UNIVERSITÉ FRANÇOIS – RABELAIS DE TOURS

ÉCOLE DOCTORALE « Sciences de l'Homme et de la Société »

Centre d'Études Supérieures de la Renaissance

THÈSE présentée par :

Sébastien MONTANARI

soutenue le : **20 décembre 2013**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université François – Rabelais de Tours**

Discipline/ Spécialité : Lettres et Arts / Grec ancien

ÉVHÉMÈRE DE MESSÈNE ou

LA MYTHOLOGIE RETROUVÉE

Enquête sur l'*Inscription Sacrée*

THÈSE dirigée par :

M. POUDERON Bernard	Professeur de littérature grecque tardive à l'Université de Tours. Ancien membre de l'Institut Universitaire de France.

RAPPORTEURS :

M. CUSSET Christophe	Professeur de langue et littérature grecques à l'École Normale Supérieure de Lyon
Mme JOUANNO Corinne	Professeur de langue et littérature grecques à l'Université de Caen

---

JURY :

M. CUSSET Christophe	Professeur de langue et littérature grecques à l'ENS de Lyon
M. GUILLAUMONT François	Professeur de langue et littérature latines à l'Université de Tours
M. HOFFMANN Philippe	Directeur d'études en Sciences religieuses à l'École Pratique des Hautes Études ; directeur du LabEx HASTEC
Mme JOUANNO Corinne	Professeur de langue et littérature grecques à l'Université de Caen
M. POUDERON Bernard	Professeur de littérature grecque tardive à l'Université de Tours

Je dédie cette thèse à Heidi Dal Lago, cuisinière de renom, qui, lors de mes innombrables séjours à la fondation Hardt, sut agrémenter mes nourritures de l'esprit des plus belles nourritures terrestres.

Remerciements

Je tiens à exprimer ma profonde gratitude à l'égard du Professeur Bernard Pouderon, pour son soutien sans faille et ses précieux conseils tout au long de ce travail de thèse. Il a su être un guide sans jamais m'imposer de cadre de pensée établi à l'avance et il m'a toujours laissé la plus grande liberté dans mes recherches.

Au cours de l'élaboration de cette thèse, j'ai eu la chance de me voir accorder deux bourses de la Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique, située près de Genève, et deux bourses de l'École Française d'Athènes. Sans le cadre de travail exceptionnel offert par ces deux centres de recherche, cette thèse n'aurait jamais vu le jour, et je souhaite témoigner ma plus vive reconnaissance à ces deux institutions. L'essentiel de ma thèse a été rédigé entre Genève, où j'ai, en cumulant mes nombreuses visites, séjourné près d'un an, et Athènes, où j'ai pu effectuer quatre séjours d'un mois.

Enfin, j'adresse mes sincères remerciements à Yves Montanari pour sa relecture patiente et exhaustive de l'ensemble de cette thèse, à la recherche des coquilles orthographiques, ainsi qu'à Aurélien Montanari, Claire Montanari, Simon Hatab et Ymir Mettre pour leurs diverses remarques ou conseils. Je remercie également Françoise Montanari pour son soutien moral et logistique.

Résumé

Malgré la grande postérité de ses idées, Évhémère de Messène reste très peu étudié en France ; il n'existe actuellement aucune édition traduite des fragments et témoignages portant sur cet auteur. Notre travail consiste donc d'abord à proposer un classement personnel accompagné d'une traduction française des différents fragments.

Nous procédons ensuite à une évaluation minutieuse et systématique des principaux fragments – Diodore, *Bibliothèque historique*, V, 41-46 ; Eusèbe, *Préparation évangélique*, II, 2, 52-62 ; Lactance, *Institutions divines*, I, 11, 13, 14, 17 et 22 – afin de déterminer jusqu'à quel point ces différentes sources peuvent être considérées comme des reflets fidèles de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* d'Évhémère.

Cette étude philologique est suivie d'un commentaire d'ensemble de l'ouvrage d'Évhémère. Dans l'*Inscription sacrée*, Évhémère a réécrit la mythologie traditionnelle et a décrit les dieux comme de puissants mortels divinisés. Nous cherchons à définir le sens qu'Évhémère donnait à une telle représentation des dieux. La clé de l'interprétation de l'ouvrage se trouve probablement dans la rencontre paradoxale entre un récit de voyage et un exposé mythologique. Évhémère prétendait en effet tirer son histoire des dieux d'inscriptions sacrées trouvées dans un temple de Panchaïe, une île qu'il disait avoir découvert lors d'un voyage pour le compte du roi Cassandre. Situé au large de l'Arabie heureuse, l'archipel de Panchaïe se caractérise par la diversité de sa faune et de sa flore, par sa richesse, sa fertilité et sa beauté extraordinaires, ainsi que par sa proximité avec le divin. Bien que la Panchaïe porte les traits de l'imaginaire utopique, il ne semble pas qu'il faille la considérer comme une utopie au sens propre, mais comme un monde très ancien un temps oublié par le reste des hommes. La société panchaïenne tout entière semble vouée à la conservation et à la transmission de la mémoire d'un passé divin oublié, dont les principaux épisodes sont gravés sur la stèle du sanctuaire de Zeus. Évhémère a présenté l'exposé sur la panchaïe comme un compte-rendu historique et il s'est efforcé de respecter les règles de scientificité de l'époque (refus du merveilleux, recherche de la vraisemblance). La prétendue redécouverte de la Panchaïe et de ses inscriptions sacrées donnait une caution historique au récit sur les dieux en même temps qu'elle en orientait la lecture : il semblerait assez contradictoire que les Panchaïens aient conservé pieusement depuis des siècles dans le temple de Zeus des inscriptions qui auraient eu pour but de ruiner les fondements de la religion et du culte de Zeus lui-même. Évhémère n'était pas l'athée que l'on a souvent décrit : quoique mortels, les hommes-dieux de l'*Inscription sacrée* étaient réellement des dieux. Une telle représentation de la divinité doit être mise en relation avec le culte des souverains qui se développe au temps d'Évhémère.

Ainsi, le récit de voyage jusqu'en Panchaïe se révèle le moyen non pas de la destruction des mythes au nom de la vérité historique, mais de la constitution d'une mythologie nouvelle où le divin conserve toute sa place. Nous faisons l'hypothèse qu'Évhémère a voulu adapter les mythes aux besoins du monde hellénistique naissant, la réécriture du passé mythique devant permettre à ses contemporains de mieux appréhender et construire le présent. Zeus, roi-dieu conquérant et civilisateur, est une image idéalisée d'Alexandre. Le mythe n'est pas un simple reflet du présent, il dessine aussi l'espérance d'un monde unifié et pacifié, sous l'autorité du dieu Zeus, à qui tous les hommes rendent un culte.

Résumé en anglais

Despite the large renown of his ideas, Euhemerus of Messene remains very little studied in France. There is currently no translated edition of the fragments and testimonies on this author. Our first task is therefore to propose a personal classification together with a French translation of the various fragments.

We then proceed to a thorough and systematic assessment of key fragments – Diodorus, *Historical Library*, V, 41-46 ; Eusebius, *Evangelical Preparation*, II, 2, 52-62 ; Lactantius, *Divine Institutions*, I, 11, 13, 14, 17 and 22 – to determine to what extent these different sources can be regarded as faithful reflections of Euhemerus' *Ἱερὰ Ἀναγραφή.*

Philological commentary is followed by a global analysis on Euhemerus' work. In *Sacred Inscriptions* Euhemerus rewrote the traditional mythology and described the gods as powerful deified mortals. We seek to define what such a representation of the gods could mean for Euhemerus. A key in properly understanding the work is probably in the paradoxical encounter between a travelogue and a mythological statement. Euhemerus claimed indeed that his own history of the gods was drawn from the sacred inscriptions found in a temple in Panchaea, an island he allegedly discovered during a trip on behalf of King Cassandra. Located off Happy Arabia, Panchaea archipelago is characterized by the diversity of its fauna and flora, its wealth, its fertility and its extraordinary beauty and its proximity to the divine. Although Panchaea gets all the features of utopian imaginary, it does not seem that we should consider it as a utopia in the proper sense, but as a very ancient world forgotten by the rest of mankind for a while. The entire Panchaean society seems dedicated to the preservation and transmission of a forgotten divine past, whose main events are engraved on the stele of the sanctuary of Zeus. Euhemerus gave the presentation on Panchaea as a historical account and he tried to follow the scientific rules prevailing at that time (refusal of the supernatural, search for plausibility). The alleged rediscovery of Panchaea and its sacred inscriptions provided historical validation to the story about the gods and was at the same time offering a guide for reading : it seems rather contradictory that the Panchaeans have piously preserved for centuries, in the temple of Zeus, inscriptions that would have been aimed at ruining the foundations of religion and the worship of Zeus himself. Euhemerus was not the atheist that has often been described: though mortals, the god-men of the *Sacred Inscriptions* were actually gods. Such a representation of the deity must be linked with the cult of the sovereigns which develops at the time of Euhemerus.

Thus, the travelogue until Panchaïe proves to be an effective method not to destroy myths in the name of historical truth but to establish a new mythology where the divine retains its place. We make the assumption that Euhemerus wanted to adapt myths to the needs of the emerging Hellenistic world, rewriting the mythical past to enable his contemporaries to better understand and build the present time. Zeus the god-king, both a conqueror and a civilizer, is an idealized image of Alexander. The myth is not merely a reflection of the present time**,** it also draws the hope of a unified and peaceful world under the authority of the god Zeus**,** whom all men worship.

TABLE DES MATIÈRES

Remerciements **2**

Résumé **3**

Résumé en anglais **4**

TABLE DES MATIÈRES **5**

INTRODUCTION GÉNÉRALE **16**

Prolégomènes : à la découverte d'un auteur mal connu **16**

A) Évhémère de Messène, par-delà l'évhémérisme : **16**

B) Une connaissance indirecte et fragmentaire de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* : **18**

C) Les éditions de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* ; renouveau des études sur Évhémère : **19**

D) Spécificités de notre travail sur Évhémère : **21**

1. Évhémère est très peu étudié en France : 21

2. Nécessité d'une traduction de l'ensemble des fragments : 21

3. Plus qu'une somme, une enquête : 22

4. Les grandes étapes du travail : 24

Vie d'Évhémère **26**

A) Essai de datation : **26**

1. Un témoignage interne à l'œuvre : Diodore, VI, 1, 4. 26
   1. 1. L'hypothèse de W. Tarn : un témoignage historique. 27
   1. 2. L'hypothèse de F. Jacoby : un récit fictif. 29
   1. 3. Discussion : réalité probable des liens avec Cassandre et du voyage en Arabie. 30
   1. 4. Essai de datation de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* : 32

2. Les témoignages extérieurs à l'œuvre : 33
   2. 1. Les vers 9-11 de l'*Iambe I* de Callimaque : 33
      2. 1. 1. Évhémère et un sanctuaire situé hors des murs d'Alexandrie : 34
      2. 1. 2. Une statue d'Évhémère dans le Grand Sérapéion de Parmeniscus : caractère irrecevable de cette hypothèse de B. R. Rees. 35
      2. 1. 3. Évhémère et le Sérapéion de Parménion : 37
      2. 1. 4. Difficultés à dater l'*Iambe* I avec précision : 38
      2. 1. 5. Bilan : 40
   2. 2. Les vers 8-9 de l'*Hymne à Zeus*, un témoignage douteux : 40
      2. 2. 1. Évhémère et Callimaque ont l'un et l'autre évoqué la présence d'un tombeau de Zeus en Crète : 40
      2. 2. 2. Callimaque et la critique d'une tradition crétoise : 42
      2. 2. 3. Impossibilité de s'appuyer sur ce passage de Callimaque pour dater l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* : 44

3. Bilan : Époque à laquelle Évhémère a vécu : 44

B) Origine géographique d'Évhémère : 45

1. Existence de deux cités de Messène : 45

2. Évhémère est probablement originaire de la Messène de Sicile : 46
2. 1. Ennius a traduit en latin plusieurs auteurs siciliens de langue grecque : 46
2. 2. Mention de l'Italie au sein de l'*Historia sacra* : 47
2. 3. Sur Zeus, Évhémère a donné la préférence aux légendes crétoises par rapport aux légendes arcadiennes : 47
2. 4. « Εὐήμερον τὸν Ἀκραγαντῖνον » : 48
2. 5. Ressemblances entre la Panchaïe et les îles Lipari : 48

3. Faiblesse des arguments en faveur d'une naissance dans la Messène péloponnésienne : 49

C) Résumé : 50

Brève introduction à la lecture des fragments de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* 52

A) Le titre : 52

1. Polysémie du terme ἀναγραφή : 52

2. L'*Historia sacra* d'Ennius : 54

B) Contenu de l'ouvrage : 55

1. L'archipel panchaïen : 55

2. Contenu de la stèle : l'histoire sacrée des premiers dieux : 58

3. Un ouvrage constitué d'au moins trois livres : 59

4. Structure supposée de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* : tableau synthétique. 60

Classement des témoignages et des fragments 67

A) Le *Corpus* : 67

B) Pertinence de la notion de fragments dans le cas d'Évhémère : 68

1. M. Winiarcyk a considéré toutes les sources comme des témoignages : ... 68

2. Caractère insatisfaisant d'un tel choix ; il est préférable de parler de « fragments indirects » : 69

3. Une approche littéraire des sources : 70

C) Organisation du classement : 71

1. La section des témoignages : 71

2. La section des fragments : 72
2. 1. Principe d'organisation : 72
2. 2. À propos des notes de bas de page et de la typographie : 74

D) Les *Dubia* : 74

1. Le phénix et la Panchaïe [T42-T44 et T39]: 74
1. 1. Les funérailles du phénix à Héliopolis : 75
1. 2. Apparition de la Panchaïe dans la tradition sur le phénix : 76
1. 3. Il n'était probablement pas question du phénix dans l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* : 78
1. 4. Les Panchaïens ophiophages ? 79
1. 5. Lactance et le *De ave Phoenice* : 80

2. L'*Hymne à Zeus* de Callimaque et le tombeau de Zeus en Crète [T45] : . 81
3. Le témoignage de Jean Malalas sur l'origine humaine des dieux [T46] :.. 82
4. Columelle, l'origine mythique des abeilles et le « poète » Évhémère [T47] : 82
E) Les *Falsa* : 84
1. L'Aphrodite de Chypre [Fals. 1a – Fals. 4] : 84
2. La Divinisation de Proserpine chez Firmicus Maternus [Fals. 5] :..... 85
Plan synthétique du classement 87
TESTIMONIA 90
FRAGMENTA 120
COMMENTAIRE, PREMIÈRE PARTIE ÉVALUATION DES PRINCIPALES SOURCES DE L'*ΙΕΡΑ ΑΝΑΓΡΑΦΗ* 152
Chapitre I. Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, V, 41-46 [F2b]: 154
A) Diodore de Sicile, un simple compilateur ? 154
1. Diodore est au sens propre l'auteur de la *Bibliothèque* : 154
2. Concision et fidélité aux sources : le problème des textes descriptifs : ... 156
3. Le projet d'histoire universelle : la référence à des sources multiples fait la valeur de la *Bibliothèque* : 157
4. Bilan : des sources retravaillées en fonction du projet historiographique : 158
B) Diodore et la retranscription de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* : 159
1. Suppression et fidélité au texte : étude de quelques exemples..... 159
2. Une réécriture du texte-source ? 163
2. 1. Le travail d'écriture de Diodore : étude d'une phase complexe (V, 43, 2) : 163
2. 2. À propos de l'emploi du mot ἀναγραφή : prétention d'Évhémère à l'historicité :..... 169
2. 3. Sur l'emploi des discours direct et indirect, et sur l'absence du nom d'Évhémère au livre V :..... 173
2. 3. 1. DISCOURS INDIRECT ET PRUDENCE DE L'HISTORIEN DANS LES RÉCITS MYTHOLOGIQUES :..... 173
2. 3. 2. UN PRINCIPE STYLISTIQUE D'ALTERNANCE ENTRE LES DISCOURS DIRECT ET INDIRECT CHEZ DIODORE : 174
2. 3. 3. ÉTUDE D'UN EXEMPLE : LE RÉCIT DE VOYAGE D'IAMBOULOS AU LIVRE II DE LA *BIBLIOTHÈQUE* : 175
2. 3. 4. LES FRAGMENTS D'ÉVHÉMÈRE :..... 179

*α) VI, 1 [F1], un résumé de l'*Ιερὰ Ἀναγραφή *au discours indirect :* 179
β) Du témoignage individuel à l'exposé historique : Évhémère n'est pas mentionné en V, 41-46 [F2b] : 180
γ) Un compte-rendu « désévhémérisé » en V, 41-46 [F2b] : un choix habile de Diodore : 182
δ) L'emploi du discours indirect en V, 41-46 [F2b] remonte en partie à Évhémère : 184
ε) Il n'est pas toujours possible de déterminer si l'emploi du discours indirect remonte à Évhémère ou à Diodore : 187
2. 4. Le choix des temps : 189
2. 4. 1. De l'imparfait du compte-rendu de voyage au présent d'une vérité géographique intemporelle : 189
2. 4. 2. Un même phénomène d'alternance entre le présent et l'imparfait dans le résumé du récit d'Iamboulos : 191
2. 4. 3. Diodore et Évhémère, deux stratégies de légitimation du discours historique différentes : 192
3. L'organisation du texte : 193
3. 1. L'île Sacrée et l'île de Panchaïe : à propos de l'hypothèse de H. Braunert : 193
3. 1. 1. Pour H. Braunert, l'île Sacrée ne serait qu'un surnom de l'île de Panchaïe : 194
3. 1. 2. Cette théorie repose sur des contradictions : 196
α) Les habitants de l'île Sacrée peuvent être des Panchaïens : 197
β) L'expression αὐτόνομοι καὶ ἀβασίλευτοι est le souvenir de l'ancienne royauté de Zeus : 198
γ) L'île aux aromates mérite son nom d'île Sacrée : 200
δ) Le verbe προσαγορεύειν ne signifie pas surnommer : 201
3. 2. Un compte-rendu désordonné ? 202
3. 2. 1. « Un certain désordre » (R. de Block) : 202
3. 2. 2. Le travail de Diodore sur le texte a créé un manque apparent d'organisation : 203
3. 2. 3. Diodore a respecté l'organisation du texte source : exemple du temple de Zeus : 204
3. 2. 4. L'interdiction d'exporter les métaux (V, 46, 4 [F2b]) s'insère correctement dans l'exposé sur les prêtres : 205
3. 2. 5. Le passage sur les soldats (V, 46, 1 [F2b]) n'est pas interpolé : 206
3. 3. Bilan : 208

Chapitre II. Eusèbe de Césarée, *Préparation Évangélique*, II, 2, 52-62 [F1] : 209

A) Eusèbe, un citateur de Diodore négligent ? 209

1. L'hypothèse de G. Bounoure : 209

2. Discussion. Eusèbe a en réalité cité fidèlement Diodore en II, 2, 52-62 [F1] : 212

3. Vérification de notre hypothèse : étude des autres citations de Diodore dans les deux premiers livres de la *Préparation Évangélique* : 214

4. Importance du fragment de Diodore chez Eusèbe : 223

B) Diodore et le compte-rendu de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* : 226

1. La *theologia dipertita* (VI, 1, 2 [F1]) remonte-t-elle à Évhémère ? 227

2. Un évhémérisme édulcoré : 233

3. Le travail de résumé : 237
3. 1. Un compte-rendu concis et orienté : 237
3. 2. Un résumé assez lâche : 239
3. 2. 1. UNE GÉNÉRALISATION DU PROPOS : ANALYSE DE TOURNURES COMPARABLES DANS LES FRAGMENTS 2B (V, 41-46) ET 1 (VI, 1) : 239
3. 2. 2. ERREURS ET IMPRÉCISIONS : 242
α) Localisation du sanctuaire (V, 42, 7 / VI, 1, 5) : 243
β) Nature des inscriptions de la stèle (V, 46, 8 / VI, 1, 5) : 243
γ) Liste des dieux mentionnés sur la stèle (V, 46, 8 / VI, 1, 5) : 245
δ) Bilan : 247

Chapitre III. Les fragments d'Ennius [F4a-F15b] : 248

A) L'*Historia sacra* d'Ennius, texte en vers ou texte en prose ? 248

1. État de la question : 248

2. Les arguments en faveur d'une rédaction en vers sont contestables : 250
2. 1. Un motif psychologique : 250
2. 2. Sur l'hypothèse d'une version abrégée en prose : 251
2. 3. Sur les reconstructions métriques des fragments en prose de l'*Historia sacra* : 251
2. 4. À propos de la fable de l'alouette et du laboureur : 252

3. Arguments en faveur d'une rédaction en prose : 254
3. 1. L'*Historia sacra* n'est jamais présentée comme un écrit en vers par les auteurs latins : 254
3. 2. Le style archaïque des fragments invite à en attribuer la paternité à Ennius : 256
3. 3. Le terme Cretenses n'est jamais employé dans les textes poétiques : 259
3. 4. Bilan : 261

B) Sur l'authenticité des fragments d'Ennius : 261

1. Lactance a-t-il eu une connaissance directe ou indirecte du texte d'Ennius ? 261
1. 1. Des opinions divergentes chez les chercheurs : 261
1. 2. Discussion : Varron peut-il être la source de Lactance ? 262
1. 3. Discussion : la source de Lactance peut-elle être un commentaire des *Phénomènes* d'Aratos? 266
1. 4. Connaissance de l'Évhémère d'Ennius chez les autres auteurs chrétiens de langue latine : 270
1. 4. 1. MINUCIUS FELIX : 270
1. 4. 2. ARNOBE : 272
1. 4. 3. SAINT AUGUSTIN : 274
1. 5. Bilan : 280

2. Lactance citateur d'Ennius : 282
2. 1. Entre citations littérales et paraphrases : 282
2. 2. D'Ennius à Lactance, étude d'un fragment complexe (Inst. div. I, 22, 21-27 [F13a]) : 283
2. 2. 1. UN JUGEMENT MORAL SUR L'AUTO-DIVINISATION DE JUPITER : 283
2. 2. 2. UNE PARAPHRASE D'ENNIUS : 285
2. 2. 3. LA MENTION D'ÉNÉE ET D'ACESTE : 286
2. 3. Les autres fragments paraphrastiques. Bilan : 291

C) Ennius traducteur d'Évhémère : 295

1. Le témoignage de Cicéron (*De Natura Deorum*, I, 119 [T3]) : 295
1. 1. « *secutus est praeter ceteros* » : Ennius « sectateur » d'Évhémère : 295
1. 2. Sur le sens du verbe *interpretor* : 298

2. Du grec au latin : Les *Hedyphagetica* d'Ennius :.....299

3. Ennius confronté à Diodore. Les généalogies divines :.....302

4. L'*Historia sacra* et les notes de traducteur : 305

5. Bilan : Entre fidélité et romanisation du texte :.....307

Chapitre IV. Une question complexe : Οὐρανός /Caelus et les dieux célestes : 311

A) Jupiter sur la « chaise de Ciel », étude du fragment 12 : 311

B) De Ciel au ciel ou du ciel à Ciel ? L'attribution du nom Οὐρανός :.....314

1. Deux fragments contradictoires : Diod. VI, 1, 6 [F1] et Lact. I, 11, 63 [F12] :.....314

2. Une erreur de Diodore :.....315

2. 1. Critères externes : Diodore et Ennius, deux approches différentes du texte d'Évhémère :..... 315

2. 2. Critères internes à l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* : la version d'Ennius est la plus cohérente :..... 316

3. Bilan : Y avait-t-il un culte des astres chez Évhémère ? 317

Bilan de l'évaluation des principales sources : 320

A) Eusèbe et Diodore :.....320

1. Eusèbe, citateur fidèle de Diodore :.....320

2. Diodore : une utilisation habile du texte-source :.....321

B) Lactance et Ennius :.....324

1. Un texte en prose dès l'origine :.....324

2. Lactance, un citateur assez fidèle d'Ennius :.....324

3. Ennius, de la traduction à la romanisation de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή :* 326

C) Deux aspects de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* d'Évhémère : prétention à l'historiographie ; un texte centré sur la stèle et les hommes-dieux.....327

COMMENTAIRE, DEUXIÈME PARTIE LA MYTHOLOGIE RETROUVÉE.....329

Chapitre I. Le voyage en Panchaïe : Évhémère Géographe 330

A) Jugement de l'exposé géographique d'Évhémère chez les auteurs païens de l'Antiquité : 333

1. Du jugement sur les hommes-dieux au jugement sur la Panchaïe :.....334

1. 1. Diodore de Sicile :..... 334

1. 2. Callimaque : 336

1. 3. Plutarque : 337

2. Historiographie et évaluation de la scientificité chez Strabon : 338

2. 1. Nature du témoignage de Strabon : 338

2. 2. Polybe : Pythéas, Évhémère et le critère de vraisemblance 339
2. 3. Refus du merveilleux et respect de la tradition : l'exemple de l'Inde.....340
2. 4. Jugement de Strabon sur Pythéas : l'importance de la tradition. 341
2. 5. Faire le compte-rendu d'un voyage n'est pas voyager pour écrire l'histoire : 343
2. 6. De l'inutilité de ce qui est inconnu : géographie et politique chez Strabon 344
2. 7. Bilan : pour Strabon, l'Ἱερὰ Ἀναγραφή n'avait rien de scientifique 345

3. Historiographie et invention : Strabon et la question du mensonge géographique :..... 346
3. 1. Ératosthène et Évhémère le "Bergéen" :.....346
3. 2. Apollodore : l'invention comme palliatif à l'ignorance.....347
3. 3. Strabon : l'invention pour distraire.....349
3. 4. Du géographe menteur au pseudo-géographe : Évhémère θαυματοποιός350
3. 5. Bilan : vers le concept de fiction.....352

4. Le lectorat d'Évhémère :..... 354
4. 1. Le goût pour les récits de voyage et pour l'extraordinaire :.....354
4. 2. Vérité de détail et vérité d'ensemble : 357
4. 3. Vérité géographique et vérité philosophique : 357

B) l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* : un écrit historiographique..... 358

1. Un compte-rendu historique : 358
1. 1. Le titre : 358
1. 2. L'introduction :.....359

2. ὄψις et ἀκοή :..... 360

3. Prêtres et inscriptions, un témoignage digne de foi : 363
3. 1. Prêtres égyptiens et phéniciens et connaissance du passé chez Hérodote :..363
3. 2. Stèles et hauts faits des rois : 364
3. 3. Platon, la stèle de l'Atlantide et les prêtres de Saïs : 365
3. 4. Le récit sur l'Atlantide, source historiographique : 367
3. 5. Lien des prêtres panchaïens avec la tradition : leur origine crétoise.....369
A) DES EMPRUNTS AU TIMÉE ET AU CRITIAS : 370
B) ORIGINE ET INTÉRET DE LA MENTION DES CRÉTOIS :.....371

4. Exigence de vraisemblance dans la représentation des confins :..... 373

5. Un exposé en conformité avec les connaissances scientiques de l'époque : 376
5. 1. La représentation du monde :.....376
5. 1. 1. L'OCÉAN D'ARABIE : 376
5. 1. 2. RESSEMBLANCE AVEC TAPROBANE :.....377
5. 2. Description de la myrrhe et de l'encens :.....377

Bilan : 379

Carte de l'archipel de Panchaïe 382

Chapitre II. Paysage et société panchaïenne : essai d'interprétation 383

A) Un univers des confins : 386

1. Richesse et fertilité de la Panchaïe :..... 387
1. 1. Une nature généreuse :.....387
1. 2. Diversité de la faune et de la flore : 388
1. 3. Abondance de l'or et de l'argent :.....389
1. 4. Richesse en eau de la Panchaïe :.....391

1. 5. L'eau du soleil : entre imaginaire des confins et référence à Alexandre le Grand..... 392
1. 6. Beauté du paysage :..... 393

2. La présence de la divinité :.....395
2. 1. Des précédents : Homère et Platon : 395
2. 2. Paysage et divinité : 396
2. 3. Piété des Panchaïens : 398
2. 4. Prêtres et culte des dieux :..... 399

3. Bilan : Représentation des confins et vérité divine. 400

B) Sources, caractéristiques et fonction de la société panchaïenne : 401

1. Des sources à la construction d'un modèle original de société : 402
1. 1. Une source livresque : le cas de l'Atlantide de Platon. 402
1. 1. 1. UNE SOURCE D'INSPIRATION INCONTESTABLE :..... 402
1. 1. 2. LES DANGERS DE LA SYSTÉMATISATION : LIMITES DE L'ÉTUDE MENÉE PAR S. HONIGMAN..... 404
α) L'exemple du temple panchaïen :..... 404
β) Le port des bijoux chez les hommes : 405
γ) L'autochtonie des Panchaïens :..... 406
1. 2. Les îles Lipari : un emprunt au monde réel ? 407
1. 2. 1. L'UN DES MODÈLES LES PLUS IMPORTANTS POUR ÉVHÉMÈRE, SELON FR. DE ANGELIS ET B. GARSTAD :..... 407
1. 2. 2. LES ARGUMENTS DÉVELOPPÉS PAR FR. DE ANGELIS ET B. GARSTAD : 408
1. 2. 3. DISCUSSION :..... 409
α) Sur le prétendu lien entre Panara et l'île de Panarea : 410
β) Sur les sources curatives :..... 410
γ) Sur le monopole des exportations et les activités d'observation : 410
δ) Sur les pillards : 411
ε) Sur Éole et Zeus :..... 412
ζ) Sur la mise en commun des terres et des biens :..... 412
1. 2. 4. BILAN : LES ÎLES LIPARI NE CONSTITUENT PAS L'ARCHÉTYPE EXPLICATIF DE LA SOCIÉTÉ PANCHAÏENNE. 414
1. 3. L'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* n'a pas de modèle source : 414
1. 3. 1. DES SOURCES MULTIPLES ET UN FONDS CULTUREL COMMUN : 414
1. 3. 2. ÉTUDE D'UN EXEMPLE : LA DIVISION EN CLASSES..... 416
α) Un schéma d'inspiration égyptienne :..... 417
β) Le modèle grec d'une division en trois classes : 419

2. Une société idéale ? Interprétation politique de la société panchaïenne : 422
2. 1. L'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* n'est ni une théorie de l'État ni une utopie d'État (M. Zumschlinge) : 423
2. 1. 1. STAATSTHEORIE ET STAATSUTOPIE : 423
2. 1. 2. LIMITES DE L'ÉTUDE DE M. ZUMSCHLINGE : 424
2. 2. Des contraintes internes à la narration : 425
2. 2. 1. UN MONDE ANCIEN :..... 425
2. 2. 2. LA COULEUR ORIENTALE : À PROPOS DE LA MISE EN COMMUN DES RÉCOLTES..... 426
2. 2. 3. DE L'HISTOIRE À L'ÉTERNEL PRÉSENT D'UNE SOCIÉTÉ IMMUABLE :.... 428
α) Panchaïe et histoire divine :..... 429
β) La fin de l'histoire :..... 430
2. 2. 4. UN MONDE OUBLIÉ : ISOLEMENT GÉOGRAPHIQUE ET AUTARCIE. 431
α) L'île Sacrée, seul lien avec le reste du monde : 432
β) La Panchaïe, une île repliée sur elle-même : 433
γ) Un sanctuaire très protégé : 433
2. 3. Une réflexion politique réelle : la prise en compte des désirs humains..... 434
2. 4. Du monde idéal à la réalité hellénistique : 437

BILAN : 440

Chapitre III. Les hommes-dieux d'Évhémère 444

A) Mythe et rationalisme : 444

1. La critique des mythes, d'Hécatée de Milet aux stoïciens : 444
   1. 1. Contre les invraisemblances de la mythologie : 444
   1. 2. Contre l'immoralité des mythes : 446
2. Évhémère a souvent été représenté comme un rationaliste athée : 448
   2. 1. Évhémère historien : l'hypothèse d'une explication lucide des vieilles croyances religieuses : 448
   2. 2. Évhémère moraliste : l'hypothèse d'une critique de l'immoralité des mythes. 449
3. Necessité de s'interroger sur le sens du rationalisme d'Évhémère : 451
   3. 1. Évhémère ne cherchait pas à moraliser la mythologie : 451
   3. 2. À propos du rationalisme historique. Évhémère a écrit une histoire mythique, et non pas l'histoire cachée derrière les mythes : 453

B) L'inscription sacrée du temple de Zeus Triphylios : étude des fragments d'Ennius : 456

1. Une théogonie vraisemblable : 456
   1. 1. Le pacte entre Saturne et Titan : 457
   1. 2. La naissance de Jupiter : 458
2. L'avènement d'une royauté stable et juste : 459
   2. 1. Le conflit entre Saturne et Jupiter : 460
   2. 2. Saturne, un roi sans grandeur, subissant son destin : 461
   2. 3. Jupiter, roi conquérant et civilisateur. La figure du souverain idéal : 462
3. La divinisation d'Ouranos : 463
   3. 1. L'homonymie entre Caelus et caelus, une lecture vraisemblable du mythe traditionnel : 463
   3. 2. Un culte conjoint à Ciel et au ciel : 464
   3. 3. Jupiter, créateur de la religion et premier dieu vivant : 465
4. Zeus/Jupiter, dieu conquérant et pacificateur : 466
   4. 1. Un Alexandre idéal : 466
   4. 2. Le culte de Zeus/Jupiter comme principe de conquête pacifique et d'unification politique. L'explication des épiclèses de Zeus : 467
   4. 3. Le sanctuaire de Zeus Triphylios, symbole du nouvel ordre du monde fondé par le roi-dieu Zeus/Jupiter : 469
5. Ni athéisme, ni machiavélisme : une piété sincère. 470
   5. 1. Pour Évhémère, Zeus est réellement un dieu. Le récit sur la Panchaïe le prouve : 471
   5. 2. Confirmation de la divinité de Zeus par les fragments d'Ennius. À propos de l'expression *ad deos abiit* : 471
6. Le contexte historique : le culte naissant des souverains. 473
7. La divinité du souverain ne se décrète pas, mais se constate. À propos de la prétendue auto-divinisation de Zeus : 475
8. Époque mythique et époque historique : les souverains du présent n'égalent pas les souverains du temps de Zeus : 478

C) L'histoire mythique d'Évhémère : étude des autres fragments conservés : 479

1. Au-delà de la geste de Zeus, une somme mythologique : 479
2. Quelques constantes du rationalisme d'Évhémère : 480
2. 1. Le volontarisme du souverain : 480
2. 2. Le thème des πρῶτοι εὑρεταί : 481
2. 3. Le catastérisme : 482
2. 4. Les explications étiologiques : 482
3. La désacralisation : sourire avec les dieux : 483
3. 1. Demi-dieux et héros : existait-il une hiérarchie du divin chez Évhémère ? 483
3. 2. Le cas de Cadmos : l'apparition du burlesque : 484
3. 3. Instruire et amuser : 486
Bilan. Réécrire le passé pour penser le présent : la mythologie renouvelée. 487

CONCLUSION GÉNÉRALE 491

A) La conception des dieux chez Évhémère : 491
B) Un nouveau mythe fondateur : 492
C) Un ouvrage conforme au goût de l'époque :.....493
D) Le récit-cadre sur la Panchaïe : l'inscription dans le genre historiographique.....494
E) Aux marges du temps et de l'espace : une réflexion sur le monde contemporain.....495
F) Détracteurs et partisans d'Évhémère ; la naissance de l'évhémérisme.498
G) La postérité de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* ne se confond pas avec l'histoire de l'évhémérisme : 500
H) Postérité du récit sur la Panchaïe : 504

ANNEXES.....506

Étude de quelques passages problématiques : 506

A) Chez Diodore de Sicile : 507
1. La description de l'Arabie heureuse (V, 41, 2-3 [F2b]) remonte-t-elle à Évhémère ?.....507
2. Description de la myrrhe et de l'encens (V, 41, 6-7 [F2b]) :.....509
3. À propos du nombre de villes que compte la Panchaïe (V, 45, 2 [F2b]) : 511
4. Avec qui Zeus est-il venu de Crète (V, 46, 3 [F2b]) ? 513
5. À propos des Océanites (V, 42, 5 et V, 44, 6 [F2b]) : 515
B) Chez Lactance : 518
1. Délimitation du fragment F5 : le paragraphe I, 14, 6 des *Institutions divines* est-il une citation d'Ennius ou un commentaire de Lactance ? 518

2. Lactance, I, 11, 63 [F12] : étude de différentes corrections du manuscrit : 520
2. 1. Une interpolation : 520
2. 2. *Caeli stella* ou *Caeli sella* ? 521
2. 3. *Pan eum* ou *Panchaeum* ? 522

Index du corpus des témoignages et fragments 523

1. Index des auteurs 525
2. Index des auteurs mentionnés 526
3. Index des œuvres mentionnées 528
4. Index des personnages (mythologiques ou historiques) et des dieux 528
5. Index des noms de peuples 530
6. Index des noms ou adjectifs de villes, îles et pays 530
7. Index des noms ou adjectifs de mers et de montagnes 532
8. Index des mots-clés 532

Tables comparatives 540

Textes complémentaires 545

Présentation des auteurs 545
DENYS SCYTOBRACHION 559
LÉON DE PELLA 575
PHILON DE BYBLOS 581
CICÉRON 593

Bibliographie 599

Index généraux 618

Index des noms propres : 618
Index thématique : 622

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Prolégomènes : à la découverte d'un auteur mal connu

A) Évhémère de Messène, par-delà l'évhémérisme :

C'est en 1842, dans le *Complément du Dictionnaire de l'Académie française*[1], que le nom commun « évhémérisme » a fait son entrée officielle dans la langue française :

ÉVHÉMÉRISME. n. m. T. de Philosophie. Système ainsi appelé du nom de son inventeur Évhémère, et suivant lequel les dieux du paganisme étaient des hommes divinisés. L'évhémérisme est une des manières d'interpréter la mythologie.[2]

Ainsi l'évhémérisme se définit-il communément comme une doctrine philosophique qui réduit le fait religieux à un phénomène historique, en expliquant que l'origine des cultes repose sur la divinisation d'hommes puissants ou bienfaisants. Une telle approche invite à une interprétation historique des mythes, puisque derrière chaque récit sur les dieux se cacheraient de grands hommes du passé. Le terme « évhémérisme » fait référence à Évhémère de Messène, un écrivain de langue grecque du début de la période hellénistique à qui on attribue l'invention de ce courant de pensée.

Évhémère fut en effet l'auteur d'un récit de voyage intitulé *Ἱερὰ Ἀναγραφή* –, que l'on peut traduire en français par *Inscription sacré* –, dans lequel il décrivait les principaux dieux comme des souverains divinisés. Si le principe de divinisation était bien connu du monde grec – qu'on songe notamment au héros Héraclès recevant l'immortalité ou aux honneurs divins conférés aux fondateurs de cités – c'était la première fois que Zeus lui-même, le roi des dieux, était décrit non seulement comme un mortel divinisé

[1] L. Barré, *Complément du Dictionnaire de l'Académie française*, 1842. Cet ouvrage venait compléter la 6ème édition du *Dictionnaire de l'Académie française*, parue en 1835.
[2] Nous n'avons pu consulter le Complément de 1842 et nous citons ici la définition donnée dans la 8ème édition du *Dictionnaire de l'Académie française* (1932-1935).

mais comme l'initiateur de son propre culte ! Évhémère réécrivait ainsi la mythologie traditionnelle sous une forme historicisée et la généalogie des premiers dieux était épurée de tout merveilleux.

C'est sur les traces de cet auteur encore mal connu, jamais traduit dans son ensemble avant nous et trop souvent étudié de façon parcellaire que nous nous proposons de partir dans cette thèse de doctorat. Il nous faudra pour cela remonter par-delà ce qu'on a appelé « évhémérisme » : certes, il a pu paraître commode de donner le nom d'Évhémère à une forme de rationalisme historique et philosophique qui refuse aux dieux des mythes une transcendance divine pour insister sur leur origine humaine, mais comprendre l'originalité de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* et les particularités de la démarche d'Évhémère implique de se détacher de cette définition de l'évhémérisme qui emprisonne le lecteur dans un cadre conceptuel défini au préalable et qui est en réalité fortement marquée par la pensée chrétienne : pour un auteur chrétien de l'Antiquité comme Lactance, le discours évhéméristе était un moyen de combattre le polythéisme, car dire que les dieux grecs ou romains n'étaient que des hommes divinisés revenait à les priver de leur divinité. Le païen Évhémère était ainsi appelé à devenir le chantre de la lutte contre le paganisme, au nom de la défense du christianisme. Il va de soi que les intentions d'Évhémère, né plus de 300 ans avant le Christ, étaient tout autres, et il nous faudra étudier le sens et la portée de sa lecture rationaliste des mythes.

L'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* n'était pas une simple réécriture des mythes, mais curieusement, l'histoire des dieux s'insérait dans un récit de voyage : Évhémère prétendait, d'après Diodore de Sicile[3], avoir été envoyé en mission par le roi de Macédoine Cassandre, un ancien général d'Alexandre le Grand, et avoir découvert au sud de l'Arabie heureuse plusieurs îles, dont l'une portait le nom d' île « Sacrée » et une autre celui de « Panchaïe ». Il décrivait en détail ces différentes îles et leur population, et rapportait que

[3] Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, VI, 1, 4. Le livre VI de Diodore est perdu, mais un assez long passage concernant Évhémère et son ouvrage nous en a été conservé par Eusèbe de Césarée dans sa *Préparation Évangélique* (II, 2, 52-62). Les fragments des livres VI à X de Diodore ont été tout récemment édités et traduits dans la C.U.F. par A. Cohen-Skalli (Diodore de Sicile, *Fragments*, Tome I, Les Belles Lettres, 2012).

dans un temple dédié à Zeus Triphylios et édifié par Zeus lui-même[4] se trouvait une stèle narrant la vie des différents dieux, leurs exploits, la manière dont ils étaient morts et le lieu où ils étaient enterrés[5]. Pourquoi enchâsser ainsi l'exposé mythologique au sein d'un récit de voyage ? La forme même que prenait l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* suffit à montrer qu'Évhémère ne se confond pas avec l'évhémérisme tel qu'il a été défini plus haut et rien n'indique *a priori* qu'Évhémère ait été à proprement parler l'auteur d'un système ni qu'il ait eu des disciples, ni même, en dépit des accusations d'athéisme dont il a été victime dès l'Antiquité, qu'il ait voulu nier la divinité des dieux en les décrivant comme des mortels divinisés.

Nous nous efforçons donc d'aborder cette étude avec un regard neutre et dénué d'idées préconçues, afin d'éviter les jugements de valeur, qui constituent un écueil évident[6] lorsqu'on touche aux questions religieuses et à l'histoire des idées ou des mentalités.

B) Une connaissance indirecte et fragmentaire de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* :

La seconde difficulté, pour quiconque entreprend de travailler sur Évhémère, réside dans la nature du *corpus* à disposition : l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* est malheureusement aujourd'hui entièrement perdue et la connaissance que nous avons du texte d'Évhémère est indirecte : Diodore de Sicile, dans sa

[4] Cf. Diod., V, 46, 3 [F2b] ; VI, 1, 5 [F1].
[5] Cf. Diod., V, 46, 8 [F2b] et VI, 1, 5 [F1] ; Lactance, *La colère de Dieu*, 11, 8 [T1] ; Lact., *Institutions divines*, I, 11, 33 [T24] ; Lact., *Épitomé des Institutions divines*, 13, 1-3 [T25] ; Minucius Felix, *Octauius*, 21, 1 [T15].
[6] Si nous avons choisi de citer plus haut, pour la définition du terme « évhémérisme », *le Dictionnaire de l'Académie française*, ce n'est pas seulement pour l'autorité de cet ouvrage, mais parce que la définition qu'il en propose est relativement neutre vis-à-vis d'Évhémère, même si ce dernier y est présenté comme l'auteur du système évhéméristе. La comparaison avec le *Littré* est à cet égard éclairante : « ÉVHÉMÉRISME : Terme de philosophie. Système suivant lequel les dieux du paganisme étaient regardés non comme des personnages divins, mais comme des personnages humains divinisés par la reconnaissance ou la folie des hommes. ÉTYMOLOGIE : Évhémère, philosophe grec, auteur de ce système. » (E. Littré, *Dictionnaire de la langue française*, 1872-1877). É. Littré, à la différence du *Dictionnaire de l'Académie française*, nie explicitement le caractère divin des hommes divinisés et attribue le processus de divinisation à « la folie des hommes », ce qui oriente fortement à l'avance la lecture d'Évhémère : l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* serait une dénonciation en règle de la religion grecque, ce qui, nous le verrons, n'est pas exact.

Bibliothèque historique, présente de manière assez succincte l'ensemble de l'ouvrage[7] et fournit une description détaillée de l'archipel panchaïen[8], qu'Évhémère prétendait avoir découvert. Nous savons également qu'Ennius avait proposé une traduction de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* en latin sous le titre *Historia sacra* ; nous en possédons quelques extraits grâce à Lactance, qui cite Ennius à plusieurs reprises au livre I des *Institutions divines*. Nous ne connaissons donc l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* que de façon parcellaire et la nature indirecte de nos sources introduit un écran plus ou moins opaque entre l'ouvrage d'Évhémère et nous.

À côté de ces fragments indirects, nous disposons de nombreux témoignages, qui sont tous, hormis ceux du poète Callimaque[9] et du géographe Ératosthène[10], postérieurs à Évhémère et que nous devons aussi bien à des auteurs païens (Plutarque, Strabon, Cicéron...) que chrétiens (Clément d'Alexandrie, Arnobe, Lactance, Saint Augustin...). La grande diversité de ces témoignages grecs et latins, tantôt critiques tantôt élogieux, ne simplifie évidemment pas le travail d'interprétation de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* et il est nécessaire, pour chaque témoignage étudié, de démêler ce qui appartient en propre à Évhémère et ce qui relève d'un jugement de la tradition sur ses idées et sur son ouvrage, avec à chaque fois des enjeux et un contexte particuliers.

C) Les éditions de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* ; renouveau des études sur Évhémère :

Il existe déjà quatre éditions des fragments d'Évhémère, que l'on doit, dans l'ordre chronologique, à G. Némethy[11], F. Jacoby[12], G. Vallauri[13]

[7] Diod. *Bibliothèque historique*, VI, 1 [F1].
[8] Diod. V, 41-46 [F2b].
[9] Cf. Callimaque, *Iambes*, I, 9-11 [T2a].
[10] Là encore, la tradition est indirecte, car le jugement d'Ératoshène sur Évhémère ne nous est connu qu'à travers Strabon (*Géographie* I, 3, 1 [T20] et II, 4, 2 [T22]).
[11] G. Némethy, *Euhemeri Reliquiae*, Budapest, 1889.
[12] F. Jacoby, *Die Fragmente der Griechischen Historiker*, t. I, 1957 (1923), Leyde, Brill, p. 300-313.

et M. Winiarczyk[14]. L'édition de M. Winiarczyk, relativement récente puisqu'elle date de 1991, fait désormais référence sur Évhémère : cet ouvrage non seulement présente le plus grand nombre de fragments, mais offre également un riche apparat critique, de nombreuses annexes et une bibliographie très fournie. Ce travail d'édition a donné un nouvel élan aux études sur Évhémère – plus ou moins en sommeil depuis 1976[15] – avec la publication de plusieurs articles remarquables par R. J. Müller[16], J. Dochhorn[17], ou plus récemment B. Garstad[18], Fr. de Angelis, et S. Honigman[19]. M. Winiarczyk lui-même a publié en 2002 une importante monographie sur Évhémère, *Euhemeros, von Messene. Leben, Werk and Nachwirkung*[20], qui fait la synthèse des connaissances sur cet auteur et sur l'*Inscription sacrée*. L'ouvrage se présente comme une suite d'exposés sur les grandes questions que peut soulever Évhémère : vie de l'auteur, réception de l'œuvre, conceptions théologiques d'Évhémère, étude de la société panchaïenne, essai d'interprétation de l'ouvrage, présentation de la traduction d'Ennius, histoire de l'évhémérisme dans l'Antiquité. Après la publication d'un tel livre, qui, avec une richesse d'information inégalée, fait le bilan des recherches sur Évhémère, il pourrait paraître à la fois vain et présomptueux de vouloir écrire, une décennie plus tard seulement, une

---

[13] G. Vallauri, *Evemero di Messene. Testimonianze e frammenti con introduzione e commento*, coll. « Pubbl. della facoltà di Lettere e Filosofia dell'Univ. di Torino » VIII, 3, Torino, 1956.

[14] M. Winiarczyk, *Euhemeri Messenii reliquiae*, collec. *BT*, Stuttgart/ Leipzig 1991, XXXVII.

[15] C'est en 1976 que M. Zumschlinge a publié à Bonn sa thèse *Euhemeros. Staatstheoretische und staatsutopische Motive*.

[16] R. J. Müller, « Überlegungen zur *Ἱερὰ Ἀναγραφή* des Euhemeros von Messene », *Hermes* 121, 1993, p. 276-300.

[17] J. Dochhorn, « Ein "Inschriftenfund" auf Panchaia », *Internationales Josephus-Kolloquium*, 1999, p. 265-297 et « Zur Entstehungsgeschichte der Religion bei Euhemeros », *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 53 (4), 2001, p. 289-301.

[18] B. Garstad, « Belus in the *Sacred History* of Euhemerus », *Classical Philology* 99 (3), 2004, p. 246-257 ; Fr. de Angelis et B. Garstad, « Euhemerus in Context », *Classical Antiquity* 25, 2006, p. 211-242.

[19] S. Honigman, « Euhemerus of Messene and Plato's Atlantis », *Historia* 8 (1), 2009, p. 1-35.

[20] M. Winiarczyk, *Euhemeros von Messene. Leben, Werk und Nachwirkung*, München-Leipzig, 2002.

nouvelle monographie sur l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*[21]. C'est pourtant ce que nous faisons ici et nous devons expliquer le sens de notre entreprise.

D) Spécificités de notre travail sur Évhémère :

1. Évhémère est très peu étudié en France :

Tout d'abord, on doit constater qu'Évhémère est quasi absent de la recherche française : la dernière monographie en langue française sur le sujet date de 1876[22] et si les remarques d'ordre philologique de R. de Block peuvent encore présenter un intérêt, le commentaire est désormais dépassé et repose en grande part sur des jugements de valeur[23]. Plus tard, au cours de la seconde moitié du XXe siècle, quelques articles ont traité de l'*Inscription sacrée* sous l'angle de l'utopie, mais en restant pour l'essentiel dans l'ordre du descriptif[24]. Il y a donc un manque que nous entreprenons de combler ici.

2. Nécessité d'une traduction de l'ensemble des fragments :

Il n'existe par ailleurs aucune traduction d'ensemble des fragments et témoignages[25], que ce soit en français ou dans une autre langue, puisque

[21] Fr. de Angelis et B. Garstad évoquaient déjà cette question dans leur article « Euhemerus in Context », 2006, p. 213 : « *Winiarczyk's approach to the scholarship on Euhemerus is comprehensive and conservative. He indicates many instances in wich theory has overreached the evidence and been presented as proven fact. While this caution is often salutary, it can also have the unfortunate effect of inhibiting any speculation at all.* »

[22] R. de Block, *Évhémère. Sa vie et sa doctrine*, Mons, Manceaux, 1876.

[23] Le jugement que R. de Block porte sur Évhémère est partial et négatif et ne correspond plus à ce que nous estimons être la scientificité aujourd'hui. Voici par exemple ce qu'il écrit au chapitre III, intitulé « Valeur historique et littéraire de l'*Inscription sacrée* », p. 45 : « Évhémère n'a pas voulu faire œuvre sérieuse d'historien ou de philosophe. Au lieu de chercher dans l'examen attentif et impartial des traditions religieuses la solution du problème relatif à l'origine des dieux, ou de tenter au moins d'établir son système théogonique sur l'exposition sincère des faits existants, il sacrifie les faits à ce système et essaie d'y ramener la mythologie entière par toutes sortes d'artifices et de subtilités sophistiques. ». On peut difficilement être plus partial.

[24] Cf. A. Polet, « Deux utopies hellénistiques. La Panchaïe d'Évhémère et la Cité du Soleil de Jambule », *BFAC* IX (1), Le Caire, 1947, p. 47-62 ; Cl. Mosse, « Les utopies égalitaires à l'époque hellénistique », *Revue historique* 241, 1969, p. 297-308 ; L. Giangrande, « Les utopies grecques », *Revue des Études Anciennes* LXXVIII-LXXIX, 1976-1977, p. 120-128 (cet article de L. Giangrande reprend pour une grande part celui d'A. Polet).

[25] La "traduction" de R. de Block, présentée sans les textes grecs et latins, n'en est pas vraiment une puisque le savant a fondu ensemble les fragments qu'il avait recensés, mêlant ainsi les informations données par les différentes sources. Il s'agit plutôt, à proprement

les quatre éditions existantes présentent seulement le texte latin ou grec. Bien sûr, on peut toujours se référer aux traductions des ouvrages dont les fragments sont extraits, mais outre que cela ne simplifie pas l'accès à Évhémère et que tous les extraits ne sont pas toujours disponibles dans les collections des Universités de France et des Sources Chrétiennes[26], une traduction élaborée par un traducteur unique a l'avantage de présenter une unité véritable, et notre commentaire de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* sera ainsi précédé de notre propre traduction. Première étape dans notre travail, cette dernière a été fortement remaniée au cours du temps, en fonction des difficultés posées par le commentaire.

Il ne nous a pas paru utile, en revanche, de réaliser un nouvel établissement du texte des fragments et témoignages, qui n'aurait rien apporté de décisif à la récente édition de M. Winiarczyk. Nous reprenons donc le texte édité par notre prédécesseur, en ne donnant des indications en apparat qu'en cas de désaccord ou pour les passages problématiques. Nous avons cependant établi notre propre classement des fragments et nous rendrons compte de nos choix plus loin.

3. Plus qu'une somme, une enquête :

En ce qui concerne le commentaire, nous ne cherchons ici ni à supplanter le travail de M. Winiarczyk ni à le réfuter, et notre approche sera résolument différente. Notre ouvrage se veut moins une synthèse sur Évhémère et sur sa place dans l'histoire de l'évhémérisme qu'un questionnement sur son œuvre et sur sa démarche, fondé d'abord sur une analyse de détail des fragments conservés. Le mot « enquête » que nous faisons figurer dans le titre de notre thèse et qui se veut un discret hommage à Hérodote[27], met en évidence la méthode suivie : certes, la rédaction d'une

---

parler, d'une reconstruction assez littéraire de ce que R. de Block estimait être l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*.

[26] Le livre V de Diodore, dans lequel se trouve notre principal fragment (V, 41-46 [F2b]), n'est toujours pas publié dans la C.U.F à ce jour.

[27] Cf. le tout début du texte d'Hérodote : Ἡροδότου Θουρίου ἱστορίης ἀπόδεξις ἥδε (« Hérodote de Thourioi publie ici son enquête » [trad. pers.]). Le mot ἱστορίη a souvent été traduit par « histoire », mais en réalité, comme l'écrit très justement A. Barguet dans son introduction à sa traduction d'Hérodote, « il signifie au Ve siècle avant notre ère, l''enquête' menée par un témoin qui rapporte ce qu'il a lui-même vu et appris au cours de

thèse implique la lecture attentive et aussi systématique que possible de la littérature scientifique et universitaire, et nous n'avons pas négligé cet aspect de la recherche, mais au final, tout comme l'historien ancien donnait la prééminence à l'étude sur le terrain pour voir par soi-même ou pour interroger des témoins directs[28], c'est, avant le savoir livresque, aux sources grecques et latines que nous entendons donner la priorité. Dans sa forme même, notre travail se présente moins comme une somme que comme une patiente enquête pour répondre à une question initiale : qu'Évhémère cherchait-il à faire en présentant cette histoire mythique quelque peu iconoclaste au sein d'un récit de voyage ?

De fait, l'ouvrage d'Évhémère a, comme l'a très justement fait remarquer S. Honigman, trop souvent été étudié dans un seul de ses aspects[29] : l'exposé géographique et ethnographique sur l'archipel Panchaïen, qui a fait ranger l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* au nombre des utopies – avec toutes les variantes de sens que l'on peut donner à ce terme –, ou bien le récit mythologique sur les dieux-hommes, qui, à la suite des Anciens, a souvent conduit les chercheurs à voir dans Évhémère un athée. Or, c'est bien plus vraisemblablement dans la relation dialectique qu'entretiennent l'exposé géographique et le récit mythologique que réside le sens de l'œuvre : la description de la Panchaïe ne peut être pleinement comprise que si on ne perd pas de vue qu'elle est avant tout le lieu de la découverte d'une nouvelle histoire mythique, et réciproquement, cette histoire mythique ne peut prendre toute sa signification que reliée au contexte de sa découverte sur l'île de Panchaïe. Notre approche est donc résolument littéraire, pour autant qu'on puisse parler d'analyse littéraire avec une tradition entièrement indirecte.

---

ses recherches [...] » (A. Barguet (trad.), Hérodote, *L'Enquête*, livres I-IV, Gallimard, coll. folio classique, Paris, 1985, p. 13).

[28] L'autopsie, autrement dit le fait de voir par soi-même, et le témoignage d'autrui sont les deux principales sources de connaissance aux yeux d'Hérodote (cf. II, 99). Cf. *infra* p. 360.

[29] Cf. S. Honigman, « Euhemerus of Messene and Plato's Atlantis », p. 1 : *« This literary structure seems to have been responsible for the fragmented reading the work has long suffered from* ». Quelques années auparavant, J. Müller soulignait déjà « *daß die Rahmenerzählung der* Ἱερὰ Ἀναγραφή *nicht isoliert vom Kern, dem Referat der Steleninschrift, betrachtet werden darf* » (« Überlegungen zur *Ἱερὰ Ἀναγραφή* des Euhemeros von Messene », p. 299). Cette lecture « fragmentée » remonte déjà à Diodore de Sicile lui-même, puisque dans son exposé sur la Panchaïe (*Bibl. hist.* V, 41-46 [F2b]), il omet complètement d'évoquer l'histoire des dieux telle que la présentait Évhémère.

4. Les grandes étapes du travail :

a) Notre introduction générale comporte un certain nombre de passages obligés, à commencer par un chapitre sur la vie d'Évhémère : déterminer aussi précisément que possible l'époque et le contexte de création de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* est d'autant plus important pour en mesurer les enjeux que l'œuvre touche à l'histoire des idées. S'ensuivent une brève description de l'ouvrage d'Évhémère avec une discussion sur son titre, la structure supposée de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* donnée sous forme de tableau et une présentation de notre choix de classement des témoignages et fragments.

b) Le *corpus* lui-même, présenté avec sa traduction en regard, est constitué de 61 témoignages et 36 fragments (dont 7 falsa).

c) Le commentaire de l'œuvre qui suit le corpus est articulé en deux étapes.

- Nous procédons, dans une première partie, à une évaluation minutieuse des principaux fragments – ceux de Diodore (chapitre I), d'Eusèbe (chapitre II) et d'Ennius (chapitre III) – afin de mesurer ce qui est le fait d'Évhémère lui-même et ce qui porte la marque de Diodore, d'Eusèbe, d'Ennius ou de Lactance. On s'attache à mettre en évidence les raisons pour lesquelles ces auteurs ont pu s'intéresser à l'*Inscription sacrée* d'Évhémère. Un tel travail, qui implique une analyse de détail des sources conservées, n'a jusqu'ici jamais été réalisé de manière systématique. Il doit permettre par ailleurs d'expliquer les éventuelles contradictions entre les différents fragments (chapitre IV) et de lever les difficultés de lecture liées à la transmission des textes.

- Dans la seconde partie, nous avons conçu le commentaire comme une enquête visant à définir le sens qu'Évhémère donnait à sa représentation des dieux. Les questions que soulève l'ouvrage et auxquelles il nous faudra répondre sont multiples :

- Pourquoi insérer une vérité sur les dieux dans un récit de voyage ?

- Comment interpréter l'organisation de la société panchaïenne, qui repose sur les principes de la division en classes et du partage des récoltes ?

- La représentation des dieux en hommes divinisés était-elle l'expression d'un certain athéisme, ou, au contraire, d'une forme nouvelle de religiosité, dans le contexte du culte naissant des souverains ?

- À travers l'exposé mythologique, Évhémère se livrait-il à une critique du culte des souverains, à son éloge, ou bien encore à une simple description du phénomène ?

- Le récit sur les premiers dieux, enfin, correspondait-il simplement à une rationalisation des mythes selon les règles de la vraisemblance historique ?

Bien que nous ne négligions nullement la littérature critique, notre enquête donne systématiquement la priorité à l'étude des sources grecques et latines.

Au sein du chapitre I de cette seconde partie, partant du principe que tout texte s'inscrit dans un genre littéraire définissant un horizon d'attente et des codes de lecture, nous entreprenons de déterminer à quel genre Évhémère lui-même rattachait l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*. Dans cette perspective, il est nécessaire de s'interroger sur la pertinence des appellations « roman », « fiction » ou « utopie romanesque », traditionnelles pour qualifier l'*Inscription sacrée*, mais assurément anachroniques pour appréhender le pacte de lecture qu'Évhémère entendait lier avec son lecteur.

Le chapitre II étudie en détail l'exposé sur l'archipel panchaïen (fertilité du territoire, histoire de ses habitants, organisation de la société), qui constituait la première partie de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*. Nous nous intéressons aux sources – littéraires ou livresques – de la description d'Évhémère, et à la manière dont ce dernier a su réutiliser l'imagerie traditionnelle des confins pour faire œuvre originale. Surtout, nous posons la question de la fonction que jouait ce récit-cadre au sein de l'ouvrage entier.

Le dernier chapitre est consacré à l'analyse des fragments du texte de la stèle sacrée, tels qu'on les trouve chez Ennius. À travers l'étude de ce récit théogonique, où Zeus est dépeint comme un roi mortel, qui, au cours de ses conquêtes, institua partout des cultes en son honneur, nous cherchons à définir le rapport d'Évhémère au mythe et au sacré. Les hommes-dieux de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* étaient-ils vraiment dieux ou n'étaient-ils que des hommes ?

Vie d'Évhémère

D'Évhémère, on sait très peu de choses. La plupart des témoignages anciens que nous avons conservés concernent surtout sa conception des dieux et ne nous renseignent pas sur sa vie[30]. Quant aux informations que pourraient fournir les fragments de son ouvrage, l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*, elles sont réduites à la portion congrue et les quelques éléments biographiques transmis par le résumé de Diodore sont à manier avec beaucoup de prudence, car l'île de Panchaïe, qui était donnée comme le but ultime du périple rapporté à la première personne par Évhémère, ne figure sur aucune carte. L'exposé géographique de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* relevant au moins pour une part de l'invention, le narrateur du récit ne se confond pas pleinement avec son auteur.

Même si, malheureusement, étudier la vie d'Évhémère consiste d'abord à mettre en lumière des vides et des incertitudes, l'exercice n'en reste pas moins nécessaire, car donner à l'existence d'Évhémère un cadre chronologique et géographique peut contribuer à replacer l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* dans son contexte historique et à en mesurer ainsi plus précisément les enjeux.

A) Essai de datation :

1. Un témoignage interne à l'œuvre : Diodore, VI, 1, 4.

D'après le résumé de Diodore de Sicile transmis par Eusèbe[31], Évhémère se présentait comme un ami du roi Cassandre et disait avoir accompli pour le compte de ce dernier de grands voyages l'ayant mené

[30] Les auteurs anciens, si l'on excepte le témoignage de Callimaque, se contentent simplement de lui attribuer une cité pour patrie, Messène le plus souvent.

[31] Eusèbe, *Préparation Évangélique*, II, 2, 52-62 [F1] ou Diod., VI, 1. Lorsque nous citerons des extraits de ce fragment, nous donnerons désormais par convention la référence chez Diodore et non chez Eusèbe. Nous prouverons plus loin dans le commentaire qu'Eusèbe a cité Diodore fidèlement.

jusqu'en Arabie heureuse. De là, il prétendait avoir navigué à travers l'océan et avoir découvert un groupe de plusieurs îles restées inconnues jusqu'alors :

> Εὐήμερος μὲν οὖν, φίλος γεγονὼς Κασσάνδρου τοῦ βασιλέως καὶ διὰ τοῦτον ἠναγκασμένος τελεῖν βασιλικάς τινας χρείας καὶ μεγάλας ἀποδημίας, φησὶν ἐκτοπισθῆναι κατὰ τὴν μεσημβρίαν εἰς τὸν ὠκεανόν. Ἐκπλεύσαντα δὲ αὐτὸν ἐκ τῆς εὐδαίμονος Ἀραβίας ποιήσασθαι τὸν πλοῦν δι' ὠκεανοῦ πλείους ἡμέρας καὶ προσενεχθῆναι νήσοις πελαγίαις, ὧν μίαν ὑπάρχειν τὴν ὀνομαζομένην Παγχαίαν [...][32]

Démêler dans ce passage ce qui appartient à l'invention et ce qui relève de la vérité historique est complexe, et ce point fait débat parmi les chercheurs.

1. 1. L'hypothèse de W. Tarn : un témoignage historique.

W. Tarn, dans son ouvrage intitulé *Alexander the Great and the Unity of Mankind*, a, hormis l'existence de la Panchaïe, admis sans réserve la véracité du témoignage de Diodore et a même cherché à lui donner un ancrage historique en imaginant les circonstances dans lesquelles Évhémère avait pu accomplir son voyage[33]. Selon son hypothèse, c'est au cours de l'hiver 303[34] que Cassandre, alors allié à Lysimaque et Ptolémée Ier contre Antigone Monophthalmos, aurait envoyé Évhémère en mission dans la péninsule arabique afin de découvrir de nouvelles voies de passage, les routes traditionnelles étant barrées par les Antigonides. Passant par l'Égypte, Évhémère y aurait par ailleurs rencontré son ami Démétrios de Phalère[35], qui, toujours selon Tarn, faisait, comme Évhémère lui-même, partie du cercle de Cassandre : Évhémère aurait ainsi appris de Démétrios le fonctionnement des institutions égyptiennes.

---

[32] Diod., VI, 1, 4 [F1] : « Évhémère, donc, devenu l'ami du roi Cassandre et amené à remplir pour le compte de ce dernier plusieurs missions royales et à faire de grands voyages, dit être parti dans le sud pour rejoindre l'océan : il fit voile lui-même, raconte-t-il, depuis l'Arabie heureuse, navigua à travers l'océan durant un assez grand nombre de jours et aborda des îles au beau milieu de la mer, dont l'une est la dénommée Panchaïe [...]. »

[33] W. W. Tarn, « Alexander the Great and the Unity of Mankind », *Proceedings of the British Academy*, Oxford, 1933, p. 165. Les pages 163-166 constituent un appendice intitulé « The date of Euhemerus ».

[34] W. W. Tarn justifie cette date dans son article « The proposed new date for Ipsus », *The Classical Review* XL, 1926, p. 13-15.

[35] W. W. Tarn, *ibid*.

Cet exposé contextuel a été repris ensuite sans discussion par d'autres chercheurs tels qu'A. Polet[36], L. Giangrande[37] ou A. J. Festugière[38]. Il relève pourtant plus de la fiction historique que de l'histoire véritable et il doit à ce titre être réfuté[39] : W. W. Tarn a échafaudé son hypothèse à partir d'un passage d'Arrien[40] qui mentionne l'existence d'une expédition envoyée jusqu'à Babylone par Ptolémée Ier. Or, il s'agit d'une mission terrestre et non pas maritime : l'indice est bien trop mince pour pouvoir être retenu, d'autant que rien ne dit que les troupes de Cassandre se soient jointes à celles de Ptolémée. La rencontre avec Démétrios de Phalère est également une supposition purement gratuite[41]. Quant au cercle d'intellectuels qui, selon W. W. Tarn[42], se serait constitué autour de Cassandre, son existence n'est attestée nulle part. Il est certes probable que Cassandre ait cherché, comme d'autres souverains de l'époque, à attirer à sa cour des penseurs et des savants : l'expression φίλος γεγονὼς Κασσάνδρου τοῦ βασιλέως employée par Diodore à propos d'Évhémère peut laisser penser que ce dernier avait entretenu un lien privilégié avec Cassandre, tout comme des hommes tels que Théophraste[43], Démétrios de

[36] A. Polet, « Deux utopies hellénistiques », p. 50.
[37] L. Giangrande, « Les utopies grecques », p. 123-124.
[38] A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. II : *Le Dieu cosmique*, Paris, 1949, p 192, note 4.
[39] C'est aussi l'opinion de M. Winiarczyk, dans *Euhemeros von Messene*, p. 2-3
[40] Arrien, *Inde*, XLIII, 4-5 : οἱ παρὰ Πτολεμαίου τοῦ Λάγου παρὰ Σέλευκον τὸν Νικάτορα σταλέντες ἐς Βαβυλῶνα διὰ τῆς Ἀραβίης χώρης ἰσθμόν τινα διαπορευθέντες ἐν ἡμέρῃσιν ὀκτὼ ταῖς πάσαις ἄνυδρον καὶ ἐρήμην χώρην ἐπῆλθον ἐπὶ καμήλων σπουδῇ ἐλαύνοντες. / « Les hommes envoyés par Ptolémée, fils de Lagos, auprès de Séleukos Nikator jusqu'à Babylone à travers l'Arabie franchirent un isthme et parcoururent en huit jours entiers cette région sèche et déserte, en avançant rapidement à dos de chameaux. [trad. pers.] ». La date de cette expédition est inconnue.
[41] Tarn cherchait ainsi à expliquer pourquoi l'ouvrage d'Évhémère semblait influencé par le système de « *private property in Egypt* ». En fait, Évhémère n'avait pas besoin de Démétrios de Phalère pour s'informer sur la civilisation égyptienne. Cette idée paraît d'autant plus curieuse sous la plume de Tarn que ce dernier refuse précisément de considérer la Panchaïe d'Évhémère comme modelée sur les principales caractéristiques de l'Égypte ptolémaïque (*ibid*. p. 163-164).
[42] W. W. Tarn, *ibid.*, p. 143-146 ; 166.
[43] D'après Diogène Laërce (V, 42-50), Théophraste avait dédié à Cassandre un ouvrage intitulé Περὶ Βασιλείας ; Démétrios de Phalère fut disciple de Théophraste et gouverna la cité d'Athènes pour le compte de Cassandre de 317 à 307 av. J.-C. (date à laquelle, chassé d'Athènes par Démétrios Poliorcète qui s'était emparé de la cité, il se réfugia en Égypte auprès de Ptolémée Ier) ; Alexarque était le frère cadet de Cassandre : ce dernier lui avait attribué une portion de territoire sur la péninsule de Chalcidique, où il fonda Ouranopolis,

Phalère, ou Alexarque, que nous savons avoir été des proches du roi de Macédoine. Il semble cependant un peu excessif de parler d'un « cercle de Cassandre » comme d'une entité organisée à laquelle Évhémère aurait pu appartenir[44].

1. 2. L'hypothèse de F. Jacoby : un récit fictif.

D'autres chercheurs, à l'inverse, ont exprimé de forts doutes sur la réalité du voyage d'Évhémère en Arabie et de son lien avec Cassandre ; c'est en particulier le cas de F. Jacoby, qui, dans un article déjà ancien mais néanmoins toujours d'un grand intérêt, considère le témoignage de Diodore comme « *mehr als Bedenklich*[45] ». Dès lors qu'Évhémère, explique Jacoby, a fait le récit imaginaire d'un voyage dans l'île de Panchaïe, le motif même du voyage pourrait fort bien avoir été inventé : même peu de temps après la mort de Cassandre, Évhémère n'avait pas à craindre qu'un lecteur aille vérifier la véracité de ses dires.

Bien qu'il ne le dise pas explicitement, le chercheur allemand ne voit manifestement dans ce qui devait constituer la partie introductive de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* qu'un *topos* littéraire. Il invite en effet, dans une courte parenthèse, à comparer le texte transmis par Diodore avec les propres affirmations d'un certain Palaiphatos, écrivain né sans doute un peu avant

---

la « Cité du Ciel » (cf. W. W. Tarn, *Alexander The Great II, Sources and Studies*, Cambridge, 1950, p. 429-434).

[44] C'est également l'avis de F. D. Angelis et B. Garstad, dans « Euhemerus in Context », *Classical Antiquity*, 2006 (25), p. 215. Il nous paraît également important de marquer une certaine défiance devant toutes les hypothèses qui, sans véritables éléments à l'appui, font d'Évhémère un pur philosophe de cour, car elles orientent déjà *a priori* la lecture de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*, le risque étant évidemment de plaquer sur l'œuvre une interprétation préconçue et potentiellement erronée : prétendre, comme le fait par exemple E. Griset dans « L'evemerismo in Roma », *RSC* 1959, VII, p. 66, qu'Évhémère avait probablement dédié son ouvrage à Cassandre et qu'il cherchait ainsi à lui complaire revient peu ou prou à décréter par avance que l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* était un récit propagandiste visant à défendre ou à promouvoir le culte des souverains, hypothèse qui ne saurait être acceptée sans une discussion approfondie. Winiarczyk, *Euhemeros von Messene*, p. 3 (texte et note 9), fait le même reproche à O. Weinreich, qui avait qualifié Évhémère de « Hofphilosoph » (dans *Menekrates Zeus und Salmoneus. Religionsgeschichtliche Studien zur Psychopathologie des Gottmenschentums in Antike und Neuzeit*, Stuttgart 1933, p. 14-15).

[45] F. Jacoby, article « Euemeros » 3, *RE* VI 1, 1907, col. 953. Winiarczyk, *ibid.*, p. 2, est sensiblement du même avis et considère comme méthodologiquement infondé de se référer à un témoignage qui « den Anschein einer literarischen Fiktion weckt ».

Évhémère[46] et auteur d'un ouvrage intitulé *Περὶ Ἀπίστων* (*Sur les Récits incroyables*), dans lequel il rapportait, en les rationalisant, des récits mythiques traditionnels[47]. Or, Palaiphatos prétendait, dans les premières lignes de l'ouvrage, avoir parcouru de nombreux pays pour obtenir auprès des Anciens des informations sur les mythes[48]. F. Jacoby ne voit dans la mention de ces voyages qu'un cadre fictif destiné à mettre en valeur le développement sur les mythes[49], et il porte le même jugement sur les voyages prétendument effectués par Évhémère pour le compte de Cassandre.

1. 3. Discussion : réalité probable des liens avec Cassandre et du voyage en Arabie.

En dépit de F. Jacoby et de l'analogie avec Palaiphatos, le caractère imaginaire de l'île de Panchaïe ne nous paraît pas être un élément déterminant pour conclure qu'Évhémère n'a jamais connu Cassandre ni visité l'Arabie. Ce n'est pas parce que, d'un point de vue narratif, les mentions du roi de Macédoine et de la traversée de l'Arabie visaient d'abord

[46] Sur cet auteur, on peut se reporter à la traduction et au commentaire de J. Stern, *Palaephatus, Περὶ Ἀπίστων, On unbelievable Tales*, Bolchazy-Carducci Publishers, 1996. Palaiphatos aurait été disciple d'Aristote (cf. *Souda*, art. Παλαίφατος), et a donc dès lors vécu dans la seconde moitié du IVème siècle (cf. sur ce point J. Stern, *ibid*. p. 2 : « *Palaephatus was alive in the 340's-330's B. C.* »).

[47] Par exemple, Palaiphatos explique que la légende des chevaux de Diomède, qui mangeaient de la chair humaine, est née d'un emploi métaphorique : Diomède était tellement passionné par les chevaux qu'il vendit tous ses biens pour les nourrir. Οἱ οὖν φίλοι ἀνδροφάγους τοὺς ἵππους ὠνόμασαν (« C'est pourquoi ses amis appelèrent ses chevaux "mangeurs d'hommes". (trad. pers.) », conclut Palaiphatos (*Περὶ Ἀπίστων*, 7).

[48] Palaiphatos, *Περὶ Ἀπίστων*, préface : Ἐπελθὼν δὲ καὶ πλείστας χώρας ἐπυνθανόμην τῶν πρεσβυτέρων ὡς ἀκούοιεν περὶ ἑκάστου αὐτῶν, συγγράφω δὲ ἃ ἐπυθόμην παρ' αὐτῶν. Καὶ τὰ χωρία αὐτὸς εἶδον ὡς ἔστιν ἕκαστον ἔχον, καὶ γέγραφα ταῦτα οὐχ οἷα ἦν λεγόμενα, ἀλλ' αὐτὸς ἐπελθὼν καὶ ἱστορήσας. / « Ayant parcouru de nombreux pays, j'ai recueilli le témoignage des anciens pour entendre parler de chacun de ces récits, et j'écris ce que j'ai appris d'eux. Et ces pays, j'ai vu par moi-même comment chacun d'eux est réellement, et je les décris non pas tels qu'on m'en a parlé mais après les avoir moi-même parcourus et après enquête. [trad. pers.] ».

[49] La réalité des voyages de Palaiphatos est incertaine : il peut très bien avoir cherché en voyageant à recueillir des légendes locales pour nourrir ses écrits, mais, comme l'a fait remarqué A. Santoni (dans *Palefato, Storie incredibili*, Pisa, 2000, p. 20-21) l'analyse de détail des fragments conservés incite plutôt à penser que chez ce mythographe, le motif de l'autopsie, traditionnel dans l'historiographie (cf. *infra* p. 360-363), relevait davantage d'un *topos* littéraire que d'une connaissance réelle du terrain : « *Di vera e propria autopsia non c'è un solo esempio significativo* ».

à donner à la découverte de l'archipel panchaïen une apparence vraisemblable en fournissant un cadre historique et géographique au voyage de l'auteur qu'un tel voyage n'a pas pu avoir lieu.

Qu'on songe par exemple au cas d'Onésicrite d'Astypalée, qui vécut sensiblement à la même époque qu'Évhémère[50] et qui décrivit dans son *Education d'Alexandre* le pays de Mousicanos[51] : la peinture qu'Onésicrite a faite de ce territoire est totalement idéalisée et relève bien davantage du récit fabuleux que de la représentation sincère et objective[52] ; pour autant, personne ne remet en doute la réalité du voyage jusqu'en Inde de celui qui fut le pilote du navire personnel d'Alexandre et qui accompagna le conquérant dans ses campagnes. De même, justement, qu'Onésicrite devait utiliser sa participation aux campagnes d'Alexandre comme garantie de la véracité de ses dires, il est pareillement vraisemblable qu'Évhémère, pour être cru de ses lecteurs, ait cherché à mettre en avant dans son récit tous les faits réels susceptibles de servir de caution à l'ensemble de son ouvrage.

S'il est donc impossible de définir précisément comme l'a fait W. Tarn le contexte de l'expédition d'Évhémère en Arabie, il nous paraît

[50] Onésicrite, qui participa aux campagnes d'Alexandre, devait avoir quelques années de plus qu'Évhémère. D'après le témoignage de Plutarque (*Vie d'Alexandre*, 46), Onésicrite aurait lu son livre devant Lysimaque alors que ce dernier était déjà roi (Lysimaque prit le titre de roi en 304, soit un an après Cassandre). Janick Auberger, *Historiens D'Alexandre*, coll. Fragments, Paris, les Belles lettres, 2005 (2ème tirage), p. 238-239, estime cependant que la rédaction de l'ouvrage d'Onésicrite est antérieure à 304 et remonte plutôt à l'époque qui suivit immédiatement la mort d'Alexandre, « au moment où Lysimaque "régnait" sur la Thrace ».

[51] Mousicanos était un roi indien avec lequel Alexandre entra en contact en 325. Les relations furent d'abord cordiales entre les deux souverains, puis, Mousicanos s'étant révolté, Alexandre le fit crucifier (cf. Arrien, *Anab*., VI, 15,5-17,2).

[52] Le pays de Mousicanos devient sous la plume d'Onésicrite un monde idéal dont la population vit encore dans la simplicité et la richesse de l'Âge d'or. Les hommes sont justes et bons, sont indifférents à l'or et à l'argent et vivent jusqu'à 130 ans (cf. Strabon, XV, 1, 34). Sur le rôle des métaux précieux dans la peinture des confins, cf. *infra* p. 389-390.

cependant plausible[53] qu'Évhémère ait connu Cassandre et ait voyagé pour son compte, peut-être jusqu'en Arabie[54].

*1. 4. Essai de datation de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή *:*

Même dans l'hypothèse où les liens entre Cassandre et Évhémère n'auraient aucune réalité historique, l'auteur de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* devait, s'il voulait rendre vraisemblable le cadre historique de sa mission, attribuer l'origine de son voyage à l'un de ses contemporains, et il est donc certain que l'ancien général d'Alexandre de Macédoine et Évhémère ont vécu à la même époque, soit à la fin du IVe siècle.

Cassandre dirigea la Macédoine à partir de 317 av. J.-C. : dans la mesure où Alexandre IV était encore trop jeune pour régner, il s'était en effet proclamé régent quelque temps après la mort de Philippe III. Mais ce n'est qu'après les décès d'Alexandre IV et de sa mère que Cassandre prit officiellement le titre de roi de Macédoine, en 305 av. J.-C[55] ; il mourut huit ans plus tard, en 297. Dans le passage de Diodore cité plus haut (VI, 1, 4 [F1]), Cassandre est mentionné avec son titre de roi (Κασσάνδρου τοῦ βασιλέως). À moins d'imaginer que ce titre ait été ajouté par Diodore lui-

[53] On aimerait évidemment pouvoir avancer une opinion plus tranchée, mais cette position médiane est selon nous la seule qui permette d'éviter le double écueil consistant soit à faire parler les textes outre mesure, soit, au contraire, à leur accorder moins de valeur historique qu'ils ne pourraient en avoir. D'autres avant nous se sont également montrés très prudents sur ces questions : K. Peterson, dans *Living on the Edge : the Travel Narratives of Euhemerus, Iamboulos and Lucian*, 2001, p. 25, considère que le degré de réalité de l'information est laissé à l'appréciation du lecteur. M. Zumschlinge, *ibid.*, p. 9, ne prend pas non plus position.

[54] Le lien entre Cassandre, roi de Macédoine, et l'Arabie n'est pas immédiatement évident. Remarquons que le texte de Diodore dit qu'Évhémère avait accompli non pas une mais plusieurs missions royales (βασιλικάς τινας χρείας) et parle de voyages au pluriel (μεγάλας ἀποδεμίας) : il est possible qu'Évhémère ait effectivement voyagé régulièrement pour le compte de Cassandre et que dans cette perspective, il n'ait pas jugé invraisemblable d'affirmer s'être un jour rendu dans cette région. Dans cette hypothèse, ce serait la régularité des voyages qui serait réelle, et non le voyage en Arabie. On ne doit cependant pas exclure *a priori* qu'Évhémère ait visité l'Arabie heureuse, que ce fût ou non pour le compte de Cassandre. Les connaissances qu'Évhémère montre de cette région, comme le prouvera l'analyse des fragments conservés, pourraient n'être pas seulement livresques.

[55] Alexandre IV avait pour mère Roxane, la fille d'un satrape de Bactriane, qu'Alexandre le Grand avait épousée en 327. Alexandre IV et Roxane furent emprisonnés et assassinés sur ordre de Cassandre.

même, ce qui semble peu probable, on peut donc poser la date de 305 av. J.-C. comme *terminus post quem* pour la rédaction de l'ouvrage d'Évhémère[56].

Dans l'hypothèse où l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* n'aurait pas été écrite sous le règne de Cassandre, mais après sa mort en 297, il paraît raisonnable d'en dater la rédaction lors de la décennie qui suivit. L'aura que la mention de Cassandre ne manquait de conférer à l'ouvrage ne pouvait que diminuer avec le temps, et dans le cas d'une composition plus tardive, se réclamer d'un protecteur mort depuis longtemps n'aurait guère eu d'intérêt[57]. La période la plus plausible pour la composition de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* paraît donc devoir être située entre 305 et 285 av. J.-C.

2. Les témoignages extérieurs à l'œuvre :

*2. 1. Les vers 9-11 de l'*Iambe I *de Callimaque :*

Pour quiconque s'intéresse à la vie d'Évhémère, il est également d'usage de se référer à deux passages de l'œuvre de son contemporain Callimaque. Les vers 9 à 11 du premier poème des *Iambes*, tout d'abord, fustigent sans le nommer directement celui que le poète du IIIe siècle appelle méchamment un « vieil imposteur gribouill[ant] ses ouvrages impies » :

> ἐς τὸ πρὸ τείχευς ἱερὸν ἁλέες δεῦτε,
> οὗ τὸν πάλαι Πάγχαιον ὁ πλάσας Ζᾶνα
> γέρων ἀλαζὼν ἄδικα βιβλία ψήχει,[58]

[56] C'est à tort que M. Zumschlinge, *Euhemeros*, p. 9, ne fait pas de différence entre la date du possible voyage d'Évhémère en Arabie et la date de rédaction de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*. Il est vrai que le séjour en Arabie de notre auteur pourrait avoir eu lieu avant que Cassandre ne prît le titre de roi, si jamais Évhémère, *a posteriori*, a omis dans sa rédaction de faire la différence entre le régent Cassandre et le roi Cassandre. Mais, sauf à attribuer à Évhémère un don de voyance, ce dernier ne peut avoir qualifié Cassandre de roi avant que celui-ci en ait pris le titre, c'est-à-dire avant 305. Aussi cette date constitue donc t-elle un *terminus post quem* certain pour la rédaction de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*.

[57] À moins, évidemment, qu'il n'eût été de l'envergure d'Alexandre dont le prestige resta immense bien après sa mort, mais ce ne fut pas le cas de Cassandre.

[58] Callimaque, *Iambes*, I, 9-11 [T2a] : « Allons, rendez-vous en masse au sanctuaire situé devant les murs, / où celui qui a imaginé l'ancien Zeus de Panchaie, / un vieillard imposteur, gribouille ses ouvrages impies. ». L'*Iambe* I n'est malheureusement connu qu'à l'état fragmentaire, mais nous avons conservé une diégèse du texte de Callimaque qui permet de se faire une idée assez précise de l'ensemble du poème. Le texte de l'*Iambe* I et de la *Diégèse* sont publiés par R. Pfeiffer (édit.), dans *Callimachus*, Vol. I, Oxford, 1965 (1949), p. 161-171. On pourra consulter en particulier, pour le passage qui concerne directement notre étude, les pages 162-163.

2. 1. 1. ÉVHÉMÈRE ET UN SANCTUAIRE SITUÉ HORS DES MURS D'ALEXANDRIE :

Au sein du poème, ces trois vers sont censés être prononcés par le poète Hipponax[59] qui, revenu à la vie, convoque dans un sanctuaire situé hors des murs d'Alexandrie[60] les « *philologoi* », autrement dit les lettrés, pour les inviter à plus de modération et moins de jalousie les uns envers les autres[61]. C'est dans ce sanctuaire « hors les murs » que séjourne, selon Callimaque-Hipponax, un γέρων ἀλαζών derrière lequel on s'accorde généralement à reconnaître Évhémère[62]. Le terme Πάγχαιο qui figure au

[59] Hipponax est un poète iambique du VIème siècle av. J.-C. réputé pour le mordant de ses vers et à qui on attribue l'invention du choliambe. Pline l'Ancien (*Histoire naturelle*, XXXVI, 11) rapporte notamment que les sculpteurs Boupalos et Archémis, après avoir été victimes de la verve d'Hipponax, qui avait répondu par des vers à leurs moqueries sur son physique, s'étaient pendus. Pour une édition des fragments conservés, on peut se reporter à l'ouvrage d'O. Masson, *Les fragments du poète Hipponax, Édition critique et commentée*, C. Klincksieck, Limoges, 1962.

[60] C'est ce qu'il faut comprendre par l'expression ἐς τὸ πρὸ τείχευς ἱερὸν tirée du vers 9 cité plus haut : le temple devant les murs, c'est le temple situé hors de l'enceinte de la ville.

[61] Pour leur faire la leçon, Hipponax raconte aux lettrés l'histoire de la coupe de Bathyclès : mourant, Bathyclès avait donné une coupe d'or à son fils Amphalcès, en le chargeant de la remettre au meilleur des sept Sages. Chacun des sept Sages, en recevant la coupe, la donna à l'un des autres, estimant qu'il lui était supérieur, jusqu'au moment où Thalès se vit remettre la coupe pour la seconde fois ; il la consacra alors à l'Apollon de Didyme, dans un geste d'humilité et de sagesse. Le poème de Callimaque rend compte manifestement des querelles littéraires qui opposaient les érudits de l'époque entre eux. Il est plaisant que ce soit Hipponax, justement réputé pour sa morgue, qui y donne des leçons de modestie. Callimaque souligne ainsi de manière habile l'extrême arrogance des *philologoi* les uns envers les autres : comparés à leurs invectives, les vers d'Hipponax feraient presque pâle figure. Hipponax, en appelant à la modération, devient finalement ici le tenant d'une critique constructive face aux vaines querelles, ce qui est vraisemblablement pour Callimaque une façon de se placer au-dessus de la mêlée et, en se réclamant d'un prédécesseur illustre, d'ébaucher un art littéraire pour ses propres *Iambes*.

[62] W. Tarn, « the date of Euhemerus », p. 164-65, fait exception parmi les chercheurs et considère, à tort selon nous, que ces vers de Callimaque ne constituent pas une critique d'Évhémère. Selon lui, le terme ἄδικα ne peut signifier « impie », et par ailleurs le Zeus d'Évhémère est appelé Zeus Triphylios et non Zeus Panchaios. Or, l'adjectif ἄδικος signifiant « qui ne fait pas ce qu'il doit », il ne semble pas impropre, lorsqu'il s'agit du rapport (ici, il est vrai, implicite) avec les dieux, de le traduire par « impie ». Quand bien même on choisirait une traduction plus neutre, comme l'a fait É. Cahen (dans Callimaque, *Hymnes, Épigrammes, Fragments*, texte établi et traduit par É. Cahen, deuxième édition revue et augmentée, Paris, Les Belles Lettres, 1940, p. 150) en rendant ἄδικα βιβλία par « méchants livres », cela n'interdit de toute façon absolument pas de voir dans le texte de Callimaque une allusion à Évhémère. D'autre part, le papyrus Oxyrhynchus (XI, p. 90, n° 1363) donnant la leçon πάγχαιο, on peut accepter sans problème la correction en πάγχαιον de Bentley, plutôt que de garder comme le fait Tarn la leçon χάλκεον, donnée par le texte du Pseudo-Plutarque qui cite les vers de Callimaque (*De placitis Philosophorum*, I, 7, 880 D).

vers 10 dans les papyri et qui a été corrigé en Πάγχαιον par Bentley rappelle en effet le nom de l'île de Panchaïe (Παγχαία) imaginée par Évhémère et invite à identifier le vieillard avec l'auteur de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*. L'allusion est par ailleurs confirmée par plusieurs témoignages anciens, dont ceux d'Aetius[63] et de Sextus Empiricus[64]. Une scholie au *Protreptique* de Clément d'Alexandrie[65] et une remarque en marge d'une scholie à l'*Allégorie de l'Iliade* de Tzétzès[66] indiquent également que le vieillard imposteur et Évhémère ne font qu'un.

2. 1. 2. Une statue d'Évhémère dans le Grand Sérapéion de Parmeniscus : caractère irrecevable de cette hypothèse de B. R. Rees.

D'après la diégèse du poème, le temple en question serait le Sérapéion de Parménion[67]. Les fouilles archéologiques n'ayant pas permis de localiser ce temple, B.R. Rees a voulu l'identifier avec le Grand Sérapéion de Parmeniscus, qui fut construit par Ptolémée III après 246-7 av. J.-C.[68]. Une telle hypothèse n'est pas sans poser un problème chronologique, car il n'est guère vraisemblable qu'Évhémère, qui fut un contemporain de Cassandre, ait été encore en vie à cette date[69].

Pour répondre à l'objection, B.R. Rees a supposé, par analogie avec le Sarapéion de Memphis, où l'on pouvait voir onze statues de philosophes

[63] Aetius, *Les opinions des philosophes*, I, 7, 1 p. 297, 13 Diels [T6]
[64] Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*, IX, 51 [T7]
[65] Scholie de Clément d'Alexandrie, *Protreptique* II, 24, 2 [T2c]
[66] Scholie chez Tzétzès, *Allégorie de l'Iliade*, IV, 37 [T2b] : *γέρων ἐστιν ὁ ἄθεος Εὐήμερος*. / « le vieillard est Évhémère l'athée. ».
[67] Cf. *Diegesis*, VI, 2-4 : Ὑποτίθεται φθιτὸν Ἱππώνακτα συγκαλοῦντα τοὺς φιλολόγους εἰς τὸ Παρμενίωνος καλούμενον Σαραπίδειον. / « Il représente Hipponax mort appelant les philologues à se réunir dans le Sarapéion dit de Parménion. [trad. pers.] ».
[68] B.R. Rees, « Callimachus, *Iambus* I. 9-10 », *CR* 11, 1961, p. 287-289. Il a ensuite été suivi dans son hypothèse par D.L. Clayman, *Callimachus' Iambi*, Leyde, Brill, 1980, p. 11.
[69] Si, dans le meilleur des cas, Évhémère est encore un jeune homme en 305 et qu'il soit âgé d'une vingtaine d'années, il aurait alors 80 ans passés en 246 av. J.-C.. À cela il faut ajouter qu'avec l'hypothèse de Rees, la date de 246 n'est qu'un *terminus post quem* pour la rédaction de l'*Iambe* I. Callimaque a beau qualifier Évhémère de γέρων, imaginer Évhémère en vie à cette époque ne paraît donc pas crédible.

et de poètes grecs[70], qu'il y avait dans la cour du Sarapéion de Parménion une statue d'Évhémère ; le chercheur expliquait ainsi les attaques lancées par Callimaque contre le « vieillard imposteur »[71].

Cette seconde hypothèse de B. R. Rees, qui vient au secours de la première, pose à dire vrai également problème. Certes, dès lors que Callimaque mettait en scène Hipponax devant un Sérapéion, il serait tentant de supposer un lien entre la présence de statues de philosophes, de poètes ou de sages dans le dit Sérapéion et le choix fait par Callimaque d'évoquer l'anecdote des sept sages et de la coupe de Bathyclès. On comprend cependant assez mal pourquoi un individu qui, aux dires de Callimaque, était un imposteur et un impie, aurait eu sa statue dans la cour d'un temple. Quand on sait par ailleurs l'estime relativement médiocre que les Grecs de la période hellénistique accordaient aux œuvres de leurs contemporains au regard de celles des écrivains des époques archaïque et classique[72], il semble bien difficile d'admettre qu'Évhémère ait pu être statufié et mis a égalité avec de grands penseurs ou écrivains du passé : il aurait pour le moins fallu que son œuvre ait obtenu une reconnaissance quasi officielle. Or, si tel avait été le cas, le poète de cour Callimaque ne se serait probablement jamais permis de semblables attaques. Aussi la plupart des critiques refusent-ils avec raison l'hypothèse de B. R. Rees[73] et estiment-ils que Callimaque s'en prenait non pas à la statue d'Évhémère mais à l'auteur lui-même.

---

[70] En particulier les statues d'Homère, Hésiode, Héraclite, Pindare, Thalès, Protagoras et Platon (cf. J.-Ph. Lauer et C. Picard, *Les statues ptolémaïques du Sarapeion de Memphis*, Paris, 1955).

[71] À dire vrai, Rees n'est pas le premier à avoir considéré que les vers de Callimaque faisaient référence à une statue : c'est déjà l'opinion avancée par Tarn (dans « The date of Euhemerus », p. 165), mais dans une perspective totalement différente, puisque pour ce dernier, les vers 9-11 ne font pas référence à Évhémère. « *Literary men did not sit reading or writing in a* ἱερόν. », affirme-t-il. L'argument ne tient pas, car les sanctuaires consacrés à Sérapis étaient souvent de hauts lieux de culture.

[72] Quintilien, dans son *Institution Oratoire*, X, 1, 54, rapporte par exemple qu'Aristarque et Aristophane de Byzance, qui furent tous deux conservateurs en chef de la Grande Bibliothèque d'Alexandrie, n'ont pas fait figurer Apollonios de Rhodes dans leurs ouvrages, car « *poetarum iudices, neminem sui temporis in numerum redegerunt.* » / « en juges des poètes, ils n'accordèrent une place à aucun des hommes de leur temps. [trad. pers.] ». Cf. M. El-Abbadi, « La Bibliothèque et le Musée d'Alexandrie à l'époque des Ptolémées », traduit de l'anglais par Marc-André Béra, dans *Diogène* 141, 1988, p. 33.

[73] C'est le cas, entre autres, de Cl. Meillier, *Callimaque et son temps. Recherches sur la carrière et la condition d'un écrivain à l'époque des premiers Lagides*, Diss. Paris, 1975 (Lille, 1979), p. 202 (« Cette hypothèse ne paraît pas nécessaire »), de J. Dochhorn, « Ein "Inschriftenfund" auf Panchaia », note 5 p. 266-267, ou encore de M. Winiarczyk,

2. 1. 3. ÉVHÉMÈRE ET LE SÉRAPÉION DE PARMÉNION :

Évhémère vécut donc un temps à Alexandrie, et devait fréquenter le Sérapéion de Parménion[74]. Le fait n'a rien d'impossible, car les sanctuaires consacrés à Sérapis jouaient un rôle assez important dans la vie intellectuelle de l'époque et on sait par exemple qu'il existait une bibliothèque dans le Sérapéion du quartier de Rhacotis[75] à Alexandrie. Évhémère puisait probablement là les informations dont il avait besoin.

