ἐνέρων
τοῖς βουλομένοις ἄθλους προμαθεῖν
πόθεν ἔβλαστον, τίς ρίζα κακῶν,
τίνα δεῖ μακάρων ἐκθυσάμενους
εὐρεῖν μόχθων ἀνάπαυλαν.

1. Si donc la connaissance, comme nous en sommes tous tombés d'accord, est la nourriture qui nous vient du Logos⁷, « bienheureux », réellement, d'après l'Écriture, « ceux qui ont faim et soif » [Matth. 5, 6] de la vérité, car ils seront rassasiés d'un aliment éternel. 2. Rencontre tout à fait étonnante, ce philosophe sur la scène qu'est Euripide s'accorde avec ce que nous avons dit auparavant dans ces vers, où de surcroît il désigne indirectement, je ne sais comment, le Père et le Fils : 3. « À toi qui régis toute chose, j'apporte la libation et le gâteau, Zeus, ou Hadès, selon le nom que tu préfères ; reçois pour moi le sacrifice sans prix, l'offrande répandue qui contient tous les fruits. » Offrande totale faite pour nous, victime sans prix, tel est bien le Christ. 4. Et que le poète désigne à son insu le Sauveur en personne, la suite le montrera clairement : « Parmi les dieux du ciel tu tiens en ta main le sceptre de Zeus, et sur les êtres souterrains tu partages l'autorité d'Hadès. » 6. Puis il dit ouvertement : « Envoie à la lumière les âmes d'en bas, pour ceux qui veulent savoir à l'avance d'où naissent les épreuves, quelle est la racine des maux, lequel des bienheureux ils doivent apaiser par des sacrifices pour trouver un répit à leurs souffrances. » (trad. Voulet)

Dans l'étude de ce fragment fort intéressant, dont nous ignorons à peu près tout (pièce d'origine, contexte, identité du locuteur, identité de la puissance divine invoquée), les chercheurs se sont concentrés, avec des résultats incertains, sur trois questions,

7. Pour Clément et les autres premiers penseurs chrétiens, on peut trouver chez les auteurs classiques (païens) des vérités non seulement en harmonie avec le Christianisme, mais même préfiguratrices de celui-ci, pour les trois raisons que voici (Morlet 2020, p. 357) : « 1) They have "stolen" pieces of revelation from the Prophets, either by reading Scripture or receiving this gift by the demons. 2) They were in a way, like the Prophets, inspired by God. 3) They knew the Logos by their use of reason [...] ». Le passage de Clément qui nous intéresse est à ranger dans cette dernière catégorie.

maintenant écartées ou toujours insolubles⁸ : son appartenance supposée à la tragédie perdue *Les Crétois*⁹, l'influence supposée de la pensée d'Anaxagore¹⁰ et la prétendue présence de plusieurs échos à des doctrines orphico-pythagoriciennes¹¹. Pourtant, celui-ci pose d'abord et avant tout de nombreux problèmes d'établissement du texte, de traduction et d'interprétation littérale, qui n'ont pas encore fait l'objet d'une analyse préalable approfondie. Cet article a donc comme objectif de combler cette lacune, en essayant d'abord d'établir un nouveau texte critique, se fondant sur les leçons transmises par la tradition manuscrite indirecte (§ 1). Ensuite, on tâchera d'étudier un point qui a été négligé par les traducteurs et les commentateurs précédents : la nature de l'offrande faisant l'objet du rituel évoqué sur la scène et la signification qu'il faut donner ici au mot *πελάνος* (« gâteau sacrificiel ? »), à bien des égards énigmatiques (§ 2). On pourra ainsi proposer une nouvelle édition du fragment, avec une traduction, une nouvelle analyse métrique et une identification du locuteur, avant de terminer par des pistes de réflexion sur l'identité de la puissance divine destinataire de l'offrande (§ 3)¹².

1. Étude des problèmes ecdotiques principaux

La "vulgate" des éditeurs modernes d'Euripide

Voyons comment ce texte se présente globalement dans la plupart des éditions récentes d'Euripide. Pour schématiser, on peut dire que deux tendances se sont dégagées aux siècles derniers : l'une, "interventionniste", aboutit au texte édité par A. Nauck en 1889, qui tend à réécrire parfois le texte transmis par Clément d'Alexandrie en y apportant beaucoup de corrections¹³ ; l'autre, plus conservatrice, voire "restauratrice", aboutit au texte réédité par R. Kannicht en 2004¹⁴, qui revient en partie aux leçons

8. Je renvoie à l'historique des interprétations passées contenu dans Mantziou 1990, exhaustif et commode.

9. Jouan et Van Looy 2000, *ad loc.* (fr. 7) attribuent de façon hypothétique ce fragment aux *Crétois*, sans commentaires. Cette hypothèse ancienne a été écartée définitivement par les études consacrées aux *Crétois* de Cantarella 1964 (p. 90) et Cozzoli 2001 (p. 27-28). Les éditeurs récents (Kannicht 2004 et Collard et Cropp 2008) le mettent en effet au nombre des fragments de paternité euripidéenne assurée (les témoignages de Clément et de Satyre laissent peu de doutes), mais dont la pièce d'origine est inconnue. Quant à l'hypothèse de Méhat 1967 (un fragment de l'*Œdipe roi* perdu d'Euripide), elle n'a eu, à ma connaissance, aucune postérité.

10. Sur ce point et le suivant, voir les réfutations de Mantziou 1990. C'est notamment à cause du fragment de Satyre que ce sujet a autant attiré l'attention des commentateurs modernes.

11. C'est notamment le cas de Lagrange 1937, p. 66-67, avis repris et différemment étayé par Macías Otero 2007. Sur la possible présence de doctrines philosophiques diverses dans l'œuvre d'Euripide, voir la riche monographie de Egli 2011, qui ne s'attarde pas sur ce fragment.

12. Ce dernier point, qui nécessite de longs développements portant sur de nombreux passages parallèles, fait l'objet d'un chapitre entier de Felisi [à paraître].

13. Voir Nauck 1889 (seconde édition, réimprimée en 1964). Cette édition a eu une postérité durable, notamment dans la bibliographie française : c'est le texte de A. Nauck que reprennent (plus ou moins) à l'identique Jouan et Van Looy 2000 (CUF).

14. Voir Kannicht 2004. Ce texte s'est imposé dans l'édition, plus récente, de Collard et Cropp 2008 (Loeb), dont le texte est plus ou moins identique à celui de R. Kannicht.

transmises par Clément, tout en acceptant plusieurs corrections remontant aux éditeurs d'Euripide des XIX^e et XX^e siècles¹⁵ :

<p>Eur. fr. 912 (éd. Nauck 1889) σοὶ τῶ πάντων μεδέοντι χοῆν πέλανόν τε φέρω, Ζεὺς εἴτ' Αἴδης ὀνομαζόμενος στέργεις· σὺ δέ μοι θυσίαν ἄπυρον παγκαρπείας δέξαι πλήρη προχυθεῖσαν. (5) σὺ γὰρ ἔν τε θεοῖς τοῖς οὐρανίδαις σκῆπτρον τὸ Διὸς μεταχειρίζεις χθονίων θ' Αἴδη μετέχεις ἀρχῆς. Πέμψον δ' ἐς φῶς ψυχὰς ἐνέρων τοῖς βουλομένοις ἄθλους προμαθεῖν (10) πόθεν ἔβλαστον, τίς ῥίζα κακῶν, τίνα δεῖ μακάρων ἐκθυσσάμενους εὐρεῖν μόχθων ἀνάπαυλαν.</p>	<p>Eur. fr. 912 (éd. Kannicht 2004) σοὶ τῶ πάντων μεδέοντι χλόην πέλανόν τε φέρω, Ζεὺς εἴθ' Αἴδης ὀνομαζόμενος στέργεις· σὺ δέ μοι θυσίαν ἄπυρον παγκαρπείας δέξαι πλήρη προχυταίαν. σὺ γὰρ ἔν τε θεοῖς τοῖς Οὐρανίδαις σκῆπτρον τὸ Διὸς μεταχειρίζεις χθονίων θ' Αἴδη μετέχεις ἀρχῆς. Πέμψον δ' ἐς φῶς ψυχὰς ἐνέρων τοῖς βουλομένοις ἄθλους προμαθεῖν πόθεν ἔβλαστον, τίς ῥίζα κακῶν, τίνι δεῖ μακάρων ἐκθυσσάμενους εὐρεῖν μόχθων ἀνάπαυλαν.</p>
--	--

On le voit, les deux éditions sont tout à fait semblables, à quelques détails près que nous allons discuter. De fait, elles aboutissent à des traductions presque identiques :

Eur. fr. 912 (éd. Nauck 1889 = Jouan et Van Looy 2000)
 « À toi, souverain ordonnateur, j'apporte cette libation et ce gâteau ; à toi, Zeus ou Hadès suivant le nom que tu préfères ! Accepte ce sacrifice sans feu, ces fruits de toute sorte offerts à pleines corbeilles. C'est toi qui, parmi les dieux du ciel, tiens dans ta main le sceptre de Zeus et c'est toi aussi qui, dans les enfers, partages le trône d'Hadès. Envoie les âmes des morts à ceux qui veulent apprendre les épreuves de leur destinée, révèle-leur dès maintenant d'où ils sont venus, quelle est la racine de leurs maux, à laquelle des divinités bienheureuses ils doivent sacrifier pour obtenir le repos de leurs souffrances. » (trad. Duclos modifiée)¹⁶

Eur. fr. 912 (éd. Kannicht 2004 = Collard et Cropp 2008)
 « To you, ruler of all—whether you favour the name Zeus or Hades— I bring fresh greenery and liquid meal ; accept, I beg you, this unburned offering of all kinds of produce, poured forth in abundance. For you wield the sceptre of Zeus amongst the gods of heaven, and also share with Hades the rule of those within the earth. Send into the light the souls of the dead for those who wish to learn the trials awaiting them—whence they have grown, what is the root of their woes, which of the gods they should appease with sacrifice and so find respite from their tribulations. » (trad. Collard et Cropp)

15. Je reproduis ci-dessous les textes correspondant aux deux principales "vulgates" modernes, en mettant en gras les différences les plus importantes.

16. Jouan et Van Looy 2000 ne donnent pas une nouvelle traduction, mais en reproduisent une plus ancienne (Duclos), qui contient une incohérence par rapport à leur texte (v. 9-10, je souligne : Πέμψον δ' ἐς φῶς ψυχὰς ἐνέρων / τοῖς βουλομένοις ἄθλους προμαθεῖν, « Envoie la lumière de l'âme à ceux qui veulent apprendre les épreuves de leur destinée mortelle ») : la construction avec ἐς n'est pas traduite, l'accentuation de ψυχὰς (acc. plur. att. ; cf. ψυχᾶς, gén. sing. dorien) ne permet pas de comprendre « lumière de l'âme », le génitif complément du nom ἐνέρων se construit avec ψυχὰς. C'est sur ce point que je modifie la traduction.

Le texte de R. Kannicht, dont l'édition présente deux très riches apparats, est bien meilleur, dans la mesure où il accorde plus d'importance aux leçons de la tradition manuscrite indirecte (le *codex unicus* de Clément et le papyrus de Satyre). Il nous fournira donc une base de travail solide pour revenir systématiquement au texte des manuscrits¹⁷.

v. 1, χλόην (Papyr. Sat.) / χοήν (Clém.) : nature de l'offrande

σοὶ τῶι πάντων μεδέοντι χλόην/χοήν (1)

[...] φέρω, [...].

À toi, souverain de toutes choses, j'apporte une χλόη/ χοή [...].

Clément transmet la variante χοήν, de χοή, « libation », tandis que le papyrus de Satyre atteste la *lectio difficilior* χλόην, équivalente du point de métrique, issue de χλόη, « jeune pousse verte », « fines herbes », substantif relativement fréquent chez Euripide¹⁸. Il faut retenir cette dernière leçon, dont χοήν, au vu du contexte rituel, est une banalisation évidente. Qui plus est, χλόη, par son sens, entre en résonance avec παγκάρπεια, « mélange de toute sorte de fruits » (v. 4) : l'offrande dont il est question ici est, du moins en partie, une offrande végétale, dont le poète souligne le caractère singulier. Il n'est en revanche pas question des libations ordinaires qui étaient versées sur le sol près des tombeaux pour les morts et/ou pour les divinités souterraines.

v. 2, εἶτ' Αἰδης (Clém.) / εἶθ' Αἰδης (conj. Dindorf/Kannicht) : forme du théonyme

Détail ayant son importance, Clément transmet la forme homérique du théonyme (Αἰδης), sans aspiration et avec hiatus, ce qui crée un rythme anapestique parfait (εἶτ' Αἰδης valant –υυ–). Plusieurs éditeurs corrigent cependant εἶτ' en εἶθ' et adaptent par conséquent l'orthographe du théonyme (Αἰδης devient Ἄιδης), mais sans raison valable¹⁹ ; d'autres adoptent des orthographes incohérentes²⁰ ou incorrectes du point de vue linguistique²¹. C'est bien la leçon transmise par Clément qu'il faut suivre ici, tout comme au v. 8 (Αἰδη, valant υυ–, et non Ἄιδη).

17. Par conséquent, je n'étudie ici que les variantes les plus significatives, tandis que pour les autres je prends comme acquises, sans les rediscuter, les avancées du texte de Kannicht 2004. Abréviations utilisées : « ms. L » = *codex Laurentianus* V 3, manuscrit unique des *Stromates* de Clément, cité lorsqu'une leçon n'est pas adoptée par les éditeurs de Clément ; « Clém. » = ms. L et éditeurs de Clément d'Alexandrie, lorsqu'ils convergent ; « conj. » = conjecture d'éditeur (nom spécifié ensuite, pour les publications, voir Kannicht 2004, *ad loc.*) ; « Papyr. Sat. » = papyrus de Satyre, *Vie d'Euripide* (*vide supra*, n. @).

18. 12 attestations (contre 1 pour Sophocle et 0 pour Eschyle) : cf. *Hipp.* 1138, *Iph. Aul.* 422, etc.

19. Kannicht 2004, *ad loc.* donne comme raison la leçon de P. Oxy., qui est cependant lacunaire à cet endroit (EI[.]) et dont l'orthographe est de toute évidence phonétique (le nom du dieu est écrit comme il était prononcé depuis un certain temps déjà, avec amuïssement de l'iota : ΑΔΗΣ, sachant que l'Α est peu lisible).

20. Voir Nauck 1889, chez qui le théonyme a d'abord l'hiatus sans aspiration (εἶτ' Αἰδης, v. 2), ensuite tout le contraire : diphtongue avec aspiration (θ' Ἄιδη, v. 8).

21. Voir Collard et Cropp 2008, qui impriment εἶτ' Ἄιδης, ce qui n'a aucun sens du point de vue linguistique : ou bien l'aspiration à l'alpha initial du théonyme est absente (εἶτ' Αἰδης), ou bien, si elle est présente, le /t/ qui précède est aspiré (εἶθ' Ἄιδης) ; la forme εἶτ' Ἄιδης est un hybride inexistant.

v. 4, ἄπορον (Clém.) / ἄπυρον (conj. Abresch) : qualité de l'offrande

[...] σὺ δέ μοι
 θυσίαν ἄπορον/ἄπυρον παγκαρπείας
 δέξαι πλήρη [...]. (5)
 et toi, accepte mon offrande ἄπορος/ἄπυρος, pleine de fruits de toutes sortes

Voilà une leçon qui a fait discuter et qui, comme dans le cas de *χοή/χλόη*, change notre compréhension de la nature de l'offrande rituelle dont il est question dans le fragment d'Euripide. Clément transmet la leçon ἄπορον, de l'adjectif ἄπορος, qui, en grec classique, signifie : I. « impraticable, impossible, difficile, insurmontable » ; II. « qui n'a pas de ressources (matérielles ou intellectuelles) » ; III. « qui est difficile à se procurer ». Il n'est pas aisé de comprendre le sens que Clément attribue à cet adjectif : après avoir cité Euripide, il assimile en effet le Christ lui-même à un ἄπορον θῦμα, « une victime sacrificielle ἄπορος ». A. Le Boulluec traduit ce syntagme en lui conférant le sens christologique de « victime sans prix »²², ce qui n'est pas sans poser problème, pour les raisons que voici :

- 1^o. le sens « sans prix » pour ἄπορος n'est mentionné dans aucun outil lexicographique, que ce soit pour le grec classique ou pour le grec patristique, et n'a pas, à ma connaissance, d'attestations littéraires à même de soutenir cette interprétation²³ ;
- 2^o. les autres occurrences de ἄπορος chez Clément (peu nombreuses, en dehors de ce passage), montrent que l'apologète connaissait bien les trois sens possibles de cet adjectif : il lui arrive de parler, par exemple, d'un « homme *sans ressources* » (sens II)²⁴, de citer Héraclite d'Éphèse relativement à une chose « *impossible à comprendre* » (sens I)²⁵ et, juste avant de citer Euripide dans notre passage, Clément cite Platon, qui parle précisément d'un θῦμα ἄπορον, une « victime sacrificielle *difficile à se procurer* » (sens III)²⁶.

Quoi qu'il en soit du sens christologique exact que Clément accorde à l'adjectif ἄπορος dans le passage où il nous a conservé notre fragment d'Euripide, on retiendra que celui-ci est fondamental dans sa démonstration²⁷. D'après les éditeurs d'Euripide et

22. Voir Le Boulluec 1981, II, *ad loc.*, qui met en relation ce passage de Clément avec *Hébr.* 10, 5-10 (dans lequel on ne trouve cependant ni ἄπορος ni un synonyme potentiel).

23. Voir, entre autres, LSJ, Bailly, Rodríguez Adrados et alii 2008, Lampe 1991, *s.v.* ἄπορος. Certes, il n'est pas impossible d'imaginer le processus métasémique ἄπορος, « sans ressources » > « sans argent, qui n'a pas d'argent » > « sans prix, qui n'a pas (lui-même) de prix ». Mais cela reviendrait à forcer quelque peu le sens de la formation grecque ἄ-πορος et surtout le sens de la base nominale πόρος.

24. Cf. Clém. *Pédag.* III, 7, 40, 2.

25. Cf. Clém. *Strom.* II, 4, 18, 1.

26. Cf. Clém. *Strom.* V, 66, 4 citant Plat. *Rép.* II, 378a.

27. Au vu de la rareté des attestations de ἄπορος chez Clément (10 au total) et de l'emploi fréquent de cet adjectif en relation avec des citations d'auteurs païens anciens (5 fois sur 10), il me semble plus probable que le sens de ἄπορος dans le syntagme θῦμα ἄπορον qualifiant le Christ sous la plume de Clément soit à chercher parmi les sens de ἄπορος en grec classique. Si le sens I (« impraticable, impossible ») est à écarter à cause du contexte, le sens II et, moins probablement, le sens III également, peuvent être pertinents : d'une

de Clément, ce dernier serait en train de déformer le texte du poète tragique, en modifiant en ἄπορον la leçon originale supposée ἄπυρον, « sans feu » : pour les uns, il le ferait inconsciemment, à cause du passage platonicien qu'il cite quelques paragraphes plus haut contenant l'expression θῦμα ἄπορον ; pour les autres il le ferait consciemment, afin de plier le texte poétique aux exigences théologiques de son explication allégorique²⁸. C'est pourquoi θυσίαν ἄπορον, qu'on lit dans les éditions de Clément, est corrigé par les éditeurs d'Euripide en θυσίαν ἄπυρον, littéralement « offrande sans feu », compris comme « offrande qui n'est pas passée par le feu », « offrande crue (ou froide) », c'est-à-dire « offrande végétale ». Certes, cela correspond bien à la nature de l'une des deux offrandes que le célébrant offre ici à la divinité (*vide infra*), désignée en premier lieu par le terme χλόη que nous venons de discuter. Mais cette correction n'est à mon sens ni nécessaire ni sans poser problème, encore une fois pour plusieurs raisons :

- 1^o. L'emploi et le sens de ἄπυρος en contexte sacrificiel sont peu assurés dans la littérature grecque archaïque et classique, malgré plusieurs parallèles donnés par les outils lexicographiques et la bibliographie secondaire²⁹ ;
- 2^o. ἄπορος, dans ce contexte, ne peut pas être considéré comme une banalisation de ἄπυρος. Au contraire, pour une offrande, l'adjectif ἄπορος est une *lectio difficilior* par rapport à ἄπυρος, dans la mesure où, déjà en grec classique, le sens de ἄπορος, « difficile à se procurer », le seul convenable ici, est beaucoup plus rare et poétique que les autres sens mentionnés (« impraticable » et « sans ressources »), alors que l'adjectif ἄπυρος est beaucoup plus attendu pour une offrande (quel que soit le sens qu'on lui donne) ;
- 3^o. quant à Clément, il est à exclure qu'il ait commis une erreur dans la transcription de ἄπυρος/ἄπορος, puisque c'est précisément ce mot qui justifie la présence de la citation d'Euripide dans son argumentation³⁰. De là, sans doute,

part, le Christ de la Passion peut être en effet interprété comme une « victime sans ressources » (cf. la célèbre exclamation du Christ évoquant le début du Psaume 22 sur la croix — « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » —, différemment formulée dans Marc 15, 34 et Matthieu 27, 46) ; d'autre part, si l'on rapproche ce passage de celui, immédiatement précédent, où Clément cite le θῦμα ἄπορον, « victime sacrificielle difficile à se procurer » de Platon, on peut comprendre ce même syntagme appliqué au Christ comme signifiant « victime sacrificielle unique en son genre ».

28. Pour l'historique de la question, voir les références citées par Le Boulluec 1981, II, *ad loc.*

29. Voir LSJ, *s.v.*, par exemple. Dans les attestations les plus archaïques, cet adjectif qualifie exclusivement des objets de la vie quotidienne dans le sens de « qui n'ont pas été consommés / réchauffés par le feu » : la vaisselle (Homère), la maison (Hésiode), le vin (Alcman). Par la suite, s'agissant d'offrandes sacrificielles, dans Pind. O. VII, 48 les ἱερὰ ἄπυρα sont littéralement des offrandes « auxquelles le feu fait défaut » (les héros oublient de l'emporter en montant à l'Acropole et ne peuvent donc pas brûler les victimes), même si certains interprètent le syntagme dans le sens d'« offrandes végétales » ; les autres attestations de ἄπυρος en contexte sacrificiel sont en revanche inexploitable : Eschl. Ag. 70 (texte très difficile et sans doute corrompu, corrigé par conjecture par les éditeurs et interprété en conséquence, ce qui crée un cercle herméneutique : voir Medda 2017, *ad loc.*) et Soph. fr. 417 (un mot isolé).