La présence régulière d'Évhémère au sein du Sérapéion de Parménion laisse penser, même si on ne peut le prouver formellement, qu'il n'avait sans doute pas accès à la Grande Bibliothèque, à la différence d'un Callimaque, qui fut chargé par Ptolémée Philadelphe d'en établir les catalogues. La Grande Bibliothèque, située au sein du palais royal, était réservée à une élite intellectuelle proche du pouvoir lagide[76], tandis que la bibliothèque du Sérapéion de Rhacotis, moins fournie en ouvrages, était ouverte à tous[77]. Évhémère ne faisait donc vraisemblablement pas partie de l'entourage des Ptolémées.

Euhemeros von Messene, p. 4-5. M. Winiarczyk n'affirme pas pour autant qu'Évhémère a vécu à Alexandrie et se montre d'une très grande prudence pour ce qui touche à la vie d'Évhémère.

[74] Callimaque n'aurait évidemment pas mentionné la présence d'Évhémère au sein du Sérapéion si ce dernier ne s'y était pas rendu régulièrement.

[75] On considère généralement que le quartier de Rhacotis était situé à l'intérieur des murs ; c'est là que Ptolémée Ier (selon certaines versions Ptolémée Philadelphe), à la suite d'un rêve, fit construire un temple en l'honneur de Sérapis (cf. Plutarque, *De Iside et Osiride*, 361F-362E et Tacite, *Histoires*, IV, LXXXIV). Selon B. R. Rees, « Callimachus, *Iambus* I. 9-10 », p. 1-2, la position exacte des murs d'Alexandrie n'est toutefois pas assurée, et par conséquent le quartier de Rhacotis pourrait s'être trouvé hors des murs. Cependant, même dans cette hypothèse, il ne semble pas possible d'identifier le Sérapéion du Parménion avec celui de Rhacotis, car tandis que ce dernier était une fondation royale, le premier, d'après Cl. Meillier (*Callimaque et son temps*, p. 201) était une fondation privée. Malheureusement, aucune donnée archéologique ne nous permet actuellement de localiser le Sérapéion de Parménion. On peut en tout cas raisonnablement penser que le sanctuaire fréquenté par Évhémère disposait lui aussi d'ouvrages et de salles de travail.

[76] La Grande Bibliothèque constituait une annexe du Musée. On en attribue la création à Ptolémée Ier et Démétrios de Phalère. Les savants qui fréquentaient le Musée et la Bibliothèque étaient entretenus par le roi, et avaient obligation de prendre leur repas en commun (cf. Strabon, *Géographie*, XVII, 1, 6).

[77] Sous Ptolémée Philadelphe, la Grande Bibliothèque comptait plus de 400.000 rouleaux, et celle du Sérapéion de Rhacotis un peu plus de 40.000 (cf. L. Canfora, *La bibliothèque d'Alexandrie et l'histoire des textes*, CEDOPAL, Liège, 1993, p. 23-25).

2. 1. 4. DIFFICULTÉS À DATER L'*IAMBE* I AVEC PRÉCISION :

L'invalidité de l'hypothèse de Rees, qui veut voir une statue d'Évhémère dans la cour du Sérapéion, redonne à l'*Iambe I* tout son intérêt pour situer la vie et l'œuvre d'Évhémère dans le temps. Malheureusement, nous ne sommes pas en mesure de dater avec précision la période de rédaction du poème : le seul critère objectif de datation réside justement dans la référence à Évhémère et au Sérapéion de Parménion. Or, dès lors que le chercheur sur Callimaque se réfère aux recherches sur Évhémère pour dater l'*Iambe I*, tandis que le biographe d'Évhémère lit les travaux sur Callimaque pour établir sa propre chronologie, le cercle vicieux n'est pas loin[78].

Selon Cl. Meiller, l'*Iambe* I a « pu être composé entre 280 et 260, avec une probabilité plus grande en faveur d'une date haute[79] ». Il nous paraît bien peu prudent de tirer des conclusions chronologiques sur la vie d'Évhémère à partir d'une datation aussi aléatoire du poème de Callimaque, d'autant plus que les deux dates de la fourchette retenue sont l'une et l'autre discutables. L'*Iambe I* appartient évidemment à la période alexandrine de Callimaque, et l'année 280 correspond, pour Cl. Meillier, à peu près à l'époque où Callimaque, qui était né à Cyrène, a quitté sa patrie pour Alexandrie[80]. Cela dit, ce n'est pas parce que nous ne possédons pas de témoignage de la présence de Callimaque sur le sol alexandrin avant cette date que le poète ne séjournait pas déjà dans la capitale égyptienne depuis un certain temps. Le *terminus post quem* n'est donc pas pleinement assuré,

[78] Nous donnons entièrement raison à É. Cahen lorsqu'il critique, dans sa thèse *Callimaque et son œuvre poétique*, Éd. de Boccard, Paris, 1929, p. 11-12, la méthode qui consiste à établir la chronologie de la vie d'un écrivain à l'aide de synchronismes avec celle de l'un de ses contemporains : « Les critiques, écrit-il, ont usé largement de ce procédé, qui a pour lui certaine apparence de rigueur érudite. [...] Mais [...] il va trop souvent à déterminer l'incertain par ce qui l'est plus encore. On s'appuie sur des dates qu'on connaît mal pour en tirer celle qu'on cherche, comme si un raisonnement dont le point de départ est incertain pouvait se fortifier en cours de route. » .

[79] C. Meillier, *Callimaque et son temps*, p. 201.

[80] Cf. Cl. Meillier, *ibid.*, p. 15 et 20. L'*Hymne à Délos* que Cl. Meillier date de 278 et qui est écrit en l'honneur de Ptolémée Philadelphe et de son père, est le premier texte attestant la présence à Alexandrie de Callimaque. En toute logique, Cl. Meillier aurait dû proposer la fourchette 278-260 pour dater l'*Iambe I*, mais la largeur de la période retenue l'a manifestement conduite à préférer des chiffres ronds. É. Cahen propose également une date similaire pour la composition de l'*Hymne à Délos* : « Il célèbre, dans son développement central, la déroute des Gaulois devant Delphes et leur fin dramatique en Égypte ; il ne peut être beaucoup postérieur à l'événement (278). » (E. Cahen, *Callimaque, Hymnes, Épigrammes, Fragments*, p. 13, note 2).

et nous considérons plus vraisemblable l'opinion d'É. Cahen, selon qui « les années 290-285 peuvent marquer [l']établissement définitif [de Callimaque] à Alexandrie »[81]. Quant à la date de 260 comme *terminus ante quem* de la rédaction du poème, elle n'apparaît pas très fondée : Cl. Meillier[82] suit Jacoby qui, dans son article sur Évhémère, situe implicitement l'écriture du poème vers cette époque[83], mais un simple argument d'autorité ne saurait avoir de valeur en matière de chronologie.

Le qualificatif γέρων, enfin, que Callimaque applique à Évhémère au vers 11, ne nous est pas d'une grande aide non plus pour définir le contexte du poème. La première raison en est que nous ne savons pas à quel moment Évhémère est né, ni si, à l'époque où Cassandre était roi, il était encore un jeune homme ou déjà un homme d'âge mûr. Il est d'autre part nécessaire de nuancer l'emploi du mot γέρων par Callimaque, car le terme relève du vocabulaire de la comédie : dire, dans un texte satirique, qu'Évhémère est un vieillard est sans doute en partie une manière de suggérer qu'il n'a plus toutes ses facultés. Même si Évhémère avait un certain âge et devait être plus vieux que Callimaque, il est très possible que ce dernier ait forcé un peu le trait[84].

[81] É. Cahen, *Callimaque, Hymnes, Épigrammes, Fragments*, p. 12. Nous avons par exemple conservé quelques épigrammes de jeunesse de Callimaque, qui datent probablement de sa période égyptienne et qui pourraient fort bien avoir été composés avant l'*Hymne à Délos*. Callimaque n'a évidemment pas attendu d'obtenir la faveur royale pour commencer à écrire.

[82] Cf. Cl. Meillier, *ibid.*, p. 320, note 37.

[83] Jacoby, « Euemeros », col 953 : « *In jedem Falle aber schwebt die auf dieses Selbstzeugnis in Verbindung mit Kallimachos Angriff in den zeitlich unbestimmbaren* Ἴαμβοι *[...] gegründete Vermutung, die* ἱερὰ ἀναγραφή *sei zwischen 270/260 erschienen, völlig in der Luft.* » Jacoby fait manifestement ici allusion à l'hypothèse antérieure d'un autre chercheur qu'il ne nomme pas et qui datait, en s'appuyant sur Callimaque, l'ouvrage d'Évhémère des années 270-260. C'est de cette datation de l'ouvrage d'Évhémère, d'ailleurs réfutée par Jacoby comme trop incertaine, que Cl. Meillier conclut à la date de 260 comme *terminus ante quem* de la rédaction de l'*Iambe I*. On a là un bon exemple du cercle vicieux évoqué plus haut.

[84] C'est sans doute pour cette raison que R. Pfeiffer corrige ἀλαζών [charlatan] en λαλάζων [qui gazouille] au vers 11 : Évhémère est devenu à ce point sénile qu'il est incapable d'articuler le moindre mot et gazouille. Nous préférons néanmoins la leçon des manuscrits : le terme ἀλαζών laisse en effet penser que toutes les théories d'Évhémère envers les dieux ne sont qu'une vaste supercherie, d'où son impiété.

2. 1. 5. BILAN :

De l'*Iambe I*, on retiendra donc que, déjà relativement âgé, Évhémère vécut à Alexandrie à une époque où son œuvre était déjà suffisamment connue du public pour que Callimaque pût parler de lui sans le nommer directement et être néanmoins compris de ses lecteurs ou auditeurs. Il paraît un peu téméraire d'avancer une date précise de rédaction pour l'*Iambe* I, tout au plus peut-on garder à l'esprit que le poème a pu être composé au plus tôt dans les années 290-285, et sans doute un peu plus tard. Cette hypothèse de datation de l'*Iambe* I, certes insatisfaisante en raison de son caractère très approximatif, s'avère en tout cas compatible avec la période de composition de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* définie plus haut (305-285 av. J.-C).[85]

*2. 2. Les vers 8-9 de l'*Hymne à Zeus*, un témoignage douteux :*

2. 2. 1. ÉVHÉMÈRE ET CALLIMAQUE ONT L'UN ET L'AUTRE ÉVOQUÉ LA PRÉSENCE D'UN TOMBEAU DE ZEUS EN CRÈTE :

Il nous faut encore évoquer un second passage de l'œuvre de Callimaque, tiré de l'*Hymne à Zeus*, où l'on a souvent voulu voir une allusion à Évhémère. Dans les vers 8 et 9, en effet, Callimaque reproche aux Crétois d'avoir élevé un tombeau à Zeus, et les accuse de mensonge, en rappelant que le dieu est immortel :

"Κρῆτες ἀεὶ ψεῦσται[86] "· καὶ γὰρ τάφον, ὦ ἄνα, σεῖο
Κρῆτες ἐτεκτήναντο· σὺ δ' οὐ θάνες, ἐσσὶ γὰρ αἰεί.

[85] Dans le cas où l'*Iambe I* aurait été composé dès les années 290-285, il faut bien entendu, pour la datation de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* privilégier les dates les plus hautes.

[86] Nous utilisons les guillemets, car on considère généralement que le tour est un emprunt à Épiménide de Crète (DK 3 B 1 ; *FGrHist* 457 F 2). On trouve notamment dans l'épître de Saint Paul à Tite (I, 12) le vers « Κρῆτες ἀεὶ ψεῦσται, κακὰ θηρία, γαστέρες ἀργαί » / « Les Crétois sont toujours des menteurs, de méchantes bêtes, des ventres sauvages [trad. pers.] » qu'Epiphane (*Adv. Haer*., I, 3, 42) et Saint Jérôme (*In ep. Pauli ad. Tit*., I, 12) attribuent à Épiménide (cf. H. Verbruggen, *Le Zeus Crétois*, Paris, Les Belles Lettres, 1981, p. 55-63). À la suite du poète archaïque, la formule était manifestement devenue proverbiale, et d'après Diogène Laërce (II, 108) elle servit par exemple au IVe siècle au logicien Euboulide de Milet pour énoncer son paradoxe du menteur, qui aboutit à une contradiction logique insoluble (En substance, si Épiménide, qui est Crétois, dit que tous les Crétois sont menteurs, c'est qu'il ment ; or, s'il ment, il dit effectivement la vérité : l'énoncé d'Épiménide est donc à la fois vrai et faux, ce qui est contraire au principe logique de non-contradiction).

> « Crétois toujours menteurs » : et de fait, les Crétois ont construit ton tombeau, Seigneur ; mais toi, tu n'es pas mort, car tu es éternellement.[87]

Ces deux vers constituent le plus ancien témoignage que nous ayons conservé[88] de l'existence d'un tombeau de Zeus en Crète[89]. Comme on considère généralement qu'à l'époque de la composition de l'*Hymne à Zeus*[90], Callimaque connaissait déjà l'ouvrage d'Évhémère, et comme, d'autre part, on sait par Lactance citant un fragment d'Ennius qu'Évhémère mentionnait l'existence d'un tombeau de Zeus à Cnossos[91], la plupart des chercheurs ont considéré que la source de Callimaque pour le tombeau de Zeus n'était autre que l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*[92], et dans son édition des fragments d'Évhémère parue en 1991, M. Winiarczyk avait lui-même considéré les deux vers de Callimaque comme un témoignage à part entière[93].

---

[87] Il s'agit du témoignage 45 dans notre classement.

[88] Dès lors que le début du vers 9 est repris à Épiménide, on peut certes évidemment se demander si ce dernier ne faisait pas déjà lui aussi allusion à un tombeau de Zeus dans ses propres vers. C'est ce que pensait J. R. Harris (dans « The Cretan always Liars », *Expositor* 7 (2) 1906, p. 305-317, puis, dans une version remaniée, « St. Paul and Epimenides », *The Expositor*, 1912, p. 348-53), mais son hypothèse a ensuite été réfutée à juste titre. Sur cette question, on se reportera à H. Verbruggen, *ibid*., p. 61-63. Ce dernier compare le vers d'Épiménide cité par Saint Paul avec le vers 26 de la *Théogonie* d'Hésiode. « Si le vers d'Épiménide est vraiment authentique, conclut H. Verbruggen (p. 63), nous pouvons tout au plus supposer qu'il a prononcé ces paroles corrosives dans le même état d'esprit qu'Hésiode s'adressant à un public indifférent de riches cultivateurs béotiens et que Saint Paul vis-à-vis d'un troupeau de Crétois suffisants. ». Selon toute vraisemblance, Épiménide ne faisait donc pas référence à un tombeau de Zeus et il taxait les Crétois de menteurs dans un contexte très différent de celui de Callimaque. Winiarczyck, *Euhemeros von Messene*, p. 36-37 refuse également l'hypothèse de J. R. Harris.

[89] Après Callimaque, les témoignages de l'existence d'un tombeau de Zeus Crétois sont très nombreux. Winiarczyk, *Euhemeros von Messene*, p. 39 en relève environ 80 (chez 69 auteurs différents, païens ou chrétiens) et en fournit toutes les références dans ses notes 51, 52 et 53 (p. 39-40).

[90] É. Cahen, dans *Callimaque : Épigrammes, Hymnes*, p. 13 et 209, place la rédaction de l'*Hymne à Zeus* vers 280. « Il est évident, argumente-t-il (p. 208), que [l'*Hymne à Zeus*] est de Callimaque jeune, avant son accession définitive à la cour, et s'adresse à un Ptolémée jeune aussi, comme jeune est le dieu dont on célèbre la valeur précoce. » Pareillement, M. Winiarczyk, *Euhemeros von Messene*, p. 6, estime que le poème a été rédigé « *in der Frühphase des Schaffens von Kallimachos* », dans les années 280 ou 270.

[91] Cf. Lactance, *Inst. div.*, I, 11, 46 [F14a] : « *Et sepulchrum eius est in Creta in oppido Gnosso.* » / « Et son tombeau se trouve en Crète, dans la ville de Cnossos. ».

[92] C'est notamment le cas de G. Némethy, *Euhemeri reliquiae.* p. 7 ; Jacoby, « Evemeros », col. 953 ; G. Vallauri, *Evemero di Messene.* p. 4 ; K. Thraede, « Euhemerismus », *RAC* 6, 1966, p. 878 ; H. Dörrie, art. « Euhemeros », *KP* 2, 1967, p. 414 ; Cl. Meillier, *Callimaque et son temps*, p. 202 ; H. Verbruggen, *Le Zeus Crétois*, p. 68.

[93] M. Winiarczyk, *Euhemeri Messenii reliquiae*. Les deux vers de l'*Hymne à Zeus* constituent le Testimonium 2 dans l'édition de Winiarczyk.

2. 2. 2. CALLIMAQUE ET LA CRITIQUE D'UNE TRADITION CRÉTOISE :

Dans son récent ouvrage *Euhemeros von Messene, Leben, Werk und Nachwirkung*, M. Winiarczyk déclare finalement que son jugement a changé et qu'il classerait plutôt aujourd'hui ce texte parmi les *testimonia dubia* : Callimaque, explique-t-il, pourrait tout aussi bien avoir eu directement recours à la même tradition crétoise qu'Évhémère sur l'existence d'un tombeau de Zeus[94].

C'est également la position que nous avons adoptée ici, et nous avons classé les deux vers du poète alexandrin parmi les témoignages douteux[95]. Il n'est en effet aucunement besoin de voir dans l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* la source des vers 8 et 9 de Callimaque, sauf à imaginer qu'Évhémère ait inventé de toutes pièces l'existence d'une tombe de Zeus en Crète, ce qui paraît très peu probable : tout d'abord, il est beaucoup plus vraisemblable de considérer qu'Évhémère s'est servi d'une tradition crétoise existante[96], venant parfaitement à l'appui de sa peinture de l'origine humaine des dieux, plutôt que de voir en lui l'inventeur d'une nouvelle tradition dont la fausseté n'aurait pas été difficile à démontrer[97]. Si, d'autre

[94] Winiarcyk, *Euhemeros von Messene*, p. 6. Remarquons toutefois qu'au sein même de ce dernier ouvrage, M. Winiarczyk laisse transparaître, certainement bien malgré lui, ses hésitations sur la valeur à accorder aux deux vers de Callimaque, car tout en affirmant ranger le texte parmi les *dubia* (p. 6), il se contredit formellement quelques pages plus loin en concluant ainsi un sous-chapitre consacré aux tombes des dieux (p. 43) : « *Ich habe den Eindruck, dass Euhemeros als Erster über Zeus'Grab auf Kreta geschrieben hat, wobei er sich auf eine lokale Tradition stützen musste. An sein Werk haben im 3. Jh. Kallimachos und Dionysios Skytobrachion angeknüpft.* » En toute logique, il ne faut pas tenir compte de cette dernière phrase, probablement écrite avant que M. Winiarczyk ne considère le texte de Callimaque comme douteux.

[95] P. M. Fraser (dans *Ptolemaic Alexandria*, I, Oxford 1972, p. 295 et II, p. 457, note 840) et J. S. Rusten (dans *Dionysius Scytobrachion*, Opladen, 1982) pensent également que Callimaque ne fait pas allusion à Évhémère dans ces deux vers.

[96] H. Verbruggen (dans *Le Zeus Crétois*, p. 68) fait remarquer que « cette croyance n'était certainement pas la conception généralement répandue parmi les Crétois. ». Il est vrai que nous ne possédons aucun témoignage épigraphique ou archéologique de l'existence d'un tombeau de Zeus en Crète. Pour Winiarczyk, *Euhemeros von Messene*, p. 37-38, qui démontre à juste titre que la tradition de la tombe de Zeus ne peut remonter au sophiste Alcidamas, Évhémère (et Callimaque) se sont appuyés sur une tradition crétoise orale. Cette tradition devait être relativement récente, puisque Évhémère est, à notre connaissance, le premier à y accorder de l'importance.

[97] Pour qu'un fait de leur invention rencontrât l'adhésion, les auteurs anciens pouvaient difficilement créer une tradition de toutes pièces, car elle risquait de paraître suspecte, et il fallait éviter également d'entrer en contradiction directe avec les traditions existantes. Évhémère ne se serait pas risqué à parler d'un tombeau de Zeus en Crète sans l'existence d'une tradition crétoise à ce sujet.

part, Callimaque ne s'était pas appuyé sur une tradition crétoise existante et s'il n'avait trouvé la mention du tombeau de Zeus que chez Évhémère, ce n'est assurément pas les Crétois qu'il aurait traité de menteurs, mais l'auteur de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* lui-même, dans lequel il n'avait aucune confiance[98].

Les premiers vers de l'*Hymne* sont d'ailleurs clairement moins une attaque contre les théories religieuses de tel ou tel qu'une discussion plus générale sur la validité de deux traditions concernant le roi des dieux : il existe une version arcadienne et une version crétoise de la naissance de Zeus, et Callimaque ne sait d'abord laquelle choisir :

> Πῶς καί μιν, Δικταῖον ἀείσομεν ἠὲ Λυκαῖον ;
> Ἐν δοιῇ μάλα θυμός, ἐπεὶ γένος ἀμφήριστον.
> Ζεῦ, σὲ μὲν Ἰδαίοισιν ἐν οὔρεσί φασι γενέσθαι,
> Ζεῦ, σὲ δ' ἐν Ἀρκαδίῃ· πότεροι, πάτερ, ἐψεύσαντο ;[99]
>
> Sous quel nom le chanterons-nous ? Zeus du Dicté ou du Lycée ? / Mon âme est en proie au doute, car sa naissance fait débat. / Zeus, on dit que tu es né sur le mont Ida ; / Zeus, on te dit né en Arcadie ; lesquels, Père, ont menti ?

Par la suite, Callimaque donne sa préférence à la tradition arcadienne, le mensonge crétois sur la mort de Zeus rendant manifestement douteuse à ses yeux l'ensemble de la tradition crétoise[100]. Les vers 4 à 9 paraissent donc moins viser Évhémère qu'une tradition crétoise à laquelle Callimaque se réfère directement. La scholie portant sur le vers 8 de l'*Hymne à Zeus*[101] corrobore d'ailleurs notre argumentation, puisque elle ne fait absolument pas mention d'Évhémère comme source de Callimaque et qu'elle présente la tradition d'un tombeau de Zeus en Crète comme réelle, quoique fondée sur un malentendu[102].

---

[98] Les vers 9-11 de l'*Iambe I* analysés plus haut montrent suffisamment en quelle piètre estime Callimaque tenait Évhémère.

[99] Callimaque, *Hymne à Zeus*, v. 4-7 [trad. pers.]. Il s'agit des vers qui précèdent immédiatement la mention des « Crétois toujours menteurs ».

[100] Cf. sur ce point H. Verbruggen, *Le Zeus Crétois*, p. 30-31.

[101] Cf. R.Pfeiffer, *Callimachus*, vol. II, p.42.

[102] D'après la scholie, il s'agissait en fait de la tombe de Minos, qui portait à l'origine l'inscription « Μίνωος τοῦ Διὸς τάφος ». Le temps ayant effacé les deux premiers mots, seuls les deux derniers, « Διὸς τάφος », restèrent visibles, et les Crétois crurent finalement qu'il s'agissait de la tombe de Zeus. Cette explication est manifestement une tentative pour concilier, par une justification rationnelle, l'existence d'un tombeau attribué à Zeus et l'immortalité du dieu. L'important pour nous est qu'elle confirme la réalité de la tradition voulant que Zeus ait été enterré en Crète.

2. 2. 3. IMPOSSIBILITÉ DE S'APPUYER SUR CE PASSAGE DE CALLIMAQUE POUR DATER L'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* :

Si donc on veut absolument voir dans les vers 8 et 9 de l'*Hymne à Zeus* une attaque portée contre Évhémère, il ne peut s'agir que d'une attaque indirecte, dans la mesure où Évhémère aurait contribué à populariser par son ouvrage une tradition dont Callimaque connaissait l'existence par ailleurs ou dont il avait pu, après l'avoir découverte chez Évhémère, vérifier par la suite l'authenticité. Il est vrai que cette hypothèse peu probable ne peut être totalement exclue, et c'est la raison pour laquelle nous avons choisi de considérer les deux vers de Callimaque comme un *testimonium dubium* et non comme un *testimonium falsum*. Cela dit, l'allusion à Évhémère est beaucoup trop incertaine dans ce passage pour que nous puissions tirer du témoignage de Callimaque des conclusions sur la datation de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* qui ne soient pas totalement hasardeuses[103].

3. Bilan : Époque à laquelle Évhémère a vécu :

Il serait aventureux de proposer des dates de naissance et de mort pour Évhémère comme l'ont fait auparavant divers critiques. La fourchette que donne R. Block (330-240 av. J.-C.)[104], tout à fait arbitraire, n'offre rien de scientifique. Mieux vaut suivre sur ce point M. Winiarczyk et se contenter d'affirmer qu'Évhémère est un auteur ayant vécu à la charnière du IVème et du IIIème siècle : « *Man kann allenfalls feststellen,* écrit-il, *dass er*

[103] Winiarczyk, *Euhemeros von Messene*, p. 6-7 adopte la même position, non seulement pour l'*Hymne à Zeus*, mais aussi pour l'*Iambe I* : « *Es stellt sich also heraus, dass selbst eine gründliche Analyse des Jambus und der Hymne aus der Feder von Kallimachos es nicht erlaubt, einen Anhaltspunkt für die Datierung des Leben von Euhemeros zu finden.* ». L'*Hymne à Zeus* étant généralement daté des années 280 (cf. *supra* note 90 p. 41), sa prise en compte pour la datation de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* n'apporterait de toute façon pas d'élément véritablement nouveau.

[104] R. de Block, *Évhémère. Sa vie et sa doctrine*, p. 5-6. L'année 330 est une pure supposition de de Block, née de l'idée qu'Évhémère devait être un homme mûr sous Cassandre. Quant à la date de 240, elle a été choisie par de Block en fonction de la vie de Callimaque, « dont », affirme-t-il de manière erronée, « l'activité littéraire ne fut pas, selon toute probabilité, antérieure à l'an 250 ». G. Némethy, dans *Euhemeri reliquiae*, p. 5, a pour sa part proposé la fourchette 340-260 av. J.-C.. Winiarckzyk, *Euhemeros von Messene*, p. 1, a réfuté avec raison le principe de datation du chercheur, qui consistait à poser de manière arbitraire une acmé dans la vie d'Évhémère (en l'occurence 300 av. J.-C.), puis à ajouter à l'auteur quarante années de vie avant et après cette date !

um die Wende vom 4. zum 3. Jh. bzw. um 300 v. Chr. gelebt haben wird[105] ». Il est difficile de penser qu'Évhémère ait eu moins de vingt ou vingt-cinq ans sous le règne de Cassandre, et on peut considérer les années 325-320 comme *terminus ante quem* pour la naissance d'Évhémère. Cependant, l'auteur de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* pourrait bien être né beaucoup plus tôt dans la seconde moitié du IVe siècle : nous verrons en effet dans le commentaire de l'œuvre que derrière le Zeus panchaïen se dessinait en creux la figure d'Alexandre Le Grand, et Évhémère a pu être marqué dans son enfance ou sa jeunesse par le récit des exploits du conquérant[106].

On peut supposer par ailleurs, comme l'a fait P. M. Fraser[107], qu'Évhémère aurait d'abord séjourné en Macédoine, puis serait allé vivre dans l'Égypte des Ptolémées à la mort de son protecteur en 297, mais cela reste toutefois invérifiable.

B) Origine géographique d'Évhémère :

1. Existence de deux cités de Messène :

La plupart des auteurs qui mentionnent Évhémère le disent originaire de Messène : c'est le cas non seulement de Diodore de Sicile et de Lactance, mais encore de Polybe, Strabon, Plutarque, Élien et Eustathe[108]. Évhémère est également qualifié de Messénien dans une scholie au *Protreptique* de Clément d'Alexandrie[109] et dans L'*Etymologicum magnum*[110]. Si la convergence des principaux témoignages nous invite à considérer cette

[105] M. Winiarzyk, *Euhemeros von Messene*, p. 7.
[106] Alexandre est passé d'Europe en Asie en 334 et est mort en 323. Si on fait l'hypothèse qu'Évhémère est né vers 340, il aurait eu ainsi 17 ans à la mort d'Alexandre, 43 ans à la mort de Cassandre en 297 et une soixantaine d'année dans les années où, selon toute vraisemblance, Callimaque composa son *Iambe* I et qualifia le Messénien de « vieillard imposteur ». Il est peu probable qu'Évhémère ait pu être suffisamment âgé pour participer aux expéditions d'Alexandre. Il se serait alors sans doute plus volontiers réclamé d'Alexandre que de Cassandre dans l'introduction à son ouvrage.
[107] Fraser, *Ptolemaic Alexandria* I, p. 292-293.
[108] Cf. Diodore de Sicile, VI, 1, 1 [F1] ; Lactance, *Institutions divines* I, 11, 33 [T24] et *Épitomé* 13, 1 [T25] ; Strabon, II, 4, 2 (=Polybe, XXXIV, 5) [T22] ; Plutarque, *Isis et Osiris*, 23 [T4], Élien, *Histoire variée*, II, 31 [T11], Eustathe, *Commentaires de l'Odyssée d'Homère*, I, 134 [T12].
[109] Scholie dans Clément d'Alexandrie, *Protreptique* II, 24, 2 [T2c]
[110] *Etymologicum magnum*, article "Βροτός", p. 215 Gaisford [F21]

donnée comme certaine[111], il subsiste néanmoins une difficulté, puisqu'il existait deux Messènes au IVème siècle. Or aucun des textes qualifiant Évhémère de Messénien ne précise s'il s'agit de la cité péloponnésienne, qui a donné son nom à la région de Messénie, ou bien s'il est question de la ville de Sicile, l'ancienne Zancle, rebaptisée Messène au Vème siècle av. J.-C. par des colons Messéniens[112].

2. Évhémère est probablement originaire de la Messène de Sicile :

Bien qu'il soit impossible de résoudre cette question avec une absolue certitude, un certain nombre d'éléments laissent penser que la patrie d'Évhémère était plutôt la Messène sicilienne :

2. 1. Ennius a traduit en latin plusieurs auteurs siciliens de langue grecque :

Tout d'abord, on sait que la Sicile, conquise par Rome en 241 av. J.-C., exerçait, ne serait-ce que par sa proximité, une certaine influence sur l'Italie. Ainsi Ennius, qui venait d'Italie du sud, traduisit-il en latin des ouvrages grecs de deux auteurs siciliens : Archestratos de Géla et le pseudo-Épicharme. Il est donc tentant de penser que c'est son origine sicilienne qui permit à Évhémère d'être également lu et traduit par Ennius[113] à la fin du IIIème ou au début du IIème siècle av. J.-C..

---

[111] Remarquons cependant que l'on trouve l'expression Εὐήμερος ὁ Κῷος chez Athénée (*Les deipnosophistes*, XIV, 658, E-F[F3]). Il s'agit d'un témoignage isolé, mais l'auteur des *Deipnosophistes* paraît avoir eu une bonne connaissance de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*, à laquelle il a certainement eu directement accès : il rapporte en effet à propos de Cadmos une anecdote qu'il donne pour tirée du livre III. Même si, en raison de l'unicité du témoignage, l'île de Cos ne saurait être considérée comme la patrie d'Évhémère, il est donc tout à fait possible qu'Évhémère y ait séjourné un temps. F. Jacoby, « Euemeros », col. 952, va plus loin et suppose que Cos est devenue la nouvelle patrie d'Évhémère lorsqu'il s'installa dans le royaume des Ptolémées. Pour intéressante qu'elle soit, cette hypothèse reste toutefois indémontrable.

[112] Sur cet événement, voir Pausanias, IV, 23, 9. Il s'agit de l'actuelle Messine.

[113] Cette idée ne rencontre cependant pas l'assentiment de De Block, *Évhémère. Sa vie et sa doctrine*, note 3 p. 4-5 : « En supposant qu'Évhémère fût né en Sicile », écrit-il, « il resterait à savoir s'il habita ce pays pendant l'époque de son activité littéraire. Or, dans son livre, il prétendait avoir fait partie de la cour de Macédoine, ce qui prouverait plutôt qu'il vécut en Grèce. Dès lors, comment son œuvre aurait-elle plus facilement pénétré chez les

*2. 2. Mention de l'Italie au sein de l'*Historia sacra *:*

Un fragment de la traduction d'Ennius nous apprend que Saturne, vaincu et mis en fuite par son fils Jupiter, avait finalement réussi à trouver en Italie un endroit où se cacher[114]. Certes, on ne doit pas exclure l'hypothèse selon laquelle cet épisode serait un ajout d'Ennius au texte de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*, mais on peut aussi estimer que la mention de l'Italie figurait déjà chez Évhémère[115], et que l'un des motifs pour lesquels Ennius avait jugé digne de traduire l'*Inscription sacrée* en latin était justement l'intérêt qu'Évhémère, par son origine sicilienne, portait à la Grande Grèce.

2. 3. Sur Zeus, Évhémère a donné la préférence aux légendes crétoises par rapport aux légendes arcadiennes :

On peut également raisonner au moyen d'un argument *a contrario* : si, à l'inverse, Évhémère était né dans la Messène du Péloponnèse, il eût certainement été tenté de faire la part belle, dans son récit de la vie de Zeus, aux traditions locales messéniennes ou tout du moins arcadiennes[116]. Or, concernant le roi des dieux, Évhémère s'est manifestement appuyé sur les légendes crétoises : bien que le lieu de la naissance du dieu ne soit pas mentionné dans le texte de Lactance, par la suite, c'est en effet toujours à la Crète qu'il est fait référence[117].

Romains ? ». Certes, mais ce n'est pas parce qu'Évhémère aurait vécu un temps en Macédoine et en Alexandrie qu'il ne pourrait pas avoir conservé des liens avec sa patrie.

[114] Lact., *Inst. div*., I, 14, 12 [F7] : « *uix in Italia locum in quo lateret inuenit* ». Dans la *Théogonie* d'Hésiode (v. 717-720), Cronos et les Titans, une fois défaits par Zeus, étaient emprisonnés dans le Tartare.

[115] Sur ce passage, cf.*infra*, p. 308-309.

[116] Sur ces légendes messéniennes, cf. par exemple H. Verbruggen, *Le Zeus Crétois*, p. 34-35. Cf. aussi *supra* les vers de Callimaque sur l'origine contestée de Zeus (Hymne à Zeus, v. 4-7).

[117] Jupiter recrute son armée parmi les Crétois et vit en Crète (Lact., *Inst. diu*., I, 14, 10 [F7]) ; c'est accompagné de Crétois que Zeus se rend en Panchaïe (Diod., V, 46, 3 [F2b]) ; Jupiter est enterré à Cnossos (Lact., *Inst. diu*., I, 11, 46 [F14a]).

2. 4. « Εὐήμερον τὸν Ἀκραγαντῖνον » :

Deux témoignages, l'un de Clément d'Alexandrie[118], l'autre d'Arnobe[119], présentent Évhémère comme un habitant d'Agrigente, ce qui maintient l'auteur de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* dans un contexte Sicilien[120]. Peut-être faut-il supposer, que né à Messène, Évhémère aurait vécu un temps à Agrigente. On doit cependant reconnaître que cet argument est plus faible que les précédents, car Clément d'Alexandrie et Arnobe ne mentionnent Évhémère qu'au sein de listes d'athées et ils n'avaient assurément qu'une connaissance très superficielle et de seconde main de sa vie et de son œuvre.

2. 5. Ressemblances entre la Panchaïe et les îles Lipari :

Un dernier argument à l'appui de la thèse d'une naissance d'Évhémère en Sicile a été récemment avancé par Franco de Angelis et Benjamin Garstad[121]. Les deux chercheurs ont souligné qu'il existait des similitudes frappantes entre l'archipel de Panchaïe et les îles Lipari[122], situées au nord de la partie est de la Sicile, à proximité de Messène[123]. Nous reviendrons plus loin sur ces ressemblances entre les archipels lipariens et panchaïens et le parallèle dressé par les deux chercheurs doit, dans le détail, être fortement nuancé[124]. Malgré tout, il n'est pas exclu que, natif de Sicile, Évhémère ait connu ces îles – ou du moins des récits les concernant – et s'en soit en partie inspiré pour sa description de la Panchaïe.

---

[118] Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, II, 24, 2 [T13].
[119] Arnobe, *Contre les nations*, IV, 29 [T14].
[120] C'est du moins l'opinion de H. F. van der Meer, dans *Euhemerus Van Messene*, Diss. Amsterdam, 1949, p. 101 (cité par Winiarczyk, *Euhemeros von Messene*, p. 7-8).
[121] F. De Angelis et B. Garstad, « Euhemerus in Context », *Classical Antiquity*, vol. 25, 2006, p. 211-242. Les auteurs signalent qu'il s'agit de la version développée d'une communication plus ancienne prononcée lors d'une conférence organisée à Calgary les 21-22 mars 2003 par F. De Angelis.
[122] F. De Angelis et B. Garstad, « Euhemerus in Context », p. 225-230. Diodore de Sicile rapporte les caractéristiques physiques l'histoire plus ou moins légendaire de ces îles Lipari au livre V (7-10) de la *Bibliothèque*. Pour sa description de l'archipel, Diodore s'est appuyé sur des textes de l'époque d'Évhémère, ce qui rend la comparaison avec l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* d'autant plus digne d'intérêt. D'après T. J. Figureira, « The Lipari Islanders and their System of Communal Property », *Classical Antiquity*, 1984 (3), p. 180-85, le texte de Diodore pourrait en effet remonter à Timée (fin du IVème siècle) voire être encore antérieur.
[123] L'île de Lipari fait d'ailleurs aujourd'hui partie de la province de Messine.
[124] Cf. *infra* p. 407-414.

3. Faiblesse des arguments en faveur d'une naissance dans la Messène péloponnésienne :

Il est possible d'avancer quelques éléments en faveur de l'hypothèse selon laquelle Évhémère serait né dans le Péloponnèse : l'existence, dans l'ouvrage d'Évhémère, d'un sanctuaire sur l'île de Panchaïe dédié à Zeus Triphylios[125] inviterait à identifier la Messène du Péloponnèse à la ville d'origine de l'écrivain : il pourrait en effet s'agir d'une allusion à la Triphylie, qui correspond à la partie sud de l'Élide et est donc toute proche de la Messénie. Cela expliquerait pourquoi Évhémère est aussi à diverses reprises qualifié de Tégéate[126] : né à Messène, Évhémère aurait ensuite séjourné à Tégée, ville elle aussi située dans le Péloponnèse. Enfin, comme Messène, à la différence d'Athènes et de Thèbes, s'était montrée pro-macédonienne sous Philippe II et Alexandre, Évhémère pourrait tout naturellement avoir choisi de séjourner à la cour du roi Cassandre.

Il faut cependant reconnaître que les deux derniers arguments sont assez faibles : les auteurs qui parlent d'un Εὐήμερος ὁ Τεγεάτης ne le font qu'au sein de listes d'athées, aussi le qualificatif « Tégéate » doit-il être considéré avec beaucoup de prudence : la connaissance qu'Aetius, Théodoret de Cyr et le Pseudo-Galien avaient d'Évhémère était indirecte et tout à fait superficielle[127]. D'autre part, la présence d'Évhémère auprès du roi de Macédoine n'a rien d'incompatible avec une origine sicilienne : on sait par exemple grâce à Quinte-Curce[128] que parmi les flatteurs d'Alexandre le Grand se trouvait un certain Cléon de Sicile.

Enfin, l'allusion probable, dans le texte de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*, à la Triphylie péloponnésienne n'interdit en rien de considérer la Messène de Sicile comme la patrie d'Évhémère : comme Fr. de Angelis et B. Garstad l'ont justement fait remarquer, « *textual and material sources demonstrate a*

[125] Diodore, V, 42, 5 et V, 42, 7 [F2b].
[126] Cf. Aetius, *Les opinions des philosophes* I, 7, 1 p. 297, 13 Diels [T6] ; Théodoret de Cyr, *Thérapeutique des maladies helléniques* II, 112 [T8a] et III, 4 [T8b] ; Pseudo-Galien, *Histoire philosophique*, 35, p. 617-618, Diels [T9].
[127] Ces témoignages sont à rapprocher de ceux de Clément d'Alexandrie et d'Arnobe, qui disaient Évhémère originaire d'Agrigente et ne connaissaient, eux aussi, Évhémère qu'à travers des listes d'Athée.
[128] Quinte-Curce, VIII, 5, 5-24.

constant movement of people and trade goods between the Peloponnese and Sicily[129] ». Évhémère peut tout simplement avoir manifesté un certain intérêt pour la métropole péloponnésienne, voire y avoir séjourné un temps[130].

Dans la mesure, donc, où aucun des arguments en faveur de l'origine péloponnésienne d'Évhémère n'est réellement décisif et où les éléments en faveur d'une naissance en Sicile sont beaucoup plus nombreux, il est permis de penser qu'Évhémère était très probablement natif de la Messène Sicilienne[131].

C) Résumé :

Né en Sicile, dans la cité de Messène, au plus tard dans les années 325 à 320 av. J.-C., Évhémère a vécu à la charnière de ce qu'il est convenu d'appeler les époques classiques et hellénistiques. Il a probablement séjourné un temps à la cour de Macédoine auprès du roi Cassandre (305-297 av. J.-C.). Il est possible qu'il ait effectué, entre autres missions pour le compte de cet ancien général d'Alexandre, un voyage en Arabie. On sait par ailleurs avec certitude que, déjà âgé, il vécut un temps à Alexandrie, fréquentant régulièrement le Sarapéion du Parménion. Il ne semble pas qu'il ait eu accès à la Grande Bibliothèque et ait été un proche des Ptolémées.

Le nom d'Évhémère est associé dans divers témoignages aux cités d'Agrigente, de Tégée et de Cos. Même si on ne peut affirmer avec certitude qu'Évhémère a vécu dans ces cités, on peut penser qu'il voyagea beaucoup dans tout le bassin méditerranéen.

Son ouvrage, l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*, a dû être rédigé dans une fourchette de temps comprise entre 305 et 285 av. J.-C. L'œuvre remporta un certain

[129] Fr. de Angelis et B. Garstad, « Euhemerus in Context », p. 216.

[130] On pourrait à la limite tenir le raisonnement inverse et supposer qu'originaire du Péloponnèse, Évhémère se serait ensuite intéressé à la colonie sicilienne, mais le nombre d'arguments en faveur d'une naissance d'Évhémère en Sicile étant nettement plus important, c'est évidemment cette hypothèse que nous retenons.

[131] C'est aussi l'opinion de Winiarczyk, *Euhemeros von Messene*, p. 7. De Block, *Évhémère. Sa vie et sa doctrine*, p. 4, et Jacoby, « Euemeros », col. 952, considèrent pour leur part que la question ne peut pas être tranchée. G. Vallauri, *Evemero di Messene*, p. 3, omet quant à lui de soulever le problème.

succès, puisque Callimaque, qui vivait lui aussi à Alexandrie, a estimé pouvoir s’en prendre à Évhémère dans son *Iambe I* sans le nommer directement, et être néanmoins compris du public.

Brève introduction à la lecture des fragments de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*

A) Le titre :

1. Polysémie du terme *ἀναγραφή* :

Le titre grec de l'ouvrage d'Évhémère, *Ἱερὰ Ἀναγραφή*, nous est connu par Eusèbe citant Diodore de Sicile[132] et par Athénée[133]. Dans la mesure où Évhémère prétendait avoir découvert dans le sanctuaire du Zeus de Panchaïe des inscriptions gravées sur une stèle, R. de Block avait estimé qu'il fallait traduire *Ἱερὰ Ἀναγραφή* par *Inscription sacrée*[134]. Ces inscriptions sont en effet mentionnées trois fois par Diodore aux livres V et VI[135] de sa *Bibliothèque* et deux fois par Lactance[136].

Plus tard, F. Jacoby a proposé de traduire le titre par « *die heilige Aufzeichnung/Schrift*[137] », autrement dit « le Rapport/l'Écrit sacré ». À sa

[132] Diod. VI, 1, 3 [F1] : « τῶν μὲν ἱστορικῶν Εὐήμερος ὁ τὴν *Ἱερὰν Ἀναγραφὴν* ποιησάμενος » / « Parmi les historiens, Évhémère, l'auteur de l'*Inscription sacrée* ».

[133] Athénée, Les Deipnosophistes, XIV, 658 E-F [F3] : « Εὐήμερος, ἔφη, ὁ Κῷος ἐν τῷ τρίτῳ τῆς *Ἱερᾶς Ἀναγραφῆς* τοῦθ' ἱστορεῖ » / « Voici, dit-il, ce qu'Évhémère de Cos raconte au livre III de l'*Inscription sacrée* ».

[134] R. de Block, *Évhémère. Sa vie et sa doctrine*, p. 9-10

[135] Diod. V, 46, 3 [F2b] : « Ἐδείκνυον δὲ καὶ ἀναγραφὰς τούτων, ἃς ἔφασαν τὸν Δία πεποιῆσθαι » / « Ils montraient aussi des inscriptions l'attestant, qu'ils affirmaient avoir été faites par Zeus » ; V, 46, 8 [F2b]: « στήλη χρυσῆ μεγάλη, γράμματα ἔχουσα τὰ παρ' Αἰγυπτίοις ἱερὰ καλούμενα, δι' ὧν ἦσαν αἱ πράξεις Οὐρανοῦ τε καὶ Διὸς ἀναγεγραμμέναι » / « une grande stèle d'or, portant des caractères que chez les Égyptiens on appelle sacrés, avec lesquels ont été gravés les exploits d'Ouranos et de Zeus » ; VI, 1, 5 [F1]: « στήλην εἶναι χρυσῆν, ἐν ᾗ τοῖς Παγχαίοις γράμμασιν ὑπάρχειν γεγραμμένας τάς τε Οὐρανοῦ καὶ Κρόνου καὶ Διὸς πράξεις κεφαλαιωδῶς ». / « il y a une stèle d'or sur laquelle sont gravées en caractères panchaïens l'essentiel des actions accomplies par Ouranos, Cronos et Zeus ». Lorsque le nom ἀναγραφή n'est pas employé, ce sont les verbes ἀναγράφω ou γράφω qui sont utilisés.

[136] Lact. *Inst. div*. I, 11, 33 [T24] : « *Historiamque contexuit ex titulis et inscriptionibus sacris, quae in antiquissimis templis habebantur* » / « il a fondé la trame de son *Histoire* sur des textes et des inscriptions sacrés qui étaient conservés dans des temples très anciens » ; *Épit. 13* [T25] : « *de sacris inscriptionibus ueterum templorum* » / « à partir d'inscriptions sacrées d'antiques temples ».

[137] F. Jacoby, « Euemeros », col. 953-954.

suite, K. Rupprecht[138] a souligné que le mot Ἀναγραφή pouvait en effet aussi désigner une énumération, un compte-rendu, un rapport, une relation. Dans la mesure où Évhémère rapportait à son lecteur le contenu de la stèle découverte, il était possible de considérer l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* comme la relation d'histoires successives sur les dieux.[139]

En fait, ces deux interprétations du titre ne sont pas incompatibles, si l'on admet qu'Évhémère, en intitulant son récit *Ἱερὰ Ἀναγραφή*, jouait habilement sur la polysémie du terme ἀναγραφή. Ainsi le titre renvoyait-il à la fois à la découverte concrète de la stèle, à sa matérialité (l'inscription sacrée) et à la composition de l'ouvrage, fondé sur le contenu de cette même stèle (le compte-rendu sacré, les histoires sacrées).

La langue française ne permet malheureusement pas de rendre cette polysémie du titre et nous avons donc hésité entre deux traductions : *Compte-rendu sacré* ou *Inscription sacrée*. Le terme « compte-rendu » nous semblait bien adapté à un récit de voyage dans lequel Évhémère prétendait « rendre compte » de ce qu'il avait vu. Malgré tout, nous avons choisi de suivre R. de Block et de traduire *Ἱερὰ Ἀναγραφή* par *Inscription sacrée*, car c'est assurément l'inscription trouvée dans le temple du Zeus Panchaïen qui était au centre du récit d'Évhémère et qui faisait le lien entre les deux parties de l'ouvrage, l'exposé géographique et le récit sur les dieux. Il nous a donc semblé préférable, quitte à perdre le jeu sur le sens d'ἀναγραφή, de mettre cet élément en valeur. Il est vrai que nous aurions pu rendre *Ἱερὰ Ἀναγραφή* par *Écrit sacré*, calque du titre allemand proposé par F. Jacoby « *Heilige Schrift* », le terme « écrit » pouvant aussi bien renvoyer à l'idée d' « inscription » que de « compte-rendu ». Un tel titre nous semblait cependant trop vague, et nous ne l'avons pas retenu.

[138] K. Rupprecht, « Ἱερὰ Ἀναγραφή », *Philologus* 80, 1925, pp. 350-352

[139] On peut en effet songer aux fragments conservés de l'*Évhémère* d'Ennius, qui présente successivement l'histoire des différents dieux : Uranus [F4a, F4b], Saturne [F6], Jupiter [F6-F14b], Vénus [F15a, F15b].

2. L'*Historia sacra* d'Ennius :

Ennius (239-169 av. J.-C) avait choisi de traduire *Ἱερὰ Ἀναγραφή* en latin par *Historia sacra*, ainsi qu'on l'apprend par Lactance[140] et par Augustin[141]. Le terme *Historia* ne correspond à proprement parler à aucun des deux sens du mot *ἀναγραφή*, « inscription » ou « compte-rendu ». Manifestement, Ennius a voulu donner par le choix de son titre une dimension plus vaste à l'ouvrage :
le témoignage (le compte-rendu) individuel d'un homme qui rapportait ce qu'il avait appris sur les dieux s'effaçait devant le caractère plus universel de l'expression *Histoire sacrée*.[142]

Il existe un autre passage d'Ennius cité dans les *Institutions divines* qui pourrait laisser penser à l'existence d'un autre titre : « *Sacra scriptio* », autrement dit, l'*Inscription sacrée* :

> *Haec ut scripta sunt Iouis fratrumque eius stirps atque cognatio. In hunc modum nobis ex sacra scriptione traditum est.*
> Voilà, telles qu'on les trouve écrites, la parenté et l'origine de Jupiter et de ses frères. C'est de cette manière que l'inscription sacrée nous l'a transmise.[143]

---

[140] C'est le titre le plus souvent utilisé par Lactance lorsqu'il veut désigner l'ouvrage d'Ennius : cf. Lact. *Épit.* 14, 2 [F4b] : « Sacra Historia *docet* » / « L'*Histoire sacrée* l'enseigne » ; *Inst. div.* I, 14, 1 [F5] : « *ab iis quae rettuli aliquantum* Sacra Historia *dissentit* » / « l'*Histoire sacrée* diffère assez notablement de ce que j'ai rapporté » ; *Inst. div* I, 11, 65 [F6] : « Sacra *uero* Historia *[...] testatur* » / « Pour sa part, l'*Histoire sacrée* atteste que » ; *Inst. div.* I, 11, 35 [F10] : « *docet eadem* Historia » / « La même *Histoire* nous apprend que » ; *Inst. div.* I, 13, 2 [F11] : « *quamquam scriptum sit in* Historia Sacra » / « bien qu'il soit écrit dans l'*Histoire sacrée* que » ; *Inst. div.* I, 11, 63 [F12] : « *In* Sacra Historia *sic Ennius tradit* » / « Voici ce que rapporte Ennius dans l'*Histoire sacrée* » ; *Inst. div.* I, 22, 21 [F13a] : « Historia *uero* Sacra *testatur* » / « En outre, l'*Histoire sacrée* atteste que » ; *Épit.* 19, 4 [F13b] : « *Euhemerus autem in* Sacra Historia *[...] dicit* » / « Évhémère dit dans l'*Histoire sacrée* que » ; *Inst. div.* I, 11, 45 [F14a] : *« Ennius in* Sacra Historia *[...] sic ait* » / « voici ce que dit Ennius dans l'*Histoire sacrée* » ; *Inst. div.* I, 17, 10 [F15a] : « *ut in* Historia Sacra *continetur* » / « comme cela se trouve dans l'*Histoire sacrée* ». Lactance parle une fois de l'*Évhémère* d'Ennius [*Inst. div.* 1, 13, 14 [F4a] : « *Ennius quidem in* Euhemero *[...] dicit* » / « Pour sa part, Ennius dit dans son *Évhémère* que »], si bien que Jacoby (dans « Euhemeros », col. 954-955) a pu estimer que le titre latin original d'Ennius était *Historia Sacra siue Euhemerus*. Cette hypothèse ne nous paraît pas nécessaire : il s'agit plus probablement d'un raccourci de langage de la part de Lactance, et « *in* Euhemero » équivaut à une formule du genre « *in Euhemeri libris quos Ennius in linguam latinam interpretatus est* ».

[141] Augustin, *Lettres*, 17, 1 [F8] : *« ut ea docet* Historia, *quam uestri etiam sacram uocant* » / « comme l'enseigne cette *histoire* que les vôtres qualifient même de *sacrée* ».

[142] Nous verrons dans le commentaire (cf. *infra* p. 307-310) qu'Ennius avait d'une certaine manière cherché à donner à Rome une place dans l'histoire mythique des dieux qu'elle n'avait pas chez Évhémère. Le caractère universel du titre choisi par Ennius facilitait ce type d'infléchissement.

En réalité, il n'est pas nécessaire d'imaginer qu'Ennius cite ici *Ἱερὰ Ἀναγραφή* d'Évhémère sous le titre *Sacra scriptio* : ce n'est pas au récit du Messénien qu'Ennius fait référence, mais au contenu de la stèle de Panchaïe. Pas plus que le français, le latin ne pouvait fournir un mot unique qui rende compte de la polysémie du grec *ἀναγραφή*, et lorsque dans le texte d'Évhémère le terme *ἀναγραφή* désignait spécifiquement l'inscription gravée sur la stèle du sanctuaire de Zeus, Ennius l'a traduit en latin non plus par « *historia* » mais par « *scriptio* ».

B) Contenu de l'ouvrage :

Dans le but de faciliter la lecture des fragments et témoignages et afin que le lecteur puisse se faire rapidement une idée d'ensemble de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*, nous présentons ici de manière synthétique ce que nous connaissons du récit d'Évhémère. A l'issue de ce résumé, le lecteur trouvera un tableau détaillant la composition supposée de l'ouvrage telle que l'analyse des différents fragments nous a permis de la reconstituer[144], avec chaque fois les différentes sources en regard.

1. L'archipel panchaïen :

L'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* se présentait comme un récit de voyage : envoyé en mission par le roi Cassandre de Macédoine, Évhémère rapportait avoir découvert dans l'océan Indien, au sud de l'Arabie heureuse, trois îles restées inconnues jusqu'alors[145]. L'une, appelée « île Sacrée », produisait en abondance la myrrhe et l'encens, et sa production suffisait à satisfaire les besoins en aromates pour l'ensemble du monde[146]. Le roi placé à sa tête percevait une dîme sur les récoltes.[147] Il était interdit d'y enterrer les morts,

[143] Lact. *Inst. div.* I, 14, 6 [F5]. Nous montrons plus loin dans le commentaire que la dernière phrases est bien une citation d'Ennius et non une formule de conclusion de Lactance (cf. *infra* p. 518-519).
[144] Pour ces analyses de détail, nous renvoyons le lecteur à la première partie de notre commentaire, intitulée « Évaluation des principales sources de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* ».
[145] Cf. Diod. VI, 1, 4 [F1] et V, 41, 4 [F2b].
[146] Cf. Diod. V, 41, 5 et V, 42, 3 [F2b].
[147] Cf. Diod. V, 42, 1 [F2b].

qui recevaient une sépulture sur une île voisine dont on ne connaît pas le nom[148]. La principale île de l'archipel, qui portait le nom de Panchaïe, était immense, si bien qu'on pouvait apercevoir au loin les côtes de l'Inde depuis le promontoire situé à l'est[149]. Cette île présentait une société très hiérarchisée, divisée en trois classes : les prêtres et les artisans, les paysans, et enfin les guerriers et les pasteurs[150]. Les prêtres dirigeaient le pays[151] et assuraient le partage des biens et des récoltes. La propriété privée n'existait pas : les paysans mettaient les récoltes en commun[152] et il était seulement possible d'acquérir une maison et un jardin[153]. Les dix meilleurs travailleurs recevaient cependant des gratifications exceptionnelles[154] et les prêtres avaient droit à une double part. De façon générale, les prêtres menaient une vie plus raffinée que le reste des habitants, comme le montrait en particulier la finesse de leurs vêtements[155]. Seule la ville importante de Panara, dont les habitants étaient dits « αὐτόνομοι καὶ ἀβασίλευτοι[156] », jouissait d'une certaine autonomie, les affaires courantes étant gérées par des archontes[157]. Les habitants de cette cité étaient appelés « suppliants de Zeus Triphylios », du nom des trois peuples qui habitaient primitivement la Panchaïe (les Panchaïens, les Océanites et les Doïens).

A la différence de l'île Sacrée voisine qui exportait la myrrhe et l'encens, la Panchaïe telle qu'elle est décrite chez Diodore semble complètement coupée du monde extérieur. Les prêtres ne pouvaient quitter l'enceinte sacrée, sous peine d'être mis à mort par le premier venu[158], et il était interdit d'exporter hors de l'île les différents minerais qu'elle recelait

[148] Cf. Diod. V, 41, 4 [F2b].
[149] Cf. Diod. V, 42, 4 [F2b].
[150] Cf. Diod. V, 45, 3 [F2b].
[151] Il est possible qu'un roi gouverne la Panchaïe, mais Diodore ne le dit pas explicitement. Il mentionne simplement en passant l'existence d'un roi sur l'île voisine, dite île Sacrée et peuplée aussi de Panchaïens (V, 42, 1-3). On peut supposer qu'il y avait un roi unique pour les deux îles, mais il se pourrait aussi que les prêtres gouvernent seuls la Panchaïe.
[152] Cf. Diod. V, 45, 4 [F2b].
[153] Cf. Diod., V, 45, 5 [F2b].
[154] Cf. Diod. V, 45, 4 [F2b].
[155] Cf. Diod. V, 46, 2 [F2b].
[156] Diod. V, 42, 6 [F2b] : « autonomes et sans roi ».
[157] Cf. Diod. V, 42, 6 [F2b].
[158] Cf. Diod. V, 46, 4 [F2b].

pourtant[159]. Les métaux précieux, or et argent, étaient offerts en offrandes aux dieux[160].

Évhémère décrivait un monde autarcique dont le modèle politique et religieux remontait à l'époque de Zeus : la Panchaïe se caractérisait d'abord par la présence d'un très ancien sanctuaire fondé par Zeus lui-même[161] et dédié à « Zeus Triphylios ». Ce sanctuaire était d'une richesse extraordinaire : la plaine environnante regorgeait d'arbres de toutes sortes, de jardins et de prairies[162]. Près du temple bâti en pierres blanches jaillissait une source d'eau douce en quantité telle qu'il en naissait un fleuve immédiatement navigable[163]. La consommation de cette eau, appelée « eau du soleil », était bénéfique pour la santé[164]. C'est dans ce sanctuaire qu'Évhémère prétendait avoir découvert sur une stèle ou sur une colonne[165] d'or des inscriptions (ἀναγραφάς)[166] rédigées par Zeus et plus tard par Hermès[167] et sur lesquelles étaient gravées les principales actions accomplies par Ouranos, Cronos, Zeus et les grands dieux du Panthéon[168]. Ce sont, on l'a dit, ces inscriptions qui donnaient leur titre à l'ouvrage. L'élément nouveau était que les dieux y étaient présentés comme des mortels divinisés : Évhémère expliquait d'après la stèle quelle avait été la vie des différents dieux et comment chacun d'eux était mort ; il mentionnait également l'endroit où se trouvait leur tombeau[169]. Les prêtres de l'île étaient chargés d'adresser aux dieux des hymnes et des louanges en les remerciant pour leurs exploits et leurs bienfaits[170].

[159] Cf. Diod. V, 46, 4 [F2b].
[160] Cf. Diod. V, , 46, 5 [F2b].
[161] Cf. Diod. VI, 1, 5 [F2b].
[162] Cf. Diod. V, 43, 2 [F2b].
[163] Cf. Diod. V, 43, 2 [F2b].
[164] Cf. Diod. V, 44, 3 [F2b].
[165] Il s'agit d'une stèle chez Diodore (V, 46, 8 [F2B] et VI, 1, 5 [F1]) et d'une colonne chez Lactance *Inst. div*. I, 11, 33 [T24].
[166] Diod. V, 46, 3 [F2B] ; cf. aussi Diod. V, 46, 8 [F2b] ; Lact. *Inst. div*. I, 11, 33 [T24] et *Épit*. 13 [T25].
[167] Cf. Diod. V, 46, 8 [F2b].
[168] Cf. Diod. VI, 1, 5 [F1] et V, 46, 8 [F2b].
[169] Cf. Lact. *La colère de Dieu*, 11, 8 [T1] et *Épit*. 13 [T25] ; Cic. *De la nature des dieux*, I, 119 [T3].
[170] Cf. Diod. V, 46, 2 [F2b].

2. Contenu de la stèle : l'histoire sacrée des premiers dieux :

D'après les inscriptions, Ouranos fut le premier à régner sur la terre[171]. Il séjourna un temps en Panchaïe ; il aimait y observer les astres depuis une montagne appelée « siège d'Ouranos »[172]. Mort en Oceania, il était enterré dans la ville d'Aulacia[173]. C'est son fils Saturne[174], qui, bien qu'il ne fût pas l'aîné, régna par la suite, fort du soutien de sa mère Vesta et de ses sœurs, Cérès et Ops. Saturne conclut un pacte avec son frère aîné, Titan : si Saturne avait un fils de son épouse Ops, il le mettrait à mort, de façon à ce que la descendance de Titan pût régner un jour. Mais Vesta parvint à cacher à Saturne l'existence de plusieurs de ses fils, dont Jupiter. Quant Titan découvrit la supercherie, il emprisonna Saturne et Ops, avec le soutien de de ses fils[175].

Une fois adulte, Jupiter parvint avec l'aide de compagnons crétois à vaincre Titan et à rendre le trône à son père, avant de retourner en Crète. Mais un oracle ayant averti Saturne que Jupiter risquait un jour de le chasser du trône, Saturne chercha à tuer son fils[176]. Devant une telle attitude, Jupiter, installant son camp sur le mont Olympe[177], déclara la guerre à son père, le mit en fuite et s'empara du pouvoir[178]. Saturne finit par trouver refuge en Italie[179].

Durant son règne, Jupiter séjourna régulièrement sur le mont Olympe. C'est là qu'il rendait la justice[180]. Il donna aux hommes des lois, soutint les inventeurs et mit fin à la pratique du cannibalisme[181]. Il épousa Héra, Déméter et Thémis, et eu pour enfants les Kourètes, Perséphone et Athéna[182]. Jupiter parcourut également les diverses régions du monde, et, s'alliant aux chefs et rois locaux, il fit à chaque fois bâtir des temples qui

[171] Cf. Lact. *Inst. div*., I, 13, 14 [F4a].
[172] Cf. Diod. V, 44, 6 [F2b].
[173] Cf. Lact. *Inst. div*. I, 11, 65 [F6].
[174] Cf. Lact. *Inst. div*. I, 14, 1-7 [F5]. Dans la mesure où nous nous appuyons ici sur le témoignage de Lactance, nous donnons pour les dieux les noms latins.
[175] Cf. Lact. *Inst. div*. I, 14, 1-7, [F5].
[176] Cf. Lact. *Inst. div*. I, 14, 10-11 [F7].
[177] Cf. Augustin, *Lettres*, 17, 1 [F8].
[178] Cf. Lact. *Inst. div*. I, 14, 11 [F7].
[179] Cf. Lact. *Inst. div*. I, 14, 12 [F7].
[180] Cf. Lact. *Inst. div*. I, 11, 35 [F10].
[181] Cf. Lact. *Inst. div*. I, 13, 2 [F11].
[182] Cf. Diod. VI, 1, 8 [F1]

honoraient conjointement le nom de son hôte et le nom de Jupiter. Il répandit ainsi la pratique de son propre culte à travers le monde[183]. Au cours de ses voyages, il se rendit sur l'île de Panchaïe accompagné de Crétois[184], et il éleva un autel à son grand-père Ouranos[185] au sommet du « siège d'Ouranos »[186]. Il fonda le sanctuaire de Zeus Triphylios et rédigea le texte de la stèle racontant ses propres exploits et ceux de son aïeul Ouranos[187].

Après avoir fait cinq fois le tour de la terre, Jupiter partagea son empire entre ses amis et ses parents, il abandonna la vie qu'il menait en Crète et partit rejoindre les dieux. Son tombeau se trouve en Crète, à Cnossos[188].

3. Un ouvrage constitué d'au moins trois livres :

Les fragments d'Ennius ne nous en disent pas plus sur le contenu de la stèle, mais il est certain qu'Évhémère n'avait pas limité son récit mythologique à l'histoire de Zeus et de ses ascendants. Si on en croit Lactance, l'inscription sacrée de Panchaïe n'était pas la seule source dont Évhémère prétendait tenir ses informations :

> Historiam*que contexuit ex titulis et inscriptionibus sacris, quae in antiquissimis templis habebantur maximeque in fano Iouis Triphylii.*
>
> Il a fondé la trame de son *Histoire* sur des textes et des inscriptions sacrés qui étaient conservés dans des temples très anciens et principalement dans le sanctuaire de Jupiter Triphylius.[189]

On sait en tout cas par Pline l'Ancien qu'Évhémère avait parlé des pyramides[190] et donc très probablement des pharaons et des dieux Égyptiens[191], et par Flavius Josèphe dans son *Contre Apion* qu'il avait

[183] Cf. Lact. *Inst. div*. I, 22, 21-27 [F13a].
[184] Diod. V, 46, 3 [F2b].
[185] Cf. Diod. VI, 1, 9 [F1].
[186] Cf. Lact. *Inst. div*. I, 11, 63 [F12].
[187] Cf. Diod. V, 46 3 et 8 [F2b].
[188] Cf. Lact. *Inst. div*. I, 11, 45-48 [F14a].
[189] Lact. *Inst. div*. I, 11, 33 [T24].
[190] Pline, *Histoire naturelle*, XXXVI, 79 [T27]
[191] Ammon est d'ailleurs mentionné dans l'ouvrage comme un dieu à part entière, qui ne se confond pas avec Zeus (cf. Diod. V, 44, 6 [F2b]).

mentionné les juifs[192]. Évhémère insistait aussi sur l'appartenance à l'humanité des héros et des grands personnages de la mythologie grecque : c'est ainsi que, d'après Athénée, il présentait Cadmos comme n'ayant été au départ qu'un simple cuisinier[193].

Il est certain que l'ouvrage d'Évhémère comportait au moins trois livres puisqu'Athénée prétend que l'anecdote sur Cadmos est tirée du livre III[194]. L'ensemble devait être assez bref, si l'on en croit Arnobe[195], qui qualifie les différents livres de *libellos*. On peut émettre l'hypothèse que le premier livre était consacré à la description de la Panchaïe et à la découverte de la stèle. Dans les livres qui suivaient, Évhémère devait rapporter le contenu de la stèle, passant certainement en revue les dieux les plus importants dans le deuxième livre, puis les dieux secondaires et les héros dans le troisième.

4. Structure supposée de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* : tableau synthétique.

[192] Flavius Josèphe, *Contre Apion*, I, 215-217 [T28a]
[193] Athénée, *Les Deipnosophistes*, XIV, 658 E-F [F3] : Κάδμος μάγειρος ὢν τοῦ βασιλέως
[194] Athénée, *ibid.* : Εὐήμερος, ἔφη, ὁ Κῷος ἐν τῷ τρίτῳ τῆς Ἱερᾶς Ἀναγραφῆς τοῦθ' ἱστορεῖ [...]
[195] Arnobe, *Contre les nations*, IV, 29 [T14] : « *Euhemero [...], cuius libellos Ennius [...] sermonem in Italum transtulit.* » / « Évhémère, dont Ennius a traduit les petits livres dans la langue d'Italie ».

Structure supposée de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*	Diodore [F2b]	Diodore [F1] (Eusèbe)	Ennius (Lactance)	Autres sources
LIVRE I **(Le voyage en Panchaïe)**				
Évhémère est envoyé en mission par le roi Cassandre.		VI, 1, 4		
Arrivée en Arabie heureuse. Description de ce territoire fertile.	V, 41, 2-3			
Voyage à travers l'océan depuis l'Arabie. Découverte de l'archipel panchaïen.		VI, 1, 4		
Trois îles « méritent la mention de l'historien » : l'île Sacrée ; une île (sans nom) où l'on enterre les morts ; l'île de Panchaïe.	V, 41, 4			
Description de l'île « Sacrée » On y cultive la myrrhe et l'encens. Exposé botanique sur la culture de ces deux aromates. Système de répartition des terres dans l'île entre les habitants et le roi. Circuit du commerce de l'encens.	V, 41, 4 – 42, 3			
Description de l'île de Panchaïe et de son sanctuaire				
Taille immense de l'île, visible depuis l'Inde.	V, 42, 4			
Origines diverses des habitants (autochtones et étrangers).	V, 42, 5			
La riche cité de Panara, dont les habitants sont dits suppliants de Zeus Triphylios. Statut de la cité (« autonome et sans roi »). Ses institutions.	V, 42, 6			
Le sanctuaire de Zeus Triphylios, bâti près de Panara est remarquable pour sa beauté : - Description de la plaine qui environne le sanctuaire : sa végétation extraordinairement variée et foisonnante, ses sources (dont l'une, située près de l'enceinte sacrée, est immédiatement navigable), ses animaux. On y récolte les noix en abondance et on y plante de la vigne.	V, 42, 7 V, 43			

Structure supposée de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*	Diodore [F2b]	Diodore [F1] (Eusèbe)	Ennius (Lactance)	Autres sources
- Description du temple : son aspect extérieur (il est imposant et richement décoré), ses abords immédiats (les demeures des prêtres, l'allée bordée de statues qui relie le temple à la source du soleil, les bienfaits de cette source). - Conclusion sur la plaine : elle est consacrée aux dieux. - Histoire de la montagne située au-delà de la plaine, l'Olympe Triphylios, autrefois appelée Siège d'Ouranos et consacrée également aux dieux. Origine de ces appellations. Sacrifice annuel des prêtres sur cette montagne.	V, 44, 1-4 V, 44, 5 V, 44, 6-7			
Description du reste de la Panchaïe : la faune, la flore, les villes remarquables.	V, 45, 1-2			
La population panchaïenne				
Caractère belliqueux des habitants.	V, 45, 3			
Organisation sociale : division des citoyens en classes. Les prêtres gèrent les affaires publiques ; les paysans mettent les récoltes en commun et peuvent obtenir des gratifications exceptionnelles ; les pasteurs versent aussi des animaux à la communauté. Le mode de propriété : possibilité de posséder une maison et un jardin ; les prêtres répartissent équitablement les produits entre tous.	V, 45, 3-5			
Habillement des habitants. Les vêtements sont délicats ; mêmes les hommes se parent d'or.	V, 45, 6			
Vie particulière des soldats, répartis dans des forteresses sur tout le territoire.	V, 46, 1			
Les prêtres et la stèle du temple de Zeus Triphylios				
Mode de vie raffiné des prêtres. Leurs riches vêtements.	V, 46, 2			
Les prêtres consacrent l'essentiel de leur vie à servir les dieux et à chanter leurs bienfaits.	V, 46, 2			

Structure supposée de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*	Diodore [F2b]	Diodore [F1] (Eusèbe)	Ennius (Lactance)	Autres sources
Récits des prêtres : leur origine crétoise ; leurs ancêtres étaient les compagnons de Zeus. Ils le prouvent par des inscriptions faites par Zeus lui-même.	V, 46, 3			
Différents interdits religieux : on ne peut exporter les métaux hors de l'île. Les prêtres n'ont pas le droit de quitter le sanctuaire. L'or et l'argent servent aux offrandes.	V, 46, 4-5			
Description de l'intérieur du temple. Extrême richesse du lit et de la table du dieu.	V, 46, 6-7			
Description de la stèle d'or dressée au milieu du lit. Y sont gravés les exploits d'Ouranos, de Zeus, d'Artémis et d'Apollon.	V, 46, 8	VI, 1, 5		
LIVRE II **(La stèle de Panchaïe : histoire des premiers rois-dieux)**				
Ouranos/Ciel				
Ciel a été le premier à régner sur la terre.			I, 13, 14 [F4a]	
Ouranos (Ciel) épouse Hestia (Vesta). Il a deux fils, Titan et Cronos (Saturne), et deux filles, Rhéa (Ops) et Déméter.		VI, 1, 6		
Ciel meurt en Oceania et est enterré à Aulacia.			I, 11, 65 [F6]	
Cronos/Saturne				
Cronos succède à Ouranos sur le trône. Il épouse Rhéa.		VI, 1, 7		
Pacte entre Saturne et son aîné Titan. Titan laisse Saturne régner, ce dernier étant soutenu par sa mère Vesta et par ses sœurs. En échange, tous les enfants mâles de Saturne doivent être mis à mort.			I, 14, 2-3 [F5]	
Ruse d'Ops, l'épouse de Saturne, pour sauver quelques-uns de ses fils : chaque fois que deux jumeaux naissent, on présente à Saturne la fille et ont lui dissimule			I, 14, 4-6 [F5]	

Structure supposée de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*	Diodore [F2b]	Diodore [F1] (Eusèbe)	Ennius (Lactance)	Autres sources
l'existence du fils. Jupiter, Neptune et Pluton sont sauvés de cette manière.				
Titan découvre la tromperie d'Ops ; à l'aide de ses fils les Titans, il s'empare de Saturne et d'Ops.			I, 14, 7 [F5]	
Zeus/Jupiter				
Jupiter, adulte, décide de combattre les Titans. Un aigle se pose sur sa tête.			I, 11, 65 [F6]	
Jupiter, avec l'aide de ses compagnons de Crète, vainc Titan et rend le trône à son père.			I, 14, 10 [F7]	
Suite à un oracle, Saturne décide de tuer son fils Jupiter.			I, 14, 11-12 [F7]	
Jupiter entre en guerre contre son père. Il installe son camp sur le mont Olympe.				Augustin, *Lettres*, 17, 1 [F8]
Jupiter met son père en fuite et s'empare du trône. Saturne se réfugie en Italie.			I, 14, 11-12 [F7]	
Jupiter donne à son frère Neptune le gouvernement des mers.			I, 11, 34 [F9]	
? Zeus épouse Héra, Déméter et Thémis. Il a pour fils les Courètes et pour filles Perséphone et Athéna.		VI, 1, 8		
Jupiter passe la plus grande part de sa vie sur le mont Olympe. Il y rend la justice et accueille les inventeurs.			I, 11, 35 [F10]	
Jupiter interdit la consommation de la chair humaine.			I, 13, 2 [F11]	
Jupiter se rend de pays en pays, s'allie avec les chefs des différents peuples et fait construire à chaque fois un temple sous son nom et celui de son hôte. Il reçoit ainsi des honneurs divins.			I, 22, 22-24 [F13a]	
Zeus (Jupiter) se rend à Babylone et y est l'hôte de Bélos.		VI, 1, 9		

Structure supposée de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*	Diodore [F2b]	Diodore [F1] (Eusèbe)	Ennius (Lactance)	Autres sources
Zeus/Jupiter se rend en Panchaïe. Il y élève un autel à son propre aïeul Ouranos/Ciel sur la montagne appelée Chaise de Ciel.		VI, 1, 9	I, 11, 63 [F12]	
Zeus se rend en Syrie chez le prince Cassios. Il vainc à la guerre le toparque Cilix.		VI, 1, 9		
Après avoir fait cinq fois le tour de la terre, Jupiter partage son empire entre ses amis et parents.			I, 11, 45 [F14a]	
Jupiter part rejoindre les dieux. Son tombeau se trouve en Crète. Ses fils les Courètes lui rendent un culte.			I, 11, 46 [F14a]	
Autres dieux (ordre inconnu)				
Vénus : Elle est la reine de Chypre. Elle a inventé le métier de courtisane Elle situe les astres dans le ciel et les indique à Mercure.			I, 17, 10 [F15a] *Épit*., 9, 1 [F15b]	Hygin, *L'Astronomie*, II, 42, 5 [F19]
Mars : Il est le fils de Jupiter et de Junon.				Lucius Ampelius, Aide-Mémoire, 9, 2 [F16]
Minerve : Elle a tué la Gorgone. Récit étiologique sur le pourceau de Minerve.				Hygin, *L'Astronomie*, II, 12, 2 [F17] Festus, *De la signification des mots*, p. 408, Lindsay [F23]

Structure supposée de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*	Diodore [F2b]	Diodore [F1] (Eusèbe)	Ennius (Lactance)	Autres sources
Apollon de Delphes, Isis de Pharos, Cérès d'Éleusis Évhémère les a présentés par régions. C'est peut-être à l'occasion d'un récit sur Isis qu'Évhémère évoque les pyramides.				Minucius Felix, *Octavius*, 21, 1 [T15] Pline l'Ancien, *Histoire Naturelle*, XXXVI, 79 [T27]
Atlas : Explication étiologique de l'expression « Atlas, tu as soutenu le ciel ».				Diogénien, *Proverbes*, II, 67 [F20]
LIVRE III **Héros et demi-dieux (ordre inconnu)**				
Cadmos : Il était cuisinier du roi. Il prit comme compagne la joueuse de flûte Harmonia.				Athénée, *Les Deipnosophistes*, XIV 658 E-F [F3]
Aïx et Pan : Aïx, épouse de Pan, a été violée par Jupiter et a donné naissance à un fils nommé Égipan. Ce dernier a placé la figure d'une chèvre parmi les astres en souvenir de sa mère.				Hygin, *L'Astronomie*, II, 13, 4 [F18]
Éaque : Il a découvert l'or en Panchaïe sur le mont Tasus.				Hygin, *Fables*, 274, 4 [T30a]

Classement des témoignages et des fragments

A) Le *Corpus* :

L'un des intérêts de ce travail sur Évhémère était la possible découverte de nouveaux fragments ou témoignages, grâce en particulier aux moyens informatiques récents. Nous avons, par le biais du TLG et du CLCLT en ligne, balayé toutes les littératures grecque et latine, en interrogeant les logiciels sur des termes comme Εὐήμερος, παγχαία, *Euhemerus*, *Euemerus*, *Panchaïa*, ou des expressions du type γέρων ἀλαζὼν, mais il faut avouer que la recherche est restée assez infructueuse. Le nom propre Εὐήμερος apparaît de nombreuses fois dans la littérature grecque, mais l'examen des différents passages montre qu'il n'y a pas de nouveaux fragments dans lesquels il se rapporterait à notre auteur. Il existe un Évhémère roi des Parthes, mentionné entre autres par Diodore de Sicile[196], un Évhémère de Libye, évoqué par Eunapius[197] dans ses *Vies de Sophistes*, un Évhémère médecin dont Galien[198] cite des remèdes, un Évhémère médecin des chevaux mentionné dans les *Hippiatrica*[199], un Évhémère écrivant une lettre à un certain Leucippe chez Aristénète[200].

Nous n'ajoutons donc parmi les textes grecs qu'un court passage de la préface du livre V de Diodore, qui énumère le contenu de ce même livre V [F2a]. Ce fragment est du plus médiocre intérêt.

Dans la littérature latine, nous avons également découvert un nouveau témoignage ; il s'agit d'un extrait des *Argonautiques* de Valerius Flaccus [T36], où figure le terme « *Panchaïa* ». Ce témoignage ne représente qu'un apport relatif, puisqu'il ne fait que s'ajouter à la longue

[196] Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, livres 34-35, XX1, 1.
[197] Eunapius, *Vies des Sophistes*, livre 7, III, 8.
[198] Galien, *Sur la composition des remèdes*, vol. 12, pp. 778 et 788.
[199] *Hippiatrica Berolinensia*, XL, 1
[200] Aristénète, *Lettres d'amour*, livre 1, lettre 12

liste de témoignages latins où la Panchaïe tend à n'être plus qu'un *topos* synonyme de l'Arabie ou d'une partie de l'Arabie, sans référence nécessaire à Évhémère, quoique le terme ait été introduit dans la langue par la traduction d'Ennius.

Hormis ce fragment et ce témoignage nouveaux, notre *corpus* est donc le même que celui de M. Winiarcyk. Nous présentons en revanche notre propre classement des sources, et nous nous en expliquons ci-après.

B) Pertinence de la notion de fragments dans le cas d'Évhémère :

1. M. Winiarcyk a considéré toutes les sources comme des témoignages :

M. Winiarczyk, à la différence de ses prédécesseurs G. Némethy, G. Vallauri et F. Jacoby, a souhaité ne pas diviser son corpus entre témoignages et fragments, mais a préféré présenter un unique ensemble de textes, considérant qu'il n'y avait pas de véritables fragments d'Évhémère et que nous n'avions plus affaire qu'à des témoignages[201]. Il est vrai que les exposés de Diodore de Sicile portant sur l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* ne sont pas à proprement parler d'authentiques extraits d'Évhémère[202] et que les passages de la traduction d'Ennius conservés par Lactance ne peuvent être considérés *stricto sensu* comme des citations de l'*Inscription sacrée*. Pour appuyer son choix, M. Winiarczyk se réfère également à différentes éditions de philosophes socratiques[203] ainsi qu'à une édition de Theophraste[204], dans

[201] Cf. M. Winiarczyk, *Euhemerus Messenius Reliquiae*, p. V : « *In hac editione testimonia a fragmentis non secernuntur, quod mea sententia genuina illius auctoris uerba non sunt nobis tradita*. »

[202] Nous y reviendrons dans la première partie du commentaire, tout le monde s'accorde à dire aujourd'hui que Diodore de Sicile n'était pas un simple compilateur mais qu'il retravaillait ses sources pour les intégrer dans sa *Bibliothèque Historique*. En ce qui concerne les passages sur Évhémère, VI, 1 [F1] est un résumé et V, 41-46 [F2b], quoique proche de l'original, porte malgré tout la marque de l'historien.

[203] Notamment celle de G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae* (4 vol.), Naples, 1990.

[204] *Theophraste of Eresus. Sources for His Life, Writings, Thought and Influence*, texte édité par W. W. Fortenbaugh, Part. 1-2, Philosophia Antiqua 54, Leiden/ New York/Köln, 1992.

lesquelles les éditeurs se sont interrogés sur la possibilité réelle de séparer les uns des autres fragments et témoignages « *in der doxographischen und gnomischen Tradition*[205] ».

2. Caractère insatisfaisant d'un tel choix ; il est préférable de parler de « fragments indirects » :

Ranger l'ensemble des sources sur Évhémère dans la catégorie des témoignages est pourtant insatisfaisant. Comme l'a fait remarquer R. J. Müller, lorsque l'on considère l'ensemble des textes conservés comme de simples témoignages, il n'est pas possible de savoir immédiatement quel degré de proximité chaque témoignage entretient avec l'œuvre originale[206]. On ne peut pas mettre sur le même plan le témoignage de Pline l'Ancien, qui mentionne Évhémère au sein d'une liste d'auteurs qui ont parlé des pyramides et la longue description que Diodore donne de la Panchaïe[207], qui, même si elle n'est pas une citation littérale de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*, donne un véritable aperçu du récit d'Évhémère. On ne peut pas non plus comparer les propos d'un Plutarque, qui présente une vision satirique d'Évhémère et de ses inscriptions[208], avec le résumé de Diodore au livre VI, qui témoigne tout de même d'un certain souci d'objectivité, ou avec la traduction d'Ennius, même si la notion de traduction devra être discutée. Plutôt que de qualifier de témoignages les textes de Diodore et d'Ennius[209], nous préférons parler de fragments indirects, et le lecteur trouvera donc ci-après un corpus constitué de 61 témoignages et 29 fragments[210]. Ce sera l'objet de

[205] M. Winiarczyk, *Euhemeros von Messene. Leben, Werk und Nachwirkung.*, p. 16 : « *Sie gelangten jedoch zu dem Schluss , dass eine derartige Differenzierung eigentlich unmöglich sei* ».

[206] R. J. Müller, « Überlegungen zur *Ἱερὰ Ἀναγραφή* des Euhemeros von Messene », p. 277 : « *Diese Zurückhaltung*, écrit-il à propos du choix de M. Winiarczyk, *hat sicherlich ihre Berechtigung, führt aber dazu, dass der Benutzer der Edition gänzlich auf sich gestellt ist in der Abwägung, ob die abgedruckten Textstücke zumindest recht nahe am Original sind oder ob es sich gänzlich um Aussagen des Autors handelt, der sich auf Euhemeros bezieht.* ».

[207] Cf. Pline l'Ancien, *Hist. nat.* XXXVI, 79 [T27] et Diodore, V, 41-46 [F2b].

[208] Cf. Plutarque, *Isis et Osiris*, 22-25 [T4].

[209] Les textes de Diodore et d'Ennius ne sont pas les seuls concernés, mais ils constituent les principaux fragments.

[210] Dans certains cas, il est vrai, il s'avère difficile de décider si l'on a affaire à un témoignage ou à un fragment, et de ce point de vue, on peut comprendre les réticences de M. Winiarczyk à recourir à la subdivision traditionnelle. Par exemple, les témoignages de

la première partie de notre commentaire d'évaluer la qualité de ces différents fragments, autrement dit de mesurer jusqu'à quel point ils sont ou non des reflets fidèles de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*.

3. Une approche littéraire des sources :

Admettre que la notion de fragment est pertinente en ce qui concerne Évhémère n'est pas simplement un moyen de souligner la proximité réelle de certains passages avec l'œuvre originale : un tel choix implique aussi une approche particulière des textes. Appréhender toutes les sources comme des témoignages revient en effet à considérer que seules les informations transmises par les textes, et non leur forme, est digne d'intérêt. Un tel parti pris, même s'il n'est pas explicite, est visible chez M. Winiarczyk, puisque le chercheur n'a pas hésité à découper les passages de Diodore en extraits plus courts, afin de faciliter son classement thématique[211]. Or, à nos yeux, les deux fragments de Diodore constituent des unités qui doivent être étudiées comme telles, indépendamment de leur seul contenu informatif, et nous revendiquons une approche littéraire des principaux fragments.

Tout d'abord, le morcellement du texte de Diodore empêche de comprendre la démarche propre à l'historien, et on ne peut pleinement mesurer la fidélité de Diodore à sa source qu'en étudiant le rôle que jouaient les deux exposés (V, 41-46 et VI, 1) au sein de la *Bibliothèque historique*. Ensuite, l'intérêt de l'étude de tels passages dans leur entier ne consiste pas simplement à déterminer de quoi Évhémère a parlé dans son ouvrage mais à analyser autant que possible la façon dont il l'a fait, car l'organisation des données est elle-même porteuse de sens. Qu'Évhémère ait choisi d'articuler

---

Lactance classés par nous T24 et T25 auraient pu figurer parmi les fragments, dans la mesure où Lactance évoque de manière neutre certains éléments de l'ouvrage d'Évhémère, comme l'inscription du temple de Zeus. Parce que toutefois ces deux extraits restent assez éloignés de la paraphrase ou de la citation et abordent des aspects autres que l'œuvre d'Évhémère elle-même, nous avons préféré les faire figurer parmi les témoignages, comme l'ont d'ailleurs fait avant nous F. Jacoby et G. Vallauri pour le témoignage T23 (le témoignage T24 n'apparaît ni chez Jacoby ni chez Vallauri). Pour une comparaison rapide des classements des différentes éditions, nous renvoyons à notre table de concordances en fin d'ouvrage.

[211] L'extrait du livre V de Diodore (V, 41-46 [F2b]) est morcelé en dix témoignages différents chez M. Winiarczyk (T29-T31 ; T33-T35 ; T37-T39 ; T50), celui du livre VI [F1], en neuf témoignages (T3, T8, T25, T36, T49, T53, T60, T61, T63).

un récit de voyage avec un exposé mythologique prouve assez combien la forme avait son importance au sein de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* , et cet aspect ne doit pas être négligé si on ne veut pas dangereusement limiter le commentaire de texte à l'étude du contexte historique, des problèmes posés par la tradition manuscrite et à la recherche des sources dont Évhémère pourrait s'être inspiré pour écrire son ouvrage.

C) Organisation du classement :

Au-delà du principe auquel nous tenons de la division entre témoignages et fragments, on doit reconnaître qu'il n'existe pas de classement idéal, et le nôtre est le fruit d'un choix, parmi d'autres possibles[212]. On trouvera à l'issue de ce chapitre, présenté de manière synthétique, le plan détaillé que nous avons suivi. Chacun des témoignages ou des fragments ne se réduit pas à une idée comme pourraient le laisser croire les titres de nos chapitres, et ces titres n'expriment que l'élément que nous avons estimé être le plus important dans le ou les textes qu'ils introduisent. Cependant, on pourra facilement se livrer à d'autres regroupements thématiques grâce aux index que nous proposons en fin d'ouvrage. Un certain nombre de renvois sous forme de notes de bas de pages invitent par ailleurs à effectuer des rapprochements entre divers fragments ou témoignages.

1. La section des témoignages :

Nous avons tenté de proposer un classement qui ne soit pas seulement un instrument de travail efficace, mais qui soit aussi agréable à lire. La section *Testimonia* a été divisée en 8 chapitres :

* Le chapitre I, intitulé « Doctrine d'Évhémère concernant les dieux », ne contient qu'un seul témoignage (Lact. *De Ira Dei*, 11, 7-9). L'extrait pouvait

[212] Le classement de M. Winiarczyk en cinq grandes parties est très efficace, si l'on admet que toutes les sources puissent être traitées comme des témoignages : « I) *De Euhemeri vita* », « II) *Quid antiqui de Euhemero iudicauerint* », « III) *Quid Euhemerus de deis senserit* », « IV) *Testimonia ad "Historiam sacram" pertinentia* », « V) *Dubia* » (cf. M. Winiarczyk, Euhemerus Messenius Reliquiae, p. 1 ; 4 ; 17 ; 21 ; 49).

facilement trouver place ailleurs, mais parce que Lactance y définit ce qu'on appelle aujourd'hui l'évhémérisme, nous l'avons fait figurer en début de classement, ce passage prenant ainsi valeur d'introduction.

* Les chapitres II à V rassemblent les jugements que les Anciens ont portés sur Évhémère. Ces témoignages sont particulièrement intéressants pour une étude de la réception de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* dans l'Antiquité. Évhémère a été généralement considéré comme un impie ou un athée (chap. II et III), un historien de la religion (chap. IV) ou un géographe affabulateur (chap. V).

* Les chapitres VI et VII livrent des informations variées[213] dont les sources sont l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* d'Évhémère ou l'*Historia sacra* d'Ennius. Mais les données fournies sont trop ponctuelles ou trop lointaines pour que ces passages puissent être considérés comme des fragments. Le chapitre VII rassemble les témoignages (tous latins) sur la Panchaïe.

* Le chapitre VIII, enfin, regroupe les témoignages que nous considérons comme douteux.

2. La section des fragments :

2. 1. Principe d'organisation :

Nous avons réparti les *Fragmenta* sous six chapitres, généralement en fonction des sources :

* Les chapitres I et II rassemblent les sources grecques. Dans le chapitre I figurent les deux fragments de Diodore (VI, 1 et V, 41-46). Pour des commodités de lecture, nous n'avons pas respecté l'ordre dans lequel ils apparaissent au sein de la *Bibliothèque historique*. L'extrait du livre VI étant un résumé de l'ensemble de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*, il nous a paru pertinent d'en faire notre premier fragment. La description détaillée de la Panchaïe (V, 41-46) est numérotée F2b, car nous la faisons précéder d'un extrait du sommaire du livre de Diodore qui annonce le développement sur l'île de Panchaïe[214]. Le chapitre II, intitulé « Sur Cadmos » est dédié au fragment

[213] On y apprend par exemple qu'Évhémère mentionnait dans son ouvrage les juifs, les pyramides, ou encore qu'il avait fait de la Panchaïe le lieu de la première découverte de l'or.

[214] Ce fragment (d'un intérêt médiocre) numéroté F1a ne figure pas dans les éditions précédentes. Cf. *supra*, p. 67

d'Athénée tiré des *Deipnosophistes* (XIV, 658 E-F). Il est d'un grand intérêt car, concernant les mythes rapportés par Évhémère, il est le seul fragment dans lequel il est question d'un héros et non plus simplement des grands dieux du panthéon.

* Le chapitre III rassemble 12 fragments de l'*Historia sacra* d'Ennius, tirés du livre I des *Institutions divines* de Lactance. Lorsqu'ils existent, nous présentons également les passages correspondants extraits de l'*Épitomé*[215]. Nous avons rassemblé les fragments d'Ennius non pas dans l'ordre selon lequel ils sont cités par Lactance, mais, comme l'ont fait les éditeurs précédents, selon l'ordre chronologique des événements qui y sont rapportés, de façon à pouvoir suivre logiquement les grandes étapes du récit d'Ennius sur la généalogie des dieux. Quelques commentaires généraux de Lactance sur l'*Évhémère* d'Ennius ne figurent pas parmi ces fragments, et ont été placés dans la section des témoignages, dans la mesure où ils ne sont pas à proprement parler des citations ni même des gloses de passages de l'*Historia sacra*.[216]

* Sous l'appellation « *Varia* » (chap. IV), nous avons rangé un passage de Lucius Ampelius et trois extraits d'Hygin[217] qui donnent Évhémère comme source d'information sur différents dieux, en l'occurrence Mars, Minerve, Jupiter et Vénus. Nous n'avons pas rangé ces fragments aux côtés de celui d'Athénée [F3], car s'il paraît certain que l'auteur du *Banquet des Sophistes* a lu Évhémère dans le texte, il est en revanche peu probable que Lucius Ampelius et Hygin aient eu connaissance de son ouvrage autrement que par la traduction latine d'Ennius, et nous faisons donc figurer ces quatre fragments à la suite de notre chapitre III, intitulé « L'*Évhémère* d'Ennius ».

---

[215] L'*Epitomé* est un ouvrage de Lactance qui résume en un seul livre les sept livres des *Institutions divines*. La comparaison des deux œuvres est souvent intéressante, car elle permet de mesurer ce qui paraît le plus important aux yeux de l'apologiste.

[216] C'est la seule fois où nous avons dérogé à la règle que nous nous sommes fixée de ne pas fragmenter les sources, car nous avons fait le choix de donner la priorité à Ennius sur Lactance. C'est ainsi que :

-le *testimonium* 24 correspond au paragraphe 33 du livre I, chapitre 11 des *Institutions*, et les fragments 9 et 10 aux paragraphes 34 et 35.

-le *testimonium* 25 correspond aux paragraphes 1 à 3 du chapitre 13 de l'*Epitomé*, tandis que le fragment 14b correspond aux paragraphes 4 et 5.

Avant nous, F. Jacoby et G. Vallauri ont rangé l'extrait correspondant à T23 parmi les témoignages ; T24 ne figure pas dans leur édition des témoignages et fragments.

[217] Lucius Ampelius, *Liber Memorialis*, 9, 2 [F16] et Hygin, *Astronomica*, II, 12, 2 [F17], II, 13, 4 [F18] et II, 42 [F19].

* Dans le chapitre V figurent des commentaires lexicaux ou grammaticaux, de sources grecques et latines. De tels fragments montrent qu'Évhémère appréciait les explications étiologiques.
* Le chapitre VI est consacré aux *Falsa*, autrement dit à des fragments qui ont été faussement attribués à Évhémère.

2. 2. À propos des notes de bas de page et de la typographie :

Nous avons réservé la plupart des notes de bas de page de la section des fragments aux difficultés textuelles relevées chez Eusèbe, Diodore et Lactance : problèmes liés aux manuscrits, contradictions entre les différents fragments, difficultés de compréhension de certains passages, partage entre ce qui remonte à Évhémère lui-même et ce qui doit être attribué à Diodore, Ennius ou Lactance. Nous y indiquons de manière synthétique notre interprétation du texte et renvoyons à chaque fois à notre première partie de commentaire (« Évaluation des principaux fragments de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* ») ou aux annexes pour une analyse plus détaillée.

Dans la traduction, nous avons mis en caractères italiques les passages qui, au sein des fragments, ne remontent pas à Évhémère mais sont imputables à Diodore, Ennius ou Lactance.

D) Les *Dubia* :

Nous rangeons dans cette catégorie tous les témoignages qu'il n'est pas totalement exclu de rattacher à l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* mais dont le lien avec Évhémère reste malgré tout très incertain.

1. Le phénix et la Panchaïe [T42-T44 et T39]:

Nous avons conservé trois témoignages qui, tout en ayant trait au phénix, mentionnent la Panchaïe ou les Panchaïens : l'un est de Pline l'ancien, qui cite le sénateur Manilius[218], un autre de Solinus, qui semble

[218] Sur ce personnage, on peut se reporter à l'ouvrage d'H. Bardon, *La Littérature latine inconnue*, tome I, *L'époque républicaine*, Klincksieck, Paris, 1952, p. 177-178. H. Bardon

avoir pour source l'extrait de Pline, et le dernier de Pomponius Mela. Ces trois extraits ont été classés parmi les *dubia* par nos prédécesseurs, mais dans la mesure où aucun d'eux n'a expliqué les motifs de son choix et où aucun commentateur d'Évhémère ne s'est particulièrement intéressé à ces trois témoignages, il est nécessaire de les étudier un peu plus longuement que les autres.

1. 1. Les funérailles du phénix à Héliopolis :

Pline et Solinus expliquent que lorsqu'il renaît de ses cendres, le phénix emporte le nid de son prédécesseur « près de la Panchaïe, dans la ville du Soleil »[219]. Par « ville du Soleil », il faut comprendre la cité égyptienne d'Héliopolis ; il s'agit d'une tradition déjà attestée chez Hérodote, qui lui aussi a parlé du phénix[220] et qui dit tenir ses informations des habitants d'Héliopolis[221]. Voici ce qu'il écrit à propos du rite accompli par le phénix à la fin de sa vie :

> Ἐξ Ἀραβίης ὁρμώμενον ἐς τὸ ἱρὸν τοῦ Ἡλίου κομίζειν τὸν πατέρα ἐν σμύρνῃ ἐμπλάσαντα καὶ θάπτειν ἐν τοῦ Ἡλίου τῷ ἱρῷ.
>
> Prenant son envol depuis l'Arabie jusqu'au sanctuaire d'Hélios, il y emporte les restes de son père enveloppés de myrrhe et il les ensevelit dans le sanctuaire d'Hélios.[222]

S'il existe des différences entre Hérodote et les versions de Pline et de Solinus[223], le déplacement de l'oiseau jusqu'à Héliopolis pour accomplir un rite sacré apparaît bien chez les trois auteurs[224]. De son côté, Pomponius

---

montre que ce sénateur, poète érudit, vécut à l'époque de Sylla. Il ne doit pas, en ce cas, être confondu avec le Manilius auteur des *Astronomica*, qui écrivit sous la fin du règne d'Auguste.

[219] Pline, X, 4 [T42] : « *prope Panchaiam in Solis urbem* » ; Solinus, *Recueil de faits mémorables*, 33, 12 [T43] : « *prope Panchaeam [...] in Solis urbem* ».

[220] L'exposé d'Hérodote sur le phénix prend place dans le livre II, qui traite de l'Égypte (II, 73-74).

[221] Hérodote, II, 73 : « ὡς Ἡλιοπολῖται λέγουσι » / « comme le disent les habitants d'Héliopolis ».

[222] Hérodote, *ibid*. (trad. pers.).

[223] Chez Pline, le phénix renaît des restes de son prédécesseur, et emporte le nid à Héliopolis ; Hérodote n'explique pas d'où vient le nouveau phénix, mais il emporte le corps de son père dans une sorte d'œuf constitué d'aromates.

[224] Certes, Hérodote ne dit pas explicitement que le sanctuaire d'Hélios où se rend le phénix est à Héliopolis, mais dans la mesure où il dit tenir ses informations des Héliopolitains, il n'y a pas de raison d'en douter.

Mela évoque lui aussi la ville du soleil, et la situe explicitement en Égypte, ce qui montre là encore qu'il s'agit bien de l'Héliopolis égyptienne :

> *Cum adoleuit, ossa pristini corporis inclusa murra Aegyptum exportat et in urbe, quam Solis adpellant, flagrantibus arae bustis inferens memorando funere consecrat.*
>
> Devenu adulte, il emporte en Égypte les os de son ancien corps enveloppés de myrrhe, et, les déposant dans une ville appelée ville du Soleil sur les bûchers enflammés d'un autel, il les consacre par des funérailles mémorables.[225]

Ce qui fait problème en revanche, c'est la mention, chez Pline et chez Solinus, de la proximité de la Panchaïe avec la ville du soleil. Chez Évhémère, l'île de Panchaïe se situe dans l'océan au sud de l'Arabie, autrement dit bien loin d'Héliopolis. Quant à Pomponius Mela, s'il ne précise pas que la ville du soleil serait « *prope Panchaiam* », il indique en revanche que la région dont est originaire le phénix est habitée par les Panchaïens ; ces Panchaïens par ailleurs n'habitent pas sur une île, mais au niveau de la corne de l'Afrique, au bord de l'actuel golfe d'Aden[226].

1. 2. Apparition de la Panchaïe dans la tradition sur le phénix :

Comment expliquer que le phénix, oiseau originaire d'Arabie au dire d'Hérodote ou même encore de Manilius[227], ait pu ensuite être rattaché à la Panchaïe ? Et comment rendre compte des rôles variés de la Panchaïe au sein du mythe : lieu de départ du vol du phénix, dans la corne de l'Afrique, chez Pomponius Mela ; proche du lieu d'arrivée du dit phénix (Héliopolis), chez Pline-Manilius et Solinus ? On peut estimer que l'ouvrage d'Ennius, l'*Historia sacra*, avait popularisé la Panchaïe comme le lieu par excellence de production des aromates : avec le temps, indépendamment du récit d'Ennius que tout le monde ne lisait plus[228], la Panchaïe était plus ou moins

[225] Pomponius Mela, *Chorographie*, III, 84 [T44].
[226] Pomponius Mela, *Chorographie*, III, 81 [T44] : « *Extra sinum, uerum in flexu tamen etiamnum Rubri maris, pars bestiis infesta ideoque deserta est, partem Panchai habitant* » / « À l'extérieur du golfe, mais néanmoins toujours dans un coude de la mer Rouge, une partie du territoire est infestée de bêtes sauvages et, de ce fait, déserte, tandis que l'autre est habitée par les Panchaïens. ».
[227] Cf. Hérodote, II, 73 : « ἐξ Ἀραβίης ὁρμώμενον » / « prenant son envol depuis l'Arabie » et Pline, X, 4 : « *sacrum in arabia soli esse* » / « en Arabie, il est consacré au soleil ».
[228] L'évocation de la Panchaïe comme terre à encens est devenue chez les Romains une sorte de *topos* littéraire, auquel les poètes, en particulier, pouvaient faire appel sans

devenue synonyme de région d'Arabie, riche en myrrhe et en encens. On le voit par exemple chez Ovide, qui associe en un endyadin l'Arabie et la Panchaïe[229], ou encore dans un commentaire des *Géorgiques* de Virgile par Servius Honoratus, qui identifie la Panchaïe à une région d'Arabie[230]. Le phénix d'Arabie pouvait ainsi sans problème être rapproché de la Panchaïe ou de ses habitants. La corne de l'Afrique étant souvent vue par les Anciens comme un prolongement de l'Arabie, ce territoire pourrait être ainsi devenu, chez Pomponius Mela, à la fois la patrie du phénix et celle des Panchaïens. Dans le cas de Pline-Manilius et Solinus, la proximité de la Panchaïe et d'Héliopolis paraît plus difficile à interpréter. Peut-être s'agit-il, suite à des erreurs dans la transmission de la légende, d'une déformation de la tradition rapportée par Hérodote : le phénix qui, chez Hérodote, s'élançait d'Arabie

---

nécessairement avoir lu Ennius. En ce qui concerne Pline l'Ancien, M. Winiarczyk paraît convaincu qu'il avait lu l'*Historia sacra* d'Ennius, voire Évhémère lui-même (cf. Euhemeros von Messene, p. 132 : « *Plinius beruft sich zwar auf Euhemeros zweimal [...], doch ist es schwer zu sagen, ob er sich des Originals oder der Übersetzung bediente* »). Nous sommes d'avis contraire et pensons que Pline ne connaissait ni la version grecque, ni la version latine de l'ouvrage. Dans le témoignage qui nous occupe, la Panchaïe n'est pas directement évoquée par Pline, mais au travers d'une citation de Manilius. En XXXVI, 79 [T27], Pline mentionne Évhémère parmi une longue liste d'auteurs ayant évoqué les pyramides. Rien ne dit que cette liste était le fruit de ses lectures personnelles. Enfin, les informations que Pline donne sur la découverte de l'or en Panchaïe paraissent peu sûres, en comparaison du témoignage d'Hygin, antérieur de quelques décennies. Voici ce qu'écrit Hygin dans ses Fables (274, 4 [T30a]) : « *Aeacus Iouis filius in Panchaia in monte Taso aurum primus inuenit* » / « Éaque, le fils de Jupiter, trouva le premier de l'or en Panchaïe, sur le mont Tasus ». Chez Pline, le mont Tasus devient le héros Thasus (*Hist. Nat.* VII, 197 [T29]): « *auri metalla [inuenit] [...] Thasus aut Aecus in Panchaia* » / « le minerai d'or, c'est Thasus ou Éaque qui l'a trouvé en Panchaie ». La version d'Hygin nous paraît devoir être préférée, car l'existence de deux versions possibles de la découverte de l'or en Panchaïe chez Pline, par Thasus ou par Éaque, trahit une connaissance indirecte de l'ouvrage. Hygin semble d'ailleurs avoir lu l'Évhémère d'Ennius, comme le suggèrent nos fragments [F17], [F18] et [F19].

[229] Ovide, *Métamorphoses*, X, 477-478 [T35b] : « *Intercepta neci est latosque uagata per agros // Palmiferos Arabas Panchaeaque rura reliquit.* » / « Après avoir erré à travers de vastes contrées, elle quitta l'Arabie fertile en palmiers et les campagnes de Panchaïe ».

[230] Cf. Servius Honoratus, *Commentaire des Géorgiques de Virgile*, II, 115 [T31a] : « "*Eoasque domos Arabum" : Arabia, Panchaia, Sabaeorum gens eadem est* » / « "les demeures orientales des Arabes" : il s'agit de l'Arabie, de la Panchaïe et encore du pays des Sabéens » et II, 139 [T31b] : « *"Panchaia" : regio Arabiae, ubi et templum Triphylii Iouis* » / « "La Panchaïe" : région d'Arabie, où se trouve aussi le temple de Jupiter Triphylius ». La mention du temple de Jupiter est une référence claire à l'ouvrage d'Évhémère, mais on voit que chez un même auteur et à quelques lignes d'intervalle, la localisation de la Panchaïe est sujette à flottement : dans le premier témoignage, elle est, avec l'Arabie, l'une des régions peuplées par les Arabes, dans le second, elle constitue directement une partie de l'Arabie. Cela laisse penser qu'un certain nombre d'éléments de l'ouvrage d'Ennius avaient atteint un statut légendaire et pouvaient être évoqués sans qu'il ne soit plus besoin de faire référence à l'*Historia sacra*, ce qui a abouti, en même temps que prenait forme le mythe « panchaïen », à une trahison du récit original.

[ἐξ Ἀραβίης] pour rejoindre le temple du soleil [ἐς τὸ ἱρον τοῦ Ἡλίου], se rendait, chez Pline, près de la Panchaie [*prope Panchaiam*] – équivalent ici d'Arabie – dans la ville du soleil [*in solis urbem*] ?

1. 3. Il n'était probablement pas question du phénix dans l'Ἱερὰ Ἀναγραφή :

Si l'on s'en tenait à ce raisonnement, nos trois témoignages devraient être rangés parmi les *falsa*. Mais, à dire vrai, il est difficile de savoir si le lien entre le phénix et la Panchaïe est apparu dans la tradition simplement parce que la Panchaie, célèbre grâce à Ennius pour sa richesse en aromates, était devenue synonyme d'Arabie, lieu de naissance du phénix, ou bien si Évhémère lui-même avait dans son ouvrage choisi d'évoquer le phénix, et de faire de la Panchaïe le lieu de naissance de l'oiseau. Diodore n'en dit rien, ce qui ne plaide guère en faveur de cette dernière hypothèse, dans la mesure où l'historien montre toujours dans sa *Bibliothèque* un intérêt pour les animaux extraordinaires et les *mirabilia* en général. D'autre part, comme nous l'étudierons plus loin, Évhémère avait justement évité, dans un souci de vraisemblance, d'évoquer à propos de la Panchaïe des phénomènes incroyables, or le mythe du phénix relevait de cette catégorie[231]. Malgré tout, nous ne voulons pas totalement exclure l'hypothèse selon laquelle le phénix aurait été mentionné au sein de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* : le mythe traditionnel aurait alors assurément été remanié par Évhémère pour en éliminer ce qui pouvait paraître trop merveilleux[232]. L'expression « *solis urbem* » serait en ce cas à rapprocher de « l'eau du soleil » (ἡλίου ὕδωρ) évoquée dans la description de l'île de Panchaïe faite par Diodore[233]. Bien que nous soyons plutôt d'avis qu'Évhémère n'a jamais parlé du phénix, nous rangeons donc les témoignages de Pline-Manilius, Solinus et

[231] Hérodote lui-même émettait des doutes quant à la véracité de la légende sur le Phénix : cf. II, 73 : « ἐμοὶ μὲν οὐ πιστὰ λέγοντες » / « à mon avis, ce qu'ils disent n'est pas digne de foi » [trad. pers.].
[232] Dans cette perspective, il faut considérer que le récit d'Évhémère aurait en partie contaminé les traditions sur le Phénix, et ce qui pose problème en ce cas chez Pline et Pomponius Mela n'est pas tant la mention de la Panchaïe ou des Panchaïens que leur localisation erronée.
[233] Cf. Diod., V, 44, 3 [F2b].

Pomponius Mela parmi les *Dubia*, car la question ne peut être tranchée avec une absolue certitude.

1. 4. Les Panchaïens ophiophages ?

Le texte de Pomponius Mela comporte un autre point surprenant : il qualifie les Panchaïens d' « Ophiophages », autrement dit de « mangeurs de serpents[234] ». Cette description ne correspond absolument pas à la présentation des Panchaïens telle qu'on la trouve chez Diodore : les habitants de l'île, en effet, vivent du travail de la terre et de l'élevage[235]. L'appellation d'« ophiophages » est donc étrangère à l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* ou à l'*Historia sacra* d'Ennius.

Ce passage de Pomponius Mela doit être comparé avec les informations données par Pline au livre VI de ses *Histoires naturelles* :

> *Introrsus Candaei quos Ophiophagos uocant, serpentibus uesci adsueti ; neque alia regio fertilior est earum.*
>
> A l'intérieur, il y a les Candaïens, qu'on appelle Ophiophages, car ils sont habitués à consommer des serpents ; et aucune autre région n'en compte davantage.[236]

Les *Candaei* de Pline ressemblent beaucoup au *Panchai* de Pomponius Mela et on peut supposer que ces deux peuples n'en forment en réalité qu'un seul. Nous inclinons à penser que Pomponius Mela, ou plus tard un copiste, connaissant de réputation la Panchaïe, a corrigé *Candaei* en *Panchai* (ou *Panchaei* selon d'autres manuscrits), si bien que les Panchaïens de Mela seraient en réalité des Candaïens[237]. Si l'hypothèse est vraie, le rapprochement dans ce texte entre les Panchaïens et le phénix devrait être d'office considéré comme un *Falsum*. Cependant, D. Detlefsen[238], un des

---

[234] Pomponius Mela, *De Chorographia*, III, 81 [T44] : « *Panchai [...], hi quos ex facto quia serpentibus uescuntur Ophiophagos uocant.* » / « les Panchaïens, ces hommes qu'on appelle Ophiophages, parce qu'ils se nourrissent de serpents ».

[235] Cf. Diod. V, 45, 3-5 [F2b]. La société panchaïenne est divisée en plusieurs classes, parmi lesquelles figurent les sous-catégories des paysans et des bergers.

[236] Pline, *Hist. Nat.*, VI, 169 [trad. pers.].

[237] Quelques manuscrits de la *Chorographie* indiquent d'ailleurs *Candaei* (ou *Candei*). Il faudrait examiner l'ensemble de la tradition manuscrite pour tenter de savoir si cette leçon peut remonter à Mela où si elle est une correction plus tardive, effectuée par un copiste connaissant Pline.

[238] D. Detlefsen (édit.), *Die geographischen Bücher (II, 242-VI Schluß) der* Naturalis Historia *des C. Plinius Secundus mit vollständigem kritischen Apparat*, (Berlin, 1904), Rome 1972 (rééd.), p. 165.

éditeurs des *Histoires Naturelles*, a estimé à l'inverse que la bonne version était à l'origine *Panchai* et a apporté une correction au texte de Pline[239]. Cette deuxième hypothèse nous paraît assez improbable, dans la mesure où il n'y a *a priori* aucun lien entre les Panchaïens et l'ophiophagie[240], mais en l'absence d'absolue certitude, nous avons choisi de maintenir le témoignage parmi les *Dubia*.

1. 5. Lactance et le De ave Phoenice *:*

On attribue à Lactance un poème intitulé *Sur l'oiseau phénix*, qui doit plutôt être considéré comme une œuvre de jeunesse antérieure à sa conversion, dans la mesure où elle ne comporte pas de références chrétiennes[241]. On retrouve dans ce poème plusieurs éléments communs avec les textes que nous avons cités précédemment sur le phénix : la ville du Soleil où le phénix dépose les restes de son père[242] et la mention de la Panchaïe comme terre aux aromates :

---

[239] À ce débat pour savoir si *Candaei* est une altération de *Panchaei* ou l'inverse s'en ajoute un autre qui nous concerne moins directement sur la localisation de ce peuple Ophiophage. Pline évoque en effet les Candaïens au sein d'un développement sur la Troglodytique, une région située au bord de la Mer Rouge, tandis que Pomponius Mela place les Panchaïens dans la Corne de l'Afrique. Selon, A. Silberman, dans Pomponius Mela, *Chorographie*, Les Belles Lettres, Paris, 1988, p. 308, « Mela a maladroitement rapporté à la côte des Aromates ce qui doit, en fait, s'appliquer à une partie de la côte de Trogodytique. ». Pour justifier son hypothèse, il indique que Strabon (XVI, 4, 5-6) situe l'île Ophiophidês – un terme à rapprocher de celui d'Ophiophages – en Troglodytique, ce qui donnerait raison à Pline.

[240] Sauf à imaginer qu'il soit ici fait référence à un peuple réel appelé « Panchaïens », différent de celui créé par Évhémère. C'est une hypothèse proposée par J. Desanges dans Pline L'ancien, *Histoire Naturelle*, livre VI, 4e partie, *L'Asie africaine sauf l'Égypte. Les dimensions et les climats du monde habité*, Les Belles Lettres, Paris, 2008, p. 66 : « Mais il se pourrait pourtant », écrit-il, « que Panchai fût un ethnonyme ancré dans la réalité Africaine ». Pour défendre cette idée, il s'appuie sur le témoignage de Julius Honorius (42A p. 46, dans *Geographi Latini Minores* de A. Riese) qui mentionne un « *mons Panchaeus* » à côté du « *mons Beronice* », autrement dit près de la région troglodytique où vivent les Candaei évoqués par Pline. Mais J. Honorius est un auteur tardif (fin du IVe siècle au plus tôt), et on peut considérer que son témoignage est sujet à caution. J. Desanges (*ibid.* p. 66-67), dans son édition du texte de Pline, n'a d'ailleurs par retenu la correction de J. Detlefsen.

[241] Cf. sur ce point l'article de M. Masante, « Lattanzio Firmiano o Lattanzio Placido autore del *De Ave Phoenice* ? », *Didaskaleion*, 1925 I, p. 105-110.

[242] Cf. les vers 120-122 : « *[...] in formam conglobat [...] // Quam pedibus gestans contendit Solis ad urbem // Inque ara residens ponit in aede sacra*. » / « Il leur [= les restes de son père embaumés d'aromates] donne la forme d'une sphère, qu'il emporte dans ses serres pour se diriger vers la cité du Soleil et il les dépose sur un autel qui se trouve dans un

His addit teneras nardi pubentis aristas
Et sociam myrrae uim, Panachaea, tuae.
Il y ajoute les tendres barbes des pousses de nard
Et la puissance associée à ta myrrhe, ô Panchaïe.[243]

De cette brève évocation de la Panchaïe dans un poème sur le phénix composé par un auteur qui connaissait l'*Historia sacra*, on n'ira pas conclure qu'il était question de cet oiseau mythique chez Évhémère. D'une part, il est possible que Lactance n'ait lu l'*Historia sacra* qu'après avoir composé ce poème[244], ou bien même qu'il n'ait connu de l'ouvrage d'Ennius que la partie centrale du récit, qui concernait l'histoire des dieux. Et surtout, il est, dans ces vers de Lactance, simplement question de l'origine panchaïenne de la myrrhe : autrement dit, la Panchaïe ne joue ici à proprement parler aucun rôle dans le récit de la vie du phénix et la mention de contrée riche en aromates relève du *topos* littéraire. Ces vers de Lactance ne nous apprennent donc rien sur Évhémère.

2. L'*Hymne à Zeus* de Callimaque et le tombeau de Zeus en Crète [T45] :

Nous ne reviendrons pas sur les vers 9 et 10 de l'*Hymne à Zeus* de Callimaque, dans lequel le poète accuse les Crétois d'être des menteurs car ils montrent le tombeau de Zeus : nous renvoyons à notre chapitre sur la vie d'Évhémère, dans lequel nous avons montré que ce passage ne s'appuie pas sur Évhémère mais directement sur une tradition crétoise. Si, donc, nous rangeons ce texte parmi les *dubia* et non parmi les *falsa*, c'est uniquement parce qu'il n'est pas totalement exclu qu'il y ait malgré tout dans ces vers une allusion à l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* et une attaque indirecte à son auteur, dans la mesure où Évhémère aurait contribué à populariser la tradition sur l'existence d'un tombeau de Zeus en Crète.

---

lieu sacré. [trad. pers.] ». Nous utilisons l'édition du texte de A. Baehrens, dans *Poetae Latini Minores*, vol. III, col. Teubner, 1881.
[243] Lact. *De ave Phoenice*, v. 87-88 [T39].
[244] Le choix par Lactance de la forme « *Panachaea* » obéit peut-être à des raisons métriques (« pro *panchaea* », écrit A. Baehrens, *ibid.*, p. 257), mais peut tout aussi bien manifester une connaissance approximative du « mythe » panchaïen.

3. Le témoignage de Jean Malalas sur l'origine humaine des dieux [T46] :

S'appuyant sur G. Némethy, M. Winiarczyk a inclus un passage de la *Chronographie* de Jean Malalas dans son corpus[245]. Jean Malalas y cite Diodore de Sicile, qui, bien que tenant un discours de type évhéméristе[246], ne mentionne toutefois pas Évhémère. Cette citation de Diodore n'apparaît pas dans l'œuvre conservée de l'historien et est donc extraite d'un des livres aujourd'hui perdus de la *Bibliothèque*. Or, il est impossible, sans contexte et sans référence explicite à Évhémère ou à l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*, de savoir si Diodore, qui plusieurs fois dans ses ouvrages tient des propos évhéméristes, parle ici en son nom propre ou s'il glose ou résume Évhémère. Dans l'incertitude, il est préférable de ranger ce passage parmi les témoignages douteux.

4. Columelle, l'origine mythique des abeilles et le « poète » Évhémère [T47] :

Dans un passage du *De l'Agriculture*, Columelle, qui dit s'appuyer sur Hygin, qualifie Évhémère de poète[247]. Or il ne fait aucun doute qu'Évhémère écrivait en prose, et non en vers[248]. Dans un article cité par M.

[245] Jean Malalas, *Chronographie*, II, p. 54 (Dindorf) [T46]. Cf. G. Némethy, *Euhemeri Reliquiae*, p. 13 : *« ultima verba pertinere videntur ad peregrinationes Iovis*. », et M. Winiarczyk, *Euhemerus Messenius. Reliquiae*, p. 18 (il s'agit du témoignage 26 dans son édition). Malgré tout, G. Némethy n'avait pas intégré ce passage de Jean Malalas dans la liste des témoignages sur Évhémère, ni, à sa suite, F. Jacoby et G. Vallauri.

[246] Cf. notamment la phrase « λέγει καὶ ὁ Διόδωρος ὁ σοφώτατος ταῦτα ὅτι ἄνθρωποι γεγόνασιν οἱ θεοί, οὕστινας οἱ ἄνθρωποι ὡς νομίζοντες δι' εὐεργεσίαν ἀθανάτους προσηγόρευον· » / « voici également ce que dit le très sage Diodore : « les dieux ont été des hommes que précisément les autres hommes ont appelés immortels parce qu'ils les considéraient ainsi en raison de leurs bienfaits. ».

[247] Columelle, *De l'Agriculture*, IX, 3 [T47] : « *ut Euhemerus poeta dicit* » / « comme le dit le poète Évhémère ».

[248] Diodore et Strabon rangent Évhémère dans la catégorie des historiens, qu'ils opposent à cette occasion à celle des poètes. Cf. Diod., VI, 1 [F1] : « Περὶ δὲ τῶν ἐπιγείων θεῶν πολλοὶ καὶ ποικίλοι παραδέδονται λόγοι παρὰ τοῖς ἱστορικοῖς τε καὶ μυθογράφοις· καὶ τῶν μὲν ἱστορικῶν Εὐήμερος ὁ τὴν *Ἱερὰν Ἀναγραφὴν* ποιησάμενος ἰδίως ἀναγέγραφεν, τῶν δὲ μυθολόγων Ὅμηρος καὶ Ἡσίοδος καὶ Ὀρφεὺς καὶ ἕτεροι τοιοῦτοι τερατωδεστέρους μύθους περὶ θεῶν πεπλάκασιν· » / « Des récits nombreux et variés sur les dieux terrestres sont rapportés par les historiens et les mythographes. Parmi les historiens, Évhémère, l'auteur de l'*Inscription sacrée*, a fait le compte-rendu de sa propre expérience, tandis que parmi les mythographes, Homère, Hésiode, Orphée et d'autres du même genre ont inventé sur les dieux des récits on ne peut plus extraordinaires. » ; Strabon,

Winiarczyk[249], O. Crusius[250] a émis une hypothèse assez convaincante pour expliquer cette erreur de Columelle : Évhémère devait être mentionné chez Hygin à côté de différentes sources poétiques, et par mégarde Columelle aura tenu Évhémère lui-même pour un poète.

Hormis ce qualificatif erroné, le passage pose un autre problème : la peinture de l'origine mythique des abeilles n'y a rien de rationnelle :

> *Vt Euhemerus poeta dicit, crabronibus et sole genitas apes, quas nymphae Phrixonides educauerunt, mox Dictaeo specu Iouis exstitisse nutrices easque pabula munere dei sortitas, quibus ipsae paruom educauerunt alumnum.*
>
> Comme le dit le poète Évhémère, les abeilles furent engendrées par des frelons et le soleil, et élevées par les nymphes phryxonides : ensuite, dans la caverne de Dicté, elles devinrent nourrices de Jupiter et reçurent en cadeau du dieu les pâturages qui leur permirent d'élever elles-mêmes le petit nourrisson.

Sans même parler de leur origine solaire, les abeilles sont représentées ici comme des êtres hybrides, mi-animaux et mi-humains, puisqu'à la fois elles sont filles des frelons et élèvent un nourrisson, et le récit paraissait bien invraisemblable à Columelle lui-même, qui y voit une licence poétique[251]. Cette version du mythe ne peut en aucun cas être attribuée à Évhémère, qui a précisément entrepris d'ôter aux traditions mythiques ce qu'elles avaient d'invraisemblable ou merveilleux[252]. Nous classons cependant le passage parmi les *Dubia* et non parmi les *Falsa*, car on ne peut pas exclure qu'Évhémère ait parlé des abeilles dans son ouvrage, mais que Columelle, en lisant Hygin, lui ait attribué la mauvaise version du mythe. En IX, 4,

---

Géographie, VII, 3, 6 [T23] : « Ἀπὸ δὲ τούτων ἐπὶ τοὺς συγγραφέας βαδίζει Ῥιπαῖα ὄρη λέγοντας [...], παρ' Εὐημέρῳ δὲ τὴν Παγχ<α>ΐαν γῆν. » / « Quittant ces derniers [= les poètes], il en vient aux historiens qui parlent des monts Rhipées [...], de la Panchaïe chez Évhémère. ».

[249] Cf. M. Winiarczyk, *Euhemeros von Messene*, p. 14.

[250] Cf. O. Crusius, « Ad scriptores Latinos exegetica », *RhM* 47, 1892, p. 63-64. Nous n'avons pas pu consulter cet ouvrage.

[251] Columelle, *De L'Agriculture*, IX, 2 [T47] : « *Atque ea quae Hyginus fabulose tradita de originibus apium non intermisit, poeticae magis licentiae quam nostrae fidei concesserim.* » / « Et ce récit mythique sur l'origine des abeilles qu'Hygin a rapporté sans le rejeter, je l'attribuerais plus à la licence poétique qu'à notre croyance. ».

[252] F. Jacoby et G. Vallauri ont classé ce passage comme un fragment douteux. Il est d'ailleurs curieux que M. Winiarcyk n'ait pas fait de même et ait considéré ce passage comme un témoignage à part entière. On peut voir dans l'expression « *Iouis nutrices* » / « nourrices de Jupiter » une personnification poétique des abeilles, qui ont nourri le dieu de leur miel, ce qui en soi n'a certes rien d'invraisemblable. Malgré tout, l'ensemble du passage, qui présente les abeilles à la fois comme des animaux et comme des hommes, ne concorde pas avec le souci de vraisemblance constant par ailleurs chez Évhémère.

Columelle indique plusieurs traditions à propos du lieu de naissance des abeilles et dit qu' « elles sont apparues pour la première fois [...] dans l'île de Céa, comme l'écrit Évhémère[253] ». Il se peut que cette dernière assertion remonte effectivement à Évhémère, en dépit du doute que les erreurs constatées précédemment jettent sur l'ensemble du passage.

E) Les *Falsa* :

Sous cette appellation, on trouvera 6 fragments sur l'Aphrodite de Chypre, tirés de Clément d'Alexandrie, Arnobe, Firmicus Maternus et Théodoret de Cyr[254], ainsi qu'un long passage de *L'erreur des religions païennes* de Firmicus Maternus rapportant la divinisation de Proserpine[255]. Tous ces textes figuraient dans l'édition de G. Néméthy, puis avaient été laissés de côté par F. Jacoby et G. Vallauri, avant d'être réintroduits par M. Winiarczyk parmi les *Dubia*. Depuis, J. Müller a montré de manière convaincante que ces différents extraits étaient en réalité des *Falsa*[256], et M. Winiarczyk s'est finalement lui-même rangé à son opinion[257].

1. L'Aphrodite de Chypre [Fals. 1a – Fals. 4] :

C'est parce que Lactance, en s'appuyant sur l'*Historia sacra* d'Ennius, mentionne une Vénus de Chypre qui inventa le métier de courtisane[258], qu'on a pu considérer que ces six fragments sur l'Aphrodite de Chypre pouvaient avoir Évhémère comme source. Dans ces extraits, Aphrodite/Vénus est décrite comme une prostituée qui s'est vu consacrer un

[253] Columelle, *De l'Agriculture*, IX, 4 : *« primum natae sint [...] in insula Cea, ut scribit Euhemerus* ».
[254] Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, II, 13, 4 [fals. 1a] et II, 14, 2 [fals 1b] ; Arnobe, *Contre les nations*, IV, 24 [Fals. 2a] et V, 19 [Fals. 2b] ; Firmicus Maternus, *L'erreur des religions païennes*, X, 1 [Fals. 3] ; Théodoret de Cyr, *Thérapeutique des maladies helléniques*, III, 30 [Fals. 4].
[255] Firmicus Maternus, *L'erreur des religions païennes*, VII, 1-6 [Fals. 5].
[256] Cf. R. J. Müller, « Überlegungen zur *Ἱερὰ Ἀναγραφή* des Euhemeros von Messene », p. 288-289.
[257] Cf. M. Winiarczyk, *Euhemeros von Messene. Leben, Werk und Nachwirkung*, p. 17 : « Müllers Argumentation wirkt überzeugend und heute würde ich diese Testimonien den *falsa* zuordnen. ».
[258] Cf. Lactance, *Inst. div.* I, 17, 10 [F15a] et *Épitomé*, 9, 1 [F15b].

temple par le roi de Chypre Cyniras, ce dernier voulant instituer un culte à mystères en l'honneur de Vénus[259]. Mais cette forme d'explication rationnelle de l'origine d'un culte ne ressemble que de loin à l'épisode tel qu'il est rapporté par Lactance : dans l'*Historia sacra*, la Vénus chypriote n'est pas une simple prostituée qui a les faveurs d'un roi, mais la souveraine même de Chypre, à qui l'on attribue l'invention officielle du métier de courtisane[260]. R. J. Müller a également fait remarquer à juste titre qu'Évhémère présentait l'histoire des dieux dans le cadre d'une théogonie, et on voit mal comment une dénommée Vénus, divinisée parce qu'elle était prostituée, pourrait trouver place dans la généalogie divine[261]. Ces six fragments doivent donc être considérés comme des *Falsa*.

2. La Divinisation de Proserpine chez Firmicus Maternus [Fals. 5] :

Que G. Néméthy ait considéré le développement sur la naissance du culte de Proserpine comme un fragment d'Évhémère paraît curieux, car bien qu'il y soit question de la divinisation d'une mortelle, non seulement rien ne rattache ce passage à un élément de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* connu par ailleurs, mais son auteur, Firmicus Maternus, ne fait à aucun moment dans son œuvre, mention d'Évhémère ou de l'*Historia sacra* d'Ennius.

Si là encore, le récit rationalise le mythe traditionnel, on est loin du traitement habituel des dieux tel qu'on le trouve chez Évhémère. Proserpine, la fille de Cérès, a été enlevée par un prétendant nommé Pluton, mais dans

[259] Cf. Firmicus Maternus, *L'erreur des religions païennes*, X, 1 [Fals. 3] : « *Audio Cinyram Cyprium templum meretrici donasse – ei erat Venus nomen –, initiasse etiam Cypriae Veneri plurimos* » / « J'ai ouï dire que Cyniras de Chypre gratifia d'un temple la prostituée qu'il aimait – son nom était Vénus –, qu'il initia également beaucoup de gens au culte de la Vénus de Chypre. ».

[260] Cf. Lactance , *Épitomé*, 9, 1 [F15b] : « *Venus deorum et hominum libidinibus exposita cum regnaret in Cypro, artem meretriciam repperit ac mulieribus imperauit, ut quaestum facerent.* » / « Tandis que Vénus, offerte aux désirs des dieux et des hommes, régnait sur Chypre, elle imagina le métier de courtisane et imposa aux femmes de gagner ainsi de l'argent. ».

[261] Cicéron, dans son *De Natura deorum* (III, 21-23), parle de trois Vénus différentes, l'une fille de Caelus (donc tante de Jupiter), l'une fille de Jupiter, et une autre fille de l'écume. Le principe de l'existence de dieux homonymes n'existe pas chez Évhémère, qui devait donc avoir choisi dans son œuvre l'une des versions du mythe. Il est impossible qu'il ait présenté telle quelle Vénus comme une déesse née de l'écume, cette explication n'étant pas rationnelle ; dans les deux autres versions du mythe, Vénus n'est pas une simple mortelle, mais est de sang royal et proche parente de Jupiter.

leur fuite, les deux amants se noient dans un lac sous les yeux de Cérès. « Afin de pouvoir apporter un peu de consolation à ce deuil maternel », explique Firmicus Maternus, « les habitants d'Henna inventèrent que c'était le roi des Enfers qui avait enlevé la jeune fille. [...] Naturellement, ils prennent soin d'élever un temple à leurs frais en l'honneur du ravisseur et de la jeune fille et ils y décrètent des prières annuelles.[262] ». Or, aucun des fragments ou témoignages de notre corpus ne présente l'instauration d'un culte comme un effet de la pitié des habitants, qui auraient essayé de consoler ainsi un être humain de la perte d'un proche. D'autre part, on sait par Diodore et par Ennius que chez Évhémère, Déméter/Cérès était fille d'Ouranos et sœur de Cronos/Saturne[263] ; elle avait même été épousée par Zeus. Dans la version de Firmicus Maternus, elle est en revanche visiblement une simple femme sans relation particulière avec le pouvoir. Un tel fragment ne peut donc en aucun cas remonter à Évhémère et doit être lui aussi classé parmi les *Falsa*.

[262] Firmicus Maternus, *L'erreur des religions païennes*, VII, 4 [*Fals*. 5] : « *Hennenses ut possent maternis luctibus ex aliqua parte inuenire solacium inferorum regem uirginem rapuisse finxerunt. [...] Templum sane et raptori et uirgini accurate conlatis sumptibus faciunt, et annua in templo uota decernunt.* » [trad. pers.].

[263] Cf. Diod. VI, 1, 6 [F1] : « Μετὰ ταῦτά φησι πρῶτον Οὐρανὸν γεγονέναι βασιλέα. [...] Υἱοὺς δὲ αὐτῷ γενέσθαι ἀπὸ γυναικὸς Ἑστίας Τιτᾶνα καὶ Κρόνον, θυγατέρας δὲ Ῥέαν καὶ Δήμητρα. » / « Évhémère raconte ensuite que ce fut d'abord Ouranos qui régna. [...] Pour fils, il eut de son épouse Hestia, Titan et Cronos, et pour filles Rhéa et Déméter. » ; Lact. *Inst. div*. I, 14, 2 [F5] : « *Ibi Vesta mater eorum et sorores Ceres atque Ops suadent Saturno, uti de regno ne concedat fratri*. » / « Alors leur mère, Vesta, et leurs sœurs, Cérès et Ops, engagent Saturne à ne pas céder le trône à son frère. » ; Diod. VI, 1, 8 [F1] : « Τὸν δὲ Δία διαδεξάμενον τὴν βασιλείαν γῆμαι Ἥραν καὶ Δήμητρα καὶ Θέμιν » / « Zeus hérita du trône et épousa Héra, Déméter et Thémis ».

Plan synthétique du classement

TÉMOIGNAGES

I) Ce qu'Évhémère a pensé des dieux :

T1 : LACTANCE, *De Ira Dei*, 11, 7-9

II) Impiété et athéisme d'Évhémère :

T2a : CALLIMAQUE, *Iambi*, I, 9-11 (F 191 Pfeiffer)
T2b : SCHOLIA ad TZETZ. *Alleg. Iliad*. IV, 37
T2c : SCHOLIA dans CLEM. D'ALEX. *Protr*. II, 24, 2
T3 : CICERON, *De natura deorum*, I, 118-119
T4 : PLUTARQUE, *Isis et Osiris*, 22-25, p. 359 D – 360 E
T5 : SEXTUS EMPIRICUS, *Aduersus mathematicos*, IX, 17

III) Les catalogues d'athées :

T6 : AETIUS, *Placita philosophorum*, I, 7, 1 p. 297, 13 Diels (= EUSEBE, *Praeparatio euangelica*, XIV, 16, 1)
T7 : SEXTUS EMPIRICUS , *Aduersus mathematicos*, IX, 50-52
T8a : THEODORET DE CYR, *Graecarum affectionum curatio*, II, 112
T8b : THEODORET DE CYR, *Graecarum affectionum curatio*, III, 4
T9 : PSEUDO-GALIEN, *Historia philosopha*, 35, p. 617-18 Diels
T10 : THEOPHILE D'ANTIOCHE, *Ad Autolycum*, III, 7
T11 : ELIEN, *Varia historia*, II, 31
T12 : EUSTATHE, *Commentarii ad Homeri Odysseam* (g 381), I, 134
T13 : CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Protrepticus*, II, 24, 2
T14 : ARNOBE, *Aduersus nationes*, IV, 29

IV) Évhémère qualifié d'historien :

T15 : MINUCIUS FELIX, *Octauius*, 21, 1-2
T16 : SAINT AUGUSTIN, *Epistulae*, 17, 3
T17 : SAINT AUGUSTIN, *De consensu euangelistarum*, I, 23, 32
T18 : SAINT AUGUSTIN, *De ciuitate Dei*, VI, 7
T19 : SAINT AUGUSTIN, *De ciuitate Dei*, VII, 27

V) Valeur géographique du récit d'Évhémère :

T20 : STRABON, *Geographia*. I, 3, 1
T21a : STRABON, *Geographia*, II, 3, 5
T21b : CHREST. STRAB. II, 8 (GGM II 536)
T22 : STRABON, *Geographia*, II, 4, 2, citant POLYBE (Historia, XXXIV, 5)
T23 : STRABON, *Geographia*, VII, 3, 6

VI) Sur Évhémère et son récit :

A) une histoire écrite à partir d'inscriptions sacrées conservées dans d'anciens temples :

T24 : LACTANCE, *Diuinarum institionum libri*, I 11, 33
T25 : LACTANCE, *Epitome diuinarum institutionum*, 13, 1-3

B) Sur Saturne :

T26 : JEAN DE LYDIE, *De mensibus*, IV, 154 p. 170 Wünsch

C) Sur les pyramides :

T27 : PLINE L'ANCIEN, *Naturalis historia*, XXXVI 79

D) Sur les Juifs :

T28a : FLAVIUS JOSEPHE, *Contra Apionem*, I 215-217 = EUSEBE, *Praep. Euang*., IX, 42, 2-3
T28b : FLAVIUS JOSEPHE, *Contra Apionem*, I 215-217 (version Latine)

VII) Sur la Panchaïe :

A) Découverte de l'or :

T29 : PLINE L'ANCIEN, *Naturalis Historia*, VII, 197
T30a : HYGIN, *Fabulae*, 274, 4
T30b : CASSIODORE, *Variae*, IV, 34, 3

B) Localisation de la Panchaïe :

T31a : SERVIUS HONORATUS, *Commentarii in Vergilii Georgica*, II, 115
T31b : SERVIUS HONORATUS, *Commentarii in Verg. Georgica*, II 139
T31c : ANONYME, *Breuis expositio in Verg. Georgica*, II, 139
T31d : PSEUDO-PROBUS, *Commentarii in Verg. Georgica*, II, 139

C) Mention de la Panchaïe chez les auteurs latins :

T32 : LUCRECE, *De rerum natura*, II, 417
T33a : VIRGILE, *Georgica*, II, 139
T33b : VIRGILE, *Georgica*, IV, 379
T33c : VIRGILE, *Culex*, 87 *sq*.
T34 : PSEUDO-TIBULLE (= LYGDAMUS), *Carmina* III, 2, 23
T35a : OVIDE, *Metamorphoses*, X, 307-310
T35b : OVIDE, *Metamorphoses*, X, 476-478
T36 : VALERIUS FLACCUS, *Argonautica*, VI, 117-119
T37 : APULEE, *De mundo*, 35
T38 : ARNOBE, *Aduersus nationes*, VII, 27
T39 : LACTANCE, *De aue phoenice*, 87 *sq*.
T40a : CLAUDIEN, *De raptu Proserpinae*, 81
T40b : CLAUDIEN, *De tertio consulatu Honorii*, 210 *sq*.
T40c : CLAUDIEN, *De nuptiis Honorii Augusti*, 94 *sq*.
T41 : SIDOINE APOLLINAIRE, *Carmina*, V, 41 *sq*. 47

VIII) *Dubia* :

A) Sur le phénix :

T42 : PLINE L'ANCIEN, *Naturalis Historia*, X, 3-4
T43 : SOLINVS, *Collectanea rerum memorabilium*, 33, 11-12
T44 : POMPONIVS MELA, *De chorographia*, III, 8, 81 ; 83-84

B) Sur le tombeau de Zeus en Crête :

T45 : CALLIMAQUE, *Hymnus in Iouem*, v. 9-10

C) Sur l'origine humaine des dieux :

T46 : JEAN MALALAS, *Chronographia*, II p. 54

D) Évhémère poète :

T47 : COLUMELLE, *Res rustica*, IX, 2-4

FRAGMENTS

I) Résumé par Diodore de l'*Inscription Sacrée* :

F1 : DIODORE DE SICILE, *Bibliotheca historica*, VI, 1, chez EUSEBE, *Praep. evang*., II, 2, 52-62
F2a : DIODORE DE SICILE, *Bibliotheca historica*, V, 1
F2b : DIODORE DE SICILE, *Bibliotheca historica*, V 41-46

II) Sur Cadmos :

F3 : ATHENEE, *Dipnosophistae*, XIV 658 E-F (III 457 Kaibel)

III) L'Évhémère d'Ennius :

A) Uranus, le premier roi :

F4a : LACTANCE, *Diu. inst. lib*., I, 13, 14 (Epit., 14, 4)
F4b : LACTANCE, *Epit*., 14, 2-4

B) Sur Saturne et Titan ; naissance de Jupiter :

F5 : LACTANCE, *Diu. inst. lib*., I, 14, 1-7 (Epitomé, 13)

C) Sur Jupiter :

F6 : LACTANCE, *Diu. inst. lib*., I, 11, 65

F7 : LACTANCE, *Diu. inst. lib*., I, 14, 10-12
F8 : SAINT AUGUSTIN, *Epistulae*, 17, 1 (CSEL XXXIII 40)
F9 : LACTANCE, *Diu. inst. lib*., I, 11, 34
F10 : LACTANCE, *Diu. inst. lib*., I, 11, 35
F11 : LACTANCE, *Diu. inst. lib*., I, 13, 2
F12 : LACTANCE, *Diu. inst. lib*., I, 11, 63
F13a : LACTANCE, *Diu. inst. lib*., I, 22, 21-27
F13b : LACTANCE, *Epit*., 19, 4
F14a : LACTANCE, *Diu. inst. lib*., I, 11, 45-48 (Epit. 13)
F14b : LACTANCE, *Epit*., 13, 4-5

D) Sur Vénus :

F15a : LACTANCE, *Diu. inst. lib*., I, 17, 10
F15b : LACTANCE, *Epit*., 9, 1

IV) Divers :

A) Sur Mars :

F16 : LUCIUS AMPELIUS, *Liber memorialis*, 9, 2

B) Sur Minerve :

F17 : HYGIN, *Astronomica*, II, 12, 2

C) Sur Aïx et Jupiter :

F18 : HYGIN, *Astronomica*, II, 13, 4

D) Sur Vénus :

F19 : HYGIN, *Astronomica*, II, 42

V) Commentaires lexicaux ou grammaticaux :

F20 : DIOGENIEN, *Proverbia*, II, 67 (Corp. Paroem. Gr. I, 207)
F21 : *ETYMOLOGICUM MAGNUM*, article "βροτός", p. 215 Gaisford
F22 : VARRON, *De rerum rusticarum*, I, 48, 2
F23 : FESTUS, *De uerborum significatu*, p. 408 Lindsay
F24 : CHARISIUS, *Ars grammatica*, l. 1 p. 158 Barwick

VI) *Falsa* :

A) L'Aphrodite de Chypre :

Fals.1a : CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Protrepticus*, II, 13, 4 = EUS., Praep. eu. II, 3, 12
Fals. 1b : CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Protrepticus*, II, 14, 2 = EUS., Praep. eu. II, 3, 15
Fals. 2a : ARNOBE, *Aduersus Nationes*, IV, 24
Fals. 2b : ARNOBE, *Aduersus Nationes*, V, 19
Fals. 3 : FIRMICUS MATERNUS, *De errore profanarum religionum*, X, 1
Fals. 4 : THEODORET DE CYR, *Graecarum affectionum curatio*, III, 30

B) Cérès et Proserpine :

Fals. 5 : FIRMICUS MATERNUS, *De errore prof. rel*., VII, 1-6

TESTIMONIA

I) Quid Euhemerus de deis iudicauerit :

T1 : LACTANTIUS *De ira Dei*, 11, 7-9 :

(7) Unde igitur ad homines opinio multorum deorum persuasione peruenit ? Nimirum ii omnes, qui coluntur ut dii, homines fuerunt et idem primi ac maximi reges. Sed eos aut ob uirtutem qua profuerant hominum generi diuinis honoribus adfectos esse post mortem aut ob beneficia et inuenta quibus humanam uitam excoluerant inmortalem memoriam consecutos quis ignorat ? Nec tantum mares, sed et feminas. **(8)** Quod cum uetustissimi Graeciae scriptores, quos illi theologos nuncupant, tum etiam Romani Graecos secuti et imitati docent : quorum praecipue Euhemerus ac noster Ennius, qui eorum omnium natales coniugia progenies imperia res gestas obitus sepulcra demonstrant, **(9)** et secutus eos Tullius tertio *De natura deorum* libro dissoluit publicas religiones [...]

II) De Euhemero impio atheoque :

T2a : CALLIMACHUS, *Iamb.* I, 9-11 (F 191 Pfeiffer) :

ἐς τὸ πρὸ τείχευς ἱερὸν ἁλέες δεῦτε,
οὗ τὸν πάλαι Πάγχαιον ὁ πλάσας Ζᾶνα
γέρων ἀλαζὼν ἄδικα βιβλία ψήχει.

T2b : SCHOLIA ad **TZETZES**, *Allegoria Iliadis*, IV, 37 :

ὅθεν καὶ ἁλέαι αἱ ἐκκλησίαι καλοῦνται ἀπὸ τοῦ συναθροίζεσθαι ἐκεῖ, ὡς ὁ Καλλίμαχός φησι· ‘ἐς [...] ψήχει’ [=T2a]. [In codicis margine legitur :] γέρων ἐστιν ὁ ἄθεος Εὐήμερος.

T2c : SCHOLIA in **CLEM. ALEX.** *Protr*. II, 24, 2 :

Εὐήμερον τὸν Ἀκραγαντῖνον] οὗτός ἐστιν ὁ Εὐήμερος, ὅν τινες Μεσσήνιον, οὗ μέμνηται ὁ Καλλίμαχος ἐν τοῖς χωλιάμβοις λέγων· ‘γέρων ἀλαζὼν ἄδικα βιβλία ψύχει’· ὃς διεβάλλετο ὡς ἄθεος.

13 πάγχαιον Bentley : πάγχαιο *papyri* παγχαῖον *Bentley* χάλκεον *Ps.-Plut.* χάλκειον *Schol. Tzetz. (éd. Cramer) Némethy* χάλκιον *Schol. Tzetz. (ed. Matranga)* || **14** ἀλαζών *codd.* : λαλάζων *Pfeiffer* λαλαζωνάδι *papyri*

TEMOIGNAGES

I) Ce qu'Évhémère a pensé des dieux :

T1 : LACTANCE, *La Colère de Dieu*, 11, 7-9 :

(7) D'où est donc venue aux hommes la croyance en de nombreux dieux, dont ils se sont persuadés ? Assurément, tous ceux que l'on honore comme des dieux ont été des hommes, et aussi les premiers et les plus grands des rois. Mais le fait qu'ils se virent accorder des honneurs divins après leur mort pour les qualités qui leur avaient permis d'être utiles à l'humanité, ou qu'ils obtinrent un souvenir immortel pour les bienfaits et les découvertes grâce auxquels ils avaient amélioré la condition humaine, qui l'ignore ? Et c'est le cas non seulement d'hommes, mais aussi de femmes. **(8)** C'est ce qu'enseignent aussi bien les plus anciens écrivains de la Grèce, que les Grecs appellent théologiens, que même les Romains, qui ont suivi et imité les Grecs : entre tous, principalement Évhémère et notre Ennius, qui décrivent les naissances, les mariages, les enfants, les royaumes, les exploits, les morts et les tombeaux de tous ces personnages.[1] **(9)** Tullius les a suivis et a renversé, au livre III de la *Nature des dieux*, les cultes officiels [...]

II) Impiété et athéisme d'Évhémère[2] :

T2a : CALLIMAQUE, *Iambes*, I, 9-11[3] :

Allons, rendez-vous en masse au sanctuaire situé devant les murs,
où celui qui a imaginé l'ancien Zeus de Panchaie,
un vieillard imposteur, gribouille ses ouvrages impies.

T2b : SCHOLIE chez **TZETZES,** *Allegorie de l'Iliade*, IV, 37 :

C'est pourquoi les assemblées sont aussi appelées « haleai » du fait qu'on s'y rassemble, comme dit Callimaque : « allons, [...] ouvrages impies [=T2a] ».
[On lit dans la marge du codex :] le vieillard est Évhémère l'athée.

T2c : SCHOLIE dans **CLEM. D'ALEX.** *Protr*. II, 24, 2[4] :

Évhémère d'Agrigente] : il s'agit d'Évhémère que certains disent être de Messène, dont Callimaque fait mention dans ses choliambes en disant « un vieillard imposteur vomit ses ouvrages impies » et qu'on accusait d'être athée.

---

[1] On peut comparer cette liste des principaux événements de la vie des dieux à celles de T15, §1(Minucius Felix), T25 (Lactance) et T3 (Cicéron).

[2] Cf. aussi T5 : « Εὐήμερος δὲ ὁ ἐπικληθεὶς ἄθεός » (Sextus Empiricus, *Aduersus mathematicos*).

[3] Cf. aussi T7, § 51, où Sextus Empiricus cite également le dernier vers de ce passage de Callimaque.

[4] Le passage que commente cette scholie est notre testimonium 13.

T3 : CICERO, *De natura deorum*, I, 118-119 :

Quid ? Prodicus Cius, qui ea quae prodessent hominum uitae deorum in numero habita esse dixit, quam tandem religionem reliquit ? Quid ? Qui aut fortis aut claros aut potentis uiros tradunt post mortem ad deos peruenisse, eosque esse ipsos, quos nos colere precari uenerarique soleamus, nonne expertes sunt religionum omnium ? Quae ratio maxime tractata ab Euhemero est, quem noster et interpretatus et secutus est praeter ceteros Ennius. Ab Euhemero autem et mortes et sepulturae demonstrantur deorum ; utrum igitur hic confirmasse uidetur religionem an penitus totam sustulisse ?

T4 : PLUTARCHUS, *De Iside et Osiride*, 22-25 ; 359 D – 360 E :

(22)[a] Πολλῶν δὲ τοιούτων λεγομένων καὶ δεικνυμένων οἱ μὲν οἰόμενοι βασιλέων ταῦτα καὶ τυράννων δι' ἀρετὴν ὑπερφέρουσαν ἢ δύναμιν ἀξίωμα τῇ δόξῃ θεότητος ἐπιγραψαμένων εἶτα χρησαμένων τύχαις ἔργα καὶ πάθη δεινὰ καὶ μεγάλα διαμνημονεύεσθαι ῥᾴστῃ μὲν ἀποδράσει τοῦ λόγου χρῶνται καὶ τὸ δύσφημον οὐ φαύλως ἀπὸ τῶν θεῶν ἐπ' ἀνθρώπους μεταφέρουσι καὶ ταύτας ἔχουσιν ἀπὸ τῶν ἱστορουμένων βοηθείας. Ἱστοροῦσι γὰρ Αἰγύπτιοι τὸν μὲν Ἑρμῆν τῷ σώματι γενέσθαι γαλιάγκωνα, τὸν δὲ Τυφῶνα τῇ χρόᾳ πυρρόν, λευκὸν δὲ τὸν Ὧρον καὶ μελάγχρουν τὸν Ὄσιριν, ὡς τῇ φύσει γεγονότας ἀνθρώπους. Ἔτι δὲ καὶ στρατηγὸν ὀνομάζουσιν Ὄσιριν καὶ κυβερνήτην Κάνωβον, οὗ φασιν ἐπώνυμον γεγονέναι τὸν ἀστέρα, καὶ τὸ πλοῖον, ὃ καλοῦσιν Ἕλληνες Ἀργώ, τῆς Ὁσίριδος νεὼς εἴδωλον ἐπὶ τιμῇ κατηστερισμένον οὐ μακρὰν φέρεσθαι τοῦ Ὠρίωνος καὶ τοῦ Κυνός, ὧν τὸν μὲν Ὥρου τὸν δ' Ἴσιδος ἱερὸν Αἰγύπτιοι νομίζουσιν. **(23)** Ὀκνῶ δέ, μὴ τοῦτ' ᾖ τὰ ἀκίνητα κινεῖν καὶ ‘πολεμεῖν οὐ τῷ πολλῷ χρόνῳ’ κατὰ Σιμωνίδην [fr. 193] μόνον, ‘πολλοῖς δ' ἀνθρώπων ἔθνεσι’ καὶ γένεσι κατόχοις ὑπὸ τῆς πρὸς τοὺς θεοὺς τούτους ὁσιότητος, οὐδὲν ἀπολιπόντας ἐξ οὐρανοῦ μεταφέρειν ἐπὶ γῆν ὀνόματα τηλικαῦτα καὶ τιμὴν καὶ πίστιν ὀλίγου δεῖν ἅπασιν ἐκ πρώτης γενέσεως ἐνδεδυκυῖαν ἐξιστάναι καὶ ἀναλύειν, μεγάλας μὲν τῷ ἀθέῳ Λέοντι κλισιάδας ἀνοίγοντας [καὶ] ἐξανθρωπίζοντι τὰ θεῖα, λαμπρὰν δὲ τοῖς Εὐημέρου τοῦ Μεσσηνίου

28 Λέοντι : λαῷ ε λεῷ *O* λεὼ *Jacoby* || **29** ἐξανθρωπίζοντι : ἐξανθρωπίζοντας *Jacoby*

[a] Les paragraphes 22 et 24 ne figurent pas dans l'édition de M. Winiarczyk. Nous utilisons ici l'édition de Chr. Froidefond, dans Plutarque, *Œuvres Morales*, Tome V, 2ème partie, *Isis et Osiris*, Les Belles Lettres, Paris, 1988.

T3 : CICERON, *De la nature des dieux*, I, 118-119[1] :

Quoi ? Prodicos de Céos, selon lequel ce qui est venu en aide à la condition humaine a été mis au nombre des dieux, qu'a-t-il finalement laissé de la religion ? Mais quoi ? Ceux qui rapportent que les hommes courageux, célèbres ou puissants sont parvenus au rang des dieux et que ce sont ceux-là mêmes que selon la coutume nous honorons, prions et révérons, ne sont-ils pas dénués de toute forme de religion ? On a tiré principalement cette doctrine d'Évhémère, que notre Ennius a traduit et qu'il a suivi plus que tout autre. Évhémère a en outre indiqué les morts et les sépultures des dieux. Celui-ci semble-t-il donc avoir affermi la religion ou l'avoir totalement détruite ?

T4 : PLUTARQUE, *Isis et Osiris*, 22-25 ; 359 D – 360 E :

(22) Comme on dit et on montre bien des choses de ce genre, certains pensent qu'elles conservent le souvenir des exploits et des épreuves terribles et immenses de rois et de tyrans qui, en raison de leur valeur ou de leur puissance supérieures, se sont fait attribuer par désir de gloire le rang de divinité puis ont subi leur destin. Contournant ainsi très commodément la discussion, ils transfèrent avec bonheur des dieux aux hommes ce qui est injurieux et ont l'appui qu'on a dit des historiens. Les Égyptiens racontent en effet qu'Hermès avait un bras plus court que l'autre, que Typhon avait la peau rousse, Horus blanche et Osiris noire, comme si par nature ils avaient été des hommes. Et ils qualifient encore Osiris de général et Canope de pilote ; c'est à ce dernier, disent-ils, que l'astre doit son nom, et selon eux, le vaisseau appelé Argô par les Grecs est l'image de la barque d'Osiris mise en son honneur au nombre des astres : il se déplace dans le voisinage d'Orion et du Chien, que les Égyptiens croient consacrés l'un à Horus, l'autre à Isis. **(23)** Mais je crains que ce ne soit là « toucher l'intouchable » et livrer bataille non seulement contre « la longue suite des temps », comme dit Simonide, mais contre bien des nations et des peuples fermement attachés à la piété envers ces dieux. Il ne s'en faut de rien qu'ils ramènent du ciel sur la terre de si grands noms et que pour un peu ils chassent et détruisent le culte et la foi dont presque tous les hommes sont pénétrés dès leur naissance. Car c'est ouvrir grand les portes à Léon l'athée[2], qui rabaisse le divin au rang de l'humain et donner une éclatante liberté aux tromperies d'Évhémère de Messène,

[1] Cicéron fait parler l'académicien Cotta, qui réfute la démonstration de l'épicurien Velleius. Cotta vient d'expliquer que libérer l'humanité de la crainte des dieux en privant ces derniers de toute puissance d'agir n'est pas un grand exploit de la part des épicuriens : cela revient à réduire les dieux à néant, et personne n'irait craindre ce qui n'existe pas. Dans notre passage, Cotta donne l'exemple de Prodicos de Céos et d'Évhémère, que les dieux n'ont pas non plus effrayés, puisque ils les ont assimilés à des objets ou à des hommes divinisés. Les épicuriens méritent donc de figurer aux côtés de ces philosophes impies, car leurs prétendus dieux n'en sont pas réellement.

[2] On attribue généralement à Léon l'athée une lettre apocryphe d'Alexandre à sa mère, dans laquelle le Macédonien présentait les dieux comme des hommes divinisés. Nous renvoyons à notre annexe « textes complémentaires » pour plus de détails. On y trouvera une discussion sur les liens de cette lettre avec l'évhémérisme, ainsi qu'une traduction personnelle de l'ensemble des témoignages conservés.

φενακισμοῖς παρρησίαν διδόντας, ὃς αὐτὸς ἀντίγραφα συνθεὶς ἀπίστου καὶ ἀνυπάρκτου μυθολογίας πᾶσαν ἀθεότητα κατασκεδάννυσι τῆς οἰκουμένης, τοὺς νομιζομένους θεοὺς πάντας ὁμαλῶς διαγράφων εἰς ὀνόματα στρατηγῶν καὶ ναυάρχων καὶ βασιλέων ὡς δὴ πάλαι γεγονότων ἐν δὲ Πάγχοντι γράμμασι χρυσοῖς ἀναγεγραμμένων, οἷς οὔτε βάρβαρος οὐδεὶς οὔθ' Ἕλλην, ἀλλὰ μόνος Εὐήμερος, ὡς ἔοικε, πλεύσας εἰς τοὺς μηδαμόθι γῆς γεγονότας μηδ' ὄντας Παγχώους καὶ Τριφύλλους ἐντετύχηκε. **(24)** [...] ‘Εἰ δέ τινες ἐξαρθέντες ὑπὸ μεγαλαυχίας’ ὥς φησιν ὁ Πλάτων[a] ‘ἅμα νεότητι καὶ ἀνοίᾳ φλεγόμενοι τὴν ψυχὴν μεθ' ὕβρεως’ ἐδέξαντο θεῶν ἐπωνυμίας καὶ ναῶν ἱδρύσεις, βραχὺν ἤνθησεν ἡ δόξα χρόνον, εἶτα κενότητα καὶ ἀλαζονείαν μετ' ἀσεβείας καὶ παρανομίας προσοφλόντες ‘ὠκύμοροι καπνοῖο δίκην ἀρθέντες ἀπέπταν’[b] [...] **(25)** Βέλτιον οὖν οἱ τὰ περὶ τὸν Τυφῶνα καὶ Ὄσιριν καὶ Ἶσιν ἱστορούμενα μήτε θεῶν παθήματα μήτ' ἀνθρώπων, ἀλλὰ δαιμόνων μεγάλων εἶναι νομίζοντες, [...] γίνονται γὰρ ὡς ἐν ἀνθρώποις καὶ δαίμοσιν ἀρετῆς διαφοραὶ καὶ κακίας.

T5 : SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus Mathematicos*, IX, 17 :

Εὐήμερος δὲ ὁ ἐπικληθεὶς ἄθεός φησιν· ὅτ' ἦν ἄτακτος ἀνθρώπων βίος, οἱ περιγενόμενοι τῶν ἄλλων ἰσχύι τε καὶ συνέσει ὥστε πρὸς τὰ ὑπ' αὐτῶν κελευόμενα πάντας βιοῦν, σπουδάζοντες μείζονος θαυμασμοῦ καὶ σεμνότητος τυχεῖν, ἀνέπλασαν περὶ αὑτοὺς ὑπερβάλλουσάν τινα καὶ θείαν δύναμιν, ἔνθεν καὶ τοῖς πολλοῖς ἐνομίσθησαν θεοί. Πρόδικος δὲ ὁ Κεῖος [...]

III) Atheorum indices :

T6 : AETIOS, *Placita philosophorum*, I, 7, 1 (= **PS.-PLUT.** *De placitis Philosophorum*, 880 d-e, p. 297-98 Diels ; **EUSEBIUS**, *Praeparatio euangelica*, XIV, 16, 1) :

Ἔνιοι τῶν φιλοσόφων, καθάπερ Διαγόρας ὁ Μήλιος καὶ Θεόδωρος ὁ Κυρηναῖος καὶ Εὐήμερος ὁ Τεγεάτης, καθόλου φασὶ μὴ εἶναι θεούς· τὸν δ' Εὐήμερον καὶ Καλλίμαχος ὁ Κυρηναῖος αἰνίττεται ἐν τοῖς Ἰάμβοις γράφων·

‘εἰς [...] ψήχει [= T2a]’

5 πάγχοντι : πάγχοντα *v* παγχαίᾳ *Xylander* παγχώᾳ τινὶ *Baxter* || **8** παγχώους : παγχαίους *coni. Bern* παγχαίους καὶ δώιους *coni. Jacoby*

a Cf. Platon, *Lois*, 716a.
b Cf. Empédocle, D. K. 31 B2.

qui a rassemblé lui-même des copies d'un ouvrage mythologique invraisemblable et imaginaire et répand sur la terre un athéisme total en réduisant sans exception tous ceux que nous considérons comme des dieux à des noms de stratèges, de navarques et de rois qui, selon lui, ont vécu il y a longtemps et ont leurs noms gravés en lettres d'or à Panchon. Mais ces inscriptions, personne n'a pu les rencontrer, ni barbare ni Grec, à l'exception, semble-t-il, du seul Évhémère, une fois qu'il eut abordé chez ces Panchoïens et ces Triphylliens qui n'ont existé ni n'existent nulle part sur la terre. **(24)** [...] Et si certains, « exaltés par l'orgueil », comme dit Platon, « l'âme enflammée de démesure sous l'effet de la jeunesse et de la déraison », ont accepté d'être appelés des dieux et de se voir élever des temples, leur réputation n'a fleuri qu'un court moment, puis convaincus de vanité et d'imposture en même temps que d'impiété et d'illégalité, « éphémères, ils se sont élevés comme la fumée et envolés dans l'air ». [...] **(25)** Mieux vaut donc l'opinion de ceux selon qui ce qu'on raconte au sujet de Typhon, Osiris et Isis n'est arrivé ni à des dieux ni à des hommes, mais à de grands démons. [...] Car, comme il en va chez les hommes, les démons connaissent toutes les formes de vertu et de vice.

T5 : SEXTUS EMPIRICUS, *Contre les savants*, IX, 17 :

Évhémère, que l'on accuse d'être athée, affirme qu'au temps où le monde des hommes était sans ordre, ceux qui l'emportaient sur les autres en force et en intelligence, au point que tous vécussent le genre de vie qu'ils leur imposaient, s'efforcèrent d'obtenir une admiration et un respect accrus et s'attribuèrent une puissance quasiment hors du commun et divine. C'est pour cela précisément que la plupart les ont tenus pour des dieux. Prodicos de Kéos, pour sa part, [...]

III) Les catalogues d'athées :

T6 : AETIUS, *Les opinions des philosophes*, I, 7, 1 (= **PSEUDO-PLUTARQUE**, *Des opinions des philosophes*, 880 d-e, p. 297 Diels ; **EUSEBE**, *Préparation Évangélique*, XIV, 16, 1) :

Quelques-uns d'entre les philosophes, comme Diagoras de Mèlos[1], Théodore de Cyrène[2] et Évhémère de Tégée affirment qu'il n'y a pas du tout de dieux. Pour ce qui est d'Évhémère, Callimaque de Cyrène y fait aussi allusion comme suit dans ses *Iambes* :

« allons, [...] ouvrages impies [= T2a] »

[1] On ne connaît pas les dates de naissance et de mort de Diagoras de Mèlos, mais on sait qu'un décret de 415/414 av. J.-C. le déclara hors-la-loi à Athènes. On l'accusa en particulier d'avoir révélé les mystères d'Éleusis et de les avoir tournés en dérision. Sur cet auteur, cf. L. Woodbury, « The date and atheism of Diagoras of Melos », *Phoenix* 19, 1965, p. 178-211.

[2] Théodore de Cyrène vécut à la charnière du IVe et du IIIe siècle ; il séjourna à Athènes sous Démétrios de Phalère (317-307). Il refusait les dieux de la croyance populaire. Selon M. Winiarczyk (dans « Theodoros ὁ Ἄθεος », *Philologus* 125, 1981, p. 90), Théodore niait radicalement l'existence de la divinité, mais conservait à la religion un rôle social.

T7 : SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus Mathematicos*, IX, 50-52 :

(50) Τῶν οὖν περὶ ὑπάρξεως θεοῦ σκεψαμένων οἱ μὲν εἶναί φασι θεόν, οἱ δὲ μὴ εἶναι, οἱ δὲ μὴ μᾶλλον εἶναι ἢ μὴ εἶναι. Καὶ εἶναι μὲν οἱ πλείους τῶν δογματικῶν καὶ ἡ κοινὴ τοῦ βίου πρόληψις, **(51)** μὴ εἶναι δὲ οἱ ἐπικληθέντες ἄθεοι, καθάπερ Εὐήμερος, ‘γέρων ἀλαζών, ἄδικα βιβλία ψήχων’ [=T2a], καὶ Διαγόρας ὁ Μήλιος καὶ Πρόδικος ὁ Κεῖος καὶ Θεόδωρος καὶ ἄλλοι παμπληθεῖς· ὧν Εὐήμερος μὲν ἔλεγε τοὺς νομιζομένους θεοὺς δυνατούς τινας γεγονέναι ἀνθρώπους καὶ διὰ τοῦτο ὑπὸ τῶν ἄλλων θεοποιηθέντας δόξαι θεούς, **(52)** Πρόδικος δὲ τὸ ὠφελοῦν τὸν βίον ὑπειληφθαι θεόν, ὡς ἥλιον καὶ σελήνην καὶ ποταμοὺς καὶ λίμνας καὶ λειμῶνας καὶ καρποὺς καὶ πᾶν τὸ τοιουτῶδες. Διαγόρας δὲ ὁ Μήλιος, [...]

T8a : THEODORETUS, *Graecarum affectionum curatio*, II, 112 :

Ἀναγνωστέον δὲ οὐ μόνον τὰ τῶν ἱερῶν ἀποστόλων μαθήματα, ἀλλὰ καὶ τὰ τῶν θείων προφητῶν θεσπίσματα· οὕτω γάρ τις καὶ τῆς παλαιᾶς καὶ τῆς καινῆς θεολογίας τὴν ξυμφωνίαν ὁρῶν, θαυμάσεται τὴν ἀλήθειαν καὶ φεύξεται μὲν Διαγόρου τοῦ Μιλησίου καὶ τοῦ Κυρηναϊκοῦ Θεοδώρου καὶ Εὐημέρου τοῦ Τεγεάτου τὸ ἄθεον· τούτους γὰρ ὁ Πλούταρχος ἔφησε μηδένα νενομικέναι θεόν·

T8b : THEODORETUS, *Graecarum affectionum curatio*, III, 4 :

Οὔκουν μόνοι γε ἄθεοι Διαγόρας ὁ Μιλήσιος καὶ ὁ Κυρηναῖος Θεόδωρος καὶ Εὐήμερος ὁ Τεγεάτης καὶ οἱ τούτοις ἠκολουθηκότες, παντάπασι φάντες μὴ εἶναι θεούς, ὡς ὁ Πλούταρχος ἔφη, ἀλλὰ καὶ Ὅμηρος καὶ Ἡσίοδος καὶ αἱ τῶν φιλοσόφων ξυμμορίαι, παμπόλλους μὲν θεῶν μυθολογήσαντες ὁρμαθούς, ἀνδραποδώδεις δέ τινας καὶ παθῶν ἀνθρωπίνων ἀποφήναντες δούλους.

T9 : PSEUDO-GALENUS, *Historia philosopha*, 35 (Diels, p. 617 *sq*.) :

Ὅσα κατ' ἀρχὰς περὶ θεῶν λέγοντες παρολελοίπαμεν, ταῦτα νῦν ἐροῦμεν. Τοὺς μὲν τῶν πρότερον πεφιλοσοφηκότων εὕροιμεν <ἂν> θεοὺς ἠγνοηκότας, ὥσπερ Διαγόραν τὸν Μήλιον καὶ Θεόδωρον τὸν Κυρηναῖον καὶ Εὐήμερον τὸν Τεγεάτην· οὐ γὰρ εἶναι θεοὺς εἰπεῖν τετολμήκασιν.

26 ὥσπερ διαγόραν τὸν μήλιον *corr. Diels* : ὡς περιαγόραν τὸν ἥλιον *A* ὥσπερ ἀγόραν τὸν ἥδιον *BN*

T7 : SEXTUS EMPIRICUS, *Contre les savants*, IX, 50-52 :

(50) Parmi ceux qui examinent la question de l'existence de Dieu, les uns disent que Dieu existe, les autres que non, d'autres encore qu'il n'a pas plus de raison d'exister que de ne pas exister. Et disent qu'il existe, la plupart des dogmatiques et l'opinion commune de l'humanité, **(51)** qu'il n'existe pas, ceux qu'on accuse d'athéisme, comme Évhémère, « un vieil imposteur qui gribouille des ouvrages impies », Diagoras de Mèlos, Prodicos de Kéos, Théodore et une foule d'autres encore. Parmi eux, Évhémère disait que ceux que nous regardons comme des dieux furent en réalité des hommes très puissants et que, pour cette raison, ils furent divinisés par les autres hommes et passèrent pour des dieux. **(52)** Selon Prodicos, a été considéré comme dieu ce qui favorise la vie, comme le soleil, la lune, les fleuves, les lacs, les prairies, les produits de la terre, et tout le reste à l'avenant. Diagoras de Mèlos, [...]

T8a : THEODORET DE CYR, *Thérapeutique des maladies helléniques*, II, 112 :

Il faut bien lire non seulement l'enseignement des apôtres sacrés mais aussi les oracles des divins prophètes. Car en voyant ainsi l'harmonie qui règne entre la théologie ancienne et la nouvelle, on admirera la vérité et on fuira l'athéisme de Diagoras de Milet, Théodore de Cyrène et Évhémère de Tégée. Car ces derniers, a rapporté Plutarque, ont cru qu'il n'existe pas de dieu.

T8b : THEODORET DE CYR, *Thérap. des mal. hellén.*, III, 4 :

Ils ne furent certes pas les seuls athées, Diagoras de Milet, Théodore de Cyrène, Évhémère de Tégée et leurs disciples, qui affirmaient, comme l'a dit Plutarque, qu'il n'existe absolument pas de dieux, mais Homère, Hésiode et des ribambelles de philosophes aussi le furent, puisqu'ils ont imaginé des cortèges de dieux à l'infini et en ont montré certains asservis et esclaves des passions humaines.

T9 : PSEUDO-GALIEN, *Histoire philosophique*, 35 :

Tout ce que nous avons d'abord omis en parlant de dieux, nous allons le dire maintenant. Parmi les philosophes du passé, on découvrirait que les uns ont ignoré l'existence des dieux, comme Diagoras de Milet, Théodore de Cyrène et Évhémère de Tégée : ils ont en effet osé dire qu'il n'y a pas de dieux.

T10 : THEOPHILUS ANTIOCHENUS, *Ad Autolycum*, III, 7 :

Ὁπόσα δὲ Κλιτόμαχος ὁ Ἀκαδημαϊκὸς περὶ ἀθεότητος εἰσηγήσατο. Τί δ' οὐχὶ καὶ Κριτίας καὶ Πρωταγόρας ὁ Ἀβδηρίτης λέγων· Ἔἴτε γάρ εἰσιν θεοί, οὐ δύναμαι περὶ αὐτῶν λέγειν, οὔτε ὁποῖοί εἰσιν δηλῶσαι· πολλὰ γάρ ἐστιν τὰ κωλύοντά με'; Τὰ γὰρ περὶ Εὐημέρου τοῦ ἀθεωτάτου περισσὸν ἡμῖν καὶ λέγειν. Πολλὰ γὰρ περὶ θεῶν τολμήσας φθέγξασθαι ἔσχατον καὶ τὸ ἐξόλου μὴ εἶναι θεούς, ἀλλὰ τὰ πάντα αὐτοματισμῷ διοικεῖσθαι βούλεται. [...] Τίνι οὖν αὐτῶν πιστεύσωμεν, Φιλήμονι τῷ κωμικῷ λέγοντι·

Οἱ γὰρ θεὸν σέβοντες ἐλπίδας καλὰς
ἔχουσιν εἰς σωτηρίαν,[a]

ἢ οἷς προειρήκαμεν Εὐημέρῳ καὶ Ἐπικούρῳ καὶ Πυθαγόρᾳ καὶ τοῖς λοιποῖς ἀρνουμένοις εἶναι θεοσέβειαν καὶ πρόνοιαν ἀναιροῦσιν ;

T11 : AELIANUS, *Varia historia*, II, 31 :

Καὶ τίς οὐκ ἂν ἐπήνεσε τὴν τῶν βαρβάρων σοφίαν; Εἴ γε μηδεὶς αὐτῶν εἰς ἀθεότητα ἐξέπεσε, μηδὲ ἀμφιβάλλουσι περὶ θεῶν ἆρά γέ εἰσιν ἢ οὐκ εἰσιν, καὶ ἆρά γε ἡμῶν φροντίζουσιν ἢ οὔ. Οὐδεὶς γοῦν ἔννοιαν ἔλαβε τοιαύτην, οἵαν Εὐήμερος ὁ Μεσσήνιος ἢ Διογένης ὁ Φρὺξ ἢ Ἵππων ἢ Διαγόρας ἢ Σωσίας ἢ Ἐπίκουρος οὔτε Ἰνδὸς οὔτε Κελτὸς οὔτε Αἰγύπτιος.

T12 : EUSTATHIUS, *Commentarii ad Homeri Odysseam* (γ 381), I, p. 134 :

Εἰ δὲ ἐν τοῖς ὕστερον ἄθεοι ἀπέβησαν Διαγόρας ὁ Μιλήσιος καὶ Εὐήμερος ὁ Μεσσήνιος καὶ Διογένης ὁ Φρὺξ καὶ Ἵππων καὶ Σωσίας καὶ Ἐπίκουρος, διδότωσαν εὐθυνας ὁποίας οὐκ ἂν ἁλωτὸς εἴη Ὅμηρος.

T13 : CLEMENS ALEXANDRINUS, *Protrepticus*, II, 24, 2 :

Ὧν δὴ χάριν (οὐ γὰρ οὐδαμῶς ἀποκρυπτέον) θαυμάζειν ἔπεισί μοι ὅτῳ τρόπῳ Εὐήμερον τὸν Ἀκραγαντῖνον καὶ Νικάνορα τὸν Κύπριον καὶ Διαγόραν καὶ Ἵππωνα τὸ Μηλίῳ τόν τε Κυρηναῖον ἐπὶ τούτοις ἐκεῖνον ([ὁ] Θεόδωρος ὄνομα αὐτῷ) καί τινας ἄλλους συχνούς, σωφρόνως βεβιωκότας

[a] Cf. Meineke, *Fragmenta Comicorum graecorum*, tome IV, p. 60.

T10 : THEOPHILE D'ANTIOCHE, *À Autolycus*, III, 7 :

Combien d'arguments l'Académicien Clitomaque n'a-t-il pas avancés concernant l'athéisme ! Que n'ont pas avancé Critias et Protagoras d'Abdère, lui qui dit : « Si les dieux existent, je ne peux rien en dire ni montrer quels ils sont, car nombreux sont les obstacles qui m'en empêchent. » ? Quant aux écrits d'Évhémère, le plus grand athée qui soit, inutile aussi pour nous d'en parler, car après avoir osé débiter bien des impiétés sur les dieux, il veut finalement même faire croire qu'il n'y a absolument pas de dieux, mais que l'univers se gouverne tout seul. [...] À qui donc d'entre eux nous fier ? À Philémon le comique, qui dit :

Ceux qui honorent les dieux
Ont de bons espoirs de salut,

ou bien à ceux dont nous venons de parler : Évhémère, Épicure, Pythagore et tous les autres, qui refusent qu'il y ait une piété et détruisent la providence ?

T11 : ÉLIEN, *Histoire variée*, II, 31 :

Et qui ne louerait pas la sagesse des barbares, si du moins aucun d'eux n'est tombé dans l'athéisme et qu'ils ne se demandent pas si les dieux existent ou non et s'ils se soucient ou non de nous ? Aucun, en tout cas, n'a eu des idées semblables à celles d'Évhémère de Messène, Diogène de Phrygie, Hippon, Diagoras, Sôsias ou Épicure, non, aucun, qu'il fût Indien, Celte ou Égyptien.

T12 : EUSTATHE, *Commentaires de l'*Odyssée *d'Homère* (γ 381), I, p. 134 :

Si, dans les temps qui ont suivi, des athées ont fait leur apparition, Diagoras de Milet, Évhémère de Messène, Diogène de Phrygie, Hippon, Sôsias et Épicure, qu'ils reconnaissent qu'Homère ne serait pas facile à prendre en défaut.

T13 : CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Protreptique*, II, 24, 2 :

Pour ces raisons, donc, – car il ne faut rien cacher – j'en viens à m'étonner de la manière dont on a traité d'athées Évhémère d'Agrigente[1], Nicanor de Chypre, Diagoras et Hippon de Mélos, et avec eux le fameux Cyrénéen du nom de Théodore et bien d'autres, qui ont vécu avec sagesse

[1] Cf. la Scholie T2c, qui correspond à ce passage.

καὶ καθεωρακότας ὀξύτερόν που τῶν λοιπῶν ἀνθρώπων τὴν ἀμφὶ τοὺς θεοὺς τούτους πλάνην, ἀθέους ἐπικεκλήκασιν, εἰ καὶ τὴν ἀλήθειαν αὐτὴν μὴ νενοηκότας, ἀλλὰ τὴν πλάνην γε ὑπωπτευκότας, ὅπερ οὐ σμικρὸν εἰς ἀλήθειαν φρονήσεως ζώπυρον ἀναφύεται σπέρμα.

T14 : ARNOBIUS *Aduersus nationes*, IV, 29 :

Et possumus quidem hoc in loco omnis istos, nobis quos inducitis atque appellatis deos, homines fuisse monstrare uel Agragantino Euhemero replicato, cuius libellos Ennius, clarum ut fieret cunctis, sermonem in Italum transtulit, uel Nicagora Cyprio uel Pellaeo Leonte uel Cyrenensi Theodoro uel Hippone ac Diagora Meliis uel auctoribus aliis mille, qui scrupulosae diligentiae cura in lucem res abditas libertate ingenua protulerunt.

IV) De Euhemero historico :

T15 : MINUCIUS FELIX, *Octavius*, 21, 1-2 :

Lege historicorum scripta uel scripta sapientium : [...] ob merita uirtutis aut muneris deos habitos Euhemerus exsequitur et eorum natales patrias sepulcra dinumerat et per provincias monstrat, Dictaei Iouis et Apollinis Delphici et Phariae Isidis et Cereris Eleusiniae, **(2)** Prodicus adsumptos in deos loquitur, qui errando inuentis nouis frugibus utilitati hominum profuerunt, in eandem sententiam et Persaeus philosophatur et adnectit inuentas fruges et frugum ipsarum repertores isdem nominibus, ut comicus sermo est « Venerem sine Libero et Cerere frigere[a] ».

T16 : AVGVSTINVS *Epist.* 17, 3 :

Nam si tibi (scil. Maximo Madaurensi) auctoritas placet Maronis, sicut placere significas, profecto etiam illud placet :

Primus ab aetherio uenit Saturnus Olympo
Arma Iouis fugiens et regnis exul ademptis[b]

et cetera, quibus eum atque huius modi deos uestros uult intellegi homines fuisse. Legerat enim ille Euhemeri *Historiam* uetusta auctoritate roboratam, quam etiam Tullius legerat [cf. T3], qui hoc idem in dialogis plus quam postulare auderemus, commemorat et perducere in hominum notitiam, quantum illa tempora patiebantur, molitur.

[a] Cf. Térence, *L'Eunuque*, v. 732.
[b] Virgile, É*néide*, VIII, v. 319-320.

et ont aperçu avec, je pense, plus de pénétration que le reste des hommes l'erreur concernant ces dieux. Même s'ils n'ont pas conçu la vérité elle-même, du moins ont-ils soupçonné l'erreur, ce qui produit un germe de pensée fécond non négligeable pour la vérité.

T14 : ARNOBE, *Contre les païens*, IV, 29 :

Et du moins pouvons-nous sur ce point montrer que tous ceux que vous nous représentez comme des dieux et appelez tels, furent des hommes : il suffit de lire Évhémère d'Agrigente, dont Ennius a traduit les petits livres dans la langue d'Italie afin de les rendre connus de tous, ou bien Nicagoras de Chypre, Léon de Pella, Théodore de Cyrène, Hippon et Diagoras de Mélos, ou mille autres auteurs, qui, par le soin d'une attention scrupuleuse et par une noble liberté, mirent en lumière des faits cachés.

IV) Évhémère qualifié d'historien[1] :

T15 : MINUCIUS FELIX, *Octavius*, 21, 1-2 :

Lis les écrits des *historiens* ou ceux des sages : [...] Évhémère s'attache à ceux qui ont été tenus pour des dieux en récompense de leur valeur ou d'un bienfait ; il énumère leurs jours de naissance, leur patrie, leurs tombeaux et les présente par régions[2], ainsi pour Jupiter du mont Dicté, Apollon de Delphes, Isis de Pharos et Cérès d'Éleusis. **(2)** Prodicus dit qu'on a élevé au rang des dieux ceux qui, dans leurs errances, ont, par la découverte de nouveaux produits de la terre, servi les intérêts de l'humanité. Sa réflexion philosophique conduit aussi Persée au même avis et il ajoute que les produits découverts et les découvreurs des produits eux-mêmes ont des noms identiques, comme dans le mot du poète comique disant que « Vénus, sans Liber et Cérès, frissonne ».

T16 : SAINT AUGUSTIN, *Lettres*, 17, 3 :

Car si, comme tu (= Madaure Maximus) le fais comprendre, l'autorité de Virgile te plaît, assurément ces vers aussi te plaisent :

> Le premier, Saturne descendit de l'Olympe Céleste,
> Fuyant les armes de Jupiter, exilé et privé de son trône.

et la suite, par laquelle il veut faire comprendre que Saturne et tous vos dieux de ce genre ont été des hommes. Virgile, en effet, avait lu l'*Histoire* d'Évhémère, que son autorité ancienne affermissait ; Tullius [= Cicéron] aussi l'avait lue, lui qui rappelle, dans ses dialogues, cette même vérité plus que nous oserions le demander, et qui entreprend, autant que cette époque le permettait, de la porter à la connaissance des hommes.

[1] Évhémère est aussi qualifié explicitement d'historien en T25 (Lactance), en F1, §3 (Eusèbe citant Diodore) et implicitement en F14a, §47 (Lactance).

[2] Pour les événements de la vie des dieux mentionnés par Ennius-Évhémère, cf. aussi T1, §8 (Lactance), T25 (Lactance).

T17 : **AVGUSTINVS** *De consensu euangelistarum*, I, 23, 32 :

Sed numquid etiam ille Euhemerus poeta fuit, qui et ipsum Iouem et Saturnum patrem eius et Plutonem atque Neptunum fratres eius ita planissime homines fuisse prodit, ut eorum cultores gratias magis poetis agere debeant, quia non ad eos dehonestandos, sed potius ad exornandos multa finxerunt ? Quamuis et ipsum Euhemerum ab Ennio poeta in Latinam linguam esse conuersum Cicero commemoret [cf. T3]. Numquid et ipse Cicero poeta fuit, qui eum, cum quo in Tusculanis disputat, tamquam secretorum conscium admonet dicens : “Si uero scrutari uetera et ex eis quae scriptores Graeciae prodiderunt eruere coner, ipsi illi maiorum gentium di hinc a nobis profecti in caelum reperientur. Quaere, quorum demonstrentur sepulchra in Graecia, reminiscere, quoniam es initiatus, quae tradantur mysteriis, tum denique, quam hoc late pateat, intelliges.[a]” Hic certe istorum deos homines fuisse satis confitetur, in caelum autem peruenisse beneuole suspicatur, quamquam et hunc honorem opinionis ab hominibus eis esse delatum non dubitauit publice dicere, cum de Romulo loqueretur [...] Quid igitur mirum est, si hoc fecerunt antiquiores homines de Ioue et Saturno et ceteris, quod Romani de Romulo, quod denique iam recentioribus temporibus etiam de Caesare facere uoluerunt ?

T18 : AVGVSTINVS *De ciuitate Dei*, VI, 7 :

Quid de ipso Ioue senserunt, qui eius nutricem in Capitolio posuerunt ? Nonne adtestati sunt Euhemero, qui omnes tales deos non fabulosa garrulitate, sed historica diligentia homines fuisse mortalesque conscripsit ?

T19 : AVGVSTINVS *De ciuitate Dei*, VII, 27 :

Istos uero deos selectos uidemus quidem clarius innotuisse quam ceteros, non tamen ut eorum inlustrarentur merita, sed ne occultarentur opprobria ; unde magis eos homines fuisse credibile est, sicut non solum poeticae litterae, uerum etiam historicae tradiderunt.

[a] Cf. Cicéron, *Tusculanes*, 129.

T17 : SAINT AUGUSTIN, *De l'accord entre les évangélistes*, I, 23, 32 :

Mais le fameux Évhémère aussi avait-il quelque chose d'un poète, lui qui rapporte avec tant de clarté que Jupiter lui-même, son père Saturne, ses frères Pluton et Neptune ont été des hommes, que leurs adorateurs doivent davantage remercier les poètes pour avoir imaginé bien des histoires dans le but, non de les déshonorer, mais plutôt de les magnifier ? Cela, bien que Cicéron rappelle qu'Évhémère lui-même a aussi été traduit en latin par le poète Ennius. Et Cicéron lui-même, avait-il quelque chose d'un poète, lui qui rappelle par ces mots à son interlocuteur des *Tusculanes* qu'il est pour ainsi dire dans la confidence de secrets : « Si vraiment je m'efforçais de scruter les faits anciens et de les mettre au jour en m'appuyant sur ce que les écrivains de la Grèce ont rapporté, on découvrirait que ces dieux de grande lignée eux-mêmes nous ont quittés ici-bas pour le ciel. Renseigne-toi de qui on montre les tombeaux en Grèce, rappelle-toi, puisque tu es initié, ce qu'on transmet dans les mystères, alors tu comprendras combien cela a de portée. » ? Assurément, Cicéron reconnaît pleinement que les dieux de ces gens-là furent des hommes ; il conjecture avec bienveillance que ceux-ci sont parvenus au ciel, quoiqu'il n'ait pas non plus hésité à dire ouvertement, alors qu'il parlait de Romulus, que cet honneur que leur accorde la croyance leur a été conféré par les hommes. [...] Qui y a-t-il donc d'étonnant à ce que les Anciens aient fait pour Jupiter, Saturne et tous les autres ce qu'ont fait les Romains pour Romulus et que finalement, plus récemment encore, ils ont aussi voulu faire pour César ?

T18 : SAINT AUGUSTIN, *La cité de Dieu*, VI, 7 :

Qu'ont pensé de Jupiter lui-même ceux qui ont placé sa nourrice au Capitole ? N'ont-ils pas témoigné en faveur d'Évhémère, qui a écrit sans bavardage affabulateur mais avec une précision d'historien que tous les dieux de ce genre ont été des hommes et des mortels ?

T19 : SAINT AUGUSTIN, *La cité de Dieu*, VII, 27 :

Certes, nous voyons bien que ces grandes divinités sont devenues plus illustres que toutes les autres, cependant l'effet en a été non pas d'éclairer leurs mérites, mais de ne pas dissimuler leurs déshonneurs. Aussi est-il plus crédible qu'ils aient été des hommes, comme les écrits non seulement poétiques, mais aussi historiques l'ont rapporté.

Nam quod Vergilius ait :

Primus ab aetherio uenit Saturnus Olympo,
Arma Iouis fugiens et regnis exul ademptis[a]

et quae ad hanc rem pertinentia consequuntur, totam de hoc Euhemerus pandit historiam, quam Ennius in Latinum uertit eloquium ; unde quia plurima posuerunt, qui contra huius modi errores ante nos uel Graeco sermone uel Latino scripserunt, non in eo mihi placuit inmorari.

V) Quid antiqui de Euhemero geographo iudicauerint :

T20 : STRABO, *Geograph.* I, 3, 1 :

Οὐδὲ τοῦτ' εὖ Ἐρατοσθένης, ὅτι ἀνδρῶν οὐκ ἀξίων μνήμης ἐπὶ πλέον μέμνηται [...]. Ὁ δὲ Δαμάστῃ χρώμενος μάρτυρι οὐδὲν διαφέρει τοῦ καλοῦντος μάρτυρα τὸν Βεργαῖον [ἢ τὸν Μεσσήνιον] Εὐήμερον καὶ τοὺς ἄλλους, οὓς αὐτὸς εἴρηκε διαβάλλων τὴν φλυαρίαν. Καὶ τούτου δ' ἕνα τῶν λήρων αὐτὸς λέγει, τὸν μὲν Ἀράβιον κόλπον λίμνην ὑπολαμβάνοντος εἶναι, [...]

T21a : STRABON, *Geograph.* II, 3, 5 :

Οὐ πολὺ οὖν ἀπολείπεται ταῦτα τῶν Πυθέου καὶ Εὐημέρου καὶ Ἀντιφάνους ψευσμάτων. Ἀλλ' ἐκείνοις μὲν συγγνώμη τοῦτ' αὐτὸ ἐπιτηδεύουσιν, ὥσπερ τοῖς θαυματοποιοῖς· τῷ δ' ἀποδεικτικῷ καὶ φιλοσόφῳ, σχεδὸν δέ τι καὶ περὶ πρωτείων ἀγωνιζομένῳ, τίς ἂν συγγνοίη; Ταῦτα μὲν οὖν οὐκ εὖ.

T21b : *Chrestomathiae e STRABONIS Geographicorum*, II, 8 (*Geographi Graeci Minores*, II 536)

ὅτι Πυθέας καὶ Εὐήμερος καὶ Ἀντιφάνης ψεῦσται γεωγράφοι.

T22 : STRABO, *Geograph.* II, 4, 2 (=**POLYBIUS**, *Historia*, XXXIV, 5) :

Πολὺ δέ φησι (scil. Πολύβιος) βέλτιον τῷ Μεσσηνίῳ πιστεύειν ἢ τούτῳ (scil. Πυθέᾳ). Ὁ μέντοι γε εἰς μίαν χώραν τὴν Παγχαίαν λέγει πλεῦσαι, ὁ δὲ καὶ μέχρι τῶν τοῦ κόσμου περάτων κατωπτευκέναι τὴν προσάρκτιον τῆς Εὐρώπης πᾶσαν, ἣν οὐδ' ἂν τῷ Ἑρμῇ πιστεύσαι τις λέγοντι. Ἐρατοσθένη δὲ τὸν μὲν Εὐήμερον Βεργαῖον καλεῖν, Πυθέᾳ δὲ πιστεύειν, καὶ ταῦτα μήτε Δικαιάρχου πιστεύσαντος.

10 [ἢ τὸν μεσσήνιον] : *del. Bernhardy Meineke Sbordone Némethy Jacoby Jones Aujac ego*

[a] Virgile, *Énéide*, VIII, v. 319-320.

Car ce que dit Virgile :

> Le premier, Saturne descendit de l'Olympe Céleste,
> Fuyant les armes de Jupiter, exilé et privé de son trône.

et ce qui suit en rapport avec cet épisode, Évhémère en a publié toute l'histoire, qu'Ennius a traduite en langue latine ; aussi, parce que ceux qui avant nous, en grec ou en latin, écrivirent contre ce genre d'erreurs, ont déjà présenté une foule d'arguments, il ne m'a pas semblé utile d'insister sur ce point.

V) Valeur géographique du récit d'Évhémère[1] :

T20 : STRABON, *Géographie*. I, 3, 1 :

Ératoshène a également tort de davantage mentionner des auteurs qui ne méritent pas de l'être [...] Invoquer le témoignade de Damastès, c'est exactement la même chose qu'appeler à témoigner le Bergéen[2] Évhémère et tous ceux qu'[Ératoshène] lui-même mentionne pour en combattre les sornettes. Il rapporte aussi lui-même l'une des niaiseries de Damastès, selon lequel le golfe d'Arabie est un lac, [...]

T21a : STRABON, *Géographie*, II, 3, 5 :

Vraiment, cela ne le cède pas de beaucoup aux mensonges de Pythéas, d'Évhémère et d'Antiphane, mais au moins ont-ils l'excuse de faire cela-même à dessein, comme les faiseurs de tours, alors que l'homme de science et philosophe, lui qui même presque lutte pour obtenir le premier rang, qui pourrait l'excuser ? Voilà assurément qui n'est pas bien.

T21b : *Chrestomathies de STRABON*, II, 8 (*GGM* II, p. 536) :

Que Pythéas, Évhémère et Antiphane sont des géographes menteurs.

T22 : STRABON, *Géographie*, II, 4, 2, citant **POLYBE** (*Histoire*, XXXIV, 5) :

Il [= Polybe] dit qu'il vaut bien mieux se fier au Messénien qu'à celui-là [= Pythéas]. Au moins le premier ne prétend-il avoir abordé que dans un seul pays, la Panchaïe, tandis que Pythéas dit avoir même exploré tout le nord de l'Europe jusqu'aux confins du monde, alors qu'on ne croirait même pas Hermès si c'était lui qui l'affirmait. Mais, poursuit-il, tandis qu'Ératosthène qualifie Évhémère de Bergéen, il se fie à Pythéas, et cela alors même que Dicéarque ne s'y est pas fié.

---

[1] Cf. aussi le commentaire de Plutarque en T4, fin du §23.