30. L'argument selon lequel Clément se tromperait à cause du passage platonicien qu'il a cité plus haut n'est pas non plus très probant : comme le rappelle Le Boulluec 1981, II, *ad loc.* (p. 240), dans ces passages Clément est en train d'utiliser des sources païennes beaucoup plus anciennes, dont le florilège doxographique de Satyre sur les doctrines philosophiques qui ont pu influencer Euripide. Rien ne permet d'exclure que la

l'hypothèse d'A. Le Boulluec d'une déformation volontaire par Clément. Mais une telle reconstruction, peu économique, est spéculative et se fonde d'abord et avant tout sur l'idée que le texte euripidéen ne pouvait pas contenir l'expression *θυσία ἄπορος*³¹ ;

- 4°. le parallèle de Platon (*θύμα ἄπορον*, « victime sacrificielle difficile à se procurer », *Rép.* II, 378a) montre en revanche que le contraire est beaucoup plus probable : l'adjectif *ἄπορος* dans un contexte rituel est tout à fait pertinent pour un texte grec classique. Il s'agit ici de valoriser, dans la prière adressée à la divinité, l'offrande qu'on lui présente, qualifiée de *ἄπορος*, « difficile à se procurer »³². Voilà qui peut correspondre à une offrande de *χλόη*, « jeune pousse verte, fines herbes » (v. 2) et *παγκαρπείας... πλήρη* (v. 4-5), « pleine de fruits de toutes sortes »³³, qu'il faut choisir, trouver, cueillir au bon moment et conserver au frais en vue du rituel.

En somme, la correction *θυσίαν ἄπορον* dans le fragment d'Euripide n'est pas erronée, mais elle n'est ni nécessaire ni souhaitable : la leçon *θυσίαν ἄπορον*, transmise par Clément, est en effet à la fois parfaitement compréhensible, tout à fait pertinente et bien illustrée par un parallèle d'époque classique mentionnant une victime sacrificielle. Dans un souci de conservation du texte, intelligible et plus que recevable, de la tradition manuscrite, on retiendra donc la leçon *θυσίαν ἄπορον*, « offrande sacrificielle difficile à se procurer ».

v. 5, *προχυταίαν* (Clém.) / *προχυθειῖσαν* (conj. Valckenaer) : un hapax à conserver

Sur ce point, l'édition de Kannicht a déjà amélioré le texte en conservant la leçon, rare et précieuse, transmise par Clément, ce qui a été retenu également par les éditeurs postérieurs. L'offrande sacrificielle dont il est question dans le fragment est qualifiée de *θυσία προχυταία*, corrigé à tort par les éditeurs antérieurs à Kannicht en *θυσία προχυθειῖσα*, « offrande qui a été versée ». Cependant, il vaut la peine de s'attarder brièvement sur la formation de l'hapax *προχυταία*³⁴, conservé uniquement par ce fragment, pour en préciser la traduction.

citation de Platon lui vienne justement de matériaux anciens qui mettaient en relation *Rép.* II, 378a et notre fragment, entre autres choses sur la base de la correspondance lexicale *θύμα ἄπορον* (Plat.) / *θυσία ἄπορος* (Eur.).

31. On relèvera par ailleurs un fait qui n'est pas sans intérêt : le mot grec *ἄπορος* n'a aucune existence scripturaire (il est absent aussi bien de la Septante que du Nouveau Testament). Malgré le contexte christologique, on ne peut donc pas fournir de parallèles scripturares pour étayer l'hypothèse selon laquelle Clément forcerait ici le texte d'Euripide pour montrer que celui-ci annonce le Christ en parlant d'une victime *ἄπορος* (le parallèle avec *Hébr.* 10, 5-10 que propose Le Boulluec 1981, II, *ad loc.* pour l'interprétation globale du passage de Clément n'est d'aucun secours sur ce point précis).

32. Si Clément déforme quelque chose, ce n'est sûrement pas le texte (*θυσία ἄπορος*), mais la signification de l'adjectif *ἄπορος* dans ce passage d'Euripide, qu'il ne comprenait pas comme signifiant « difficile à se procurer », ainsi que le prouve son emploi pour qualifier le Christ comme victime (*vide supra*).

33. Pour le sens de *παγκαρπεία* dans la diction tragique, cf. Soph. fr. 398 (*Manteis*) et le commentaire de Carrara 2014, p. 195-204.

34. Et non *προχυτία* (même prosodie), pour les raisons morphologiques qu'on va voir.

L'adjectif surdérivé *προχυταῖος* est construit sur la racine de *προχέω*, « répandre, verser (en avant) » à l'aide de deux suffixes qui ont chacun un sens propre : *προχυ-* (de *προχέω*, au degré zéro) + *-τ-* + *-αῖος*. La première dérivation (*προχυ-τ-*) donne l'adjectif verbal *προχυτός*, « versé, répandu (en avant) »³⁵ et le substantif masculin de la première déclinaison *προχύ-της*, « petit vase (utilisé pour verser) », ayant également le sens technique religieux de « vase à libations », y compris chez Euripide³⁶. La deuxième dérivation se fait à l'aide du suffixe *-αῖος*, qui a donné au grec plusieurs épithètes et termes religieux³⁷. Ainsi l'on obtient la série *προχέω* (verbe) - *προχυτός* (adjectif verbal) - *προχυταῖος* (adjectif qualificatif), identique à celle de *εὔχομαι*, « prier, etc. » - *εὐκτός*, « souhaité », « offert en vœu » - *εὐκταῖος*, « que l'on offre en vœu ».

C'est donc ainsi qu'il faut interpréter le sens de *προχυταῖος*, « que l'on verse » (et non « versé », qui est le sens de *προχυτός*). La temporalité exprimée par *προχυταῖος* relève donc de l'habitude (présent) et peut être à la limite projetée dans un futur proche, et non dans le passé : « qui est à verser » > « qui va être versée ». Voilà expliqué cet hapax, parfaitement formé selon la morphologie du grec classique, plus que plausible dans la diction d'Euripide et tout à fait pertinent dans ce passage, où le célébrant du rituel est en train d'apporter à la divinité son offrande, qu'il va verser après avoir terminé sa prière³⁸.

v. 7-8, *μεταχειρίζων... δέ (ms. L) / μεταχειρίζεις... τε (conj. Van Herwerden) : attributions divines opposées*

σὺ γὰρ ἔν τε θεοῖς τοῖς Οὐρανίδαίς, (6)
σκῆπτρον τὸ Διὸς **μεταχειρίζων/μεταχειρίζεις**,
χθονίων δ'ἄτ' Αἰδῆ μετέχεις ἀρχῆς.

Toi, en effet, parmi les dieux descendant d'Ouranos, *μεταχειρίζων/μεταχειρίζεις* le sceptre de Zeus, [et] tu partages avec Hadès le pouvoir sur les morts.

Les éditeurs de Clément — et, à la suite de ces derniers, ceux d'Euripide — corrigent *μεταχειρίζων* (v. 7), « en brandissant de ta main » (ms. L), en *μεταχειρίζεις*, « tu brandis de ta main », pour créer un parallélisme syntaxique avec *μετέχεις* (v. 8), « tu partages ». Ils sont alors obligés de corriger également δ[έ] en τ[ε] au v. 8, afin de mettre sur le même

35. Cf. *Hymn. hom. Apoll.* 383.

36. Cf. Eur. *Iph. Aul.* 955. Ce même substantif, au pluriel *προχύται*, désigne les grains d'orge ou de farine que l'on répandait (*προχέω*) sur l'autel ou sur la tête des victimes dans le rituel, ce qui est à nouveau bien attesté chez Euripide lui-même (cf. Eur. *El.* 803, *Iph. Aul.* 1112 et 1472). En ce sens, *προχύται* est donc un synonyme de *οὐλοχύται*, plus commun et attesté dès Homère (voir LSJ, s.v. *οὐλοχύται*). Il est par ailleurs inutile de sous-entendre *κριθαί*, « grains » dans *αἰ (κριθαί) προχύται*, puisque *προχύται* n'est pas un adjectif (*contra* LSJ, s.v. *προχύται*) : son accentuation diffère en effet de celle de l'adjectif verbal *προχυτός*, qui donnerait *προχυταῖ* s'il était accordé avec *κριθαί* sous-entendu.

37. Voir Chantraine 1933, p. 45-49 (et plus particulièrement § 40 et § 41) et cf. l'épithète *ἀγοραῖος*, « protecteur de l'agora ».

38. La correction en *προχυθεισαν* est donc doublement erronée : d'une part, elle banalise le texte en supprimant un hapax qui ne pose aucun problème morphologique ou sémantique, d'autre part, elle situe dans le passé une action qui est en fait à venir ou en devenir.

plan syntaxique μετέχεις (transmis unanimement à la 2^e personne du singulier) et μεταχειρίζεις (2^e personne issue de la conjecture)³⁹. Mais ce parallélisme n'est ni nécessaire ni forcément recherché par Euripide : au contraire, la syntaxe de la phrase telle qu'elle est transmise par Clément n'est pas seulement possible, elle permet aussi de mettre en relief une opposition logique qui fait sens dans la sémantique religieuse du passage. Le participe apposé au sujet μεταχειρίζων (v. 7 : « tout en brandissant le sceptre de Zeus »), suivi par le verbe de la principale μετέχεις (v. 8 : « tu partages avec Hadès le pouvoir sur les morts »), met en opposition deux attributions divines qui sont effectivement en contradiction patente : la souveraineté céleste de Zeus et celle, souterraine, d'Hadès. Quant à la particule δέ, son emploi dans la principale (χθονίων δ' Ἄϊδη μετέχεις ἀρχῆς, v.8), tout de suite après la subordonnée au participe apposé (σκήπτρον τὸ Διὸς μεταχειρίζων, v. 7) est rare mais connu : il contribue précisément à mettre en relief l'opposition logique entre les deux propositions⁴⁰.

v. 9, πέμψον μὲν φῶς ψυχᾶς (Clém.) / πέμψον δ' ἐς φῶς ψυχᾶς (conj. Nauck) : un trait méconnu de la syntaxe poétique tragique

Les éditeurs modernes de ce fragment d'Euripide corrigent tous l'expression πέμπειν ψυχᾶς φῶς, « envoyer les âmes vers la lumière » (v. 9) en πέμπειν ψυχᾶς ἐς φῶς, avec le complément introduit par la préposition (ἐς φῶς), sans doute sous prétexte que l'accusatif de destination (“lieu vers où l'on va”) sans préposition ne serait pas d'usage dans la langue attique classique⁴¹. Cependant, ainsi que l'avait en partie déjà signalé A. Le Boulluc dans son édition de Clément (en apportant cependant peu d'exemples probants)⁴², les éditeurs d'Euripide ont tort de corriger le texte de la tradition manuscrite (μὲν > δ' ἐς) : cela revient à gommer une spécificité peu connue de la syntaxe poétique tragique.

En grec classique, et encore plus dans la diction poétique, le verbe πέμπω régit volontiers le double accusatif sans préposition et il le fait dans des configurations fort variées. Certaines de celles-ci sont signalées dans les outils lexicographiques ordinaires et ont été étudiées de longue date⁴³. Mais la diction tragique possède un trait syntaxique

39. Le ms. L contient une faute de copie semblable au v. 1 (φέρων au lieu de φέρω dans πελανόν τε φέρω, où le -ν final de πελανόν a pu entraîner l'erreur de copie en produisant une homéotéleute fautive).

40. Voir Denniston 1966, p. 181-182, qui souligne qu'une telle structure se trouve surtout en prose (beaucoup d'exemples à la p. 182), à quelques rares exceptions près, dont une attestation (incertaine, cependant) dans un autre fragment d'Euripide (*Hyps.* fr. 60, v. 11). Par ailleurs, indépendamment de la présence ou de l'absence d'un τε dans le v. 8 de notre fragment, le τε du v. 6 (σὺ γὰρ ἔν τε θεοῖς) est employé seul, ce qui est tout à fait commun en poésie (voir Denniston 1966, p. 497-499).

41. Kannicht 2004 *ad loc.* cite aussi la conjecture avec le datif πέμψον μὲν φῶς ψυχᾶς qui aboutit à un contresens : ce n'est pas la lumière qui doit être envoyée aux âmes, mais les âmes à la lumière. Celles-ci doivent en effet remonter à la surface pour être interrogées par le célébrant du rituel.