[2] Il s'agit d'une allusion à l'historien et géographe Antiphane (cf. T20a et T20b), qui était originaire de la ville de Bergé en Thrace et qui vécut à la fin du IVème siècle av. J.-C. Il passait pour n'écrire que des mensonges, au point que l'adjectif βεργαῖος fut régulièrement employé de manière ironique et proverbiale avec le sens de « menteur » ou de « mensonger ». Le géographe Etienne de Byzance inventa même un verbe βεργαΐζειν !

T23 : STRABO, *Geograph.* VII, 3, 6 :

Οὐ θαυμαστὸν δ' εἶναι (scil. φησὶν Ἀπολλόδωρος) περὶ Ὁμήρου· καὶ γὰρ τοὺς ἔτι νεωτέρους ἐκείνου πολλὰ ἀγνοεῖν καὶ τερατολογεῖν, [...]. Ἀπὸ δὲ τούτων ἐπὶ τοὺς συγγραφέας βαδίζει (scil. Ἀπολλόδωρος) Ῥιπαῖα ὄρη λέγοντας καὶ τὸ Ὠγύιον ὄρος καὶ τὴν τῶν Γοργόνων καὶ Ἑσπερίδων κατοικίαν, καὶ τὴν παρὰ Θεοπόμπῳ Μεροπίδα γῆν, παρ' Ἑκαταίῳ δὲ Κιμμερίδα πόλιν, παρ' Εὐημέρῳ δὲ τὴν Παγχ<α>ίαν γῆν, [...]

VI) Quid Euhemerus narrauerit :

A) Agi historiam scriptam ex inscriptionibus sacris ueterum templorum :

T24 : LACTANTIUS, *Diuinarum institutionum libri*, I 11, 33 :

Antiquus auctor Euhemerus, qui fuit ex ciuitate Messena, res gestas Iouis et ceterorum qui dii putantur collegit *Historiam*que contexuit ex titulis et inscriptionibus sacris, quae in antiquissimis templis habebantur maximeque in fano Iouis Triphylii, ubi auream columnam positam esse ab ipso Ioue titulus indicabat, in qua columna sua gesta perscripsit, ut monumentum posteris esset rerum suarum. Hanc *Historiam* et interpretatus est Ennius et secutus.

T25 : LACTANTIUS, *Epitome diuinarum institutionum*, 13, 1-3 :

Sed omittamus sane poetas : ad historiam ueniamus, quae simul et rerum fide et temporum nititur uetustate. Euhemerus fuit Messenius, antiquissimus scriptor, qui de sacris inscriptionibus ueterum templorum et originem Iouis et res gestas omnemque progeniem collegit ; item ceterorum deorum parentes, patrias, actus, imperia, obitus, sepulcra etiam persecutus est. Quam *Historiam* uertit Ennius in Latinam <linguam>, cuius haec uerba sunt : « Haec, ut scripta sunt, Iouis fratrumque eius stirps atque cognatio : in hunc modum nobis ex sacra scriptione traditum est. »

B) De Saturno :

T26 : IOANNES LAVRENTIVS LYDUS, *De mensibus*, IV, 154 p. 170 Wünsch :

Καὶ βασιλεῦσαι δὲ αὐτὸν (scil. Κρόνον) ἡ ἱστορία πα<ρα>δίδωσιν, <ὡς ἔμπρο>σθεν ἀφηγησάμην, κ<ατά> τε τὴν Λιβύην <καὶ> Σικελίαν <καὶ τοὺς ἑσπερίους τό>πους

T23 : STRABON, *Géographie*, VII, 3, 6 :
Cela n'est pas étonnant de la part d'Homère [explique Apollodore], puisque les auteurs encore plus récents que lui ignorent bien des choses et racontent des histoires incroyables [...]. Quittant les poètes, il [= Apollodore] en vient aux historiens qui parlent des monts Rhipées, de la montagne Ogyienne, de la demeure des Gorgones et des Hespérides, de la terre des Méropes chez Théopompe, de la cité des Cimmériens chez Hécatée, de la Panchaïe chez Évhémère.

VI) Sur Évhémère et son récit :

A) une histoire écrite à partir d'inscriptions sacrées conservées dans d'anciens temples[1] :

T24 : LACTANCE, *Institutions divines*, I 11, 33[2] :
L'auteur ancien Évhémère, qui était originaire de la cité de Messène, a rassemblé les hauts faits de Jupiter et de tous ceux qu'on considère comme des dieux ; il a fondé la trame de son *Histoire* sur des textes et des inscriptions sacrés qui étaient conservés dans des temples très anciens et principalement dans le sanctuaire de Jupiter Triphylius, où un texte indiquait que c'était Jupiter lui-même qui avait érigé une colonne d'or. Sur cette colonne, il écrivit le détail de ses exploits, pour que la postérité eût un souvenir de ses actions. C'est cette *Histoire* qu'Ennius a traduite et imitée.

T25 : LACTANCE, *Épitomé des Institutions divines*, 13, 1-3[3] :
Mais laissons donc là les poètes : venons-en à l'histoire, qui s'appuie à la fois sur l'authenticité des faits et sur l'ancienneté des temps. Il y eut un certain Évhémère de Messène, un écrivain très ancien, qui, à partir des inscriptions sacrées d'antiques temples, rassembla ce qui concernait la naissance de Jupiter, ses haut-faits et toute sa descendance ; de même, pour les autres dieux, il cita leurs parents, leur patrie, leur geste, leurs pouvoirs, leurs morts et même leurs tombeaux.[4] Cette *Histoire*, Ennius l'a traduite en latin, et voici ses propres termes : « Voilà, telles qu'on les trouve écrites, l'origine et la parenté de Jupiter et de ses frères. C'est de cette manière que l'inscription sacrée nous l'a transmise.[5] »

B) Sur Saturne :

T26 : JEAN DE LYDIE, *Les mois*, IV, 154 p. 170 Wünsch :
L'histoire rapporte qu'il [=Cronos] régna, comme nous l'avons exposé précédemment, sur la Libye, la Sicile et les pays de l'ouest,

[1] On pourra lire ces deux passages de Lactance en regard avec le fragment d'Eusèbe citant Diodore (F1, §5).
[2] On trouvera la suite de ce passage de Lactance en F9 et F10.
[3] On trouvera la suite de ce passage de Lactance en F14b.
[4] Pour les événements de la vie des dieux mentionnés par Ennius-Évhémère, cf. aussi T1, §8 (Lactance) et T15, §1 (Minucius Felix).
[5] On retrouve la même citation d'Ennius en F5, §6 (Lactance).

καὶ π<ό>λιν κτίσαι, ὡς ὁ Χάραξ φησί, τ<ὴν τότε μὲν λεγ>ομένην Κρονίαν, νῦν δὲ Ἱερὰν πόλιν, ὡς Ἰσίγονος <περὶ Παλ>ικῶν θεῶν καὶ Πολέμων καὶ Αἰσχύλος ἐν Τῇ *Αἴτνῃ* π<αραδιδόασιν ἢ ὡς πᾶσ>α *Ἡ Ἱστορία* κατὰ τὸν Εὐήμερον ποικίλλ<εται, σοφῶς τὴν> τῶν λεγομένων θεῶν <ὑ>πογράφουσα θε<ωρίαν> ..... <ἀπ>οκρύπτει ·τ.....ον..τοδαπ.εσοντα θεῖα· <ὥστε καὶ κ>α<λῶς> ὁ Π..... <ἐν τ>ῷ *Περὶ Διονύσου* φησί, τοὺς <δικαίους τῶν βασ>ιλέω<ν καὶ ἱε>ρέων ταῖς ἴσαις τιμ<αῖς μὲν> ὑπ' αὐ<τῶν τῶν> θεῶν καὶ προσηγορίαις τιμηθῆν<αι καὶ> ταύτῃ <μὲν θεοὺς κληθῆναι μυθ>ικῶς, τὴν δὲ ἱστορίαν πεπ<λασμένως> παρα<δεδ>όσθαι.

C) De pyramidibus :

T27 : PLINIUS, *Naturalis Historia*, XXXVI 79 :

Qui de iis (= de pyramidibus) scripserint - sunt Herodotus, Euhemerus, Duris Samius, Aristogoras, Dionysius, Artemidorus, Alexander Polyhistor, Butoridas, Antisthenes, Demetrius, Demoteles, Apion - inter omnes eos non constat a quibus factae sint, iustissimo casu obliteratis tantae uanitatis auctoribus.

D) De Iudaeis :

T28a : IOSEPHUS, *Contra Apionem*, I 215-217 [V, 38 Niese] (= **EUSEBIUS**, *Praep. Euang*. IX, 42, 2-3) :

Ἀρκοῦσι δὲ ὅμως εἰς τὴν ἀπόδειξιν τῆς ἀρχαιότητος αἵ τε Αἰγυπτίων καὶ Χαλδαίων καὶ Φοινίκων ἀναγραφαὶ πρὸς ἐκείναις τε τοσοῦτοι τῶν Ἑλλήνων συγγραφεῖς· ἔτι δὲ πρὸς τοῖς εἰρημένοις Θεόφιλος καὶ Θεόδοτος καὶ Μνασέας καὶ Ἀριστοφάνης καὶ Ἑρμογένης Εὐήμερός τε καὶ Κόνων καὶ Ζωπυρίων καὶ πολλοί τινες ἄλλοι τάχα, οὐ γὰρ ἔγωγε πᾶσιν ἐντετύχηκα τοῖς βιβλίοις, οὐ παρέργως ἡμῶν ἐμνημονεύκασιν. Οἱ πολλοὶ δὲ τῶν εἰρημένων ἀνδρῶν τῆς μὲν ἀληθείας τῶν ἐξ ἀρχῆς πραγμάτων διήμαρτον, ὅτι μὴ ταῖς ἱεραῖς ἡμῶν βίβλοις ἐνέτυχον, κοινῶς μέντοι περὶ τῆς ἀρχαιότητος ἅπαντες μεμαρτυρήκασιν, ὑπὲρ ἧς τὰ νῦν λέγειν προεθέμην.

1 euhemerus : euchemerus *V* euthemerus *dR* themerus *a*

et qu'il fonda, au dire de Kharax, une cité appelée autrefois Kroniapolis, mais aujourd'hui Hierapolis, comme le rapportent Isogonos au sujet des dieux Palikes, Polémon, Eschyle dans son *Etna*, ou comme le raconte avec art toute l'*Histoire* d'Évhémère, qui présente savamment sa spéculation sur ceux qu'on appelle les dieux [.....] cache [..... ???...] divins. Aussi P..... dit-il également avec raison dans son ouvrage *Sur Dionysos*, que, parmi les rois et les prêtres, ceux qui étaient justes ont reçu des dieux eux-mêmes des honneurs et des titres égaux aux leurs et que c'est ainsi qu'on les a appelés « dieux » dans les mythes et que l'histoire qui nous a été transmise relève de la fiction.

C) Sur les pyramides :

T27 : PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle*, XXXVI 79 :
Ceux qui ont écrit sur les pyramides – il s'agit d'Hérodote, Évhémère, Douris de Samos, Aristagoras, Denys, Artémidore, Alexandre Polyhistor, Butoridas, Antisthène, Démétrius, Démotélès et Apion – ne s'accordent pas tous entre eux pour dire par qui elles ont été construites, car, par un très juste hasard, les auteurs d'une si grande vanité ont été oubliés.

D) Sur les Juifs :

T28a : FLAVIUS JOSEPHE, *Contre Apion*, I 215-217 [V, 38 Niese] (= **EUSEBE**, *La Préparation Évangélique*, IX, 42, 2-3) :
Néanmoins, les écrits des Égyptiens, des Chaldéens, des Phéniciens, auxquels il faut ajouter autant d'historiens grecs, suffisent à montrer notre ancienneté. Outre ceux dont j'ai parlé, Théophile, Théodote, Mnaseas, Aristophane, Hermogène, Évhémère, Conon, Zopyrion et peut-être beaucoup d'autres – personnellement, je n'ai pas lu tous leurs livres –, n'ont pas fait que nous mentionner en passant. Si, en effet, pour la plupart, les auteurs que je viens de citer ont fait erreur sur la réalité de ce qui s'est passé au commencement parce qu'ils n'avaient pas lu nos livres sacrés, ils ont cependant tous en commun d'attester notre ancienneté, en faveur de laquelle je me suis proposé de témoigner maintenant.

T28b : IOSEPHVS *Contra Apionem* I 215-217 (versio Latina) :
Sufficiunt tamen ad comprobationem antiquitatis nostrae Aegyptiorum et Chaldaeorum ac Phoenicum historiae et super illas Graecorum pariter conscriptores. Adhuc enim super ea quae dicta sunt Theophilus et Theodotus et Mnaseas et Aristophanes et Hermogenes et Euemerus et Conon et Zopyrion et multi quidem alii simul, non enim ego omnibus libris incubui, non transitorie nostri fecere mentionem. Plurimi namque praedictorum uirorum ueritate quidem antiquarum causarum frustati sunt, quia lectioni sacrae nostrorum non incubuere librorum ; communiter tamen cuncti de antiquitate testati sunt, pro qua nunc referre proposui.

VII) De Panchaia :

A) De auro reperto :

T29 : PLIN. *NH*. VII, 197 :
Argentum inuenit Erichthonius Athenensis, ut alii, Aeacus ; auri metalla et flaturam Cadmus Phoenix ad Pangaeum montem,ut alii, Thasus aut Aecus in Panchaia aut Sol Oceani filius, cui Gellius medicinae quoque inuentionem ex metallis assignat.

T30a : HYGINVS *Fabulae*, 274, 4 :
Aeacus Iouis filius in Panchaia in monte Taso aurum primus inuenit. Indus rex in Scythia argentum primus inuenit, quod Erichthonius Athenas primum attulit.

T30b : CASSIODORUS *Variae*, IV, 34, 3 :
Primi enim dicuntur aurum Aeacus, argentum Indus rex Scythiae repperisse et humano usui summa laude tradidisse.

B) De Panchaiae situ :

T31a : SERVIVS *Commentarii in Vergilii Georgica*, II, 115 :
« Eoasque domos Arabum » : Arabia, Panchaia, Sabaeorum gens eadem est, apud quam tus nascitur, ut solis est turea uirga Sabaeis [...]

T31b : SERVIUS, *Commentarii in Verg. Georgica*, II 139 :
« Panchaia » : Arabia, ut diximus supra <115>. « Panchaia » : regio Arabiae, ubi et templum Triphylii Iouis.

mnaseas *Winiarczyk* : manaseas *LBC* maneseas *R* manasceas *P* || **5** conon *Winiarc.* : cinum *LB* cinon B^1 cinum *e* cinō *RCP* || **10** erichthonius *Winiarc.* : aerichthonius DEF^2R^2e erictonius *ado*

T28b : FLAVIUS JOSEPHE, *Contre Apion*, I 215-217 (version Latine) :
Néanmoins, les ouvrages historiques des Égyptiens, des Chaldéens, des Phéniciens, auxquels il faut ajouter au même degré les historiens grecs, suffisent à confirmer l'ancienneté de notre peuple. Car, outre ce qui a été dit jusqu'ici, Théophile, Théodote, Mnaseas, Aristophane, Hermogène, Évhémère, Conon, Zopyrion et bien d'autres encore assurément – personnellement, je n'ai pas lu tous leurs livres –, n'ont pas fait que nous mentionner en passant. Si, en effet, pour la plupart, les auteurs que je viens de citer se sont trompés sur la vérité des faits antiques parce qu'ils ne se sont pas consacrés à la lecture de nos livres sacrés, ils ont cependant tous en commun d'attester notre ancienneté, en faveur de laquelle j'ai maintenant décidé de m'exprimer.

VII) Sur la Panchaïe :

A) Découverte de l'or :

T29 : PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle*, VII, 197 :
L'argent a été trouvé par l'Athénien Érichtonius, selon d'autres, par Éaque ; le minerai d'or et l'art de la fonte l'ont été par Cadmus de Phénicie, près du mont Pangée, selon d'autres, par Thasus ou Éaque en Panchaïe, ou encore par Soleil, fils d'Océan, à qui Gellius attribue aussi, à partir des métaux, la découverte de la médecine.

T30a : HYGIN, *Fables*, 274, 4 :
Éaque, le fils de Jupiter, trouva le premier de l'or, en Panchaïe, sur le mont Tasus. Le roi Indus fut le premier à découvrir de l'argent en Scythie, qu'Érichthonius rapporta à Athènes pour la première fois.

T30b : CASSIODORE, *Divers*, IV, 34, 3 :
Car ils furent les premiers, dit-on, à avoir trouvé, Éaque de l'or, Indus, le roi de Scythie, de l'argent, et à l'avoir livré, pour leur plus grande gloire, à l'usage des hommes.

B) Localisation de la Panchaïe :

T31a : SERVIUS HONORATUS, *Commentaire des* Géorgiques *de Virgile*, II, 115 :
« les demeures orientales des Arabes » : ce sont l'Arabie, la Panchaïe et encore le pays des Sabéens, où l'on produit l'encens en abondance, car les rameaux d'encens poussent sur les sols sabéens.

T31b : SERVIUS HONORATUS, *Commentaire des* Géorgiques *de Virgile*, II 139 :
«La Panchaïe » : l'Arabie, comme nous l'avons dit plus haut. « La Panchaïe » : région d'Arabie, où se trouve aussi le temple de Jupiter Triphylius [...]

T31c : ANONYMUS *Breuis expositio in Verg. Georgica*, II, 139 : « Panchaia » : Arabia, ibi tus abundanter nascitur. Panchaiam dixit propter suauitatem.

T31d : PS.-PROBVS *Commentarii in Verg. Georgica*, II, 139 : « turiferis Panchaia pinguis harenis » : [...] Panchaia, Persidis regio, a rege Panchaeo dicitur.

C) De Panchaiae mentione apud romanos scriptores :

T32 : LVCRETIVS *De rerum natura*, II, 417 :

Araque Panchaeos exhalat propter odores.

T33a : VERGILIVS *Georgica*, II, 139 :

Totaque turiferis Panchaia pinguis harenis

T33b : VERGILIVS *Georgica*, IV, 379 :

[...] Panchaeis adolescunt ignibus arae.

T33c : VERGILIVS ? *Culex*, 87 sq. :

[...] illi Panchaia tura
Floribus agrestes herbae uariantibus adsunt.

T34 : Ps.-TIBVLLVS (= LYGDAMVS) *Carmina* III, 2, 23 :

Illic quas mittit diues Panchaia merces

T35a : OVIDIVS *Metamorphoses* X, 307-310 :

[...] sit diues amomo
Cinnamaque costumque suum sudataque ligno
Tura ferat floresque aliosque Panchaia tellus,
Dum ferat et murram : tanti noua non fuit arbor.

T35b : OVIDIVS *Metam*. X, 476-478 :

Myrrha fugit tenebrisque et caecae munere noctis
Intercepta neci est latosque uagata per agros
Palmiferos Arabas Panchaeaque rura reliquit.

T36 : VALERIUS FLACCUS, *Argonautica*, VI, 117-119 :

Illius et dites monitis spondentibus Indi
Et centumgeminae Lagea noualia Thebes
Totaque Rhipaeo Panchaia rapta triumpho.

T31c : ANONYME, *Brève explication des* Géorgiques *de Virgile*, II, 139 :
« Panchaïe » : l'Arabie, où l'on produit l'encens en abondance. Virgile a mentionné la Panchaïe pour sa suavité.

T31d : PSEUDO-PROBUS, *Commentaires des* Géorgiques *de Virgile*, II, 139 :
« La Panchaïe fertile aux sables où pousse l'encens » : La Panchaïe, région de Perse, porte le nom du roi Panchaeus.

C) Mention de la Panchaïe chez les auteurs latins :

T32 : LVCRECE, *De la nature*, II, 417 :
Et l'autel voisin exhale les parfums de la Panchaïe.

T33a : VIRGILE, *Géorgiques*, II, 139 :
Toute la Panchaïe fertile, aux sables où pousse l'encens.

T33b : VIRGILE, *Géorgiques*, IV, 379 :
[...] les autels se couvrent de la fumée des feux de Panchaïe.

T33c : VIRGILE ?, *Culex*, 87 sq. :
Là, poussent des encens de Panchaïe, des herbes champêtres aux fleurs variées.

T34 : PSEUDO-TIBULLE (= LYGDAMUS), *Carmina* III, 2, 23 :
Là sont les marchandises qu'exporte l'opulente Panchaïe.

T35a : OVIDE, *Métamorphoses*, X, 307-310 :
Puisse-t-elle être riche en amome, la terre de Panchaïe, et produire son cinnamome, son costus, son encens distillé par le bois et ses autres fleurs, pourvu qu'elle produise aussi la myrrhe ; un nouvel arbre ne valait pas ce prix.

T35b : OVIDE, *Métamorphoses*, X, 476-478 :
Myrrha s'échappa, et, dans les ténèbres, à la faveur de la nuit aveugle, fut dérobée à la mort. Après avoir erré à travers de vastes contrées, elle quitta l'Arabie fertile en palmiers et les campagnes de Panchaïe.

T36 : VALERIUS FLACCUS, *Argonautiques*, VI, 117-119 :
Sur la foi de ses oracles, et les opulents Indiens et les champs Lagiens de Thèbes aux cent portes et la Panchaïe entière furent entraînés vers un triomphe riphéen.

T37 : APULEIVS *De mundo*, 35 :

Videas illam ciuitatem pariter spirantem Panchaeis odoribus et graueolentibus caenis, resonantem hymnis et carminibus et canticis, eandem etiam lamentis et ploratibus heiulantem.

T38 : ARNOBIUS *Aduersus nationes* VII, 27 :

Nam si honorantur hoc numina nec indigne sustinent Panchaicas sibi ardere resinulas, quid interest, unde fumus altaribus conficiatur in sanctis uel ex uisci quo genere nubes suffitionis exaestuent ?

T39 : LACTANTIUS *De aue phoenice*, 87 sq. :

His addit teneras nardi pubentis aristas
Et sociam myrrae uim, Panachaea, tuae.

T40a : CLAVDIANIVS *De raptu Proserpinae*, 81 :

Quicquid turiferis spirat Panchaia siluis

T40b : CLAVDIANIVS *De tertio consulatu Honorii*, 210 sq. :

Vobis rubra dabunt pretiosas aequora conchas,
Indus ebur, ramos Panchaia, uellera Seres.

T40c : CLAVDIANIVS *De nuptiis Honorii Augusti*, 94 sq. :

Hic casiae matura seges, Panchaeaque turgent
Cinnama, nec sicco frondescunt uimina costo [...]

T41 : SIDONIVS APOLLINARIS *Carmina*, V, 41 sq. 47 :

[...] tum quaeque suos prouincia fructus
Exposuit : fert Indus ebur, Chaldaeus amonum [...]
Aurum Lydus, Arabs guttam, Panchaia myrrham [...]

VIII) Dubia :

A) De phoenice :

T42 : PLIN. *NH*. X, 3-4 :

(3) Aethiopes atque Indi discolores maxime et inenarrabiles ferunt aues et ante omnes nobilem Arabiae phoenicem – haud scio an fabulose –, unum in toto orbe nec uisum magno opere. [...] **(4)** Primus atque diligentissime togatorum de eo prodidit Manilius, senator ille maximis nobilis doctrinis doctore nullo : neminem exstitisse qui uiderit uescentem ; sacrum in Arabia soli esse ;

8 panachaea (*pro* panchaea) : *codd. rec. Baehrens Knappitsch Walla* panachea *BC* panacea *codd. rec. Brandt* panacheę *A*

T37 : APULEE, *Du monde*, 35 :
Tu verrais cette cité exhaler à la fois les parfums de la Panchaïe et les odeurs fétides de la fange, retentir d'hymnes, de vers et de chants et en même temps se répandre aussi en lamentations et en pleurs.

T38 : ARNOBE, *Contre les nations*, VII, 27 :
Car dès lors qu'on honore ici les divinités et qu'elles ne s'indignent pas de voir brûler pour elles les résines de Panchaïe, qu'importe d'où l'on se procure la fumée sur les autels sacrés et de quel genre de glu on tire les nuées de vapeur parfumée qui s'élèvent ?

T39 : LACTANCE, *Sur le phénix*, 87 sq. :
Il y ajoute les tendres barbes des pousses de nard
Et la puissance associée à ta myrrhe, ô Panchaïe.

T40a : CLAUDIEN, *L'enlèvement de Proserpine*, 81 :
Tout ce qu'exhale la Panchaïe dans ses forêts fertiles en encens.

T40b : CLAUDIEN, *Le troisième consulat d'Honorius*, 210 sq. :
La mer Rouge vous donnera de précieux coquillages,
L'Inde de l'ivoire, la Panchaïe des rameaux d'encens, les Sères des flocons de laine.

T40c : CLAUDIEN, *Le mariage d'Auguste Honorius*, 94 sq. :
Ici la moisson du cannelier est mûre, les cinnamomes de Panchaïe sont gonflés de sève, et les tiges du costus sec ne se couvrent pas de feuilles.

T41 : SIDOINE APOLLINAIRE, *Poèmes*, V, 41 sq. 47 :
[...] alors chaque province étala ses productions : l'Inde fournit l'ivoire, le Chaldéen l'amome, [...] le Lydien l'or, l'Arabe la goutte de résine, la Panchaïe la myrrhe [...]

VIII) Dubia :

A) Sur le phénix :

T42 : PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle*, X, 3-4 :
(3) L'Éthiopie et l'Inde portent des oiseaux tout à fait multicolores et indescriptibles, et avant tous, – mais je ne sais si c'est un mythe –, le célèbre phénix d'Arabie : il est unique dans tout l'univers et n'a pas été beaucoup vu. [...] **(4)** Le premier des citoyens romains à avoir parlé de lui, et ce, avec la plus grande exactitude, fut Manilius, ce sénateur célèbre pour son immense savoir qu'il ne tenait d'aucun maître : « il n'y a jamais eu personne qui l'ait vu manger ; en Arabie, il est consacré au soleil ;

uiuere annis DXL ; senescentem casiae turisque surculis construere nidum, replere odoribus et superemori. Ex ossibus deinde et medullis eius nasci primo ceu uermiculum, inde fieri pullum, principioque iusta funera priori reddere et totum deferre nidum prope Panchaiam in Solis urbem et in ara ibi deponere.

T43 : SOLINVS *Collectanea rerum memorabilium* 33, 11-12 :

Apud eosdem (scil. Arabes) nascitur phoenix auis [...] Probatum est quadraginta et quingentis eum durare annis. Rogos suos struit cinnamis, quos prope Panchaeam concinnat in Solis urbem, strue altaribus superposita.

T44 : POMPONIVS MELA *De chorographia*, III, 8, 81 ; 83-84 :

(81) Extra sinum, uerum in flexu tamen etiamnum Rubri maris, pars bestiis infesta ideoque deserta est, partem Panchai habitant, hi quos ex facto quia serpentibus uescuntur Ophiophagos uocant. [...] **(83)**[a] De uolucribus praecipue referenda Phoenix, semper unica ; non enim coitu concipitur partuue generatur, sed ubi quingentorum annorum aeuo perpetua durauit, super exaggeratam uariis odoribus struem sibi ipsa incubat soluiturque ; **(84)** dein putrescentium membrorum tabe concrescens ipsa se concipit atque ex se rursus renascitur. Cum adoleuit, ossa pristini corporis inclusa murra Aegyptum exportat et in urbe, quam Solis adpellant, flagrantibus arae bustis inferens memorando funere consecrat.

B) De Iouis in Creta posito sepulcro :

T45 : CALLIMACHVS, *Hymnus in Iouem*, v. 9-10 :

Κρῆτες ἀεὶ ψεῦσται· καὶ γὰρ τάφον, ὦ ἄνα, σεῖο
Κρῆτες ἐτεκτήναντο· σὺ δ' οὐ θάνες, ἐσσὶ γὰρ αἰεί.

C) Deos homines fuisse :

T46 : IOANNES MALALAS, *Chronographia*, II p. 54 (Dindorf) :

Οἱ δὲ μετὰ ταῦτα ἄνθρωποι, ἀγνοοῦντες τὴν τῶν προγόνων γνώμην, ὅτι ὡς προπάτορας καὶ ἀγαθῶν ἐπινοητὰς ἐτίμησαν μνήμης καὶ μόνης χάριν, ὡς θεοὺς ἐπουρανίους ἐτίμουν καὶ ἐθυσίαζον αὐτοῖς, οὐχ ὡς γενομένους ἀνθρώπους θνητοὺς καὶ ὁμοιοπαθεῖς. Περὶ ὧν ἐν ταῖς συγγραφαῖς αὐτοῦ λέγει καὶ ὁ Διόδωρος ὁ σοφώτατος ταῦτα ὅτι ἄνθρωποι γεγόνασιν οἱ θεοί,

11 panchai : panchaei *D Vossius Tzschucke* pancai *L* panachai *Par. 2* panichaei *Par. 1* Candaei *uel* Candei *nonnulli*

[a] Les paragraphes 83 et 84 ne figurent pas chez M. Winiarczyk. Nous utilisons ici l'édition de A. Silberman (dans Pomponius Mela, *Chorographie*, Les Belles Lettres, Paris, 1988).

il vit cinq cent quarante ans ; quand il devient vieux, il construit un nid avec des branchettes de cannelier et d'encens, le remplit d'aromates et s'y installe pour mourir. Puis de ses os et de ses moelles naît d'abord une sorte de vermisseau, qui devient ensuite oisillon ; il rend tout d'abord les devoirs funèbres à son prédécesseur et emporte le nid tout entier près de la Panchaïe, dans la ville du Soleil, où il le dépose sur un autel. »

T43 : SOLIN, *Recueil de faits mémorables*, 33, 11-12 :
C'est également chez eux [=les Arabes] que naît l'oiseau appelé phénix [...] Il a été prouvé qu'il vit cinq cent quarante ans. Avec des branches de cinnamome, il élève ses bûchers, qu'il assemble près de la ville panchaïenne du Soleil, en entassant le bois sur un autel.

T44 : POMPONIVS MELA, *Chorographie*, III, 8, 81 ; 83-84 :
(81) À l'extérieur du golfe, mais néanmoins toujours dans un coude de la mer Rouge, une partie du territoire est infestée de bêtes sauvages et, de ce fait, déserte, tandis que l'autre est habitée par les Panchaïens, ces hommes qu'on appelle Ophiophages, parce qu'ils se nourrissent de serpents. [...] **(83)** Parmi les oiseaux, il faut citer principalement le phénix, toujours unique ; il n'est pas, en effet, conçu dans une union sexuelle et ne naît pas d'un accouchement, mais, lorsqu'il a vécu sans interruption jusqu'à l'âge de cinq cents ans, il se dresse un lit de divers aromates sur lequel il se couche lui-même pour s'y décomposer ; **(84)** ensuite, se reformant de la dissolution de ses membres en putréfaction, il s'engendre tout seul et renaît de lui-même. Devenu adulte, il emporte en Égypte les os de son ancien corps enveloppés de myrrhe, et, les déposant dans une ville appelée ville du Soleil sur les bûchers enflammés d'un autel, il les consacre par des funérailles mémorables.

B) Sur le tombeau de Zeus en Crète :

T45 : CALLIMAQUE, *Hymne à Zeus*, v. 9-10[1] :
« Crétois toujours menteurs » : et de fait, les Crétois ont bâti ton tombeau,
Seigneur ; mais toi tu n'es pas mort, car tu es éternellement.

C) Sur l'origine humaine des dieux :

T46 : JEAN MALALAS, *Chronographie*, II p. 54 (Dindorf) :
Les hommes qui vinrent ensuite, ignorant l'opinion de leurs ancêtres, à savoir qu'ils honoraient [ces premiers grands hommes] comme leurs aïeuls et des gens épris de bonnes actions et simplement pour en conserver le souvenir, leur rendaient un culte et leur offraient des sacrifices comme à des dieux célestes, mais non comme à des hommes nés mortels et soumis aux mêmes passions qu'eux. Les concernant, voici également ce que dit ici dans ses ouvrages le très sage Diodore : « les dieux ont été des hommes

[1] Les fragments de Lactance 15a (§46) et 15b évoquent également un tombeau de Zeus en Crète.

οὕστινας οἱ ἄνθρωποι ὡς νομίζοντες δι' εὐεργεσίαν ἀθανάτους προσηγόρευον· τινὰς δὲ καὶ ὀνομάτων προσηγορίας ἐσχηκέναι καὶ κρατήσαντας χώρας. Τοῦτο δὲ ἐποίουν οἱ ἄνθρωποι ἀγνοίᾳ πλησθέντες.

D) De Euhemero poeta :

T47 : COLUMELLA *Res rustica* IX, 2-4 :

(2) Atque ea quae Hyginus fabulose tradita de originibus apium non intermisit, poeticae magis licentiae quam nostrae fidei concesserim. **(3)** Nec sane rustico dignum est sciscitari, fueritne mulier pulcherrima specie Melissa, quam Iuppiter in apem conuertit, an, ut Euhemerus poeta dicit, crabronibus et sole genitas apes, quas nymphae Phrixonides educauerint, mox Dictaeo specu Iouis exstitisse nutrices easque pabula munere dei sortitas, quibus ipsae paruom educauerunt alumnum. Ista enim quamuis non dedeceant poetam, summatim tamen et uno tantummodo uersiculo leuiter attigit Vergilius cum sic ait :

Dictaeo caeli regem pauere sub antro[a].

(4) Sed ne illud quidem pertinet ad agricolas, quando et in qua regione primum natae sunt : utrum in Thessalia sub Aristaeo an in insula Cea, ut scribit Euhemerus, an Erechthei temporibus in monte Hymetio, ut Euphronius, an Cretae Saturni temporibus, ut Nicander.

[a] Virgile, *Géorgiques*, IV, v. 152.

que précisément les autres hommes ont appelés immortels parce qu'ils les considéraient ainsi en raison de leurs bienfaits. Certains, ajoute-t-il, ont aussi reçu des appellations [divines] parce qu'ils avaient gouverné des pays. » Voilà ce que faisaient les hommes, dans la pleine ignorance où ils étaient.

D) Évhémère poète :

T47 : COLUMELLE, *De l'Agriculture*, IX, 2-4 :

(2) Et ce récit mythique sur l'origine des abeilles qu'Hygin a rapporté sans le rejeter, je l'attribuerais plus à la licence poétique qu'à notre croyance. **(3)** Et il ne convient assurément pas à un paysan de chercher à savoir si Melissa fut une femme de très grande beauté que Jupiter changea en abeille, ou si, comme le dit le poète Évhémère, les abeilles furent engendrées par des frelons et le soleil, et élevées par les nymphes phryxonides : ensuite, dans la caverne de Dicté, elles devinrent nourrices de Jupiter et reçurent en cadeau du dieu les pâturages qui leur permirent d'élever elles-mêmes le petit nourrisson. Car, quoique ces histoires ne soient pas inconvenantes chez un poète, Virgile, néanmoins, ne les effleure que sommairement avec un seul et unique vers, lorsqu'il dit :

Elles nourrirent le roi du ciel dans l'antre de Dicté.

(4) Mais il n'importe pas non plus aux cultivateurs de savoir quand et dans quelle région elles sont apparues pour la première fois, en Thessalie au temps d'Aristée, ou dans l'île de Céa, comme l'écrit Évhémère, ou à l'époque d'Érechtée sur le mont Hymette, comme le dit Euphronius, ou en Crète, du temps de Saturne, comme l'écrit Nicandre.

FRAGMENTA

I) Quomodo Diodorus *Inscriptionem sacram* breuiter complexus sit :

F1 : DIODORUS, *Bibliotheca historica*, VI, 1, chez **EUSEBIUS**, *Praep. Evang*. II, 2, 52-62 :

(1) Ταῦτα ὁ Διόδωρος ἐν τῇ τρίτῃ τῶν ἱστοριῶν. Ὁ δ' αὐτὸς καὶ ἐν τῇ ἕκτῃ ἀπὸ τῆς Εὐημέρου τοῦ Μεσσηνίου γραφῆς ἐπικυροῖ τὴν αὐτὴν θεολογίαν, ὧδε κατὰ λέξιν φάσκων·

(2) ‘Περὶ θεῶν τοίνυν διττὰς οἱ παλαιοὶ τῶν ἀνθρώπων τοῖς μεταγενεστέροις παραδεδώκασιν ἐννοίας· τοὺς μὲν γὰρ ἀιδίους καὶ ἀφθάρτους εἶναί φασιν, οἷον ἥλιόν τε καὶ σελήνην καὶ τὰ ἄλλα ἄστρα τὰ κατ' οὐρανόν, πρὸς δὲ τούτοις ἀνέμους καὶ τοὺς ἄλλους τοὺς τῆς ὁμοίας φύσεως τούτοις τετευχότας· τούτων γὰρ ἕκαστον ἀίδιον ἔχειν τὴν γένεσιν καὶ τὴν διαμονήν· ἑτέρους δὲ λέγουσιν ἐπιγείους γενέσθαι θεούς, διὰ δὲ τὰς εἰς ἀνθρώπους εὐεργεσίας ἀθανάτου τετευχότας τιμῆς τε καὶ δόξης, οἷον Ἡρακλέα, Διόνυσον, Ἀρισταῖον, καὶ τοὺς ἄλλους τοὺς τούτοις ὁμοίους. **(3)** Περὶ δὲ τῶν ἐπιγείων θεῶν πολλοὶ καὶ ποικίλοι παραδέδονται λόγοι παρὰ τοῖς ἱστορικοῖς τε καὶ μυθογράφοις· καὶ τῶν μὲν ἱστορικῶν Εὐήμερος ὁ τὴν *Ἱερὰν Ἀναγραφὴν* ποιησάμενος ἰδίως ἀναγέγραφεν, τῶν δὲ μυθολόγων Ὅμηρος καὶ Ἡσίοδος καὶ Ὀρφεὺς καὶ ἕτεροι τοιοῦτοι τερατωδεστέρους μύθους περὶ θεῶν πεπλάκασιν· ἡμεῖς δὲ τὰ παρ' ἀμφοτέροις ἀναγεγραμμένα πειρασόμεθα συντόμως ἐπιδραμεῖν, στοχαζόμενοι τῆς συμμετρίας. **(4)** Εὐήμερος μὲν οὖν, φίλος γεγονὼς Κασσάνδρου τοῦ βασιλέως καὶ διὰ τοῦτον ἠναγκασμένος τελεῖν βασιλικάς τινας χρείας καὶ μεγάλας ἀποδημίας, φησὶν ἐκτοπισθῆναι κατὰ τὴν μεσημβρίαν εἰς τὸν ὠκεανόν. Ἐκπλεύσαντα δὲ αὐτὸν ἐκ τῆς εὐδαίμονος Ἀραβίας ποιήσασθαι τὸν πλοῦν δι' ὠκεανοῦ πλείους ἡμέρας, καὶ προσενεχθῆναι νήσοις πελαγίαις, ὧν μίαν ὑπάρχειν τὴν ὀνομαζομένην Παγχαίαν, ἐν ᾗ τεθεᾶσθαι τοὺς ἐνοικοῦντας Παγχαίους εὐσεβείᾳ διαφέροντας καὶ τοὺς θεοὺς τιμῶντας μεγαλοπρεπεστάταις θυσίαις καὶ ἀναθήμασιν ἀξιολόγοις ἀργυροῖς τε καὶ χρυσοῖς.

8 ἀίδιον : ἴδιον *A* ἰδίαν A^1H

FRAGMENTS

I) Résumé par Diodore de l'*Inscription sacrée* :

F1 : DIODORE DE SICILE, *Bibliothèque historique*, VI, 1, chez **EUSEBE**, *La préparation Évangélique*, II, 2, 52-62 :

(1) Voilà ce que dit Diodore dans le troisième livre de ses *Histoires*. Le même auteur soutient aussi dans son sixième livre la même théologie, tirée de l'ouvrage d'Évhémère de Messène. Voici textuellement ce qu'il affirme :

(2) « *Ce sont, concernant les dieux, deux conceptions différentes que les Anciens ont transmises à la postérité : ils disent que les uns sont éternels et incorruptibles, comme le soleil, la lune, les autres astres dans le ciel et, en outre, les vents et tous les phénomènes relevant d'une nature semblable, car chacun d'eux possède une nature et une durée éternelles. Mais ils affirment qu'il y en a eu d'autres, des dieux terrestres, qui ont obtenu en raison de leurs bienfaits envers les hommes un honneur et une gloire immortels, comme Héraclès, Dionysos, Aristée et leurs semblables.*[1] **(3)** Des récits nombreux et variés sur les dieux terrestres sont rapportés par les historiens et les mythographes. Parmi les historiens, Évhémère, l'auteur de l'*Inscription sacrée*, a fait le compte rendu de sa propre expérience, tandis que parmi les mythographes, Homère, Hésiode, Orphée et d'autres du même genre ont inventé sur les dieux des récits on ne peut plus extraordinaires. Pour notre part, nous tenterons de parcourir brièvement les écrits des uns et des autres en recherchant un juste équilibre. **(4)** Évhémère, donc, devenu l'ami du roi Cassandre et amené à remplir pour le compte de ce dernier plusieurs missions royales et à faire de grands voyages, dit être parti dans le sud pour rejoindre l'océan : il fit voile lui-même, raconte-t-il, depuis l'Arabie heureuse, navigua à travers l'océan durant un assez grand nombre de jours et aborda des îles au beau milieu de la mer, dont l'une est la dénommée Panchaïe ; il y a observé ses habitants les Panchaïens exceller par la piété et honorer les dieux de sacrifices magnifiques et d'offrandes considérables d'argent et d'or.

[1] La théorie d'une double catégorie de dieux, célestes et terrestres, n'est pas le fait d'Évhémère mais de Diodore. C'est la raison pour laquelle nous présentons ce paragraphe en caractères italiques. Diodore cite ensuite Évhémère comme exemple d'auteur ayant écrit sur les dieux terrestres (cf. *infra* p. 227-233).

(5) Εἶναι δὲ καὶ τὴν νῆσον ἱερὰν θεῶν, καὶ ἕτερα πλείω θαυμαζόμενα κατά τε τὴν ἀρχαιότητα καὶ τὴν τῆς κατασκευῆς πολυτεχνίαν, περὶ ὧν τὰ κατὰ μέρος ἐν ταῖς πρὸ ταύτης βίβλοις ἀναγεγράφαμεν. Εἶναι δ' ἐν αὐτῇ κατά τινα λόφον ὑψηλὸν καθ' ὑπερβολὴν ἱερὸν Διὸς Τριφυλίου, καθιδρυμένον ὑπ' αὐτοῦ καθ' ὃν καιρὸν ἐβασίλευσε τῆς οἰκουμένης ἁπάσης ἔτι κατὰ ἀνθρώπους ὤν. Ἐν τούτῳ τῷ ἱερῷ στήλην εἶναι χρυσῆν, ἐν ᾗ τοῖς Παγχαίοις γράμμασιν ὑπάρχειν γεγραμμένας τάς τε Οὐρανοῦ καὶ Κρόνου καὶ Διὸς πράξεις κεφαλαιωδῶς. **(6)** Μετὰ ταῦτά φησι πρῶτον Οὐρανὸν γεγονέναι βασιλέα, ἐπιεικῆ τινα ἄνδρα καὶ εὐεργετικὸν καὶ τῆς τῶν ἄστρων κινήσεως ἐπιστήμονα, ὃν καὶ πρῶτον θυσίαις τιμῆσαι τοὺς οὐρανίους θεούς· διὸ καὶ Οὐρανὸν προσαγορευθῆναι. Υἱοὺς δὲ αὐτῷ γενέσθαι ἀπὸ γυναικὸς Ἑστίας Τιτᾶνα καὶ Κρόνον, θυγατέρας δὲ Ῥέαν καὶ Δήμητρα. **(7)** Κρόνον δὲ βασιλεῦσαι μετὰ Οὐρανόν, καὶ γήμαντα Ῥέαν γεννῆσαι Δία καὶ Ἥραν καὶ Ποσειδῶνα. **(8)** Τὸν δὲ Δία διαδεξάμενον τὴν βασιλείαν γῆμαι Ἥραν καὶ Δήμητρα καὶ Θέμιν, ἐξ ὧν παῖδας ποιήσασθαι Κούρητας μὲν ἀπὸ τῆς πρώτης, Φερσεφόνην δὲ ἐκ τῆς δευτέρας, Ἀθηνᾶν δὲ ἀπὸ τῆς τρίτης. **(9)** Ἐλθόντα δὲ εἰς Βαβυλῶνα ἐπιξενωθῆναι Βήλῳ, καὶ μετὰ ταῦτα εἰς τὴν Παγχαίαν νῆσον πρὸς τῷ ὠκεανῷ κειμένην παραγενόμενον Οὐρανοῦ τοῦ ἰδίου προπάτορος βωμὸν ἱδρύσασθαι. Κἀκεῖθεν διὰ Συρίας ἐλθεῖν πρὸς τὸν τότε δυνάστην Κάσσιον, ἐξ οὗ τὸ Κάσσιον ὄρος. Ἐλθόντα δὲ εἰς Κιλικίαν πολέμῳ νικῆσαι Κίλικα τοπάρχην, καὶ ἄλλα δὲ πλεῖστα ἔθνη ἐπελθόντα παρὰ πᾶσιν τιμηθῆναι καὶ θεὸν ἀναγορευθῆναι.’

(10) Ταῦτα καὶ τὰ τούτοις παραπλήσια ὡς περὶ θνητῶν ἀνδρῶν περὶ τῶν θεῶν διελθὼν ἐπιφέρει λέγων· ‘Καὶ περὶ μὲν Εὐημέρου τοῦ συνταξαμένου τὴν *Ἱερὰν Ἀναγραφὴν* ἀρκεσθησόμεθα τοῖς ῥηθεῖσιν.’

F2a : DIODORUS, *Bibliotheca historica*, V, 1 :

Τάδε ἔνεστιν ἐν τῇ πέμπτῃ τῶν Διοδώρου βίβλων. [...]

Περὶ τῶν κατὰ τὴν μεσημβρίαν ἐν ὠκεανῷ νήσων, τῆς τε Ἱερᾶς ὀνομαζομένης καὶ τῆς Παγχαίας, καὶ τῶν ἐν αὐταῖς ἱστορουμένων.

2 πολυτεχνίαν : πολυτεχνίαν <ἔχειν> *coni. Jacoby* || **4** τριφυλίου *edd.* : τριφυλαίου *ABONV* || **11** διὸ καὶ οὐρανὸν : διὸ καὶ <τὸν κόσμον> οὐρανὸν *Kaerst 194 adn. 0 et v. d. Meer 40 (cf. Cole 205 adn. 6)*

(5) D'ailleurs l'île est consacrée aux dieux et possède d'assez nombreuses autres curiosités admirables pour leur antiquité et leur facture habile et dont nous avons rendu compte en détail dans les livres précédents. Il y a sur cette île, *au sommet d'une colline élevée*[1], un sanctuaire de Zeus Triphylios que ce dernier a lui-même érigé à l'époque où il régnait sur toute la terre et était encore parmi les hommes. Il y a dans ce sanctuaire une stèle d'or, sur laquelle sont gravées *en caractères panchaïens*[2] l'essentiel des actions accomplies par Ouranos, Cronos et Zeus[3]. **(6)** Évhémère raconte ensuite que ce fut d'abord Ouranos qui régna, qu'il fut un homme juste, bienfaisant et instruit du mouvement des astres. Il fut aussi le premier à honorer les dieux du ciel par des sacrifices, *et c'est précisément pourquoi on l'a appelé Ouranos*[4]. Pour fils, il eut de son épouse Hestia Titan et Cronos, et pour filles Rhéa et Déméter. **(7)** Cronos succéda sur le trône à Ouranos, prit Rhéa pour épouse et engendra Zeus, Héra et Poséidon. **(8)** Zeus hérita du trône et épousa Héra, Déméter et Thémis, dont il eut des enfants : les Kourètes de la première, Perséphone de la seconde, Athéna de la troisième. **(9)** S'étant rendu à Babylone, il y fut l'hôte de Bélos. Il alla ensuite dans l'île de Panchaïe située face à l'océan et y éleva un autel à son propre aïeul, Ouranos. De là, il traversa la Syrie jusque chez le prince alors au pouvoir, Cassios, qui donna son nom au mont Cassios. Venu en Cilicie, il y vainquit à la guerre le toparque Cilix. Dans nombre d'autres nations où il se rendit encore, il fut par tous honoré et proclamé dieu. »

(1O) Une fois cela exposé ainsi que d'autres réflexions du même ordre sur les dieux qu'il considère comme des mortels, Diodore continue en ces termes : « Concernant Évhémère, l'auteur de l'*Inscription sacrée*, nous nous bornerons à ce qui vient d'être dit. »

F2a : DIODORE, *Bibliothèque historique*, V, 1 :

Voici ce qu'il y a dans le livre V de Diodore : [...]

Sur les îles du midi situées dans l'océan, celle appelée Sacrée et celle appelée Panchaïe, et sur ce que l'on raconte à leur sujet.

---

[1] κατά τινα λόφον ὑψηλὸν καθ' ὑπερβολὴν : il s'agit d'une erreur de Diodore. Le sanctuaire de Zeus n'est pas construit « au sommet d'une colline élevée » mais en terrain de plaine. Il faut de fait préférer les informations données par Diodore en V, 42, 7 [F2b] (κείμενον μὲν ἐν χώρᾳ πεδιάδι). Rédigeant de mémoire son résumé du livre VI, Diodore semble avoir confondu la plaine et la montagne nommée Olympe Triphylios, située à proximité (voir Diod., V, 44, 6 [F2b]). Cf. *infra* p. 243.

[2] La formule τοῖς Παγχαίοις γράμμασιν est un raccourci de Diodore. En V, 46, 8 [F2b], il n'est en effet pas question de « caractères panchaïens », mais de γράμματα [...] τὰ παρ' Αἰγυπτίοις ἱερὰ καλούμενα (« des caractères que, chez les Égyptiens, on appelle sacrés ») (cf. *infra* p. 243-245). La référence à l'Égypte et à une écriture sacrée est une allusion à l'Atlantide de Platon.

[3] Le récit sur les premiers dieux rapporté par les inscriptions du temple était centré sur Ouranos et Zeus, et Cronos jouait en comparaison un rôle assez secondaire dans le récit d'Évhémère (cf. *infra* p. 245-246). La mention de Cronos en VI, 1, 5 semble un ajout spontané de Diodore en parfaite cohérence avec le résumé de la généalogie divine qui suit immédiatement (VI, 1, 6-8). En V, 46, 8 [F2b], Diodore, à propos du contenu de la stèle, n'évoque pas Cronos, mais simplement Ouranos et Zeus.

[4] διὸ καὶ Οὐρανὸν προσαγορευθῆναι : cette affirmation est une erreur de Diodore et il faut suivre la version d'Ennius (Lact. I, 11, 63 [F12]) : c'est Ouranos/Caelus, le grand-père de Zeus/Jupiter, qui a donné son nom à l'éther, et non l'inverse (cf. *infra* p. 314-317).

F2b : DIODORUS, *Bibl. hist* . V 41-46[1] :

(41) Ἐπεὶ δὲ περὶ τῆς πρὸς ἑσπέραν κεκλιμένης χώρας καὶ τῆς πρὸς τὰς ἄρκτους νενευκυίας, ἔτι δὲ τῶν κατὰ τὸν ὠκεανὸν νήσων διεξήλθομεν, ἐν μέρει διέξιμεν περὶ τῶν κατὰ τὴν μεσημβρίαν νήσων τῶν ἐν ὠκεανῷ τῆς Ἀραβίας τῆς πρὸς ἀνατολὴν κεκλιμένης καὶ προσοριζούσης τῇ καλουμένῃ Κεδρωσίᾳ. **(2)** Ἡ μὲν γὰρ χώρα πολλαῖς κώμαις καὶ πόλεσιν ἀξιολόγοις κατοικεῖται, καὶ τούτων αἱ μὲν ἐπὶ χωμάτων ἀξιολόγων κεῖνται, αἱ δ' ἐπὶ γεωλόφων ἢ πεδίων καθίδρυνται· ἔχουσι δ' αὐτῶν αἱ μέγισται βασίλεια κατεσκευασμένα πολυτελῶς, πλῆθος οἰκητόρων ἔχοντα καὶ κτήσεις ἱκανάς. **(3)** Πᾶσα δ' αὐτῶν ἡ χώρα γέμει θρεμμάτων παντοδαπῶν, καρποφοροῦσα καὶ νομὰς ἀφθόνους παρεχομένη τοῖς βοσκήμασι· ποταμοί τε πολλοὶ διαρρέοντες ἐν αὐτῇ πολλὴν ἀρδεύουσι χώραν, συνεργοῦντες πρὸς τελείαν αὔξησιν τῶν καρπῶν. Διὸ καὶ τῆς Ἀραβίας ἡ πρωτεύουσα τῇ ἀρετῇ προσηγορίαν ἔλαβεν οἰκείαν, εὐδαίμων ὀνομασθεῖσα. **(4)** Ταύτης δὲ κατὰ τὰς ἐσχατιὰς τῆς παρωκεανίτιδος χώρας κατ' ἀντικρὺ νῆσοι κεῖνται πλείους, ὧν τρεῖς εἰσιν ἄξιαι τῆς ἱστορικῆς ἀναγραφῆς, μία μὲν ἡ προσαγορευομένη Ἱερά, καθ' ἣν οὐκ ἔξεστι τοὺς τετελευτηκότας θάπτειν, ἑτέρα δὲ πλησίον ταύτης, ἀπέχουσα σταδίους ἑπτά, εἰς ἣν κομίζουσι τὰ σώματα τῶν ἀποθανόντων ταφῆς ἀξιοῦντες. **(5)** Ἡ δ' οὖν Ἱερὰ τῶν μὲν ἄλλων καρπῶν ἄμοιρός ἐστι, φέρει δὲ λιβανωτοῦ τοσοῦτο πλῆθος, ὥστε διαρκεῖν καθ' ὅλην τὴν οἰκουμένην πρὸς τὰς τῶν θεῶν τιμάς· ἔχει δὲ καὶ σμύρνης πλῆθος διάφορον καὶ τῶν ἄλλων θυμιαμάτων παντοδαπὰς φύσεις, παρεχομένας πολλὴν εὐωδίαν. **(6)** Ἡ δὲ φύσις ἐστὶ τοῦ λιβανωτοῦ καὶ ἡ κατασκευὴ τοιάδε· δένδρον ἐστὶ τῷ μὲν μεγέθει μικρόν, τῇ δὲ προσόψει τῇ ἀκάνθῃ τῇ Αἰγυπτίᾳ τῇ λευκῇ παρεμφερές, τὰ δὲ φύλλα τοῦ δένδρου ὅμοια τῇ ὀνομαζομένῃ ἰτέᾳ, καὶ τὸ ἄνθος ἐπ' αὐτῷ φύεται χρυσοειδές, ὁ δὲ λιβανωτὸς γινόμενος ἐξ αὐτοῦ ὀπίζεται ὡς ἂν δάκρυον. **(7)** Τὸ δὲ τῆς σμύρνης δένδρον ὅμοιόν ἐστι τῇ σχίνῳ, τὸ δὲ φύλλον ἔχει λεπτότερον καὶ πυκνότερον. Ὀπίζεται δὲ περισκαφείσης τῆς γῆς ἀπὸ τῶν ῥιζῶν, καὶ ὅσα μὲν αὐτῶν ἐν ἀγαθῇ γῇ πέφυκεν, ἐκ τούτων γίνεται δὶς τοῦ ἐνιαυτοῦ, ἔαρος καὶ θέρους· καὶ ὁ μὲν πυρρὸς ἐαρινὸς ὑπάρχει διὰ τὰς δρόσους, ὁ δὲ λευκὸς θερινός ἐστι. **(8)** Τοῦ δὲ παλιούρου συλλέγουσι τὸν καρπόν, καὶ χρῶνται βρωτοῖς καὶ ποτοῖς καὶ πρὸς τὰς κοιλίας τὰς ῥεούσας φαρμάκῳ.

[1] Dans tout ce passage du livre V de Diodore, le nom d'Évhémère n'apparaît pas, mais la comparaison avec la longue citation du livre VI de Diodore par Eusèbe (F1) permet d'affirmer avec certitude que Diodore s'appuie bien ici sur l'ouvrage d'Évhémère. Que ce dernier ne soit pas mentionné ici suggère que Diodore tenait son récit pour véridique : dès lors que, pour Diodore, la description qu'Évhémère avait fait de la Panchaïe était purement objective, on pouvait se passer d'évoquer le nom du découvreur de l'île : seule comptait la relation brute des faits.

F2b : DIODORE DE SICILE, *Bibliothèque historique*, V 41-46 :

(41) Maintenant que nous avons parlé de la contrée qui s'étend vers le couchant, de celle qui regarde vers le nord et encore des îles bordées par l'océan, à leur tour nous allons examiner les îles du midi situées dans l'océan d'Arabie, cette région tournée vers le Levant et limitrophe de celle que l'on nomme Cédrosie. **(2)** On trouve dans ce pays[1] nombre de bourgades et villes considérables, les unes établies sur d'importants remblais, les autres bâties sur des collines ou en plaine. Les plus grandes d'entre elles possèdent des résidences royales magnifiquement construites, fortement peuplées et avec des possessions en suffisance. **(3)** Leur pays entier regorge de bétail de toutes sortes, produit force récoltes, et fournit aux troupeaux des pâturages en abondance. De nombreux fleuves le traversent, qui arrosent un vaste territoire et participent au plein mûrissement des récoltes. Aussi cette région de l'Arabie qui l'emporte en fertilité a-t-elle reçu un nom approprié et été appelée « Heureuse ». **(4)** Aux confins de cette contrée proche de l'océan, en face, se trouvent des îles en assez grand nombre, dont trois[2] méritent un compte rendu historique[3]. L'une est appelée « Sacrée »[4] et il est interdit d'y enterrer les morts. C'est dans la seconde, située tout près, à sept stades de distance, qu'on vient déposer les corps des défunts qu'on juge dignes d'une sépulture. **(5)** Si l'île Sacrée est dépourvue d'autres récoltes, du moins y produit-on une telle quantité d'encens qu'elle suffit au culte des dieux sur toute la terre. On y trouve en grande abondance la myrrhe et les parfums de toutes sortes, qui répandent leurs bonnes odeurs à profusion. **(6)** Voici la nature de l'encens et la manière de le préparer : son arbre est de petite taille ; d'aspect, il ressemble assez à l'acacia blanc d'Égypte, mais ses feuilles rappellent celles de l'arbre appelé saule. Sa fleur pousse pareille à l'or et l'encens qu'il produit coule comme une larme. **(7)** L'arbre à myrrhe ressemble au lentisque, mais sa feuille est plus petite et plus dense. Le suc, une fois la terre creusée tout autour, s'exprime des racines. Et tous <ces végétaux>[5] qui poussent en terrain favorable fournissent deux récoltes par an, au printemps et en été. Le rouge est celui du printemps, à cause de la rosée, le blanc celui d'été. **(8)** On récolte aussi le fruit du paliure et l'on s'en sert comme aliment, comme boisson et comme remède contre la diarrhée.

---

[1] V, 41, 2-3 : Cette description de l'Arabie heureuse n'est pas un ajout de Diodore et est tirée de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* (cf. *infra* p. 507-509).

[2] La mention de trois îles pour décrire l'archipel panchaïen remonte à Évhémère lui-même (cf. *infra* p. 171).

[3] L'expression ἄξιαι τῆς ἱστορικῆς ἀναγραφῆς est empruntée à Évhémère. Ce dernier présentait son récit comme un compte-rendu à valeur historique (cf. *infra* p. 169-172).

[4] Malgré H. Braunert, l'île Sacrée (ἡ Ἱερά) n'est pas un surnom de la Panchaïe, et les deux îles sont différentes. L'une est administrée par un roi avec un système de propriété privée, tandis que l'autre est gouvernée par les prêtres avec un régime de propriété collective (cf. *infra* p. 193-202).

[5] Nous rendons le neutre ὅσα de manière vague par « ces végétaux », mais en réalité, la fin du passage, à partir de ὅσα μὲν αὐτῶν, porte sur l'encens seul, et non sur la myrrhe. Diodore a supprimé une partie du développement botanique d'Évhémère et la syntaxe un peu rude pose des difficultés de lecture. Le neutre ὅσα est vraisemblablement mis pour τὰ τοῦ λιβανωτοῦ δένδρα [« les arbres à encens »]. Cf. *infra* p. 509-511.

(42) Διῄρηται δὲ τοῖς ἐγχωρίοις ἡ χώρα, καὶ ταύτης ὁ βασιλεὺς λαμβάνει τὴν κρατίστην, καὶ τῶν καρπῶν τῶν γινομένων ἐν τῇ νήσῳ δεκάτην λαμβάνει. **(2)** Τὸ δὲ πλάτος τῆς νήσου φασὶν εἶναι σταδίων ὡς διακοσίων. **(3)** Κατοικοῦσι δὲ τὴν νῆσον οἱ καλούμενοι Παγχαῖοι, καὶ τόν τε λιβανωτὸν καὶ τὴν σμύρναν κομίζουσιν εἰς τὸ πέραν καὶ πωλοῦσι τοῖς τῶν Ἀράβων ἐμπόροις, παρ' ὧν ἄλλοι τὰ τοιαῦτα φορτία ὠνούμενοι διακομίζουσιν εἰς τὴν Φοινίκην καὶ Κοίλην Συρίαν, ἔτι δ' Αἴγυπτον, τὸ δὲ τελευταῖον ἐκ τούτων τῶν τόπων ἔμποροι διακομίζουσιν εἰς πᾶσαν τὴν οἰκουμένην. **(4)** Ἔστι δὲ καὶ ἄλλη νῆσος μεγάλη, τῆς προειρημένης ἀπέχουσα σταδίους τριάκοντα, εἰς τὸ πρὸς ἕω μέρος τοῦ ὠκεανοῦ κειμένη, τῷ μήκει πολλῶν τινων σταδίων· ἀπὸ γὰρ τοῦ πρὸς ἀνατολὰς ἀνήκοντος ἀκρωτηρίου φασὶ θεωρεῖσθαι τὴν Ἰνδικὴν ἀέριον διὰ τὸ μέγεθος τοῦ διαστήματος. **(5)** Ἔχει δ' ἡ Παγχαία κατ' αὐτὴν πολλὰ τῆς ἱστορικῆς ἀναγραφῆς ἄξια. Κατοικοῦσι δ' αὐτὴν αὐτόχθονες μὲν οἱ Παγχαῖοι λεγόμενοι, ἐπήλυδες δ' Ὠκεανῖται καὶ Ἰνδοὶ καὶ Σκύθαι καὶ Κρῆτες. **(6)** Πόλις δ' ἔστιν ἀξιόλογος ἐν αὐτῇ, προσαγορευομένη μὲν Πανάρα, εὐδαιμονίᾳ δὲ διαφέρουσα. Οἱ δὲ ταύτην οἰκοῦντες καλοῦνται μὲν ἱκέται τοῦ Διὸς τοῦ Τριφυλίου, μόνοι δ' εἰσὶ τῶν τὴν Παγχαίαν χώραν οἰκούντων αὐτόνομοι καὶ ἀβασίλευτοι. Ἄρχοντας δὲ καθιστᾶσι κατ' ἐνιαυτὸν τρεῖς· οὗτοι δὲ θανάτου μὲν οὐκ εἰσὶ κύριοι, τὰ δὲ λοιπὰ πάντα διακρίνουσι· καὶ αὐτοὶ δὲ οὗτοι τὰ μέγιστα ἐπὶ τοὺς ἱερεῖς ἀναφέρουσιν. **(7)** Ἀπὸ δὲ ταύτης τῆς πόλεως ἀπέχει σταδίους ὡς ἑξήκοντα ἱερὸν Διὸς Τριφυλίου, κείμενον μὲν ἐν χώρᾳ πεδιάδι, θαυμαζόμενον δὲ μάλιστα διά τε τὴν ἀρχαιότητα καὶ τὴν πολυτέλειαν τῆς κατασκευῆς καὶ τὴν τῶν τόπων εὐφυΐαν.

(43) Τὸ μὲν οὖν περὶ τὸ ἱερὸν πεδίον συνηρεφές ἐστι παντοίοις δένδρεσιν, οὐ μόνον καρποφόροις, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις τοῖς δυναμένοις τέρπειν τὴν ὅρασιν· κυπαρίττων τε γὰρ ἐξαισίων τοῖς μεγέθεσι καὶ πλατάνων καὶ δάφνης καὶ μυρσίνης καταγέμει, πλήθοντος τοῦ τόπου ναματιαίων ὑδάτων. **(2)** Πλησίον γὰρ τοῦ τεμένους ἐκ τῆς γῆς ἐκπίπτει τηλικαύτη τὸ μέγεθος πηγὴ γλυκέος ὕδατος, ὥστε ποταμὸν ἐξ αὐτῆς γίνεσθαι πλωτόν. Ἐκ τούτου δ' εἰς πολλὰ μέρη τοῦ ὕδατος διαιρουμένου, καὶ τούτων ἀρδευομένων, κατὰ πάντα τὸν τοῦ πεδίου τόπον συνάγκειαι δένδρων ὑψηλῶν πεφύκασι συνεχεῖς, ἐν αἷς πλῆθος ἀνδρῶν ἐν τοῖς τοῦ θέρους καιροῖς ἐνδιατρίβει,

13 κατ' αὐτὴν : καθ' αὐτὴν *FG om. C* || **25** τὴν τῶν τόπων εὐφυΐαν *corr. Reiske* : τῆς τῶν τόπων εὐφυΐας *codd.* || || **32** αὐτῆς *AE* : αὐτοῦ *cett. Jacoby*

(42) Le pays est partagé entre ses habitants ; le roi en reçoit la meilleure part et perçoit le dixième des récoltes produites dans l'île. **(2)** La largeur de l'île est, dit-on, d'environ deux cents stades. **(3)** Les habitants de l'île s'appellent les Panchaïens ; ils exportent l'encens et la myrrhe et les vendent à des marchands arabes, à qui d'autres marchands achètent ce genre de produits pour les transporter jusqu'en Phénicie, en Coelé-Syrie ou encore en Égypte. Finalement, de ces pays des marchands les font passer dans le monde entier. **(4)** Il y a encore une autre grande île, distante de trente stades de la précédente. Située face à la partie orientale de l'océan, sa longueur atteint un très grand nombre de stades : on dit en effet que depuis le promontoire qui s'avance vers l'est, on aperçoit l'Inde enveloppée de brume à cause de la grande distance. **(5)** La Panchaïe possède en elle-même de nombreuses curiosités dignes d'un compte rendu historique. Elle est peuplée d'autochtones, appelés Panchaïens, et d'étrangers : Océanites, Indiens, Scythes et Crétois[1]. **(6)** Il y a dans l'île une cité considérable nommée Panara et remarquable par sa prospérité. Ses habitants s'appellent suppliants de Zeus Triphylios et ils sont les seuls habitants de la terre de Panchaïe à vivre selon leurs propres lois et sans roi[2]. Ils nomment chaque année trois archontes qui, s'ils n'ont pas droit de vie et de mort, prennent, pour le reste, toutes les décisions. Ils remettent eux-mêmes aux prêtres les affaires les plus graves. **(7)** À environ soixante stades de cette ville se trouve un sanctuaire consacré à Zeus Triphylios. Bâti en terrain de plaine, on l'admire surtout pour son antiquité, la somptuosité de son architecture et la beauté de son site.

(43) De fait, la plaine environnant le sanctuaire est couverte d'arbres de toutes sortes, non seulement fruitiers mais encore de toutes espèces propres à réjouir le regard. Les cyprès, d'une hauteur extraordinaire, les platanes, le laurier, la myrrhe y foisonnent, le lieu regorge de sources d'eau vive. **(2)** Près de l'enceinte sacrée jaillit de terre une source d'eau douce en quantité si importante qu'il en naît un fleuve navigable. De là[3], le cours d'eau se séparant en de nombreux bras et ces derniers irriguant la contrée, dans chaque coin de la plaine se forment des vallons entièrement couverts de grands arbres, où les hommes viennent en foule passer la saison d'été

[1] En dépit de M. Zumschlinge, les Océanites constituent un peuple à part et ne sont pas le regroupement sous un seul et même nom des Indiens, Scythes et Crétois (cf. *infra* p. 515-518). Ils désignent un peuple des confins, vraisemblablement originaire d'Oceania (cf. Lactance I, 11, 65 [F6]). Il y a donc 5 peuples sur l'île : les plus anciens sont les Panchaïens, les Océanites, les Doïens ; les Crétois sont arrivés en même temps que Zeus ; les Scythes et les Indiens se sont installés plus tard. Sur les Panchaïens, les Océanites et les Doïens, voir aussi Diodore V, 44, 6 [F2b] ; sur les Crétois, voir Diodore V, 46, 3 [F2b].

[2] Le terme ἀβασίλευτοι est à prendre au sens propre (= « qui échappe à la tutelle d'un roi »). Cette appellation est très vraisemblablement un souvenir de l'époque du roi Zeus lui-même, qui avait accordé un statut privilégié à la cité de Panara. Zeus a ensuite confié le pouvoir aux prêtres, mais l'appellatif est resté (cf. *infra* p. 198-200).

[3] Pour une analyse stylistique de cette très longue phrase de Diodore à la construction syntaxique complexe, on pourra se reporter à notre analyse p. 163-169. On a là un bel exemple de la manière dont Diodore travaillait par réduction du texte source.

ὀρνέων τε πλῆθος παντοδαπῶν ἐννεοττεύεται, ταῖς χρόαις διάφορα καὶ ταῖς μελῳδίαις μεγάλην παρεχόμενα τέρψιν, κηπεῖαί τε παντοδαπαὶ καὶ λειμῶνες πολλοὶ καὶ διάφοροι ταῖς χλόαις καὶ τοῖς ἄνθεσιν, ὥστε τῇ θεοπρεπείᾳ τῆς προσόψεως ἄξιον τῶν ἐγχωρίων θεῶν φαίνεσθαι. **(3)** Ἦν δὲ καὶ τῶν φοινίκων στελέχη μεγάλα καὶ καρποφόρα διαφερόντως καὶ καρύαι πολλαὶ ἀκροδρύων δαψιλεστάτην τοῖς ἐγχωρίοις ἀπόλαυσιν παρεχόμεναι. Χωρὶς δὲ τούτων ὑπῆρχον ἄμπελοί τε πολλαὶ καὶ παντοδαπαί, <αἳ> πρὸς ὕψος ἀνηγμέναι καὶ διαπεπλεγμέναι ποικίλως τὴν πρόσοψιν ἡδεῖαν ἐποίουν καὶ τὴν ἀπόλαυσιν τῆς ὥρας ἑτοιμοτάτην παρείχοντο.

(44) Ὁ δὲ ναὸς ὑπῆρχεν ἀξιόλογος ἐκ λίθου λευκοῦ, τὸ μῆκος ἔχων δυεῖν πλέθρων, τὸ δὲ πλάτος ἀνάλογον τῷ μήκει· κίοσι δὲ μεγάλοις καὶ παχέσιν ὑπήρειστο καὶ γλυφαῖς φιλοτέχνοις διειλημμένος· ἀγάλματά τε τῶν θεῶν ἀξιολογώτατα, τῇ τέχνῃ διάφορα καὶ τοῖς βάρεσι θαυμαζόμενα. **(2)** Κύκλῳ δὲ τοῦ ναοῦ τὰς οἰκίας εἶχον οἱ θεραπεύοντες τοὺς θεοὺς ἱερεῖς, δι' ὧν ἅπαντα τὰ περὶ τὸ τέμενος διῳκεῖτο. Ἀπὸ δὲ τοῦ ναοῦ δρόμος κατεσκεύαστο, τὸ μὲν μῆκος σταδίων τεττάρων, τὸ δὲ πλάτος πλέθρου. **(3)** Παρὰ δὲ τὴν πλευρὰν ἑκατέραν τοῦ δρόμου χαλκεῖα μεγάλα κεῖται, τὰς βάσεις ἔχοντα τετραγώνους· ἐπ' ἐσχάτῳ δὲ τοῦ δρόμου τὰς πηγὰς ἔχει λάβρως ἐκχεομένας ὁ προειρημένος ποταμός. Ἔστι δὲ τὸ φερόμενον ῥεῦμα τῇ λευκότητι καὶ γλυκύτητι διαφέρον, πρός τε τὴν τοῦ σώματος ὑγίειαν πολλὰ συμβαλλόμενον τοῖς χρωμένοις· ὀνομάζεται δ' ὁ ποταμὸς οὗτος ἡλίου ὕδωρ. **(4)** Περιέχει δὲ τὴν πηγὴν ὅλην κρηπὶς λιθίνη πολυτελής, διατείνουσα παρ' ἑκατέραν πλευρὰν σταδίους τέτταρας· ἄχρι δὲ τῆς ἐσχάτης κρηπῖδος ὁ τόπος οὐκ ἔστι βάσιμος ἀνθρώπῳ πλὴν τῶν ἱερέων. **(5)** Τὸ δ' ὑποκείμενον πεδίον ἐπὶ σταδίους διακοσίους καθιερωμένον ἐστὶ τοῖς θεοῖς, καὶ τὰς ἐξ αὐτοῦ προσόδους εἰς τὰς θυσίας ἀναλίσκουσι. **(6)** Μετὰ δὲ τὸ προειρημένον πεδίον ὄρος ἐστὶν ὑψηλόν, καθιερωμένον μὲν θεοῖς, ὀνομαζόμενον δὲ Οὐρανοῦ δίφρος καὶ Τριφύλιος Ὄλυμπος. Μυθολογοῦσι γὰρ τὸ παλαιὸν Οὐρανὸν βασιλεύοντα τῆς οἰκουμένης προσηνῶς ἐνδιατρίβειν ἐν τῷδε τῷ τόπῳ, καὶ ἀπὸ τοῦ ὕψους ἐφορᾶν τόν τε οὐρανὸν καὶ τὰ κατ' αὐτὸν ἄστρα, ὕστερον δὲ Τριφύλιον Ὄλυμπον κληθῆναι διὰ τὸ τοὺς κατοικοῦντας ὑπάρχειν ἐκ τριῶν ἐθνῶν· ὀνομάζεσθαι δὲ τοὺς μὲν Παγχαίους, τοὺς δ' Ὠκεανίτας, τοὺς δὲ Δῴους·

7 παρεχόμεναι : -μενα *CD* || **8** <αἳ> : *add. Stephanus* || **35** δῴους : λῴους *ABDE*

et où nichent une multitude d'oiseaux de toute espèce, aux couleurs magnifiques et aux chants pleins de charme ; on y voit toutes sortes de jardins et beaucoup de prairies aux gazons et aux fleurs incomparables, au point que la majesté divine qui s'offre au regard paraît la rendre digne des dieux qui l'habitent. **(3)** Il y avait[1] aussi de grands troncs de palmiers donnant quantité de fruits et de nombreux noyers, qui fournissaient aux habitants une très abondante récolte de noix. En outre, il poussait beaucoup de vignes de toutes sortes qui, plantées en hauteur et entrelacées de mille manières, agrémentaient le paysage et, chaque année, fournissaient un profit parfaitement assuré.

(44) Le temple était remarquable : bâti en pierres blanches, il était long de deux plèthres et d'une largeur proportionnelle à sa longueur ; il était soutenu par de hautes et imposantes colonnes et décoré par intervalle d'ouvrages finement ciselés ; il comptait de très remarquables statues de dieux, magnifiquement travaillées et d'une masse étonnante. **(2)** C'est autour du temple que les prêtres au service des dieux avaient leur demeure et ils géraient tous les abords de l'enclos sacré. Partant du temple avait été aménagée une allée longue de quatre stades et large d'un plèthre. **(3)** De chaque côté de cette allée se tiennent de grandes statues de bronze sur des socles carrés, et à son extrémité, les sources du fleuve évoqué plus haut jaillissent avec force. L'eau qui se précipite est extraordinairement claire et douce et contribue beaucoup à la santé corporelle de ceux qui la boivent. Ce fleuve est appelé « eau du soleil ». **(4)** La source est entièrement bordée d'un riche quai de pierre qui se prolonge de chaque côté sur quatre stades. Jusqu'à l'extrémité du quai, le lieu est interdit d'accès à tout homme hormis aux prêtres. **(5)** La plaine alentour est consacrée aux dieux sur une distance de deux cents stades et les revenus qu'on en tire servent aux frais des sacrifices. **(6)** Au-delà de la plaine précédemment mentionnée se dresse une haute montagne consacrée aux dieux et appelée "Siège d'Ouranos" et "Olympe Triphylios". On raconte en effet dans les mythes qu'autrefois Ouranos, qui régnait sur la terre, coulait des jours paisibles en ce lieu et depuis le sommet observait le ciel et les astres qu'il contient. Plus tard, la montagne fut appelée "Olympe Triphylios" parce que les habitants étaient répartis en trois peuples. Les premiers étaient appelés Panchaïens, les seconds Océanites, les troisièmes Doïens,

[1] Évhémère avait rédigé son compte-rendu au passé. Diodore a la plupart du temps transposé la description au présent, afin de lui donner une valeur intemporelle. Il a cependant laissé, comme ici, quelques passages à l'imparfait (cf. *infra* p. 189-191).

οὓς ὕστερον ὑπὸ Ἄμμωνος ἐκβληθῆναι. Τὸν γὰρ Ἄμμωνά φασι μὴ μόνον φυγαδεῦσαι τοῦτο τὸ ἔθνος, ἀλλὰ καὶ τὰς πόλεις αὐτῶν ἄρδην ἀνελεῖν, καὶ κατασκάψαι τήν τε Δῴαν καὶ Ἀστερουσίαν. **(7)** Θυσίαν τε κατ' ἐνιαυτὸν ἐν τούτῳ τῷ ὄρει ποιεῖν τοὺς ἱερεῖς μετὰ πολλῆς [τῆς] ἁγνείας.

(45) Μετὰ δὲ τὸ ὄρος τοῦτο καὶ κατὰ τὴν ἄλλην Παγχαιῖτιν χώραν ὑπάρχειν φασὶ ζῴων παντοδαπῶν πλῆθος· ἔχειν γὰρ αὐτὴν ἐλέφαντάς τε πολλοὺς καὶ λέοντας καὶ παρδάλεις καὶ δορκάδας καὶ ἄλλα θηρία πλείω διάφορα ταῖς τε προσόψεσι καὶ ταῖς ἀλκαῖς θαυμαστά. **(2)** Ἔχει δὲ ἡ νῆσος αὕτη καὶ πόλεις τρεῖς ἀξιολόγους, Ὑρακίαν καὶ Δαλίδα καὶ Ὠκεανίδα. Τὴν δὲ χώραν ὅλην εἶναι καρποφόρον, καὶ μάλιστα οἴνων παντοδαπῶν ἔχειν πλῆθος. **(3)** Εἶναι δὲ τοὺς ἄνδρας πολεμικοὺς καὶ ἅρμασι χρῆσθαι κατὰ τὰς μάχας ἀρχαϊκῶς. Τὴν δ' ὅλην πολιτείαν ἔχουσι τριμερῆ, καὶ πρῶτον ὑπάρχει μέρος παρ' αὐτοῖς τὸ τῶν ἱερέων, προσκειμένων αὐτοῖς τῶν τεχνιτῶν, δευτέρα δὲ μερὶς ὑπάρχει τῶν γεωργῶν, τρίτη δὲ τῶν στρατιωτῶν, προστιθεμένων τῶν νομέων. **(4)** Οἱ μὲν οὖν ἱερεῖς τῶν ἁπάντων ἦσαν ἡγεμόνες, τάς τε τῶν ἀμφισβητήσεων κρίσεις ποιούμενοι καὶ τῶν ἄλλων τῶν δημοσίᾳ πραττομένων κύριοι· οἱ δὲ γεωργοὶ τὴν γῆν ἐργαζόμενοι τοὺς καρποὺς ἀναφέρουσιν εἰς τὸ κοινόν, καὶ ὅστις ἂν αὐτῶν δοκῇ μάλιστα γεγεωργηκέναι, λαμβάνει γέρας ἐξαίρετον ἐν τῇ διαιρέσει τῶν καρπῶν, κριθεὶς ὑπὸ τῶν ἱερέων ὁ πρῶτος καὶ ὁ δεύτερος καὶ οἱ λοιποὶ μέχρι δέκα, προτροπῆς ἕνεκα τῶν ἄλλων. **(5)** Παραπλησίως δὲ τούτοις καὶ οἱ νομεῖς τά τε ἱερεῖα καὶ τἄλλα παραδιδόασιν εἰς τὸ δημόσιον, τὰ μὲν ἀριθμῷ, τὰ δὲ σταθμῷ, μετὰ πάσης ἀκριβείας. Καθόλου γὰρ οὐδέν ἐστιν ἰδίᾳ κτήσασθαι πλὴν οἰκίας καὶ κήπου, πάντα δὲ τὰ γεννήματα καὶ τὰς προσόδους οἱ ἱερεῖς παραλαμβάνοντες τὸ ἐπιβάλλον ἑκάστῳ δικαίως ἀπονέμουσι, τοῖς δ' ἱερεῦσι μόνοις δίδοται διπλάσιον. **(6)** Χρῶνται δ' ἐσθῆσι μὲν μαλακαῖς διὰ τὸ παρ' αὐτοῖς πρόβατα ὑπάρχειν διαφέροντα τῶν ἄλλων διὰ τὴν μαλακότητα· φοροῦσι δὲ καὶ κόσμον χρυσοῦν οὐ μόνον αἱ γυναῖκες, ἀλλὰ καὶ οἱ ἄνδρες, περὶ μὲν τοὺς τραχήλους ἔχοντες στρεπτοὺς κύκλους, περὶ δὲ τὰς χεῖρας ψέλια, ἐκ δὲ τῶν ὤτων παραπλησίως τοῖς Πέρσαις ἐξηρτημένους κρίκους. Ὑποδέσεσι δὲ κοίλαις χρῶνται καὶ τοῖς χρώμασι πεποικιλμέναις περιττότερον.

(46) Οἱ δὲ στρατιῶται λαμβάνοντες τὰς μεμερισμένας συντάξεις φυλάττουσι τὴν χώραν, διειληφότες ὀχυρώμασι καὶ παρεμβολαῖς·

3 δῴαν : λωϊαν *ABDE* || **6** παγχαιῖτιν : παγχαίτην *D* παγχαῖτιν *Jacoby* παγχαΐτιν *Ziegler*^{2} *494* || **25** οὐδὲν ἔστιν : οὐδέν ἐστιν *Jacoby* οὐδὲν ἔξεστιν *v Bekker Dindorf*

mais par la suite, ces derniers furent chassés par Ammon. On rapporte en effet qu'Ammon ne se contenta pas d'exiler ce peuple, mais encore qu'il détruisit complètement leurs cités, rasant Doïa et Asterousia, **(7)** et que les prêtres font chaque année un sacrifice sur cette montagne avec beaucoup de piété.

(45) Au-delà de cette montagne et dans le reste de la Panchaïe, il y a, dit-on, une foule d'animaux de toutes sortes. On y trouve en effet de nombreux éléphants, lions, panthères, antilopes et bien d'autres bêtes sauvages à l'aspect extraordinaire et aux forces étonnantes. **(2)** Cette île[1] compte encore trois villes remarquables : Hyracia, Dalis et Oceanis[2]. Les fruits poussent sur tout le territoire et on y trouve surtout une multitude de vins de toutes sortes. **(3)** Les hommes sont belliqueux et emploient des chars dans les combats, suivant l'usage antique. Le corps des citoyens dans son ensemble se divise en trois classes : la première classe, chez eux, est formée par les prêtres, auxquels il faut adjoindre les artisans. La seconde se compose des paysans et la troisième des guerriers, auxquels viennent s'ajouter les bergers. **(4)** Les prêtres, donc, avaient autorité sur tout, rendaient des jugements en cas de litiges et dirigeaient les autres affaires publiques. Les paysans travaillent la terre et mettent leurs récoltes en commun. Et si l'un d'entre eux passe pour avoir particulièrement bien travaillé, il reçoit une gratification exceptionnelle lors du partage des récoltes. Sont désignés par les prêtres le premier, le deuxième, et ainsi de suite jusqu'à dix, afin de susciter l'émulation des autres. **(5)** Semblablement, les bergers versent aussi à la communauté des victimes pour les sacrifices et d'autres produits, les uns par têtes, les autres au poids, et ce avec la plus grande précision. On ne peut de fait absolument rien acquérir en propre hormis une maison et un jardin, et les prêtres perçoivent la totalité des produits et des revenus pour distribuer à chacun sa part de façon équitable. À ces derniers seuls est donnée double part. **(6)** Ils[3] portent des vêtements délicats, car les moutons de leur pays se distinguent de ceux des autres par la douceur de leur laine. Non seulement les femmes, mais les hommes aussi se parent d'or : ils portent des colliers tressés autour du cou, des bracelets aux poignets et suspendent des anneaux à leurs oreilles, un peu comme les Perses. Ils portent des bottes, dont les couleurs sont assez extraordinairement variées.

(46) Les soldats touchent leur part de solde et protègent le territoire, répartis dans des forteresses et dans des camps.

---

[1] Il n'est pas nécessaire de retenir la correction proposée par J. Dochhorn ἡ νῆσος αὐτὴ (« l'île elle-même »). Cf. *infra* p. 512-513.

[2] En dépit de H. Braunert, Panara n'est pas le surnom d'une des trois villes Hyracia, Dalis et Oceanis (cf. *infra* p. 511-513).

[3] Malgré les apparences, le sujet implicite du verbe χρῶνται n'est pas οἱ ἱερεῖς (« les prêtres »), dont il est question juste avant, mais plus généralement οἱ Παγχαῖοι (« les Panchaïens ») ou οἱ οἰκοῦντες (« les habitants »). Diodore a supprimé le passage qui précédait immédiatement chez Évhémère, d'où l'ambiguïté. L'habillement particulier des prêtres est évoqué plus loin, en V, 46, 2 (cf. *infra* p. 160-161).

ἔστι γάρ τι μέρος τῆς χώρας ἔχον ληστήρια θρασέων καὶ παρανόμων ἀνθρώπων, οἳ τοὺς γεωργοὺς ἐνεδρεύοντες πολεμοῦσι τούτους. **(2)** Αὐτοὶ δ' οἱ ἱερεῖς πολὺ τῶν ἄλλων ὑπερέχουσι τρυφῇ καὶ ταῖς ἄλλαις ταῖς ἐν τῷ βίῳ καθαρειότησι καὶ πολυτελείαις· στολὰς μὲν γὰρ ἔχουσι λινᾶς, τῇ λεπτότητι καὶ μαλακότητι διαφόρους, ποτὲ δὲ καὶ τὰς ἐκ τῶν μαλακωτάτων ἐρίων κατεσκευασμένας ἐσθῆτας φοροῦσι· πρὸς δὲ τούτοις μίτρας ἔχουσι χρυσοϋφεῖς· τὴν δ' ὑπόδεσιν ἔχουσι σανδάλια ποικίλα φιλοτέχνως εἰργασμένα· χρυσοφοροῦσι δ' ὁμοίως ταῖς γυναιξὶ πλὴν τῶν ἐνωτίων. Προσεδρεύουσι δὲ μάλιστα ταῖς τῶν θεῶν θεραπείαις καὶ τοῖς περὶ τούτων ὕμνοις τε καὶ ἐγκωμίοις, μετ' ᾠδῆς τὰς πράξεις αὐτῶν καὶ τὰς εἰς ἀνθρώπους εὐεργεσίας διαπορευόμενοι. **(3)** Μυθολογοῦσι δ' οἱ ἱερεῖς τὸ γένος αὐτοῖς ἐκ Κρήτης ὑπάρχειν, ὑπὸ Διὸς ἠγμένοις εἰς τὴν Παγχαίαν, ὅτε κατ' ἀνθρώπους ὢν ἐβασίλευε τῆς οἰκουμένης· καὶ τούτων σημεῖα φέρουσι τῆς διαλέκτου, δεικνύντες τὰ πολλὰ διαμένειν παρ' αὐτοῖς Κρητικῶς ὀνομαζόμενα· τήν τε πρὸς αὐτοὺς οἰκειότητα καὶ φιλανθρωπίαν ἐκ προγόνων παρειληφέναι, τῆς φήμης ταύτης τοῖς ἐκγόνοις παραδιδομένης ἀεί. Ἐδείκνυον δὲ καὶ ἀναγραφὰς τούτων, ἃς ἔφασαν τὸν Δία πεποιῆσθαι καθ' ὃν καιρὸν ἔτι κατ' ἀνθρώπους ὢν ἱδρύσατο τὸ ἱερόν. **(4)** Ἔχει δ' ἡ χώρα μέταλλα δαψιλῆ χρυσοῦ τε καὶ ἀργύρου καὶ χαλκοῦ καὶ καττιτέρου καὶ σιδήρου· καὶ τούτων οὐδὲν ἔστιν ἐξενεγκεῖν ἐκ τῆς νήσου, τοῖς δ' ἱερεῦσιν οὐδ' ἐξελθεῖν τὸ παράπαν ἐκ τῆς καθιερωμένης χώρας· τὸν δ' ἐξελθόντα ἐξουσίαν ἔχει ὁ περιτυχὼν ἀποκτεῖναι. **(5)** Ἀναθήματα δὲ χρυσᾶ καὶ ἀργυρᾶ πολλὰ καὶ μεγάλα τοῖς θεοῖς ἀνάκειται, σεσωρευκότος τοῦ χρόνου τὸ πλῆθος τῶν καθιερωμένων ἀναθημάτων. **(6)** Τά τε θυρώματα τοῦ ναοῦ θαυμαστὰς ἔχει τὰς κατασκευὰς ἐξ ἀργύρου καὶ χρυσοῦ καὶ ἐλέφαντος, ἔτι δὲ θύας δεδημιουργημένας. Ἡ δὲ κλίνη τοῦ θεοῦ τὸ μὲν μῆκος ὑπάρχει πηχῶν ἕξ, τὸ δὲ πλάτος τεττάρων, χρυσῆ δ' ὅλη καὶ τῇ κατὰ μέρος ἐργασίᾳ φιλοτέχνως κατεσκευασμένη. **(7)** Παραπλήσιος δὲ καὶ ἡ τράπεζα τοῦ θεοῦ καὶ τῷ μεγέθει καὶ τῇ λοιπῇ πολυτελείᾳ παράκειται πλησίον τῆς κλίνης. **(8)** Κατὰ μέσην δὲ τὴν κλίνην ἕστηκε στήλη χρυσῆ μεγάλη, γράμματα ἔχουσα τὰ παρ' Αἰγυπτίοις ἱερὰ καλούμενα, δι' ὧν ἦσαν αἱ πράξεις Οὐρανοῦ τε καὶ Διὸς ἀναγεγραμμέναι, καὶ μετὰ ταύτας αἱ Ἀρτέμιδος καὶ Ἀπόλλωνος ὑφ' Ἑρμοῦ προσαναγεγραμμέναι.

Περὶ μὲν οὖν τῶν κατ' ἀντικρὺ τῆς Ἀραβίας ἐν ὠκεανῷ νήσων ἀρκεσθησόμεθα τοῖς ῥηθεῖσι.

Une partie du pays est en effet victime des brigandages de hardis hors-la-loi qui attaquent les paysans en les prenant en embuscade. **(2)** Les prêtres eux-mêmes surpassent de loin les autres hommes par leur bien-être et par les autres raffinements et magnificences de leur vie : c'est ainsi que tantôt ils portent des vêtements de lin d'une finesse et d'une douceur extraordinaires et tantôt ils revêtent des habits faits des laines les plus douces. Ils se coiffent en outre de mitres tissues d'or et ont pour chaussures des sandales multicolores artistement travaillées. Ils portent des bijoux d'or, comme les femmes, mais pas de pendants d'oreilles. Ils s'occupent essentiellement de servir les dieux et de leur adresser des hymnes et des louanges, narrant par le chant leurs exploits et leurs bienfaits envers les hommes. **(3)** Les prêtres racontent que d'après les mythes, ils[1] sont originaires de Crète et qu'ils ont été amenés par Zeus en Panchaïe, à l'époque où, étant parmi les hommes, il régnait sur le monde. Ils en donnent pour preuve leur langue, en montrant qu'en majorité, tout est encore désigné chez eux avec des mots crétois. Ils ajoutent que l'amitié et la bienveillance qu'ils ont envers les Crétois leur viennent de leurs ancêtres, cette tradition se transmettant de génération en génération. Ils montraient aussi des inscriptions l'attestant, qu'ils affirmaient avoir été faites par Zeus à l'époque où, étant encore parmi les hommes, il édifia le sanctuaire. **(4)** Le pays compte d'abondantes mines d'or, d'argent, de cuivre, d'étain et de fer, et il n'est permis d'exporter aucun de ces métaux hors de l'île. Les prêtres ont également l'interdiction absolue de quitter le territoire sacré et quiconque surprend un prêtre en train de le faire a le droit de le tuer. **(5)** On fait aux dieux de nombreuses et importantes offrandes d'or et d'argent et le temps a amassé quantité de présents sacrés. **(6)** Les portes du temple sont ornées d'admirables ouvrages d'argent, d'or et d'ivoire, ainsi que de sculptures en bois de thuya. Le lit du dieu a six coudées de long et quatre de large ; il est en or massif et habilement exécuté, grâce à un travail de détail. **(7)** La table du dieu, qui ressemble au lit tant par sa taille que par ses autres richesses, est placée à ses côtés. **(8)** Au milieu du lit se dresse une grande stèle d'or portant des caractères que chez les Égyptiens on appelle sacrés et avec lesquels avaient été gravées les actions d'Ouranos et de Zeus puis ajoutées à leur suite par Hermès celles d'Artémis et d'Apollon.

Concernant les îles qui, dans l'océan, sont au large de l'Arabie, nous nous en tiendrons à ce qui vient d'être dit.

[1] αὐτοῖς ne renvoie pas aux dieux, mais au sujet de la phrase, οἱ ἱερεῖς. Ce sont les prêtres qui sont originaires de Crète et qui ont été amenés par Zeus, et non les dieux, comme on le lit parfois (cf. *infra* p. 513-514).

II) De Cadmo :

F3 : ATHENAEUS, *Dipnosophistae*, XIV 658 E-F (III 457 Kaibel) :

‘Ἀγνοεῖν μοι δοκεῖτε, ὦ ἄνδρες δαιταλῆς, ὅτι καὶ Κάδμος ὁ τοῦ Διονύσου πάππος μάγειρος ἦν.’ Σιωπησάντων δὲ καὶ ἐπὶ τούτῳ πάντων ‘Εὐήμερος, ἔφη, ὁ Κῷος ἐν τῷ τρίτῳ τῆς *Ἱερᾶς Ἀναγραφῆς* τοῦθ' ἱστορεῖ, ὡς Σιδωνίων λεγόντων τοῦτο, ὅτι Κάδμος μάγειρος ὢν τοῦ βασιλέως καὶ παραλαβὼν τὴν Ἁρμονίαν αὐλητρίδα καὶ αὐτὴν οὖσαν τοῦ βασιλέως ἔφυγεν σὺν αὐτῇ.’

III) De Ennii ab Euhemero translatis libris :

A) De primo rege Urano :

F4a : LACTANT. *Diu. inst. lib.*, I, 13, 14 (*Epit.* 14, 4) :

Ennius quidem in *Euhemero* non primum dicit regnasse Saturnum, sed Vranum patrem. “Initio, inquit, primus in terris imperium summum Caelus habuit. Is id regnum una cum fratribus suis sibi instituit atque parauit.”

F4b : LACTANT. *Epit. div. inst*. 14, 2-4 :

(2) Saturni patrem Vranum fuisse uocitatum et Hermes auctor est et *Sacra Historia* docet. **(3)** Trismegistus paucos admodum fuisse cum diceret perfectae doctrinae uiros, in iis cognatos suos enumerauit, Vranum Saturnum Mercurium. **(4)** Euhemerus eundem Vranum primum in terram regnasse commemorat his uerbis : initio primus in terris imperium summum Caelus habuit. Is id regnum una cum fratribus suis sibi instituit atque para<uit>.

B) De Saturno Titanoque et de Ioue nato :

F5 : LACTANT. *Diu. inst. lib.* I, 14, 1-7 :

(1) Nunc quoniam ab iis quae rettuli aliquantum *Sacra Historia* dissentit, aperiamus ea quae veris litteris continentur, ne poetarum ineptias in accusandis religionibus sequi ac probare uideamur. **(2)** Haec Ennii uerba sunt : “Exim Saturnus uxorem duxit Opem. Titan, qui maior natu erat, postulat ut ipse regnaret. Ibi Vesta mater eorum et sorores Ceres atque Ops suadent Saturno, uti de regno ne concedat fratri. **(3)** Ibi Titan, qui facie deterior esset quam Saturnus, idcirco et quod uidebat matrem atque sorores suas operam dare uti Saturnus regnaret, concessit ei ut is regnaret. Itaque pactus est cum Saturno , uti si quid liberum virile secus ei natum esset, ne quid educaret. Id eius rei causa fecit, uti ad suos gnatos regnum rediret.

II) Sur Cadmos :

F3 : ATHENEE, *Les Deipnosophistes*, XIV 658 E-F (III 457 Kaibel) :

« Vous me semblez ignorer, chers convives, que Cadmos aussi, le grand-père de Dionysos, était cuisinier. » Comme tous, suite à cette affirmation, avaient gardé le silence : « Évhémère de Cos, continua-t-il, raconte au livre III de l'*Inscription sacrée*, en prêtant ces propos aux Sidoniens, que Cadmos, qui était cuisinier du roi, prit comme compagne la joueuse de flûte Harmonia, bien qu'elle appartînt en même temps au roi, et qu'il s'enfuit avec elle. »

III) L'Évhémère d'Ennius :

A) Uranus, le premier roi :

F4a : LACTANCE, *Institutions divines*, I, 13, 14 :

Pour sa part, Ennius dit dans son *Évhémère* que ce ne fut pas Saturne qui régna le premier, mais son père Uranus. « Au commencement, dit-il, le premier à avoir sur la terre le pouvoir suprême fut Ciel. Il établit et ménagea cette souveraineté pour lui en même temps que pour ses frères. »

F4b : LACTANCE, *Épitomé*, 14, 2-4 :

(2) Uranus a été appelé habituellement père de Saturne : Hermès en est le garant et l'*Histoire sacrée* l'enseigne. **(3)** Alors que Trismégiste disait que les hommes d'une science parfaite furent bien peu nombreux, il compta parmi eux ses parents : Uranus, Saturne et Mercure. **(4)** Évhémère rappelle par ces mots que le même Uranus fut le premier à régner sur la terre : « Au commencement, le premier à avoir sur la terre le pouvoir suprême fut Ciel. Il établit et ménagea pour lui ce royaume en même temps que pour ses frères. »

B) Sur Saturne et Titan ; naissance de Jupiter :

F5 : LACTANCE, *Institutions divines*, I, 14, 1-7 :

(1) Maintenant, puisque l'*Histoire sacrée* diffère assez notablement de ce que j'ai rapporté, exposons ce qui est renfermé dans les textes véridiques, afin de ne pas sembler suivre et approuver les sottises des poètes, quand il s'agit de mettre en cause les religions. **(2)** Voici les paroles d'Ennius : « Ensuite, Saturne épousa Ops. Titan, qui était son aîné, demande à régner lui-même. Alors leur mère, Vesta, et leurs sœurs, Cérès et Ops, engagent Saturne à ne pas céder le trône à son frère. **(3)** Alors Titan, parce qu'il était inférieur à Saturne en beauté et qu'en outre il voyait sa mère et ses sœurs s'employer à faire régner Saturne, le laissa régner. Aussi conclut-il avec Saturne un pacte, selon lequel s'il naissait à ce dernier un enfant de sexe masculin, il ne l'élèverait pas. Si Titan fit ainsi, ce fut pour que le trône revînt à ses propres enfants.

(4) Tum Saturno filius qui primus natus est, eum necauerunt. Deinde posterius nati sunt gemini Iuppiter atque Iuno. Tum Iunonem Saturno in conspectum dedere atque Iouem clam abscondunt dantque eum Vestae educandum celantes Saturnum. **(5)** Item Neptunum clam Saturno Ops parit eumque clanculum abscondit. Ad eundem modum tertio partu Ops parit geminos Plutonem et Glaucam. Pluto Latine est Dis pater ; alii Orcum uocant. Ibi filiam Glaucam Saturno ostendunt, at filium Plutonem celant atque abscondunt. Deinde Glauca parua emoritur. **(6)** Haec ut scripta sunt Iouis fratrumque eius stirps atque cognatio. In hunc modum nobis ex sacra scriptione traditum est." **(7)** Item paulo post haec infert : "Deinde Titan postquam resciuit Saturno filios procreatos atque educatos esse clam se, seducit secum filios suos qui Titani uocantur, fratremque suum Saturnum atque Opem comprehendit eosque muro circumegit et custodiam iis apponit."

C) De Ioue :

F6 : LACTANT. *Diu. inst. lib.* I, 11, 65 :

Sacra uero *Historia* etiam ante consedisse illi aquilam in capite atque ei regnum portendisse testatur. Cui ergo sacrificare Iuppiter potuit nisi Caelo avo, quem dicit Euhemerus in Oceania mortuum et in oppido Aulacia sepultum ?

F7 : LACTANT. *Diu. inst. lib.* I, 14, 10-12 :

(10) Reliqua historia sic contexitur : "Iouem adultum cum audisset patrem atque matrem custodiis circumsaeptos atque in uincula coniectos uenisse cum magna Cretensium multitudine Titanumque ac filios eius pugna uicisse, parentes uinculis exemisse, patri regnum reddidisse atque ita in Cretam remeasse. **(11)** Post haec deinde Saturno sortem datam, ut caueret ne filius eum regno expelleret ; illum eleuandae sortis atque effugiendi periculi gratia insidiatum Ioui, ut eum necaret ; Iouem cognitis insidiis regnum sibi denuo uindicasse ac fugasse Saturnum. **(12)** Qui cum iactatus esset per omnes terras persequentibus armatis, quos ad eum comprehendendum uel necandum Iuppiter miserat, uix in Italia locum in quo lateret inuenit."

6 dis pater *Brandt prob. Jacoby Winiarczyk* : diespiter *RSg Monat* dispiter *H* diis pater P^1V pariter *M*

(4) Alors, quand Saturne eut son premier fils, on le tua. Puis plus tard naquirent des jumeaux, Jupiter et Junon. On présenta alors Junon aux regards de Saturne, tandis qu'on dissimule subrepticement Jupiter et qu'on charge Vesta de l'élever en cachette de Saturne. **(5)** Pareillement, Ops met au monde Neptune à l'insu de Saturne et le cache discrètement. De la même façon, dans un troisième accouchement, Ops donne naissance à des jumeaux, Pluton et Glauca. En Latin, on appelle Pluton Dis Pater ; d'autres le nomment Orcus. On présente alors à Saturne sa fille Glauca, mais on cache et on dissimule le fils, Pluton. Ensuite, Glauca meurt toute petite. **(6)** Voilà, telles qu'on les trouve écrites, la parenté et l'origine de Jupiter et de ses frères. C'est de cette manière que l'inscription sacrée nous l'a transmise. »[1] **(7)** De même, un peu plus loin, il tient les propos suivants : « Puis, une fois que Titan eut découvert que Saturne avait engendré des fils et qu'ils avaient été élevés à son insu, il prit avec lui ses fils, qu'on appelle les Titans, s'empara de son frère Saturne et d'Ops, éleva des murs autours d'eux et leur attacha des gardiens. »

C) Sur Jupiter :

F6 : LACTANCE, *Institutions divines*, I, 11, 65 :

Pour sa part, l'*Histoire sacrée* atteste que même avant [=qu'il soit parti combattre les Titans], un aigle s'était posé sur sa tête et lui avait donné le présage de sa souveraineté. À qui donc Jupiter aurait-il pu offrir un sacrifice, sinon à Ciel, son grand-père, qui, au dire d'Évhémère, est mort en Océania et a été enterré dans la ville d'Aulacia ?

F7 : LACTANCE, *Institutions divines*, I, 14, 10-12 :

(10) La fin de l'histoire se présente ainsi : « Jupiter, une fois adulte, ayant entendu dire que son père et sa mère avaient été entourés de gardiens et jetés aux fers, arriva accompagné d'une grande foule de Crétois, vainquit Titan et ses fils au combat, délivra ses parents de leurs fers, rendit le trône à son père et ainsi retourna en Crète. **(11)** Après cela, Saturne reçut un oracle lui disant de prendre garde à ce que son fils ne le chassât du trône. Lui, pour conjurer l'oracle et échapper au danger, tendit un piège à Jupiter en vue de le tuer. Mais Jupiter, qui avait été instruit du piège, revendiqua à son tour le trône et mit Saturne en fuite. **(12)** Quant à ce dernier, repoussé partout sur terre, poursuivi par les soldats que Jupiter avait envoyés pour l'arrêter ou le tuer, il trouva avec bien du mal un endroit en Italie où se mettre en sûreté[2]. »

[1] I, 14, 6 : tout ce paragraphe remonte à Ennius lui-même et n'est pas un commentaire de Lactance (cf. *infra* p. 518-519). L'expression *Sacra Scriptio* ne renvoie pas au titre de l'ouvrage, qui en latin est *Historia sacra*, mais désigne les inscriptions sacrées du temple de Jupiter (cf. *supra* p. 55). Cette dernière phrase d'Ennius est également citée par Lactance en T25 (*Épitomé*, 13, 3).

[2] *Vix in Italia locum in quo lateret inuenit* : la phrase se trouvait peut-être chez Évhémère, mais le jeu sur les sonorités à valeur étymologique entre *Italia* et *lateret* est une invention d'Ennius (cf. *infra* p. 308-309).

F8 : AVGVSTINVS *Epistulae*, 17, 1 :

Primo enim Olympi montis et fori uestri comparatio facta est, quae nescio quo pertinuerit, nisi ut me commonefaceret et in illo monte Iouem castra posuisse, cum aduersus patrem bellum gereret, ut ea docet *Historia*, quam uestri etiam *sacram* uocant.

F9 : LACTANT. *Diu. inst. lib.* I, 11, 34 :

Cuius haec uerba sunt : "Vbi Iuppiter Neptuno imperium dat maris, ut insulis omnibus et quae secundum mare loca essent omnibus regnaret..."

F10 : LACTANT. *Diu. inst. lib.* I, 11, 35 :

In Olympo autem Iouem habitasse docet eadem *Historia*, quae dicit : "Ea tempestate Iuppiter in monte Olympo maximam partem uitae colebat et eo ad eum in ius ueniebant, si quae res in controuersia erant. Item si quis quid noui inuenerat quod ad uitam humanam utile esset, eo ueniebant atque Ioui ostendebant."

F11 : LACTANT. *Diu. inst. lib.* I, 13, 2 :

Quam rem metuens natos sibi filios non utique deuorabat, ut ferunt fabulae, sed necabat, quamquam scriptum sit in *Historia Sacra* Saturnum et Opem ceterosque tunc homines humanam carnem solitos esitare : uerum primum Iouem leges hominibus moresque condentem edicto prohibuisse, ne liceret eo cibo uesci.

F12 : LACTANT. *Diu. inst. lib.* I, 11, 63 :

In *Sacra Historia* sic Ennius tradit : "Deinde Pan eum deducit in montem, qui uocatur Caeli s[t]ella. Postquam eo ascendit, contemplatus est late terras ibique in eo monte aram creat Caelo, primusque in ea ara Iuppiter sacrificauit. In eo loco suspexit in caelum quod nunc nos nominamus, idque quod supra mundum erat, quod aether uocabatur, de sui aui nomine caelum nomen indidit [idque Iuppiter quod aether uocatur placans primus caelum nominauit] eamque hostiam quam ibi sacrificauit totam adoleuit."

5 ut *edd. Krug et prob.Jacoby Winiarczyk* : hoc est ut *SgHM* et *ceteri Monat Hartel* et ut *coni. Brandt* ut et *Thilo* || **17** pan eum : pauenium *R* panchaeum *Sieroka 15 adn. Némethy* panchaeam eum *coni. Warmington* panchaiam *Ganß* || **18** sella *Krahner 39 adn. 2 Némethy Jacoby Vallauri Garbarino Winiarczyk coll. Οὐρανοῦ δίφρος (F2b)* : stella *codd.* stela *Brandt Vahlen* || **21** caelum : caelo *PV L. Müller Némethy Vahlen Bolisani Warmington* || **22-23** idque [...] nominauit : *del. Block 36 adn. 0, L. Müller ego* | placans : precans *RMP* pectans *g*

F8 : SAINT AUGUSTIN, *Lettres*, 17, 1 :

Car vient d'abord une comparaison entre le mont Olympe et votre place publique, et je ne sais à quoi elle tend si ce n'est à me rappeler que c'est aussi sur cette montagne que Jupiter installa son camp alors qu'il menait la guerre contre son père, comme l'enseigne cette *Histoire* que les vôtres qualifient même de « *sacrée* ».

F9 : LACTANCE, *Institutions divines*, I, 11, 34[1] :

Les mots qui suivent sont d'Ennius : « Lorsque Jupiter donne à Neptune le gouvernement des mers, de façon qu'il règne sur toutes les îles et tous les lieux bordés par la mer... »

F10 : LACTANCE, *Institutions divines*, I, 11, 35 :

Du reste, c'est sur l'Olympe que Jupiter a demeuré, comme nous l'apprend la même *Histoire* en ces termes : « À cette époque, Jupiter passait la plus grande part de sa vie sur le mont Olympe et on se présentait à lui là-bas pour entendre sa justice, quand il y avait des litiges. De même, chaque fois que quelqu'un avait fait une découverte nouvelle qui pût être utile aux hommes dans leur vie, il se rendait là-bas et la montrait à Jupiter. »

F11 : LACTANCE, *Institutions divines*, I, 13, 2 :

De peur que cela arrivât, il ne dévorait certes pas les fils nés de sa chair, comme le racontent les légendes, mais il les tuait, et cela bien qu'il soit écrit dans l'*Histoire sacrée* que « Saturne, Ops et les autres hommes de l'époque mangeaient fréquemment de la chair humaine. Mais, le premier, Jupiter fonda pour les hommes des lois et des usages, et interdit par décret qu'on pût consommer une telle nourriture. »

F12 : LACTANCE, *Institutions divines*, I, 11, 63 :

Voici ce que rapporte Ennius dans l'*Histoire sacrée* : « Ensuite, Pan le [=Jupiter] conduit sur une montagne[2] qu'on appelle la chaise de Ciel[3]. Une fois monté là-haut, il contempla les terres dans leur étendue et, là, sur cette montagne, il élève un autel à Ciel[4] ; Jupiter fut le premier à sacrifier sur cet autel. À cet endroit, il leva les yeux vers ce que nous appelons nous maintenant le ciel, et ce qui était au-dessus du monde et qu'on appelait éther, il le nomma ciel, du nom de son grand-père [Jupiter, se conciliant ce qu'on appelle éther, fut le premier à lui donner le nom de Ciel[5]] et il brûla entièrement la victime qu'il sacrifia là-bas. »

---

[1] Dans le texte de Lactance, le témoignage 24 et les fragments 10 et 11 se font suite.

[2] *Deinde Pan eum deducit in montem* [« ensuite Pan le conduit sur une montagne »] : la correction parfois proposée en *deinde Panchaeum deducit in montem* [« ensuite, il [le] conduit sur une montagne panchaïenne »] n'est ni justifiée ni nécessaire (cf. *infra* p. 522).

[3] Le *Caeli stella* des manuscrits (« étoile de Ciel ») doit être corrigé en *Caeli sella* (« siège de Ciel). Cf. *infra* p. 521-522.

[4] Dans la phrase *ibique in eo monte aram creat Caelo* [« et là sur cette montagne, il élève un autel à Ciel »], *Caelo* renvoie au personnage Ciel, le grand-père de Jupiter, et non au ciel (cf. *infra* p. 312-313).

[5] La phrase entre crochets droits *idque Iuppiter quod aether uocatur placans primus caelum nominauit* doit être tenue pour une interpolation (cf. *infra* p. 520-521).

F13a : LACTANT. *Diu. inst. lib.* I, 22, 21-27 (*Epit.* 19) :

(21) *Historia* uero *Sacra* testatur ipsum Iouem postquam rerum potitus sit in tantam uenisse insolentiam, ut ipse sibi fana in multis locis constituerit. **(22)** Nam cum terras circumiret, ut in quamque regionem uenerat, reges principesue populorum hospitio sibi et amicitia copulabat, et cum a quoque digrederetur, iubebat sibi fanum creari hospitis sui nomine, quasi ut posset amicitiae ac foederis memoria conseruari. **(23)** Sic constituta sunt templa Ioui Ataburio, Ioui Labryandio : Ataburus enim et Labryandus hospites eius atque adiutores in bello fuerunt. Item Ioui Laprio, Ioui Molioni, Iovi Casio et quae sunt in eundem modum. Quod ille astutissime excogitauit, ut et sibi honorem diuinum et hospitibus suis perpetuum nomen adquireret, cum religione coniunctum. **(24)** Gaudebant ergo illi et huic imperio eius libenter obsequebantur. Et nominis sui gratia ritus annuos et festa celebrabant. **(25)** Simile quiddam in Sicilia fecit Aeneas, cum conditae urbi Acestae hospitis nomen imposuit, ut eam postmodum laetus ac libens Acestes diligeret augeret ornaret. **(26)** Hoc modo religionem cultus sui per orbem terrae Iuppiter seminauit et exemplum ceteris ad imitandum dedit. **(27)** Siue igitur a Melisseo, sicut Didymus tradidit, colendorum deorum ritus effluxit siue ab ipso Ioue, ut Euhemerus, de tempore tamen constat quando dii coli coeperint.

F13b : LACTANTIUS *Epit. div. inst*. 19, 4 :

Euhemerus autem in *Sacra Historia* ipsum Iouem dicit, postquam imperium ceperit, sibi multis in locis fana posuisse. Nam circuiens orbem ut quemque in locum uenerat, principes populorum amicitia sibi et hospitii iure sociabat. Cuius rei ut posset memoria seruari, fanum sibi creari iubebat atque ab hospitibus suis annua festa celebrari. Sic per omnes terras cultum sui nominis seminauit.

7 labryandio : labyandro *Bl* labriandrio *SgHM* labriando *PV* labrandeo *Némethy Labrandio L. Müller* labrayndio *Merkelbach 68 adn. 65 prob. Winiarczyk* | labryandus *R* : labriandus *PV* labyandrus *B* labriandrius *Sg* labrianderius *HM* labrayndus *Merkelbach prob. Winarczyk*

F13a : LACTANCE, *Institutions divines*, I, 22, 21-27 :

(21) En outre, l'*Histoire sacrée* atteste que Jupiter lui-même, après s'être emparé du pouvoir, *en vint à un tel degré d'orgueil*[1] qu'il se fit lui-même élever des temples en de nombreux endroits. **(22)** Car, alors qu'il allait de pays en pays, à chaque région dans laquelle il se rendait, il s'alliait aux rois ou aux chefs des peuples par des liens d'hospitalité et d'amitié, et lorsqu'il quittait chacun d'eux, il demandait qu'on lui bâtît un temple sous le nom de son hôte, afin, prétendait-il, qu'on pût conserver le souvenir de leur amitié et de leur alliance. **(23)** C'est ainsi qu'ont été élevés les temples en l'honneur de Jupiter Atabyrius, de Jupiter Labryandius : Atabyrus et Labryandus furent en effet ses hôtes et ses alliés dans la guerre. Il en va de même pour les temples dédiés à Jupiter Laprius, Jupiter Molion, Jupiter Cassius et pour toux ceux du même genre. Jupiter imagina *très adroitement*[2] ce système afin de procurer, à lui, les honneurs divins et à ses hôtes, un renom éternel lié à la religion. **(24)** Ces derniers se réjouissaient donc, se soumettaient volontiers à cet ordre et, en l'honneur de leur propre nom, ils célébraient solennellement des rites et des fêtes annuels. **(25)** *Énée fit semblablement en Sicile, quand il donna à la ville qu'il avait fondée le nom de son hôte Aceste, pour que par la suite Aceste, heureux et content, l'aimât, la fît s'accroître et l'embellît.*[3] **(26)** C'est ainsi que Jupiter répandit la pratique de son culte à travers le monde et *donna à tous les autres un exemple à imiter*.[4] **(27)** Que donc la coutume d'honorer les dieux nous soit venue de Mélisseus, comme l'a rapporté Didyme, ou de Jupiter lui-même, comme l'a dit Évhémère, on voit bien, néanmoins, à quelle époque les dieux ont commencé à être honorés.

F13b : LACTANCE, *Épitomé*, 19, 4 :

Évhémère dit dans l'*Histoire sacrée* que Jupiter lui-même, après s'être emparé du pouvoir, se fit élever des temples en de nombreux endroits. Car en faisant le tour du monde, à chaque endroit dans lequel il se rendait, il s'alliait aux chefs des peuples par un traité d'amitié et des liens d'hospitalité. Pour que l'on pût en garder le souvenir, il demandait qu'on lui bâtît un temple et que des fêtes annuelles fussent célébrées solennellement par ses hôtes. C'est ainsi qu'il répandit par toute la terre le culte de son nom.

---

[1] Le jugement moral *Iouem tantam uenisse insolentiam* [« Jupiter en vint à un tel degré d'orgueil »] ne remonte ni à Ennius ni à Évhémère, mais est le fait de Lactance (cf. *infra* p. 283-285).

[2] L'emploi de l'adverbe *astutissime* [« très adroitement »] et le jugement péjoratif qu'il implique doivent être imputés à Lactance (cf. *infra* p. 286).

[3] L'analogie entre Jupiter et ses hôtes d'un côté, et Énée et Aceste de l'autre, doit être attribuée à Ennius et non à Lactance. Elle ne peut remonter à Évhémère. Il s'agit du plus ancien témoignage, dans la littérature romaine conservée, de la venue d'Énée en Sicile (cf. *infra* p. 286-291).

[4] Le tour « *exemplum ad imitandum dedit* [« il donna un exemple à imiter »] doit selon toute vraisemblance être tenu pour un ajout d'Ennius au texte d'Évhémère (cf. *infra* p. 308).

F14a : LACTANT. *Diu. inst. lib.* I, 11, 45-48 :

(45) Ennius in *Sacra Historia* descriptis omnibus quae in uita sua gessit ad ultimum sic ait : “Deinde Iuppiter postquam quinquies terras circuiuit omnibusque amicis atque cognatis suis imperia diuisit reliquitque hominibus leges mores frumentaque parauit multaque alia bona fecit, immortali gloria memoriaque adfectus sempiterna monumenta suis reliquit. **(46)** Aetate pessum acta in Creta uitam commutauit et ad deos abiit, eumque Curetes filii sui curauerunt decoraueruntque eum. Et sepulchrum eius est in Creta in oppido Gnosso, et dicitur Vesta hanc urbem creauisse, inque sepulchro eius est inscriptum antiquis litteris Graecis *ΖΑΝ ΚΡΟΝΟΥ* id est Latine Iuppiter Saturni.” **(47)** Hoc certe non poetae tradunt, sed antiquarum rerum scriptores. Quae adeo uera sunt, ut ea Sibyllinis uersibus confirmentur qui sunt tales : Δαίμονας ἀψύχους, νεκύων εἴδωλα καμόντων,
Ὧν Κρήτη καύχημα τάφους ἡ δύσμορος ἔξει.[a]

(48) Cicero *de deorum natura*[b] (III, 53) cum tres Ioues a theologis enumerari diceret, ait tertium fuisse Cretensem Saturni filium, cuius in illa insula sepulchrum ostenditur.

F14b : LACTANTIUS *Epit. diu. inst.* 13, 4-5 :

(4) Idem igitur Euhemerus Iouem tradit, cum quinquies orbem circumisset et amicis suis atque cognatis distribuisset imperia legesque hominibus multaque alia bona fecisset, immortali gloria memoriaque adfectum sempiterna in Creta uitam commutasse atque ad deos abisse ; et sepulcrum eius esse in Creta in Oppido Gnosso, et in eo scriptum antiquis litteris Graecis *ΖΑΝ ΚΡΟΝΟΥ*, quod est Iuppiter Saturni. **(5)** Constat ergo ex iis quae rettuli, hominem fuisse in terramque regnasse.

D) De Venere :

F15a : LACTANTIUS, *Diu. inst. lib.* I, 17, 10 (*Epit*. 9, 1) :

Quae [scil. Venus] prima, ut in *Historia Sacra* continetur, artem meretriciam instituit auctorque mulieribus in Cypro fuit, uti uulgato corpore quaestum facerent : quod idcirco imperauit, ne sola praeter alias mulieres impudica et uirorum adpetens uideretur.

F15b : LACTANTIUS, *Epit. diu. inst.* 9, 1 :

Venus deorum et hominum libidinibus exposita cum regnaret in Cypro, artem meretriciam repperit ac mulieribus imperauit, ut quaestum facerent, ne sola esset infamis.

5 suis *codd.* : sui *Brandt L. Müller Némethy Jacoby* || **25** uulgato *Crenius Brandt Winiarczyk* : uulgo *codd. Monat*

[a] *Oracles Sibyllins*, VIII, 47-48.
[b] Cicéron, *Sur la nature des dieux*, III, 53.

F14a : LACTANCE, *Institutions divines*, I, 11, 45-48 :
(45) Ennius, dans l'*Histoire sacrée*, après avoir exposé tout ce que Jupiter fit dans sa vie, écrit pour finir : « Ensuite Jupiter, après avoir fait cinq fois le tour de la terre, partagea son empire entre tous ses amis et parents, laissa aux hommes des lois et des coutumes, leur procura du blé, accomplit beaucoup d'autres bienfaits, et, pourvu d'une gloire et d'une mémoire immortelles, laissa aux siens des souvenirs éternels. **(46)** Son existence touchant à sa fin, il abandonna la vie qu'il menait en Crète et partit rejoindre les dieux. *Ses fils les Courètes eurent « cure » de lui*[1] et lui rendirent un culte. Son tombeau se trouve en Crète, dans la ville de Cnossos, qui, dit-on, fut fondée par Vesta. Sur son tombeau est gravé en anciennes lettres grecques *Zeus, fils de Cronos*, c'est-à-dire en latin *Jupiter, fils de Saturne*. »[2] **(47)** Et cela, assurément, ce ne sont pas des poètes qui le rapportent, mais des historiens de l'Antiquité. Ces faits sont si vrais, qu'ils sont confirmés par les vers de la Sibylle que voici :

Démons sans vie, fantômes de corps morts,
Dont la Crète tirera vanité de posséder les tombeaux, la malheureuse.

(48) Quand Cicéron, dans son livre *Sur la nature des dieux*, dit que les théologiens distinguent trois Jupiter, il ajoute que le troisième, un Crétois, était le fils de Saturne et qu'on montre son tombeau sur cette île.

F14b : LACTANCE, *Épitomé*, 13, 4-5[3] :
(4) Évhémère, alors, rapporte aussi que lorsque Jupiter eut fait cinq fois le tour de la terre, partagé son empire entre ses amis et ses parents, donné aux hommes les lois et beaucoup d'autres bienfaits, pourvu d'une gloire immortelle et d'un souvenir éternel, il abandonna la vie qu'il menait en Crète et partit rejoindre les dieux. Son tombeau se trouve en Crète, dans la ville de Cnossos ; il y est gravé en anciennes lettres grecques *Zeus, fils de Cronos*, c'est-à-dire *Jupiter, fils de Saturne*. » **(5)** Il résulte donc clairement de ce que j'ai rapporté que Jupiter a été un homme et qu'il a régné sur terre.

D) Sur Vénus :

F15a : LACTANCE, *Institutions divines*, I, 17, 10 :
Et elle [= Vénus] fut la première, comme cela se trouve dans l'*Histoire sacrée*, à établir le métier de courtisane et c'est à son instigation que les femmes à Chypre prostituèrent leur corps pour de l'argent : si elle le leur ordonna, c'était *pour ne pas sembler la seule, à l'opposé des autres femmes, à se montrer impudique et à convoiter des hommes*.[4]

F15b : LACTANCE, *Épitomé*, 9, 1 :
Tandis que Vénus, offerte aux désirs des dieux et des hommes, régnait sur Chypre, elle imagina le métier de courtisane et imposa aux femmes de gagner ainsi de l'argent, *pour ne pas être seule déshonorée*.

[1] Le jeu sur les sonorités *Curetes [...] curauerunt decoraueruntque* doit être attribué à Ennius (cf. *infra* note 214 p. 309-310).
[2] Cf. aussi le Testimonium 45, où Callimaque évoque le tombeau de Zeus en Crête.
[3] Dans le texte de Lactance, F14b fait suite à T25.
[4] Ce jugement d'impudicité porté sur Vénus (*ne sola praeter alias mulieres impudica et uirorum adpetens uideretur*) doit être attribué à Lactance (cf. *infra* p. 291-292). La remarque vaut bien sûr également en F15b pour le tour *ne sola esset infamis.*

IV) Varia :

A) De Marte :

F16 : AMPELIVS *Liber memorialis*, 9, 2 :

Martes fuere duo : primus ex † enoposte, ut Euhemerus ait, et noster Mars seu Marspiter et aliter Mars Enyus ; secundus ex Ioue et Iunone.

B) De Minerua :

F17 : HYGINUS, *Astronomica*, II, 12, 2 :

Euhemerus quidem Gorgonam a Minerua dicit interfectam.

C) De Aege et Ioue :

F18 : HYGINUS, *Astronomica*, II, 13, 4 :

Euhemerus ait Aega quandam fuisse Panos uxorem : eam ab Ioue compressam peperisse quem uiri sui Panos diceret filium. Itaque puerum Aegipan<a>, Iouem autem Aegiochum appellatum. Qui quod eam diligebat plurimum, inter astra caprae figuram memoriae causa collocauit.

D) De Venere :

F19 : HYGINUS, *Astronomica*, II, 42, 5 :

Euhemerus autem Venerem primam ait sidera constituisse et Mercurio demonstrasse.

V) De aliquibus uerbis quibus Euhemerus aut Ennius usi sunt :

F20 : DIOGENIANUS, *Proverbia*, II, 67 (*Corpus Paroemiographorum Graecorum* I, 207) :

Ἄτλας τὸν οὐρανόν [ὑπεδέξω]· [...] (add. Cod. Bodl.) Εὐήμερος ἐν *Ἱερῷ Λόγῳ* προσέθηκε τὸ « ὑπεδέξω ». Λέγεται δὲ ἐπὶ τῶν τινὶ κακῷ περιπεσόντων, ἐπιβαλλομένων μεγάλῳ πράγματι.

F21 : *ETYMOLOGICUM MAGNUM*, art. "βροτός", 215 Gaisford (p. 510) :

‘Βροτός’: Ὡς μὲν Εὐήμερος ὁ Μεσσήνιος, ἀπὸ βρότου τινὸς αὐτόχθονος· ὡς δὲ Ἡσίοδος, ἀπὸ βροτοῦ τοῦ Αἰθέρος καὶ Ἡμέρας· ἄλλοι δὲ, ἀπὸ βρότου τοῦ αἵματος·

15 ὡς *Jacoby prob. Winiarczyk* : ὁ *codd.*

IV) Divers :

A) Sur Mars :

F16 : LUCIUS AMPELIUS, *Aide-mémoire*, 9, 2 :

Il y eut deux Mars : le premier, né de †, comme dit Évhémère, est notre Mars, ou Marspiter, autrement dit Mars Enyus. Le second est fils de Jupiter et de Junon.

B) Sur Minerve :

F17 : HYGIN, *L'Astronomie*, II, 12, 2 :

Évhémère, en tout cas, dit que la Gorgone a été tuée par Minerve.

C) Sur Aïx et Jupiter :

F18 : HYGIN, *L'Astronomie*, II, 13, 4 :

Évhémère dit qu'une certaine Aïx était l'épouse de Pan ; violée par Jupiter, elle mit au monde un enfant qu'elle prétendit être le fils de Pan, son époux. Aussi l'enfant fut-il appelé Égipan et Jupiter Égiochus. Et comme il aimait sa mère au plus haut point, il plaça en souvenir d'elle la figure d'une chèvre parmi les astres.

D) Sur Vénus :

F19 : HYGIN, *L'Astronomie*, II, 42, 5 :

Mais Évhémère raconte que Vénus fut la première à situer les astres et qu'elle les indiqua à Mercure.

V) Commentaires lexicaux ou grammaticaux :

F20 : DIOGENIEN, *Proverbes*, II, 67 :

« Atlas, tu as soutenu le ciel » : Évhémère, dans son *Discours sacré*, a ajouté le « tu as soutenu ». On emploie cette expression à propos de ceux à qui est survenu quelque malheur et qui connaissent de gros ennuis.

F21 : *ETYMOLOGICUM MAGNUM*, article "βροτός", 215 Gaisford (p. 510) :

Mortel : comme Évhémère de Messène : « issu d'un autochtone mortel », comme Hésiode : « issu de l'Éther mortel et du Jour », et d'autres : « issus d'une race mortelle ».

F22 : VARRO, *Res rusticae*, I, 48, 2 :
Arista et granum omnibus fere notum, gluma paucis. Itaque id apud Ennium solum scriptum scio esse in Euemeri libris uersis.

F23 : FESTUS, *De verborum significatu*, p. 408 Lindsay :
«Sus Mineruam» in prouerbio est, ubi quis id docet alterum, cuius ipse inscius est. Quam rem in medio, quod aiunt, positam Varro et Euhemerus ineptis mythis inuoluere maluerunt, quam simpliciter referre.

F24 : CHARISIVS *Ars grammatica*, I, p. 158 Barwick :
"Cretum" Cicero *Tusculanarum* libro II (14, 34), "Cretum legis" ; "Cretenses" Ennius, ut Varro libro I *De Sermone Latino* scribit.

VI) FALSA

A) De Venere cypria :

FALSUM 1a : CLEMENS ALEXANDRINUS, *Protrepticus*, II, 13, 4 (= **EUSEBIUS**, *Praep. Ev.* II, 3, 12) :
Οὐ γάρ με ὁ Κύπριος ὁ νησιώτης Κινύρας παραπείσαι ποτ᾽ ἄν, τὰ περὶ τὴν Ἀφροδίτην μαχλῶντα ὄργια ἐκ νυκτὸς ἡμέρᾳ παραδοῦναι τολμήσας, φιλοτιμούμενος θειάσαι πόρνην πολίτιδα.

FALSUM 1b : CLEMENS ALEXANDRINUS, *Protrepticus*, II, 14, 2 (= **EUSEBIUS**, *Praep. Ev.* II, 3, 15) :
Ἡ μὲν οὖν «ἀφρογενής» τε καὶ «κυπρογενής», ἡ Κινύρᾳ φίλη (τὴν Ἀφροδίτην λέγω, τὴν ‘φιλομηδέα, ὅτι μηδέων ἐξεφαάνθη’[a], μηδέων ἐκείνων τῶν ἀποκεκομμένων Οὐρανοῦ, τῶν λάγνων, τῶν μετὰ τὴν τομὴν τὸ κῦμα βεβιασμένων), ὡς ἀσελγῶν ὑμῖν μορίων ἄξιος [Ἀφροδίτη] γίνεται καρπός, ἐν ταῖς τελεταῖς ταύτης τῆς πελαγίας ἡδονῆς τεκμήριον τῆς γονῆς ἁλῶν χόνδρος καὶ φαλλὸς τοῖς μυουμένοις τὴν τέχνην τὴν μοιχικὴν ἐπιδίδοται· νόμισμα δὲ εἰσφέρουσιν αὐτῇ οἱ μυούμενοι ὡς ἑταίρᾳ ἐρασταί.

[a] Hésiode, *Théogonie*, v. 200.

F22 : VARRON, *Économie rurale*, I, 48, 2 :
Les mots *arista* (« barbe ») et *granum* (« grain ») sont connus de presque tout le monde, mais celui de « gluma » (balle) de peu de gens. Aussi, à ce que je sais, ce mot ne se trouve-t-il écrit que chez Ennius dans ses livres traduits d'Évhémère.

F23 : FESTUS, *De la signification des mots*, p. 408 Lindsay :
« C'est un pourceau <qui en remontre à> Minerve » s'emploie comme proverbe lorsque quelqu'un enseigne à autrui ce qu'il ignore lui-même. Mais cette explication qui, comme on dit, s'offre à tous, Varron et Évhémère ont préféré l'envelopper de sots mythes plutôt que de la rapporter simplement.

F24 : CHARISIUS, *Traité de grammaire*, I p. 158 Barwick :
« *Cretum* » chez Cicéron, au livre II des *Tusculanes* : « les lois des Crétois » ; « *Cretenses*[1] » chez Ennius, comme l'écrit Varron au livre I de sa *Langue latine*.

VI) FALSA

A) La Vénus de Chypre :

FALSUM 1a : CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Protreptique*, II, 13, 4 (= **EUSEBIUS**, *Praep. Eu.* II, 3, 12) :
Jamais le Chypriote, l'insulaire Cinyras ne saurait me séduire, lui qui a osé tirer de la nuit et produire au grand jour les mystères corrupteurs d'Aphrodite, désirant diviniser une prostituée qui habitait la ville.

FALSUM 1b : CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Protreptique*, II, 14, 2 = **EUSEBE**, *Prép. Eu.* II, 3, 15 :
Quant à celle qui est « née de l'écume » et « née à Chypre », l'amie de Cinyras (je parle d'Aphrodite « appelée Philomède, parce qu'elle naquit de son sexe », c'est-à-dire du sexe tranché d'Ouranos, ce membre débauché qui, après la mutilation, a violenté le flot), quel fruit vous avez là, digne de votre sexe impur ! Lors des mystères de cette volupté marine, on remet, comme symbole de sa génération, à ceux qu'on initie ainsi à l'art de la prostitution un grain de sel et un phallus. Et les initiés lui apportent une somme d'argent, comme des amants à une courtisane.

[1] Sur ce fragment et sur l'emploi du terme *Cretenses*, cf. *infra* p. 259-260.

FALSUM 2a : ARNOBIVS *Aduersus nationes*, IV, 24 :

Numquid rege a Cyprio, cuius nomen Cinyras est, dilectam meretriculam Venerem diuorum in numero consecratam ?

FALSUM 2b : ARNOBIVS *Aduersus nationes*, V, 19 :

Nec non et Cypriae Veneris abstrusa illa initia praeteribimus, quorum conditor indicatur Cinyras rex fuisse, in quibus sumentes ea certas stipes inferunt ut meretrici et referunt phallos propitii numinis signa donatos.

FALSUM 3 : FIRMICUS MATERNUS, *De errore profanarum religionum, X, 1* :

Audio Cinyram Cyprium templum meretrici donasse – ei erat Venus nomen –, initiasse etiam Cypriae Veneri plurimos et uanis consecrationibus deputasse, statuisse etiam ut quicumque initiari uellet secreto Veneris sibi tradito assem unum mercedis nomine deae daret. Quod secretum quale sit omnes taciti intellegere debemus, quia hoc ipsum propter turpitudinem manifestius explicare non possumus. Bene amator Cinyras meretriciis legibus seruit : consecratae Veneri a sacerdotibus suis stipem dari iussit ut scorto.

FALSUM 4 : THEODORETUS, *Graecarum affectionum curatio*, III, 30 :

Τὴν δέ γε Ἀφροδίτην, οὐδὲ εὐεργεσίας τινὸς ἄρξασαν, ἀλλὰ καὶ ἀκολασίας γεγενημένην διδάσκαλον—χαμαιτύπην γὰρ αὐτὴν καὶ ἑταίραν γεγενῆσθαί φασι καὶ ἐρωμένην Κινύρου—θεὰν ὠνομάκασιν.

B) De Cerere et Proserpina :

FALSUM 5 : FIRMICUS MATERNUS, *De errore prof. rel.* VII, 1-6 :

(1) [...] Nam quicquid in Creta pater circa filium fecerat, hoc totum Ceres aput Hennam amissa filia impatientia materni doloris instituit. Quod quatenus factum sit breui sermone perstringam. Vnicam Cereris filiam quam Graeci Persefonam, nostri immutato sermone Proserpinam dicunt, ad coniugale consortium plures petebant. Mater sollicita de singulorum meritis iudicabat, et cum adhuc omnibus matris sententia uideretur incerta, diues rusticus cui propter diuitias Pluton fuit nomen, temerario cupiditatis ardore, cum moras dilationis ferre non posset et cum praeposteri amoris coqueretur incendiis, prope Percum inuentam uirginem rapit. [...]

1 cinyras *corr. Ursinus* : cyniras *P* | dilectam *Némethy v. d. Meer 90* : dictatum *P* ditatam *Gelenius* delicatam *v. Gils 47 adn. 2* dictauimus *Marchesi* dictum *Baehrens* dicatum *Brakman* a nobis est dictum *coni. Reifferscheid* || **3** praeteribimus *Reifferscheid* : praeterimus *P Marchesi* praetereamus *Gelenius* || **4** cinyras *corr. Ursinus* : cyniras *P*

FALSUM 2a : ARNOBE, *Contre les païens*, IV, 24 :
Est-ce que Vénus, une simple courtisane qui fut aimée du roi de Chypre, dont le nom est Cinyras, a été mise au nombre des dieux ?

FALSUM 2b : ARNOBE, *Contre les païens*, V, 19 :
Et nous ne parlerons pas non plus de ces mystères cachés de la Vénus de Chypre, dont le fondateur, raconte-t-on, fut le roi Cinyras, et dans lesquels les participants versent une somme convenue, comme pour une prostituée et remportent des phallus qui leur ont été donnés comme signes de la bienveillance de la divinité.

FALSUM 3 : FIRMICUS MATERNUS, *L'erreur des religions païennes, X, 1* :
J'ai ouï dire que Cinyras de Chypre gratifia d'un temple la prostituée qu'il aimait – son nom était Vénus –, qu'il initia également beaucoup de gens au culte de la Vénus de Chypre, qu'il les assigna à de vaines consécrations et qu'il établit même que quiconque voulant être initié verserait à la déesse, contre la révélation du secret de Vénus, un as à titre de paiement. Mais ce qu'est ce secret, nous devons tous le comprendre implicitement, car, étant donné son infamie, nous ne pouvons l'expliquer en lui-même plus clairement. Ce débauché de Cyniras a observé parfaitement les lois de la prostitution. À la Vénus divinisée, il a fait donner la pièce par ses prêtres, comme à une catin.

FALSUM 4 : THEODORET DE CYR, *Thérapeutique des maladies helléniques*, III, 30 :
Aphrodite, du moins, a été qualifiée de déesse, pas du tout pour avoir la première accordé un bienfait, mais parce qu'elle a été un maître de vice – elle a été, dit-on, une prostituée et une courtisane, et fut aimée de Cinyras.

B) Sur Cérès et Proserpine :

FALSUM 5 : FIRMICUS MATERNUS, *L'erreur des religions païennes*, VII, 1-6 :
(1) Tout ce qu'en Crète un père avait fait pour son fils, Cérès l'institua près d'Henna après la perte de sa fille, incapable qu'elle était de supporter cette douleur maternelle. Jusqu'où la chose est allée, je le résumerai en peu de mots : la fille unique de Cérès, que les Grecs appellent Perséphone et nos concitoyens Proserpine par déformation de la langue, était assez fréquemment l'objet de demandes en mariage. La mère, anxieuse, jugeait des mérites de chacun des prétendants, et alors qu'à tous la décision de la mère semblait encore incertaine, un riche paysan à qui on avait, en raison de sa fortune, donné le nom de Pluton et qui, dans l'ardeur inconsidérée de sa passion, ne pouvait souffrir les retards d'un délai, brûlé par les feux d'un amour intempestif, enlève la jeune fille, qu'il avait rencontrée près du lac de Percus. [...]

(3) [...] Contra raptorem indignata mater armatam manum ducit. Nec Plutonem mulieris fefellit aduentus, sed ut retorsit ad ciuitatem oculos et infinitos cuneos respexit uenire cum matre, funestum cepit ex desperatione consilium. Quadrigam qua uehiculum trahebatur per medium lacum dirigit. Is erat profundis uoraginibus immersus. Illic cum amata submersus uirgine miserandae matri de morte filiae funestum spectaculum praebuit. **(4)** Hennenses ut possent maternis luctibus ex aliqua parte inuenire solacium inferorum regem uirginem rapuisse finxerunt, et ut fides figmenta sequeretur, prope Syracusas eum per alium l*a*cum cum uirgine emersisse iactarunt. Templum sane et raptori et uirgini accurate conlatis sumptibus faciunt, et annua in templo uota decernunt. Sed nullo genere matris dolor uincitur nec muliebris impatientiae tormenta curantur, sed credens uere filiam propre Syracusas esse uisam, Triptolemo duce uilico suo nocturnis itineribus ad Syracusanae ciuitatis litus cum lugubri ueste ac sordido squalore peruenit. Nec illic defuit qui credulam de calamitatibus suis falleret matrem. Ait se Pandarus nescio qui uidisse non longe a Pachyno nauem raptorem ascendisse cum uirgine. Persuasum est mulieri quae quoquolibet genere uiuere filiam cupiebat audire ; infinitis donis remunerat ciuitatem. **(5)** Syracusani liberalitate mulieris prouocati raptum uirginis consecrant et mitigantes dolorem matris pompam miseri funeris excolunt honore templorum. Sed nec hoc sufficit matri, sed ascensa naue per peregrina litora filiam quaerit. Sic fluctibus tempestatibusque iactata ad Atticae urbis locum peruenit. Illic hospitio recepta incolis incognitum adhuc triticum diuidit. Locus ex patria et ex aduentu mulieris nomen accepit. Nam Eleusin dictus est, quod illuc Ceres relicta Henna uenerat. **(6)** Sic quod ipsa dispensato quod adtulerat frumento colligendarum frugum tradiderat disciplinam, post mortem ob beneficium quod ex frugum copia nascebatur, et sepulta in loco est et consecrata et diuino cum filia appellata nomine. Amat enim Graecorum leuitas eos qui sibi aliquid contulerint, uel qui consilio aut uirtute se iuuerint, diuinis appellare nominibus, et sic ab ipsis beneficiorum gratia repensatur ut deos dicant, deos esse credant qui sibi aliquando profuerint. Sic de Libero Nisa non dubitat, nec de nouis ambigit Sparta sideribus, cremat et consecrat Herculim tristis Oeta, et a uanis Cretensibus adhuc mortui Iouis tumulus adoratur.

4 qua [...] trahebatur *Ziegler Pastorino Turcan* : qua [...] trahebat *P* quae [...] trahebat *Flacius* || **5** immersus : immensus *Gronovius Ziegler*^{2}

(3) [...] Indignée, la mère lance une troupe armée contre le ravisseur. L'arrivée de cette femme n'échappa pas à Pluton, mais quand il eut tourné les yeux vers la ville et vu venir avec la mère un nombre incalculable de groupes armés, de désespoir il prit une funeste décision : il dirige le quadrige qui tirait sa voiture en plein milieu du lac. Il avait alors plongé en de profonds tourbillons et c'est là que, englouti avec la jeune fille qu'il aimait, il offrit à la pauvre mère le funeste spectacle de la mort de sa fille. **(4)** Afin de pouvoir apporter un peu de consolation à ce deuil maternel, les habitants d'Henna inventèrent que c'était le roi des Enfers qui avait enlevé la jeune fille, et pour que la fiction emportât l'adhésion, ils clamèrent que ce roi était ressorti avec la jeune fille par un autre lac près de Syracuse. Naturellement, ils prennent soin d'élever un temple à leurs frais en l'honneur du ravisseur et de la jeune fille et ils y décrètent des prières annuelles. Mais la douleur de la mère n'est en aucun cas vaincue et les tourments de cette femme impatiente ne s'apaisent pas : croyant vraiment que sa fille a été vue près de Syracuse, guidée par son fermier Triptolème, elle parvient dans une course nocturne aux rives de la cité syracusaine, en habits de deuil et dans un état de négligence affreuse. Là encore, un homme ne manqua pas de tromper une mère rendue crédule au sujet de ses malheurs. Un certain Pandarus lui dit qu'il avait vu, non loin de Pachynum, le ravisseur s'embarquer sur un navire avec la jeune fille. La femme, qui désirait s'entendre dire que sa fille vivait d'une manière ou d'une autre, fut persuadée. En remerciement, elle fit d'immenses dons à la cité. **(5)** Les Syracusains, excités par la générosité de cette femme, sacralisent l'enlèvement de la jeune fille et, cherchant à apaiser la douleur de la mère, rehaussent la pompe de ces tristes funérailles en honorant les défunts par des temples. Mais cela ne suffit pas non plus à la mère : montée sur un navire, elle cherche sa fille en parcourant des rivages étrangers. C'est ainsi que, ballottée par les flots et les tempêtes, elle arrive sur le territoire de l'Attique. Ayant reçu l'hospitalité, elle distribue aux habitants du froment, qui leur était inconnu jusqu'alors. L'endroit reçut son nom à la fois de la patrie et de l'arrivée de cette femme : on l'appela en effet Éleusin (= « l'arrivée »), parce que Cérès, après avoir quitté Henna, était arrivée là. **(6)** Elle leur avait ainsi distribué le blé qu'elle avait apporté et leur avait elle-même enseigné l'art de récolter les grains ; aussi, après sa mort, en récompense du bienfait issu de l'abondance des céréales, fut-elle enterrée à cet endroit et fut-elle l'objet d'un culte : elle reçut de concert avec sa fille le titre de déesse. La légèreté des Grecs, en effet, aime à donner ce titre de dieux à ceux qui leur ont rendu quelque service ou qui les ont aidés par un conseil ou par leur courage. C'est là leur manière de s'acquitter de la reconnaissance que réclament les bienfaits : ils appellent dieux et tiennent pour tels ceux qui leur ont été utiles un jour ou l'autre. Ainsi Nysa n'a-t-elle aucun doute sur Liber ; Sparte ne discute pas les nouveaux astres ; le sinistre Oeta brûle et divinise Hercule, et les Crétois imposteurs adorent encore le tombeau d'un mort : Jupiter.

COMMENTAIRE, PREMIÈRE PARTIE ÉVALUATION DES PRINCIPALES SOURCES DE L'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*

La connaissance très indirecte que nous avons de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* est le premier problème auquel le commentateur d'Évhémère se trouve immédiatement confronté. Les fragments les plus importants, tant par leur taille que par la richesse de leur contenu – *Bibliothèque historique*, V, 41-46, *Préparation Évangélique*, II, 2, 52-62, *Institutions divines*, I, 11, 13, 14, 17 et 22 –, sont de seconde, de troisième, voire de quatrième main, puisque dans le cas des *Institutions divines*, la question a été posée de l'existence d'un écrit intermédiaire, aujourd'hui perdu, entre la traduction d'Ennius et l'ouvrage de Lactance lui-même[1]. Or, sans même parler de la tradition manuscrite, la présence d'intermédiaires dans la transmission d'un texte rend nécessaire un questionnement sur la fidélité à l'œuvre d'origine, chaque maillon supplémentaire pouvant devenir la source de transformations diverses, voulues ou non, de l'ouvrage de départ. Ajouts, interpolations, suppressions, abrégement, réécriture, erreurs d'interprétation ou tout simplement de copie : les modifications du texte-source peuvent prendre de multiples formes, et on ne saurait donc raisonnablement proposer une interprétation de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* sans entreprendre préalablement de définir, autant que faire se peut, le degré de fiabilité des textes grecs et latins qui prétendent en rapporter la teneur, sinon la lettre.

Pour tenter de déterminer jusqu'à quel point nos principaux fragments peuvent être tenus pour des reflets fidèles de l'ouvrage d'Évhémère, nous devons nous attacher à définir la manière dont Diodore,

[1] Cf *infra* p. 261-281.

Eusèbe et Lactance faisaient généralement usage de leurs sources, ainsi que l'état d'esprit dans lequel chacun d'eux se référait à l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*. Il est notamment nécessaire de s'interroger sur la nature de l'ouvrage d'Ennius : s'agissait-il d'une traduction ou plutôt d'une adaptation latine du récit d'Évhémère ? L'étude de chaque extrait appelle par ailleurs plus spécifiquement un repérage des marques de modifications textuelles, afin de se faire une idée la plus précise possible du travail opéré sur le texte-source et de mesurer ainsi l'écart entre les fragments dont nous disposons et ce que devait être réellement l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*. On s'efforcera également de résoudre les éventuelles contradictions entre nos différents fragments, ainsi que les problèmes ponctuels de compréhension ou d'interprétation que peuvent poser les altérations du récit original, que celles-ci soient liées à la transmission du texte d'un auteur ancien à l'autre ou aux aléas de la tradition manuscrite[2].

[2] Nous avons cependant jugé préférable de présenter dans des annexes en fin d'ouvrage quelques-unes des difficultés textuelles, en particulier pour le fragment 2b (Diodore, V, 41-46), afin de ne pas trop alourdir la démonstration.

Chapitre I. Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, V, 41-46 [F2b]:

A) Diodore de Sicile, un simple compilateur ?

1. Diodore est au sens propre l'auteur de la *Bibliothèque* :

Pendant longtemps, à la suite d'Ed. Schwartz[1], la critique a tenu Diodore de Sicile pour un écrivain médiocre qui se contentait de compiler ses sources sans jugement critique ni originalité et de les assembler maladroitement ensemble. On lisait d'ailleurs rarement la *Bibliothèque historique* pour elle-même, mais plutôt comme une mine d'informations sur des textes qui auraient été perdus pour nous, si Diodore ne nous en avait pas livré de larges extraits[2]. Cette approche caricaturale conduisait à réduire exagérément la part de Diodore lui-même dans son propre ouvrage, assimilé à un simple recueil de sources : ainsi F. Jacoby a-t-il par exemple attribué intégralement à Hécatée d'Abdère, dans son *Die Fragmente der Grieschischen Historiker*, des pans entiers du livre I de la *Bibliothèque*[3].

Les dernières décennies ont permis de nuancer fortement ce jugement sur Diodore, et depuis W. Spoerri[4], les spécialistes soulignent au contraire une certaine indépendance du Sicilien par rapport à ses sources. Selon le chercheur allemand, par exemple, un certains nombres d'éléments du livre I relèvent de l'hellénisme tardif[5], et, attribués à tort à Hécatée, portent en réalité la marque de Diodore lui-même et de son époque. Loin de

[1] Ed. Schwartz, article « Diodore » (38), dans *Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, vol. V, 1903, p. 663-704.
[2] « Ein Werk kann man das Buch nicht nennen », écrit notamment Ed. Schwartz avec mépris, *ibid*. p. 663 à propos de la *Bibliothèque*.
[3] F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Leiden, 1923. Pour les fragments d'Hécatée d'Abdère, on se reportera au troisième volume, entrée n° 264, p. 11-64. Le fragment 25 est une reprise de Diodore, I, 10-98.
[4] W. Spoerri, *Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter, Untersuchungen zu Diodor von Sizilien*, Basel, 1959.
[5] Cf. par exemple, W. Spoerri, *Späthellenistische Berichte*, p. 170 : « *Die Erkenntnis von der überragenden Bedeutung der Sonne als Quelle aller schöpferischen Kräfte im kosmischen Geschehen gehört zum Wissensbestand des Späthellenismus.* »

simplement coller bout à bout des extraits de textes tirés de ses prédécesseurs, Diodore, non seulement n'hésite pas à mêler dans un même passage différentes sources, mais organise sa matière en fonction de son projet d'écriture. W. Spoerri a ensuite été suivi par A. Burton[6] et, plus récemment, R. J. Müller a prouvé de façon convaincante que la couleur évhéméristе du livre I ne remonte pas à Hécatée mais est le fait de Diodore lui-même[7]. De l'étude menée par J. M. Bigwood sur l'utilisation par le Sicilien des écrits de Ctésias[8], il ressort également que Diodore n'hésite pas à abréger sa source quand tel passage lui paraît trop long[9] et à ajouter au texte de Ctésias des détails, même très brefs, qu'il emprunte à d'autres ou qu'il tire de ses propres connaissances[10] ; Diodore, souligne par ailleurs le chercheur, « *writes by and large in his own style and uses his own terminology*[11] ». J. Palm[12], quelques années auparavant, avait effectivement déjà montré combien l'écriture de Diodore reste, tout au long de son ouvrage, relativement uniforme, simple et sans fioriture, quelles que soient les sources auxquelles il se réfère[13]. Ainsi Diodore réécrit-il au moins en partie les textes sur lesquels il s'appuie, et il serait donc illusoire de croire que la *Bibliothèque Historique* donne à ses lecteurs un accès immédiat aux

[6] A. Burton, *Diodorus Siculus, Book I, a Commentary*, E. J. Brill, Leiden, 1972. Cf. par exemple p. 34 : « *it cannot be ignored that certain passages may well have had their origins in authors considerably later than Hecateus, and that Diodorus is himself responsible of others* ». Pour un avis contraire, on peut se reporter à G. Vallauri, « Origine e diffusione dell'evemerismo nel pensiero classico », *Pubblicazioni della facoltà di lettere e filosofia* XII (5), Torino, 1960, p. 6.

[7] R. J. Müller, « Überlegungen zur *Ἱερὰ Ἀναγραφή* », p. 283-287. Sur l'évhémérisme de Diodore, cf. *infra* p. 180-184 ; 233-236 ; 334-335.

[8] J. M. Bigwood, « Diodorus and Ctesias », *The Phoenix*, vol. 34, 3, 1980, p. 195-207. J. M. Bigwood se livre dans cet article à une analyse des chapitres 1 à 34 du livre II de la *Bibliothèque*, inspirés de Ctésias. Il entreprend une comparaison de ce long passage, qui porte sur l'Assyrie et la Médie, avec ce que l'on connaît par ailleurs de *La Perse* de Ctésias.

[9] *Ibid*., p. 198

[10] *Ibid*., p. 204-207

[11] *Ibid*., p. 199. J. M. Bigwood donne notamment l'exemple, p. 200, de l'appellation « Coelé-Syrie » que l'on trouve dans *Bibl*., II, 2, 3, et qui hormis dans le *Périple* du Pseudo-Scylax (IIe moitié du IVe siècle av. J.-C.), n'apparaît pas avant la période hellénistique : « *It looks as if*, conclut l'auteur, *here Diodorus has substituted for the original name a term which would be familiar to himself and to his readers.* »

[12] J. Palm, *Über Sprache und Stil des Diodor von Sizilien. Ein Beitrag zur Beleuchtung der hellenistischen Prosa*, Lund, 1955. La principale source de Diodore étudiée par J. Palm est Agatharchides de Cnide (p. 17-55), que nous connaissons par ailleurs par les extraits – fidèles – qu'en donne Photius dans sa *Bibliothèque*.

[13] « C'est la langue dont se servaient les gens cultivés à l'époque hellénistique quand ils ne visaient qu'à rendre compte clairement des faits », écrit Fr. Chamoux dans « Un historien mal-aimé : Diodore de Sicile », *BAGB*, 1990 (3), p. 251.

ouvrages que Diodore a utilisé comme sources. N'en déplaise à Ed. Schwartz, le texte du Sicilien constitue bien une œuvre à part entière.

2. Concision et fidélité aux sources : le problème des textes descriptifs :

Cependant, bien que Diodore soit au sens propre « l'auteur » de la *Bibliothèque historique* et qu'il ne soit pas le compilateur mécanique qu'on a souvent décrit, il peut rester assez proche de ses sources. À diverses reprises, par exemple, Diodore reproduit des erreurs de localisation de Ctésias qu'il ne commet pas ailleurs quand il s'appuie sur d'autres auteurs[14], ce qui montre que malgré un certain nombre d'ajouts, de suppressions et d'adaptations, le Sicilien suit Ctésias d'assez près. J. Palm a également mis en évidence des différences de traitement selon le type de texte que Diodore retranscrit : tandis qu'il rend compte assez librement des passages narratifs, à l'inverse, dans les passages descriptifs, il reste beaucoup plus proche de ses sources[15]. Ce n'est pas tant que la lettre du texte importait davantage dans une description, mais ce qui intéressait d'abord l'historien était de rapporter avec le plus d'exactitude possible le contenu de ses sources tout en respectant une certaine brièveté[16] : or, s'il était possible de condenser un passage narratif tout en conservant pour l'essentiel la teneur du récit, en revanche, résumer une description signifiait à coup sûr une perte d'informations, ce qui explique que Diodore se soit montré alors assez fidèle au texte d'origine.

[14] Cf. J. M. Bigwood, *op. cit.*, p. 197.
[15] J. Palm, *op. cit.*, p. 194.
[16] Devant l'immensité de son projet historiographique, Diodore insiste régulièrement sur la nécessité d'exposer les faits avec concision. Cf. par exemple parmi nos fragments Diod. VI, I, 3 [F1] : ἡμεῖς δὲ τὰ παρ' ἀμφοτέροις ἀναγεγραμμένα πειρασόμεθα συντόμως ἐπιδραμεῖν, στοχαζόμενοι τῆς συμμετρίας : « Pour notre part, nous tenterons de parcourir brièvement les écrits des uns et des autres en recherchant un juste équilibre ». Cette recherche de la concision transparaît aussi dans l'expression « ἀρκεσθησόμεθα τοῖς ῥηθεῖσιν » (« nous nous en tiendrons à ce qui vient d'être dit »), que Diodore utilise comme un leitmotiv pour conclure chaque fois sur un sujet donné. On la trouve non seulement dans nos deux fragments tirés de Diodore (V, 46, 8 [F2B] et VI, 1, 10 [F1]) mais également ailleurs dans la *Bibliothèque*, en I, 8, 10 ; II, 31, 10 ; II, 42, 4 ; III, 11, 4 ; IV, 5, 4 ; IV, 30, 6 ; IV, 68, 6 ; IV, 71, 4 ; IV 83, 1 ; V, 5, 3 ; V, 10, 3 ; V, 22, 4 ; V, 64, 1 ; XV, 49, 6. Pour étudier le lexique de Diodore, on peut se reporter au précieux ouvrage en deux volumes de J. Iain McDougall, *Lexicon in Diodorum Siculum*, Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York, 1983.

3. Le projet d'histoire universelle : la référence à des sources multiples fait la valeur de la *Bibliothèque* :

Plus généralement, l'analyse que Diodore lui-même donne de son projet historiographique dans les premiers chapitres du livre I suggère qu'il a mis beaucoup de soin dans la retranscription de ses sources, puisqu'il y juge son travail de compilation d'ouvrages historiques antérieurs comme l'un des plus grands mérites de sa *Bibliothèque*. Il explique en effet que son entreprise – à ses yeux, la plus ambitieuse qui soit pour un historien[17] – consiste dans l'exposé « des événements qui ont eu lieu dans le monde entier et dont on a conservé le souvenir[18] ». Écrire une histoire universelle dont le récit devait remonter jusqu'à l'époque mythique et s'achever aux temps de César impliquait obligatoirement de s'appuyer sur de très nombreux prédécesseurs, et Diodore explique à son lecteur tous les avantages qu'il pourra retirer de l'énorme travail de compilation qu'il a dû effectuer[19] pour la rédaction de sa grande synthèse de l'histoire du monde :

> Par conséquent, vu que les événements des diverses époques se trouvent dispersés dans de nombreux ouvrages et chez des auteurs différents, il est devenu très difficile d'embrasser tous ces faits et d'en perpétuer la mémoire. Eh bien donc, après avoir examiné avec soin la méthode suivie par chacun de ces auteurs, nous avons pris la décision de traiter la matière historique de manière à la rendre la plus profitable et la moins fatigante possible pour les lecteurs[20].

Le travail de lecture des sources puis de synthèse entrepris par Diodore a donc pour vocation de faciliter la tâche du lecteur et de lui faire gagner du temps[21] : grâce à la *Bibliothèque*, il pourra s'épargner la lecture fastidieuse

---

[17] Diodore, I, 3, 2 : « Pour les lecteurs », écrit-il, « l'utilité [des ouvrages historiques] tient dans leur traitement d'événements extrêmement nombreux et variés » [trad. pers.] : κειμένης γὰρ [ἐν] τοῖς ἀναγιγνώσκουσι τῆς ὠφελείας ἐν τῷ πλείστας καὶ ποικιλωτάτας περιστάσεις λαμβάνειν. Il ne peut donc y avoir plus utile et plus ambitieux que son propre projet d'histoire universelle.

[18] Diodore, III, 3, 6 : τὰς εἰς μνήμην παραδεδομένας τοῦ σύμπαντος κόσμου πράξεις.

[19] Voir sur ce point Fr. Chamoux, *op. cit.*, p. 246.

[20] Diodore, I, 3, 4-5 : Διὸ καὶ ἐρριμμένων τῶν τε χρόνων καὶ τῶν πράξεων ἐν πλείοσι πραγματείαις καὶ διαφόροις συγγραφεῦσι δυσπερίληπτος ἡ τούτων ἀνάληψις γίνεται καὶ δυσμνημόνευτος. Ἐξετάσαντες οὖν τὰς ἑκάστου τούτων διαθέσεις ἐκρίναμεν ὑπόθεσιν ἱστορικὴν πραγματεύσασθαι τὴν πλεῖστα μὲν ὠφελῆσαι δυναμένην, ἐλάχιστα δὲ τοὺς ἀναγινώσκοντας ἐνοχλήσουσαν. Traduction d'Y. Vernière (dans Diodore de Sicile, *Bibliothèque Historique*, Livre I, Les Belles Lettres, Paris, 1993).

[21] Cf. sur ce point la très bonne analyse de N. Wiater, « Geschichtsschreibung und Kompilation. Diodors historiographische Arbeitsmethode und seine Vorstellungen von zeitgemäßer Geschichtsschreibung », *Rheinisches Museum* 149 (3-4), 2006, p. 258-260. N.

de multiples ouvrages – parfois d'ailleurs fort difficiles à se procurer et aux sujets souvent très circonscrits dans le temps ou dans l'espace[22] –, et il n'aura pas besoin de les comparer ni d'étudier leurs divergences pour avoir une vue d'ensemble de l'histoire du monde. Ainsi Diodore considère-t-il l'utilisation importante qu'il a fait des travaux d'autres historiens non comme une faiblesse mais comme une qualité essentielle de la *Bibliothèque historique*. C'est très certainement la raison pour laquelle il se plait à mentionner régulièrement le nom de ses sources, alors que les Anciens en avaient assez peu l'habitude. Il signale ainsi à son lecteur l'importance, la variété et la valeur de ses recherches, et finalement, par la caution que lui apportent ses prédécesseurs, la fiabilité de son propre ouvrage[23]. Se réclamer explicitement de textes antérieurs pour garantir la vérité de son propre discours historique impliquait évidemment une certaine fidélité à ces mêmes textes.

4. Bilan : des sources retravaillées en fonction du projet historiographique :

Loin donc de s'être livré, comme on a longtemps voulu le croire, à une compilation mécanique des ouvrages de ses prédécesseurs, Diodore a présenté son travail de compilateur comme le produit d'une réflexion sur l'histoire générale du monde ; tout en suivant généralement d'assez près ses sources, il les adapte à son propre projet historiographique. Il confronte les ouvrages dans cette perspective, opère des choix en privilégiant tel ou tel passage, en résumant si nécessaire – surtout dans ce qui relève du narratif –, en supprimant ce qui lui semble peu utile ou en ajoutant ce qui lui paraît manquer. Il retranscrit au moins en partie les textes sur lesquels il s'appuie,

---

Wiater entreprend de montrer dans cet article qu'il n'y a pas de contradiction pour Diodore entre le travail de compilateur et celui d'historien. À la différence d'un Polybe, aux yeux de qui l'historien doit avant tout chose être un homme de terrain, Diodore voyait dans l'acte de compilation, écrit N. Wiater p. 251, « *eine moderne Arbeitsweise [...], die den Anforderungen an den Historiographen seiner Zeit entsprach* ».

[22] Cf. un peu plus loin Diod. I, 3, 8, qui insiste sur les difficultés matérielles que connaissaient les anciens pour réunir de nombreux ouvrages, souvent dispersés.

[23] Cf. Ir. Sulimani, qui, dans « Diodorus' source-citations. A turn in the attitude of ancient authors towards their Predecessors ? », *Athenaeum*, vol. 96, 2, 2008, p. 535-67, analyse la manière dont Diodore présente ou non ses sources : « *In light of the above mentioned cases in which Diodorus reveals his authorities*, écrit-elle p. 561, *it seems that his main concern was to assign credibility to his own account and to make it seem reliable* ».

dans un style relativement neutre et uniforme qui, tout en offrant au lecteur un langage clair et facilement compréhensible, contribue à renforcer l'unité d'ensemble de l'ouvrage au-delà de la disparité des sources. Ce sont ces principes généraux qu'il nous faut maintenant vérifier dans l'analyse des chapitres 41 à 46 du livre V, pour tenter de comprendre précisément comment Diodore a adapté le texte d'Évhémère en l'insérant dans la *Bibliothèque*.

B) Diodore et la retranscription de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* :

Pour préparer la rédaction de son ouvrage, Diodore a fréquenté de nombreuses bibliothèques, notamment celle d'Alexandrie[24]. Évhémère lui-même ayant vécu un temps à Alexandrie[25], il est fort possible que Diodore ait pu lire là-bas le récit du Messénien. Les nombreux détails donnés par Diodore dans les chapitres 41-46 du livre V, ainsi que le rapide résumé de l'ensemble de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*, qu'on pouvait lire dans le livre VI, permettent en tout cas de penser que Diodore a bien eu directement accès à l'ouvrage d'Évhémère. L'ensemble des chercheurs s'accordent d'ailleurs sur cette opinion, et dans notre étude du travail de retranscription de Diodore, nous tiendrons cette hypothèse la plus vraisemblable pour un fait acquis.

1. Suppression et fidélité au texte : étude de quelques exemples.

Plusieurs incohérences textuelles sont visibles au sein des cinq chapitres qui décrivent l'archipel de Panchaïe, et trahissent la marque de Diodore sur le texte. L'historien semble avoir supprimé de l'écrit original tout ce qui lui semblait superflu, mais paradoxalement, ce procédé révèle dans les passages conservés une grande fidélité au texte d'Évhémère, comme nous allons tenter de le montrer à travers l'analyse de différents exemples.

[24] Cf. Dans l'édition des Belles Lettres, l'introduction générale à la *Bibliothèque*, rédigée par Fr. Chamoux et P. Bertrac, *op. cit*., p. XX-XXI.
[25] Cf. *supra* p. 34-37.

En V, 42, 4, Diodore commence son développement sur la troisième île de l'archipel, mais sans la nommer : Ἔστι δὲ καὶ ἄλλη νῆσος μεγάλη, τῆς προειρημένης ἀπέχουσα σταδίους τριάκοντα[26]. Puis au paragraphe suivant, la Panchaïe est mentionnée pour la première fois dans le texte, mais de manière abrupte, comme si elle était déjà connue du lecteur : Ἔχει δ' ἡ Παγχαία κατ' αὐτὴν πολλὰ τῆς ἱστορικῆς ἀναγραφῆς ἄξια[27]. Tout se passe donc comme si entre ces deux paragraphes, Diodore avait supprimé un passage qui expliquait que cette troisième île portait le nom de Panchaïe, puis s'était contenté de raccorder entre eux les deux extraits qui l'intéressaient : désireux sans doute d'avancer rapidement dans la rédaction de son ouvrage, il n'aura pas cherché par la suite à donner une unité au nouvel ensemble obtenu et à retravailler son texte.

De telles aspérités dans la description que Diodore donne de la Panchaïe sont une chance pour nous : elles suggèrent en effet que l'historien, au cours de la rédaction, a suivi de très près sa source[28], se contentant surtout de supprimer ce qui lui semblait superflu. On retrouve exactement le même phénomène en V, 45, 6. Alors que Diodore vient d'évoquer les revenus des prêtres de Panchaïe, qui reçoivent une double part, il enchaîne ainsi brutalement sur un tout autre sujet : Χρῶνται δ' ἐσθῆσι μὲν μαλακαῖς διὰ τὸ παρ' αὐτοῖς πρόβατα ὑπάρχειν διαφέροντα τῶν ἄλλων διὰ τὴν μαλακότητα[29]. Le verbe χρῶνται n'a pas de sujet exprimé et devrait, en toute logique, être rapporté aux prêtres, mentionnés juste auparavant. Or, dans la suite immédiate du texte de Diodore, il est question des parures portées non pas par les prêtres, mais par les hommes et les femmes de l'île. L'habillement des prêtres est au contraire décrit plus

[26] Diod. V, 42 4 [F2b] : « Il y a encore une autre grande île, distante de trente stades de la précédente. »
[27] Diod. V, 42, 5 [F2b] : « La Panchaïe possède en elle-même de nombreuses curiosités dignes d'un compte-rendu historique. »
[28] C'est déjà l'opinion de J. Dochhorn, qui, dans « Ein 'Inschriftenfund' auf Panchaia : Zur *Ἱερὰ Ἀναγραφή* des Euhemeros von Messene », *Internationales Josephus-Kolloquium*, 1999, p. 288, considère les irrégularités du récit comme le signe que Diodore a conservé fidèlement un certain nombre d'extraits de l' *Ἱερὰ Ἀναγραφή*. Le chercheur précise cependant qu'il est quasiment impossible de délimiter ces passages fidèles à Évhémère et de les différencier de ceux où Diodore expose les faits de manière plus résumée.
[29] Diod, V, 45, 6 [F2b] : « Ils portent des vêtements délicats, car les moutons de leur pays se distinguent de ceux des autres par la douceur de leur laine ».

loin, en V, 46, 2, par opposition aux vêtements utilisés par le reste des hommes[30]. Ainsi χρῶνται ne peut-il faire référence qu'aux habitants de l'île en général. Après avoir parlé des revenus des prêtres, Diodore aura là encore supprimé un passage du compte-rendu d'Évhémère, puis, reprenant directement à l'endroit où le texte l'intéressait de nouveau, il aura omis d'expliciter le sujet, non exprimé dans l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*, du verbe χρῶνται : alors que chez Évhémère le contexte suffisait à la compréhension du passage, Diodore, en écourtant la description sans procéder aux adaptations nécessaires, a créé une ambiguïté[31]. C'est une nouvelle fois la preuve qu'il suit de près le récit d'Évhémère dans les passages qu'il restitue.

Un autre exemple, qui ne semble pas avoir retenu l'attention des chercheurs jusqu'à présent, peut encore servir à illustrer la pratique de Diodore consistant à rejeter certains extraits du texte original et à en choisir d'autres qu'il reproduit assez fidèlement et qu'il assemble entre eux, sans effort particulier de transition. Ainsi peut-on lire en V, 44, 5-6 :

> (5) Τὸ δ' ὑποκείμενον πεδίον ἐπὶ σταδίους διακοσίους καθιερωμένον ἐστὶ τοῖς θεοῖς, καὶ τὰς ἐξ αὐτοῦ προσόδους εἰς τὰς θυσίας ἀναλίσκουσι. (6) Μετὰ δὲ τὸ προειρημένον πεδίον ὄρος ἐστὶν ὑψηλόν, [...][32]

Le participe προειρημένον [*dont il a été question précédemment*] qui qualifie τὸ πεδίον [*la plaine*] dans la seconde phrase est extrêmement insistant, et ne peut avoir été employé de manière naturelle pour simplement renvoyer à un élément de la phrase qui précède immédiatement : un μετὰ δὲ τὸ πεδίον ou μετὰ δὲ τοῦτο τὸ πεδίον suffisait largement à la compréhension du passage. L'interprétation la plus vraisemblable est que Diodore a supprimé une partie du texte d'Évhémère après le verbe ἀναλίσκουσι. L'expression μετὰ δὲ τὸ προειρημένον πεδίον doit être

[30] Diod. V, 46, 2 [F2b] : « Αὐτοὶ δ' οἱ ἱερεῖς πολὺ τῶν ἄλλων ὑπερέχουσι τρυφῇ [...] στολὰς μὲν γὰρ ἔχουσι λινᾶς, τῇ λεπτότητι καὶ μαλακότητι διαφόρους. » [Les prêtres eux-mêmes surpassent de loin les autres hommes par leur bien-être [...] c'est ainsi qu'ils portent des vêtements de lin d'une finesse et d'une douceur extraordinaires.]

[31] On attendait dans la transcription de Diodore une expression telle que « οἱ Παγχαῖοι » ou encore « οἱ οἰκοῦντες ».

[32] Diod., V, 44, 5-6 [F2b] : « La plaine située en contrebas est consacrée aux dieux sur une distance de deux cents stades et les revenus qu'on en tire servent aux frais des sacrifices. Au-delà de la plaine dont il a été question précédemment se dresse une haute montagne, [...] ».

attribuée à Évhémère lui-même, qui par cette tournure appuyée, voulait, en rattachant un nouvel élément à un autre déjà connu, aider le lecteur à se représenter spatialement l'île de Panchaïe : la montagne que le Messénien s'apprêtait à décrire devait être mentalement placée à côté de la plaine dont il avait été question plus haut[33]. De son côté, Diodore, une fois la coupure pratiquée dans l'écrit d'Évhémère, a simplement accolé l'un à l'autre les deux extraits qui encadraient le passage supprimé et, transcrivant fidèlement sa source, a conservé le participe προειρημένον, au prix d'une lourdeur évidente. Alors que l'historien recherchait explicitement la concision dans ses exposés, le maintien de ce participe, inutile pour la compréhension du texte final, montre que Diodore devait rester, dans les passages qu'il reproduisait, machinalement assez proche de sa source.

Ce procédé de réduction du texte-source n'a rien d'étonnant, si l'on réfléchit aux conditions matérielles dans lesquelles l'historien travaillait : les rouleaux sur lesquels on écrivait étaient peu maniables et assez encombrants, et manipuler quantité d'originaux, souvent en plusieurs volumes[34], était malaisé. De plus, l'ampleur de la *Bibliothèque historique* imposait un important travail préparatoire : le plus simple était donc de travailler à partir de prises de notes[35], d'autant que Diodore ne pouvait avoir constamment avec lui, pendant ses voyages, tous les livres dont il avait besoin pour rédiger son ouvrage. La manière la plus simple et la plus rapide de prendre en note un texte majoritairement descriptif – comme notre extrait tiré d'Évhémère – était sans aucun doute de conserver les phrases ou les

[33] On trouve ce même souci à la fois de clarté pédagogique et de réalisme géographique en V, 44, 3 : au bout de l'allée du temple de Zeus se trouvent les sources du « fleuve évoqué plus haut » : ὁ προειρημένος ποταμός. Le fleuve en question a en effet été mentionné quelques paragraphes auparavant, en V, 43, 2 : Πλησίον γὰρ τοῦ τεμένους ἐκ τῆς γῆς ἐκπίπτει τηλικαύτη τὸ μέγεθος πηγὴ γλυκέος ὕδατος, ὥστε ποταμὸν ἐξ αὐτῆς γίνεσθαι πλωτόν· : « Près de l'enceinte sacrée jaillit de terre une source d'eau douce en quantité si importante qu'il en naît un fleuve navigable ». Dans la mesure où Diodore ne paraît manifestement pas s'être soucié de retravailler son compte-rendu pour lui donner une quelconque unité, tout porte à croire là aussi que l'expression ὁ προειρημένος ποταμός remonte à Évhémère lui-même et que Diodore s'est contenté de la reprendre à la lettre.

[34] Le seul livre I de la Bibliothèque lui-même nécessitait deux rouleaux. Cf. Diod. XLII, 1 : Τῆς πρώτης τῶν Διοδώρου βίβλων διὰ τὸ μέγεθος εἰς δύο βίβλους διῃρημένης [...] : « *Le premier livre de Diodore ayant été divisé en deux volumes à cause de son étendue* [...] » (trad. d'Y. Vernières). Diodore n'ayant pas coutume de parler de lui à la troisième personne, ce passage n'est probablement pas de l'historien lui-même.

[35] Cf. l'introduction générale à la *Bibliothèque* de l'édition des Belles lettres, *op. cit.*, p. XX-XXI et XXXIII.

membres de phrases les plus dignes d'intérêt et d'élaguer tout ce qui paraissait superflu, du groupe de mots au paragraphe entier[36]. La rédaction définitive était ensuite effectuée à partir des notes prises au fil du texte, et visiblement, Diodore accolait ensemble les morceaux conservés sans faire subir à la phrase de grands remaniements.

2. Une réécriture du texte-source ?

Même si les exemples que nous venons d'examiner suggèrent une grande fidélité à l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* dans les passages conservés, il est malheureusement impossible de déterminer avec certitude ce qui est d'Évhémère et ce qui est de Diodore dans la syntaxe et le style de chaque phrase. À défaut de pouvoir confronter le résumé de Diodore au texte original, il n'est cependant pas sans intérêt de relever au sein de notre extrait quelques faits de langue syntaxiques ou lexicaux marquants et de les comparer à d'autres passages de Diodore, pour tenter de définir, lorsque c'est possible, ce qui est imputable au style de Diodore et à l'inverse ce qui porte la marque d'Évhémère. Dans cette étude, on s'appuiera en particulier sur un passage par nature assez proche de notre texte tiré d'Évhémère : le récit de voyage d'Iamboulos dans les Îles du soleil, dont Diodore a transmis un résumé en II, 55-60. De façon plus générale, pour la langue et le style de Diodore, nous nous réfèrerons également au précieux ouvrage de J. Palm mentionné précédemment.

2. 1. Le travail d'écriture de Diodore : étude d'une phase complexe (V, 43, 2) :

Si on lit attentivement les cinq chapitres que Diodore a consacrés à Évhémère dans son livre V, il est une phrase – la dernière du paragraphe V, 43, 2 – qui, bien qu'elle ne semble pas particulièrement avoir retenu

[36] Nous présentons en annexe (voir *infra* p. 509-511) une analyse des problèmes de lecture posés par la description de la myrrhe et de l'encens (V, 41, 6-7 [F2b]). Il s'agit d'un autre exemple de ce phénomène de réduction du texte-source par suppression au sein d'un passage descriptif.

l'attention des chercheurs, ne peut manquer de poser problème au traducteur :

> Ἐκ τούτου δ' εἰς πολλὰ μέρη τοῦ ὕδατος διαιρουμένου, καὶ τούτων ἀρδευομένων, κατὰ πάντα τὸν τοῦ πεδίου τόπον συνάγκειαι δένδρων ὑψηλῶν πεφύκασι συνεχεῖς, ἐν αἷς πλῆθος ἀνδρῶν ἐν τοῖς τοῦ θέρους καιροῖς ἐνδιατρίβει, ὀρνέων τε πλῆθος παντοδαπῶν ἐννεοττεύεται, ταῖς χρόαις διάφορα καὶ ταῖς μελῳδίαις μεγάλην παρεχόμενα τέρψιν, κηπεῖαί τε παντοδαπαὶ καὶ λειμῶνες πολλοὶ καὶ διάφοροι ταῖς χλόαις καὶ τοῖς ἄνθεσιν, ὥστε τῇ θεοπρεπείᾳ τῆς προσόψεως ἄξιον τῶν ἐγχωρίων θεῶν φαίνεσθαι[37].

Ce qui frappe d'abord le regard avant même la lecture, c'est l'étendue de la phrase en question. Composée de 70 mots, c'est de loin la plus longue de nos cinq chapitres. Si l'on veut un ordre de grandeur, en effet, sur les 85 phrases que contient l'extrait de Diodore, on compte une moyenne de 20 mots par phrase[38] ! Mais la longueur ne serait pas en soi un critère déterminant, si par ailleurs cette phrase ne soulevait pas plusieurs problèmes de syntaxe importants :

- ὀρνέων τε πλῆθος παντοδαπῶν ἐννεοττεύεται, ταῖς χρόαις διάφορα καὶ ταῖς μελῳδίαις μεγάλην παρεχόμενα τέρψιν : même si le sens de ce passage est parfaitement clair, l'accord de l'adjectif διάφορα et du participe παρεχόμενα, l'un et l'autre apposés au groupe sujet ὀρνέων πλῆθος est grammaticalement peu correct : on aurait plutôt attendu deux génitifs pluriels, ou éventuellement deux neutres singuliers pour un accord avec πλῆθος. En fait, c'est un accord par le sens qui semble prévaloir, ὀρνέων πλῆθος étant perçu comme un équivalent de πολλὰ ὄρνεα.

- La subordonnée relative introduite par ἐν αἷς est constituée de trois propositions dont les deux premières ont respectivement pour verbes ἐνδιατρίβει [*des vallons dans lesquels les hommes <u>passent du temps</u>*] et

[37] Diod. V, 43, 2 [F2b] : « De là, le cours d'eau se séparant en de nombreux bras et ces derniers irriguant la contrée, dans chaque coin de la plaine se forment des vallons entièrement couverts de grands arbres, où les hommes viennent en foule passer la saison d'été, et où nichent une multitude d'oiseaux de toute espèce, aux couleurs magnifiques et aux chants pleins de charme ; on y voit toutes sortes de jardins et beaucoup de prairies aux gazons et aux fleurs incomparables, au point que la majesté divine qui s'offre au regard paraît la rendre digne des dieux qui l'habitent. »

[38] Nous comptons en nombre de mots et non en nombre de lignes afin que les données ne varient pas en fonction des éditions. Hormis V, 43 2, les phrases les plus longues sont en V, 41, 1 (45 mots), V, 41 4 (48 mots), V, 42, 3 (54 mots), V, 45, 4 (45 mots).

ἐννεοττεύεται [*des vallons dans lesquels une multitude d'oiseaux nichent*] ; de manière assez rude, il manque en revanche un verbe dans la troisième proposition : κηπεῖαί τε παντοδαπαὶ καὶ λειμῶνες πολλοὶ καὶ διάφοροι ταῖς χλόαις καὶ τοῖς ἄνθεσιν. La seule manière de comprendre la phrase est de sous-entendre un verbe du type γίγνονται [*des vallons dans lesquels il y a toutes sortes de jardins...*]. Or, si, lorsque le verbe « être » joue le rôle de simple copule, on le sous-entend volontiers dans la langue grecque, son absence est en revanche davantage gênante lorsqu'il devrait avoir son sens plein d'« exister », et *a fortiori* ici, où le parallélisme entre les trois propositions constituant la subordonnée relative imposait naturellement la présence d'un verbe.

- La subordonnée consécutive introduite par ὥστε n'a pas de sujet exprimé : ὥστε τῇ θεοπρεπείᾳ τῆς προσόψεως ἄξιον τῶν ἐγχωρίων θεῶν φαίνεσθαι [*au point que, par la majesté divine qui s'offre au regard, ???? paraît digne des dieux qui l'habitent*]. Il faut remonter très haut dans la phrase pour trouver le neutre singulier πεδίον [*la plaine*] – seul susceptible de s'accorder avec l'adjectif attribut masculin ou neutre ἄξιον –, et encore le terme ne joue-t-il dans la phrase grecque, syntaxiquement parlant, qu'un rôle secondaire, puisqu'il occupe la fonction de complément du nom dépendant d'un complément de lieu [κατὰ πάντα τὸν τοῦ πεδίου τόπον ; *dans chaque coin de la plaine*]. À la lecture de cette très longue phrase, le lecteur grec ne pouvait pas s'appuyer sur la grammaire pour suppléer le sujet manquant de la subordonnée, et sauf à relire attentivement les lignes qui précédaient, c'était simplement le contexte descriptif d'un paysage vallonné et arboré qui devait lui permettre de saisir le sens général de la proposition[39].

[39] Dans notre traduction, nous avons, pour plus de légèreté, transformé le complément grec au datif en sujet de la subordonnée ; surtout, nous n'avons pas voulu expliciter le terme πεδίον, mais nous l'avons simplement rendu par un pronom personnel : « [...] *au point que la majesté divine qui s'offre au regard paraît la rendre digne des dieux qui l'habitent* ». On obtient ainsi à la lecture du texte français le même effet psychologique qu'en grec : le lecteur saisit *grosso modo* l'essentiel du sens de la phrase, sans pour autant comprendre immédiatement à quoi renvoie le pronom personnel « la ». De son côté, C. H. Oldfather est plus explicite, puisqu'il écrit dans sa traduction anglaise : « [...] *so that there is a divine majesty in the prospect which makes the place appear worthy of the gods of the country* ».

Nous inclinons fortement à voir dans cette phrase un peu longue et cette syntaxe parfois approximative les traces visibles d'un travail de réécriture – sans doute là aussi un peu hâtif – du texte d'Évhémère par Diodore. Remarquons tout d'abord que notre longue phrase commence par deux génitifs absolus : εἰς πολλὰ μέρη τοῦ ὕδατος διαιρουμένου, καὶ τούτων ἀρδευομένων [*le cours d'eau se séparant en de nombreux bras et ces derniers irriguant la contrée*]. Évidemment, il n'est pas exclu qu'Évhémère lui-même soit l'auteur de ces deux génitifs, mais lorsqu'on sait par ailleurs que Diodore emploie à l'envi ce type de tournure[40], il est tentant de les attribuer à l'écriture du Sicilien. Mérite également notre attention le double emploie de τε pour relier entre elles les 3 propositions de la subordonnée relative : ἐν αἷς πλῆθος ἀνδρῶν [...] ἐνδιατρίβει, ὀρνέων τε πλῆθος [...] ἐννεοττεύεται, [...] , κηπεῖαί τε παντοδαπαὶ καὶ λειμῶνες πολλοὶ [...]. Dans les passages où Diodore fait preuve d'un style particulièrement soigné – par exemple dans les cinq premiers chapitres du livre I, qui servent d'introduction générale à la *Bibliothèque historique* –, il n'emploie le coordonnant τε qu'au sein du traditionnel balancement τε [...]

Plutôt que de renvoyer à πεδίον plus haut dans la phrase, il imagine que le sujet implicite de la proposition est un nom indéterminé du type ὁ τόπος, d'où l'anglais *the place*.

[40] Cf. J. Palm, *op. cit.*, p. 117-121. On peut lire également, p. 205 : « *Partizipialkonstruktionen werden sehr fleißig angewandt und wir können ohne Übertreibung sagen, dass sie das Satzbild dominieren* ». Le chercheur donne en particulier un exemple en Diod. V, 1 de deux génitifs absolus placés en tête de phrase. Sans même parler des participes apposés, présents quasiment dans chacune des phrases de nos cinq chapitres, les génitifs absolus à valeur explicative reviennent de manière assez régulière dans le résumé de Diodore, en particulier en fin de phrase : V, 41, 7 (περισκαφείσης τῆς γῆς ; *une fois la terre creusée tout autour*) ; V, 43, 1 (πλήθοντος τοῦ τόπου ναματιαίων ὑδάτων ; *le lieu comptant de nombreuses sources d'eau vive*) ; V, 45, 3 (προσκειμένων αὐτοῖς τῶν τεχνιτῶν ; *les artisans venant s'y ajouter*) ; V, 45, 3 (προστιθεμένων τῶν νομέων ; *les pasteurs venant s'y ajouter*) ; V, 46, 3 (τῆς φήμης ταύτης τοῖς ἐκγόνοις παραδιδομένης ἀεί ; *cette tradition se transmettant de génération en génération*) ; V, 46, 5 (σεσωρευκότος τοῦ χρόνου τὸ πλῆθος τῶν καθιερωμένων ἀναθημάτων ; *le temps ayant amassé quantité de présents sacrés*). Ce trait de style n'est pas une spécificité du passage tiré d'Évhémère et se retrouve partout chez Diodore. Ainsi, dans le résumé que ce dernier donne de l'ouvrage d'Iamboulos, en relève-t-on par exemple deux en II, LV, 3, l'un concluant une phrase ([...] τῆς γενεᾶς ἀριθμουμένης τριάκοντ' ἔτη ; *si l'on compte trente ans pour une génération*), l'autre constituant le début de la phrase suivante (Τοῦ δὲ καθαρμοῦ γινομένου δυσιν ἀνθρώποις [...] ; *le rite de purification concernait deux hommes*). Pour les passages tirés d'Iamboulos, nous utilisons la traduction de B. Eck (dans Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, Tome II, Livre II, Paris, Les Belles Lettres, 2003).

καί.[41] On retrouve bien sûr ce même emploi dans les chapitres tirés d'Évhémère[42], mais Diodore y utilise aussi régulièrement τε en deuxième mot d'une phrase[43] ou d'une proposition indépendante pour la relier à la phrase ou à la proposition précédente, τε jouant alors le rôle d'un καί ou d'un δέ :

- V, 41, 3 : Πᾶσα δ' αὐτῶν ἡ χώρα γέμει θρεμμάτων παντοδαπῶν [...]· ποταμοί τε πολλοὶ διαρρέοντες ἐν αὐτῇ πολλὴν ἀρδεύουσι χώραν [...].[44]

- V, 44, 6-7 : Τὸν γὰρ Ἄμμωνά φασι [...] κατασκάψαι τήν τε Δῴαν καὶ Ἀστερουσίαν. Θυσίαν τε κατ' ἐνιαυτὸν ἐν τούτῳ τῷ ὄρει ποιεῖν τοὺς ἱερεῖς [...].[45]

- V, 46, 3 : καὶ τούτων σημεῖα φέρουσι τῆς διαλέκτου, δεικνύντες [...]· τήν τε πρὸς αὐτοὺς οἰκειότητα καὶ φιλανθρωπίαν ἐκ προγόνων παρειληφέναι [...].[46]

- V, 46, 5-6 : Ἀναθήματα δὲ [...] τοῖς θεοῖς ἀνάκειται, [...]. Τά τε θυρώματα τοῦ ναοῦ θαυμαστὰς ἔχει τὰς κατασκευὰς [...].[47]

Dans la mesure où cet emploi particulier de ne se limite pas à nos cinq chapitres, mais qu'il apparaît aussi régulièrement ailleurs chez Diodore, notamment dans son résumé de l'ouvrage d'Iamboulos[48], il y a tout lieu de penser que ce fait de langue porte la marque de Diodore lui-même. Si par ailleurs on examine de près les différents exemples relevés, on constate que

[41] On relève ainsi cette construction respectivement en I, 1, 2 ; I, 3, 4 ; I, 4, 1 (2 fois) ; I, 4, 5. Plus atypique et non classique, on notera un balancement τε...τε en I, 1, 3 qui semble être l'équivalent d'un μέν...δέ.
[42] Cf. Diod. V, 42, 7 ; V, 43, 1 ; V, 44, 6 ; V, 45, 1 ; V, 45, 4-5 ; V, 46, 2 ; V, 46, 4.
[43] Il n'y a qu'une seule exception, en V, 43, 3, où τε se trouve en milieu de phrase : Χωρὶς δὲ τούτων ὑπῆρχον ἄμπελοί τε πολλαὶ καὶ παντοδαπαί (« En outre, il pousse beaucoup de vignes de toutes sortes [...] »). En réalité, il s'agit vraisemblablement d'un début de balancement ἄμπελοί τε [...] καί resté inachevé. Cela explique que Bekker ait fait le choix de supprimer τε dans son édition du texte.
[44] Diod. V, 41, 3 [F2b] : « Leur pays entier regorge de bétail de toutes sortes [...] ; de nombreux fleuves le traversent, qui arrosent un vaste territoire [...] ».
[45] Diod. V, 44, 6-7 [F2b] : « On raconte en effet qu'Ammon [...] rasa Doïa et Asterousia ; que les prêtres font chaque année un sacrifice sur cette montagne [...] ».
[46] Diod. V, 46, 3 [F2b] : « Ils en donnent pour preuve leur langue, en montrant que [...] ; [ils ajoutent que] l'amitié et la bienveillance qu'ils ont envers les Crétois leur vient de leurs ancêtres [...] ».
[47] Diod. V, 46, 5-6 [F2b] : « On fait aux dieux des offrandes [...]. Les portes du temple sont ornées de merveilleux ouvrages [...] ».
[48] Cf. Diod. II, 57, 4 ; II, 59, 3 ; II, 59, 4 ; II, 59, 7. Ce dernier texte ayant une taille strictement équivalente à celui tiré d'Évhémère (respectivement 1722 et 1720 mots), la fréquence de cet emploi de τε est d'ailleurs la même dans chacun des deux extraits (quatre occurrences dans les deux cas).

le Sicilien utilise un tel tour systématiquement dans le cadre d'une description ou du récit d'une suite d'événements, et que τε sert alors à juxtaposer, dans un effet d'accumulation, plusieurs faits ou idées qui ne sont pas strictement du même ordre, même si le contexte général reste le même. En V, 41, 3 par exemple, τε permet, dans le cadre général de la description de l'Arabie heureuse, de passer de la question du bétail à celle des fleuves. Le phénomène est exactement le même dans le résumé d'Iamboulos : en II, 59, 3, c'est un τε qui relie deux phrases dont l'une décrit les arbres fruitiers et les vignes de l'île, tandis que l'autre mentionne les serpents qui y vivent en abondance. À la lumière de cette analyse, nous inclinons à penser que l'usage du coordonnant τε facilitait l'élaboration définitive d'un ouvrage dont la rédaction s'appuyait d'abord sur des prises de notes. Une simple coordination permettait de relier entre eux des éléments de prises de notes épars : un τε valait transition. Le procédé était non seulement efficace, puisqu'il permettait une rédaction rapide, mais avait l'avantage d'être respectueux du texte d'origine, puisque Diodore ne cherchait pas à recréer artificiellement des transitions disparues dans la prise de note : il livrait à son lecteur le contenu de son travail préparatoire, avec simplement un style et une syntaxe qui lui étaient propres.

Ainsi, si nous revenons maintenant à la longue phrase du paragraphe V, 43, 2, Diodore aura très vraisemblablement voulu y condenser les diverses notes prises au fil de sa lecture à propos de la plaine qui jouxte le sanctuaire de Zeus Triphylios. L'accord inattendu au nominatif neutre pluriel de l'adjectif διάφορα et du participe παρεχόμενα, l'absence de sujet exprimé (πεδίον) dans la subordonnée consécutive ne sont certainement pas de purs effets de style et résultent plutôt du travail de Diodore à partir de ses annotations. On peut penser, en effet, qu'il n'a pas retenu, lors de sa prise de notes, un certain nombre d'éléments qui, chez Évhémère, portaient sur les oiseaux (ὄρνεα) ou sur la plaine (πεδίον). Puis au moment de la rédaction définitive, il aura regroupé l'ensemble de ses notes dans cette longue phrase, apposant simplement διάφορα et παρεχόμενα au groupe ὀρνέων πλῆθος ; pareillement, dans sa consécutive, il aura omis de préciser le sujet πεδίον

dont l'explicitation n'était peut-être pas nécessaire dans le texte d'Évhémère, mais qui le devenait davantage dans la *Bibliothèque historique* en raison de la suppression d'un certain nombre de passages ainsi que de la réécriture du texte. Ayant par ailleurs relevé chez Évhémère les principales caractéristiques de la plaine – les hommes qui y séjournent, les oiseaux qui y chantent, les jardins et les fleurs que l'on y trouve – il a ainsi rassemblé ces trois idées en trois membres de phrase reliés par τε au sein d'une très longue relative. L'absence de verbe du type γίγνονται dans la dernière partie de la relative signale là encore que Diodore travaillait vite[49]. Au final, l'ensemble de la phrase n'est pas du meilleur style, mais elle se comprend néanmoins parfaitement. Bien évidemment, nous n'accusons pas Diodore de ne pas savoir écrire un grec parfait – le grec des premiers chapitres du livre I est d'ailleurs très soigné –, mais nous pensons plutôt qu'il recherchait avant tout l'efficacité, autrement dit, pour lui, la rapidité de rédaction, et pour son lecteur, une information claire, fidèle et privilégiant l'essentiel.