42. Voir Le Boulluc 1981, II, *ad loc.*, qui cite OC. 1770 (pertinent mais non dirimant, puisque le texte n'est pas sûr) et OR. 761 (moins pertinent, puisque le second accusatif n'est pas un accusatif de lieu où l'on va) : *vide infra*.

43. Par exemple, ὁδὸν πέμπειν τινά, « envoyer quelqu'un en voyage » (cf. Soph. *Aj.* 739) avec un accusatif de but ou d'extension (ὁδόν), selon l'interprétation sémantique qu'on veut en donner ; ou encore ἀγορῶς

qui semble lui être propre : l'emploi du double accusatif, avec un complément d'objet direct et un complément de lieu sans préposition⁴⁴. On en trouve plusieurs exemples très clairs chez Eschyle, Sophocle et Euripide : *σύ τε πέμπει χοῶς θαλάμους ὑπὸ γῆς*, « quant à toi, envoie des libations aux demeures souterraines » (Eschl. *Pers.* 623) ; *πολλὰ γὰρ τοῖς ἰγμένοις / ἔστελλον αὐτὸν ἰκεσίους πέμπων λιτάς*, « j'ai bien souvent chargé des voyageurs de lui porter mes appels suppliants » (Soph. *Phil.* 494-495, trad. Mazon) ; *ἀλλ' εἰπὲ χρεία τίς σε Θεσσαλῶν χθόνα / πέμπει*, « mais parle : quel besoin te conduit au pays thessalien ? » (Eur. *Alc.* 479-480, trad. Méridier)⁴⁵. Mais un passage de l'*Alceste* d'Euripide en particulier est dirimant pour établir le texte de notre fragment, dans la mesure où on y lit une expression presque identique chez le même auteur :

Eur. *Alc.* 456-457

δυναίμαν δέ σε πέμψαι

φάος ἐξ Αἶδα τεράμωνων

« puissé-je te renvoyer vers la lumière depuis les demeures d'Hadès ! ».

Ainsi, *πέμψον μὲν φῶς ψυχᾶς*, « envoie les âmes vers la lumière », est tout à fait correct et la particule *μὲν* est, elle aussi, à sa place⁴⁶.

v. 9, ἀνέρων (ms. L) / ἐνέρων (conj. Nauck) : une forme lyrique chorale effacée

Πέμψον μὲν φῶς ψυχᾶς ἀνέρων/ἐνέρων

τοῖς βουλομένοις [...] προμαθεῖν

(10)

Envoie vers la lumière les âmes ἀνέρων/ἐνέρων, pour ceux qui veulent savoir...

Le syntagme suivant a, lui aussi, posé problème sans raisons valables : tous les éditeurs récents de Clément et d'Euripide corrigent *ψυχᾶς ἀνέρων* du manuscrit L des *Stromates* en *ψυχᾶς ἐνέρων*, « les âmes des morts ». Pourtant, la forme *ἀνέρων*, quoique rare, est tout à fait correcte : il s'agit d'une forme de génitif pluriel de *ἀνήρ* alternative à *ἀνδρῶν* et construite de façon analogique sur la forme épique archaïque *ἀνέρες*. Le

πέμπειν τινά, « envoyer quelqu'un par les champs », avec un accusatif d'extension (*ἀγρούς*). Sur l'emploi du double accusatif d'Homère à l'époque classique, voir l'étude de Jacquino 1989, p. 75-80, qui distingue les catégories suivantes pour le second accusatif (après ou avant le complément d'objet) : 1° « accusatif du chemin », 2° « accusatif du lieu traversé », 3° « accusatif de la distance d'un point à un autre » (avec un numéral).

44. Il faut donc ajouter cet emploi (signalé dans certaines grammaires : voir par exemple Smyth et Messing 1956, § 1588) à ceux listés par Jacquino 1989 (voir note précédente).

45. Cf. les passages suivants, moins probants mais témoignant d'un phénomène syntaxique analogue : Soph. *OC.* 1770 (*Θήβας δ' ἡμᾶς τὰς ὠγγυίους πέμψον*, avec toponyme, toujours possible sans préposition) ; Eur. *Troy.* 883 (*πέμψομέν νιν Ἑλλάδα*, même remarque), *Hél.* 1665 (*πέμψομεν πάτραν* sans accusatif d'objet, mais avec un accusatif de lieu), Soph. *OR.* 761 (*ἀγρούς σφε πέμψαι κἀπὶ ποιμνίων νομάς*, avec préposition décalée, après le double accusatif, mais avant le deuxième complément de lieu) et Eur. *Phén.* 283-284 (*μέλλων δὲ πέμπειν μ' Οἰδίου κλεινὸς γόνος / μαντεῖα σεμνὰ Λοξίου τ' ἐπ' ἐσχάρας*, même remarque).

46. Simplement, nous avons perdu la portion de texte suivante, qui contenait peut-être une phrase introduite par *δέ* et contrebalançait, pour ainsi dire, la requête introduite par *μὲν* (*πέμψον μὲν... < δέ ... >*).

syntagme ψυχὰς ἀνέρω̄ν signifie donc tout banalement « les âmes des hommes (ici dans le sens d'êtres humains) » et, au vu du contexte, il est très aisé de sous-entendre « les âmes des hommes (trépassés) »⁴⁷.

Mais il y a plus ; cette forme a une histoire littéraire bien précise et, bien qu'elle soit surtout commode *metri causa* (ἀνέρω̄ν valant ∪∪–, en regard de ἀνδρω̄ν valant – –), elle n'est sûrement pas choisie par Euripide exclusivement pour des raisons métriques. Dans toute la littérature grecque conservée des époques archaïque, classique et hellénistique, on trouve en effet 10 attestations au total de cette forme :

- Ø chez Homère et Hésiode
- × 3 chez Pindare : *Ol.* I, 66 ; *Pyth.* V, 22 ; *Ném.* VI, 29 ;
- × 2 chez Bacchylide : *Ép.* XIII, 91 et 159
- × 1 chez Eschyle : *Suppl.* 426 (lyr. ch.)
- × 1 chez Sophocle : *OR.* 869 (lyr. ch.)
- × 1 chez Euripide : *Méd.* 1257 (lyr. ch.)
- × 1 chez Aristophane : *Cav.* 1295 (lyr. ch.)
- × 1 chez Eupolis : fr. 143 Meineke (lyr. ch.)

Le relevé est parlant : la forme ἀνέρω̄ν, qui n'appartient pas au formulaire épique, est sûrement une innovation de la langue poétique lyrique (cf. Pindare et Bacchylide), adoptée également dans les passages lyriques — et exclusivement dans ceux-ci — de la tragédie et de la comédie attiques. Au vu de sa rareté et de son caractère exclusivement lyrique, on ne peut pas considérer la leçon ἀνέρω̄ν comme une *lectio faciliior* pour ἐνέρω̄ν. Au contraire, si ἀνέρω̄ν est effectivement une formation analogique assez intuitive, les copistes byzantins, formés à la lecture d'Homère, ne la connaissaient sans doute pas ; en revanche, ἐνέρω̄ν est non seulement homérique, mais encore plus fréquent dans la diction tragique elle-même. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, il y a donc plus de chances que ἐνέρω̄ν soit une banalisation de ἀνέρω̄ν, et non l'inverse.

v. 12, τίνα δὴ μακάρων ἐκθυσσάμενοις (ms. L) : un vers à ne pas réécrire entièrement

La syntaxe des quatre derniers vers du fragment est tellement complexe et obscure que les éditeurs ont eu tendance à réécrire presque entièrement le vers 12 : ainsi, τίνα a été corrigé en τίνι, tandis que δὴ a été corrigé en δεῖ (deux corrections de Grotius, suivi totalement ou partiellement par tous les éditeurs postérieurs)⁴⁸, et ἐκθυσσάμενοις a été corrigé en ἐκθυσσάμενους (Valckenaer et Stählin). L'ensemble de ces corrections, différemment combinées selon les éditeurs, permettrait de comprendre ainsi les vers 10 à 13 :

47. Les syntagmes, tout à fait interchangeables, ψυχὴ ἀνδρός, ψυχὴ ἀνδρῶν, ψυχὴ ἀνθρώπου, ψυχὴ ἀνθρώπων sont banals mais bien attestés, tant en prose (non seulement philosophique) qu'en poésie : cf. Hom. *Il.* IX, 408 ; Eschl. *Ag.* 1466 ; Soph. *Ant.* 175 ; Eur. *Hypsipyle*, fr. 60, v. 49 ; mais aussi Hdt. II, 123 ; Isocr. XV, 21 ; Xén. *Mém.* IV, 3, 14, *Écon.* 21, 3, *Cyr.* VIII, 7, 21 et Plat. *passim*.

48. Sur la base de Strab. VI, 2, 11 (ἐκθύσασθαι... τοῖς... καταχθονίοις θεοῖς), qui est à tout le moins un parallèle quelque peu surprenant pour justifier la réécriture partielle d'un vers d'Euripide.

τοῖς βουλομένοις ἄθλους προμαθεῖν (10)
 πόθεν ἔβλαστον, τίς ῥίζα κακῶν,
 τίνι δεῖ μακάρων ἐκθυσσάμενους, (L : τίνα δὴ μακάρων ἐκθυσσάμενους)
 εὐρεῖν μόχθων ἀνάπαυλαν.

[...] pour ceux qui veulent savoir d'où ont germé leurs difficultés, quelle est la racine de leurs maux et auquel des bienheureux il faut offrir un sacrifice expiatoire, afin de trouver un instant de répit à leurs peines.

On voit le problème : le vers 12 est ainsi presque entièrement réécrit par les éditeurs modernes (trois mots sur quatre). Qui plus est, les corrections apportées pour τίνα et pour δὴ ne sont étayées par aucune explication crédible de la genèse de la faute de copie⁴⁹, la correction de ἐκθυσσάμενους n'est même pas nécessaire⁵⁰, et la création de toute pièce d'un verbe au vers 12 (δὴ > δεῖ) oblige à séparer προμαθεῖν et εὐρεῖν (qui devient un infinitif final). Mais le tour τοῖς βουλομένοις... προμαθεῖν... εὐρεῖν signifie « pour ceux qui veulent savoir⁵¹ comment⁵² trouver... » et peut se construire avec l'enclassement d'une subordonnée participiale régissant une interrogative indirecte elliptique (τίνα...), qui dépend à la fois de ἐκθυσσάμενους et de προμαθεῖν : τοῖς βουλομένοις... προμαθεῖν... [τίνα ἐκθυσσάμενους] / εὐρεῖν⁵³.

Sans exclure définitivement que le vers 12 soit en petite partie irrémédiablement corrompu, on peut essayer de comprendre le texte transmis par la tradition manuscrite indirecte en le modifiant le moins possible. Il faut alors partir de ce qui a pu poser problème dans le texte, complexe, du vers 12, à savoir le syntagme τίνα ἐκθυσσάμενους, les autres mots étant tout à fait ordinaires⁵⁴. Le verbe ἐκθύω est en effet absent de la

49. Pourquoi un vers parfaitement compréhensible comme τίνι δεῖ μακάρων ἐκθυσσάμενους aurait-il été corrompu en τίνα δὴ μακάρων ἐκθυσσάμενους ? Comment expliquer que le datif τίνι, que n'importe quel copiste saurait rattacher à un verbe composé deθύω, « offrir un sacrifice à... », aurait été modifié, même par erreur, en τίνα ? De même, comment expliquer que δεῖ, seul verbe de la phrase, aurait été corrompu en δὴ ?

50. Au contraire, puisque l'accord avec τοῖς βουλομένοις est possible, la leçon ἐκθυσσάμενους transmise par Clément est même préférable, en tant que *lectio difficilior*.