Même si on ne peut que regretter d'avoir perdu le récit original de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*, l'étude attentive de Diodore permet donc au moins de mesurer un peu mieux le travail de réécriture opéré par l'historien sur le texte d'Évhémère. Ainsi la patiente analyse que nous avons faite de la longue phrase du paragraphe V, 43, 2 montre-t-elle que si, dans son résumé, Diodore compose bien ses propres phrases afin de mettre en forme ses notes préparatoires, les incertitudes mêmes de son style trahissent en même temps une très grande fidélité à Évhémère dans les passages conservés.

2. 2. À propos de l'emploi du mot ἀναγραφή : prétention d'Évhémère à l'historicité :

Si, d'un point de vue lexical, il est impossible de savoir de quel degré Diodore se démarque de sa source en utilisant son propre vocabulaire,

[49] Peut-être ce verbe était-il déjà absent chez Évhémère, ou peut-être Diodore n'a-t-il pris en note qu'un morceau de phrase sans son verbe, et a-t-il ensuite omis ou jugé superflu d'en ajouter un dans la rédaction définitive. On retrouve en tout cas exactement la même omission dans le résumé d'Iamboulos (II, 59, 4), et cela justement dans une proposition introduite par τε : Ζῴων τε παρηλλαγμένας φύσεις καὶ διὰ τὸ παράδοξον ἀπιστουμένας (« Il y a également des animaux, dont l'étrange nature est si peu commune qu'elle laisse incrédule »).

il est cependant au moins une expression qui paraît directement reprise d'Évhémère et qui indique, là encore, que le Sicilien suit l'ouvrage d'origine de fort près. Ainsi peut-on lire en V, 41, 4 : νῆσοι [...], ὧν τρεῖς εἰσιν ἄξιαι τῆς ἱστορικῆς ἀναγραφῆς[50]. Le même tour est ensuite de nouveau décliné au chapitre suivant : Ἔχει δ' ἡ Παγχαία κατ' αὐτὴν πολλὰ τῆς ἱστορικῆς ἀναγραφῆς ἄξια[51]. L'expression, ne serait-ce que parce qu'elle contient en son sein le terme ἀναγραφή – qui, rappelons-le, figure dans le titre même de l'ouvrage d'Évhémère (*Ἱερὰ Ἀναγραφή*)[52] – mérite déjà toute notre attention ; sa répétition dans un faible intervalle de texte la rend d'autant plus remarquable. Il est vrai qu'à diverses reprises dans son œuvre, Diodore utilise le tour ἄξιος τῆς ἀναγραφῆς[53] (*digne d'un compte-rendu*) ou sa variante ἀξιοῦν τῆς ἀναγραφῆς[54] (*juger digne d'un compte-rendu*), mais nulle part ailleurs dans les quinze livres et les extraits conservés de la *Bibliothèque historique*, il ne joint l'adjectif ἱστορικός au nom ἀναγραφή, sinon en XVII, 38, 4 dans un tour plus étoffé où l'adjectif porte à la fois sur ἀναγραφή et sur le nom μνήμη [*mémoire/mention*] :

[50] Diod. V, 41, 4 [F2b] : « des îles [...] dont trois sont dignes d'un compte-rendu historique ».
[51] Diod. V, 42, 5 [F2b] : « La Panchaïe possède en elle-même de nombreuses curiosités dignes d'un compte-rendu historique ».
[52] Nous renvoyons sur ce point à notre introduction générale, p. 52-53. Le titre de l'ouvrage d'Évhémère apparaît dans le texte de Diodore transmis par Eusèbe, en VI, 1, 3 : Εὐήμερος ὁ τὴν *Ἱερὰν Ἀναγραφὴν* ποιησάμενος (« Évhémère, l'auteur de l'*Incription sacrée* »).
[53] Cf. Diod. I, 45, 2 : ἐφ' ὧν μηδὲν ἄξιον ἀναγραφῆς γενέσθαι (« sous leur règne, rien n'est arrivé qui fût digne d'être rapporté » [pour le livre I, les traductions sont d'Y. Vernière]) ; I, 60, 1 : οὐδὲν ἔπραξαν ἀναγραφῆς ἄξιον (« ils ne firent rien qui fût digne d'être rapporté » [traduction d'Y. Vernière modifiée]). Pour le relevé des emplois d'ἀναγραφή, nous renvoyons de nouveau au *Lexicon in Diodorum Siculum*, vol. α, p. 83-84.
[54] Cf. Diod. I, 9, 3 : τὰς γενομένας παρ' αὐτοῖς πράξεις ἐκ πλείστων χρόνων ἀναγραφῆς ἠξιῶσθαι (« ce sont les événements de leur propre histoire qui ont été les plus anciennement jugés dignes d'être enregistrés ») ; I, 56, 6 : τὸ δ' ἀναγραφῆς ἀξιῶσαι τὰ διαφωνούμενα παρὰ τοῖς συγγραφεῦσιν ἀναγκαῖον (« il faut considérer comme indispensable l'exposé des différentes versions des historiens ») ; II, 47, 1 : ἐπεὶ τὰ πρὸς ἄρκτους κεκλιμένα μέρη τῆς Ἀσίας ἠξιώσαμεν ἀναγραφῆς (« puisque nous avons jugé bon de rendre compte des régions de l'Asie situées vers le nord » [les traductions du livre II sont de B. Eck]) ; II, 60, 4 : Ὁ δὲ Ἰαμβοῦλος οὗτος ταῦτά τε ἀναγραφῆς ἠξίωσε (« Ce fameux Iamboulos a jugé bon de faire de cela un compte-rendu écrit ») ; V, 12, 1 : ἐν μέρει τὰς ἐκ θατέρου μέρους νήσους κειμένας ἀναγραφῆς ἀξιώσομεν (« nous jugerons bon de faire, à leur tour, un compte rendu sur les îles situées de l'autre côté » [traduction personnelle]).

> νομίζω πολλῶν καὶ καλῶν ἔργων ὑπ' Ἀλεξάνδρου συντετελεσμένων μηδὲν τούτων μεῖζον ὑπάρχειν μηδὲ μᾶλλον ἄξιον ἀναγραφῆς καὶ μνήμης ἱστορικῆς εἶναι.[55]

Que sur les trois occurrences de l'expression, deux apparaissent dans le seul résumé consacré à l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* incite à mettre celle-là au compte d'Évhémère lui-même. Diodore l'aura ensuite reproduite telle quelle.

Non seulement, une fois de plus, on mesure ainsi la fidélité de Diodore à sa source, mais une ambiguïté concernant l'interprétation du paragraphe V, 41, 4 est d'autre part désormais levée :

> Ταύτης δὲ κατὰ τὰς ἐσχατιὰς τῆς παρωκεανίτιδος χώρας κατ' ἀντικρὺ νῆσοι κεῖνται πλείους, ὧν τρεῖς εἰσιν ἄξιαι τῆς ἱστορικῆς ἀναγραφῆς [...][56]

Dans la mesure où Diodore entendait toujours limiter le contenu de ses exposés à l'essentiel, penser qu'il avait lui-même choisi de restreindre son résumé aux trois îles les plus importantes évoquées par Évhémère n'eût pas été infondé. Mais en réalité, l'attribution du tour ἄξιαι τῆς ἱστορικῆς ἀναγραφῆς à l'auteur de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* impose de faire remonter la sélection des trois îles les plus dignes d'intérêt à Évhémère lui-même.

Enfin et surtout, que l'emploi récurrent de cette expression soit à mettre au compte d'Évhémère est révélateur de ses intentions : il paraît ainsi évident qu'il souhaitait se présenter à son lecteur comme l'auteur d'un ouvrage historique et non comme le créateur d'un récit romanesque. Il n'est d'ailleurs pas anodin que dans le texte de Diodore transmis par Eusèbe et tiré du livre VI de la *Bibliothèque*, Évhémère soit présenté comme un historien, par opposition à ceux que le Sicilien qualifie de μυθογράφοι, comme les poètes Homère, Hésiode ou Orphée ; τῶν μὲν ἱστορικῶν Εὐήμερος ὁ τὴν *Ἱερὰν Ἀναγραφὴν* ποιησάμενος ἰδίως ἀναγέγραφεν[57],

[55] Diod. XVII, 38, 4 : « Je pense que des nombreuses et belles actions accomplies par Alexandre, il n'y en a aucune qui soit plus importante et plus digne d'un compte-rendu et d'une mention historique que celles-là » [trad. pers.].
[56] Diod. V, 41, 4 [F2b] : « Aux confins de cette contrée proche de l'océan, en face, se trouvent des îles en assez grand nombre, dont trois méritent le compte-rendu de l'historien ».
[57] Diod. VI, 1, 3 [F1] : « Parmi les historiens, Évhémère, l'auteur de l'*Inscription sacrée*, a fait le compte-rendu de sa propre expérience ». L'adverbe ἰδίως est difficile à rendre. L'emploi de l'adjectif ἴδιος pour exprimer la possession est caractéristique du style de Diodore (Cf. J. Palm, *op. cit.*, p. 79-81), et c'est cette même idée de possession qui est

écrit ainsi Diodore. C'est très probablement Évhémère lui-même qui, le premier, s'est qualifié d'historien, ou qui, tout du moins, a qualifié sa démarche d'historique. Diodore, qui tenait manifestement Évhémère en estime, a ensuite repris ce jugement à son compte. Il est par ailleurs remarquable que pour décrire dans cette phrase le travail d'écriture d'Évhémère, Diodore ait utilisé le verbe ἀναγράφειν : l'idée de « compte-rendu » et celle « d'historicité » sont encore une fois liées ensemble, comme au livre V avec les tours ἄξιαι τῆς ἱστορικῆς ἀναγραφῆς/ πολλὰ τῆς ἱστορικῆς ἀναγραφῆς ἄξια. Certes, au livre VI, l'auteur d'un tel rapprochement est évidemment Diodore, mais ce dernier n'y aurait vraisemblablement pas eu recours, si Évhémère n'avait pas lui-même explicitement invité à lire son œuvre comme un « compte-rendu historique ». L'expression ἄξιαι τῆς ἱστορικῆς ἀναγραφῆς – peut-être utilisée par le Messénien comme un leitmotiv – avait été très habilement choisie, car tout en donnant simplement l'impression de mettre en avant les traits les plus notables de la Panchaïe, Évhémère rappelait aussi discrètement à son lecteur que tout ce qu'il lisait était vrai. Bien plus, par un jeu sur la polysémie d'*ἀναγραφή* qui, dans le titre de l'ouvrage (*Ἱερὰ Ἀναγραφή*), pouvait signifier à la fois « inscription » et « compte-rendu »[58], la locution relevée deux fois au livre V devenait un intermédiaire implicite entre les adjectifs ἱστορική et ἱερά : le compte-rendu personnel étant à la fois historique et sacré, en une sorte de subterfuge, l'inscription sacrée, autrement dit le contenu quelque peu sulfureux de la stèle du temple de Zeus, accédait elle-même dans l'esprit du lecteur, au statut d'histoire.

portée par l'adverbe correspondant : mot à mot, Évhémère a fait « son propre compte-rendu », autrement dit, il a raconté ce qu'il a vu, à la différence des mythographes, qui eux, ont utilisé leur imagination pour composer leurs récits sur les dieux : τερατωδεστέρους μύθους περὶ θεῶν πεπλάκασιν (Diod. VI, 1, 3 [F1] : « ils ont inventé sur les dieux des récits on ne peut plus extraordinaires »).

[58] Sur le double sens du mot ἀναγραφή, cf. notre introduction générale, p. 52-53.

2. 3. Sur l'emploi des discours direct et indirect, et sur l'absence du nom d'Évhémère au livre V :

2. 3. 1. DISCOURS INDIRECT ET PRUDENCE DE L'HISTORIEN DANS LES RÉCITS MYTHOLOGIQUES :

Si les chapitres 41 à 46 du livre V sont majoritairement rédigés au discours direct, on trouve néanmoins ponctuellement un certain nombre de passages présentés au discours indirect. La plupart du temps, c'est un simple φασί (*on dit*) qui sert de verbe introducteur[59], mais la forme μυθολογοῦσι (*on raconte dans les mythes*) est également à deux reprises appelée à jouer ce rôle[60] ; dans deux cas, enfin, le verbe introducteur est absent[61]. L'emploi du style indirect constitue le plus souvent, pour les historiens grecs, le moyen d'introduire une certaine distance critique avec leur exposé, en signalant que ce sont les propos d'autrui qu'ils rapportent et qu'ils ne s'en portent pas eux-mêmes garants. On ne s'étonnera pas, par conséquent, que le discours indirect soit très couramment employé par Diodore dans les six premiers livres de la *Bibliothèque*, qui portent sur la période mythique[62], tandis qu'il est pratiquement absent des livres suivants, qui traitent de la période historique[63]. Ainsi, si l'on se fonde sur le relevé effectué par H. Volkmann, ce n'est pas moins d'un tiers des livres I à V de Diodore qui sont rédigés au discours indirect[64]. Le rapport est nettement moindre dans notre extrait, puisque sur les 85 phrases que comptent les chapitres 41 à 46, 13 seulement sont écrites au discours indirect, soit une proportion d'environ 15%. La part écrasante de discours direct (85%) suggère que Diodore avait une assez bonne confiance dans la fiabilité du récit d'Évhémère. Il aura ainsi prioritairement transcrit au discours indirect les passages portant non plus

[59] Cf. Diod. V, 42, 2 ; V, 42, 4 ; V, 44, 6-7 ; V, 45, 1.
[60] Cf. Diod. V, 44, 6 ; V, 46, 3.
[61] Cf. Diod. V, 45, 2-3 ; V, 46, 3.
[62] Les récits portant sur cette période sont évidemment toujours plus ou moins sujets à caution, par opposition aux temps historiques, pour lesquels les témoignages sont plus sûrs.
[63] Sur l'usage du style indirect chez Diodore de Sicile, nous renvoyons au très intéressant article de H. Volkmann, « Die indirekte Erzählung bei Diodor », *Rheinisches Museum* 98, 1955, p. 354-367. « *Diese Erzählungsform* », écrit-il notamment p. 355, « *erhält eine besondere Bedeutung durch ihr häufiges Auftreten in den ersten Büchern Diodors, das durch ihr Fehlen in den eigentlich geschichtlichen Teilen seines Werkes noch unterstrichen wird* ».
[64] Cf. H. Volkmann, *op. cit*., p. 359.

sur la description politique ou géographique de la Panchaïe mais ceux traitant du passé mythique de l'île, dont l'authenticité pouvait plus facilement prêter à contestation. Ainsi sur les 13 phrases rédigées au discours indirect, 6, soit près de la moitié, dépendent directement ou indirectement[65] des deux verbes μυθολογοῦσι.

2. 3. 2. UN PRINCIPE STYLISTIQUE D'ALTERNANCE ENTRE LES DISCOURS DIRECT ET INDIRECT CHEZ DIODORE :

Pourtant, les choses ne sont pas aussi simples et nécessitent une analyse de détail, car, d'une part, rien n'interdit de penser que certains passages au discours indirect se trouvaient déjà tels quels chez Évhémère et que Diodore se serait ensuite simplement contenté de conserver le discours rapporté présent dans le texte original[66]. D'autre part, même si l'on peut admettre que de façon générale, l'usage chez Diodore du discours indirect marque une forme de prudence de l'historien envers le contenu rapporté, il faut cependant reconnaître que dans bien des cas, ce critère semble peu pertinent pour expliquer l'alternance de discours direct et de discours indirect au sein d'un même passage de la *Bibliothèque*. H. Volkmann a ainsi très justement relevé l'existence assez surprenante, chez Diodore, de brusques sauts du discours direct vers le discours indirect ou inversement : entre autres exemples, il constate ainsi qu'au livre IV, la naissance d'Héraclès est rapportée au discours indirect[67], tandis que paradoxalement, toutes les légendes qui concernent le héros sont ensuite exposées au discours direct. Il mentionne également ce même phénomène dans les textes d'Évhémère et d'Iamboulos[68] transmis par Diodore.

---

[65] Nous comptons parmi ces six phrases, une phrase introduite par φασί (Diod. V, 44, 6 : Τὸν γὰρ Ἄμμωνά φασι μὴ μόνον φυγαδεῦσαι τοῦτο τὸ ἔθνος ; « On raconte qu'Ammon ne se contenta pas d'exiler ce peuple »), mais ce passage ne fait que prolonger le récit de l'époque mythique introduit par le verbe μυθολογοῦσι.

[66] H. Volkmann, *op. cit.* p. 363-364, estime par exemple qu'au livre I de la *Bibliothèque*, l'emploi du discours indirect remonte dans un certain nombre de cas à la source de Diodore, l'écrivain Hécatée d'Abdère. Ce dernier affirmait en effet tenir ses informations de prêtres égyptiens, et pourrait donc avoir rédigé son ouvrage en grande partie au discours indirect, non pas tant pour introduire un doute sur la véracité du discours des prêtres que pour, au contraire, mettre en valeur l'origine de ses connaissances sur l'Égypte.

[67] Diod. IV, 9, 1-5. Cf. H. Volkmann, *op. cit*., p. 357.

[68] Cf. H. Volkmann, *op. cit*., p. 365.

2. 3. 3. ÉTUDE D'UN EXEMPLE : LE RÉCIT DE VOYAGE D'IAMBOULOS AU LIVRE II DE LA *BIBLIOTHÈQUE* :

Pour tenter de mieux comprendre l'emploi des discours direct et indirect dans nos cinq chapitres, il peut être éclairant de le comparer à l'usage que Diodore en a fait dans son résumé de l'ouvrage d'Iamboulos, car de ce point de vue, les deux extraits ont un aspect tout à fait différent. Ce qui frappe en effet à la lecture des chapitres II, 55-60, c'est qu'à l'inverse exact du compte-rendu tiré d'Évhémère, la part de discours indirect est très importante dans le texte (plus de 75%)[69]. Et d'autre part, tandis qu'Évhémère n'est pas évoqué une seule fois en V, 41-46[70], Diodore a choisi de révéler le nom de sa source dans le cas d'Iamboulos[71]. Afin de pouvoir expliquer ce qui a poussé Diodore à traiter si différemment ces deux récits de voyage, nous étudierons successivement les cas d'Iamboulos puis d'Évhémère.

Dans un récent article, Ir. Sulimani[72] s'est efforcé de déterminer les raisons qui pouvaient amener Diodore à donner le nom des auteurs sur lesquels il s'appuyait. Alors que de façon générale, les écrivains de l'Antiquité n'indiquaient pas leurs sources, Diodore cite nommément nombre de ses prédécesseurs dans la *Bibliothèque*. « *Diodorus* », écrit

---

[69] Une fois exclues les brèves introductions et conclusions composées par Diodore, le récit lui-même compte 82 phrases, dont 19 écrites au style direct et 63 au style indirect.

[70] Le nom d'Évhémère apparaît en revanche dans l'extrait de Diodore transmis par Eusèbe (VI, 1, 1-10 [F1]), et la suite du passage, qui résume rapidement le contenu de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*, est entièrement rédigée au discours indirect. Nous y reviendrons au cours de notre démonstration.

[71] Diodore mentionne en particulier le nom d'Iamboulos au sein des passages qui servent d'introduction et de conclusion au récit. On peut lire ainsi en II, 55, 1-2 : πειρασόμεθα συντόμως διελθεῖν, προεκθέμενοι τὰς αἰτίας τῆς εὑρέσεως ἀκριβῶς. Ἰαμβοῦλος ἦν ἐκ παίδων [...] : « nous allons essayer de [...] relater brièvement, en commençant par évoquer avec exactitude l'origine de la découverte. Iamboulos était, dès l'enfance [...] ». Dans ces premières phrases, Iamboulos n'est donné qu'implicitement comme l'auteur du récit ; il est présenté d'abord comme l'acteur de la découverte. L'ouvrage devait être rédigé à la première personne, car Iamboulos n'était pas seulement auteur et narrateur mais tenait le rôle principal au sein de l'histoire qu'il racontait (le nom d'Iamboulos apparaît deux fois dans le récit lui même, en II, 60, 1 et 2). Dans la conclusion de son récit, en revanche, Diodore est tout à fait explicite : Ὁ δὲ Ἰαμβοῦλος οὗτος ταῦτά τε ἀναγραφῆς ἠξίωσε καὶ περὶ τῶν κατὰ τὴν Ἰνδικὴν οὐκ ὀλίγα συνετάξατο τῶν ἀγνοουμένων παρὰ τοῖς ἄλλοις : « Ce fameux Iamboulos a jugé bon de faire de cela un compte rendu écrit et, en même temps, il a consigné à propos de l'Inde bon nombre de renseignements ignorés d'autrui » (traductions de B. Eck).

[72] I. Sulimani, « Diodorus' source-citations » (cf. *supra*, note 23).

I. Sulimani pour expliquer ce phénomène, « *quotes by name those authors considered canonical or who had gained utmost respect for their work in antiquity*[73]». Il est certain que se référer explicitement à des auteurs de grande réputation était pour Diodore un moyen de faire rejaillir sur son propre ouvrage une part du prestige dont un Homère ou un Hérodote pouvaient jouir parmi les Anciens. Au sein d'une démonstration ou d'un exposé, leur mention valait argument d'autorité.[74]. Cela dit, la célébrité d'Iamboulos ne peut être le motif pour lequel Diodore le présente explicitement comme l'auteur d'un récit de voyage dans les îles du soleil, puisque personne avant l'historien, du moins dans la littérature grecque conservée, n'avait cité son nom. Il faut donc sans doute classer Iamboulos parmi ces écrivains que Diodore a mis en avant surtout parce qu'il les estimait[75].

Dans le cas d'Iamboulos, la démarche de Diodore semble cependant pouvoir être précisée, si l'on se réfère au paragraphe qui conclut le passage : « οὐκ ὀλίγα συνετάξατο τῶν ἀγνοουμένων παρὰ τοῖς ἄλλοις [*il a consigné bon nombre de renseignements ignorés d'autrui*] », peut-on en effet lire à propos d'Iamboulos en II, 60, 4. En citant Iamboulos et en faisant son éloge, Diodore mettait son propre travail de recherche en valeur : il donnait accès à des informations peu connues, voire inédites, que son lecteur ne trouverait pas dans d'autres ouvrages historiques écrits par ses prédécesseurs ou ses contemporains[76]. Mais pour comprendre pleinement le jugement de Diodore sur Iamboulos, il faut également lire l'introduction du

[73] I. Sulimani, *op. cit.*, p. 564.
[74] Même dans un contexte purement polémique, Diodore avait également tout intérêt à indiquer le nom de ses illustres prédécesseurs, car s'il parvenait à prouver que ces derniers avaient tort, il retirait pour lui seul toute la gloire dont il les privait. Sa célèbre réflexion sur l'origine des crues du Nil (Diod. I, 37, 1-41, 10) est un cas typique où l'historien cite explicitement une quantité de sources différentes, moins pour leur autorité que pour mieux les critiquer, mettant par la même occasion la propre pertinence de son jugement en valeur. Sur ce passage, on pourra se reporter à l'analyse de I. Sulimani, *op. cit.*, p.550-553.
[75] Cf. en effet, I. Sulimani, *op. cit.*, qui écrit p. 564 : « *Secondly, Diodorus mentions the names of historians whom he appreciates* ». Le chercheur range au premier chef l'historien Éphore dans cette catégorie d'écrivains (p. 564-565).
[76] La référence à de multiples sources était pour Diodore une preuve de la valeur de sa *Bibliothèque* (cf. supra, p.). I. Sulimani considère également à très juste titre que citer de très nombreux auteurs était pour Diodore un moyen d'entrer en compétition avec les autres historiens. « *It is possible* », écrit-elle, « *that Diodorus meant to say that his historical composition surpassed those of his predecessors since he had read all of them and based his accound on the best works* » (*op. cit.*, p. 562). C'est nous qui soulignons.

passage, très éclairante à cet égard. Ainsi écrit-il en II, LV, 1 : « Περὶ δὲ τῆς κατὰ τὸν ὠκεανὸν εὑρεθείσης νήσου κατὰ τὴν μεσημβρίαν καὶ τῶν κατ' αὐτὴν παραδοξολογουμένων [...][77] ». Bien que Diodore apprécie manifestement Iamboulos, il a donc pleinement conscience que le récit de la découverte des îles du soleil appartient à la catégorie des *paradoxa*, un genre de texte qu'il affectionne particulièrement, mais dont la véracité n'est jamais parfaitement assurée[78]. Par conséquent, l'emploi massif du style indirect dans ces chapitres du livre II peut être interprété comme une attitude de sage prudence de Diodore envers sa source : l'historien juge l'exposé digne d'intérêt, mais il laisse la question de sa fiabilité à l'appréciation du lecteur.

Dans le détail maintenant, un tel jugement doit être nuancé. À deux reprises Diodore évoque par exemple les sources d'eaux chaudes ou froides que l'on peut voir sur l'île du soleil. La première fois, en II, 57, 3, le texte est rédigé au discours indirect :

> Εἶναι δὲ καὶ πηγὰς ὑδάτων δαψιλεῖς, τὰς μὲν θερμῶν εἰς λουτρὰ καὶ κόπων ἀφαίρεσιν εὐθετους, τὰς δὲ ψυχρῶν τῇ γλυκύτητι διαφόρους καὶ πρὸς ὑγίειαν συνεργεῖν δυναμένας.[79]

La seconde fois, en revanche, le texte est écrit au discours direct (II, 59, 9) :

> Τὸ δὲ τῶν θερμῶν πηγῶν ὕδωρ γλυκὺ καὶ ὑγιεινὸν διαπυλάττει τὴν θερμασίαν, καὶ οὐδέποτε ψύχεται, ἐὰν μὴ ψυχρὸν ὕδωρ ἢ οἶνος συμμίσγηται.[80]

---

[77] Diod. II, 55, 1 : « Ce qui concerne l'île découverte en plein océan, au sud, et les récits merveilleux qui s'y rapportent, [...] »

[78] De fait, le texte regorge d'éléments merveilleux : en particulier, les habitants ont des os flexibles (II, 56, 2) ; leur langue est fendue dans le sens de la longueur, ce qui leur permet de mener deux conversations à la fois (II, 56, 5-6) ; vivant dans une sorte d'âge d'or, ils n'ont pas besoin d'agriculture ou d'élevage, mais la nature leur fournit spontanément de quoi se nourrir (II, 57, 1) ; ils vivent jusqu'à 150 ans et ne sont jamais malades (II, 57, 4) ; ils ont des coutumes inhabituelles qui s'apparentent à une forme d'eugénisme : les vieillards ou les infirmes doivent se suicider (II, 57, 5), et on n'élève que les enfants les plus robustes (II, 58, 5). Diodore décrit aussi sans lui donner de nom un petit animal très surprenant, à quatre yeux et quatre bouches, dont le sang permet de recoller tout membre sectionné (II, 58, 2-4). Pour une interprétation de ces éléments extraordinaires, et plus généralement du récit d'Iamboulos, nous renvoyons à notre article, « Morale et société idéale dans l'utopie d'Iamboulos », *Passions, vertus et vices dans l'ancien roman*, actes du colloque de Tours, 19-21 octobre 2006 / éd. par B. Pouderon et C. Bost-Pouderon, de Boccard, Paris, 2009, p. 51-67.

[79] Diod. II, 57, 3 : « Il y a aussi des sources en abondance, les unes d'eau chaudes, parfaites pour s'y baigner et dissiper les fatigues, les autres d'eaux froides, à la douceur remarquable et aux propriétés favorables à la santé ».

Or, si l'on admet que le discours indirect exprime un refus de l'historien de se prononcer sur la véracité du récit rapporté, il est pour le moins paradoxal que le premier extrait, qui évoque de manière tout à fait vraisemblable la présence de sources chaudes ou froides dans l'île, soit transcrit au discours indirect, tandis que le second, où – phénomène merveilleux s'il en est – il est question d'une eau qui ne refroidit jamais [οὐδέποτε ψύχεται], est lui composé au discours direct ! Plus étonnant encore est ce récit de la manière dont les habitants de l'île départagent les jeunes enfants les plus forts des plus faibles pour abandonner ces derniers, et où l'on passe brutalement et sans raison apparente du style indirect au style direct :

> Ἕκαστον δὲ τῶν συστημάτων τρέφειν ὄρνεον εὐμέγεθες ἰδιάζον τῇ φύσει, καὶ διὰ τούτου πειράζεται τὰ νήπια τῶν βρεφῶν ποίας τινὰς ἔχει τὰς τῆς ψυχῆς διαθέσεις· ἀναλαμβάνουσι γαρ αὐτὰ ἐπὶ τὰ ζῷα, καὶ τούτων πετομένων τὰ μὲν τὴν διὰ τοῦ ἀέρος φορὰν ὑπομένοντα τρέφουσι, τὰ δὲ περιναύσια γινόμενα καὶ θάμβους πληρούμενα ῥίπτουσιν [...][81]

Si, dans l'ensemble, l'emploi du discours indirect marque une prise de distance de Diodore par rapport à sa source, il semble donc que, dans le détail, ce principe soit parasité par un autre, d'ordre stylistique, et que l'alternance entre le discours indirect et le discours direct doive être interprété comme un trait de la langue du Sicilien[82].

[80] Diod. II, 59, 9 : « L'eau des sources chaudes est douce et saine ; elle conserve son degré de chaleur sans jamais refroidir, à moins qu'on n'y mélange de l'eau froide ou du vin ».
[81] Diod. II, 58, 5 : « Chaque groupe de gens se charge de nourrir un oiseau de belle taille, d'une espèce originale, qui sert à éprouver les tout petits enfants pour voir quelles peuvent bien être leurs prédispositions ; on les installe en effet sur les animaux, qui se mettent à voler, et les enfants qui supportent la promenade dans les airs, on les élève, tandis que ceux qui sont pris de nausée et complètement terrorisés, on les abandonne [...] ». Cet exemple n'est pas isolé, on retrouve exactement le même phénomène en II, 57, 2.
[82] C'est déjà l'opinion de H. Volkmann, selon qui Diodore, par ce trait de style, se placerait dans la lignée d'Hérodote (« Die indirekte Erzählung bei Diodor », p. 366-367). Le chercheur donne en effet différents exemples du même phénomène d'alternance entre discours direct et indirect chez l'historien Ionien.

2. 3. 4. LES FRAGMENTS D'ÉVHÉMÈRE :

*α) VI, 1 [F1], un résumé de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή *au discours indirect :*

Parmi, maintenant, les deux textes que Diodore a consacré à Évhémère, seul le second au livre VI est comparable aux chapitres tirés d'Iamboulos pour l'emploi du discours indirect. Le résumé du récit d'Évhémère proprement dit commence au paragraphe VI, 1, 4 :

> Εὐήμερος μὲν οὖν, φίλος γεγονὼς Κασσάνδρου τοῦ βασιλέως καὶ διὰ τοῦτον ἠναγκασμένος τελεῖν βασιλικάς τινας χρείας καὶ μεγάλας ἀποδημίας, φησὶν ἐκτοπισθῆναι κατὰ τὴν μεσημβρίαν εἰς τὸν ὠκεανόν. Ἐκπλεύσαντα δὲ αὐτὸν ἐκ τῆς εὐδαίμονος Ἀραβίας ποιήσασθαι τὸν πλοῦν δι' ὠκεανοῦ [...][83]

Le nom de la source, Εὐήμερος, est précisé immédiatement, puis le verbe φησίν introduit le discours rapporté. À partir de la phrase suivante, l'ensemble du texte est écrit au discours indirect[84], ou plus exactement au discours indirect libre[85], puisque le verbe introducteur φησίν n'est plus répété, à l'exception d'une fois au paragraphe 6 : μετὰ ταῦτά φησι (« il raconte ensuite que »). Diodore a évidemment choisi de mentionner le nom d'Évhémère parce qu'il l'apprécie : il le qualifie d'« historien » un peu plus haut dans le texte[86] et il le cite comme une référence pour les récits sur les dieux, par opposition aux inventeurs de récits merveilleux, Homère, Hésiode et Orphée[87]. Pour l'essentiel, le discours indirect indique donc simplement que le contenu – très résumé – est emprunté à Évhémère, il n'est pas la marque d'un doute de Diodore vis-à-vis de la qualité de sa

[83] Diod. VI, 1, 4 [F1] : « Évhémère, donc, devenu l'ami du roi Cassandre et amené à remplir pour le compte de ce dernier plusieurs missions royales et à faire de grands voyages, dit être parti dans le sud pour rejoindre l'océan : il fit voile, raconte-t-il, depuis l'Arabie heureuse, et navigua à travers l'océan [...] ».
[84] Il n'y a pas d'effet d'alternance entre discours direct et discours indirect dans ce passage.
[85] L'usage du style indirect libre est tout à fait banal. Dans le résumé du voyage d'Iamboulos, par exemple, le verbe φασί employé en II, 55, 1 (Τοὺς μὲν οὖν Αἰθίοπάς φασι ; « on dit donc que les Éthiopiens [...] ») introduit un très long passage rédigé au style indirect sans plus aucun verbe introducteur (II, 55, 1 – II, 57, 2). Puis au milieu du paragraphe II, 57, 2, Diodore passe brutalement au style direct.
[86] Diod. VI, 1, 3 [F1] : καὶ τῶν μὲν ἱστορικῶν Εὐήμερος [...] (« et parmi les historiens, Évhémère [...] »).
[87] Cf. Diod. VI, 1, 3 [F1].

source, et tout au plus peut-on voir dans la seconde apparition du verbe φησί au paragraphe 6, qui introduit le récit de la vie des différents dieux, l'expression d'une forme de prudence, par crainte de paraître trop ouvertement évhéméristе : Diodore aura sans doute préféré souligner nettement qu'il rapportait les paroles d'autrui et qu'il ne parlait pas en son nom propre[88].

β) Du témoignage individuel à l'exposé historique : Évhémère n'est pas mentionné en V, 41-46 [F2b] :

Les cinq chapitres du livre V consacrés à l'archipel de Panchaïe contrastent fortement avec le résumé du livre VI. Absolument rien n'indique dans le texte que Diodore a tiré ses informations d'un récit de voyage : il ne subsiste en effet aucun élément narratif, et il n'est fait aucune référence à l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* ni à son auteur. Même s'il n'y avait aucune obligation chez les Anciens, il peut sembler curieux que l'historien n'ait pas souhaité mentionner sa source, qu'il apprécie pourtant et dont il indique le nom au livre suivant. Le fait paraît d'autant plus surprenant qu'en VI, 1, 5, Diodore renvoie son lecteur à la lecture du compte-rendu du livre V pour plus de détails sur l'île de Panchaïe :

> Εἶναι δὲ καὶ τὴν νῆσον ἱερὰν θεῶν, καὶ ἕτερα πλείω θαυμαζόμενα κατά τε τὴν ἀρχαιότητα καὶ τὴν τῆς κατασκευῆς πολυτεχνίαν, περὶ ὧν τὰ κατὰ μέρος ἐν ταῖς πρὸ ταύτης βίβλοις ἀναγεγράφαμεν.[89]

[88] Il s'agit évidemment dans ce cas d'un artifice rhétorique, car Diodore est clairement évhéméristе.

[89] Diod. VI, 1, 5 [F1] : « D'ailleurs l'île est consacrée aux dieux et possède d'assez nombreuses autres curiosités admirables pour leur ancienneté et leur facture habile et dont nous avons fait un compte-rendu détaillé dans les livres précédents ». On remarquera le pluriel assez étonnant ἐν ταῖς πρὸ ταύτης βίβλοις (« dans les livres précédents ») : hormis ce passage du livre VI, en effet, Diodore ne parle de la Panchaïe qu'en V, 41-46, et on aurait plutôt attendu le singulier ἐν τῇ πρὸ ταύτης βίβλῳ, dans une référence explicite au livre V qui précède immédiatement. Il se peut bien sûr que ce pluriel un peu vague soit le fait d'une simple négligence de Diodore, mais, à condition d'admettre que l'historien n'a pas obligatoirement rédigé la *Bibliothèque* dans l'ordre où on peut la lire, une autre hypothèse plausible serait de penser qu'en raison de son propre évhémérisme, Diodore a eu assez tôt l'idée d'utiliser l'ouvrage d'Évhémère comme exemple de discours sérieux sur les « dieux terrestres » (VI, 1, 3 : περὶ δὲ τῶν ἐπιγείων θεῶν), et qu'il pourrait en ce cas avoir composé son résumé de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* et prévu de l'introduire dans le livre VI avant d'avoir achevé la rédaction des cinq premiers livres, d'où l'expression évasive ἐν ταῖς πρὸ ταύτης βίβλοις. Certes Fr. Chamoux et P. Bertrac, dans leur introduction générale à la

Ainsi, parmi les lecteurs qui lisaient la *Bibliothèque* en suivant l'ordre des livres, seuls ceux qui connaissaient Évhémère par ailleurs étaient à même de l'identifier comme la source des chapitres V, 41-46. Pour les autres, il leur fallait attendre le livre suivant pour établir *a posteriori* un lien entre Évhémère et la Panchaïe. Il eût à coup sûr été plus naturel de mentionner Évhémère dès la première utilisation de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* comme source[90]. Nous avons montré dans les pages qui précèdent combien Diodore, plus soucieux du contenu que de la forme, écrit dans une syntaxe parfois approximative, et on pourrait vite conclure que, dans le cas qui nous préoccupe, Diodore ne devait pas non plus s'embarrasser d'un petit défaut de logique dans l'organisation générale de la *Bibliothèque*. Nous pensons cependant que cette incohérence formelle correspond à un choix délibéré de Diodore : de fait, l'absence de mention d'Évhémère en V, 41-46 et l'emploi du style direct avaient pour effet de couper complètement l'énoncé (la description de la Panchaïe) de son énonciateur (Évhémère) et changeaient par là-même la nature du texte, qui passait du statut de témoignage, autrement dit d'expression d'une vérité individuelle, à celui d'exposé historique. La vérité s'énonce toute seule et se donne pour absolue, le lecteur découvrant la Panchaïe telle qu'elle est et non telle que quelqu'un l'a vue. Une telle présentation des choses montre évidemment une fois de plus toute la confiance que Diodore avait dans l'ouvrage d'Évhémère : si le discours indirect marquait une forme de distance de l'historien par rapport à sa source, le discours direct manifeste au contraire une approbation sans réserves du contenu de l'exposé.

Bibliothèque, *op. cit.*, les belles lettres, p. XXXII-XXXIII, pensent que Diodore « a composé l'ouvrage dans l'ordre des livres tel qu'il se présente aujourd'hui », ce qui irait à l'encontre de cette hypothèse. Mais nuançant ensuite leur propos, ils reconnaissent à demi-mot que, concernant la méthode de rédaction, une distinction est envisageable entre les ouvrages de la période mythique et ceux de la période historique : l'écriture « selon la succession des temps », écrivent-ils ainsi, est une « méthode que le choix du cadre annalistique (pour la période historique au moins) recommandait comme la plus simple et la plus sûre » [c'est nous qui soulignons].

[90] Ce point qui ne peut manquer d'interloquer n'a pourtant pas, à notre connaissance, suscité l'intérêt des chercheurs.

γ) Un compte-rendu « désévhémérisé » en V, 41-46 [F2b] : un choix habile de Diodore :

Surtout, séparée de son découvreur – ou de son créateur, si l'on préfère –, la Panchaïe acquiert une existence autonome hors de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*, et se trouve *de facto* désolidarisée du récit d'Évhémère sur les dieux, présenté au livre VI. De manière tout à fait remarquable, tout ce qui a trait aux dieux dans les chapitres V, 41-46 a été, que l'on nous pardonne ce néologisme, « désévhémérisé », et il n'y a plus aucune trace de la mort des dieux ni de leur statut d'humain. Dans le très rapide résumé que Diodore fait par exemple du contenu de la fameuse stèle, l'historien se contente de dire qu'on y trouvait narrés les exploits des plus grands dieux :

> Κατὰ μέσην δὲ τὴν κλίνην ἕστηκε στήλη χρυσῆ μεγάλη, γράμματα ἔχουσα [...] δι' ὧν ἦσαν <u>αἱ πράξεις</u> Οὐρανοῦ τε καὶ Διὸς ἀναγεγραμμέναι, καὶ μετὰ ταύτας αἱ Ἀρτέμιδος καὶ Ἀπόλλωνος ὑφ' Ἑρμοῦ προσαναγεγραμμέναι.[91]

De même un peu plus haut, en évoquant le règne de Zeus, Diodore a une expression particulièrement ambiguë : ὅτε κατ' ἀνθρώπους ὢν ἐβασίλευε τῆς οἰκουμένης (« à l'époque où, étant parmi les hommes, [Zeus] régnait sur le monde »)[92] : rien n'oblige à la lecture de comprendre, dans une perspective évhéméristе, que Zeus fut un temps un homme parmi les hommes ; la participiale κατ' ἀνθρώπους ὢν peut tout aussi bien laisser penser que Zeus, le dieu immortel, a vécu un temps parmi les hommes et a régné sur eux[93]. Bien sûr, il se peut tout à fait que l'expression se soit déjà trouvée chez Évhémère. Il n'empêche : il est significatif que Diodore ait uniquement retenu, pour parler de la nature ou de la vie des dieux, une expression qui n'avait pas immédiatement une consonance évhéméristе pour un lecteur non averti. Diodore se montre toujours extrêmement prudent

[91] Diod. V, 46, 8 [F2b] : « Au milieu du lit se dresse une grande stèle d'or portant des caractères [...], avec lesquels ont été gravés les exploits d'Ouranos et de Zeus, puis ajoutés à leur suite par Hermès ceux d'Artémis et d'Apollon ».
[92] Diod., V, 46, 3 [F2b]. Cf. *infra* p. 241.
[93] C'est d'ailleurs la représentation qu'Hérodote (II, 144) donne des dieux de l'Égypte, qui vivaient en société avec les hommes. Voici en effet ce que révèlent les prêtres de Thèbes à l'historien Hécatée : « Τὸ δὲ πρότερον τῶν ἀνδρῶν τούτων θεοὺς εἶναι τοὺς ἐν Αἰγύπτῳ ἄρχοντας, οἰκέοντας ἅμα τοῖσι ἀνθρώποισι. » / « Mais avant ces hommes [= dont les prêtres montrent les statues], ceux qui régnaient sur l'Égypte étaient des dieux habitant aux côtés des humains. [trad. pers.] ».

lorsqu'il expose une lecture religieuse de type évhémériste[94], tout simplement parce qu'une telle représentation des dieux devait être loin de faire l'unanimité à son époque et devait avoir de farouches opposants. Ainsi, en supprimant tous les traits évhéméristes du compte-rendu, en se refusant à faire usage du discours rapporté et en n'indiquant pas sa source, il semble que Diodore ait voulu mettre l'exposé sur la Panchaïe à l'abri de toute polémique religieuse, qui aurait pu jeter inutilement le doute sur la fiabilité du témoignage géographique et ethnographique d'Évhémère et qui aurait par la même occasion contribué à discréditer son propre travail d'historien. Bien sûr, le lecteur attentif pouvait à partir du livre VI retrouver Évhémère derrière les chapitres V, 41-46, mais la présentation de Diodore était habile. Si l'historien, en effet, ne cache pas en VI, I, 4 qu'il rapporte le témoignage d'Évhémère sur son voyage en Panchaïe, il ne présente pas en revanche explicitement ce dernier comme le découvreur de l'île :

> προσενεχθῆναι νήσοις πελαγίαις, ὧν μίαν ὑπάρχειν τὴν ὀνομαζομένην Παγχαίαν (« [il raconte qu'] il aborda des îles au beau milieu de la mer, dont l'une est la dénommée Panchaïe »).

Or, pour le lecteur du livre V de la *Bibliothèque*, la Panchaïe était, en VI, 1, 4-9, une île désormais bien connue et avait, tout à fait indépendamment du récit d'Évhémère, déjà acquis une existence autonome. Par un effet psychologique lié à la présentation choisie par Diodore, le lecteur devait avoir le sentiment non pas que l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* était l'unique témoignage sur la Panchaïe, mais qu'Évhémère n'était qu'une source parmi d'autres sur cette île du sud de l'Arabie. Ainsi, alors que l'apparition du nom d'Évhémère accompagné d'un discours de type évhémériste aurait pu nuire, dans le livre V, à la réception de l'exposé sur la Panchaïe, l'illusion formelle créée par Diodore produisait le résultat inverse : la connaissance qu'au livre VI le lecteur avait déjà de l'archipel panchaïen renforçait la crédibilité du témoignage d'Évhémère non seulement sur la Panchaïe (VI, 1, 4-5), mais aussi, par extension, sur la vie des dieux (VI, 1, 6-9). Ce qui, donc, pouvait apparaître au premier abord comme une construction quelque peu incohérente de Diodore se révèle en fait une astucieuse mise en valeur de

[94] Cf. *infra* (p. 233-237) notre commentaire du fragment 1, tiré du livre VI de Diodore.

l'ouvrage d'Évhémère et des théories de type évhéméristе, que Diodore reprend à son compte.

δ) L'emploi du discours indirect en V, 41-46 [F2b] remonte en partie à Évhémère :

Il reste maintenant à expliquer le rôle des 15% de discours indirect dans les chapitres V, 41-46. Dans les paragraphes V, 44, 6, Diodore expose brièvement les récits mythique de la Panchaïe, le verbe μυθολογοῦσι introduisant le discours indirect :

> Μυθολογοῦσι γὰρ τὸ παλαιὸν Οὐρανὸν βασιλεύοντα τῆς οἰκουμένης προσηνῶς ἐνδιατρίβειν ἐν τῷδε τῷ τόπῳ, καὶ ἀπὸ τοῦ ὕψους ἐφορᾶν τόν τε οὐρανὸν καὶ τὰ κατ' αὐτὸν ἄστρα, ὕστερον δὲ Τριφύλιον Ὄλυμπον κληθῆναι διὰ τὸ τοὺς κατοικοῦντας ὑπάρχειν ἐκ τριῶν ἐθνῶν· ὀνομάζεσθαι δὲ τοὺς μὲν Παγχαίους, τοὺς δ' Ὠκεανίτας, τοὺς δὲ Δῴους· οὓς ὕστερον ὑπὸ Ἄμμωνος ἐκβληθῆναι. Τὸν γὰρ Ἄμμωνά φασι μὴ μόνον φυγαδεῦσαι τοῦτο τὸ ἔθνος, ἀλλὰ καὶ τὰς πόλεις αὐτῶν ἄρδην ἀνελεῖν, καὶ κατασκάψαι τήν τε Δῴαν καὶ Ἀστερουσίαν.[95]

Nous avons vu que l'emploi du discours indirect pour rapporter un récit portant sur l'époque mythique est tout à fait banal chez Diodore. Étant donné la confiance que l'historien accorde à Évhémère, on peut estimer que le discours indirect trahit moins un doute sur la sincérité d'Évhémère et sur la véracité de son exposé, qu'il n'exprime une forme de prudence qui doit être de mise dès lors que l'on a affaire à un énoncé mythologique. Pourtant, la lecture du paragraphe V, 46, 3 invite à une autre interprétation :

> Μυθολογοῦσι δ' οἱ ἱερεῖς τὸ γένος αὐτοῖς ἐκ Κρήτης ὑπάρχειν, ὑπὸ Διὸς ἠγμένοις εἰς τὴν Παγχαίαν, ὅτε κατ' ἀνθρώπους ὢν ἐβασίλευε τῆς οἰκουμένης· καὶ τούτων σημεῖα φέρουσι τῆς διαλέκτου, δεικνύντες τὰ πολλὰ διαμένειν παρ' αὐτοῖς Κρητικῶς ὀνομαζόμενα· τήν τε πρὸς αὐτοὺς οἰκειότητα καὶ φιλανθρωπίαν ἐκ

[95] Diod. V, 44, 6 [F2b] : « On raconte en effet dans les mythes qu'autrefois Ouranos, qui régnait sur la terre, coulait des jours paisibles en ce lieu et depuis le sommet observait le ciel et les astres qu'il contient. Plus tard, la montagne fut appelée Olympe Triphylios parce que les habitants étaient répartis en trois peuples. Les premiers étaient appelés Panchaïens, les seconds Océanites, les troisièmes Doïens, mais par la suite, ces derniers furent chassés par Ammon. On rapporte en effet qu'Ammon ne se contenta pas d'exiler ce peuple, mais encore qu'il détruisit complètement leurs cités, rasant Doïa et Asterousia ».

προγόνων παρειληφέναι, τῆς φήμης ταύτης τοῖς ἐκγόνοις παραδιδομένης ἀεί.[96]

Contrairement à l'exemple précédent, le sujet du verbe μυθολογοῦσι est explicité et, littéralement, on peut traduire en français le tour μυθολογοῦσι δ' οἱ ἱερεῖς suivi d'une proposition infinitive par « *les prêtres rapportent que d'après leurs mythes* (...) ». Il ne fait pas de doute ici que le discours indirect figurait déjà dans l'ouvrage d'Évhémère et que le Messénien, probablement inspiré par Platon[97], prétendait détenir des prêtres de Panchaïe eux-mêmes un certain nombre d'informations sur l'histoire mythique de l'archipel. C'est évidemment à Évhémère que les prêtres ont donné diverses preuves sur l'origine crétoise de leur langue [τούτων σημεῖα φέρουσι, δεικνύντες], et le Messénien rapportait au discours indirect les propos qu'ils lui avaient tenus[98], afin de mieux mettre en valeur l'origine prestigieuse de ses informations et souligner par là-même leur fiabilité[99]. Dès lors, il paraît pertinent de penser que le paragraphe V, 44, 6 cité plus haut était lui aussi rédigé au discours indirect dans le texte d'Évhémère, le sujet implicite du verbe μυθολογοῦσι pouvant là encore être οἱ ἱερεῖς ou

[96] Diod. V, 46, 3 [F2b] : « Les prêtres racontent que d'après les mythes, ils sont originaires de Crète et ont été amenés par Zeus en Panchaïe, à l'époque où, vivant parmi les hommes, il régnait sur le monde. Ils en donnent pour preuve leur langue, en montrant qu'en majorité, tout est encore désigné chez eux avec des mots crétois. [Ils ajoutent que] l'amitié et la bienveillance qu'ils ont envers les Crétois leur vient de leurs ancêtres, cette tradition se transmettant de génération en génération. ».

[97] Cf. *infra* p. 367-371.

[98] On peut repérer un exemple comparable dans le résumé du récit d'Iamboulos, où le discours indirect employé par Diodore en II, 55, 4 devait déjà être présent dans l'ouvrage original. Il est question dans les paragraphes II, 55, 3-4 d'une coutume ancestrale à laquelle les Éthiopiens se livraient tous les six cents ans pour assurer la prospérité de leur société : il s'agissait de laisser partir deux hommes sur une petite embarcation, avec l'espoir qu'au terme d'une longue navigation, ils parviendraient jusqu'aux îles du soleil. Iamboulos et son compagnon, faits prisonniers par les Éthiopiens et devenus les victimes involontaires de ce rite de purification reçurent de la part des Éthiopiens un certain nombre de directives que le narrateur rapportait au discours indirect : Πλεῖν δὲ διεκελεύοντο πρὸς τὴν μεσημβρίαν· ἥξειν γὰρ αὐτοὺς εἰς νῆσον εὐδαίμονα καὶ ἐπιεικεῖς ἀνθρώπους, παρ' οἷς μακαρίως ζήσεσθαι (...) [« On prescrivait de naviguer en direction du sud ; ils arriveraient ainsi dans une île prospère et chez des gens aimables auprès desquels ils vivraient dans la félicité (...) »] (traduction de B. Eck). C'est le verbe διεκελεύοντο qui introduit le discours rapporté.

[99] Nous avons dit que souvent le discours indirect exprimait une mise à distance de l'auteur par rapport à sa source. Dans le cas de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*, la situation était très différente, car c'est l'auteur lui-même qui pouvait être suspecté de mensonge ou d'affabulation. Évhémère avait donc avant tout besoin d'une caution qui garantît la validité de ses propos, et ce sont les prêtres qui jouent ce rôle.

plus généralement οἱ Παγχαῖοι. Diodore aura ensuite d'autant plus spontanément conservé le discours indirect au sein de son résumé qu'il l'utilise volontiers pour tout ce qui a trait à la période mythique.

Dans la mesure, par ailleurs, où l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* se présentait comme un témoignage, il y a lieu de penser que si Évhémère écrivait directement au discours direct ce qu'il prétendait avoir vu de ses propres yeux, il devait en revanche employer le discours indirect pour rapporter ce qu'il affirmait ne connaître que par ouï-dire[100]. Ainsi Évhémère a-t-il pu, pour souligner l'immensité de la Panchaïe et l'impossibilité matérielle de la parcourir entièrement, rapporter au discours indirect un certain nombre de données géographiques qu'il n'avait pu vérifier lui-même :

- V, 42, 4 : ἀπὸ γὰρ τοῦ πρὸς ἀνατολὰς ἀνήκοντος ἀκρωτηρίου φασὶ θεωρεῖσθαι τὴν Ἰνδικὴν ἀέριον διὰ τὸ μέγεθος τοῦ διαστήματος. / « on dit en effet que depuis le promontoire qui s'avance vers l'est, on aperçoit l'Inde enveloppée de brume à cause de la grande distance. »

- V, 45, 1 : Μετὰ δὲ τὸ ὄρος τοῦτο καὶ κατὰ τὴν ἄλλην Παγχαιῖτιν χώραν ὑπάρχειν φασὶ ζώων παντοδαπῶν πλῆθος· ἔχειν γὰρ αὐτὴν ἐλέφαντάς τε πολλοὺς καὶ λέοντας καὶ παρδάλεις καὶ δορκάδας καὶ ἄλλα θηρία πλείω διάφορα ταῖς τε προσόψεσι καὶ ταῖς ἀλκαῖς θαυμαστά. / « Au-delà de cette montagne et dans le reste de la Panchaïe, il y a, dit-on, une foule d'animaux de toutes sortes. On y trouve en effet de nombreux éléphants, lions, panthères, antilopes et bien d'autres bêtes sauvages à l'aspect extraordinaire et aux forces étonnantes. »

Dans notre premier exemple (V, 42, 4), le style indirect pourrait exprimer une forme de prudence de Diodore, mais il est très possible qu'il soit le fait d'Évhémère lui-même. Dans la mesure, en effet, où l'élément central de la description était le temple de Zeus et la fameuse stèle qu'il contenait, il est probable qu'Évhémère n'ait décrit de manière très détaillée que la partie de l'île située autour du temple et qu'il se soit contenté pour le reste de l'île, de

[100] Une telle distinction entre ces deux types de connaissances existait déjà chez Hérodote [cf. *infra* p. 360-363], et il n'y aurait rien d'étonnant à ce qu'elle se soit retrouvée, même à l'état implicite, chez Évhémère : c'était un gage de sérieux, pour qui se prétendait historien et voulait emporter l'adhésion de son lecteur, de montrer que l'on savait établir une distinction entre informations de première et de seconde main.

propos plus brefs rapportés d'autrui[101] : il en irait ainsi de même dans notre exemple 2 (V, 45, 1), où il est question des animaux qui se trouvent au-delà du sanctuaire « dans le reste de la Panchaïe [κατὰ τὴν ἄλλην Παγχαιῖτιν χώραν] ».

ε) Il n'est pas toujours possible de déterminer si l'emploi du discours indirect remonte à Évhémère ou à Diodore :

Certains exemples d'emploi du discours indirect sont plus problématiques :

- V, 42, 2 : Τὸ δὲ πλάτος τῆς νήσου φασὶν εἶναι σταδίων ὡς διακοσίων. / « la largeur de l'île est, dit-on, d'environ deux cents stades. »

Cette courte phrase qui constitue le paragraphe V, 42, 2 est insérée dans le texte de Diodore au sein d'un exposé sur l'île Sacrée rédigé au discours direct : il s'agit donc peut-être du reliquat d'un texte plus long composé au discours indirect chez Évhémère et dont nous ne connaissons pas le contexte, mais il est également envisageable de voir là une de ces alternances brutales entre discours direct et indirect caractéristiques de Diodore[102].

Même si on peut souvent faire remonter l'emploi du style indirect à Évhémère, on ne doit pas négliger le rôle possible de Diodore dans le choix du discours indirect. Plusieurs de nos exemples sont en effet condensés dans les paragraphes V, 44, 6 – V, 45, 3. Il est donc très possible qu'après l'exposé sur les dieux introduit par le verbe μυθολογοῦσι en V, 44, 6, Diodore se soit laissé emporté par le discours indirect dans la suite de son résumé, l'ait spontanément conservé en V, 44, 7 (le sacrifice annuel des prêtres)[103] et V, 45, 1 (les animaux sauvages dans le reste de la Panchaïe),

[101] Force est de constater en tout cas que l'exposé sur la Panchaïe transmis par Diodore porte essentiellement sur la cité de Panara (V, 42, 6), le sanctuaire de Zeus Triphylios et la plaine qui l'environne.

[102] Nous penchons plutôt pour la première hypothèse, car la présence du verbe introducteur indique clairement qu'il s'agit de propos rapportés, et il est donc difficile de voir dans l'emploi du discours indirect un simple phénomène stylistique.

[103] Diod. V, 45, 7 : Θυσίαν τε κατ' ἐνιαυτὸν ἐν τούτῳ τῷ ὄρει ποιεῖν τοὺς ἱερεῖς μετὰ πολλῆς [τῆς] ἁγνείας. / « Et [on rapporte] que les prêtres font chaque année un sacrifice sur cette montagne avec beaucoup de piété ». Il est d'autant plus tentant d'attribuer ici

V, 45, 2 (les fruits qui poussent sur tout le territoire), V, 45, 3 (l'usage des chars dans les combats). On relèverait alors un phénomène d'alternance en V, 45, 2 avec une phrase rédigée au discours direct[104], avant un retour au discours indirect qu'il semble de fait peu vraisemblable d'attribuer à Évhémère :

- V, 45, 2 : Τὴν δὲ χώραν ὅλην εἶναι καρποφόρον, καὶ μάλιστα οἴνων παντοδαπῶν ἔχειν πλῆθος. / « Tout le territoire est riche en fruits et on y trouve surtout une multitude de vins de toutes sortes. »

Évhémère pouvait constater la fertilité de la nature par lui-même et n'avait pas besoin de se référer au témoignage d'autrui. De même, dans le passage qui suit immédiatement, en V, 45, 3[105], le Messénien pouvait constater *de visu* la nature belliqueuse des hommes et connaître leur armement, même dans l'hypothèse où il n'aurait pas directement assisté à un combat.

En résumé, nous dirons donc qu'Évhémère a employé lui-même le discours indirect pour les paragraphes :

- V, 46, 3 [récit des prêtres sur leur origine crétoise, verbe introducteur μυθολογοῦσι] : avec certitude.
- V, 44, 6 [Ouranos observateur des astres, verbe introducteur μυθολογοῦσι] : très probablement.
- V, 42, 2 [largeur de l'île Sacrée] : vraisemblablement.

En V, 42, 4 [l'Inde enveloppée de brume] et V, 45, 1 [les animaux de Panchaïe], aussi bien Évhémère que Diodore peuvent être à l'origine de l'emploi du discours rapporté.

Enfin pour les paragraphes V, 44, 7 [sacrifice annuel des prêtres], V, 45, 2 [les fruits qui poussent sur tout le territoire] et V, 45, 3 [la nature

---

l'emploi du discours indirect à Diodore, dans une logique de continuité de la phrase, que ce paragraphe est relié à la phrase précédente par le coordonnant τε, ce qui suggère, comme nous l'avons vu plus haut, un simple collage de Diodore entre deux morceaux de texte. On ne pourrait faire remonter à Évhémère l'emploi du style indirect dans ce passage qu'à condition de supposer que ce dernier aurait prétendu ne pas avoir pu assister au sacrifice annuel des prêtres et n'en avoir qu'une connaissance indirecte.

[104] Diod. V, 45, 2 [F2b] : Ἔχει δὲ ἡ νῆσος αὕτη καὶ πόλεις τρεῖς ἀξιολόγους, Ὑρακίαν καὶ Δαλίδα καὶ Ὠκεανίδα. / « Cette île compte également trois villes remarquables : Hyracia, Dalis et Oceanis. ».

[105] Diod. V, 45, 3 [F2b] : Εἶναι δὲ τοὺς ἄνδρας πολεμικοὺς καὶ ἅρμασι χρῆσθαι κατὰ τὰς μάχας ἀρχαϊκῶς. / « Les hommes sont belliqueux et emploient des chars dans les combats, suivant l'usage antique. ».

belliqueuse des hommes], le discours indirect paraît plutôt être le fait de Diodore, par un phénomène d'alternance stylistique.

2. 4. Le choix des temps :

2. 4. 1. DE L'IMPARFAIT DU COMPTE-RENDU DE VOYAGE AU PRÉSENT D'UNE VÉRITÉ GÉOGRAPHIQUE INTEMPORELLE :

Telle que Diodore nous l'a livrée, la peinture de la Panchaïe est, dans les passages écrits au discours direct, rédigé au présent de l'indicatif : ce présent de vérité générale donne au texte une dimension intemporelle tout à fait propre à un exposé géographique. À plusieurs reprises pourtant, et de façon surprenante, des temps du passé apparaissent dans la description en lieu et place du présent attendu. Le paragraphe V, 43, 3, par exemple, est entièrement rédigé à l'imparfait :

> Ἦν δὲ καὶ τῶν φοινίκων στελέχη μεγάλα καὶ καρποφόρα διαφερόντως καὶ καρύαι πολλαὶ ἀκροδρύων δαψιλεστάτην τοῖς ἐγχωρίοις ἀπόλαυσιν παρεχόμεναι. Χωρὶς δὲ τούτων ὑπῆρχον ἄμπελοί τε πολλαὶ καὶ παντοδαπαί, <αἳ> πρὸς ὕψος ἀνηγμέναι καὶ διαπεπλεγμέναι ποικίλως τὴν πρόσοψιν ἡδεῖαν ἐποίουν καὶ τὴν ἀπόλαυσιν τῆς ὥρας ἑτοιμοτάτην παρείχοντο.
>
> Il y avait aussi de grands troncs de palmiers aux fruits d'une grosseur peu commune et de nombreux noyers, qui fournissaient aux habitants une très abondante récolte de noix. En outre, il poussait beaucoup de vignes de toutes sortes qui, plantées en hauteur et entrelacées de mille manières, agrémentaient le paysage et, chaque année, fournissaient un profit parfaitement assuré.

Le même phénomène se répète au sein des paragraphes V, 44, 1-2 (ὑπῆρχεν [*était*] ; εἶχον [*avaient*] ; διῳκεῖτο [*était géré*]), et plus ponctuellement en V, 45, 4 (ἦσαν [*étaient*]) et V, 46, 3 (ἐδείκνυον [*montraient*] ; ἔφασαν [disaient]). On relève également trois verbes au plus-que-parfait[106], de nouveau en V, 44, 1-2 (ὑπήρειστο [*était soutenu*] et κατεσκεύαστο [*avait été aménagé*]), ainsi qu'en V, 46, 8 (ἦσαν [...] ἀναγεγραμμέναι [*avaient été gravées*]), où le verbe, de façon tout à fait surprenante, est employé dans un contexte présent :

[106] Le plus-que-parfait s'emploi dans un contexte passé et marque la poursuite, au moment de l'énoncé, d'une action passé.

> Κατὰ μέσην δὲ τὴν κλίνην ἕστηκε στήλη χρυσῆ μεγάλη, γράμματα ἔχουσα τὰ παρ' Αἰγυπτίοις ἱερὰ καλούμενα, δι' ὧν ἦσαν αἱ πράξεις Οὐρανοῦ τε καὶ Διὸς ἀναγεγραμμέναι, καὶ μετὰ ταύτας αἱ Ἀρτέμιδος καὶ Ἀπόλλωνος ὑφ' Ἑρμοῦ προσαναγεγραμμέναι.
>
> Au milieu du lit se dresse une grande stèle d'or portant des caractères nommés hiéroglyphes chez les Égyptiens, avec lesquels ***avaient été gravés*** les exploits d'Ouranos et de Zeus puis *ajoutées* à leur suite par Hermès celles d'Artémis et d'Apollon.[107]

Si la phrase française telle que nous la traduisons ci-dessus n'est pas grammaticalement correcte, elle ne l'était guère plus dans le texte grec de Diodore, et on ne saurait donc décemment interpréter ces changements temporels comme un effet de style voulu par Évhémère et conservé par Diodore. Selon une hypothèse assez récente de Klaus Geus[108], que ce problème grammatical a interloqué, Évhémère aurait rédigé son récit au passé, puis Diodore l'aurait retranscrit au présent pour son propre résumé.

Cette interprétation nous semble tout à fait vraisemblable. Au livre VI, en effet, le résumé au discours indirect que Diodore fait du récit d'Évhémère s'inscrit bien dans la sphère du passé :

> Εὐήμερος μὲν οὖν, [...], φησὶν ἐκτοπισθῆναι κατὰ τὴν μεσημβρίαν εἰς τὸν ὠκεανόν. Ἐκπλεύσαντα δὲ αὐτὸν ἐκ τῆς εὐδαίμονος Ἀραβίας ποιήσασθαι τὸν πλοῦν δι' ὠκεανοῦ πλείους ἡμέρας, καὶ προσενεχθῆναι νήσοις πελαγίαις, [...][109]
>
> Évhémère, donc, [...], dit être parti dans le sud pour rejoindre l'océan : il fit voile, raconte-t-il, depuis l'Arabie heureuse, navigua à travers l'océan durant un assez grand nombre de jours et aborda des îles au beau milieu de la mer [...]

Évhémère avait donc présenté son récit non pas sous la forme d'un carnet de bord rédigé au présent, mais comme la narration *a posteriori* de ce qu'il prétendait avoir vu au cours de ses voyages. Ainsi la présence résiduelle de verbes à l'imparfait ou au plus-que-parfait peut-elle s'expliquer par une négligence de Diodore, qui n'aura pas pris le temps d'unifier son texte. Il n'y a pas là de quoi s'étonner, car différents exemples déjà, nous ont permis

[107] Diod. V, 46, 8 [F2b].
[108] Klaus Geus, « Utopie und Geographie. Zum Weltbild der Griechen in frühhellenistischer Zeit », *Orbis Terrarum* 6, 2000, p. 76 : « *Aus isolierten Stellen in Exzerpten geht hervor, daß Euhemeros seinen Bericht in der Vergangenheitsform abgefaßt hat, während Diodor die Reise im Präsens referiert* ».
[109] Diod. VI, I, 4 [F1].

de montrer que la syntaxe de Diodore était parfois approximative dans les chapitres V, 41-46 et que l'historien avait dû rédiger son texte rapidement.

2. 4. 2. UN MÊME PHÉNOMÈNE D'ALTERNANCE ENTRE LE PRÉSENT ET L'IMPARFAIT DANS LE RÉSUMÉ DU RÉCIT D'IAMBOULOS :

On retrouve un exemple semblable d'alternance temporelle dans le résumé que Diodore a consacré à l'ouvrage d'Iamboulos :

> Ἡ δὲ περὶ τὴν νῆσον θάλαττα, ῥοώδης οὖσα καὶ μεγάλας ἀμπώτεις καὶ πλημύρας ποιουμένη, γλυκεῖα τὴν γεῦσιν καθέστηκε. Τῶν δὲ παρ' ἡμῖν ἄστρων τὰς ἄρκτους καὶ πολλὰ [τῶν καθ' ἡμᾶς] καθόλου μὴ φαίνεσθαι. Ἑπτὰ δ' ἦσαν αὗται νῆσοι [...].
>
> La mer qui entoure l'île a des courants forts et connaît de fortes amplitudes de flux et de reflux, et son eau est douce au palais. Quant à certains astres que l'on voit chez nous, les constellations de l'Ourse et bien d'autres [que nous connaissons], ils ne sont absolument pas visibles. Il y avait sept îles de ce genre, [...].[110]

Après le parfait à valeur de présent (καθέστηκε), puis un passage soudain au discours rapporté (φαίνεσθαι), le texte retrouve finalement le discours direct mais avec cette fois un temps du passé (ἦσαν). Cet exemple étant unique dans les chapitres II, 55-60, il doit cependant être considéré avec une certaine prudence. Il est certain qu'Iamboulos a écrit toute la partie narrative de son récit au passé[111], mais il pourrait après tout avoir choisi de décrire au présent les passages plus descriptifs, pour donner une valeur plus générale à son expérience personnelle. En ce cas, le verbe ἦσαν pourrait s'être trouvé déjà à l'imparfait chez Iamboulos, marquant, au sein d'une description au présent, un bref retour à la subjectivité du témoignage et au discours narratif : « Il y avait (ἦσαν) sept îles de ce genre » serait alors un équivalent de « j'ai vu sept îles de ce genre », en conclusion d'un passage descriptif. Quoi qu'il en soit, les mêmes doutes n'existent pas dans le cas d'Évhémère,

[110] Diod. II, 58, 7. La traduction est de B. Eck.
[111] Les premières étapes du voyage d'Iamboulos sont relatées par Diodore au passé (II, 55, 2-3). Cela n'est qu'un indice et ne prouve pas en soi qu'Iamboulos rédigeait au passé, puisque, employé au discours direct dans le résumé de Diodore, le passé pourrait simplement indiquer l'antériorité des événements par rapport au Sicilien. En revanche le récit du retour (II, 60, 1-3) rédigé au discours indirect avec des temps du passé apporte une preuve irréfutable, car l'antériorité des événements, dans le cadre du discours indirect, ne peut se concevoir que par rapport à Iamboulos, dont Diodore rapporte les propos, et non par rapport à Diodore lui-même.

car les imparfaits sont, à une exception près[112], employés dans un contexte exclusivement descriptif, et il apparaît donc que l'ensemble du texte d'Évhémère – récit proprement dit et exposé géographique – était rédigé au passé.

2. 4. 3. DIODORE ET ÉVHÉMÈRE, DEUX STRATÉGIES DE LÉGITIMATION DU DISCOURS HISTORIQUE DIFFÉRENTES :

Le choix qu'a fait Diodore de transcrire au présent de l'indicatif les données contenues dans l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* conforte les résultats de notre étude sur l'emploi des styles direct et indirect, car, de fait, le changement de temps modifiait le statut de la description de la Panchaïe. En passant au présent, l'énoncé ne se donnait plus comme le récit d'une expérience individuelle, celle d'un périégète qui racontait ce qu'il avait vu, mais prenait l'apparence d'un exposé scientifique dégagé de toute subjectivité et vrai en toute circonstance. Le changement des temps faisait ainsi partie de la stratégie de Diodore consistant à supprimer les traits narratifs et à couper l'exposé sur la Panchaïe de son énonciateur Évhémère. Nous avons montré précédemment que pour Diodore, donner une existence autonome et intemporelle à l'archipel panchaïen permettait non seulement d'assurer la crédibilité de son compte-rendu, mais aussi de gagner la confiance du lecteur pour l'exposé sur Évhémère et son ouvrage au livre VI. Évhémère souhaitait bien évidemment aussi emporter la conviction du lecteur, mais un discours neutre à l'allure impartiale comme l'a rédigé Diodore n'aurait pas convenu : sa théorie sur les débuts de l'histoire mythique était si peu canonique qu'Évhémère ne pouvait se contenter de l'exposer ; il devait donc en expliquer la provenance, autrement dit la mettre en scène, et pour cela, il avait besoin de la force du témoignage, du « j'ai vu ». Bref, dans l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* comme dans la ***Bibliothèque***, la Panchaïe servait en partie de

[112] Il s'agit des verbes ἐδείκνυον et ἔφασαν en V, 46, 3 [F2b] : Ἐδείκνυον δὲ καὶ ἀναγραφὰς τούτων, ἃς ἔφασαν τὸν Δία πεποιῆσθαι καθ' ὃν καιρὸν ἔτι κατ' ἀνθρώπους ὢν ἱδρύσατο τὸ ἱερόν. / « Ils [= les prêtres] montraient aussi des inscriptions l'attestant, qu'ils affirmaient avoir été faites par Zeus à l'époque où, vivant encore parmi les hommes, il avait élevé ce temple ». Il n'est pas dit explicitement à qui les prêtres montraient des inscriptions et donnaient des explications, mais il s'agit évidemment de tout visiteur étranger, et bien sûr, plus spécifiquement d'Évhémère. Il y a là une allusion à un élément narratif : la rencontre entre Évhémère et les prêtres de Panchaïe.

caution, mais tandis que chez Évhémère, le récit-témoignage imaginaire de la découverte de la Panchaïe et de la stèle confirmait l'authenticité du discours mythique, chez Diodore, c'est l'existence réelle de la Panchaïe qui devait garantir la véracité du témoignage d'Évhémère sur les dieux terrestres.

3. L'organisation du texte :

3. 1. L'île Sacrée et l'île de Panchaïe : à propos de l'hypothèse de H. Braunert :

Dans un article de 1965, H. Braunert[113] a défendu l'idée selon laquelle Diodore n'aurait pas respecté dans son compte-rendu l'organisation de l'ouvrage d'Évhémère, mais qu'il aurait sans le vouloir embrouillé la description de la Panchaïe, en attribuant à deux îles différentes des éléments qui n'appartiendraient en réalité qu'à une seule et même île. Plusieurs chercheurs, par la suite, ont repris sa théorie[114] ; d'autres, à raison selon nous, l'ont au contraire réfutée[115], considérant que Diodore n'avait pas mis à mal l'ordre initial du texte. Il est évidemment important de prendre position dans ce débat, car l'interprétation que l'on fera de la société panchaïenne – et en particulier de son fonctionnement politique – peut être amenée à varier de manière importante selon l'hypothèse retenue.

Pour éclairer le sens de la démarche de H. Braunert, il nous faut d'abord revenir brièvement sur la présentation que Diodore a donnée dans la

[113] H. Braunert, « Die heilige Insel des Euhemeros in der Diodor-Überlieferung », *Rheinisches Museum*, CVIII, 1965, p. 255-268

[114] Cf. G. J. D. Aalders, *Political thought in Hellenistic times*, Amsterdam, 1976, p. 66-67 ; L. Bertelli, « Il modello della società rurale nell' utopia greca », *Il Pensiero politico*, Florence, IX, 1976, p. 201-202 ; M. Zumschlinge, *Euhemeros, Staatstheoretische und staatsutopische Motive*, Diss. Bon, 1976, p. 21-22 ; M. Sartori, « Storia, "utopia" e mito nei primi libri della *Bibliotheca historica* di Diodoro Siculo », *Athenaeum* 62, 1984 p. 518.

[115] R. J. Müller, « Überlegungen zur *Ἱερὰ Ἀναγραφή* des Euhemeros von Messene », p. 291 ; D. Hennig, « Utopia politica », in S. Settis (édit.), *I Greci. Storia, cultura, arte, società*. II 3, Torino 1998, p. 51 n. 47 ; J. Dochhorn, « Ein "Inschriftenfund" auf Panchaia », p 281 n.35 ; K. Peterson, *Living on the edge : the travel narratives of Euhemerus, Iamboulos and Lucian*, Duke University, 2001 p. 33 ; M. Winiarczyk, *Euhemeros von Messene*, p. 83-85. D'autres auteurs, sans faire référence à Braunert, considèrent bien que l'île sacrée et l'île de Panchaïe sont distinctes l'une de l'autre : cf. S. Honigman, « Euhemerus of Messene and Plato's Atlantis », *Historia* 58 (1), 2009, p. 19.

Bibliothèque des trois îles de l'archipel « dignes d'un compte-rendu historique[116] ». Les deux premières font leur apparition en V, 41, 4 :

> [...] μία μὲν ἡ προσαγορευομένη Ἱερά, καθ' ἣν οὐκ ἔξεστι τοὺς τετελευτηκότας θάπτειν, ἑτέρα δὲ πλησίον ταύτης, ἀπέχουσα σταδίους ἑπτά, εἰς ἣν κομίζουσι τὰ σώματα τῶν ἀποθανόντων ταφῆς ἀξιοῦντες.
>
> L'une est appelée "Sacrée" et il est interdit d'y enterrer les morts. C'est dans la seconde, située tout près, à sept stades de distance, qu'on vient déposer les corps des défunts qu'on juge dignes d'une sépulture.

De cette seconde île, sans nom, où l'on enterre les morts, il n'est plus question par la suite. Les paragraphes suivants (V, 41, 5 – 42, 3) portent en effet exclusivement sur la première, l'île dite "Sacrée" : ἡ προσαγορευομένη Ἱερά[117]. Diodore explique que la myrrhe et l'encens y poussent en abondance (V, 41, 5), décrit de manière assez détaillée ces deux plantes (V, 41, 6-7) avant de s'intéresser aux habitants, les Panchaïens (V, 42, 1-3) : ceux-ci ont un roi à qui ils versent le dixième de leurs récoltes et ils se livrent au commerce de l'encens. En V, 42, 4, enfin, Diodore fait mention d'une troisième île sans la nommer (Ἔστι δὲ καὶ ἄλλη νῆσος μεγάλη [...][118]) et c'est seulement au paragraphe suivant que l'on comprend qu'il s'agit de la Panchaïe[119] : Ἔχει δ' ἡ Παγχαία κατ' αὐτὴν πολλὰ τῆς ἱστορικῆς ἀναγραφῆς ἄξια.[120]

3. 1. 1. POUR H. BRAUNERT, L'ÎLE SACRÉE NE SERAIT QU'UN SURNOM DE L'ÎLE DE PANCHAÏE :

Selon H. Braunert, Diodore n'aurait pas compris que l'appellation « île Sacrée » n'était qu'un surnom de l'île de Panchaïe[121] : l'historien aurait par conséquent attribué à l'île riche en encens – qui, suivant la théorie de

[116] Diod. V, 41, 4 [F2b].
[117] Diod. V, 41, 4 [F2b]. En V, 41, 5, l'île est simplement appelée ἡ Ἱερὰ (sous-entendue νῆσος) :
[118] Diod. V, 42, 4 [F2b] : « Il y a encore une autre grande île [...]. »
[119] Voir sur ce point notre commentaire *supra* p. 160.
[120] Diod. V, 42, 5 [F2b] : « La Panchaïe possède en elle-même de nombreuses curiosités dignes d'une mention historique. ».
[121] « *Der Beiname "heilige Insel"* », suppose Braunert (*op. cit*. p. 266) pour expliquer l'erreur de Diodore, « *müßte sich [...] auf einem Exzerpt Diodors befunden haben, das den eigentlichen Namen der Insel nicht enthielt.* »

Braunert, n'avait pas de nom dans l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*[122] – des passages qui se rapportaient en fait à la Panchaïe. À l'appui d'une telle hypothèse, le chercheur avance principalement trois arguments :

- Curieusement, les habitants de l'île Sacrée sont appelés par Diodore « Panchaïens »[123], tout comme les populations autochtones de Panchaïe[124].

- Diodore indique que les habitants de Panara, une cité de Panchaïe, sont les seuls sur le territoire panchaïen [μόνοι δ' εἰσὶ τῶν τὴν Παγχαίαν χώραν οἰκούντων] à être αὐτόνομοι καὶ ἀβασίλευτοι, autrement dit « autonomes et sans roi »[125], ce qui implique donc que le reste de l'île soit gouverné par un roi. Or, alors qu'il n'est nulle part question de l'existence d'une monarchie en Panchaïe, l'île Sacrée se trouve, elle, avoir à sa tête un roi[126]. L'élément monarchique appartiendrait donc plus logiquement à la Panchaïe qu'à l'île Sacrée[127].

- La Panchaïe, avec le temple de Zeus, est un important centre religieux. D'après le résumé de Diodore transmis par Eusèbe, l'île serait même consacrée aux dieux : Εἶναι δὲ καὶ τὴν νῆσον ἱερὰν θεῶν[128]. L'appellation d'« île Sacrée » convient donc mieux à la Panchaïe qu'à l'île à laquelle Diodore donne ce nom, et dont le seul lien avec le sacré est la culture intensive de l'encens. L'expression « île Sacrée » ne serait donc qu'un surnom et n'aurait été chez Évhémère qu'une seconde manière de désigner l'île de Panchaïe.

Si, conclut alors H. Braunert, chacune de ces difficultés, prise individuellement, ne constitue pas une preuve en soi, leur accumulation

---

[122] Cf. Braunert, *op. cit.* p. 267 : « *Das alles konnte, wie ich meine, um so leichter geschehen, weil bei Euhemeros die Weihrauchinsel wahrscheinlich ebenso ohne eigenen Namen geblieben ist wie die Toteninsel.* ».

[123] Diod. V, 42, 3 [F2b] : Κατοικοῦσι δὲ τὴν νῆσον οἱ καλούμενοι Παγχαῖοι. / « Les habitants de l'île s'appellent les Panchaïens ».

[124] Diod. V, 42, 5 [F2b] : Κατοικοῦσι δ' αὐτὴν [= τὴν Παγχαίαν] αὐτόχθονες μὲν οἱ Παγχαῖοι λεγόμενοι [...] / « Elle [= la Panchaïe] est peuplée d'autochtones, appelés Panchaïens [...] ». Cf. H. Braunert, *op. cit.*, p. 259

[125] Diod. V, 42, 6 [F2b].

[126] Diod. V, 42, 1 [F2b] : Διήρηται δὲ τοῖς ἐγχωρίοις ἡ χώρα, καὶ ταύτης ὁ βασιλεὺς λαμβάνει τὴν κρατίστην [...] / « Le pays est partagé entre ses habitants ; le roi en reçoit la meilleure part ».

[127] Cf. H. Braunert, *op. cit.* p. 257-258.

[128] Diod., VI, 1, 5 [F1] : « L'île est d'ailleurs consacrée aux dieux ».

laisse penser que Diodore a donné à l'île à encens un nom et des traits qui revenaient à l'île de Panchaïe[129].

3. 1. 2. CETTE THÉORIE REPOSE SUR DES CONTRADICTIONS :

Cette thèse, qui prétend lever certaines difficultés du texte, n'est pourtant pas défendable, car elle crée en retour diverses contradictions et pose ainsi de manière injustifiée de nouveaux problèmes de lecture. La première contradiction a été relevée par H. Braunert lui-même : il est dit, dans le passage qui, selon Braunert, portait originellement sur la Panchaïe avant d'être attribué à tort par Diodore à l'île à encens, que « la largeur de l'île est d'environ deux cents stades[130] ». Si cette donnée se rapporte à la Panchaïe, comment en ce cas la concilier avec cette autre indication transmise par Diodore, selon qui, la plaine consacrée aux dieux sur l'île de Panchaïe mesure à elle seule deux cents stades[131] ? Braunert ne parvient pas à trouver de solution acceptable au problème et conclut : « *Die Stellung dieser Angabe im Diodor-Text scheint mir nicht erklärbar zu sein*[132] ». Mais la difficulté disparaît dès lors qu'on admet que Diodore n'a commis aucune erreur : c'est bien à l'île à encens, plus petite que la Panchaïe, qu'il faut attribuer une largeur de deux cents stades. D'autres contradictions ont été relevées par M. Winiarczyk[133] : si les informations transmises sur l'île Sacrée caractérisent en réalité la Panchaïe, comment les terres peuvent-elles être à la fois la propriété des habitants (V, 42, 1[134]) et mises en commun (V, 45, 5[135]) ? Comment le roi peut-il percevoir la dixième partie des

[129] Cf. H. Braunert, *op. cit*. p. 262 : « *Bei der Haüfung dieser Schwierigkeiten wird aber m. E. die Annahme nahegelegt, daß Diodor die Weihrauchinsel mit einem Namen und einer Anzahl von Zügen ausgesttatet hat, die im Werk des Euhemeros der Hauptinsel Panchaia zukamen.* »
[130] Diod. V, 42, 2 [F2b] : « Τὸ δὲ πλάτος τῆς νήσου φασὶν εἶναι σταδίων ὡς διακοσίων. »
[131] Diod. V, 44, 5 [F2b] : « Τὸ δ' ὑποκείμενον πεδίον ἐπὶ σταδίους διακοσίους καθιερωμένον ἐστὶ τοῖς θεοῖς. » (« La plaine située en contrebas est consacrée aux dieux sur une distance de deux cents stades. »).
[132] H. Braunert, *op. cit*., p. 266.
[133] M. Winiarczyk, *Euhemeros*, p. 83-85. Le chapitre s'intitule de manière très suggestive « Warum darf man Hiera mit Panchaia nicht gleichsetzen ? ».
[134] Διῄρηται δὲ τοῖς ἐγχωρίοις ἡ χώρα [« le pays est partagé entre ses habitants. »].
[135] Καθόλου γὰρ οὐδὲν ἔστιν ἰδίᾳ κτήσασθαι πλὴν οἰκίας καὶ κήπου [« On ne peut de fait absolument rien acquérir en propre hormis une maison et un jardin. »].

récoltes (V, 42, 1[136]) pendant que les prêtres s'en voient remettre la totalité (V, 45, 5[137]) ?

Au delà de ces contradictions indépassables qui ne peuvent que jeter le doute sur le bien-fondé de la thèse de Braunert, il est par ailleurs possible de réfuter un à un les différents arguments utilisés par le chercheur :

α) Les habitants de l'île Sacrée peuvent être des Panchaïens :

Il n'est pas justifié de tenir pour invraisemblable le nom de « Panchaïens » attribué par Diodore aux habitants de l'île Sacrée. Si les Panchaïens sont en toute logique d'abord originaires de Panchaïe, il n'y aurait rien d'incongru cependant à ce qu'ils soient également présents sur les îles périphériques[138]. K. Peterson, dans *Living on the edge, the travel narratives of Euhemerus, Iamboulos and Lucian*, a émis l'idée que le groupe d'îles décrit par Évhémère constituait un archipel, qui portait un nom identique à celui de l'île principale : « la Panchaïe »[139]. Cette hypothèse, par principe, doit être préférée à celle de H. Braunert, car elle n'impose pas de déconstruire le résumé de Diodore, mais elle s'appuie au contraire sur le texte transmis par l'historien : certes il est tout à fait possible qu'Évhémère n'ait pas explicitement parlé d'archipel ou qu'il n'ait pas donné au groupe d'île le nom générique de Panchaïe[140], mais dès lors que Diodore indique la présence de Panchaïens sur l'île de Panchaïe et sur l'île Sacrée, il est plus logique de considérer que ces îles forment un ensemble que de supposer une confusion du Sicilien entre l'île à encens et l'île de Panchaïe. L'hypothèse

[136] Ὁ βασιλεὺς [...] τῶν καρπῶν τῶν γινομένων ἐν τῇ νήσῳ δεκάτην λαμβάνει [« Le roi [...] perçoit le dixième des récoltes produites dans l'île. »].
[137] Πάντα δὲ τὰ γεννήματα καὶ τὰς προσόδους οἱ ἱερεῖς παραλαμβάνοντες τὸ ἐπιβάλλον ἑκάστῳ δικαίως ἀπονέμουσι [« Les prêtres perçoivent la totalité des produits et des revenus pour distribuer à chacun sa part de façon équitable. »].
[138] C'est aussi l'opinion de S. Honigman, « Euhemerus of Messene and Plato's Atlantis », puisqu'elle écrit p. 19 : « *The connotation Euhemerus was interested in was obviously not insulation, since the panchaians were not an isolated people. Some of them were settled in the neighbouring Sacred Island.* »
[139] K. Perterson, *Living on the edge*, p. 30. K. Peterson donne l'exemple anachronique mais néanmoins suggestif d'Hawaï, dont le nom désigne à la fois l'archipel et l'île la plus importante du groupe.
[140] Par commodité, nous employons régulièrement dans notre commentaire le terme « Panchaïe » ou l'expression « archipel Panchaïen » pour désigner le groupe d'île découvert par Évhémère. Mais rien ne prouve évidemment que ce dernier se soit exprimé en ces termes.

de H. Braunert sur le nom des habitants de l'île Sacrée ne peut donc être retenue qu'à condition de relever par ailleurs de puissants arguments allant dans le sens d'une trahison du texte-source par Diodore.

β) L'expression αὐτόνομοι καὶ ἀβασίλευτοι est le souvenir de l'ancienne royauté de Zeus :

Il ne semble pas vraiment y avoir de place pour un roi sur l'île de Panchaïe : comme l'ont fait très justement remarqué J. Müller[141] puis J. Dochhorn[142], ce sont les prêtres qui assurent la gestion de l'île et prennent toutes les grandes décisions[143], de sorte qu'on voit mal quel pouvoir resterait à un hypothétique roi[144]. Pour expliquer le qualificatif ἀβασίλευτοι attribué aux habitants de Panara, J. Dochhorn suppose qu'il faut donner à l'adjectif un sens large et comprendre que la population est non pas « sans roi », mais exempte de toute forme de domination[145]. M. Winiarczyk, s'appuyant sur le *Thesaurus Graecae Linguae*, exprime une opinion semblable[146]. Si l'on

[141] J. Müller, « Überlegungen zur *Ἱερὰ Ἀναγραφή* », p. 291 n. 66
[142] J. Dochhorn, « Ein "Inschriftenfund" auf Panchaia », p. 283
[143] Cf. Diod. V, 45, 4 [F2b] : Οἱ μὲν οὖν ἱερεῖς τῶν ἁπάντων ἦσαν ἡγεμόνες, τάς τε τῶν ἀμφισβητήσεων κρίσεις ποιούμενοι καὶ τῶν ἄλλων τῶν δημοσίᾳ πραττομένων κύριοι· / « Les prêtres, donc, ont autorité sur tout, rendent des jugements en cas de litiges et dirigent les autres affaires publiques. ». Les prêtres ont même un droit de regard sur la gestion de la cité de Panara : καὶ αὐτοὶ δὲ οὗτοι τὰ μέγιστα ἐπὶ τοὺς ἱερεῖς ἀναφέρουσιν / « ceux-ci [= les archontes de la cité] remettent eux-mêmes aux prêtres les affaires les plus graves. » (Diod. V, 42, 6).
[144] À dire vrai, la seule façon d'envisager la cohabitation d'un roi avec les prêtres sur l'île serait d'imaginer que la description de la société panchaïenne transmise par Diodore ne vaudrait que pour les populations appartenant au sanctuaire de Zeus Triphylios : le sanctuaire serait gouverné par les prêtres tandis que le reste de l'île de Panchaïe serait dirigé par le roi ; parmi les différentes cités de Panchaïe, celle de Panara aurait un statut d'exception : elle serait ἀβασίλευτος, autrement dit elle ne dépendrait pas du roi mais aurait ses propres archontes (V, 42, 6), et, rattachée au sanctuaire, s'en remettrait aux prêtres pour les grandes décisions. Pour autant, nous ne retenons pas cette hypothèse, car aucun élément du texte de Diodore ne permet de supposer que la description de la constitution panchaïenne porte uniquement sur le sanctuaire, et non sur l'île entière. Bien plus, Diodore dit des soldats – qui représentent l'une des classes de citoyens – qu'ils sont chargés de surveiller le territoire (V, 46, 1 : φυλάττουσι τὴν χώραν), ce qui laisse entendre que leur zone d'action ne se limite pas au sanctuaire, et que par conséquent la constitution présentée par Diodore vaut bien pour toute l'île de Panchaïe.
[145] J. Dochhorn, *op. cit.* p. 283 : *« Von daher ist anzunehmen, daß* ἀβασίλευτος *hier nicht die Abwesenheit eines Königs, sondern die Abwesenheit von Herrschaft allgemein bedeutet.* »
[146] M. Winiarczyk, *op. cit.* p 84 et n. 35. Dans sa note, M. Winiarczyk cite l'édition de 1831 du *TLG* (éd. C. B. Hase) : « *Non modo rege carens sed omnino regente uel regentibus* ».

songe cependant que l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* a été rédigée dans un contexte où la monarchie, avec l'avènement des grands royaumes hellénistiques, devenait une réalité omniprésente, il y a fort à parier qu'Évhémère a voulu donner à ἀβασίλευτοι son sens plein et premier : la cité de Panara n'est pas sous la tutelle d'un roi. Selon J. Müller, justement, le titre ἀβασίλευτοι pourrait être le souvenir de l'ancienne royauté de Zeus[147]. De fait, la ville de Panara est bâtie près du sanctuaire de Zeus Triphylios[148], et les habitants sont appelés ἱκέται τοῦ Διὸς τοῦ Τριφυλίου [« suppliants de Zeus Triphylios »][149]. Cette appellation indique que la population, dans une forme de soumission à la fois politique et religieuse, s'était placée sous la protection de Zeus, reconnaissant sa souveraineté et sa divinité. En remerciement de ces honneurs, le roi Zeus pourrait avoir accordé un statut privilégié à la cité, les citoyens devenant αὐτόνομοι καὶ ἀβασίλευτοι. Mais Zeus ne résidait pas en Panchaïe : originaire de Crète, il n'avait fait qu'y passer[150] au cours de sa conquête de l'ensemble du monde[151] ; or, dès lors que les prêtres étaient à l'origine des compagnons de Zeus venus avec lui de Crète[152], on peut raisonnablement penser qu'avant son départ, Zeus avait personnellement organisé la constitution et confié le pouvoir aux prêtres : une théocratie succédait à la monarchie, mais les prêtres n'étaient finalement que les représentants du souverain Zeus, puisque c'était à celui-là même qu'ils rendaient un culte. Panara avait quant à elle conservé à travers les âges son statut particulier, et ses habitants étaient restés ἀβασίλευτοι[153]. Ainsi, tandis que l'île Sacrée est gouvernée par un roi au

[147] Cf. J. Müller, *op. cit.* p. 292 n. 70 : « *Die Bezeichnung* ἀβασίλευτος *könnte so auch schlicht ein Relikt aus der Zeit der Gründung der Stadt Panara während der Regierung des Königs Zeus sein* ». M. Winiarczyk dit ne pas retenir l'hypothèse de Müller (*op. cit.* p. 84 n. 36), mais il ne justifie pas son refus, sinon par un argument d'autorité tiré d'une étude sur les premiers rois Séleucides.
[148] Cf. Diod. V, 42, 7 [F2b] : Ἀπὸ δὲ ταύτης τῆς πόλεως ἀπέχει σταδίους ὡς ἑξήκοντα ἱερὸν Διὸς Τριφυλίου [...] / « À environ soixante stades de cette ville se trouve le sanctuaire de Zeus Triphylios [...] ».
[149] Diod. V, 42, 6 [F2b].
[150] Cf. Diod, VI, 1, 9 [F1].
[151] Sur la représentation de Zeus en roi conquérant, cf. *infra*, p. 462-463 ; 466-469.
[152] Cf. Diod. V, 46, 3 [F2b] : Μυθολογοῦσι δ' οἱ ἱερεῖς τὸ γένος αὐτοῖς ἐκ Κρήτης ὑπάρχειν, ὑπὸ Διὸς ἠγμένοις εἰς τὴν Παγχαίαν [...] / « Les prêtres racontent qu'ils sont originaires de Crète et qu'ils ont été amenés par Zeus en Panchaïe [...] ».
[153] Malgré les apparences, les points de vue de J. Müller d'un côté, et de J. Dochhorn et M. Winiarczyk de l'autre peuvent finalement être conciliés : à l'origine, les habitants de Panara

temps d'Évhémère, sur l'île de Panchaïe la royauté n'est plus que le souvenir d'une époque passée : considérer, comme le voudrait Braunert, que le roi de l'île Sacrée est en réalité celui de Panchaïe est donc injustifié.

γ) L'île aux aromates mérite son nom d'île Sacrée :

Ce n'est pas parce que l'île de Panchaïe est qualifiée par Diodore de νῆσος ἱερὰ θεῶν que l'île aux aromates ne pouvait pas de son côté porter le nom d'Ἱερά. K. Peterson[154] a très justement rapproché le texte de Diodore d'un passage de Pline l'Ancien sur les Sabéens et les Minéens, deux peuples d'Arabie qui cultivent l'encens :

> Ce sont les seuls Arabes qui voient l'arbre à encens, et encore ne le voient-ils pas tous ; il n'y a pas plus de 3.000 familles, dit-on, qui possèdent héréditairement le privilège de l'exploitation ; c'est pour cela que les membres de ces familles sont appelés « sacrés » ; au moment de l'incision ou de la récolte, ils s'interdisent, comme une souillure, tout contact avec les femmes ou avec les morts, ce qui augmente la valeur religieuse de la denrée.[155]

Ainsi ce qui était lié à l'encens, à commencer par les paysans qui le cultivaient, relevait-il du sacré. Ce caractère sacré de la culture de l'encens se traduisait par des interdits religieux : il fallait fuir le contact des femmes et des morts. Chez Diodore, l'île aux aromates étant le principal centre au monde de production de l'encens, il est dès lors naturel qu'elle ait reçu le nom d'île Sacrée. Diodore précise qu'il n'était pas autorisé d'y enterrer les morts. La raison de cet interdit, qui n'est pas donnée par le Sicilien, est aisée à comprendre : comme dans le cas évoqué par Pline, la présence sacrée de l'encens sur l'île suffisait à motiver la crainte religieuse d'une souillure. Il n'est ainsi nullement justifié, en dépit de Braunert, de refuser à l'île à encens le nom d'île Sacrée.

---

sont « sans roi », autrement dit, ils gardent une certaine autonomie par rapport au roi Zeus, puis avec le passage à la théocratie, le titre ἀβασίλευτοι, tout en conservant le souvenir de l'époque de la royauté, devient en pratique l'expression d'une relative indépendance de la cité vis-à–vis d'une domination extérieure, incarnée en l'occurrence par les prêtres.

[154] K. Peterson, *op. cit.*, p. 31-32.

[155] Pline l'Ancien, *Histoire Naturelle*, XII, 14 : « *Nec praeterea Arabum alii turis arborem vident, ac ne horum quidem omnes, feruntque ĪĪĪ non amplius esse familiarum quae ius per successiones id sibi vindicent ; sacros uocari ob id nec ullo congressu feminarum funerumque, cum incidant eas arbores aut metant, pollui atque ita religionem mercis augeri.* ». La traduction est de A. Ernout (édition Les Belles Lettres, 1949).

δ) Le verbe προσαγορεύειν ne signifie pas surnommer :

Enfin, l'opinion selon laquelle Ἱερὰ ne serait qu'un autre nom de l'île de Panchaïe se fonde sur un présupposé particulièrement contestable : Braunert suggère qu'il existait une distinction de sens chez Évhémère entre les verbes προσαγορεύειν, καλεῖν et ὀνομάζειν, qui apparaissent tous trois à plusieurs reprises, directement ou sous des formes dérivées, dans les deux résumés de Diodore[156]. À la différence de καλεῖν et ὀνομάζειν, qui signifient simplement appeler ou nommer, προσαγορεύειν aurait le sens spécifique de « donner une dénomination supplémentaire »[157], et par conséquent, l'expression ἡ προσαγορευομένη Ἱερά employée par Diodore en V, 41, 4 montrerait que Ἱερὰ n'est qu'un surnom. Mais Diodore, continue le chercheur, n'aurait pas compris qu'Évhémère employait le verbe προσαγορεύειν au sens de « surnommer », aurait pensé qu'il s'agissait d'un simple synonyme des verbes καλεῖν et ὀνομάζειν[158]. Or, quoi que l'on pense des capacités de Diodore et de ses talents d'historien, il est de très mauvaise méthode de prétendre pouvoir mieux comprendre le sens d'un mot qu'un écrivain dont le grec était la langue maternelle. Le raisonnement est d'ailleurs d'autant plus spécieux que Braunert tire ce sens de « surnommer » d'un autre exemple d'emploi de προσαγορεύειν pris chez Diodore lui-même[159] !

---

[156] H. Braunert, *op. cit*. p. 263-265.

[157] H. Braunert, *ibid*., p. 263 (cf. ci-dessous la note 159, où nous citons le passage de Braunert). Remarquons qu'à aucun moment le *Thesaurus Linguae Graecae* ne propose de traduire προσαγορεύειν par « surnommer » et qu'il donne simplement les sens de « *compello* » et « *saluto* », autrement dit « j'appelle », « je salue » (*Thesaurus Linguae Graecae*, art. προσαγορεύω, vol. VII, 1954, p. 1843).

[158] H. Braunert, *ibid*. p. 264 : « *Diodor aber hat das Verbum* προσαγορεύειν *mit übernommen, ohne sich über seine Bedeutung Rechenschaft zu geben*. ».

[159] H. Braunert, *ibid*. p. 263 : « *Als Ausgangspunkt für eine Bestimmung des Gebrauchs von* προσαγορεύειν *bietet sich der Satz* διὸ καὶ τῆς Ἀραβίας ἡ πρωτεύουσα τῇ ἀρετῇ προσηγορίαν ἔλαβεν οἰκείαν, εὐδαίμων ὀνομασθεῖσα *(41, 3) an, da hier eine ganz prägnante Bedeutung des von dem Verbum abgeleiteten Substantivs als "zusätzliche Benennung" faßbar ist.* ». Malgré Braunert, le sens de « surnom » pour προσηγορία ne s'impose pas ici. Nous proposons la traduction suivante : « Aussi cette région de l'Arabie qui l'emporte en fertilité a-t-elle reçu une dénomination appropriée [προσηγορίαν οἰκείαν]

La théorie de Braunert impliquant des contradictions insolubles, et ses principaux arguments ayant tous été réfutés, nous tenons donc pour définitivement acquis que l'île Sacrée et la Panchaïe sont deux îles différentes, avec chacune leurs institutions propres et il n'y a aucune raison d'estimer que Diodore ait, sans le vouloir, modifié l'organisation générale de l'ouvrage d'Évhémère. C'est une solution de facilité que de prêter à l'historien l'introduction de toutes sortes de confusions dans le texte de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* sous prétexte d'en lever les difficultés d'interprétation.

3. 2. Un compte-rendu désordonné ?

3. 2. 1. « UN CERTAIN DÉSORDRE » (R. DE BLOCK) :

Avant Braunert, R. de Block avait déjà fait remarquer que le compte-rendu de Diodore laissait parfois une impression de désordre[160]. Ainsi la description du temple de Zeus Triphylios est-elle livrée dans deux passages distincts – en V, 44, 1 puis en V, 46, 6-8 – qu'il eût paru plus logique de voir regrouper. En V, 46, 4, la mention des nombreuses mines de métaux que compte la Panchaïe est assez inattendue au milieu d'un passage sur les prêtres :

> [Les prêtres] montraient aussi des inscriptions [...] qu'ils affirmaient avoir été faites par Zeus à l'époque où, vivant encore parmi les hommes, il avait élevé ce temple. Le pays compte d'abondantes mines d'or, d'argent, de cuivre, d'étain et de fer, et il n'est permis d'exporter aucun de ces métaux hors de l'île. Les prêtres ont également l'interdiction absolue de quitter le territoire sacré et quiconque surprend un prêtre en train de le faire a le droit de le tuer.[161]

---

et été appelée "heureuse" [εὐδαίμων] ». L'adjectif εὐδαίμων sert de qualificatif à l'Arabie plus qu'il n'est un véritable surnom.

[160] R. de Block, *Évhémère. Sa vie et sa doctrine*, p. 28 note 1 : « Il est cependant à remarquer qu'il existe un certain désordre dans l'analyse de Diodore, et que des détails se rapportant au même objet sont interrompus par des considérations tout à fait étrangères. ». Les exemples d'incohérences relevés par R. de Block le sont dans une note assez succincte avec une numérotation de paragraphes différente de la nôtre. Nous reprenons ces exemples, que nous présentons de manière plus développée et avec une numérotation adaptée.

[161] Diod. V, 46, 3-4 [F2b] : Ἐδείκνυον δὲ καὶ ἀναγραφὰς [...], ἃς ἔφασαν τὸν Δία πεποιῆσθαι καθ' ὃν καιρὸν ἔτι κατ' ἀνθρώπους ὢν ἱδρύσατο τὸ ἱερόν. Ἔχει δ' ἡ χώρα μέταλλα δαψιλῆ χρυσοῦ τε καὶ ἀργύρου καὶ χαλκοῦ καὶ καττιτέρου καὶ σιδήρου· καὶ τούτων οὐδὲν ἔστιν ἐξενεγκεῖν ἐκ τῆς νήσου, τοῖς δ' ἱερεῦσιν οὐδ' ἐξελθεῖν τὸ παράπαν ἐκ τῆς καθιερωμένης χώρας· τὸν δ' ἐξελθόντα ἐξουσίαν ἔχει ὁ περιτυχὼν ἀποκτεῖναι.

L'organisation des paragraphes V, 45, 3 à V, 46, 2 peut également paraître surprenante, puisque on peut établir le plan suivant :

- V, 45, 3 : le corps des citoyens est divisé en trois classes : les prêtres et les artisans ; les paysans ; les pasteurs et les soldats.
- V, 45, 4 : rôle de chacun dans ces différentes classes (prêtres, paysans, pasteurs).
- V, 45, 6 : vêtements des panchaïens
- V, 46, 1 : rôle des soldats
- V, 46, 2 : vêtements des prêtres

On attendrait plus volontiers le paragraphe V, 46, 1 à la suite du paragraphe V, 45, 4, ce qui permettrait de regrouper au sein d'un unique exposé les pasteurs et les soldats, qui appartiennent à la même classe. Les deux passages sur les vêtements se retrouveraient par la même occasion logiquement rassemblés en un seul.

3. 2. 2. LE TRAVAIL DE DIODORE SUR LE TEXTE A CRÉÉ UN MANQUE APPARENT D'ORGANISATION :

Beaucoup plus récemment, D. Hennig a lui aussi souligné que le plan d'ensemble n'est pas reconnaissable dans le résumé de Diodore[162]. « Difficile de dire », conclut-il, « si on doit attribuer ces carences seulement à l'imprécision de Diodore ou à Évhémère lui-même, qui aurait échoué dans sa tentative de combiner en une utopie cohérente de l'État et de la société des exigences bien connues de la théorie politique du Ve-IVe siècle [...], et finalement peut-être aussi le type de règne hellénistique contemporain[163] ». Sans motif valable, il ne nous paraît pas judicieux de retenir l'hypothèse selon laquelle Évhémère n'aurait pas su organiser sa matière et il est plus vraisemblable d'attribuer les apparents défauts d'organisation au travail de Diodore. Non pas que celui-ci ait déplacé certains passages et trahi l'ordonnance originelle du texte : les incohérences dans le plan de son compte-rendu tiennent sans doute surtout aux suppressions diverses qu'il a effectuées dans l'ouvrage d'Évhémère et qui ont eu pour effet de masquer la

[162] D. Hennig, « Utopia politica », p. 517.
[163] D. Hennig, *ibid*., p. 17 : « *è quanto meno dubbio se si debbano attribuire queste carrenze solo all'imprecisione di Diodoro o se piuttosto lo stesso Evemero avesse faillito nel tentativo di combinare in una coerente utopia dello stato e della società ben note esigenze della teoria politica del V e IV secolo a. C. [...] e infine forse anche il tipo di regno ellenistico contemporaneo.* » [trad. pers.].

structure narrative du récit du Messénien. Si Diodore avait voulu réorganiser la matière du texte de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* pour donner à son propre résumé une plus grande cohésion, n'aurait-il pas justement réuni en un seul paragraphe les deux passages consacrés à la description du temple de Zeus Triphylios ?

3. 2. 3. DIODORE A RESPECTÉ L'ORGANISATION DU TEXTE SOURCE : EXEMPLE DU TEMPLE DE ZEUS :

Le fait que l'aspect du temple soit évoqué par deux fois au sein du compte-rendu de Diodore suggère au contraire que l'historien, loin de modifier le plan suivi par Évhémère, l'a respecté dans son propre exposé, le travail de résumé rendant simplement moins visibles les grandes articulations du récit. Au sein de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*, cette description en deux temps correspondait à une logique narrative qu'il semble assez facile de deviner. La peinture qu'Évhémère donnait de la Panchaïe impliquait de donner d'abord une vue d'ensemble du territoire. Évhémère décrivait le sanctuaire avec son temple, ses abords immédiats et la plaine qui l'environne (V, 42, 7 – V, 44, 5). Il s'intéressait ensuite au reste de la Panchaïe (V, 44, 6 – V, 45, 2) puis rendait compte de l'organisation de la population et de certains de ses usages (V, 45, 3 – V, 46, 5). Mais toute cette description était pour partie un cadre introductif à l'élément principal de l'exposé, dont Évhémère ne rendait compte qu'à la fin pour le mettre en valeur : la stèle et les inscriptions qu'elle contenait. Il n'était pas alors illogique d'insister une seconde fois sur la splendeur et la richesse de l'édifice qui abritait la précieuse stèle : le temple de Zeus Triphylios (V, 46, 6-8). Si la première description du temple soulignait la beauté de son aspect extérieur[164], la seconde conduisait le lecteur de l'extérieur à l'intérieur du

[164] Diod. V, 44, 1 [F2b] : Ὁ δὲ ναὸς ὑπῆρχεν ἀξιόλογος ἐκ λίθου λευκοῦ, τὸ μῆκος ἔχων δυεῖν πλέθρων, τὸ δὲ πλάτος ἀνάλογον τῷ μήκει· κίοσι δὲ μεγάλοις καὶ παχέσιν ὑπήρειστο καὶ γλυφαῖς φιλοτέχνοις διειλημμένος· ἀγάλματά τε τῶν θεῶν ἀξιολογώτατα, τῇ τέχνῃ διάφορα καὶ τοῖς βάρεσι θαυμαζόμενα. : « Le temple était remarquable : bâti en pierres blanches, il était long de deux plèthres et d'une largeur comparable ; il était soutenu par de hautes et imposantes colonnes et décoré par intervalle d'ouvrages finement ciselés ; il comptait de très remarquables statues de dieux, magnifiquement travaillées et d'une masse étonnante. ».

bâtiment : Évhémère décrivait ainsi les portes du temples[165], puis le mobilier du dieu[166]. On passait alors naturellement à la description de la stèle, en or comme les autres éléments du temple : Κατὰ μέσην δὲ τὴν κλίνην ἕστηκε στήλη χρυσῆ μεγάλη [...][167]. Dans la mesure où, chez Diodore, le compte-rendu sur la Panchaïe est coupé de sa dimension évhéméristе et est présenté au lecteur comme un exposé géographique *stricto sensu*, le lecteur ne peut plus percevoir l'importance particulière que revêtait la stèle dans le récit d'Évhémère, et la logique d'une description du temple en deux temps n'apparaît plus, d'où une impression de manque de cohérence dans le texte de la *Bibliothèque*.

3. 2. 4. L'INTERDICTION D'EXPORTER LES MÉTAUX (V, 46, 4 [F2B]) S'INSÈRE CORRECTEMENT DANS L'EXPOSÉ SUR LES PRÊTRES :

Dans les deux autres cas mentionnés par R. de Block, le désordre n'est vraisemblablement là aussi qu'apparent. Considérer ainsi que la phrase citée plus haut sur les mines de Panchaïe (V, 46, 4) a été artificiellement placée au milieu d'un développement sur les prêtres à la suite d'une erreur de copiste[168] ou d'une négligence de Diodore n'est peut-être pas une interprétation nécessaire. Il n'est pas autorisé, explique Diodore en cette occasion, d'exporter hors de la Panchaïe les métaux tirés de ces mines : καὶ τούτων οὐδὲν ἔστιν ἐξενεγκεῖν ἐκ τῆς νήσου. Or, il est question immédiatement après de la défense absolue qu'avaient les prêtres de quitter le territoire : τοῖς δ' ἱερεῦσιν οὐδ' ἐξελθεῖν τὸ παράπαν ἐκ τῆς

[165] Diod. V, 46, 6 [F2b] : Τά τε θυρώματα τοῦ ναοῦ θαυμαστὰς ἔχει τὰς κατασκευὰς ἐξ ἀργύρου καὶ χρυσοῦ καὶ ἐλέφαντος, ἔτι δὲ θύας δεδημιουργημένας. : « Les portes du temple sont ornées de merveilleux ouvrages d'argent, d'or et d'ivoire, ainsi que de sculptures en bois de thuya. ».
[166] Diod. V, 46, 6-7 [F2b] : Ἡ δὲ κλίνη τοῦ θεοῦ τὸ μὲν μῆκος ὑπάρχει πηχῶν ἕξ, τὸ δὲ πλάτος τεττάρων, χρυσῆ δ' ὅλη καὶ τῇ κατὰ μέρος ἐργασίᾳ φιλοτέχνως κατεσκευασμένη. Παραπλήσιος δὲ καὶ ἡ τράπεζα τοῦ θεοῦ καὶ τῷ μεγέθει καὶ τῇ λοιπῇ πολυτελείᾳ παράκειται πλησίον τῆς κλίνης. : « Le lit du dieu a six coudées de long et quatre de large ; il est en or massif et habilement exécuté, grâce à un travail de détail. La table du dieu, qui ressemble au lit tant par sa taille que par ses autres richesses, est placée à ses côtés. ».
[167] Diod. V, 46, 8 [F2b] : « Au milieu du lit se dresse une grande stèle d'or [...]. ».
[168] R. de Block, *Évhémère. Sa vie et sa doctrine*, p. 28-29, note 1 : « Il est possible que, dans la confection du manuscrit qui a servi de base à ceux que nous possédons, cette phrase, oubliée dans le texte, puis ajoutée en marge, ait été à la légère intercalée en cet endroit. ».

καθιερωμένης χώρας. Il paraît donc possible de considérer que la phrase sur les mines et celle sur le confinement des prêtres au sein du sanctuaire faisaient partie à l'origine d'un développement sur différents interdits de type religieux en vigueur sur l'île, qui expliquaient en même temps l'absence de contacts entre la Panchaïe et le reste du monde. Plutôt, donc, d'appréhender le court passage sur les mines comme un morceau intercalé qui viendrait rompre un exposé sur les prêtres, il est plus judicieux d'estimer qu'il introduisait un nouveau sujet, dans lequel les prêtres pouvaient de nouveau être mentionnés, pour les interdictions dont ils étaient l'objet. On obtient alors le plan suivant :

- V, 46, 2-3 : vie des prêtres ; ce qu'ils ont raconté à Évhémère.
- V, 46, 4-5 : les richesses de la Panchaïe et les prêtres sont entièrement voués à la gloire des dieux, dans un sanctuaire entièrement refermé sur lui-même (l'exportation des métaux est interdite et les offrandes d'or et d'argent sont très nombreuses ; les prêtres n'ont pas la possibilité de quitter le sanctuaire).
- V, 46, 8 : description du temple et de la stèle.

Le changement de temps entre le paragraphe V, 46, 3, rédigé au passé [ἐδείκνυον, ἔφασαν, ἱδρύσατο], et la suite du texte, composée au présent [ἔχει, ἔστιν, ἔχει...], suggère bien qu'à partir de V, 46, 4 et la mention des mines, Diodore était passé à un autre sujet. Évhémère semble avoir choisi un plan qui devait mettre en valeur le caractère exceptionnel de sa découverte : en évoquant l'interdiction d'exporter les métaux et la défense qui était faite au prêtre de quitter le territoire juste avant de décrire le temple et la fameuse stèle, Évhémère soulignait combien le secret des inscriptions était bien gardé. Mais la logique de ce plan n'apparaît pas immédiatement chez Diodore, aussi bien en raison de l'abrègement du texte que de la suppression de toute dimension évhéméristе.

3. 2. 5. LE PASSAGE SUR LES SOLDATS (V, 46, 1 [F2B]) N'EST PAS INTERPOLÉ :

Il reste à évoquer le cas du passage sur les soldats panchaïens (V, 46, 1), bizarrement placé entre deux développements sur les coutumes en matière d'habillement :

> Οἱ δὲ στρατιῶται λαμβάνοντες τὰς μεμερισμένας συντάξεις φυλάττουσι τὴν χώραν, διειληφότες ὀχυρώμασι καὶ παρεμβολαῖς·[169]

Ce texte consacré aux soldats est extrêmement bref, si on le compare aux développements sur les paysans, sur les pasteurs et sur les prêtres. Alors que Diodore explique de façon détaillée comment les paysans reçoivent leur part des récoltes mises en commun et évoque les gratifications exceptionnelles que reçoivent ceux qui ont été les plus productifs, il se contente de dire de façon très elliptique, concernant les soldats, qu'ils touchent leur part de solde [λαμβάνοντες τὰς μεμερισμένας συντάξεις], sans que l'on puisse dire en quoi consistent exactement ces συντάξεις. Il est tout à fait possible qu'Évhémère ait lui-même été concis dans les informations qu'il livrait sur les soldats. Pour autant, on peut raisonnablement penser que ce passage a été fortement résumé par Diodore, et plutôt que d'y voir une interpolation difficilement explicable au milieu d'un compte-rendu sur l'habillement, il est préférable d'estimer qu'à la suite du travail de réduction du texte opéré par Diodore, le plan suivi par Évhémère n'est plus véritablement perceptible. Alors qu'en V, 45, 6, l'exposé porte sur les vêtements des Panchaïens ou des paysans[170], les paragraphes V, 46, 2-3 sont consacrés au mode de vie des prêtres, la richesse de leur habillement étant simplement donné comme exemple de leur magnificence[171]. Ainsi, malgré une certaine proximité thématique, les deux passages sur les vêtements n'en formaient probablement pas un seul et unique dans l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* : ce n'est qu'une impression produite par le travail de résumé de Diodore.

[169] Diod. V, 46, 1 [F2b] : « Les soldats touchent leur part de solde et protègent le territoire, répartis dans des forteresses et dans des camps. ».
[170] Le sujet de la phrase n'a pas été exprimé par Diodore. Cf. *supra*, p. 160-161.
[171] Diod. V, 46, 2 [F2b] : Αὐτοὶ δ' οἱ ἱερεῖς πολὺ τῶν ἄλλων ὑπερέχουσι τρυφῇ καὶ ταῖς ἄλλαις ταῖς ἐν τῷ βίῳ καθαρειότησι καὶ πολυτελείαις· στολὰς μὲν γὰρ ἔχουσι λινᾶς, τῇ λεπτότητι καὶ μαλακότητι διαφόρους, ποτὲ δὲ καὶ τὰς ἐκ τῶν μαλακωτάτων ἐρίων κατεσκευασμένας ἐσθῆτας φοροῦσι· : « Les prêtres eux-mêmes surpassent de loin les autres hommes par leur bien-être et par les autres raffinements et magnificences de leur vie : c'est ainsi que tantôt ils portent des vêtements de lin d'une finesse et d'une douceur extraordinaires et tantôt ils revêtent des habits faits des laines les plus douces. ».

3. 3. Bilan :

En abrégeant le texte de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* et en lui ôtant ses aspects évhéméristes les plus visibles, Diodore a fait parfois disparaître le plan suivi à l'origine par Évhémère et la logique qui y présidait. La trame narrative en tant que telle intéressait visiblement peu Diodore : dès lors qu'il se contentait pour une grande part de supprimer les éléments qu'il jugeait superflus et d'accoler entre eux ceux qu'il voulait conserver, l'organisation de son compte-rendu ne pouvait pas ne pas paraître parfois manquer de cohérence. Diodore passait manifestement outre, soucieux qu'il était avant tout de préserver le contenu informatif, autrement dit la « substantifique moelle » des œuvres qu'il résumait. Même si nous ne pouvons pas toujours retrouver dans le détail le plan suivi par Évhémère en s'appuyant sur la *Bibliothèque historique*, la manière dont travaillait Diodore est néanmoins une chance pour nous : dans la mesure, en effet, où l'historien n'a pas cherché à réorganiser sa matière pour donner davantage de cohésion à son propre texte, la structure de son compte-rendu respecte dans les grandes lignes celle du récit d'Évhémère et en donne une idée suffisante pour que l'on puisse appréhender l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* sous un angle littéraire.

Chapitre II. Eusèbe de Césarée, *Préparation Évangélique*, II, 2, 52-62 [F1] :

Pour l'analyse du résumé que Diodore a donné de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* dans son livre VI de la *Bibliothèque*[1], la tâche du commentateur se complique encore un peu, puisque ce passage ne nous est connu que par la *Préparation Évangélique* d'Eusèbe de Césarée[2] et qu'un intermédiaire supplémentaire vient ainsi s'ajouter entre Évhémère et le lecteur moderne. Avant de tenter d'évaluer la qualité de ce résumé de Diodore, il convient donc d'abord de s'interroger sur l'exactitude avec laquelle Eusèbe a cité le Sicilien.

A) Eusèbe, un citateur de Diodore négligent ?

1. L'hypothèse de G. Bounoure :

Dans son article « Eusèbe citateur de Diodore »[3], G. Bounoure s'est efforcé de mesurer le degré de précision avec lequel Eusèbe a retranscrit le passage du livre VI de Diodore. L'original étant perdu, il n'est évidemment pas possible de procéder autrement que par analogie, en observant la rigueur avec laquelle Eusèbe reprend des extraits de Diodore que nous connaissons

[1] Diod. VI, 1, 1-10 [F1].
[2] Outre le fragment d'Évhémère, les passages d'Eusèbe que nous serons amenés à citer sont également tous tirés de la *Préparation Évangélique* ; nous nous contentons donc de donner en référence le nom d'Eusèbe suivi des numéros de livre et de chapitre, sans préciser à chaque fois le titre de l'ouvrage. Pour le texte grec, nous nous appuyons sur l'édition de la *Préparation Évangélique* aux sources chrétiennes : *Eusèbe de Césarée, La Préparation Évangélique, introduction générale et livre I*, J. Sirinelli et E. des Places (intr., éd., trad., comm.), sources chrétiennes, 1974 ; *Eusèbe de Césarée, La Préparation Évangélique, livres II-III*, E. des Places (intr., éd., trad.), sources chrétiennes, 1976.
[3] G. Bounoure, « Eusèbe citateur de Diodore », *REG* 95, 1982, p. 433-439.

par ailleurs. L'apologiste tient Diodore en haute estime[4] et il cite la *Bibliothèque* à plusieurs reprises, en particulier dans les deux premiers livres de la *Préparation Évangélique*, où il s'appuie sur le Sicilien pour exposer ce que furent la genèse de l'univers (I, 7, 1-15), la première théologie de l'humanité (I, 9, 1-4), la théologie égyptienne (II, 1, 1-50), les vies de Cadmos et Dionysos (II, 2, 1-15), d'Héraclès (II, 2, 16-33) et d'Asclépios (II, 2, 34), la mythologie des Atlantes (II, 2, 36-51), et finalement l'ouvrage d'Évhémère (II, 2, 52-62). Hormis le dernier, tous ces extraits sont tirés des livres I, III et IV de la *Bibliothèque*, tous trois intégralement conservés, de sorte qu'il est assez aisé de se faire une idée du travail de transcription d'Eusèbe.

De son étude comparative des textes de Diodore et d'Eusèbe, G. Bounoure conclut que la plupart du temps, et en particulier au sein du livre I, « la majorité [des] extraits sont fidèles et exacts[5] ». Mais le chercheur oppose « à cette rigueur sans défaut [...] la négligence qui préside à toutes les citations de Diodore qu'offre le livre II de la *Préparation Évangélique*, dans ses deux premiers chapitres[6] ». Non seulement Eusèbe y condense de façon expéditive des extraits de la *Bibliothèque* et en supprime des passages tout en prétendant citer Diodore à la lettre[7], mais « l'ordre des indications de Diodore se trouve bouleversé à plusieurs reprises[8] ». G. Bounoure relève

[4] Eusèbe dit de Diodore qu'il est « γνωριμώτατος ἀνὴρ τοῖς Ἑλλήνων λογιωτάτοις, ὡς ἂν ὑπὸ μίαν συναγηοχὼς πραγματείαν ἅπασαν τὴν ἱστορικὴν βιβλιοθήκην » [« l'auteur le plus connu des érudits hellènes pour avoir rassemblé en un seul ouvrage toute la bibliothèque historique » (Eusèbe, I, 6, 9 ; trad. de J. Sirinelli)]. Au livre II, il le qualifie encore d'ἐπιφανὴς ἀνὴρ καὶ δόξαν οὐ μικρὰν παιδείας παρὰ πᾶσιν τοῖς φιλολόγοις κτησάμενος [« homme illustre et qui s'est fait une réputation non médiocre auprès de tous les érudits » (Eusèbe, II, pr. 6 ; trad. d'E. des Places)]. Il est probable qu'Eusèbe ait jugé de l'importance que les païens accordaient à Diodore de Sicile à partir de sa lecture de Porphyre, auteur notamment d'un ouvrage intitulé *Contre les chrétiens*. Cf. sur ce point P. Fr. Beatrice, « Diodore de Sicile chez les apologistes », dans *Les Apologistes chrétiens et la culture grecque*, B. Pouderon et J. Doré (sous la dir. de), Théologie historique 105, 1998, p. 225.

[5] G. Bounoure, « Eusèbe citateur de Diodore », p. 435.

[6] G. Bounoure, *op. cit.*, p. 435-436.

[7] G. Bounoure, *op. cit.*, p. 436, en particulier note 13. Pour une comparaison détaillée des textes de Diodore et d'Eusèbe dans les deux premiers chapitres du livre II, on peut se reporter à l'introduction d'E. des Places (p. 9-11) aux Sources chrétiennes. Pour chacun des paragraphes d'Eusèbe, le chercheur indique dans un tableau les références des passages correspondants chez Diodore et précise, lorsque c'est nécessaire, la nature des transformations opérées par Eusèbe (abrègement, modification, suppression, résumé, transcription libre).

[8] G. Bounoure, « Eusèbe citateur de Diodore », p. 436.

également qu'en II, 1, 10 Eusèbe va même jusqu'à mêler à sa source principale, Diodore, des informations tirées de Plutarque sans mentionner le nom de ce dernier et qu'ailleurs encore « le résumé s'assortit d'un contresens à la fois sur la lettre et sur le fond[9] ». Dans la mesure où le résumé de l'ouvrage d'Évhémère est situé à la fin de ces deux premiers chapitres du livre II de la *Préparation Évangélique*, un tel constat ne peut manquer de jeter le doute sur la qualité de la transmission du fragment du livre VI de Diodore et sur la fiabilité des données qu'il contient[10].

Il n'y a pas de raison d'imputer ce manque de rigueur à l'usage qu'Eusèbe aurait fait d'une source intermédiaire, qui, en venant s'intercaler entre le texte de Diodore et celui de l'apologiste, expliquerait les erreurs contenues dans le livre II de la *Préparation Évangélique*. Eusèbe avait assurément une bonne connaissance de la *Bibliothèque*, puiqu'il en cite ailleurs dans son ouvrage avec précision des extraits variés[11]. Parmi les différentes hypothèses proposées par G. Bounoure pour rendre compte de cette forme de négligence, une nous paraît particulièrement pertinente : la matière qu'Eusèbe avait à citer au livre II était tellement étendue (théologie des Égyptiens, vie d'Héraclès, mythologie des Atlantes...) que s'il avait retranscrit tous les extraits de Diodore de façon littérale, l'ensemble des passages cités auraient occupé non pas deux chapitres mais « un livre tout entier » à eux seuls[12].

[9] G. Bounoure, *op. cit.*, p. 437.
[10] cf. G. Bounoure, *op. cit.*, p. 438, qui conclut ainsi sa démonstration : « Aussi bien paraît-il maintenant impossible qu'Eusèbe [...] ait pu citer à la lettre, ou à tout le moins scrupuleusement, le fragment d'Évhémère conservé par Diodore [...]. ».
[11] Cf. G. Bournoure, *op. cit.*, p. 437 : « Bien qu'Eusèbe ait largement recouru aux florilèges, [...] [*il*] a évidemment lu Diodore, et dans une version plus complète que celle dont nous disposons. » ; cf. aussi P. Fr. Beatrice, *op. cit.*, p. 225 : « Il est fort probable qu'Eusèbe a eu une connaissance personnelle de l'ensemble de l'œuvre de l'historien grec [=Diodore], à laquelle il a pu avoir facilement accès dans la bibliothèque fournie de Césarée. ».
[12] Cf. G. Bounoure, *op. cit.*, p. 437-438. Le chercheur émet également l'hypothèse – plus discutable selon nous, car fondée sur une interprétation psychologisante et donc de fait impossible à vérifier – d'une forme de lassitude d'Eusèbe (p. 437) peut-être explicable par une moindre nécessité, dans ces « premières années du christianisme triomphant » (p. 439), d'user de citations conçues comme instrument polémique.

2. Discussion. Eusèbe a en réalité cité fidèlement Diodore en II, 2, 52-62 [F1] :

Aussi sérieuse et rigoureuse que soit la réflexion menée par G. Bounoure, les conclusions que tire le chercheur sur l'extrait d'Eusèbe dans lequel il est question de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* nous paraissent contestables. Certes, la localisation du passage à la fin des deux premiers chapitres du livre II de la *Préparation Évangélique* plaide en faveur d'une transcription négligente du texte de Diodore, mais plusieurs phrases qui n'ont pas attiré l'attention de G. Bounoure au sein du fragment en question laissent au contraire penser qu'Eusèbe a cité fidèlement l'historien. En II, 2, 56, l'apologiste écrit ainsi :

> Εἶναι δὲ καὶ τὴν νῆσον ἱερὰν θεῶν, καὶ ἕτερα πλείω θαυμαζόμενα [...], περὶ ὧν τὰ κατὰ μέρος ἐν ταῖς πρὸ ταύτης βίβλοις ἀναγεγράφαμεν. / D'ailleurs l'île est consacrée aux dieux et possède d'assez nombreuses autres curiosités admirables [...] dont nous avons rendu compte en détail dans les livres précédents. [13]

Si Eusèbe avait réellement voulu condenser le récit de Diodore pour ne retenir que l'essentiel, il paraît évident qu'il n'aurait pas repris le passage souligné, qui n'apporte aucun élément informatif sur l'ouvrage d'Évhémère en tant que tel : cette précision de Diodore sur l'organisation de son propre texte était utile pour le lecteur de la *Bibliothèque*, qui pouvait ainsi mieux se repérer dans l'ensemble de l'ouvrage, mais elle l'était beaucoup moins pour le lecteur de la *Préparation Évangélique*. que seul le passage de Diodore *hinc et nunc* intéressait, en fonction de la démonstration d'Eusèbe.

Semblablement, Eusèbe écrit en II, 2, 54 :

> Περὶ δὲ τῶν ἐπιγείων θεῶν πολλοὶ καὶ ποικίλοι παραδέδονται λόγοι παρὰ τοῖς ἱστορικοῖς τε καὶ μυθογράφοις· καὶ τῶν μὲν ἱστορικῶν Εὐήμερος ὁ τὴν *Ἱερὰν Ἀναγραφὴν* ποιησάμενος ἰδίως ἀναγέγραφεν, τῶν δὲ μυθολόγων Ὅμηρος καὶ Ἡσίοδος καὶ Ὀρφεὺς καὶ ἕτεροι τοιοῦτοι τερατωδεστέρους μύθους περὶ θεῶν πεπλάκασιν· ἡμεῖς δὲ τὰ παρ' ἀμφοτέροις ἀναγεγραμμένα πειρασόμεθα συντόμως ἐπιδραμεῖν, στοχαζόμενοι τῆς συμμετρίας. / Des récits nombreux et variés sur les dieux terrestres sont rapportés par les historiens et les mythographes. Parmi les historiens, Évhémère, l'auteur de l'*Inscription sacrée*, a fait le compte-rendu de sa propre expérience, tandis que parmi les mythographes, Homère, Hésiode, Orphée et

[13] Eusèbe, II, 2, 56 = Diod. VI, 1, 5 [F1].

> d'autres du même genre ont inventé sur les dieux des récits on ne peut plus extraordinaires. Pour notre part, nous tenterons de parcourir brièvement les écrits des uns et des autres en recherchant un juste équilibre.[14]

En bon pédagogue, Diodore indique ici qu'il a, à propos des dieux terrestres, l'intention de présenter d'abord les récits des historiens (en prenant comme exemple le compte-rendu d'Évhémère) puis ceux des mythographes. Toujours en quête de clarté et de concision, il avertit son lecteur que les deux exposés devront être courts [τὰ παρ' ἀμφοτέροις ἀναγεγραμμένα [....] συντόμως ἐπιδραμεῖν] et respecter le sens des proportions [στοχαζόμενοι τῆς συμμετρίας]. Or, si le lecteur de la *Préparation Évangélique* peut trouver un intérêt à connaître quels types d'auteurs ont écrit des récits sur les dieux terrestres, il lui importe au fond fort peu, dans la mesure où Eusèbe cite ensuite seulement le passage tiré d'Évhémère, de savoir que Diodore souhaite conserver un juste équilibre dans son compte-rendu entre l'ouvrage du Messénien et ceux des mythographes. Qu'Eusèbe ait laissé dans sa transcription de Diodore une telle remarque, qui n'avait aucune utilité directe à sa démonstration, suggère qu'il a, dans ce cas précis, cité l'historien à la lettre, sans effectuer de modification du texte d'origine.

On remarquera d'ailleurs, même si l'argument doit être utilisé avec précaution[15], que la formule qui introduit le passage en question indique une prétention à la littéralité de la part d'Eusèbe :

> Ταῦτα ὁ Διόδωρος ἐν τῇ τρίτῃ τῶν ἱστοριῶν. Ὁ δ' αὐτὸς καὶ ἐν τῇ ἕκτῃ ἀπὸ τῆς Εὐημέρου τοῦ Μεσσηνίου γραφῆς ἐπικυροῖ τὴν αὐτὴν θεολογίαν, ὧδε κατὰ λέξιν φάσκων· [...] / Voilà ce que dit Diodore dans le troisième livre de ses *Histoires*. Le même auteur soutient aussi dans son sixième livre la même théologie, tirée de l'ouvrage d'Évhémère de Messène. Voici textuellement ce qu'il affirme : [...][16]

[14] Eusèbe, II, 2, 54 = Diod. VI, 1, 3 [F1].
[15] Chez Eusèbe, les formules indiquant une transcription littérale ne peuvent garantir de manière absolue que la citation est donnée à la lettre. G. Bounoure relève en effet que dans les deux premiers chapitres du livre II, Eusèbe annonce parfois comme littéraux des passages de Diodore qui ne le sont pas (Cf. G. Bounoure, *ibid*. p. 436 et note 11). À l'inverse, Eusèbe transcrit parfois Diodore de manière exacte sans pour autant indiquer qu'il cite littéralement (cf. G. Bounoure, *ibid*. p. 435 et note 10).
[16] Eusèbe, II, 2, 52 (= Diod. VI, 1, 1).

Enfin, le paragraphe qui conclut le développement sur Évhémère paraît confirmer la volonté d'Eusèbe de citer fidèlement sa source :

> Ταῦτα καὶ τὰ τούτοις παραπλήσια ὡς περὶ θνητῶν ἀνδρῶν περὶ τῶν θεῶν διελθὼν ἐπιφέρει λέγων. « Καὶ περὶ μὲν Εὐημέρου τοῦ συνταξαμένου τὴν *Ἱερὰν ἀναγραφὴν* ἀρκεσθησόμεθα τοῖς ῥηθεῖσιν, τὰ δὲ παρὰ τοῖς Ἕλλησι μυθολογούμενα περὶ θεῶν ἀκολούθως Ἡσιόδῳ καὶ Ὁμήρῳ καὶ Ὀρφεῖ πειρασόμεθα συντόμως ἐπιδραμεῖν. » Εἶθ' ἑξῆς ἐπισυνάπτει τὰς τῶν ποιητῶν μυθολογίας. / Une fois cela exposé ainsi que d'autres réflexions du même ordre sur les dieux qu'il considère comme des mortels, Diodore continue en ces termes : « Concernant Évhémère, l'auteur de l'*Inscription sacrée*, nous nous bornerons à ce qui vient d'être dit. Quant à ce que, chez les Grecs, la mythologie dit des dieux si on suit Hésiode, Homère et Orphée, nous tenterons de le parcourir brièvement. » Et par la suite il passe aux mythologies des poètes.[17]

Manifestement, Eusèbe a supprimé la fin du compte-rendu de Diodore sur Évhémère, mais il a néanmoins voulu conserver la formule conclusive du Sicilien [περὶ μὲν Εὐημέρου [...] ἀρκεσθησόμεθα τοῖς ῥηθεῖσιν]. La citation aurait pu s'arrêter là, mais l'apologiste a également repris la fin de la phrase de Diodore, où le Sicilien exprime son intention de parcourir brièvement [συντόμως ἐπιδραμεῖν] les récits d'Hésiode, d'Homère et d'Orphée. *Stricto sensu*, de telles informations n'ont pas de réelle importance dans le cadre de l'exposé d'Eusèbe, qui ne citera pas Diodore à propos de ces mythologies poétiques. Tandis que chez Diodore, le passage concluait le développement sur l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* et annonçait la suite de l'ouvrage, chez Eusèbe, la phrase prend un tout autre sens : elle manifeste sa volonté de montrer à son lecteur qu'il connaît parfaitement l'ouvrage de Diodore et que les sources citées dans la *Préparation Évangélique* sont fiables.

3. Vérification de notre hypothèse : étude des autres citations de Diodore dans les deux premiers livres de la *Préparation Évangélique* :

Pour vérifier notre hypothèse selon laquelle Eusèbe cite fidèlement Diodore en II, 2, 52-62, on peut procéder par analogie et étudier de manière systématique le sort que l'apologiste réserve ailleurs dans ses deux premiers livres à ces phrases de Diodore qui n'ont pas, historiquement parlant, de

[17] Eusèbe, II, 2, 62 / Diod. VI, I, 10-11 [F1].

véritable contenu informatif mais qui renvoient directement à la composition même de la *Bibliothèque historique*. Une telle étude permettra de vérifier s'il existe, pour ce type de phrases, une différence de traitement de la part d'Eusèbe selon le degré de rigueur avec lequel il cite Diodore.

Afin de faciliter la lecture, nous présentons les résultats dans un tableau à trois colonnes, la première servant à numéroter les exemples et les deux suivantes à mettre en vis-à-vis le texte de Diodore et l'extrait correspondant chez Eusèbe. Nous mettons en gras les modifications d'Eusèbe ainsi que les passages modifiés de Diodore. Nous proposons en note une traduction des textes grecs présents dans le tableau.

	Texte de Diodore	Texte d'Eusèbe
Exemple N°1	I, 6, 1 Περὶ μὲν οὖν θεῶν τίνας ἐννοίας ἔσχον οἱ πρῶτοι καταδείξαντες τιμᾶν τὸ θεῖον, καὶ περὶ τῶν μυθολογουμένων ἑκάστου τῶν ἀθανάτων, τὰ μὲν πολλὰ συντάξασθαι πειρασόμεθα κατ' ἰδίαν διὰ τὸ τὴν ὑπόθεσιν ταύτην πολλοῦ λόγου προσδεῖσθαι, ὅσα δ' ἂν ταῖς προκειμέναις ἱστορίαις ἐοικότα δόξωμεν ὑπάρχειν, παραθήσομεν ἐν κεφαλαίοις, ἵνα μηδὲν τῶν ἀκοῆς ἀξίων ἐπιζητῆται.[18]	I, 7, 1 Περὶ μὲν οὖν θεῶν τίνας ἐννοίας ἔσχον οἱ πρῶτοι καταδείξαντες τιμᾶν τὸ θεῖον καὶ περὶ τῶν μυθολογουμένων ἑκάστου τῶν ἀθανάτων τὰ μὲν πολλὰ συντάξασθαι πειρασόμεθα κατ' ἰδίαν, διὰ τὸ τὴν ὑπόθεσιν ταύτην πολλοῦ λόγου προσδεῖσθαι, ὅσα δ' ἂν ταῖς προκειμέναις ἱστορίαις ἐοικότα δόξωμεν ὑπάρχειν, παραθήσομεν ἐν κεφαλαίοις, ἵνα μηδὲν τῶν ἀκοῆς ἀξίων ἐπιζητῆται.
Exemple N°2	I, 8, 10 Καὶ περὶ μὲν τῆς πρώτης γενέσεως τῶν ἀνθρώπων καὶ τοῦ παλαιοτάτου βίου τοῖς ῥηθεῖσιν ἀρκεσθησόμεθα, στοχαζόμενοι τῆς συμμετρίας.[19]	I, 7, 15 Καὶ περὶ μὲν τῆς πρώτης γενέσεως τῶν ἀνθρώπων καὶ τοῦ παλαιοτάτου βίου τοῖς ῥηθεῖσιν ἀρκεσθησόμεθα, στοχαζόμενοι τῆς συμμετρίας.

[18] Diod. I, 6, 1 : « Concernant les idées que les premiers hommes à avoir enseigné le culte de la divinité se sont faits des dieux et les mythes que l'on rapporte sur chacun des immortels, nous nous efforcerons d'en traiter ensemble à part la majorité, car ce sujet requiert de longs développements. Cependant, tout ce qui nous semblera convenir au présent ouvrage historique, nous l'exposerons en résumé, pour que rien de ce qui mérite d'être retenu ne fasse défaut. ». Toutes les traductions des textes proposés dans le tableau sont des traductions personnelles.

[19] Diod. I, 8, 10 : « Concernant l'origine première des hommes et leur mode de vie le plus ancien, nous nous en tiendrons à ce qui vient d'être dit, car nous recherchons un juste équilibre. ».

Exemple N°3	I, 89, 1 Λείπεται δ' ἡμῖν εἰπεῖν περὶ τῆς τῶν κροκοδείλων ἀποθεώσεως, ὑπὲρ ἧς οἱ πλεῖστοι διαποροῦσι [...] I, 89, 4 Παραπλήσια δὲ καὶ περὶ τῶν ἄλλων λέγουσιν, ὑπὲρ ὧν τὰ καθ' ἕκαστον μακρὸν ἂν εἴη γράφειν.[20]	passages disparus en II, 1, 43-44.
Exemple N°4	III, 56, 1 Ἡμεῖς δ' ἐπειδὴ περὶ τῶν Ἀτλαντίων ἐμνήσθημεν, οὐκ ἀνοίκειον ἡγούμεθα διελθεῖν τὰ μυθολογούμενα παρ' αὐτοῖς περὶ τῆς τῶν θεῶν γενέσεως, διὰ τὸ μὴ πολὺ διαλλάττειν αὐτὰ τῶν μυθολογουμένων παρ' Ἕλλησιν. III, 61, 6 Τῶν μὲν οὖν παρὰ τοῖς Ἀτλαντίοις θεολογουμένων τὰ κεφάλαια **ταῦτ' ἔστιν.**[21]	passage absent d'Eusèbe (cf. II, 2, 36) II, 2, 51 Τῶν μὲν οὖν παρὰ τοῖς Ἀτλαντείοις θεολογουμένων τὰ κεφάλαια **ταῦτά ἐστιν. Τούτοις δέ φασι καὶ τοὺς Ἕλληνας συγχρῆσθαι.**[22]
Exemple N°5	III, 61, 2-3 Τοῦτον [= τὸν Κρόνον] μὲν οὖν βασιλεῦσαι τοῦ σύμπαντος κόσμου, **τὸν δὲ προγενέστερον, δυναστεύοντα τῆς προειρημένης νήσου**, δέκα παῖδας γεννῆσαι τοὺς ὀνομασθέντας Κούρητας· προσαγορεῦσαι δὲ καὶ τὴν νῆσον ἀπὸ τῆς γυναικὸς Ἰδαίαν, ἐν ᾗ καὶ τελευτήσαντα ταφῆναι, **δεικνυμένου τοῦ τὴν ταφὴν δεξαμένου τόπου μέχρι τῶν καθ' ἡμᾶς χρόνων**. Οὐ μὴν οἵ γε	II, 2, 48-49 Τοῦτον [= τὸν Κρόνον] μὲν οὖν βασιλεῦσαι τοῦ σύμπαντος κόσμου, **τὸν δὲ τῆς Κρήτης καὶ** δέκα παῖδας γεννῆσαι τοὺς ὀνομασθέντας Κουρῆτας. **Δείκνυσθαι δὲ αὐτοῦ φασιν εἰσέτι νῦν τάφον ἐν Κρήτῃ**.

[20] Diod. I, 89, 1 : « Il nous reste à parler de la déification des crocodiles, à propos de laquelle la plupart des gens se posent des questions [...]. » ; Diod. I, 89, 4 : « Ils font des récits du même ordre sur les autres animaux, mais il serait long d'écrire en détail sur chacun d'eux. ».

[21] Diod. III, 56, 1 : « Mais, puisque nous avons mentionné les Atlantes, nous pensons qu'il n'est pas inapproprié de parcourir en détail ce que les mythes disent chez eux de l'origine des dieux car ces récits ne sont pas très éloignés de ceux que l'on raconte chez les Grecs. » ; Diod. III, 61, 6 : « Voilà donc l'essentiel des récits que l'on rapporte sur les dieux chez les Atlantes. ».

[22] Eubèbe, II, 2, 51 : « Voilà donc l'essentiel des récits que l'on rapporte sur les dieux chez les Atlantes. Et on dit que les Grecs les empruntèrent aussi. ».

	Κρῆτες ὁμολογούμενα τούτοις μυθολογοῦσι, περὶ ὧν ἡμεῖς ἐν τοῖς περὶ Κρήτης τὰ κατὰ μέρος ἀναγράψομεν· δυναστεῦσαι **δέ φασι** τὸν Κρόνον κατὰ Σικελίαν καὶ Λιβύην, ἔτι δὲ τὴν Ἰταλίαν, καὶ τὸ σύνολον ἐν τοῖς πρὸς ἑσπέραν τόποις συστήσασθαι τὴν βασιλείαν·[23]	Δυναστεῦσαι δὲ τὸν Κρόνον κατὰ Σικελίαν καὶ Λιβύην καὶ Ἰταλίαν.[24]
Exemple N°6	IV, 39, 4 Περὶ μὲν οὖν Ἡρακλέους εἰ καὶ πεπλεονάκαμεν, ἀλλ' οὖν οὐδὲν τῶν μυθολογουμένων περὶ αὐτοῦ παραλελοίπαμεν.[25] IV, 71, 1 Τούτων δ' ἡμῖν διευκρινημένων πειρασόμεθα διελθεῖν περὶ Ἀσκληπιοῦ καὶ τῶν ἀπογόνων αὐτοῦ. **Μυθολογοῦσι τοίνυν Ἀσκληπιὸν Ἀπόλλωνος υἱὸν ὑπάρχειν καὶ Κορωνίδος**, [...][26]	II, 2, 33 Καὶ τὰ μὲν καθ' Ἡρακλέα τοιαῦτα. II, 2, 34 **Περὶ δὲ τοῦ Ἀσκληπιοῦ φασιν Ἀπόλλωνος υἱὸν εἶναι καὶ Κορωνίδος**, [...][27]

* Exemples 1 et 2 :

Les deux premiers extraits sont tirés du livre I de la *Préparation Évangélique*, dans lequel Eusèbe cite en général scrupuleusement Diodore.

[23] Diod. III, 61, 2-3 : « Ainsi, ce dernier [= l'Olympien Zeus] a régné sur la totalité de l'univers, tandis que l'aîné exerça son pouvoir sur l'île susdite et engendra dix fils, nommés Courètes. Il appela aussi l'île « Idaia », du nom de sa femme, et il y fut aussi enterré à sa mort – on montre encore de nos jours le lieu qui reçut son tombeau. Les Crétois font cependant des récits qui ne s'accordent pas avec ceux-là et dont, pour notre part, nous ferons un compte rendu détaillé dans les passages sur la Crète. On dit que Cronos régna sur la Sicile et la Libye, ainsi que sur l'Italie, et que, de façon générale, il établit sa souveraineté dans les régions en direction du couchant. ».

[24] Eusèbe, II, 2, 48-49 : « Ainsi, ce dernier [= l'Olympien Zeus] a régné sur la totalité de l'univers, tandis que le Zeus de Crète engendra aussi dix fils, nommés Courètes. On montre, dit-on, encore aujourd'hui son tombeau en Crète. Cronos régna sur la Sicile, la Libye et l'Italie. ».

[25] Diod. IV, 39, 4 : « Concernant Héraclès, donc, même si nous nous sommes un peu trop étendu, du moins n'avons-nous omis aucun des récits que l'on raconte dans les mythes à son sujet. ».

[26] Diod. IV, 71, 1 : « Maintenant que nous avons examiné ces sujets en détail, nous allons tenter d'exposer tout ce qui a trait à Asclépios et à ses descendants. On raconte ainsi dans les mythes qu'Asclépios était fils d'Apollon et de Coronis, [...] ».

[27] Eusèbe II, 2, 33-34 : « Voilà pour ce qui concerne Héraclès. D'Asclépios, on dit qu'il était fils d'Apollon et de Coronis [...] ».

De fait, dans les deux cas, le texte transmis par l'apologiste est strictement identique à sa source[28].

Dans notre premier exemple, le paragraphe I, 6, 1 de Diodore joue dans la *Bibliothèque* un rôle de transition entre l'introduction générale (I, 1-5) et le premier exposé du livre I sur la genèse de l'univers et la vie des premiers hommes (I, VI, 2 – I, VIII, 10), qu'Eusèbe a repris dans la *Préparation Évangélique* en I, 7, 1-15. Dans ce paragraphe de transition, Diodore indique qu'il s'apprête à rédiger de longs développements sur la plupart des mythes, mais que malgré tout il présentera chacun d'eux sous une forme résumée afin de ne rien passer sous silence de ce qui mérite d'être retenu[29]. Si Eusèbe avait voulu élaguer le texte de Diodore, il aurait très bien pu supprimer intégralement ce paragraphe qui n'était pas directement utile à son exposé et qui était d'autre part assez long, et commencer sa citation sur l'origine de l'univers et les premiers hommes à partir de I, VI, 2. Très scrupuleusement, il a cependant préféré inclure dans

[28] Pour l'exemple 1, nous ne suivons pas, en ce qui concerne le texte de Diodore, les corrections du manuscrit proposées par P. Bertrac. dans la C.U.F [*Diodore de Sicile, Bibliothèque historique, Livre I*, Fr. Chamoux, P. Bertrac (intr. générale), P. Bertrac (édition du texte) et Y. Vernières (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1993, p. 34] : il ne nous semble pas judicieux, en effet, de corriger le **περὶ** τῶν μυθολογουμένων ἑκάστου τῶν ἀθανάτων des manuscrits en τῶν μυθολογουμένων **περὶ** ἑκάστου τῶν ἀθανάτων, car même s'il est vrai que le verbe μυθολογῶ n'est habituellement pas directement suivi d'un génitif, le tour περὶ τῶν μυθολογουμένων est clairement mis dans la phrase sur le même plan que le περὶ μὲν οὖν θεῶν introductif, et on ne peut déplacer la préposition περί sans briser la construction de la phrase. De même on ne voit pas pourquoi il faudrait transformer, en suivant la conjecture de Madvig reprise par P. Bertrac, τὰ μὲν πολλὰ συντάξασθαι **πειρασόμεθα** κατ' ἰδίαν διὰ τὸ τὴν ὑπόθεσιν ταύτην πολλοῦ λόγου προσδεῖσθαι [« nous nous efforcerons d'en traiter ensemble à part la majorité, car ce sujet requiert de longs développements », ou, si l'on préfère la traduction de J. Sirinelli aux Sources Chrétiennes : « nous essaierons d'en traiter la plus grande part dans une composition séparée, car ce sujet exige de longs développements »] en τὰ μὲν πολλὰ συντάξασθαι **παρήσομεν** κατ' ἰδίαν διὰ τὸ τὴν ὑπόθεσιν ταύτην πολλοῦ λόγου προσδεῖσθαι, que Y. Vernière rend dans la C.U.F. par « nous renoncerons presque toujours à les exposer en détail, car l'entreprise exigerait de longs développements ». De fait, κατ' ἰδίαν ne signifie pas « en détail » mais « à part », et il n'y a aucune raison de traduire le complément de cause διὰ τὸ τὴν ὑπόθεσιν ταύτην πολλοῦ λόγου προσδεῖσθαι par un conditionnel : Diodore explique non pas, comme le montre la suite immédiate du texte, qu'il renonce à de longs développements, mais que même s'il s'autorise à écrire longuement sur les mythes, il exposera cependant tout cela en allant à l'essentiel [ὅσα δ' ἂν ταῖς προκειμέναις ἱστορίαις ἐοικότα δόξωμεν ὑπάρχειν, παραθήσομεν ἐν κεφαλαίοις / « Cependant, tout ce qui nous semblera convenir au présent ouvrage historique, nous l'exposerons en résumé »]. Quoiqu'il en soit de ce problème d'interprétation du texte grec, l'essentiel pour notre démonstration reste qu'Eusèbe a suivi ici le texte de Diodore à la lettre.

[29] Pour la traduction de cet extrait, cf. la note 18, et pour une discussion sur la traduction et l'interprétation du passage, cf. la note précédente.

sa transcription le début du chapitre VI et présenter intégralement à son lecteur le passage qui constitue *stricto sensu* le début du livre I de Diodore après l'introduction générale.

Le second exemple constitue la fin du développement de Diodore sur l'origine des hommes (I, 8, 10). Le Sicilien y explique qu'il arrête là son exposé, afin de garder le sens des proportions. Là encore, Eusèbe a repris le texte à la lettre en I, 7, 15. L'emploi du tour τοῖς ῥηθεῖσιν ἀρκεσθησόμεθα, στοχαζόμενοι τῆς συμμετρίας [« nous nous en tiendrons à ce qui vient d'être dit, car nous recherchons un juste équilibre »] est particulièrement intéressant, puisque nous avons déjà relevé les mêmes formulations dans le passage sur Évhémère conservé par Eusèbe :

- Eus. II, 2, 54 / Diod. VI, 1, 3 :

ἡμεῖς δὲ τὰ παρ' ἀμφοτέροις ἀναγεγραμμένα πειρασόμεθα συντόμως ἐπιδραμεῖν, **στοχαζόμενοι τῆς συμμετρίας**. / Pour notre part, nous tenterons de parcourir brièvement les écrits des uns et des autres **en recherchant un juste équilibre**.

- Eus. II, 2, 62 / Diod. VI, 1, 10 :

Καὶ περὶ μὲν Εὐημέρου τοῦ συνταξαμένου τὴν *Ἱερὰν ἀναγραφὴν* **ἀρκεσθησόμεθα τοῖς ῥηθεῖσιν**. / « Concernant Évhémère, l'auteur de l'*Inscription sacrée*, **nous nous en tiendrons à ce qui vient d'être dit**. »

Qu'Eusèbe ait employé à propos de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* ces expressions utilisées par Diodore lui-même non seulement en I, 8, 10 mais en de nombreuses autres occasions[30] constitue un indice supplémentaire important en faveur de notre hypothèse selon laquelle l'apologiste a cité littéralement le compte-rendu de Diodore sur Évhémère en II, 2, 52-62.

* Exemples 3 à 6 :

A l'inverse des deux premiers cas étudiés, où Eusèbe cite scrupuleusement Diodore, dans les quatre derniers exemples, tirés cette fois du livre II de la *Préparation Évangélique*, Eusèbe s'éloigne de sa source et le traitement des passages qui nous intéressent se révèle très différent.

[30] On trouve encore l'expression στοχαζόμενοι τῆς συμμετρίας en I, 8, 10 ; I, 9, 4 ; I, 29, 6 ; I, 41, 10 ; IV, 5, 4 ; IV, 68, 6 et l'expression ἀρκεσθησόμεθα τοῖς ῥηθεῖσιν en II, 31, 10 ; II, 42, 4 ; III, 11, 4 ; IV, 5, 4 ; IV, 30, 6 ; IV, 68, 6 ; IV, 71, 4 ; IV, 83, 1 ; V, 5, 3 ; V, 10, 3 ; V, 22, 4 ; V, 46, 7 [F2B] ; V, 64, 1 ; XV, 49, 6.

Les phrases de l'exemple 3 appartiennent à un exposé sur la déification des crocodiles en Égypte (Diodore, I, 89, 1-4). Eusèbe a repris le passage, mais de manière très condensée, en trois courtes phrases (II, 1, 43-44)[31]. Les phrases d'introduction et de conclusion de Diodore, qui non seulement servaient de transition avec les développements précédent [Λείπεται δ' ἡμῖν εἰπεῖν περὶ (...)] et suivant [Παραπλήσια δὲ καὶ περὶ τῶν ἄλλων λέγουσιν], mais rappelaient également le souci de brièveté de l'historien [ὑπὲρ ὧν τὰ καθ' ἕκαστον μακρὸν ἂν εἴη γράφειν], ont été purement et simplement supprimées par Eusèbe.

Le quatrième exemple a été relevé dans le compte-rendu de Diodore sur la mythologie des Atlantes (III, 56-61). Eusèbe a fortement résumé le texte de Diodore (cf. II, 2, 36-51)[32], et il a donc naturellement supprimé les premières phrases de sa source – où l'historien indiquait son intention de parcourir en détail [οὐκ ἀνοίκειον ἡγούμεθα διελθεῖν[33]] les récits mythologiques sur l'origine des dieux ayant cours chez les Atlantes [τὰ μυθολογούμενα παρ' αὐτοῖς περὶ τῆς τῶν θεῶν γενέσεως] –, mais il a malgré tout conservé l'ultime phrase de l'exposé du Sicilien :

> Τῶν μὲν οὖν παρὰ τοῖς Ἀτλαντίοις θεολογουμένων τὰ κεφάλαια ταῦτ' ἔστιν. / « Voilà donc l'essentiel des récits que l'on rapporte sur les dieux chez les Atlantes. »[34]

C'est, dans le livre II de la *Préparation*, le seul cas que nous ayons relevé où Eusèbe reprend ainsi textuellement une phrase de transition de Diodore. Ce fait s'explique assez facilement, car dans la mesure où la phrase en question était très courte, elle permettait aussi à Eusèbe de conclure rapidement son propre développement.[35]

---

[31] On compte 188 mots pour le récit de Diodore sur les crocodiles contre seulement 53 chez Eusèbe.

[32] Le compte-rendu d'Eusèbe occupe deux pages et demie dans l'édition des sources chrétiennes (p. 71-73) contre dix pages et demie pour le texte de Diodore dans la C.U.F. (p. 86-96).

[33] Diodore, III, 56, 1.

[34] III, 61, 6 chez Diodore, et II, 2, 51 chez Eusèbe. La seule différence, mineure, entre Diodore et Eusèbe est l'absence d'élision du α chez l'apologiste dans le groupe de mots ταῦτά ἐστιν (au lieu de ταῦτ' ἔστιν chez Diodore).

[35] On pourrait malgré tout être surpris qu'Eusèbe ait encore ajouté à la suite les mots suivants, semblant ainsi allonger et non plus raccourcir le texte de Diodore : Τούτοις δέ φασι καὶ τοὺς Ἕλληνας συγχρῆσθαι. / « Et on dit que les Grecs les [= les récits des

Notre cinquième exemple (Diodore, III, 61, 2-3) est également tiré du compte-rendu sur la mythologie des Atlantes, mais il se démarque des cas précédents, car la phrase de Diodore qui nous intéresse ne joue pas de rôle de transition entre deux exposés de la *Bibliothèque* mais consiste en un renvoi interne à l'œuvre comparable à celui mentionné précédemment dans le texte de Diodore sur Évhémère transmis par Eusèbe, lorsque le Sicilien invite son lecteur à se reporter aux livres qui précèdent pour trouver davantage de détails sur l'île de Panchaïe[36]. Semblablement, au milieu d'un développement sur l'existence de deux Zeus, l'Olympien et celui de Crète (III, 61, 3), Diodore précise qu'il y aura plus loin dans la *Bibliothèque* des passages consacrés à la mythologie des Crétois :

> Οὐ μὴν οἵ γε Κρῆτες ὁμολογούμενα τούτοις μυθολογοῦσι, περὶ ὧν ἡμεῖς ἐν τοῖς περὶ Κρήτης τὰ κατὰ μέρος ἀναγράψομεν· / Les Crétois font cependant des récits qui ne s'accordent pas avec ceux-là et dont, pour notre part, nous ferons un compte rendu détaillé dans les passages sur la Crète.

La transcription que fait Eusèbe en II, 2, 48-49 du texte de Diodore sur les deux Zeus montre bien la façon dont travaille l'apologiste lorsqu'il cherche à condenser sa source. Ne retenant que les éléments essentiels – la filiation du dieu crétois et l'existence de son tombeau – Eusèbe conserve autant qu'il le peut les éléments syntaxiques de Diodore et adapte le reste en le reformulant. Quant à la phrase où Diodore annonçait des développements ultérieurs sur les mythes crétois et qui n'était pas directement utile à son propos, il l'a purement et simplement supprimée.

Dans le sixième et dernier exemple, Eusèbe (II, 2, 34) entreprend de résumer le compte-rendu de Diodore sur Asclépios (IV, 71). La phrase qui sert à annoncer le développement sur le demi-dieu chez Diodore a

---

Atlantes sur les dieux] empruntèrent aussi. » (II, 2, 51). En réalité, Eusèbe résume manifestement ainsi le paragraphe introductif de l'exposé de Diodore sur les Atlantes (III, 56, 1) qu'il n'avait pas conservé et dans lequel le Sicilien justifiait son choix de parler de la mythologie des Atlantes par la ressemblance de cette dernière avec celle des Grecs : διὰ τὸ μὴ πολὺ διαλλάττειν αὐτὰ τῶν μυθολογουμένων παρ' Ἕλλησιν [« car ces mythes ne sont pas très éloignés de ceux que l'on raconte chez les Grecs »]. Par son travail de reformulation et dans l'intérêt de sa propre démonstration, Eusèbe détourne donc quelque peu le sens des paroles de Diodore, qui ne dit pas que les Grecs ont emprunté aux Atlantes leur mythologie, mais que les deux mythologies sont proches l'une de l'autre par leur contenu.

[36] Eusèbe II, 2, 56 / Diod. VI, 1, 5 [F1]. Cf. *supra* p. 212-213.

complètement disparu chez l'apologiste, de sorte qu'il n'y a aucune transition entre l'exposé sur Héraclès et celui sur Asclépios dans la *Préparation Évangélique* :

> Καὶ τὰ μὲν καθ' Ἡρακλέα τοιαῦτα. Περὶ δὲ τοῦ Ἀσκληπιοῦ φασιν Ἀπόλλωνος υἱὸν εἶναι καὶ Κορωνίδος [...] / « Voilà pour ce qui concerne Héraclès. D'Asclépios, on dit qu'il était fils d'Apollon et de Coronis [...] ».[37]

On remarquera que la conclusion lapidaire sur Héraclès n'est pas empruntée à Diodore, qui pour sa part concluait l'exposé avec une phrase beaucoup plus étendue, dans laquelle, tout en s'excusant d'avoir été un peu long [εἰ καὶ πεπλεονάκαμεν], il se félicitait de n'avoir rien omis [ἀλλ' οὖν οὐδὲν τῶν μυθολογουμένων περὶ αὐτοῦ παραλελοίπαμεν][38]. Eusèbe a donc condensé autant qu'il le pouvait le texte de Diodore, soit en supprimant la formule de transition soit en la remplaçant par une plus courte.

Bilan :

De l'étude conjointe du texte de la *Bibliothèque* et des fragments de Diodore contenus dans la *Préparation Évangélique*, il ressort que :

- Eusèbe, lorsqu'il cite Diodore fidèlement, conserve dans son propre texte toutes les phrases de l'historien qui portent sur la composition de la *Bibliothèque* : renvois, transitions, prétentions à la brièveté. En transcrivant ces passages qui n'étaient pas directement utiles à sa démonstration, Eusèbe soulignait la qualité de son travail de citateur et donc le sérieux de son entreprise.

- à l'inverse, lorsque l'apologiste condense le texte de Diodore et cherche à ne retenir que les informations essentielles, il supprime, à une exception près facilement explicable[39], ces mêmes phrases qui n'ont pas directement d'intérêt historique.

Dans la mesure où l'extrait d'Eusèbe qui présente l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* comporte – dans un développement relativement court (II, 2, 52-62) – ce type de phrases à trois reprises et dans la mesure où on retrouve au sein des

[37] Eusèbe, II, 2, 33-34.
[38] Diod. IV, 39, 4.
[39] Cf. *supra*, l'exemple n° 4. Rappelons que la phrase est courte et qu'elle permet à Eusèbe de conclure facilement son propre développement.

phrases en question des expressions caractéristiques de Diodore [« στοχαζόμενοι τῆς συμμετρίας » et « ἀρκεσθησόμεθα τοῖς ῥηθεῖσιν »], on doit considérer qu'Eusèbe a cité littéralement le texte de Diodore sur Évhémère[40].

4. Importance du fragment de Diodore chez Eusèbe :

Il nous reste à comprendre pourquoi Eusèbe a choisi de transcrire fidèlement ce fragment de Diodore, alors que les autres extraits de la *Bibliothèque* présents dans les deux premiers chapitres du livre II de la *Préparation* apparaissent tous dans une version condensée.

La dimension raisonnable de ce passage de Diodore sur Évhémère (environ deux pages dans l'édition des Sources chrétiennes) a pu jouer en faveur d'une citation du texte à la lettre : contrairement aux longs développements du Sicilien sur les dieux égyptiens, la mythologie des Atlantes ou encore la vie d'Héraclès, qu'Eusèbe ne pouvait intégralement citer dans la *Préparation* sans donner une place démesurée à sa source grecque et donc risquer de nuire à sa propre démonstration, l'extrait sur Évhémère, en raison de sa relative brièveté, pouvait être repris littéralement sans que l'équilibre du livre II s'en trouvât affecté. Tout au plus Eusèbe s'est-il contenté de supprimer la fin du résumé de Diodore et de couper le texte du Sicilien de façon à ce que l'information essentielle – la divinisation de Zeus – soit mise en valeur par sa place à la fin de la citation[41].

Mais plus que la taille, c'est surtout le contenu lui-même du passage qui a conduit Eusèbe à accorder à ce texte de Diodore un statut d'exception à la fois en le plaçant à la fin des différents extraits sur les théologies

[40] C'est la raison pour laquelle nous avons choisi, lorsque nous citons ce passage au cours de notre travail, de donner, sauf exception, les références de Diodore lui-même (VI, 1, 1-10) et non celles d'Eusèbe (II, 2, 52-62).

[41] Le récit de Diodore sur la vie de Zeus tel qu'il est conservé chez Eusèbe se conclut en effet par l'annonce de sa divinisation (Eusèbe, II, 2, 61 / Diod. VI, 1, 9) : Καὶ ἄλλα δὲ πλεῖστα ἔθνη ἐπελθόντα παρὰ πᾶσιν τιμηθῆναι καὶ θεὸν ναγορευθῆναι. [« Dans nombre d'autres nations où il se rendit encore, il fut par tous honoré et proclamé dieu. »]. Qui dit « divinisation » dit « homme mortel divinisé », et habilement, Eusèbe s'empresse alors d'expliciter le sous-entendu (Eusèbe II, 2, 62 / Diod. VI, 1, 10) : Ταῦτα καὶ τὰ τούτοις παραπλήσια ὡς περὶ θνητῶν ἀνδρῶν περὶ τῶν θεῶν διελθὼν ἐπιφέρει λέγων [...] [« Une fois cela exposé ainsi que d'autres réflexions du même ordre sur les dieux qu'il considère comme des mortels, Diodore continue en ces termes [...] »]. Cette même phrase montre également qu'Eusèbe n'a pas conservé la fin de l'exposé de Diodore.

païennes et en le citant littéralement. Dans son ouvrage *Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période prénicéenne*, J. Sirinelli a montré qu'Eusèbe avait entrepris d'écrire, dans les premiers livres de sa *Préparation*, une histoire du paganisme qui devait répondre aux lectures allégoriques de penseurs païens tels que Porphyre[42]. Après une période d'athéisme, l'humanité avait selon Eusèbe d'abord connu un culte astral primitif, puis un polythéisme fondé sur la divinisation d'êtres humains, en raison de leur puissance ou de leurs bienfaits[43]. Ce polythéisme était né chez les Phéniciens et les Égyptiens, puis s'était transmis aux Grecs eux-mêmes[44]. C'est dans un quatrième temps seulement que s'était développée la religion allégorique[45]. Pour Eusèbe, tout témoignage grec évoquant à la fois la religion astrale et la divinisation de mortels était donc un soutien précieux à sa démonstration. C'est ainsi qu'il cite en I, 9, 29 le dénommé Philon de Biblos, qui vécut entre le Ier et le IIe siècle ap. J.-C., affirmait avoir traduit en langue grecque l'œuvre d'un certain Sanchuniathon sur la religion phénicienne[46] :

> Et de nouveau, après d'autres remarques, il [= Philon de Byblos] ajoute : « il est d'abord nécessaire d'expliquer, pour la clarté de ce qui va suivre et la compréhension des développements de détail, que les plus anciens des barbares, et en particulier les Phéniciens et les Égyptiens, de qui le reste des hommes l'a appris, considéraient comme les plus grands dieux ceux qui avaient fait des découvertes utiles à l'existence ou bien qui, d'une manière ou d'une autre, avaient rendu

[42] J. Sirinelli, *Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période prénicéenne*, université de Dakar, 1961. On pourra lire sur cette question le chapitre V (p. 164-207), intitulé « L'histoire du paganisme ». J. Sirinelli écrit notamment p. 167-168 : « *[Eusèbe] cherche essentiellement à montrer que cette religion allégoriste n'est pas du tout une forme supérieure, la forme épurée d'un paganisme qui prendrait conscience de lui-même, mais qu'elle n'en est qu'une forme historiquement datée, postérieure aux autres et qu'elle introduit des interprétations abusives qui n'étaient à aucun titre contenues dans les stades antérieurs de ce culte. [...] Pour atteindre ce but, il lui faut donc établir et publier une « Histoire du Paganisme », puisque l'histoire ici devient une arme contre les prétentions du néoplatonisme à la vérité.* ». Eusèbe ne pouvait que combattre avec vigueur les lectures allégoriques de la mythologie, car non seulement elles masquaient les contradictions, les déficiences et les immoralités des mythes, mais elles tendaient même à rendre ces derniers édifiants.

[43] Le principe de ces trois grandes étapes – athéisme, cultes astraux, polythéisme fondé sur la divinisation de mortels – est clairement développé par Eusèbe en II, 5, 3-6. À ce point de la démonstration, le lecteur a déjà pu lire tous les témoignages d'auteurs païens, et Eusèbe entend systématiser les informations données par ces différentes sources.

[44] Cf. Eusèbe, II, 1, 52-54.

[45] Cf. Eusèbe, II, 6, 16-18 et J. Sirinelli, *Les vues historiques d'Eusèbe*..., p. 189-198.

[46] Cf. notre annexe « textes complémentaires ». On y trouvera l'ensemble des fragments de Philon tirés d'Eusèbe, avec une traduction personnelle en regard.

> service aux peuples ; parce qu'ils les tenaient pour des bienfaiteurs et les responsables de quantité de présents, ils se prosternaient [*devant eux*] comme devant des dieux et, lorsqu'ils eurent quitté [*la vie*] pour leur destinée, ils leurs élevèrent des temples et consacraient des stèles et des sceptres à leur nom ; honorant grandement ces objets, les Phéniciens leur accordèrent aussi les plus grandes fêtes. En particulier, ils attribuèrent les noms de leurs rois aux éléments de l'univers et à quelques-uns de ceux qui passaient pour des dieux : ils ne connaissaient que des dieux physiques, comme le soleil, la lune, les autres astres errants, les éléments et ce qui s'y rattache, de sorte qu'ils avaient des dieux, les uns mortels et les autres immortels.[47]

Ce passage, qui présente bien les deux types de dieux, mortels et immortels – autrement dit les humains divinisés et les astres –, servait d'autant mieux la démonstration d'Eusèbe que Philon combattait ouvertement les interprétations allégoriques de la religion[48]. Pourtant, Eusèbe avait trouvé parmi ses sources un texte plus convaincant encore : un témoignage analogue à celui de Philon, mais écrit cette fois par un historien grec dont la réputation n'était plus à faire : Diodore[49]. De fait, l'extrait de Diodore tiré du livre VI de la *Bibliothèque* comporte un développement sur les deux catégories de dieux :

> Περὶ θεῶν τοίνυν διττὰς οἱ παλαιοὶ τῶν ἀνθρώπων τοῖς μεταγενεστέροις παραδεδώκασιν ἐννοίας· τοὺς μὲν γὰρ ἀιδίους καὶ ἀφθάρτους εἶναί φασιν, οἷον ἥλιόν τε καὶ σελήνην καὶ τὰ ἄλλα ἄστρα τὰ κατ' οὐρανόν, πρὸς δὲ τούτοις ἀνέμους καὶ τοὺς ἄλλους τοὺς τῆς ὁμοίας φύσεως τούτοις τετευχότας· τούτων γὰρ ἕκαστον ἀίδιον ἔχειν τὴν γένεσιν καὶ τὴν διαμονήν· ἑτέρους δὲ λέγουσιν ἐπιγείους γενέσθαι θεούς, διὰ δὲ τὰς εἰς ἀνθρώπους εὐεργεσίας ἀθανάτου τετευχότας τιμῆς τε καὶ δόξης, οἷον Ἡρακλέα, Διόνυσον, Ἀρισταῖον, καὶ τοὺς ἄλλους τοὺς τούτοις ὁμοίους. / Ce sont, concernant les dieux, deux conceptions différentes que les Anciens ont transmises à la postérité : ils disent que les uns sont éternels et incorruptibles, comme le soleil, la lune, les autres astres dans le ciel et, en outre, les vents et tous les phénomènes relevant d'une nature semblable, car chacun d'eux possède une nature et une durée éternelles. Mais ils affirment qu'il y en a eu d'autres, des dieux

[47] Eusèbe, I, 9, 29 [trad. pers.]. Pour le texte grec de ce passage, cf. p. 580 et 582 [=PB3].
[48] Cf. Eusèbe, I, 9, 25-26. Sur la critique de l'allégorie par Philon de Byblos, on pourra lire, dans l'ouvrage de J. Pépin, *Mythe et Allégorie, Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, éditions Montaigne, coll. Philosophie de l'esprit, 1958, le chapitre 1 de la deuxième partie, intitulé « L'arrangement allégorique de l'œuvre de "Sanchuniathon", d'après Philon de Byblos » (p. 217-220). J. Pépin écrit notamment p. 219 : « *[Philon] s'attache à montrer que l'exégèse allégorique est un phénomène tardif et artificiel* ». La remarque vaut aussi bien pour Eusèbe.
[49] Eusèbe insiste régulièrement sur la grande renommée de Diodore parmi les Grecs. Sur ce point, cf. *supra* la note 4.

> terrestres, qui ont obtenu en raison de leurs bienfaits envers les hommes un honneur et une gloire immortels, comme Héraclès, Dionysos, Aristée et leurs semblables.[50]

Outre la plus grande renommée de l'écrivain, le texte s'insère mieux dans la démonstration d'Eusèbe, car à l'inverse du texte de Philon, ce sont d'abord les dieux célestes qui sont mentionnés, suivis des dieux terrestres : même si, chez Diodore, ces deux types de dieux coexistent, le passage, une fois inséré dans la *Préparation Évangélique*, pouvait facilement voir son sens infléchi et prendre une dimension historique : deux conceptions différentes de la divinité se succédaient dans le temps, le culte des astres puis celui des humains[51]. La démonstration d'Eusèbe se trouvait ainsi validée par le témoignage de celui qu'il estimait être l'un des plus grands historiens grecs. Ainsi n'y a-t-il pas lieu de s'étonner qu'Eusèbe non seulement ait transcrit scrupuleusement ce passage de Diodore qui, après l'évocation de deux catégories de dieux, résumait l'ouvrage d'Évhémère, mais encore ait choisi de le mettre particulièrement en valeur, puisqu'il est le dernier texte d'auteur païen cité concernant l'exposé systématique des anciennes formes de théologie.

B) Diodore et le compte-rendu de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* :

Une fois admis que le passage sur Évhémère a été fidèlement transmis par Eusèbe, il nous faut encore étudier en tant que telle la présentation que Diodore y a faite de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* et, comme pour la description de la Panchaïe au livre V, nous interroger sur la fiabilité de son compte-rendu.

[50] Eusèbe II, 2, 53 / Diod. VI, 1, 2 [F1].
[51] Cf. J. Sirinelli, *Les vues historiques d'Eusèbe*..., p. 182 : « *Il suffit de faire de ces deux catégories deux classes* successives *de divinités pour avoir le tableau historique d'Eusèbe*. ».

1. La *theologia dipertita* (VI, 1, 2 [F1]) remonte-t-elle à Évhémère ?

Le paragraphe VI, 1, 2 de Diodore, qui mentionne deux catégories de dieux, éternels [ἀίδιοι] et terrestres [ἐπίγειοι], et que nous avons cité précédemment, est régulièrement objet de débats parmi les chercheurs : faut-il ou non attribuer à Évhémère lui-même cette double théologie présentée par Diodore ? Précisément, il s'agit moins ici d'étudier quel rôle jouaient éventuellement les cultes astraux au sein de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* – nous aborderons cette question dans le chapitre IV –, que de définir si l'évocation que fait Diodore de deux types de divinités doit être considérée comme une allusion à la pensée d'Évhémère et à son ouvrage ou si elle ne fait qu'exprimer les idées de l'auteur de la *Bibliothèque*.

A.-J. Festugière s'était fondé en particulier sur ce passage pour justifier l'idée selon laquelle chez Évhémère, « *les vrais dieux sont les dieux célestes* »[52]. En 1956, G. Vallauri, dans son édition des fragments d'Évhémère, affirmait que si « *le parole sono di Diodore* », en revanche « *il pensiero è di Evemero* »[53]. La même opinion a encore été soutenue plus récemment par A. I. Baumgarten[54]. D'autres chercheurs, comme F. Jacoby[55], C. Langer[56], W. Spoerri[57], et A. Burton[58], ont estimé à l'inverse

[52] A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste, Le dieu cosmique* II, études bibliques, Paris, 1949, p. 193 et note 4.
[53] G. Vallauri, *Evemero di Messene*, p. 11, n. 55. Le chercheur exprime la même opinion dans *Origine e diffusione dell'evemerismo nel pensiero classico*, Pubblicazioni della facoltà di lettere e filosofia, Torino, XII (5), 1960, p. 9 : « *Secondo la testimonianza di Diodoro la distinzione degli dèi in due classi è generalizzata da Evemero* ».
[54] A. I. Baumgarten, « Euhemerus' Eternal Gods, or How Not To Be Embarrassed by Greek Mythology », *Classical Studies in Honor of David Sohlberg*, Bar Ilan University Press, 1996, p. 91 (nous citons les toutes premières lignes de l'article) : « *Diodorus Siculus reported that Euhemerus [...] discussed the existence of two classes of gods : the one eternal, the other moral. The former were forces of nature, such as the sun, moon, stars, and winds, while the latter were humans deified by a grateful posterity for their contributions to civilization (D. S. VI, 1, 2).* ». Le chercheur, qui considère manifestement cette opinion comme acquise *a priori*, en fait le point de départ de son étude sur les conceptions religieuses d'Évhémère et bâtit ainsi toute sa réflexion sur des sables mouvants.
[55] Cf. Jacoby, art. « Euemeros »..., col. 964 : « *Ob er freilich selbst an diese οὐράνιοι θεοί geglaubt hat, läßt sich nicht sicher sagen ([...] Diod. VI, 1, 2-3 kann hier nicht verwertet werden).* ».
[56] C. Langer, « Euhemeros und die Theorie der ΦΥΣΕΙ und ΘΕΣΕΙ ΘΕΟΙ », *ΑΓΓΕΛΟΣ, Archiv für neutestamentliche Zeitgeschichte und Kulturkunde*, Leipzig, 2, 1926, p. 56 : « [...] die Unterscheidung der *οὐράνιοι θεοί* und ἐπίγειοι θεοί 6, 1, 2 gehört ja Diodor an. ».

qu'on ne pouvait pas prendre en considération VI, 1, 2 pour juger des conceptions religieuses contenues dans l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*. D'autres, enfin, on tenu une position médiane : pour R. J. Müller, Diodore a dû s'appuyer sur Évhémère mais il n'est pas possible de se prononcer sur l'existence de deux catégories de dieux dans l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* à partir de ce seul passage[59], et selon M. Winiarczyk, même s'il n'y avait pas de claire répartition chez Évhémère entre dieux célestes et dieux terrestres, le paragraphe VI, 1, 2 n'est pas pour autant complètement déconnecté de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*, mais il est le reflet synthétique des impressions de lecture de Diodore, qui a eu le sentiment qu'il existait bien deux types de dieux chez le Messénien[60].

Pour prendre position dans ce débat, il est nécessaire de retourner au texte de Diodore lui-même. Tout d'abord, on ne doit pas se laisser induire en erreur par la courte introduction d'Eusèbe :

> Ταῦτα ὁ Διόδωρος ἐν τῇ τρίτῃ τῶν ἱστοριῶν. Ὁ δ' αὐτὸς καὶ ἐν τῇ ἕκτῃ ἀπὸ τῆς Εὐημέρου τοῦ Μεσσηνίου γραφῆς ἐπικυροῖ τὴν αὐτὴν θεολογίαν, ὧδε κατὰ λέξιν φάσκων· [...] / Voilà ce que dit Diodore dans le troisième livre de ses *Histoires*. Le même auteur soutient aussi dans son sixième livre la même théologie, tirée de l'ouvrage d'Évhémère de Messène. Voici textuellement ce qu'il affirme : [...][61]

---

[57] W. Spoerri, *Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter, Untersuchungen zu Diodor von Sizilien*, Basel 1959, p. 190 : « [Es] *liegt nicht der geringste Grund vor, bereits von § 2 ab euhemeristisches Gedankengut anzunehmen ; erst in § 4 setzt Benutzung des Euhemeros ein. Eusebios hat aus Diodor eben mehr abgeschrieben als nur den Bericht über die Theologie des Euhemeros.* »

[58] A. Burton, *Diodorus Siculus*, p. 71 : « *Although this passage* [= l'extrait d'Eusèbe, II, 2, 52-62] *is the sole instance where the οὐρανίοι θεοί are mentioned in connection with Euhemerus, it cannot be said with certainty that the cosmic deities such as the sun and moon had any part in Euhemerus' system.* ». A. Burton suit l'opinion de W. Spoerri.

[59] R. J. Müller, « Überlegungen zur *Ἱερὰ Ἀναγραφή* des Euhemeros von Messene », p. 277 : « *Als Quelle für Euhemeros selbst ist das Exzerpt nur mit äußerster Vorsicht zu gebrauchen. Denn der Zusammenhang macht klar, daß hier nicht Euhemeros, sondern Diodor zitiert wird, der sich allerdings auf ihn stützen soll. Diodors Darstellung darf aber nur dann für Euhemeros verwertet werden, wenn sie durch Parallelbelege abgesichert werden kann.* ».

[60] M. Winiarczyk, *Euhemeros von Messene, Leben, Werk und Nachwirkung*, p. 28-29. Le chercheur écrit notamment p. 29 : « *Meiner Meinung nach gab es im Werk des Euhemeros keine klare Einteilung in himmlische und irdische Götter.* ». Cependant, toujours selon M. Winiarczyk, Diodore a estimé « *dass Euhemeros die Existenz von zwei Arten von Göttern annahm und diese Ansicht zum Ausdruck brachte, indem er sich der beliebten stereotypen Ausdrücke bediente* ».

[61] Eusèbe II, 2, 52 / Diod. VI, 1, 1 [F1].

Dans la mesure où, selon Eusèbe, Évhémère est, dans l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*, l'auteur d'une doctrine du divin (θεολογία) reprise ensuite par Diodore, il pourrait être tentant, comme l'a fait Vallauri[62], de tenir le Messénien pour le théoricien de cette double conception de la divinité dont il est question immédiatement après. En réalité, Eusèbe parle d'une théologie identique (τὴν αὐτὴν θεολογίαν) à celle qu'il vient d'exposer dans son développement sur la mythologie des Atlantes (II, 2, 35-51)[63]. Or, il n'est pas explicitement question dans ce passage d'un culte des dieux du ciel[64], et les dieux y sont seulement présentés comme des souverains divinisés[65]. Par conséquent, la théologie qu'Eusèbe attribue à Évhémère ne concerne que les dieux terrestres.

Par ailleurs, une lecture attentive des paragraphes VI, 1, 2-3 montre que rien ne permet d'établir un lien entre la mention de deux catégories de dieux et Évhémère. De fait, Diodore n'attribue pas cette double conception au Messénien, mais aux « Anciens » : « Περὶ θεῶν τοίνυν διττὰς οἱ παλαιοὶ τῶν ἀνθρώπων τοῖς μεταγενεστέροις παραδεδώκασιν ἐννοίας [...][66] ». Ce n'est que par la suite qu'Évhémère est mentionné, mais le contexte est différent :

---

[62] G. Vallauri, *Origine e diffusione dell'evemerismo*, p. 9-10 : « *Il passo di Diodoro in questione, passo che precede la citazione di Evemero, espone [...] quello che era stato il pensiero anche di Evemero, come si desume dall'introduzione di Eusebio al passo stesso.* ».

[63] Tout ce passage est un condensé de Diodore, III, 56-61.

[64] Atlas est simplement présenté dans le texte comme « un très bon astrologue » (II, 2, 46 : ἀστρολόγον ἄριστον), et d'Hélios et Séléné, Eusèbe dit seulement qu'ils sont élevés au rang d'astres célestes (II, 2, 40 : Τοὺς δὲ ὄχλους [...] τὸν μὲν Ἥλιον καὶ τὴν Σελήνην μεταγαγεῖν ἐπὶ τὰ κατ' οὐρανὸν ἄστρα / « Les foules transférèrent Hélios et Sélénè parmi les astres du ciel » [traduction personnelle]). Ce transfert parmi les astres est une forme d'honneur divin qui, implicitement, implique que les astres eux-mêmes incarnaient une forme de divinité. Il serait cependant parfaitement abusif de parler ici de système théologique qui ferait la théorie de deux catégories de dieux, célestes et terrestres : l'ensemble du passage – aussi bien chez Eusèbe que dans le texte-source de Diodore – est uniquement centré sur les dieux terrestres, présentés comme des souverains divinisés. Les astres ne sont mentionnés que parce qu'ils participent du processus de divinisation de ces souverains.

[65] En II, 2, 36, par exemple, Eusèbe parle de Tépaia, la femme d'Ouranos, ἣν σώφρονα γενομένην καὶ πολλῶν ἀγαθῶν αἰτίαν ἀποθεωθῆναι μετὰ τῆν τελευτήν, Γῆν μετονομασθεῖσαν (« qui, pour sa vertu et en raison de ses nombreux bienfaits, fut divinisée après sa mort et fut désormais appelée "Gè" » [traduction personnelle]). En II, 2, 40, il est question de la divinisation de Basileia, en II, 2, 44, de celle de Cybèle. En II, 2, 48, enfin, Eusèbe évoque la tombe du Zeus Crétois.

[66] Diod. VI, 1, 2 [F1] : « Ce sont, concernant les dieux, deux conceptions différentes que les anciens ont transmises à la postérité [...] ».

> Des récits nombreux et variés sur les dieux terrestres [περὶ δὲ τῶν ἐπιγείων θεῶν] sont rapportés par les historiens et les mythographes. Parmi les historiens, Évhémère [καὶ τῶν μὲν ἱστορικῶν Εὐήμερος], l'auteur de l'*Inscription sacrée*, à fait le compte-rendu de sa propre expérience[67].

Ainsi Évhémère n'est-il pas présenté chez Diodore comme le tenant d'une double conception du divin : il est simplement mentionné comme exemple d'auteur ayant écrit sur les dieux terrestres, c'est-à-dire sur les hommes divinisés. De façon assez surprenante, aucun des chercheurs mentionnés *supra*, mis à part W. Spoerri[68], ne semble avoir remarqué qu'Évhémère n'est évoqué par Diodore que pour illustrer la seule catégorie des ἐπίγειοι θεοί. Une fois ce fait relevé, il devient impossible de s'appuyer sur VI, 1, 2 pour affirmer qu'Évhémère avait théorisé l'existence de deux classes de dieux, et il n'est pas davantage acceptable de considérer, comme le fait Winiarczyk[69], que Diodore avait à l'esprit l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* en évoquant cette double conception du divin.

Dans la mesure où cette mention de deux catégories de dieux n'est pas un fait isolé au sein de la *Bibliothèque*, il semble plus logique, au contraire, de la considérer comme l'expression de la pensée propre de Diodore. Cette classification des dieux est d'abord développée au livre I à propos de la religion des Égyptiens :

> Περὶ μὲν οὖν τῶν ἐν οὐρανῷ θεῶν καὶ γένεσιν ἀίδιον ἐσχηκότων τοσαῦτα λέγουσιν Αἰγύπτιοι. Ἄλλους δ' ἐκ τούτων ἐπιγείους γενέσθαι φασίν, ὑπάρξαντας μὲν θνητούς, διὰ δὲ σύνεσιν καὶ κοινὴν ἀνθρώπων εὐεργεσίαν τετευχότας τῆς ἀθανασίας, ὧν ἐνίους καὶ βασιλεῖς γεγονέναι κατὰ τὴν Αἴγυπτον. / Sur les dieux qui sont au ciel et qui ont une nature éternelle, voilà donc tout ce que disent les Égyptiens. Mais après eux, disent-ils, sont advenus d'autres dieux, terrestres, qui, quoique ayant été mortels à l'origine, ont, grâce à leur intelligence et leur bienfaisance générale envers les hommes, obtenu l'immortalité ; parmi eux, quelques-uns ont même été rois d'Égypte.[70]

---

[67] Diod.VI, 1, 3 [F1] : « Περὶ δὲ τῶν ἐπιγείων θεῶν πολλοὶ καὶ ποικίλοι παραδέδονται λόγοι παρὰ τοῖς ἱστορικοῖς τε καὶ μυθογράφοις· καὶ τῶν μὲν ἱστορικῶν Εὐήμερος ὁ τὴν *Ἱερὰν Ἀναγραφὴν* ποιησάμενος ἰδίως ἀναγέγραφεν. ».
[68] cf. W. Spoerri, *Späthellenistische Berichte*, p. 190.
[69] cf. *supra*, note 60.
[70] Diod., I, 12, 10- 13, 1 [trad. pers.]. Le tour Ἄλλους δ' ἐκ τούτων ἐπιγείους γενέσθαι φασίν n'est pas facile à rendre : ἔκ τινος γενέσθαι signifie habituellement « être issu de »,

Et elle apparaît encore une fois au livre III, cette fois à propos des Éthiopiens :

> Περὶ δὲ θεῶν οἱ μὲν ἀνώτερον Μερόης οἰκοῦντες ἐννοίας ἔχουσι διττάς. Ὑπολαμβάνουσι γὰρ τοὺς μὲν αὐτῶν αἰώνιον ἔχειν καὶ ἄφθαρτον τὴν φύσιν, οἷον ἥλιον καὶ σελήνην καὶ τὸν σύμπαντα κόσμον, τοὺς δὲ νομίζουσι θνητῆς φύσεως κεκοινωνηκέναι καὶ δι' ἀρετὴν καὶ κοινὴν εἰς ἀνθρώπους εὐεργεσίαν τετευχέναι τιμῶν ἀθανάτων· / Au sujet des dieux, [*les Éthiopiens*] qui habitent au-dessus de Méroè ont une double conception. Ils pensent que les uns, parmi eux, ont une nature éternelle et incorruptible, comme le soleil, la lune, et le ciel dans son entier, et ils estiment que les autres ont participé d'une nature mortelle et qu'en raison de leur vertu et de leur bienfaisance générale envers les hommes ils ont obtenu des honneurs immortels.[71]

Le vocabulaire employé dans ces deux textes et dans celui qui précède le résumé de l'ouvrage d'Évhémère est sensiblement le même et les points communs sont nombreux : en III, 9, 1 et en VI, I, 2 c'est la même expression qui permet de qualifier les « deux classes » de dieux : ἐννοίας διττάς ; les dieux célestes sont dits « éternels » en I, 12, 10 [γένεσιν ἀίδιον ἐσχηκότων] et en VI, 1, 2 [ἀιδίους [...] εἶναί et ἀίδιον ἔχειν τὴν γένεσιν]; incorruptibles en III, 9, 1 [ἔχειν [...] ἄφθαρτον τὴν φύσιν] et VI, 1, 2 [ἀφθάρτους εἶναί] ; dans les trois extraits, ce sont le soleil et la lune qui sont cités en tout premier lieu comme exemples de dieux célestes [III, 9, 1 : οἷον ἥλιον καὶ σελήνην / VI, 1, 2 : οἷον ἥλιόν τε καὶ σελήνην[72]]. Quant

mais on voit mal commment les dieux terrestres auraient pu être engendrés par les dieux célestes. Y. Vernière traduit donc pour les Belles Lettres (*op. cit*. p. 45) : « Mais à côté de ces dieux, il en est d'autres, disent-ils, terrestres ceux-là [...] » et C. H. Oldfather, dans la Loeb Classical Library (*op. cit*., p. 45) rend ce début de paragraphe par « And besides these there are other gods, they say, who were terrestrial [...] » (c'est nous qui soulignons). Malgré tout, ces deux traductions ne nous paraissent pas exactes, car alors que le sens de « à côté de » n'est pas attesté en grec pour la préposition ἐκ (si du moins on se réfère aux dictionnaires de Bailly, p. 606-608, et de Liddell&Scott, 1996, p. 498-499), on trouve en revanche régulièrement celui de « à la suite de », « après ». À la différence de V, I, 2, il n'y a pas dans cet extrait de Diodore une simple cohabitation de deux types de dieux : l'historien souligne que les dieux terrestres sont chronologiquement postérieurs aux dieux célestes. Au sein de la proposition infinitive, il faut donc donner à l'aoriste γενέσθαι sa valeur temporelle : « Mais ils disent qu'après eux, sont advenus d'autres dieux, terrestres [...] ».

[71] Diod. III, 9, 1 [trad. pers.].