51. L'aoriste προμαθεῖν de προ-μανθάνω, « apprendre à l'avance », signifie littéralement « avoir appris à l'avance », donc « savoir » (cf. Bailly, *s.v.* προμανθάνω, tout à fait juste sur ce point, qui renvoie à Pind. O. VIII, 79, Thuc. I, 138 et Plat. Leg. 643c) ; dans ce sens, il peut être suivi d'un infinitif, ce qui est attesté chez les Tragiques (cf. Soph. Phil. 538). Ce sens est en outre imposé ici par le temps verbal de l'interrogative indirecte qui suit (v. 10-11 : ἄθλους προμαθεῖν / πόθεν ἔβλαστον, « savoir d'où ont germé les difficultés ») : il s'agit de comprendre a posteriori la cause de malheurs déjà vécus (cf. aussi τίς ῥίζα κακῶν, « quelle est la racine des maux »), et non de les connaître à l'avance.

52. Voir LSJ, *s.v.* μανθάνω (je souligne) : « inf., learn to..., or how to... », qui renvoie à Hom. Il. VI, 444 (μάθον ἔμμεναι ἐσθλός, « j'ai appris comment être courageux »), Pind. Pyth. IV, 284, Eschl. Pr. 1068 (anap.) et à Soph. Aj. 667. Voir aussi Smyth et Messing 1956, p. 475, § 2136.

53. Voir par exemple Smyth et Messing 1956, p. 477, § 2147d (avec exemples). Rappelons que toute tentative qui consisterait à construire ensemble l'interrogatif (τίνα ou τίνι, peu importe) et εὐρεῖν se heurterait au fait que, en poésie comme en prose, une subordonnée interrogative indirecte ne peut pas être à l'infinitif (ainsi, par exemple : « pour ceux qui veulent savoir... quel répit trouver... », etc.).

54. On pourrait aussi imaginer une correction astucieuse à moi suggérée par Claire Le Feuvre : τίνα δὴ μακάρων ἐκ θυσσάμενους, avec ἐκ prépositionnel – et non préverbe en composition – postposé par anastrophe (μακάρων ἐκ = ἐκ μακάρων). Cela est possible mais pose deux problèmes : 1° l'anastrophe avec des prépositions monosyllabiques n'est pas attestée, à ma connaissance, chez Euripide (à la différence de la

littérature grecque archaïque *lato sensu* (Homère, Hésiode, Pindare, Eschyle), très rare dans la littérature classique (6 attestations de Sophocle à Théophraste, dont 2 chez Euripide). L'étude de ses emplois, qui ne sont pas faciles à cerner, est d'ailleurs à elle seule instructive : nous n'avons aucune attestation de ἐκθύω avec le datif, ce qui rend déjà la correction de τίνα en τίνι fragile. En revanche, chez les auteurs classiques on rencontre deux emplois distincts : à l'actif, ἐκθύω signifie « sacrifier pour expier une faute » et est suivi dans ses trois attestations de l'accusatif objet direct désignant la victime sacrifiée (γ compris chez Euripide)⁵⁵ ; au moyen, ἐκθύομαι signifie « expier/purifier par un sacrifice » et peut être suivi de l'accusatif objet direct de la faute ou souillure à expier⁵⁶. Ainsi, au vers 12 il faut comprendre τίνα... ἐκθυσάμενοις selon la structure ἐκθύομαι + accusatif, « je purifie une souillure par un sacrifice expiatoire », ce qui oblige à interpréter τίνα non pas comme un accusatif masculin/féminin singulier, mais comme un accusatif pluriel neutre⁵⁷.

Par conséquent, μακάρων ne peut plus se construire avec τίνα et reste isolé dans le vers ; c'est là qu'on peut alors tenter une correction extrêmement économique du point de vue paléographique et pour laquelle on peut expliquer l'éventuelle faute de copie :

ms. L :	τίνα δὴ μακάρων ἐκθυσάμενοις
conj. Felisi :	τίνα δ'ἐκ μακάρων ἐκθυσάμενοις

La construction δ'ἐκ... ἐκθυσάμενοις, avec dédoublement de ἐκ (préposition et préverbe) a pu troubler les copistes ; la corruption δ'ἐκ en δὴ s'explique alors facilement comme une banale faute de copie, au vu de la proximité graphique de η et κ en écriture minuscule : δεκ > δεη > δη. Une fois la faute commise, le segment τίνα δὴ μακάρων a été compris comme signifiant « lequel des dieux », avec τίνα comme complément d'objet direct de ἐκθυσάμενοις, puisque la construction correcte de ἐκθύομαι était beaucoup trop rare pour être connue des copistes byzantins de Clément.

Quant à la tournure τίνα δ'ἐκ μακάρων ἐκθυσάμενοις, littéralement « en ayant expié quelles choses venant des dieux », elle serait parfaitement euripidéenne : 1° la répétition de ἐκ (préposition)... ἐκ- (préverbe) dans le même vers est tout à fait dans le style

diction d'Homère et des prépositions dissyllabiques chez les Tragiques eux-mêmes) ; 2° la forme du verbe ἐκθύω, très rare, étant une *lectio difficilior* par rapport à une forme de θύω, je préfère garder τίνα ἐκθυσάμενοις et essayer de l'expliquer.

55. Le hasard veut qu'il s'agisse dans les trois cas d'êtres humains : Agamemnon sacrifiant Iphigénie pour expier sa faute (de l'arrogance dans les mots, en l'occurrence) et apaiser la colère d'Artémis (cf. Soph. *Él.* 572 : ἐκθύσειε τὴν αὐτοῦ κόρην) ; Apollon sacrifiant (métaphoriquement) Oreste et Électre pour expier la faute de Clytemnestre (cf. Eur. *Or.* 191, lyr. : ἐξέθυσ' ὁ Φοῖβος ἡμᾶς) ; Polyphème immolant ses propres hôtes pour apaiser sa faim, dans un sacrifice impie et blasphématoire (Eur. *Cycl.* 371 : ἐφροστίους ἰκτῆρας ἐκθύει δόμων).

56. Cf. Hdt. VI, 91 : ἀπὸ τούτου δὲ καὶ ἄγος σφι ἐγένετο, τὸ ἐκθύσασθαι οὐκ οἰοί τε ἐγένοντο, « Et, à cette occasion, ils contractèrent une telle souillure qu'ils ne purent l'effacer par des sacrifices » (τό en fonction pronominale reprend ἄγος, « souillure ») ; ἐκθύομαι peut également être utilisé sans complément, dans le sens intransitif de « accomplir un sacrifice expiatoire » (Théophr. *Car.* XVI, 6 ; cf. *Hist. pl.* V, 9, 8, sans complément d'objet direct, mais avec ὑπέρ + gén. de la chose pour laquelle on accomplit le sacrifice).

57. En effet, τίνα au singulier se construirait forcément avec μακάρων, ce qui donnerait un sens aberrant, un dieu ne pouvant pas être l'objet direct d'un verbe (ἐκθύομαι) signifiant « expier ».

d'Euripide et bien attestée dans les tragédies conservées⁵⁸ ; 2° le syntagme ἐκ μακάρων équivalait à ἐκ θεῶν / ἐκ θεοῦ, très fréquent chez Euripide (× 32) ; 3° l'idée selon laquelle les dieux peuvent être la source de malheurs (maladies, punitions, obstacles, etc.) nécessitant un sacrifice expiatoire a maints parallèles chez Euripide et chez les Tragiques en général⁵⁹. Voilà qui donnerait en définitive le texte suivant, avec une correction minimale du texte de la tradition manuscrite indirecte :

τοῖς βουλομένοις ... προμαθεῖν (10)
 [...]

 τίνα δ' ἐκ μακάρων ἐκθυσσάμενοις (L : τίνα δὴ μακάρων ἐκθυσσάμενοις)
 εὐρεῖν μόχθων ἀνάπαυλαν.

La traduction littérale en serait, mot à mot : « pour ceux qui veulent savoir (τοῖς βουλομένοις... προμαθεῖν) [...], en ayant expié par un sacrifice (ἐκθυσσάμενοις) quelles choses venant des bienheureux (τίνα δ' ἐκ μακάρων), (comment) trouver un instant de répit à leurs peines (εὐρεῖν μόχθων ἀνάπαυλαν) ». Autrement dit : « pour ceux qui veulent... savoir... comment trouver un instant de répit à leurs peines, après avoir appris quels malheurs venant des dieux bienheureux expier par un sacrifice. »

Métrie, structure et nature du fragment : un passage choral mutilé de trois vers

Dans ce passage en dimètres anapestiques, les vers 5 (δέξαι πλήρη προχυταίαν) et 12 (εὐρεῖν μόχθων ἀνάπαυλαν) ont une structure différente : ce sont des dimètres anapestiques cataleptiques (dits « parémiaques » : --, --, UU-, ×), que R. Kannicht met en relief avec un retrait. Cela fait qu'entre le vers 5 et le vers 12, il y a un groupe de sept dimètres anapestiques "réguliers", tandis qu'avant le vers 5 il n'y en a que quatre. On peut alors supposer avec un bon degré de certitude qu'il y avait à l'origine deux groupes de vers à la *responsio metrica* symétrique (7 dimètres anapestiques + 1 parémiaque) et qu'il manque par conséquent les trois premiers vers du premier groupe. De même, il me semble nécessaire de séparer ces deux groupes de vers, chacun clôturé par une clausule parémiaque⁶⁰, ce qui donne un schéma du type que voici :

$\langle \text{deest} \rangle$	UU - UU - - - UU -	(6)
$\langle \text{deest} \rangle$	- - UU - UU - - -	
$\langle \text{deest} \rangle$	UU - UU - UU - - -	
- - - - UU - UU -	- - - - - - UU -	(1)
UU - UU - - - UU -	- - UU - - - UU -	(10)
UU - UU - - - UU -	UU - - - - - UU -	
UU - UU - - - - -	UU - UU - - - UU -	
- - - - UU - ×	- - - - UU - ×	(5)

58. Cf. *Alc.* 1125, *Suppl.* 1000-1001, *Bacch.* 1313, *Or.* 1498-1499, *Héraclid.* 1043, *Andr.* 263.

59. Il serait inutile de multiplier les exemples pour cela. Cf. néanmoins, avec un vocabulaire semblable à celui de notre fragment, Eur. *Andr.* 680 (Ἐλένη δ' ἐμόχθησ' οὐχ ἑκοῦσ' ἀλλ' ἐκ θεῶν).

60. En revanche, la proposition de Lagrange 1937, p. 66-67, reprise par Macías Otero 2007, de voir une lacune entre les vers 5 et 6 et donc un changement d'adresse dans l'invocation à la divinité n'a aucun fondement.

Voilà qui pousse à envisager la possibilité que ce fragment soit en fait un passage lyrique, et plus précisément un chant choral structuré en une strophe et une antistrophe, hypothèse qui est étayée par les éléments suivants :

- 1°. un schéma métrique qui, malgré sa simplicité relative, n'est pas sans parallèles dans les parties lyriques des tragédies conservées de Sophocle et d'Euripide⁶¹ ;
- 2°. un vocabulaire et des formes propres aux passages lyriques (notamment choraux) de la tragédie : la forme transmise ἀνέρων, on l'a vu, existe exclusivement dans la tradition lyrique chorale (Pindare et Bacchylide), reprise dans quelques chants choraux dramatiques ; d'autres mots, comme μάκαρ (fréquent)⁶², « bienheureux, dieux », ἀνάπαυλα (rare)⁶³, « instant de répit », et μεδέων (rare), « maître », sont attestés chez Euripide exclusivement (ou presque) dans des chants choraux ou dans d'autres passages lyriques⁶⁴ ; certains autres mots sont principalement attestés dans des passages lyriques chez Euripide (χλόα⁶⁵, πελανός⁶⁶, βλαστάνω⁶⁷) ; en outre, la syntaxe des vers 10 à 13, particulièrement complexe, rappelle celle des parties lyriques, et notamment chorales, des drames attiques ;
- 3°. enfin, la nature même du passage, contenant une prière avec une offrande et une requête à une divinité souterraine a des parallèles exclusivement dans les parties lyriques chorales chez les Tragiques, et ce notamment dans le cas de rituels nécromantiques⁶⁸. En effet, la pluralité des voix a sans doute une fonction euphémique, puisqu'elle protège l'individu, tandis qu'un chant monodique ou un récitatif exposerait dangereusement le personnage sur la scène aux pouvoirs potentiellement malfaisants des divinités auxquelles s'adresse un rituel nécromantique⁶⁹.

C'est pourquoi je propose de voir dans ce fragment un passage lyrique dans lequel le chœur prononçait les vers que Clément d'Alexandrie nous a conservés⁷⁰. S'agissant des trois vers manquants au début de la strophe, il est fort probable qu'ils aient contenu

61. Voir Dale 1948, p. 47-54.

62. Cf. *Iph. Aul.* 543, *Bacch.* 73, 378 et 565, *Hél.* 375 et 1348, *Iph. Taur.* 647, *Hér.* 759, *Él.* 994, *Héc.* 645, *Méd.* 825, *Cycl.* 495, fr. 446, 1, fr. 453, 2, fr. 781, 27.

63. Cf. *Hipp.* 1137 (seule attestation en dehors de ce fragment).

64. Cf. *Hipp.* 167.

65. Cf. Eur. *Hipp.* 1138, *Hél.* 180 et 1360, *Iph. Aul.* 1058.

66. Cf. *Hipp.* 147, *Troy.* 1063, *Hél.* 1334.

67. Cf. *Méd.* 1256, *Iph. Aul.* 594, fr. 429, 2

68. C'est le cas du rituel nécromantique qu'accomplit la reine Atossa dans les *Perses* d'Eschyle, avec l'aide du chœur des vieillards (v. 628-651), de l'assez long passage choral du fr. 273a (Radt) attribué aux *Psychagogoi* ou encore de l'hymne aux puissances souterraines du quatrième *stasimon* de l'*Cédipe à Colone* de Sophocle (v. 1556-1578) : sur tout cela, voir Felisi [à paraître]. Pour d'autres fragments tragiques susceptibles d'être rattachés à des épisodes nécromantiques, voir Carrara 2014, p. 91-96.

69. Cela est vrai même pour le récit de la *νέκυνια* dans l'*Odyssee*, dans lequel Ulysse insiste sur la nature chorale des prières que ses compagnons et lui-même adressent aux divinités souterraines : cf. Hom. *Od.* XI, 34-50 et voir les analyses de Felisi [à paraître].

70. Il peut s'agir également d'un passage lyrique dont seuls les vers chantés par un personnage interagissant avec le chœur depuis la scène sont conservés.

l'invocation à proprement parler de la divinité, qui est ici absente : le passage commence en effet de façon quelque peu abrupte (cf. σοὶ... φέρω, v. 1-2) par l'offrande (v. 1-5), se poursuit avec la louange de la divinité (v. 6-8), avant de se terminer par la requête (v. 9-13). Dans sa citation, Clément a dû retrancher délibérément les trois premiers vers contenant l'invocation à une — et une seule — divinité, parce que cela l'empêchait ensuite d'argumenter en faveur d'une divinité considérée comme unique et double à la fois (cf. « soit Zeus... soit Hadès »), préfiguration de la distinction en Dieu des personnes du Père et du Fils.

Il faudra alors tenir compte de cela également dans l'établissement du texte, tant pour la structure strophique, que pour la restitution de la phonétique dorienne des quelques mots qui ont pu être "atticisés" dans la tradition manuscrite indirecte (v. 1 : χλόαν > χλόην ; v. 2 et 8 : Αἶδας > Αἶδης ; v. 8 : ἀρχᾶς > ἀρχῆς), selon un processus qui n'aurait rien de surprenant ou de nouveau, bien que nous sachions que des formes non doriennes peuvent tout à fait être également originales⁷¹.

2. Un problème sémantique et exégétique majeur : qu'est-ce qu'un πελανός ?

2.1. Sens ancien de πελανός : « offrande liquide et sanglante » pour ceux d'en bas

Un seul point demeure toujours opaque et ne permet pas de rendre le texte complètement intelligible. On a en effet tenté à plusieurs reprises de nier que le rituel mis en scène dans ce fragment soit un rituel nécromantique⁷². Le seul argument potentiellement probant serait à mon sens la nature de l'offrande : le sang de la victime sacrificielle est attendu dans le cas d'un rituel dans lequel les âmes des morts, du moins selon la tradition homérique, doivent d'abord boire le sang versé au sol, avant de pouvoir répondre aux questions qui leur sont posées. Or, la θυσία dont il est question ici, est double : d'une part, de « fines herbes vertes » (χλόη, v. 1), d'autre part, un πελανός (v. 2), généralement compris comme signifiant « gâteau sacrificiel » (à base de farine, orge, miel, etc.). En invitant la divinité à recevoir l'offrande, le célébrant la qualifie par ailleurs de θυσία ἄπορος, « offrande difficile à se procurer », παγκαρπείας πλήρης, « pleine d'une multiplicité de fruits » et προχυταία, « qui se verse ». Qu'en est-il donc du sang pour les âmes des morts ? La réponse à cette question se trouve dans le substantif πελανός, dont le sens est énigmatique et l'histoire sémantique, assez

71. Sur ce problème épineux, voir l'étude classique de Björck 1950. Je prends ici le parti de "re-doriser" les mots qui ont pu éventuellement être "atticisés", tout en étant conscient du caractère hypothétique de cette reconstruction, qui n'a d'impact, cependant, que sur un détail du vocalisme de quelques mots. Les quatre attestations lyriques de χλόα, toujours avec α long dorien, dans la tradition manuscrite directe d'Euripide (*Hipp.* 1138, *Hél.* 180 et 1360, *Iph. Aul.* 1058) me confortent dans mon choix.

72. Voir Macías Otero 2007, qui nie qu'il s'agit d'un rituel nécromantique ; à partir de parallèles tirés du papyrus de Derveni, de passages (souvent tardifs) orphico-pythagoriciens ou encore de Platon, Plutarque et Porphyre, la chercheuse affirme que les âmes des morts invoquées ici sont des « êtres intermédiaires », démons bienveillants, identifiables avec les Euménides, qui aideront les initiés dans leurs rituels. Une telle interprétation, très sophistiquée, est hautement spéculative et ne se fonde sur aucun parallèle tragique.

rocambolesque. Le sens le plus ancien de ce terme important dans le lexique de la religion grecque doit être élucidé, afin de comprendre le sens littéral de notre fragment⁷³.

Le substantif *πελανός*, dont l'étymologie est inconnue, est attesté à partir d'Eschyle seulement (et presque exclusivement chez celui-ci, et chez Euripide, à l'époque classique) ; il présente par la suite une multiplicité de significations qui divergent au cours des siècles et selon les contextes⁷⁴. Dans ses attestations les plus anciennes (Eschyle), le *πελανός* apparaît comme une offrande sacrificielle assez liquide pour être versée par terre et dont les destinataires sont les divinités souterraines et/ou les morts. La nature liquide de cette offrande est d'ailleurs à plusieurs reprises soulignée par l'image des morts qui doivent la boire⁷⁵ ; ainsi Électre dans les *Choéphores* d'Eschyle :

Eschl. *Choéph.* 87-99 (éd. Mazon, CUF)

τί φῶ χέουσα τάσδε κηδείους χοάς; (87)

πῶς εὐφρον' εἶπω; πῶς κατεύξωμαι πατρί;

[...]

τῶνδ' οὐ πάρεστι θάρσος, οὐδ' ἔχω τί φῶ (91)

χέουσα τόνδε πελανόν ἐν τύμβῳ πατρός.

[...]

ἢ σῖγ' ἀτίμως, ὥσπερ οὖν ἀπώλετο (96)

πατήρ, τάδ' ἐκχέασα, γάποτον χύσιν,

[...].

Que dire en répandant ces libations funèbres ? où trouver des mots qui agrèent ? en quels termes prier mon père ? [...] Je n'en ai pas le cœur et ne sais plus que dire en versant ce *πελανός* au tombeau paternel. [...] Ou qu'en silence encore, outrageusement — puisque aussi bien c'est ainsi qu'a péri mon père — je ne verse tout d'un coup ces libations sur le sol qui les boira [...]. (trad. Mazon modifiée)

Électre parle d'abord des « libations funèbres » (*κηδείους χοάς*, v. 87) qu'elle souhaite verser sur le tombeau de son père, avant de reformuler ce même souhait en utilisant le substantif *πελανός* comme synonyme de *χοή* (*χέουσα τόνδε πελανόν*, v. 92)⁷⁶ ; enfin, cette même offrande sera qualifiée, quelques vers plus loin, de *γάποτος χύσις* (v. 97), littéralement « épanchement de liquide qui doit être bu par la terre »⁷⁷.

73. L'essentiel des informations déjà connues se trouve en revanche dans *DELG* et *EDG*, s.v. *πελανός* et dans Amandry 1950, p. 86-94, seule étude consacrée (en partie) à ce mot, mais surtout pour la période post-classique et pour les sens les plus tardifs (« taxe », « monnaie » : *vide infra*).

74. Cela s'explique sans doute par le fait que ce mot, isolé en synchronie, est devenu progressivement opaque et a subi plusieurs remotivations.

75. Le motif des morts assoiffés qui boivent les libations funéraires (ou le sang des victimes sacrificielles dans les rituels nécromantiques) est bien attesté dans la littérature grecque des époques archaïque et classique (cf. Hom. *Od.* XI, 34-37, Eschl. *Choéph.* 164 et *Eum.* 647-648) ; les morts pouvaient même être appelés *άλίβαντες*, « les desséchés » (cf. Plat. *Rép.* III, 387c et Cornutus, *Abrégé*, 35) : sur tout cela, voir Felisi [à paraître].

76. Cf. la traduction de P. Mazon (CUF), « en versant une offrande », qui reste assez vague.

77. De la même façon, Atossa, dans les *Perses* (v. 523-524), entend apporter « à la terre et aux morts des offrandes » (*γη τε και φθιτοῖς δωρήματα*) qu'elle désigne avec le nom de *πελανός* : contrairement à ce qu'on peut lire dans les outils lexicographiques et dans certaines traductions, à aucun moment il n'est dit qu'une

Mais dans certaines attestations apparaît un élément supplémentaire, absent des passages précédents, qui semble caractériser le sens de *πελανός* aussi bien lorsqu'il désigne une vraie offrande sacrificielle que lorsqu'il est employé de façon métaphorique : le sang de la victime versé par terre. Voici un passage célèbre du chœur des *Érinées* dans les *Euménides* :

Eschl. *Eum.* 261-268

[...] αἷμα μητρῶιον χαμαὶ
 δυσαγκόμιστον, παπαῖ·
 τὸ διερὸν πέδοι χύμενον οἶχεται.
 ἀλλ' ἀντιδοῦναι δεῖ σ' ἀπὸ ζῶντος ῥοφεῖν
 ἐρυθρὸν ἐκ μελέων *πελανόν*· ἀπὸ δὲ σοῦ (265)
 βοσκὰν φεροίμαν πώματος δυσπότου·
 καὶ ζῶντά σ' ἰσχνάνας' ἀπάξομαι κάτω,
 [...].

Chœur (Érinées) — Le sang maternel une fois à terre, il n'est pas si aisé de le rappeler, hélas ! Ce qui a, fluide, coulé sur le sol, est perdu pour jamais. C'est toi qui, en revanche, dois, tout vif, fournir à ma soif un rouge *πελανός* puisé dans tes veines. Qu'en toi je trouve à m'abreuver de cet atroce breuvage ! Desséché vivant, je t'entraînerai sous la terre, [...]. (trad. Mazon modifiée)

Dans ce chant macabre, l'offrande sanglante appelée *πελανός* est prélevée dans le corps de la victime par son bourreau (v. 265 : ἐρυθρὸν ἐκ μελέων *πελανόν*), afin d'apaiser la colère des dieux infernaux : il s'agit bel et bien d'une offrande liquide, qualifiée ensuite de *πῶμα δύσποτον*, « boisson imbuvable » (v. 266). En outre, dans un passage des *Perses*, dont le contexte n'est cependant ni proprement funéraire ni infernal, il est question d'un *πελανός* αἵματο-σφαγῆς, « offrande formée du sang des victimes égorgées », ou, selon la leçon retenue par d'autres éditeurs d'Eschyle, d'un *πελανός* αἵματο-σταγῆς, « offrande dégouttant de sang » (de *στάζω*, « faire tomber goutte à goutte ») :

Eschl. *Pers.* 816-820

τόσος γὰρ ἔσται *πελανός* αἵματοσφαγῆς
 πρὸς γῆ Πλαταιῶν Δωρίδος λόγχης ὑπο·
 θῖνες νεκρῶν δὲ καὶ τριτοσπόρωι γονῆ
 ἄφωνα σημανοῦσιν ὄμμασιν βροτῶν
 ὡς οὐχ ὑπέρφεν θνητὸν ὄντα χρὴ φρονεῖν (820)

Atossa — Tant doit être abondant le *πελανός* de sang que fera couler sur le sol de Platée la lance dorienne ! et des monceaux de morts, en un muet langage, jusqu'à la troisième génération, diront aux regards des hommes que nul mortel ne doit nourrir de pensée au-dessus de sa condition mortelle. (trad. Mazon modifiée)

telle offrande consiste en un gâteau. Le comprendre ou le traduire ainsi reviendrait à attribuer de façon arbitraire à la langue d'Eschyle un emploi attesté plus tardivement dans des contextes très différents.

Le sang qu'évoque Atossa est celui des soldats perses qui sera versé par les Grecs, telle une offrande métaphorique à la terre de Platée. Mais il y a plus, car Atossa file sa métaphore : viendra le jour, dit-elle, où les morts signifieront aux vivants — sans tout à fait parler, mais en se manifestant sous leurs yeux⁷⁸ — que leur condition mortelle leur impose d'être humbles. Voilà qui n'est pas sans rappeler un rituel nécromantique, grâce auquel les vivants obtiennent des conseils auprès des morts, dont la prévoyance est d'abord activée par le sang qui leur est donné à boire.

En somme, grâce aux passages étudiés, on peut aisément comprendre le sens le plus anciennement attesté du nom *πελανός* comme désignant « une offrande liquide (et sanglante) » qu'on verse par terre pour les morts ou pour les divinités souterraines. Cette information précieuse pourrait d'ailleurs donner de nouvelles pistes dans l'étude de l'étymologie de ce substantif⁷⁹.

2.2. Le *πελανός* d'Eschyle à Euripide, et au-delà

Ces passages d'Eschyle ont des parallèles exacts chez Euripide ; l'offrande macabre des Érinées dans les *Euménides* a en effet son équivalent dans un passage de l'*Alceste* particulièrement pertinent pour interpréter notre fragment :

Eur. *Alc.* 843-852

Ἐλθὼν δ' ἄνακτα τὸν μελάμπερον νεκρῶν
Θάνατον φυλάξω, καὶ νιν εὐρήσειν δοκῶ
πίνοντα τύμβου πλησίον προσφαγμάτων. (845)

[...]

ἦν δ' οὖν ἀμάρτω τῆσδ' ἄγρας καὶ μὴ μόληι (850)

πρὸς αἵματηρὸν *πελανόν*, εἶμι τῶν κάτω
Κόρης ἄνακτός τ' εἰς ἀνηλίους δόμους,

[...]

Héraclès — J'irai guetter le seigneur noir-vêtu des morts, Thanatos, et le trouverai, je pense, en train de boire, près de la tombe, au sang des victimes. [...] Mais si je manque cette proie, s'il n'approche pas du *πελανός* sanglant, je descendrai chez

78. Cf. le très beau v. 820, oxymorique et synesthésique.

79. L'hypothèse de Chantraine (< i.e. *pelh₂-* / *plā-*, cf. *πέλαγος*, « étendue plate de la mer haute », lat. *planus*, « plat », lituanien *plónas*, « mince » et *plónè*, « sorte de gâteau » : voir *DELG*, s.v.), qui part d'un sens originel « gâteau plat », dont il souligne lui-même la nature tout à fait hypothétique, devrait donc être écartée. La glose d'Hésychius *πέλαινα* : *πόπανα* (« gâteau rond ») peut conserver une formation secondaire sur *πελανός*, dont le sens avait déjà évolué vers « gâteau rond » (cf. ensuite « monnaie » : *vide infra*). La proposition de Specht de rapprocher *πελανός* de *πίμπλημι*, « remplir » (voir *DELG*, s.v.), est à rejeter : la racine de *πίμπλημι* étant **pleh₁-*, elle ne peut donner ni *πελ-* ni *-α-*. En revanche, l'hypothèse de Persson (voir *GEW*, s.v.), qui rapproche *πελανός* de lit. *pilù*, *pilti*, « verser », est plus pertinente, notamment du point de vue sémantique, au vu du sens le plus anciennement attesté en grec. Dans la même direction, je propose de rapprocher *πελανός* d'un groupe de mots désignant de la vaisselle (domestique ou rituelle) et dont l'étymologie, obscure, est peut-être pré-grecque (voir *DELG* et *EDG*, s.v.) : *πελά-χινιν*, « coupe large et plate » semblable à une *phialè* (cf. *πετά-χνον*, « large coupe plate »), *πελ-ίκη*, « coupe de bois », *πελ-ίχνη*, « petite coupe de bois », *πέλλα*, « vase à traire le lait, vase à boire ». Ces mots partagent une base *πελ-(α)-* (sauf, peut-être, *πέλλ-α* ?), sur laquelle *πελανός* pourrait être construit avec le suffixe *-(a)nos* (voir Chantraine 1933, p. 191-196).

Korè et le souverain de ceux d'en bas en leurs demeures sans soleil [...]. (trad. Méridier modifiée)

Dans cette scène, c'est Thanatos lui-même qui boirait le sang des victimes auprès des tombeaux : une telle offrande est qualifiée de αἱματηρὸς πελανός (v. 816), « πελανός contenant du sang », alors que chez Eschyle une formulation plus vague suffisait pour évoquer exactement la même image (cf. *Eum.* 265 : ἐρυσθρὸν ἐκ μελέων πελανόν). Il n'en demeure pas moins vrai que le sens de πελανός est ici assurément le même : « offrande liquide et sanglante ». De la même façon, le sang perse versé en offrande à la terre lors de la bataille de Platée (Eschl. *Pers.* 816-820) a un équivalent exact chez les Scythes et les Thraces dans le *Rhésos* d'Euripide :

Eur. *Rh.* 430-431

ἔνθ' αἱματηρὸς πελανός ἐς γαῖαν Σκύθης,
ἦντλειτο λόγχιι Θρηῖς τε συμμιγῆς φόνος.

C'est alors que la lance a répandu sur le sol le πελανός de sang figé des Scythes mêlé à celui des Thraces » (trad. Jouan modifiée).

Cependant, le substantif πελανός — sans doute en partie déjà opaque pour Eschyle lui-même, et a fortiori pour Euripide — perd rapidement sa connotation d'offrande liquide versée par terre⁸⁰, sous la forme d'une libation pour les morts et les dieux souterrains. Ce sens ancien n'est conservé que par la diction poétique tragique, particulièrement conservatrice. Il acquiert alors le sens, beaucoup plus général, d'« offrande (sacrificielle) »⁸¹, et parfois celui d'« offrande brûlée sur l'autel »⁸², ce qui témoigne de l'opacification du sens originel (« offrande liquide »). Sans doute à la suite d'une remotivation sémantique, πελανός acquiert le sens de « gâteau sacrificiel »⁸³, puis, dans un autre registre et dans d'autres sources, le sens purement culinaire de « gâteau, galette de farine », ce qui est attesté également chez Euripide, en dehors de tout contexte religieux⁸⁴. Enfin, le sémantisme de ce mot éclectique évolue vers une direction toute différente : dans les sources postérieures, πελανός signifie également « taxe » (pour un

80. La nature liquide d'une telle offrande reste pourtant inscrite dans le sémantisme du mot, si bien que celui-ci peut même indiquer toute substance liquide en partie solidifiée, mais non encore totalement séchée, en dehors de tout contexte rituel : cf. Eur. *Or.* 219-220, [...] ἐκ δ' ὄμορξον ἀθλίου / στόματος ἀφρώδη πελανόν ὀμμάτων τ' ἐμῶν, « de ma pauvre bouche et de mes yeux essuie les caillots d'écume » (trad. Méridier).

81. Cf. Eschl. *Pers.* 204 ; Eur. *Hipp.* 147 et *Ion*, 226.

82. Cf. Eschl. *Ag.* 96 ; Eur. *Troy.* 1063, *Hél.* 1327-1334, *Ion*, 707.

83. Ce sens était peut-être connu d'Euripide : cf. fr. 350 Kannicht (avec des réserves : dans ces deux vers, un πελανός est juxtaposé à des σεληναί, « gâteaux ronds », mais, puisque le contexte fait défaut, nous ne savons pas s'il ne s'agit pas d'opposer les deux choses). En tout cas, le sens de « gâteau sacrificiel à base de fruits » (pour les dieux en général) est assuré dans Plat. *Lois*, 782c4, ainsi que par l'iconographie plus spécifiquement funéraire (voir Burkert et Hoffmann 1980).

84. Cf. Sannyrion (comique du v^e s.), fr. *Gel.* 1 et la glose, beaucoup plus tardive, d'Hésychius πέλαινα : πόπανα, μελίγματα (avec les réserves de Chantraine dans *DELG*, s.v. πελανός, qui se demande si la glose est exacte : cf. πελανός et πέλαινα). Cf. Eur. fr. 467 Kannicht (= *Crétoises*, fr. 8 Jouan et Van Looy), où il n'est pas question de sacrifice, mais seulement de cuisine.

sanctuaire), voire « monnaie »⁸⁵. L'avant-dernier sens (« taxe ») est dérivé de celui d'« offrande sacrificielle » (en général), tandis que le dernier (« monnaie ») dérive sans doute tout à la fois du sens de « taxe » et de celui de « gâteau, galette », dont la forme ronde pouvait peut-être rappeler celle d'une monnaie.

Quoi qu'il en soit des emplois non religieux d'époque classique de ce mot, ou de ses évolutions sémantiques postérieures, il me semble fort probable qu'au vu du contexte rituel — et plus précisément nécromantique — de notre fragment d'Euripide, le substantif *πελανός* y est employé dans le sens, ancien et eschyléen, d'« offrande liquide et sanglante » versée par terre pour les dieux souterrains et pour les morts (autrement dit, « libation sanglante »).

3. Nouvelle édition, traduction et interprétation d'Eur. fr. 912

Nous pouvons à présent proposer pour ce fragment énigmatique une nouvelle édition, à la fois plus proche de la tradition manuscrite indirecte, plus respectueuse de la diction poétique tragique, et novatrice quant à la structure et à la nature du passage, ainsi qu'une traduction particulièrement attentive au sens littéral du texte et à ses connotations religieuses⁸⁶ :

< Χορ. >

< * * * >

< στρ. >

σοὶ τῶ πάντων μεδέοντι χλόαν (1)
 πελανόν τε φέρω, Ζεὺς εἴτ' Αἴδας
 ὀνομαζόμενος στέργεις· σὺ δέ μοι
 θυσίαν ἄπορον παγκαρπείας
 δέξαι πλήρη προχυταίαν. (5)

σὺ γὰρ ἔν τε θεοῖς τοῖς Οὐρανίδαῖς, < αντ. >
 σκῆπτρον τὸ Διὸς μεταχειρίζων,
 χθονίων δ' Αἴδα μετέχεις ἀρχᾶς.
 Πέμψον μὲν φῶς ψυχὰς ἀνέρων
 τοῖς βουλομένοις ἄθλους προμαθεῖν (10)
 πόθεν ἔβλαστον, τίς ῥίζα κακῶν,
 τίνα δ' ἐκ μακάρων ἐκθυσσάμενοις
 εὐρεῖν μόχθων ἀνάπαυλαν.

CHŒUR (strophe) — [... ...] À toi, souverain de toutes choses, j'apporte **de fines herbes vertes et une libation sanglante**, que tu aimes être appelé Zeus ou Hadès ; et toi, accepte mon offrande, **difficile à se procurer**, pleine de fruits de toutes sortes, **que je vais verser**.

85. Sur ces dernières évolutions sémantiques, voir l'étude d'Amandry 1950, p. 86-94, déjà citée.

86. Je mets en gras les lieux où mon texte diffère de celui des éditeurs d'Euripide cités plus haut, ainsi que ceux où ma traduction française diverge de celle de Jouan et Van Looy 2000 (CUF), que ce soit à la suite de l'établissement du texte ou des analyses sémantiques menées dans le corps de cette étude.

CHŒUR (antistrophe) — Toi, en effet, parmi les dieux descendant d'Ouranos, **tout en brandissant** de ta main le sceptre de Zeus, **tu partages pourtant** avec Hadès le pouvoir sur les morts. Envoie **les âmes des hommes trépassés vers la lumière** pour ceux qui veulent **savoir** d'où ont germé leurs difficultés, quelle est la racine de leurs maux, **comment trouver** un instant de répit à leurs peines, **après avoir appris quels malheurs venant des dieux bienheureux expier par un sacrifice**.

En somme, dans la mise en scène de ce rituel nécromantique, Euripide évoque une puissance divine souveraine, tenant à la fois d'Hadès et de Zeus, qui reçoit comme offrande des produits de la terre et une libation de sang permettant aux âmes des morts de répondre aux questions existentielles que le célébrant souhaite leur poser.

Quelle est donc cette puissance divine, appelée « soit Zeus soit Hadès », qui partage les prérogatives divines du souverain céleste et du souverain souterrain ? Les commentateurs se sont souvent fourvoyés en s'obstinant à chercher une troisième divinité que le poète évoquerait dans ces vers et qui ne serait ni Zeus ni Hadès⁸⁷. Mais voilà qui ne correspond pas au choix binaire ([εἴτε...] εἴτ[ε]...) contenu dans l'adresse du fragment d'Euripide : Ζεὺς εἴτ' Αἰδῆς / ὀνομαζόμενος στέργεις, « que tu aimes être appelé Zeus ou Hadès ». *Tertium non datur*. Cela veut bien dire que la puissance divine convoquée est Zeus, ou Hadès... ou bien l'un et l'autre à la fois. Une telle puissance existe-t-elle dans nos sources littéraires grecques ? Tout à fait : c'est le Ζεὺς (κατα)χθόνιος, « Zeus souterrain », d'Homère et Hésiode⁸⁸, le Ζεὺς χθόνιος d'un fragment nécromantique d'Eschyle⁸⁹, le Ζεὺς γάϊος ou Ζεὺς ἄλλος, « l'Autre Zeus », des *Suppliantes* et de l'*Orestie* d'Eschyle⁹⁰, ou encore le Ζεὺς χθόνιος de l'*Œdipe à Colone* de Sophocle⁹¹, etc. Ces séquences onomastiques complexes — un théonyme (Zeus) + une épithète (καταχθόνιος, χθόνιος, γάϊος, ἄλλος, etc.) — renvoient à une puissance divine dont les contours dépassent les schémas dans lesquels on voudrait pouvoir enfermer le polythéisme grec pour le rendre plus lisible. Un tel nom signifie bel et bien que cette puissance n'est ni tout à fait Zeus (qui est le dieu céleste et olympien par excellence) ni tout à fait Hadès (dont elle ne porte pas le nom), mais bien davantage les deux à la fois, en quelque sorte : souveraines de deux royaumes spéculaires (le ciel et le monde souterrain, séparés par cette ligne de démarcation qu'est la χθών), elles ont des attributions, notamment royales, analogues bien que différentes. Par leur pouvoir sur la vie (Zeus) et sur la mort (Hadès), par leur lien avec le destin des hommes (Zeus) et avec la connaissance qu'en ont les défunts (Hadès), par leur rapport, enfin, avec la terre, en

87. Voir Lagrange 1937, p. 66-67, qui, en partant de deux présumés, l'un faux (l'appartenance de ce fragment aux *Crétois*), l'autre indémontrable (l'influence marquée de doctrines orphiques sur ce texte d'Euripide), identifie la divinité invoquée ici à Zagreus, fils d'Hadès-Zeus. En revanche, Méhat 1967 (repris dans Méhat 1991) identifie la divinité en question à Hermès *Chthonios* (cf. Mantziou 1990, qui suit cette hypothèse). On voit pourtant le problème : pourquoi Hermès voudrait-il être appelé « Zeus ou Hadès » ?

88. Voir Hom. *Il.* IX, 453 et cf. Hés. *Th.* 767-768 et *Tr.* 465.

89. Voir Eschl. fr. 273a Radt (*Psychagogoi*).

90. Voir Eschl. *Suppl.* 156-158 et 233 et cf. *Eum.* 267-275 et C (où la puissance nommée, Hadès, est la même que celle du juge infernal des *Suppliantes*) et *Choeph.* 380-385.

91. Voir Soph. *OC.* 1606 et cf. 1654-1655.

tant que sol fertile et prêt à recevoir la pluie pour nourrir ses fruits (Zeus), ou encore en tant que réceptacle des semences enfouies sous la terre, tout comme des défunts enterrés (Hadès), ces deux frères divins partagent plus de traits communs qu'on n'en aurait l'impression de prime abord⁹².

Claudio FELISI
 Université de Strasbourg
 felisi@unistra.fr

Références bibliographiques

- Amandry P., 1950 : *La mantique apollinienne à Delphes: essai sur le fonctionnement de l'Oracle*, Paris, De Boccard.
- Arrighetti G., 1964 : *Satiro. Vita di Euripide*, Pisa, Libreria Goliardica.
- Björck G., 1950 : *Das Alpha impurum und die tragische Kunstsprache: Attische Wort- und Stilstudien*, Uppsala – Leipzig, Almqvist & Wiksell Wiesbaden – O. Harrassowitz.
- Burkert W. et Hoffmann H., 1980 : « La cuisine des morts. Zu einem Vasenbild aus Spina und verwandten Darstellungen », *Hephaistos*, 2, 107-111.
- Cantarella R., 1964 : *Euripide. I Cretesi*, Milano, Istituto Editoriale Italiano.
- Carrara L., 2014 : *L'indovino Poliido. Eschilo, Les Cretesi. Sofocle, Manteis. Euripide, Poliido*, Roma, Edizioni di storia e letteratura.
- Chantraine P., 1933 : *La formation des noms en grec ancien*, Paris, Klincksieck.
- Collard C. et Cropp M. J., 2008 : *Euripides. Fragments. Oedipus-Chrysippus. Other fragments*, Cambridge (Mass.) – London, Harvard University Press.
- Cozzoli A.-T., 2001 : *Euripide. Cretesi*, Pisa – Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali.
- Dale A.M., 1948 : *The Lyric Metres of Greek Drama*, Cambridge, Cambridge University Press.
- DELG : Chantraine, P., 2009, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck.
- Denniston J.D., 1966 : *The Greek Particles*, Oxford, Clarendon Press.
- DGE : Rodríguez Adrados F. et al., *Diccionario griego-español*, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, 2008.
- EDG : Beekes, R.S.P., *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden – Boston, Brill, 2010.

92. Sur cette question complexe, voir les pages intemporelles de Rohde 1894 (en traduction française dans Rohde 2017, p. 164-168 et *passim*), ainsi que le chapitre consacré à l'épithète χθόνιος et Ζεὺς (κατα)χθόνιος dans Felisi [à paraître].

- Egli F., 2011 : *Euripides im Kontext zeitgenössischer intellektueller Strömungen. Analyse der Funktion philosophischer Themen in den Tragödien und Fragmenten*, Berlin – Boston, De Gruyter.
- GEW : Frisk H., *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, C. Winter, 1960-1972.
- Jacquino B., 1989 : *Le double accusatif en grec d'Homère à la fin du V^e siècle avant J.-C.*, Louvain-la-Neuve, Peeters.
- Jouan F. et Van Looy H., 2000 : *Euripide. Tome VIII. Fragments. 2^e partie. Bellérophon-Protésilas*, Paris, Les Belles Lettres.
- Kannicht R., 2004 : *Tragicorum graecorum fragmenta. 5. Euripides*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Lagrange M.-J., 1937 : *Introduction à l'étude du Nouveau Testament. Quatrième partie. Critique historique. I. Les mystères : l'Orphisme*, Paris, J. Gabalda.
- Lampe G.W.H., 1991 : *A Patristic Greek Lexicon. With Addenda et Corrigenda*, Oxford, Oxford University Press.
- Le Boulluec A., 1981 : *Clément d'Alexandrie. Les Stromates. V*, Paris, Editions du Cerf.
- Macías Otero S.M., 2007 : « Las ψυχας ἐνέργων del fr. 912 Kannicht de Eurípides y la columna VI del "Papiro de Derveni" », *Cuadernos de Filología Clásica*, 17, 145-161.
- Mantziou M., 1990 : « Euripides fr. 912 N² (*inc. fab.*) », *Δωδώνη*, 19, 209-224.
- Massa F., 2020 : « Reading and rewriting Euripides in Clement of Alexandria », in Schramm M. (ed.), *Euripides-Rezeption in Kaiserzeit und Spätantike*, Berlin – Boston, De Gruyter, 335-349.
- Medda E., 2017 : *Agamennone*, Roma, Bardi.
- Méhat A., 1967 : « Sur le fragment d'Euripide 912 Nauck² », *REG*, 80, xxviii.
- Méhat A., 1991 : « Sur un fragment d'Euripide cité par Clément d'Alexandrie (fragment 912 N²) », in Goukowsky P. et Brixhe C. (éd.), *Hellénika symmikta : histoire, archéologie, épigraphie*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 115-126.
- Morlet S., 2020 : « Euripides in Greek Christian apologetics (2nd-5th c. AD) », *Euripides-Rezeption in Kaiserzeit und Spätantike*, Berlin – Boston, De Gruyter, 351-366.
- Nauck A., 1889 : *Tragicorum graecorum. Fragmenta*, Lipsiae, Teubner.
- Ogden D., 2001 : *Greek and Roman Necromancy*, Princeton – Oxford, Princeton University Press.
- Rohde E., 1894 : *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Freiburg, B. P. Siebeck.
- Rohde E., 2017 : *Psyché. Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*, Paris, Encre marine.
- Smyth H. W. et Messing G. M., 1956 : *Greek Grammar*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- Stählin O. et Fruechtel L., 1970 : *Clemens Alexandrinus*, Berlin, Akademie-Verlag.