[72] En I, 12, 10, Diodore ne donne aucun exemple de dieux célestes, car ce court paragraphe sert de conclusion à son développement sur cette première catégorie de dieux. Mais si on remonte plus haut dans le texte, le soleil et la lune sont mentionnés en premier. Diodore écrit ainsi en I, 11, 1 que les anciens Égyptiens « considérèrent qu'il existait deux dieux

aux dieux terrestres [I, 13, 1 : Ἄλλους [...] ἐπιγείους γενέσθαι / VI, 1, 2 : ἑτέρους [...] ἐπιγείους γενέσθαι θεούς], ils sont à chaque fois récompensés pour leurs bienfaits envers les hommes [I, 13, 1 : διὰ δὲ σύνεσιν καὶ κοινὴν ἀνθρώπων εὐεργεσίαν / III, 9, 1 : δι' ἀρετὴν καὶ κοινὴν εἰς ἀνθρώπους εὐεργεσίαν / VI, 1, 2 : διὰ δὲ τὰς εἰς ἀνθρώπους εὐεργεσίας] par l'immortalité [I, 13, 1 : τετευχότας τῆς ἀθανασίας] ou par des honneurs immortels [III, 9, 1 : τετευχέναι τιμῶν ἀθανάτων / VI, 1, 2 : ἀθανάτου τετευχότας τιμῆς τε καὶ δόξης][73]. Même classification du divin à trois reprises, même vocabulaire et même organisation de la pensée au sein des trois développements : il est difficile de ne pas penser que la partition dieux célestes/dieux terrestres a été conceptualisée par Diodore lui-même plus qu'il ne l'a trouvée telle quelle dans ses sources[74].

éternels et premiers, le soleil et la lune [ὑπολαβεῖν εἶναι δύο θεοὺς ἀιδίους τε καὶ πρώτους, τόν τε ἥλιον καὶ τὴν σελήνην] » [trad. pers.].

[73] La question de savoir s'il y a chez Diodore une nuance de sens entre « obtention de l'immortalité » et « attribution d'honneurs immortels » mérite d'être posée. Il n'est pas question ici de se livrer à une étude systématique, mais l'examen des différentes occurences du livre I de la *Bibliothèque* laisse penser que pour Diodore, obtenir l'immortalité ou des honneurs immortels renvoie à la même réalité. À propos d'Isis, par exemple, il écrit en I, 22, 2 qu'elle a obtenu des honneurs immortels et qu'elle a été enterrée à Memphis [τυχεῖν ἀθανάτων τιμῶν καὶ ταφῆναι κατὰ τὴν Μέμφιν], mais il dit tout aussi bien en I, 25, 3 qu'elle a obtenu l'immortalité [τυχοῦσαν τῆς ἀθανασίας]. Concernant Osiris, Diodore associe dans une même phrase le concept d'immortalité et l'idée d'honneur ou de culte. « Grâce à l'importance de ses bienfaits, explique Diodore en I, 20, 5, [Osiris] reçut d'un accord unanime l'immortalité et un culte égal à celui des dieux célestes [διὰ τὸ μέγεθος τῶν εὐεργεσιῶν συμπεφωνημένην λαβεῖν παρὰ πᾶσι τὴν ἀθανασίαν καὶ τὴν ἴσην τοῖς οὐρανίοις τιμήν] » [trad. pers.]. En fait, pour Diodore l'immortalité prend sa source dans le souvenir immortel que tel grand homme peut laisser aux hommes pour ses bienfaits et dans le culte ou les honneurs qui peuvent y être associés. Une fois son immortalité reconnue, le nouveau dieu semble conserver une certaine forme de pouvoir ou d'existence par-delà la mort : « depuis qu'elle a obtenu l'immortalité, écrit par exemple Diodore en I, 25, 3, [Isis] a grand plaisir à soigner les hommes » [τυχοῦσαν τῆς ἀθανασίας ἐπὶ ταῖς θεραπείαις τῶν ἀνθρώπων μάλιστα χαίρειν] [trad. pers.].

[74] C'est d'ailleurs également l'avis de W. Spoerri (*Späthellenistische Berichte*, p. 164-211), qui s'est intéressé en particulier à l'extrait du livre I de Diodore sur les deux catégories de dieux. Il a montré que, contrairement à ce qu'estimait Jacoby (art. « Euemeros », col. 968-69), la *theologia dipertita* exprimée au livre I ne peut remonter à Hécatée d'Abdère, mais contient des éléments (cf. en particulier p. 173-176, à propos du rôle du soleil et de la lune) qui appartiennent à la fin de l'époque hellénistique, autrement dit l'époque de Diodore. « *Solche Bemühungen*, ajoute-t-il p. 197, *die Gottheiten in Klassen einzuteilen, waren im Späthellenismus sehr gelaüfig. So lehrten bekanntlich die Stoiker des 2. und 1. vorchristlichen Jahrhunderts eine* theologia tripertita, *die auch den damaligen Römern vertraut war ; Varro insbesondere unterschied [...] drei Arten von göttlichen Wesen.* ». W. Spoerri a ensuite été suivi dans ses conclusions par A. Burton, *Diodorus Siculus*, p. 2-9 et p. 70 et par M. Winiarczyk, *Euhemeros von Messene*, p. 70. Pour le livre III, maintenant, il semble que la source de Diodore sur les Éthiopiens soit Agatharchide de Cnide (cf. B.

Bien que cette *theologia dipertita* ne soit donc pas l'expression de la pensée d'Évhémère, nous avons choisi de présenter dans nos fragments de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* l'extrait d'Eusèbe dans son entier (*Préparation Évangélique* II, 2, 52-62) afin de conserver au passage son unité : seule l'étude globale du passage permet de comprendre le travail sur le texte effectué successivement par Diodore et par Eusèbe.

2. Un évhémérisme édulcoré :

Si les points communs entre les trois développements de Diodore sur les deux catégories de dieux sont évidents, celui conservé par Eusèbe possède, par contraste avec les deux premiers, une caractéristique propre qu'il est important de mettre en lumière pour comprendre le positionnement du Sicilien face au récit d'Évhémère. Alors qu'en I, 13, 1 et en III, 9, 1, Diodore souligne la nature mortelle des dieux terrestres [I, 13, 1 : ὑπάρξαντας μὲν θνητούς (« quoique ayant été mortels à l'origine ») / III, 9, 1 : θνητῆς φύσεως κεκοινωνηκέναι (« ils ont participé d'une nature mortelle »], il ne le fait pas en VI, 1, 2. Bien plus, alors que dans les deux premiers cas, il donne comme exemple de dieux terrestres les noms de dieux importants dans la religion du peuple qu'il décrit[75], dans l'extrait conservé

Bommelaer, *Diodore de Sicile, Bibliothèque Historique, Livre III*, Paris, Les Belles Lettres, 1989, p. X-XIII) ; c'est cette même source qu'a utilisé Strabon en XVII, 2, 2-4. Strabon semble être resté plus proche de sa source que Diodore, puisqu'à la différence de ce dernier, il établit une distinction entre les conceptions des Éthiopiens en général et celles des habitants de Méroé. Et tandis que chez Strabon (XVII, 2, 2), les Éthiopiens considèrent comme des dieux « ce qui est immortel » [τὸν μὲν ἀθάνατον], « ce qui est mortel » [τὸν δὲ θνητόν], et « surtout les bienfaiteurs et les personnages royaux » [ὡς δ' ἐπὶ τὸ πολὺ τοὺς εὐεργέτας καὶ βασιλικοὺς θεοὺς νομίζουσι], Diodore condense et transforme sa source pour l'intégrer dans son propre schéma religieux à deux étages [III, 9, 1 : ἐννοίας ἔχουσι διττάς] : les deux premiers types de divinité mentionnés chez Strabon n'en forment plus qu'un seul dans la *Bibliothèque* : les dieux qui « ont une nature éternelle et incorruptible [αἰώνιον ἔχειν καὶ ἄφθαρτον τὴν φύσιν] ». Le soleil et la lune, donnés ensuite en exemple chez Diodore, n'apparaissent pas chez Strabon. Comme nous l'avons montré dans le précédent chapitre, Diodore ne nous livre pas ses sources telles quelles, mais à travers le filtre de son propre projet d'écriture.

[75] Concernant les Égyptiens, Diodore écrit en I, XIII, 2 : Μεθερμηνευομένων δ' αὐτῶν τινὰς μὲν ὁμωνύμους ὑπάρχειν τοῖς οὐρανίοις, τινὰς δ' ἰδίαν ἐσχηκέναι προσηγορίαν, Ἥλιόν τε καὶ Κρόνον καὶ Ῥέαν, ἔτι δὲ Δία τὸν ὑπό τινων Ἄμμωνα προσαγορευόμενον, πρὸς δὲ τούτοις Ἥραν καὶ Ἥφαιστον, ἔτι δ' Ἑστίαν καὶ τελευταῖον Ἑρμῆν. Καὶ πρῶτον μὲν Ἥλιον βασιλεῦσαι τῶν κατ' Αἴγυπτον, ὁμώνυμον ὄντα τῷ κατ' οὐρανὸν ἄστρῳ. [«Quand on les traduit, certains sont homonymes des dieux célestes, d'autres ont leur appellation propre, comme Hélios, Cronos et Rhéa, ou encore Zeus, que quelques-uns

par Eusèbe il mentionne Ἡρακλέα, Διόνυσον, Ἀριστᾶιον, καὶ τοὺς ἄλλους τοὺς τούτοις ὁμοίους[76], autrement dit des demi-dieux ou des héros. Certes, comme l'a fait remarquer J. Müller, tous les trois ont de prestigieux et divins ascendants et ils ont accompli des exploits ou des bienfaits qui justifient leur divinisation[77], mais on est loin de l'évhémérisme proprement dit, où les dieux immortels de la religion traditionnelle sont décrits comme des humains divinisés.

Pourquoi, en parlant des dieux terrestres, Diodore fait-il preuve en VI, 1, 2 d'un évhémérisme ainsi édulcoré ? La réponse semble évidente. Lorsqu'il évoque les cultes égyptiens ou éthiopiens, Diodore n'éprouve pas le besoin de se censurer : non seulement les conceptions religieuses de ces peuples étrangers ne concernent pas directement le lecteur de la *Bibliothèque*, mais l'historien ne peut être accusé d'impiété. Il ne fait, du

---

appellent Ammon ; à ceux-là s'ajoutent Héra, Héphaïstos, ainsi qu'Hestia et pour finir Hermès. Et le premier à régner sur les Égyptiens fut Hélios, qui avait même nom que l'astre du ciel. » (trad. pers.)]. À propos des Éthiopiens, il écrit en III, 9, 2 : τήν τε γὰρ Ἶσιν καὶ τὸν Πᾶνα, πρὸς δὲ τούτοις Ἡρακλέα καὶ Δία σέβονται, μάλιστα νομίζοντες ὑπὸ τούτων εὐηργετῆσθαι τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος [« Ils vénèrent en effet Isis et Pan, ainsi qu'Héraclès et Zeus, considérant que ce sont d'eux surtout que le genre humain reçoit des bienfaits. [trad. pers.] »]. Dans le cas des Égyptiens, Diodore mentionne donc les noms des principaux dieux (en leur donnant leur nom grec) ; dans le cas des Éthiopiens, c'est évidemment la mention de Zeus qui est la plus intéressante. Strabon (XVII, 2, 2), qui s'est comme Diodore, appuyé sur Agatharchide de Cnide pour parler de la religion des Éthiopiens (cf. *supra*, note 74) ne mentionne pas ce dieu, mais évoque à la place une divinité barbare : οἱ δ' ἐν Μερόῃ καὶ Ἡρακλέα καὶ Πᾶνα καὶ Ἶσιν σέβονται πρὸς ἄλλῳ τινὶ βαρβαρικῷ θεῷ [« Les habitants de Méroé honorent Héraclès, Pan et Isis, en plus d'un autre dieu barbare » (trad. pers.)]. Il est très possible que Diodore, en lisant chez Agatharchide que ce dieu barbare était le principal dieu des Éthiopiens, ait voulu l'appeler Zeus, pour plus de clarté et par analogie avec le monde grec. Au final, peu nous importe que cette correspondance entre le dieu barbare et Zeus ne repose sur aucun fondement réel, l'essentiel demeure qu'aux yeux de Diodore, les Éthiopiens considèrent « leur » Zeus comme un bienfaiteur divinisé.

[76] Diod. VI, 1, 2 [F1] : « Héraclès, Dionysos, Aristée et leurs semblables ».

[77] Cf. R. J. Müller, « Überlegungen zur *Ἱερὰ Ἀναγραφή* », p. 278. Héraclès et Dionysos sont fils de Zeus, Aristée est fils d'Apollon. Concernant Aristée, voici notamment ce que Diodore écrit en IV, 81, 1-3 : Ἀριστᾶιος γὰρ ἦν υἱὸς μὲν Ἀπόλλωνος καὶ Κυρήνης τῆς Ὑψέως θυγατρὸς τοῦ Πηνειοῦ· [...] Τοῦτον δὲ παρὰ τῶν Νυμφῶν μαθόντα τήν τε τοῦ γάλακτος πῆξιν καὶ τὴν κατασκευὴν τῶν σμήνων, ἔτι δὲ τῶν ἐλαιῶν τὴν κατεργασίαν, διδάξαι πρῶτον τοὺς ἀνθρώπους. Διὰ δὲ τὴν εὐχρηστίαν τὴν ἐκ τούτων τῶν εὑρημάτων τοὺς εὐεργετηθέντας ἀνθρώπους τιμῆσαι τὸν Ἀριστᾶιον ἰσοθέοις τιμαῖς, καθὰ καὶ τὸν Διόνυσον. / «Aristée était fils d'Apollon et de Cyrène, la fille d'Hypsée, fils de Pénée ; [...] Celui-ci apprit des nymphes à faire coaguler le lait, à construire des ruches et encore à cultiver les oliviers, et il fut le premier à l'enseigner aux hommes. Et en raison des avantages qu'on retirait de ces inventions, les hommes qui avaient reçu ses bienfaits honorèrent Aristée par des cultes à l'égal des dieux, comme ils l'avaient aussi fait pour Dionysos. » [trad. pers.].

moins en apparence, que rapporter les croyances d'autres peuples. Au livre VI, en revanche, la situation est totalement différente, puisque c'est de la religion grecque elle-même qu'il s'agit. Évidemment, Diodore peut toujours se retrancher derrière l'opinion des Anciens [οἱ παλαιοὶ τῶν ἀνθρώπων[78]], à qui il attribue la *theologia dipertita*, mais au fond, sa propre responsabilité est engagée et, pour échapper à d'éventuelles accusations, il laisse savamment entendre plus qu'il ne dit vraiment :

> Mais ils affirment qu'il y en a eu d'autres, des dieux terrestres, qui ont obtenu en raison de leurs bienfaits envers les hommes un honneur et une gloire immortels, comme Héraclès, Dionysos, Aristée et leurs semblables. Des récits nombreux et variés sur les dieux terrestres sont rapportés par les historiens et les mythographes. Parmi les historiens, Évhémère, l'auteur de l'*Inscription sacrée*, a fait le compte-rendu de sa propre expérience, tandis que parmi les mythographes, Homère, Hésiode, Orphée et d'autres du même genre ont inventé sur les dieux des récits on ne peut plus extraordinaires. Pour notre part, nous tenterons de parcourir brièvement les écrits des uns et des autres en recherchant un juste équilibre.[79]

En évitant de préciser que les dieux terrestres étaient mortels à l'origine, en ne citant comme exemple aucun grand dieu du Panthéon grec mais seulement des demi-dieux, pour lesquels le principe de divinisation était accepté par tous[80], Diodore parvient à créer l'illusion qu'Homère, Hésiode, Orphée – garants s'il en est de la tradition mythique – et Évhémère peuvent être regroupés dans un même ensemble, les auteurs grecs qui ont parlé des dieux terrestres : Περὶ δὲ τῶν ἐπιγείων θεῶν πολλοὶ καὶ ποικίλοι παραδέδονται λόγοι παρὰ τοῖς ἱστορικοῖς τε καὶ μυθογράφοις. Comment accuser Diodore d'impiété avec Homère et Hésiode pour garants ? Dans une apparence d'impartialité, le Sicilien prétend rendre compte équitablement

[78] Diod. VI, 1, 2 [F1].
[79] Diod. VI, 1, 2-3 [F1].
[80] On retrouvera plus tard, au second siècle ap. J.-C., une forme de prudence comparable chez Athénagore. Dans sa *Supplique au sujet des Chrétiens* (XXX, 1), l'apologiste mentionne en effet Héraclès, Persée et Asclépios comme exemples d'hommes qui passèrent pour des dieux, mais évite de nommer directement les grands dieux du panthéon païen. Cf. à ce sujet B. Pouderon, *Athénagore, Supplique au sujet des Chrétiens et Sur la Résurrection des Morts*, Sources Chrétiennes, 1992, p. 319 : « Si Athénagore évite soigneusement d'attaquer de front les cultes des plus grands dieux du polythéisme [...], que ce soit par prudence ou par respect pour la conviction d'autrui (comme il se plaît du moins à l'affirmer [....]), il ne ne traite pas avec le même ménagement les héros, dont la mise en cause offre le double avantage de perpétuer une tradition philosophique bien établie et de renverser par la bande le polythéisme des cités en corroborant la thèse évhéméristе. ».

des récits des uns et des autres [ἡμεῖς δὲ τὰ παρ' ἀμφοτέροις ἀναγεγραμμένα πειρασόμεθα συντόμως ἐπιδραμεῖν, στοχαζόμενοι τῆς συμμετρίας.], mais le lecteur averti comprend sans difficulté qu'il ne doit pas accorder autant de crédit à ces poètes « mythographes » qu'à « l'historien » Évhémère, car tandis que l'un parle d'expérience [ἰδίως ἀναγέγραφεν], les autres ont imaginé des histoires complètement invraisemblables [τερατωδεστέρους μύθους περὶ θεῶν πεπλάκασιν]. La lecture évhéméristе de la mythologie traditionnelle n'est pas imposée, mais simplement suggérée.

Vient ensuite le résumé de l'ouvrage d'Évhémère. Cette fois, bien évidemment, les grands noms du panthéon grec apparaissent, à commencer par Ouranos, Cronos et Zeus[81]. Mais là encore, l'évhémérisme est peu marqué. De Zeus, Diodore dit qu' « il fut par tous honoré et proclamé dieu[82] », mais il évite soigneusement d'évoquer sa mort et son obtention de l'immortalité. Quant à Ouranos, il est décrit comme « un homme [ἄνδρα][83] », mais le terme est immédiatement adouci par une série de qualificatifs qui attirent l'attention du lecteur davantage sur les qualités du personnage que sur sa nature humaine : ἐπιεικῆ τινα ἄνδρα καὶ εὐεργετικὸν καὶ τῆς τῶν ἄστρων κινήσεως ἐπιστήμονα [ce fut « un homme juste, bienfaisant et instruit du mouvement des astres »]. Eusèbe lui-même semble ne pas avoir trouvé le témoignage de Diodore suffisamment explicite à son goût, puisque il a fait suivre sa citation de la *Bibliothèque* d'une courte conclusion qui exprime sans détours la pensée du Sicilien :

> Ταῦτα καὶ τὰ τούτοις παραπλήσια ὡς περὶ θνητῶν ἀνδρῶν περὶ τῶν θεῶν διελθὼν ἐπιφέρει λέγων [...] / Une fois cela exposé ainsi que d'autres réflexions du même ordre sur les dieux qu'il considère comme des mortels, Diodore continue en ces termes [...][84]

[81] Cf. Diod. VI, 1, 5 [F1] : Ἐν τούτῳ τῷ ἱερῷ στήλην εἶναι χρυσῆν, ἐν ᾗ τοῖς Παγχαίοις γράμμασιν ὑπάρχειν γεγραμμένας τάς τε Οὐρανοῦ καὶ Κρόνου καὶ Διὸς πράξεις κεφαλαιωδῶς [« Il y a dans ce temple une stèle d'or, sur laquelle sont gravées en lettres panchaïennes l'essentiel des actions accomplies par Ouranos, Cronos et Zeus. »].
[82] Diod. VI, 1, 9 [F1] : παρὰ πᾶσιν τιμηθῆναι καὶ θεὸν ἀναγορευθῆναι.
[83] Diod. VI, 1, 6 [F1].
[84] Eusèbe, II, 2, 62 (= Diod. VI, 1, 10).

Ainsi, à la différence d'un Eusèbe qui, dans sa lutte contre le paganisme, tenait à présenter expressément les dieux païens comme des hommes divinisés, Diodore a-t-il évité de rapporter les idées d'Évhémère de manière trop frontale et, pour l'étude de l'évhémérisme proprement dit au sein de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*, les extraits de la *Bibliothèque historique* devront être nuancés par les autres témoignages, en particulier ceux laissés par Lactance.

3. Le travail de résumé :

3. 1. Un compte-rendu concis et orienté :

Par simple comparaison avec les chapitres 41 à 46 du livre V de la *Bibliothèque*, le travail de résumé effectué par Diodore au livre VI pour présenter l'ouvrage d'Évhémère est on ne peut plus visible : si, de ce bref exposé sur l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*, on ne retient *stricto sensu* que la partie correspondant au contenu développé dans le livre V (description de l'Arabie heureuse et de l'archipel panchaïen) – autrement dit VI, 1, 4-5 –, la disproportion entre les deux textes de Diodore est flagrante : 126 mots au livre VI contre 1720 mots au livre V, soit un ratio d'environ 1/13 ou, si l'on préfère, une réduction du texte de près de 94%. L'emploi constant du discours indirect en VI, 1, 4-9 est, stylistiquement parlant, la marque de cette entreprise de réduction du texte source[85]. Résumer de manière aussi condensée le contenu de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* demandait évidemment à Diodore de prendre un certain recul face à ses notes préparatoires et donc de s'éloigner de la lettre du texte pour donner à son lecteur une vision d'ensemble de l'ouvrage d'Évhémère. Même si, malheureusement, le résumé de Diodore ne peut nous permettre de mesurer l'importance, en terme de proportions, qu'Évhémère avait donnée à chacune des parties de son ouvrage, du moins le plan général de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* est-il facilement repérable au sein de notre fragment. À la différence du compte-rendu du livre V, centré uniquement sur la description de la Panchaïe, on peut en effet distinguer dans les paragraphes 4 à 9 trois grandes étapes qui devaient

[85] Sur le discours indirect, cf. *supra* p. 179-180.

constituer la trame de l'œuvre[86] : récit d'un voyage en Arabie et dans les mers du sud (VI, 1, 4[87]) ; découverte et description de la Panchaïe (VI, 1, 4-5) ; exposé du contenu de la stèle (VI, 1, 6-9)[88].

Bien évidemment, le compte-rendu du Sicilien n'est pas neutre. Non que Diodore ait trahi Évhémère, mais dans la mesure où composer un résumé implique d'opérer un partage entre les informations du texte d'origine à passer sous silence et celles, au contraire, à mettre en valeur, Diodore s'est orienté dans ses choix en fonction de ce qui lui semblait le plus important et de ce qui servait son propre projet évhéméristе. Il a ainsi supprimé tout ce qui pouvait paraître secondaire dans une démarche consistant à présenter les dieux terrestres comme de grands hommes du passé divinisés : la description de l'Arabie heureuse a disparu[89], et il n'est plus fait mention ni de l'île où l'on enterre les morts[90], ni de l'île Sacrée si riche en myrrhe et en encens[91]. Pour la Panchaïe elle-même, les développements sur la faune et la flore, sur les différentes populations de l'île, sur l'organisation en classes de la société ont purement et simplement été supprimés[92] : pour les détails géographiques, ethnographiques ou architecturaux, Diodore renvoie son lecteur aux livres précédents[93].

---

[86] Pour la structure détaillée de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*, nous renvoyons le lecteur à notre introduction générale.

[87] De Εὐήμερος μὲν οὖν jusqu'à δι' ὠκεανοῦ πλείους ἡμέρας.

[88] Diodore ne dit pas explicitement qu'à compter de VI, 1, 6 il rapporte le contenu de la stèle (cf. VI, 1, 6 : Μετὰ ταῦτά φησι [...] : « [Évhémère] raconte ensuite que [...] »), mais le contexte le laisse deviner, puisqu'en VI, 1, 5, il explique que la stèle rapporte les actions accomplies par Ouranos, Cronos et Zeus [τάς τε Οὐρανοῦ καὶ Κρόνου καὶ Διὸς πράξεις] et qu'en VI, 1, 6-9, il expose brièvement la vie de ces trois dieux. Le témoignage de Lactance, *Inst. div*. I, 11, 33 [T24] confirme cette hypothèse : *[...] res gestas Iouis et ceterorum qui dii putantur collegit Historiamque contexuit ex titulis et inscriptionibus sacris, quae in antiquissimis templis habebantur maximeque in fano Iouis Triphylii [...]* : « [Évhémère] [...] a rassemblé les hauts faits de Jupiter et de tous ceux qu'on considère comme des dieux ; il a fondé la trame de son *Histoire* sur des textes et des inscriptions sacrés qui étaient conservés dans des temples très anciens et principalement dans le sanctuaire de Jupiter Triphylius [...] ».

[89] Cf. Diod. V, 41, 2-3 [F2b] et *infra* annexe p. 507-509. En VI, 1, 4 [F1], l'Arabie heureuse est simplement évoquée comme étant l'une des étapes du voyage d'Évhémère : Ἐκπλεύσαντα δὲ αὐτὸν ἐκ τῆς εὐδαίμονος Ἀραβίας [...] : « ayant fait voile lui-même depuis l'Arabie heureuse [...] ».

[90] Cf. Diod. V, 41, 4 [F2b].

[91] Cf. Diod. V, 41, 4 – 42, 3 [F2b].

[92] Cf. Diod. V, 42, 5- V, 46, 2 [F2b].

[93] Diod. VI, 1, 5 [F1] : ἕτερα πλείω θαυμαζόμενα [...], περὶ ὧν τὰ κατὰ μέρος ἐν ταῖς πρὸ ταύτης βίβλοις ἀναγεγράφαμεν. La Panchaïe compte « d'assez nombreuses autres curiosités [...] dont nous avons rendu compte en détail dans les livres précédents ».

Finalement, seuls deux éléments sont véritablement mis en valeur au sein de la description : l'extraordinaire piété des Panchaïens – afin de montrer au lecteur que le respect des dieux et la doctrine évhémériste ne sont pas antinomiques –[94] et le temple de Zeus Triphylios avec sa stèle d'or qui narre les actions des principaux dieux grecs : le contexte immédiat de la révélation sur les dieux est ainsi fourni au lecteur[95].

3. 2. Un résumé assez lâche :

3. 2. 1. UNE GÉNÉRALISATION DU PROPOS : ANALYSE DE TOURNURES COMPARABLES DANS LES FRAGMENTS 2B (V, 41-46) ET 1 (VI, 1) :

Une lecture attentive du paragraphe VI, 1, 5 permet de mettre en évidence la manière dont a travaillé Diodore pour rédiger son texte, puisqu'on peut repérer à deux reprises des tournures ou des morceaux d'expression qui apparaissaient déjà au livre V dans un contexte équivalent. Nous présentons dans le tableau ci-dessous en vis-à-vis les extraits concernés dans les deux livres, en soulignant à chaque fois les éléments comparables du texte grec :

V, 42, 7 : [...] ἱερὸν Διὸς Τριφυλίου, [...] θαυμαζόμενον δὲ μάλιστα διά τε τὴν ἀρχαιότητα καὶ τὴν πολυτέλειαν τῆς κατασκευῆς καὶ τὴν τῶν τόπων εὐφυΐαν. / « [...] un sanctuaire de Zeus Triphylios [...] qu'on admire surtout pour son antiquité, la somptuosité de son architecture et la beauté de son site. »	VI, 1, 5 : [τὴν νῆσον] [...] ἕτερα πλείω θαυμαζόμενα κατά τε τὴν ἀρχαιότητα καὶ τὴν τῆς κατασκευῆς πολυτεχνίαν / « [L'île] [...] compte d'assez nombreuses autres curiosités admirables pour leur antiquité et leur facture habile. »

[94] Diod. VI, 1, 4 [F1] : τεθεᾶσθαι τοὺς ἐνοικοῦντας Παγχαίους εὐσεβείᾳ διαφέροντας καὶ τοὺς θεοὺς τιμῶντας μεγαλοπρεπεστάταις θυσίαις καὶ ἀναθήμασιν ἀξιολόγοις ἀργυροῖς τε καὶ χρυσοῖς : Évhémère y « a observé ses habitants les Panchaïens exceller par la piété et honorer les dieux de sacrifices magnifiques et d'offrandes considérables d'argent et d'or. ».

[95] Cf. Diod. VI, 1, 5 [F1].

V, 46, 3 :	VI, 1, 5 :
- [...] ὑπὸ Διὸς ἠγμένοις εἰς τὴν Παγχαίαν, ὅτε κατ' ἀνθρώπους ὢν ἐβασίλευε τῆς οἰκουμένης· / « [...] [les prêtres] ont été amenés par Zeus en Panchaïe, à l'époque où, étant parmi les hommes, il régnait sur le monde. » - [...] ἀναγραφὰς [...], ἃς ἔφασαν τὸν Δία πεποιῆσθαι καθ' ὃν καιρὸν ἔτι κατ' ἀνθρώπους ὢν ἱδρύσατο τὸ ἱερόν. / « [...] des inscriptions qu'ils affirment avoir été faites par Zeus à l'époque où, étant encore parmi les hommes, il éleva ce temple. »	[...] ἱερὸν Διὸς Τριφυλίου, καθιδρυμένον ὑπ' αὐτοῦ καθ' ὃν καιρὸν ἐβασίλευσε τῆς οἰκουμένης ἁπάσης ἔτι κατὰ ἀνθρώπους ὤν. / « [...] un sanctuaire de Zeus Triphylios que ce dernier a lui-même érigé à l'époque où il régnait sur toute la terre et était encore parmi les hommes. »

* V, 42, 7 [F2b] / VI, 1, 5 [F1] :

Le tour θαυμαζόμενα κατά τε τὴν ἀρχαιότητα καὶ τὴν τῆς κατασκευῆς πολυτεχνίαν (VI, 1, 5) est très proche de ce qu'écrivait Diodore en V, 42, 7 et les changements sont mineurs : διά a simplement été remplacé par κατά (mais les deux prépositions ont un sens identique) ; le génitif τῆς κατασκευῆς est désormais enclavé ; le complément de cause a été raccourci (καὶ τὴν τῶν τόπων εὐφυΐαν disparaît en VI, 1, 5) ; enfin, on trouve à la place du terme πολυτέλειαν [« somptuosité »] le mot πολυτεχνίαν [« habileté »] : étant donné la proximité de graphie entre ces deux noms, il y a d'ailleurs des chances que cette variante n'en soit pas une, mais soit le fruit d'une erreur de copiste ou d'une différence de tradition manuscrite du texte d'Évhémère[96]. Plus important que ces légères transformations, le contexte a été quelque peu modifié d'un compte-rendu à l'autre : tandis qu'au livre V, c'est le sanctuaire qui est objet d'admiration

[96] On peut remarquer que le terme πολυτέλεια apparaît une seconde fois au cours du compte-rendu du livre V, en V, 46, 8, pour parler de la richesse de la table du dieu. Dans sa description du sanctuaire, Évhémère semble avoir fait de l'idée de magnificence une forme de leitmotiv.

[ἱερὸν Διὸς Τριφυλίου, [...] θαυμαζόμενον[...]], au livre VI, Diodore parle de l'île en général et passe de manière plus vague et plus large au neutre pluriel, sans référence particulière à un lieu ou à un monument précis [[τὴν νῆσον] [...] ἕτερα πλείω θαυμαζόμενα [...][97]] : renvoyant le lecteur au livre V pour ces « assez nombreuses autres curiosités », c'est seulement par la suite que Diodore évoque le sanctuaire de Zeus Triphylios[98]. Ainsi le Sicilien a-t-il réorganisé son texte pour pouvoir s'épargner une description détaillée de la Panchaïe : il conserve, en le raccourcissant, un tour qui mettait efficacement en avant les qualités du sanctuaire – ancienneté et magnificence – et qu'il avait très vraisemblablement repris à Évhémère, mais il généralise la portée de la formule en l'appliquant à l'île entière, le sanctuaire lui-même n'étant plus qu'un exemple – le plus caractéristique – de l'antiquité et de la somptuosité des monuments de la Panchaïe.

* V, 46, 3 [F2b] / VI, 1, 5 [F1] :

Deux passages de V, 46, 3 présentaient un tour équivalent : ὅτε κατ' ἀνθρώπους ὢν [« quand il était parmi les hommes »] et καθ' ὃν καιρὸν ἔτι κατ' ἀνθρώπους ὢν [« à l'époque où il était encore parmi les hommes »]. La répétition de cette expression au sein d'un même paragraphe laisse penser que Diodore l'avait empruntée à Évhémère lui-même[99]. En VI, 1, 5, Diodore n'a repris qu'une fois la formule (dans sa seconde version) en lui adjoignant les informations qui étaient associées à chacune des deux expressions en V, 46, 3 : « Zeus régnait sur le monde [ἐβασίλευε τῆς οἰκουμένης] » et, plus loin, « Zeus a construit le temple [ἱδρύσατο τὸ ἱερόν] ». Le texte en VI, 1, 5 est donc plus condensé [ἱερὸν Διὸς Τριφυλίου, καθιδρυμένον ὑπ' αὐτοῦ καθ' ὃν καιρὸν ἐβασίλευσε τῆς οἰκουμένης ἁπάσης ἔτι κατὰ ἀνθρώπους ὤν], mais au prix malgré tout d'une perte de données : alors qu'en V, 46, 3, Diodore indiquait que Zeus était à la fois le constructeur du temple et le rédacteur des inscriptions qui s'y trouvaient, en

[97] Il faut sous-entendre le verbe ἔχειν pour comprendre la phrase. Diodore écrit manifestement vite et se permet facilement ce genre d'omission.
[98] Diod. VI, 1, 5 [F1] : Εἶναι δ' ἐν αὐτῇ [...] ἱερὸν Διὸς Τριφυλίου [« Il y a sur cette île [...] un sanctuaire de Zeus Triphylios. »].
[99] Sur cette expression, voir notre commentaire *supra*, p. 182.

VI, 1, 5, le lien direct entre la stèle et Zeus a disparu, et Diodore n'indique pas par la suite qui est l'auteur des inscriptions.

3. 2. 2. ERREURS ET IMPRÉCISIONS :

Les exemples du livre VI que nous avons étudiés jusqu'ici n'impliquent pas à proprement parler de trahison du récit d'Évhémère : certes le texte subit des modifications et la précision diminue au profit d'une généralisation du propos, mais l'esprit du texte est conservé. Dans d'autres cas, en revanche, on peut relever des nuances de sens plus marquées, voire des contradictions, entre le résumé du livre VI et le compte-rendu du livre V[100] :

> * en V, 42, 7, Diodore indique que le sanctuaire de Zeus Triphylios [ἱερὸν Διὸς Τριφυλίου] est κείμενον μὲν ἐν χώρᾳ πεδιάδι [« bâti en terrain de plaine »] tandis qu'en VI, 1, 5, il le localise κατά τινα λόφον ὑψηλὸν καθ' ὑπερβολὴν [« au sommet d'une colline élevée »].
>
> * en V, 46, 8 Diodore dit que la stèle porte des γράμματα [...] τὰ παρ' Αἰγυπτίοις ἱερὰ καλούμενα [« des caractères que chez les Égyptiens on appelle sacrés »], alors qu'en VI, 1, 5, il affirme qu'elle est gravée τοῖς Παγχαίοις γράμμασιν [« avec des lettres Panchaïennes »].
>
> * en V, 46, 8, Diodore explique que les inscriptions rapportent les exploits d'Ouranos, Zeus, Artémis et Apollon [γράμματα [...], δι' ὧν ἦσαν αἱ πράξεις Οὐρανοῦ τε καὶ Διὸς ἀναγεγραμμέναι, καὶ μετὰ ταύτας αἱ Ἀρτέμιδος καὶ Ἀπόλλωνος ὑφ' Ἑρμοῦ προσαναγεγραμμέναι.], tandis qu'en VI, 1, 5, il mentionne Ouranos, Cronos et Zeus [ὑπάρχειν γεγραμμένας τάς τε Οὐρανοῦ καὶ Κρόνου καὶ Διὸς πράξεις κεφαλαιωδῶς.].[101]

[100] Ces écarts ont déjà été relevés (sans être véritablement commentés) notamment par G. Nemethy, *Euhemeri reliquiae*, p. 9 ; 77-78, ainsi que par G. Bounoure, « Eusèbe citateur de Diodore », p. 434, n. 5.

[101] Cette dernière contradiction n'a pas été, à notre connaissance, relevée par nos prédécesseurs.

α) Localisation du sanctuaire (V, 42, 7 / VI, 1, 5) :

Il paraît impossible de considérer autrement que comme une erreur de Diodore la double localisation du sanctuaire, en plaine et sur une colline. Outre le passage cité plus haut en V, 42, 7, il est encore fait mention deux fois au livre V de la plaine qui s'étend autour du sanctuaire, si bien que la description donnée en VI, 1, 5 est manifestement erronée. Certes, le fleuve qui irrigue toute la plaine prend sa source aux pieds du temple[102], ce qui suppose un minimum de dénivelé, mais en plaçant le temple en question « au sommet d'une haute colline [κατά τινα λόφον ὑψηλὸν καθ' ὑπερβολὴν] », Diodore a visiblement mêlé deux éléments différents du texte d'Évhémère : le sanctuaire d'un côté, et de l'autre la haute montagne [ὄρος [...] ὑψηλόν] située au-delà de la plaine et surnommée « Olympe Triphylios »[103]. Une telle confusion est facilement explicable, si l'on suppose que Diodore a, au moins en partie, rédigé son résumé du livre VI de mémoire.

β) Nature des inscriptions de la stèle (V, 46, 8 / VI, 1, 5) :

La nature des inscriptions de la stèle pose également problème[104]. Faut-il voir dans l'expression γράμματα [...] τὰ παρ' Αἰγυπτίοις ἱερὰ καλούμενα une périphrase pour désigner des hiéroglyphes égyptiens – et dans ce cas, la stèle ne peut être rédigée en alphabet panchaïen comme l'écrit Diodore en VI, 1, 5 – ou bien doit-on considérer qu'il s'agit simplement d'une écriture sacrée, comme on en trouve entre autres chez les

[102] Cf. Diod. V, 43, 2 [F2b] : Πλησίον γὰρ τοῦ τεμένους ἐκ τῆς γῆς ἐκπίπτει τηλικαύτη τὸ μέγεθος πηγὴ γλυκέος ὕδατος, ὥστε ποταμὸν ἐξ αὐτῆς γίνεσθαι πλωτόν· ἐκ τούτου δ' εἰς πολλὰ μέρη τοῦ ὕδατος διαιρουμένου, καὶ τούτων ἀρδευομένων, κατὰ πάντα τὸν τοῦ πεδίου τόπον συνάγκειαι δένδρων ὑψηλῶν πεφύκασι συνεχεῖς [...] / « Près de l'enceinte sacrée jaillit de terre une source d'eau douce en quantité si importante qu'il en naît un fleuve navigable. De là, le cours d'eau se séparant en de nombreux bras et ces derniers irriguant la contrée, dans chaque coin de la plaine se forment des vallons entièrement couverts de grands arbres [...] ».

[103] cf. Diod. V, 44, 6 [F2b] : Μετὰ δὲ τὸ προειρημένον πεδίον ὄρος ἐστὶν ὑψηλόν, καθιερωμένον μὲν θεοῖς, ὀνομαζόμενον δὲ Οὐρανοῦ δίφρος καὶ Τριφύλιος Ὄλυμπος. / « Au-delà de la plaine précédemment mentionnée se dresse une haute montagne consacrée aux dieux et appelée "Siège d'Ouranos" et "Olympe Triphylios". ».

[104] Cette question a été abordée avant nous par A. I. Baumgarten, *The Phoenician History of Philo of Byblos. A Commentary*, Leiden, 1981 et J. Dochhorn, « Ein Inschriftenfund auf Panchaia », p. 268, n. 9.

Égyptiens, et qui donc pourrait prendre la forme de caractères Panchaïens ?[105] À première vue, pour la cohérence du récit, il serait assez surprenant que la stèle soit gravée en langue égyptienne : les Égyptiens ne figurent pas parmi les peuples habitant la Panchaïe, et quant au Zeus Panchaïen – l'auteur des inscriptions ! –, il venait de Crète et les prêtres de son sanctuaire (autrement dit le seul groupe de population à utiliser une écriture sacrée) sont les descendants de ses compagnons crétois. Pourquoi un Zeus Crétois aurait-il rédigé une stèle en langue égyptienne ? Et faut-il pour autant en conclure que les inscriptions étaient gravées en panchaïen, une langue dont il n'est question nulle part, sinon en VI, 1, 5 ? En réalité, il ne faut sans doute pas raisonner ici selon un critère de vraisemblance interne à la narration. Nous pensons plutôt que Diodore, en V, 46, 8, a emprunté l'expression γράμματα [...] τὰ παρ' Αἰγυπτίοις ἱερὰ καλούμενα à Évhémère lui-même et que ce dernier a prioritairement voulu créer un écho avec un passage célèbre du *Timée* de Platon, où des prêtres égyptiens, en s'appuyant sur des écrits sacrés [ἐν τοῖς ἱεροῖς γράμμασιν][106] conservés dans leurs temples[107], apprenaient à Solon l'histoire de l'antique Athènes[108]. Ce que voulait certainement Évhémère, c'était, grâce à la caution de l'Égypte et à la mention des caractères sacrés, montrer que le texte de la stèle remontait à la plus haute antiquité et était lui-même sacré. Dans cette perspective, il est tout à fait probable que pour Évhémère, la question de savoir si la langue employée était l'égyptien hiéroglyphique ou un

[105] A. I. Baumgarten, *ibid*., p. 81, opte pour cette seconde hypothèse ; J. Dochhorn, *ibid*., la refuse, car, selon lui, c'est ne pas voir que, par principe, l'exposé du livre V est plus digne de crédit que le résumé du livre VI : il n'est nul besoin d'imaginer par conséquent autre chose que des hiéroglyphes égyptiens sur la stèle. La prise de position de Dochhorn est discutable : ce n'est pas parce que Diod. VI, 1, 5 peut être mis en doute que la tournure γράμματα [...] τὰ παρ' Αἰγυπτίοις ἱερὰ καλούμενα n'est pas en elle-même ambiguë. D'autre part, Dochhorn prétend justifier sa lecture du texte par la mention de réfugiés égyptiens à Panara (« *dazu paßt auch, écrit-il, die Erwähnung ägyptischer Flüchtlinge in Panara* (Diodore, *Bibl. Hist*. 5, 44, 6) », or ce n'est pas parce que le dieu Ammon exile le peuple des Doïens auparavant installé en Panchaïe (Diod. V, 44, 6) qu'il faut considérer les Doïens en question comme des Égyptiens.

[106] Platon, *Timée*, 23e.

[107] Cf. Platon, *Timée*, 23a : [...] εἴ πού τι καλὸν ἢ μέγα γέγονεν ἢ καί τινα διαφορὰν ἄλλην ἔχον, πάντα γεγραμμένα ἐκ παλαιοῦ τῇδ' ἐστὶν ἐν τοῖς ἱεροῖς καὶ σεσωσμένα. / « [...] si jamais quelque chose de beau, de grand ou de remarquable par une autre qualité s'est produit, tout cela est écrit et conservé ici, dans les temples, depuis l'Antiquité. » (trad. pers.).

[108] Sur ce point, voir *infra* p. 365-371.

panchaïen écrit en caractères sacrés à la manière des Égyptiens ne se posait pas. À moins, donc, que Diodore ait pu trouver l'information ailleurs dans l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* , on peut estimer que parler de Παγχαίοις γράμμασιν à propos de la stèle comme il le fait en VI, 1, 5, revient, sinon à trahir, du moins à surinterpréter le texte d'Évhémère, qui plus est au prix d'une perte d'information, puisque l'idée de texte sacré, essentielle chez le Messénien, a désormais disparu.

γ) Liste des dieux mentionnés sur la stèle (V, 46, 8 / VI, 1, 5) :

En VI, 1, 5, enfin, la liste des dieux mentionnés sur la stèle diffère notablement de celle présentée en V, 46, 8 : Diodore ne s'est pas contenté de réduire son texte en supprimant les noms d'Artémis et d'Apollon – dont le récit des actions avaient été ajouté par Hermès dans un second temps[109] –, il a aussi ajouté un dieu qui ne figurait pas au livre V : Cronos.

> Ἐν τούτῳ τῷ ἱερῷ στήλην εἶναι χρυσῆν, ἐν ᾗ τοῖς Παγχαίοις γράμμασιν ὑπάρχειν γεγραμμένας τάς τε Οὐρανοῦ καὶ Κρόνου καὶ Διὸς πράξεις κεφαλαιωδῶς. / Il y a dans ce sanctuaire une stèle d'or, sur laquelle sont gravées en lettres panchaïenne l'essentiel des actions accomplies par Ouranos, Cronos et Zeus.

Il paraît assez aisé d'expliquer la raison pour laquelle Diodore a choisi d'intercaler entre les noms d'Ouranos et de Zeus celui de Cronos. Le Sicilien annonçait ainsi le résumé du contenu de la stèle qui suivait immédiatement et qui prenait la forme d'une généalogie divine :

> VI, 1, 6 : Μετὰ ταῦτά φησι πρῶτον Οὐρανὸν γεγονέναι βασιλέα [...]
> Évhémère raconte ensuite que ce fut d'abord Ouranos qui régna [...]
> VI, 1, 7 : Κρόνον δὲ βασιλεῦσαι μετὰ Οὐρανόν [...]
> Cronos succéda sur le trône à Ouranos [...]
> VI, 1, 8 : Τὸν δὲ Δία διαδεξάμενον τὴν βασιλείαν [...]
> Zeus hérita du trône [...]

[109] Diod. V, 46, 8 [F2b] : γράμματα [...], δι' ὧν ἦσαν αἱ πράξεις Οὐρανοῦ τε καὶ Διὸς ἀναγεγραμμέναι, καὶ μετὰ ταύτας αἱ Ἀρτέμιδος καὶ Ἀπόλλωνος ὑφ' Ἑρμοῦ προσαναγεγραμμέναι (« des caractères [...] avec lesquels ont été gravées les actions d'Ouranos et de Zeus puis ajoutées à leur suite par Hermès celles d'Artémis et d'Apollon »).

Sur le fond, Diodore n'a pas tort : Cronos ne pouvait pas ne pas figurer sur la stèle, ne serait-ce que pour expliquer le lien de filiation entre Ouranos et Zeus. Saturne est d'ailleurs mentionné à plusieurs reprises dans les fragments d'Ennius[110]. Néanmoins, Évhémère avait probablement choisi de mettre en valeur certains dieux plus que d'autres dans son récit – à commencer par Ouranos et Zeus – et vraisemblablement Cronos jouait-il un rôle assez secondaire. Il est en effet notable que Diodore lui-même, dans son résumé du contenu de la stèle, consacre 42 mots à Ouranos (VI, 1, 6), 89 à Zeus (VI, 1, 8-9) et seulement 14 à Cronos. Pareillement, dans les fragments d'Ennius, Saturne n'a pas véritablement de rôle actif[111] au sein de la narration mais apparaît surtout pour rendre compte de la naissance de son fils Jupiter (*Inst. div*. I, 14, 2-6)[112] et de la prise de pouvoir de ce dernier sur le monde (*Inst. div*. I, 14, 10-12). D'autre part, il se peut qu'Évhémère n'ait cité, dans sa présentation générale de la stèle, que le nom des dieux qui s'étaient rendus en Panchaïe et y avaient joué un rôle : nous savons qu'Ouranos, Zeus et Hermès y avaient séjourné un temps[113], tandis qu'aucun fragment ou témoignage n'atteste la présence de Cronos sur l'île.

[110] cf. Lactance, *Inst. div*. I, 11, 46 [F14a] ; I, 13, 2 [F11] ; I, 14, 2-6 [F5] ; I, 14, 11 [F7].

[111] Saturne, fils cadet de Vesta, ne monte sur le trône que parce qu'il est préféré à son aîné Titan par sa mère et ses sœurs, et encore doit-il accepter un pacte avec son frère qui l'oblige à tuer tous ses descendants mâles (*Inst. div*. I, 14, 2-3 [F5]). La suite du texte raconte comment les fils de Saturne ont pu survivre à l'insu de leur père. En I, 14, 11, enfin, Saturne est chassé du trône par son propre fils Jupiter et il doit prendre la fuite. Saturne n'est donc mis en scène dans le récit que dans des situations qui lui échappent. Il est moins un personnage à part entière qu'un roi de transition annonçant le futur règne de Jupiter (cf. *infra* p. 459-463).

[112] La conclusion d'Ennius en I, 14, 6 [F5] est à cet égard éloquente : *Haec ut scripta sunt Iouis fratrumque eius stirps atque cognatio* [« Voilà, telles qu'on les trouve écrites, la parenté et l'origine de Jupiter et de ses frères »]. Le récit est centré sur Jupiter et non sur Saturne.

[113] Pour Ouranos, Cf. Diod. V, 44, 6 [F2b]. Quant à Hermès, dès lors qu'il est l'auteur des inscriptions sur Artémis et Apollon (Diod. V, 46, 8 [F2b]), il ne peut pas ne pas s'être rendu en Panchaïe. Apollon est également mentionné chez Minucius Felix aux côtés de Jupiter (*Octavius*, 21, 1 [T15]) : [...] *deos habitos Euhemerus exsequitur [...] et per prouincias montrat, Dictaei Iouis et Apollinis Delphici [...]* (« [...] Évhémère s'attache à ceux qui ont été tenus pour des dieux [...] et les présente par régions, ainsi pour Jupiter du mont Dicté, Apollon de Delphes [...] »), mais ce témoignage ne nous apprend malheureusement rien sur son éventuel séjour en Panchaïe. Quant à Artémis, hormis chez Diodore en V, 46, 8 [F2b] son nom n'apparaît nulle part ailleurs parmi les fragments et témoignages conservés.

δ) Bilan :

Il n'est pas anodin qu'en VI, 1, 5 le nom de Cronos apparaisse chez Diodore à propos de la stèle justement dans la phrase où il est déjà question, à tort nous l'avons vu, de lettres panchaïennes [Παγχαίοις γράμμασιν]. Vraisemblablement le Sicilien a-t-il rédigé son texte – et ce passage en particulier[114] – de mémoire, ou bien tout du moins n'a-t-il pas considéré que les transformations opérées dans un souci de concision et d'efficacité trahissaient le texte original. Si donc, dans l'ensemble, le compte-rendu sur l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* que livre Diodore au livre VI respecte bien l'esprit du texte d'Évhémère, dans le détail, on peut relever diverses approximations (attributions des caractéristiques du sanctuaire à l'île entière, mention d'une écriture panchaïenne et du nom de Cronos à propos de la stèle) qui peuvent aller jusqu'à l'erreur franche (localisation du sanctuaire au sommet d'une colline). Il nous faudra garder ce constat à l'esprit lorsqu'il s'agira de confronter les informations transmises par Diodore à celles laissées par Ennius.

[114] Un autre élément dans cette phrase laisse penser que Diodore a rédigé ce texte sans se référer directement au texte d'Évhémère : il s'agit de l'emploi du mot ἱερόν. Au livre V, Diodore utilise systématiquement le mot ναός pour évoquer le temple [cf. V, 44, 1 : Ὁ δὲ ναὸς ὑπῆρχεν ἀξιόλογος / « le temple est remarquable » ; V, 44, 2 : Κύκλῳ δὲ τοῦ ναοῦ τὰς οἰκίας εἶχον οἱ [...] ἱερεῖς / « C'est autour du temple que les prêtres ont leur demeure » ; V, 44, 2 : ἀπὸ δὲ τοῦ ναοῦ δρόμος κατεσκεύαστο / « une allée a été aménagée à partir du temple » ; V, 46, 6 : Τά τε θυρώματα τοῦ ναοῦ θαυμαστὰς ἔχει τὰς κατασκευὰς ἐξ ἀργύρου / « Les portes du temple sont ornées de merveilleux ouvrages d'argent »] par opposition au terme ἱερόν, qui, avec un sens plus large, désigne alors un espace sacré incluant le temple et tous les édifices attenants et que nous traduisons par sanctuaire [cf. V, 42, 7 : Ἀπὸ δὲ ταύτης τῆς πόλεως ἀπέχει σταδίους ὡς ἑξήκοντα ἱερὸν Διὸς Τριφυλίου [...] / « À environ soixante stade de cette ville se trouve un sanctuaire consacré à Zeus Triphylios [...] » ; V, 43, 1 : Τὸ μὲν οὖν περὶ τὸ ἱερὸν πεδίον συνηρεφές ἐστι παντοίοις δένδρεσιν [...] / « De fait, la plaine environnant le sanctuaire est couverte d'arbres de toutes sortes [...] » ; V, 46, 3 : ἔτι κατ' ἀνθρώπους ὢν ἱδρύσατο τὸ ἱερόν / « étant encore parmi les hommes, il édifia le sanctuaire »]. À l'inverse, au livre VI, Diodore n'emploie plus le terme ναός, et bien que nous sachions que la stèle se trouve à l'intérieur du temple (cf. V, 46, 6-8), il écrit en VI, 1, 5 : Ἐν τούτῳ τῷ ἱερῷ στήλην εἶναι χρυσῆν / « Il y a dans ce sanctuaire une stèle d'or ». Le choix du mot ἱερόν ici peut s'interpréter de deux façons différentes : soit, détaché de l'ouvrage original, Diodore se montre plus vague dans son compte-rendu en employant le mot ἱερόν de préférence à ναός, soit le Sicilien donne à ἱερόν le sens restreint de « temple » qu'il a parfois (cf. par exemple Diod. II, 9, 4), oubliant ainsi l'opposition ναός/ἱερόν qui sous-tendait manifestement le texte d'Évhémère. Quelle que soit l'hypothèse retenue, elle plaide pour une rédaction faite de mémoire au livre VI.

Chapitre III. Les fragments d'Ennius [F4a-F15b] :

Avec *l'Historia sacra* d'Ennius, qui se donnait pour une traduction de l'ouvrage d'Évhémère et dont quelques fragments sont conservés chez Lactance, l'analyse textuelle devient extrêmement complexe. Le problème du respect de l'écrit original grec se pose de manière plus aiguë encore que pour les résumés de Diodore, car le travail d'Ennius impliquait un changement de langue, de culture, de contexte, ce qui peut avoir occasionné maintes transformations : « Traduction fidèle ou libre adaptation ? », la question est incontournable si l'on veut approcher au plus près de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*. Mais à celle-là viennent s'en ajouter d'autres, auxquelles il nous faudra répondre préalablement : Lactance lui-même a-t-il transcrit fidèlement sa source ? A-t-il pu lire Ennius dans le texte ou bien a-t-il eu recours à un intermédiaire ? L'*Historia sacra* était-elle rédigée en prose, telle que nous pouvons en lire des extraits chez Lactance, ou bien n'avons-nous affaire dans les *Institutions divines* qu'à une transcription en prose d'un texte originellement composé en vers par Ennius ? Nous tenterons, après bien d'autres, d'apporter une réponse à ces diverses interrogations, parfois malheureusement sans certitude absolue, par manque d'éléments déterminants pour trancher.

A) L'*Historia sacra* d'Ennius, texte en vers ou texte en prose ?

1. État de la question :

Nous ne présenterons pas ici en détail depuis ses origines l'histoire de ce débat qui a longuement occupé la recherche depuis un siècle et demi, et on pourra se reporter, pour un état de la question jusqu'à la première moitié du XXe siècle, à l'article de H. Krug, « Zum Text von Ennius'

Euhemerus »[1]. Jusqu'à l'époque de J. Vahlen, à qui on doit une édition des écrits d'Ennius[2], on estimait que l'auteur des *Annales* avait composé son récit en vers et que Lactance, tout en croyant citer le texte authentique, n'avait à sa disposition qu'une paraphrase en prose. Aussi les chercheurs tentèrent-ils de retrouver des traces de vers latins dans les fragments de prose conservés par Lactance, sans d'ailleurs réussir à se mettre d'accord sur le type de mètre utilisé : G. Nemethy[3] y vit des hexamètres, J. Vahlen[4] des tétramètres. Puis, au début du XXe siècle, des savants comme Fr. Skutsch[5], F. Jacoby[6] ou encore F. Leo[7] ont défendu la thèse opposée, soulignant le caractère archaïque de la langue employée par Lactance dans ce qu'ils présentent comme des citations d'Ennius.

Parmi les travaux plus récents, l'idée selon laquelle Ennius a rédigé son texte en prose est la plus communément admise[8] et les tenants d'une

---

[1] H. Krug, « Zum Text von Ennius' Euhemerus », *Forschungen und Fortschritte*, 24, 5-6, 1948, p. 57.

[2] J. Vahlen, *Ennianae poesis reliquiae*, Leipzig 1854, Leipzig 1903 (2ème éd.). Pour l'édition des 12 fragments de l'*Historia sacra* tirés de Lactance, cf. les pages 223-228. Vahlen ajoute comme treizième fragment, le passage de Varron sur le mot *gluma (Rer. Rust*., I, 48, 2), qui correspond au fragment 23 dans notre propre classement.

[3] G. Nemethy, *Euhemeri reliquiae*, p. 21.

[4] Vahlen, *Ennianae...*, p. CCXXIV : « *Itaque sic rationem concludo Euhemerum Ennii tetrametris scriptum fuisse [...]*. ».

[5] Fr. Skutsch, art. « Ennius », *RE*, V, 1905, col. 2600 : « *Der Stil des Ganzen ist der alte echte lateinische Prosastil ; es ist, wie ich meine, unverkennbar die eigentümlich schlichte, etwas umständliche und doch höchst eindrucksvolle Art der Darstellung, wie wir sie aus Catos Origines und ähnlichen gleichzeitigen und etwas jüngeren Fragmenten kennen.* ».

[6] F. Jacoby, art. « Euemeros », *RE*, VI, 1907, col. 955-957. Jacoby insiste sur la structure parataxique de la syntaxe, qui renvoie à l'époque archaïque. Il est remarquable, explique-t-il (col. 955-956), « *daß der von Lactanz ausdrücklich als Ennianisch gegebene Text im wesentlichen einen entschieden altertümlichen Eindruck macht ; nicht nur in Einzelheiten der Sprache und des Ausdrucks [...], sondern vor allem in der Syntax mit lauter kurzen parataktisch aneinandergereihten Sätzen [...]* ».

[7] F. Leo, *Geschichte der römischen Literatur*, I, 1913, p. 202. Leo ne justifie pas son point de vue, mais déclare simplement que l'on a affaire, avec ces fragments d'Ennius, à un exemple de la plus ancienne prose latine conservée : « *Ennius [...] schuf damit das erste Buch lateinischer Kunstprosa, von dem wir wissen.* ».

[8] Cf. H. Krug, « Zum Text von Ennius' Euhemerus », 1948, p. 58 : « *Die geniale Vielseitigkeit des Ennius darf nicht übersehen werden. Er beschränkt sich nicht auf eine literarische Gattung, sondern bewegt sich auf allen Gebieten der römischen Literatur. Da können wir die Prosa nicht ausschließen.* » ; E. Laughton, « The prose of Ennius », *Eranos*, 49, 1951, p. 37 : « *This paper will attempt [...] to determine how much of the fragment may [...] be accepted as the genuine prose of Ennius.* » ; E. Fraenkel, « Additional Note on the Prose of Ennius », *Eranos* 49, 1951, p. 50-56. Fraenkel étudie quelques faits de style des fragments de l'Évhémère d'Ennius et adhère entièrement à l'opinion de E. Laughton : « *the preceding article requires no confirmation* », écrit-il p. 50 ; G. Vallauri, *Euemero di Messene*, 1956, p. 6 : « *A volersi basare sui dati di fatto e attenere alla tradizione, sembra di dover propendere per la seconda ipotesi [= la traduzione fosse in prosa]*. » ; M.

rédaction en vers sont très minoritaires[9]. Nous penchons plutôt pour la première opinion, et en voici les raisons.

2. Les arguments en faveur d'une rédaction en vers sont contestables :

2. 1. Un motif psychologique :

Le seul réel motif qui invite à penser que l'*Historia sacra* était écrite en vers nous paraît relever davantage de la psychologie que de la science[10] :

Bevilacqua, « Su Ennio prosatore », *Annali della Facoltà di Magistero dell'Univertà di Bari* X, 1971, p. 371 : « *Ma a parte il valore contenutistico dell'opera, qui interessa la forma di essa : se in prosa sarebbe la prima vera prosa letteraria latina.* » ; J. D. Mikalson, « Ennius' Usage of *IS EA ID* », *Harvard studies in classical philology*, 80, 1976, p. 171 : *« In these prose fragments it is possible to determine with what words Ennius expressed himself outside of the poetic medium.* » ; A. Goulon, « Les citations des poètes latins dans l'œuvre de Lactance », *Lactance et son Temps, Recherches actuelles, Actes du IV*^{ème} *colloque d'études historiques et patristiques, Chantilly, 21-23 septembre 1976*, J. Fontaine et M. Perrin (éd.), Théologie historique vol. 48, 1978, p. 116 : « Les longues citations qu'en a fait Lactance sont en prose, et il semble bien qu'elles l'ont toujours été. » ; M. von Albrecht, *Geschichte der römischen Literatur*, I, Bern, 1992, p. 109 : « *mit diesem ersten Stück lateinischer Kunstprosa wird sich noch der Kirchenvater Laktanz auseinandersetzen* » ; L. Canfora, « Sull'Euhemerus di Ennio », *Studi di storia della storiografia romana*, 1993, p. 318 : « *La scelta di Ennio di tradurre in prosa latina questo romanzo denota una notevole libertà intellettuale*. » ; J. Dochhorn, « Ein inschriftenfund », 1999, p. 271 : « *Für unwahrscheinlich halte ich, daß der Euhemeros des Ennius in gebundener Rede abgefaßt war [...]* » ; M. Winiarczyk, *Euhemeros von Messene*, 2002, p. 135 : « *Es war wohl eine recht freie Prosa-Übersetzung* [...] » ; P. Magno, « Ennio nel *De rustica* di Varrone », *Latomus*, 65 (1), 2006, p. 76 : « *Che queste parole rappresentino gli avanzi di una delle più antiche prose letterarie latine, il passo di Varrone lo dovrebbe in parte confermare.* »

[9] cf. d'abord E. H. Wargminton, qui a édité les fragments de l'Évhémère d'Ennius dans la Loeb classical Library (*Remains of old latin*, I, *Ennius and Caecilius*, London, 1935, p. 414-430) et qui présente p. 416-417 un relevé de différents rythmes iambiques ou trochaïques qu'il a repéré dans les fragments. Wargminton se montre cependant très prudent, dans la mesure où il se garde de se prononcer explicitement pour une rédaction en vers. Cf. aussi, plus récemment, R. M. Ogilvie, *The Library of Lactantius*, Oxford, 1978, p. 56 : *« It remains very strange that Ennius should have written a prose translation (it is agains all the criteria of genres of his time) and, even apart from the fact that the fragments can be so easily rearranged as verse, the actual vocabulary belongs not to the style of prose-writers such as the elder Cato, but to the world of the stage.* » ; A. S. Gratwick, « The minor Works of Ennius », *The Cambridge History of classical Literature : Latin Literature*, II, 1, *The early Republic*, ed. by. E. J. Kenney, Cambridge, 1982, p. 158 : « *There is in fact more probability in the older theory that the* Historia sacra *was, like Ennius' other expository works, presented in iambo-trochaic verse.* » ; S. Honigman, « Euhemerus of Messene and Plato's Atlantis », *Historia* 58, 1, 2009, p. 5 : « In his versified translation of Euhemerus' tract into Latin, Ennius [...] » : la question de savoir si Ennius a écrit en vers ou en prose ne revêt aucune espèce d'importance pour la démonstration de S. Honigman, qui mentionne sans justification particulière qu'il s'agissait d'un texte versifié.

[10] C'est déjà l'opinion de H. Krug, « Zum Text von Ennius' Euhemerus », p. 57.

dans la mesure où tous les autres fragments conservés d'Ennius sont en vers et où l'auteur des *Annales* est considéré comme l'un des plus anciens et plus brillants poètes latins, il peut paraître surprenant au premier abord de lui attribuer un texte en prose. Mais on ne voit pas bien, au fond, pourquoi Ennius aurait dû s'interdire la prose : nous n'avons conservé qu'une infime partie de la littérature latine, et, comme l'a justement fait remarquer H. Krug[11], le hasard joue un tel rôle dans notre connaissance très incomplète de la tradition qu'il n'y a pas de raison, sous prétexte qu'il n'est mentionné explicitement nulle part que l'Évhémère d'Ennius était en prose, d'exclure *a priori* cette opinion.

2. 2. Sur l'hypothèse d'une version abrégée en prose :

Il est difficile de comprendre pour quelle raison on aurait à un moment donné choisi de transcrire dans une prose paraphrastique les vers d'Ennius. A. S. Gratwick imagine qu'une telle transcription avait été faite pour un public scolaire[12]. Même si rien n'interdit absolument une telle hypothèse, c'est là pure spéculation qu'aucun élément concret ne peut venir étayer. L'argument paraît d'ailleurs bien léger : les élèves ne lisaient-ils pas les poètes directement dans le texte ?

*2. 3. Sur les reconstructions métriques des fragments en prose de l'*Historia sacra *:*

Nous sommes très sceptiques quant au caractère scientifique de la démarche consistant à rechercher des morceaux de vers dans les fragments d'Ennius cité par Lactance. E. H. Wargminton, qui pourtant s'est livré à l'exercice, était d'ailleurs bien conscient des limites du procédé puisqu'il a écrit en préambule à son édition de l'*Historia sacra* :

[11] Cf. H. Krug, *ibid.*, p. 58, pour qui les partisans d'une composition en vers « *glauben für ihre Bedenken darin eine Stütze zu finden, weil die Überlieferung nicht ausdrücklich von einem Prosawerk des Ennius spricht. Doch die Tradition ist von so vielen Zufälligkeiten abhängig. Aus ihrem Schweigen kann man nicht folgern, Ennius habe den Euhemerus nicht verfaßt.* »

[12] A. S. Gratwick, « The minor Works of Ennius », p. 158 : « *The extreme simplicity of the phrasing and syntax suggest that Lactantius' immediate source was a prose version intended for use as a schoolbook.* »

> *Thus, although any attempted reconstruction of any of Ennius' verse-contexts would be an idle task, and although one can trace a good many iambic and trochaic rhythms in any Latin prose just as one can blank verse lines in English prose, still it is worth while giving such remains of rhythms as we can dimly see, without maintaining in any instance that the words stand exactly as Ennius wrote them.*[13]

Ainsi la démarche n'est-elle pas scientifique, car d'une part, on pourrait trouver des rythmes iambiques, trochaïques ou dactyliques dans n'importe quel texte en prose, et d'autre part certains rythmes que l'on croira avoir découverts n'auront aucun fondement réel puisque l'auteur de la paraphrase pourra avoir changé l'ordre des mots et donc le rythme du poème original. Il n'y a ainsi rien d'étonnant à ce que G. Néméthy et J. Vahlen soient arrivés à des résultats opposés dans leur analyse métrique et on ne peut que s'étonner que E. H. Warmington se soit inscrit dans la lignée de Vahlen tout en reconnaissant explicitement qu'il bâtissait en partie sur des sables mouvants.

2. 4. À propos de la fable de l'alouette et du laboureur :

A l'appui de leur thèse, Vahlen puis Gratwick[14] ont eu recours à un passage des *Nuits attiques*[15], qui, de façon analogue, serait la transcription en prose d'un poème d'Ennius : la fable de l'alouette et du laboureur, inspirée du fabuliste grec Ésope[16]. Aulu-Gelle rapporte en effet cette fable dans une version en prose, et il conclut finalement son récit en citant deux vers d'Ennius :

> *Hunc Aesopi apologum Q. Ennius in 'Satiris' scite admodum et uenuste uersibus quadratis composuit. Quorum duo postremi isti sunt, quos habere cordi et memoriae operae pretium esse hercle puto :*
>
> *Hoc erit tibi argumentum semper in promptu situm :*

[13] E. H. Warmington, *Remains of olf Latin*, I, p. 416. De mêmes doutes ont déjà été exprimés par Fr. Skutsch, dans son article sur Ennius, *RE*, col. 2601.
[14] J. Vahlen, *Ennianae*, p. CCXI-CCXII et A. S. Gratwick, « The minor Works of Ennius », p. 158.
[15] Aulu-Gelle, *Les Nuits Attiques*, II, 29. Nous utilisons l'édition et la traduction donnée dans la C.U.F par R. Marache (Tome I, livres I-IV, Les Belles Lettres, Paris, 1967).
[16] Cette fable figure dans l'édition d'Esope de C. Halm (*Fabulae Aesopicae collectae*, Teubner, 1889, p. 104) sous le titre Κορυδαλλὸς καὶ Γεωργός, mais en réalité le texte original est perdu et cette version est due au poète grec Babrius, qui a transcrit, sans doute au IIe ou IIIe siècle de notre ère, 123 fables d'Esope en vers choliambes. Les fables de Babrius sont éditées dans la collection Loeb (B. E. Perry (éd. et trad.), *Babrius and Phaedrus*, The loeb classical library, 1965). La fable qui nous intéresse porte le n° 88.

*Ne quid expectes amicos, quod tu*te *agere possie*s.[17]

Selon J. Vahlen, Aulu-Gelle s'est fondé moins sur Ésope lui-même que sur les vers Ennius dans son exposé de la fable[18] et, procédant de la même façon qu'avec les fragments transmis par Lactance, le chercheur a relevé dans la prose d'Aulu-Gelle un certain nombre de rythmes trochaïques[19] qu'il a tenu pour des traces d'anciens vers d'Ennius. Il est vrai que le récit d'Aulu-Gelle est beaucoup plus développé que la fable grecque telle que nous la connaissons par Babrius[20], mais l'auteur des *Nuits Attiques* mentionne à deux reprises Ésope – à la fin et au début de la narration[21] –, comme sa source et Aulu-Gelle peut fort bien être lui-même à l'origine de cette amplification du texte, sans qu'il faille y voir obligatoirement l'influence d'Ennius. Par ailleurs, même si, comme le veut Vahlen, on admet qu'Aulu-Gelle s'est inspiré d'Ennius pour son récit en prose de la fable d'Ésope, on ne voit pas pour autant pourquoi il faudrait en conclure que les fragments de l'*Historia sacra* donnés par Lactance sont une transcription en prose des vers d'Ennius. Cette analogie qui repose simplement sur un relevé rythmique dans deux textes en prose – dont aucun n'est avec certitude la transcription d'un texte en vers ! – ne saurait être considérée comme une preuve[22].

---

[17] Aulu-Gelle, II, 29, 20 : « Ennius dans ses *Satires* a rédigé cet apologue en vers octonaires avec beaucoup d'art et de grâce. En voici les deux derniers vers, qui valent, je le pense, ma foi, d'être gardés à l'esprit et à la mémoire : 'Tu auras cette idée toujours en tête, présente à ton esprit, ne pas compter sur tes amis lorsque tu peux agir toi-même.' ».

[18] Vahlen, *Ennianae*, p. CCXII : « *non tam ex Aesopo sua conuertisse quam Ennii carmen secutus contexuisse sermonem uideteur* ».

[19] Vahlen, *ibid*., « *in his igitur numeri quiddam trochaici mihi uisus sum percipere* ».

[20] Dans la fable de Babrius, le laboureur fait appel d'abord à ses amis puis recrute finalement des salariés pour moissonner le champ où l'alouette a installé ses petits. Dans le texte d'Aulu-Gelle, il y a une étape supplémentaire : le laboureur appelle d'abord ses amis, puis dans un deuxième temps ses parents et alliés, et c'est alors seulement qu'il décide de labourer lui-même le champ avec son fils.

[21] Aulu-Gelle, II, 29, 2 : « *Velut haec eius* [= *Aesopus ille e Phrygia fabulator* (II, 29, 1)] *fabula de auiculae nidulo lepide atque iucunde promonet* [...] » / « Par exemple cette fable de lui [= Ésope, le fameux fabuliste de Phrygie] sur le nid du petit oiseau, enseigne joliment et agréablement [...] » ; II, 29, 17 : « *Haec quidem est Aesopi fabula de amicorum et propinquorum leui plerumque et inani fiducia.* » / « Telle est la fable d'Ésope, sur la vanité et la légèreté qu'il y a le plus souvent à se fier à ses amis et à ses proches. ».

[22] C'est pourtant l'opinion de A. S. Gratwick, qui, à la suite de Vahlen, écrit (« The minor Works of Ennius », p. 158) : « *There are constant echoes of the rhythms and diction of septenarii in Lactantius' citations and these become specially obvious when one compares the prose-version of the fable of the Crested Lark and its Chicks quoted by Gellius at N. A. 2.29.3ff. This, from Ennius'* Saturae, *was certainly written in septenarii. The prose citations*

3. Arguments en faveur d'une rédaction en prose :

*3. 1. L'*Historia sacra *n'est jamais présentée comme un écrit en vers par les auteurs latins :*

Même si un tel argument ne peut constituer une preuve en tant que tel, il ne doit pas être considéré comme argument *a silentio* : les auteurs latins, lorsqu'ils parlaient des écrits d'un poète, aimaient à rappeler qu'il s'agissait de textes en vers. Comme l'a déjà fait remarquer P. Magno à propos de la fable de l'alouette et du laboureur, quand il est question de la traduction latine d'Ennius, un Aulu-Gelle ne manque pas de rappeler qu'il s'agit de vers et d'en souligner la qualité[23]. Dans son *Apologie*, Apulée procède de même lorsqu'il cite les *Hedyphagetica* d'Ennius[24], un poème traduit du poète grec Archestratos de Gela[25]. À trois reprises – deux fois avant la citation d'Ennius, une fois immédiatement après – Apulée indique que le texte est écrit en vers :

> *Q. Ennius hedyphagetica [a] uorsibus scripsit.*
> Quintus Ennius a écrit une Gastronomie en vers.[26]
>
> *Paucos uorsus memini, eos dicam.*

---

of the Euhemerus *are best seen as belonging to the same class of paraphrase*. ». Gratwick a d'ailleurs lu Aulu-Gelle un peu vite, car la fable d'Ennius n'était pas écrite en septénaires, mais en *uersus quadrati* (Aulu-Gelle, II, 29, 20). À dire vrai, une autre analogie, plus digne d'intérêt, entre les deux textes d'Ennius – sa version de la fable de l'alouette et son *Historia sacra* – aurait pu être utilisée par Vahlen et Gratwick : bien qu'Esope ait écrit en prose, Ennius avait donné une version en vers de sa fable. Il pourrait en être de même pour sa traduction de la prose d'Évhémère. Cependant, comme nous allons le voir ci-après, la réception des deux textes d'Ennius est différente et limite de fait la portée de l'analogie : alors qu'Aulu-Gelle présente explicitement la fable traduite par Ennius comme un texte en vers, aucun auteur latin n'a parlé de vers pour la traduction d'Évhémère.

[23] P. Magno, *ibid*,. p. 76 : « Ennio nel *De rustica* di Varrone », « *mentre Gellio, nel giudicare la favola dell'allodola, si serve di espressioni indicanti qualità poetiche (*scite admodum et uenuste*), sia Varrone sia, soprattutto, Cicerone, ricordando l'Euhemerus, si soffermano solo sugli aspetti propriamente contenutistici [...], che sono caratterizzanti di un'opera in prosa più che di una in poesia*. ».

[24] Apulée, *Apologie*, 39.

[25] Archestratos de Gela, poète sicilien du IVe siècle, était l'auteur d'un poème intitulé *Γαστρονομία*. Pour la traduction latine d'Ennius sous le titre *Hedyphagetica*, cf. J. Vahlen, *Ennianae poesis reliquiae*, p. 218-220 et E. H. Warmington, *Remains of old latin*, I, *Ennius and Caecilius*, p. 406-409. Ennius avait aussi traduit en vers latins un ou plusieurs textes d'Epicharme, un poète et philosophe du VIe siècle également originaire de Sicile (cf. Vahlen, *op. cit*. p. 220-222 et Warmington, *op. cit*., p. 410-414). Archestratos de Gela et Épicharme ayant écrit en vers, il était naturel qu'Ennius en donne une traduction en vers.

[26] Apulée, *Apologie*, 39, 2. Les traductions sont de P. Vallette (dans Apulée, *Apologie, Florides*, Les Belles Lettres, Paris, 1960 [2ème éd.])

> Je me rappelle quelques-uns de ces vers ; je vais les réciter.[27]
>
> *Alios etiam multis uorsibus decorauit [...]*
> Il y a bien d'autres poissons encore qu'il a célébrés dans ses vers [...][28]

Si l'auteur de l'*Apologie* avait obéi à une logique strictement informative, il ne lui aurait pas été nécessaire de signaler par trois fois que le texte était rédigé en vers ; le lecteur pouvait d'ailleurs le constater par lui-même, puisqu'il avait un extrait des *Hedyphagetica* sous les yeux. Simplement, faire référence à l'emploi de la forme versifiée pour présenter un texte poétique était non seulement naturel et spontané, mais aussi généralement l'occasion de parler en termes élogieux de la qualité formelle des vers que l'on citait.[29] Les vers étaient par ailleurs volontiers l'objet de citations, puisque ils ne véhiculaient pas seulement une idée mais qu'ils l'exprimaient dans une forme qui méritait d'être retenue pour sa beauté[30]. Or, force est de constater qu'aucun auteur latin n'a mentionné ni *a fortiori* cité des vers de *l'Historia sacra* d'Ennius, pas même Cicéron ou Hygin, qui avaient pourtant tous deux une bonne connaissance de l'ouvrage[31] ; l'un et l'autre traitent l'*Historia sacra* comme les auteurs anciens (païens) traitent habituellement les œuvres de prose rédigées en langue latine, qui n'étaient jamais citées au style direct[32] : ils mentionnent l'ouvrage puis se contentent

[27] Apulée, *Apologie*, 39, 2.
[28] Apulée, *Apologie*, 39, 4.
[29] Si ici Apulée, à la différence d'Aulu-Gelle dans notre précédent exemple, ne dit rien sur la qualité des vers qu'il cite, le fait qu'il les ait jugés dignes de mémoire [*paucos vorsus memini*] suffit néanmoins à indiquer qu'il les tenait en haute estime.
[30] Par exemple, dans le *De natura deorum*, ouvrage dans lequel Cicéron mentionne Évhémère, les seules citations d'auteurs latins sont des citations en vers. Ainsi trouve-t-on dans les deux premiers livres des vers d'Ennius (II, 4 ; 64 ; 65), mais également de Caecilius (I, 12), Lucilius (I, 63), Quintus Catulus (I, 79), Térence (II, 61), Euripide ([traduit en latin] II, 65), Accius (II, 89), Pacuvius (II, 91-92), Aratos ([traduit en vers latins] II, 104-114 ; 159). Sur le goût pour la citation de vers chez des auteurs comme Cicéron, Quintilien, Sénèque, cf. A. Goulon, « Les citations des poètes latins... », p. 107-109.
[31] Cicéron mentionne la traduction d'Ennius (*De natura deorum*, I, 119 [T3]). Dans les *Tusculanes* I, 27-29 (cf. notre annexe « textes complémentaires »), il fait également clairement allusion aux théories d'Évhémère : ne voulant pas paraître ouvertement évhéméristе, il n'évoque pas l'*Historia sacra*, mais il cite cependant un vers des *Annales* d'Ennius. Cette référence à Ennius devait être immédiatement signifiante pour le lecteur averti. Sur Hygin, cf. *infra*, p. 267-291 (en particulier la note 91).
[32] On citait en revanche volontiers la prose des auteurs grecs tels que Platon ou Hérodote. Tout comme, dans la langue latine, l'écart entre la forme poétique et la prose justifiait la citation des textes en vers, l'écart entre la langue grecque et la langue latine justifiait la citation des auteurs grecs, que ceux-ci écrivissent en vers ou en prose.

de rapporter avec leurs propres mots les informations dignes d'intérêt qu'ils y ont trouvées[33]. Seuls les vers méritaient d'être cités.[34]

Le fait que Lactance ait cité la prose latine d'Ennius ne remet pas en cause notre argumentation. En reproduisant au discours direct des passages en prose de l'*Évhémère* d'Ennius, Lactance montrait ainsi à son lecteur qu'il connaissait bien les auteurs païens : ces derniers servaient de caution à sa critique de la religion polythéiste traditionnelle[35].

Ainsi, eu égard au sort différent que les latins – exception faite des auteurs chrétiens – réservaient traditionnellement aux vers et à la prose de leurs prédécesseurs, que des auteurs comme Cicéron ou Hygin n'aient à aucun moment parlé d'un écrit en vers et qu'ils se soient contentés de tirer des informations de l'*Historia sacra* sans la citer directement, laisse plutôt penser qu'Ennius avait rédigé son ouvrage en prose. [36]

3. 2. Le style archaïque des fragments invite à en attribuer la paternité à Ennius :

Il est possible de repérer dans le texte d'Ennius transmis par Lactance un certain nombre de traits caractéristiques de la prose archaïque. Ce fait, déjà relevé par Fr. Skutsch et F. Jacoby[37], a été étudié en particulier dans deux articles publiés en 1951 : « The prose of Ennius » d'E. Laughton et « Additional Note on the Prose of Ennius » d'E. Fraenkel[38]. E. Laughton a comparé un extrait d'Ennius (*Inst. div*. I, 14, 2 [=F5]) avec deux fragments de prose narrative du IIème siècle avant notre ère, l'un de Caton et l'autre de

[33] Cf. Cicéron, *De natura deorum*, I, 119 [T3] et Hygin, *Astronomica*, II, 12, 2 [F17] ; II, 13, 4 [F18] ; II, 42 [F19]. Voir aussi Hygin, *Fables* 274, 4 [T30a].
[34] Parmi les auteurs païens, seul Varron a cité l'Évhémère d'Ennius (*Res rusticae*, I, 48, 2 [F22]), mais la citation ne compte qu'un seul mot, *gluma*, qu'il mentionne pour sa rareté : « *Arista et granum omnibus fere notum, gluma paucis. Itaque id apud Ennium solum scriptum scio esse in Euemeri libris uersis.* » / « Les mots *arista* (« barbe ») et *granum* (« grain ») sont connus de presque tout le monde, mais celui de « gluma » (balle) de peu de gens. Aussi, à ce que je sais, ce mot ne se trouve-t-il écrit que chez Ennius dans ses livres traduits d'Évhémère. ».
[35] Eusèbe obéit à la même logique lorsqu'il reprend des passages de Diodore : en citant à la lettre des textes païens en prose, les auteurs chrétiens mettaient en valeur leur bonne connaissance de ces ouvrages. Sur Eusèbe, cf. *supra* p. 225-226.
[36] P. Magno, « Ennio nel *De rustica* », p. 76 est de la même opinion : « *una sua traduzione in versi, anche da parte di un poeta del livello di Ennio, poteva essere meglio specificata* ».
[37] Cf. les notes 5 et 6 p. 249.
[38] Pour la référence complète de ces deux articles, cf. la note 336.

Lucius Calpurnius Piso, et il a constaté que l'on retrouvait dans l'extrait donné par Lactance et dans les deux textes de langue archaïque la même prédominance du pronom *is*. Jon D. Mikalson, qui a fait à sa suite un relevé systématique de ce pronom dans l'*Évhémère* d'Ennius, a ainsi constaté qu'en moyenne *is* est employé, sous l'une de ces différentes formes, avec un *ratio* d'un mot sur treize.[39] Pour E. Laughton, cette utilisation particulièrement fréquente « *may be regarded as one of the characteristic peculiarities of the narrative style in early Latin*[40] ».

Dans son étude comparée des trois textes d'Ennius, Caton et Calpurnius Piso, le chercheur souligne également qu'on retrouve à chaque fois le même type de syntaxe simple, fondée principalement sur la coordination[41]. S'appuyant sur le même passage d'Ennius, E. Fraenkel a fait remarquer l'emploi régulier et monotone en tête de phrases d'adverbes, le plus souvent à valeur temporelle, pour passer d'une idée à une autre : *exim*, *ibi*, *tum*, *deinde*, *item*[42]. Nous n'irons pas jusqu'à parler de style paratactique, puisque la plupart du temps ces adverbes jouent le rôle de

[39] J. D. Mikalson, « Ennius' Usage of *IS EA ID* », p. 172. Le chercheur a relevé 27 occurences dans les fragments considérés par E. Laughton comme des citations d'Ennius (sur ce point, cf. *infra*, p. 282-283). Dans cet article, D. Mikalson fait reposer toute sa démonstration sur le postulat qu'Ennius a rédigé son *Historia sacra* en prose (cf. note 8 p. 249-250). Le chercheur étudie la manière dont le pronom *is, ea, id* est employé dans les *Annales* et dans les fragments cités par Lactance, afin de déterminer si Ennius fait un usage différent de ce pronom selon qu'il écrit en vers ou en prose. À la suite de O. Skutsch (*Ennius*, Entretiens de la Fondation Hardt 17, Genève, 1972, p. 24), J. D. Mikalson a constaté que dans les *Annales*, Ennius n'employait le pronom *is* qu'au nominatif mais « *avoided the oblique forms and replaced them with the highly archaic forms* sum, sam, sos, *and* sas. » (p. 172) ; en revanche, dans les passages cités par Lactance, *is* est employé aux cas obliques. Mikalson en conclut que les formes obliques du pronom *is* apparaissaient trop prosaïques à Ennius pour être utilisées dans la poésie épique (p. 176). La démonstration de Mikalson nous paraît pertinente, et on ne saurait tirer argument de la différence de traitement du pronom *is* dans les vers des *Annales* et dans les citations de Lactance pour affirmer que les passages de Lactance ne sont pas la prose d'Ennius mais une prose postérieure traduisant les vers d'Ennius : dans sa prose, un auteur archaïque comme Caton n'emploie jamais les formes *sum*, *sam*, *som*, *sas*, qui paraissaient déjà archaïques à l'époque d'Ennius lui-même (cf. Mikalson, *ibid*. p. 173). Lorsqu'Ennius y recourt dans ses *Annales*, cela correspond à un choix stylistique, et dans les fragments tragiques, le poète des *Annales* fait à l'inverse usage des formes obliques de *is* : « [Ennius], conclut Mikalson (p. 175), *attempted to elevate the style of his epic not only above the language of common speech but also above the less solemn tragic language*. ».

[40] E. Laughton, « The Prose of Ennius », p. 38.

[41] E. Laugthon, « The Prose of Ennius », p. 38-39.

[42] E. Fraenkel, « Additional Note », p. 50. Le chercheur précise (p. 50-51) que F. Hache, dans un ouvrage que nous n'avons pas pu consulter (*Quaestiones archaicae*, diss. Breslau 1907, p. 58), avait déjà identifié cet emploi des adverbes comme une particularité de la langue archaïque.

particules de liaison entre les phrases, mais, comme on peut le voir dans l'exemple ci-dessous, ces fragments d'Ennius sont loin d'obéir à une structure hypotaxique telle qu'on la trouvera dans la langue latine classique, où la phrase se complexifie avec l'emploi de subordonnées aux valeurs circonstancielles variées :

> *Tum Saturno filius qui primus natus est, eum necauerunt. Deinde posterius nati sunt gemini Iuppiter atque Iuno. Tum Iunonem Saturno in conspectum dedere atque Iouem clam abscondunt dantque eum Vestae educandum celantes Saturnum. Item Neptunum clam Saturno Ops parit eumque clanculum abscondit. Ad eundem modum tertio partu Ops parit geminos Plutonem et Glaucam. Pluto Latine est Dis pater*[43]

Dans cet exemple, les propositions sont reliées entre elles seulement par des adverbes et expressions adverbiales de liaison ou par les coordonnants *–que* et *atque*. La dernière phrase est simplement juxtaposée à la précédente (parataxe). Certes la subordination n'est pas inexistante – on relève la subordonnée (relative) « *qui primus natus est* » - mais c'est globalement le principe de coordination qui domine, dans cet extrait comme dans les autres passages cités par Lactance. C'est là un trait de la langue latine archaïque.[44]

Une autre particularité propre à l'ancien latin a également été mise en évidence par E. Fraenkel à propos du même fragment : il s'agit de

[43] Lact. *Inst. div*. I, 14, 4-5 [F5] : « Alors, quand Saturne eut son premier fils, on le tua. Puis plus tard naquirent des jumeaux, Jupiter et Junon. On présenta alors Junon aux regards de Saturne, tandis qu'on dissimule subrepticement Jupiter et qu'on charge Vesta de l'élever en cachette de Saturne. Pareillement, Ops met au monde Neptune à l'insu de Saturne et le cache discrètement. De la même façon, dans un troisième accouchement, Ops donne naissance à des jumeaux, Pluton et Glauca. En latin, on appelle Pluton Dis Pater. ».

[44] Pour une description de l'évolution de la syntaxe latine au fil des siècles, on pourra se reporter à l'ouvrage très éclairant de J. Cousin, *Évolution et structure de la langue latine*, collection d'études latines, Les Belles Lettres, Paris, 1944, en particulier le chapitre III, intitulé « L'Âge ''archaïque'' », p. 48-92. J. Cousin fait notamment remarquer (p. 62-63) que, si le style paratactique est caractéristique du latin ancien, « on ne peut établir de façon stricte la date à laquelle on est passé de la parataxe à l'hypotaxe » et qu'il faut donc plutôt parler de « tendance » pour l'un ou l'autre type de construction. J. Cousin précise également que le principe de coordination (dominant dans nos fragments d'Ennius) a coexisté avec le style paratactique : « Mais, écrit-il p. 63, le mode d'expression primitif de la juxtaposition que relie seulement une association d'idées a été de bonne heure doublé par un mode d'expression, coordonné à l'aide de particules : il semble qu'en fait il n'y ait pas de différence véritable entre la liaison de plusieurs mots et la liaison de plusieurs phrases [...] ». Dans notre exemple, la liaison des phrases entre elles par des adverbes et, à l'intérieur des phrases, celle des propositions par des coordonnants relève ainsi du même principe de coordination et est bien la marque d'un style archaïque.

l'utilisation très fréquente du coordonnant *atque*[45] : il apparaît huit fois dans *Inst. div*. I, 14, 2-7 (F5) contre seulement quatre occurences de *et*. Soulignons également que *–que*, « particule enclitique à valeur indéfinie, [qui] prévaut en latin ancien[46] » est aussi très régulièrement employé dans les fragments d'Ennius : dans le fragment 14a[47] (*Inst. div*. I, 11, 45-46), *atque* n'est utilisé qu'une fois, mais *–que* revient à huit reprises, tandis que *et* ne compte que trois occurences ; dans le fragment 12 (*Inst. div*. I, 11, 63), seul *–que* apparaît, à cinq reprise. L'emploi nettement minoritaire de *et* comparé à celui plus fréquent non seulement d'*atque* mais de *–que* laisse donc penser que l'on a bien affaire à de la prose archaïque.[48]

3. 3. Le terme Cretenses n'est jamais employé dans les textes poétiques :

Un dernier élément, qui n'a pas été relevé par nos prédécesseurs, nous paraît pouvoir confirmer qu'Ennius a rédigé son ouvrage en prose. Charisius, dans son *Ars grammatica*, indique que pour parler des Crétois, Ennius emploie le terme *Cretenses*, par opposition à Cicéron qui utilise la forme *Cretum*.

> *"Cretum" Cicero* Tusculanarum *libro II (14, 34), "Cretum legis" ;*
> *"Cretenses" Ennius, ut Varro libro I* De Sermone Latino *scribit.* / [49]

Or, un relevé, dans la littérature latine aujourd'hui conservée, des occurences des termes « *Cretes* » et « *Cretenses* » pour désigner les Crétois

---

[45] E. Fraenkel, « Additional note », p. 55-56. À propos d'*atque*, J. Cousin écrit (*Évolution et structure*, p. 67) : « *Atque* [...] est surtout employé dans les textes en style soutenu, notamment dans les discours de Caton, mais non dans les passages de style familier ; il est également fréquent chez les écrivains archaïsants comme Salluste et Tacite ».

[46] J. Cousin, *Évolution et structure*, p. 64.

[47] Pour nos relevés, nous avons exclu *a priori* les passages d'Ennius cités par Lactance au discours indirect (F6, F7, F11). L'emploi du style indirect implique en effet une réécriture du texte par Lactance qui rend le témoignage moins pertinent. Nous avons écarté également les fragments très courts (F4a, F9, F10, F15a), pour lesquels l'étude des fréquences d'emploi n'a guère de sens. Pour les emplois de *et* et *atque* dans le long fragment F13a (*Inst. div*. I, 22, 21-27), qui constitue un cas à part, cf. *infra* p. 286.

[48] À titre de comparaison, nous avons relevé le nombre d'occurences de *et*, *-que* et *atque* dans le premier chapitre des *Institutions divines*, où Lactance ne cite aucun auteur mais écrit sa propre prose : les proportions sont clairement inversées : *et* apparaît 32 fois, *-que* 13 fois, *atque* 6 fois (et *ac* 8 fois).

[49] Charisius, *Ars grammatica*, I, p. 158 Barwick [F24] : « *"Cretum"* chez Cicéron, au livre II des *Tusculanes* : « les lois des Crétois » ; *"Cretenses"* chez Ennius, comme l'écrit Varron au livre I de sa *Langue latine*. ».

montre qu'alors que *Cretes* peut aussi bien être employé en vers qu'en prose[50], *Cretenses* n'apparaît que chez les prosateurs[51]. On ne trouve plus nulle part aujourd'hui la forme *Cretenses* dans les écrits d'Ennius qui nous sont parvenus, mais à moins que l'auteur des *Annales* constitue une exception, c'est dans un texte en prose qu'il a dû avoir recours à ce terme relevé ensuite par Varron, et il est très probable que ce texte soit l'*Historia sacra*. De fait, Varron connaissait l'ouvrage, puisqu'il le cite dans ses *Res rusticae*[52], et nous savons par ailleurs que les Crétois jouaient un rôle important dans l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* : le Zeus d'Évhémère avait son tombeau en Crète[53] et les prêtres de Panchaïe eux-même étaient d'origine crétoise.[54] En outre, le terme *Cretenses* est employé une fois au génitif pluriel (*Cretensium*) dans l'un des fragments conservés chez Lactance : *Iouem [...] uenisse cum magna Cretensium multitudine [...]*.[55] Le texte est cité par Lactance au discours indirect mais il n'y a aucune raison de penser, étant donné le témoignage de Charisius, que le mot ne se trouvait pas déjà chez Ennius lui-même. Cet emploi du terme *Cretenses* au sein de L'*Historia sacra* invite à penser que l'ouvrage était rédigé en prose.

[50] Parmi les prosateurs, le terme apparaît principalement chez Cicéron (*Pro Murena*, 74, 12 ; *De Republica*, II, 2, 4 et III, 15, 9 ; *Tusculanae Disputationes*, II, 33, 15 chez Valère Maxime (*Facta et Dicta memorabilia*, VII, 2, 18) et chez Apulée (*Metamorphoses*, XI, 5, 11). Parmi les poètes, il est employé chez Catulle (*Carmina*, 55, 13), chez Ovide (*Amores*, III, 10, 18 ; *Metamorphoses*, V, 84 ; *Fasti*, I, 593), chez Virgile (*Aeneis*, IV, 190), chez Sénèque (*Phaedra*, v. 32 et 814), chez Stace (*Thebais*, VIII, 277).

[51] *Cretenses* est employé plus couramment que *Cretes*, et les occurences sont trop nombreuses, en particulier chez les historiens, pour qu'il soit possible de les recenser toutes ici. Nous ne donnons pour chaque auteur qu'un ou deux exemples : Cicéron (*De Natura deorum*, III, 53, 9 ; *Philippicae*, oratio II, 97, 6) ; Cornelius Nepos (*Vitae*, Vie d'Hannibal IX, 2 et IX, 4) ; Hygin (*Fabulae*, 139, 2) ; Vitruve (*De Architectura*, I, 4, 10 et I, 4, 20) ; Valère Maxime (*Facta et Dicta memorabilia*, VII, 6, 6 ; IX, 3, 7) ; Tite-Live (*Ab Urbe condita*, XXIV, 30, 12 ; XXVIII, 7, 5) ; Quinte-Curce (*Historiae Alexandri Magni*, III, 7, 12 ; IV, 1, 39) ; Tacite (*Annales*, III, 26, 9 ; XIII, 20, 2) ; Aulu-Gelle (*Noctes Atticae*, I, 11, 5).

[52] Varron, *Res rusticae*, I, 48, 2 [F22] (cf. *supra* note 34 p. 256).

[53] Cf. Lact. *Inst. div*. I, 11, 46 [F14a] : *Et sepulchrum eius est in Creta in oppido Gnosso* [...] (« Son tombeau se trouve en Crète dans la ville de Cnossos [...] »).

[54] Diod. V, 46, 3 [F2b] : Μυθολογοῦσι δ' οἱ ἱερεῖς τὸ γένος αὐτοῖς ἐκ Κρήτης ὑπάρχειν, ὑπὸ Διὸς ἠγμένοις εἰς τὴν Παγχαίαν [...] (« Les prêtres racontent qu'ils sont originaires de Crète et qu'ils ont été amenés par Zeus en Panchaie [...] »).

[55] Lact. *Inst. div*. I, 14, 10 [F7] : « Jupiter [...] arriva accompagné d'une grande foule de Crétois [...] ».

3. 4. Bilan :

En étudiant la réception de l'*Historia sacra* chez les auteurs latins classiques qui ont pu avoir un accès direct au texte d'Ennius (Cicéron et Hygin), nous avons pu constater que ces auteurs ont traité l'ouvrage comme on traitait habituellement les œuvres latines en prose, en faisant référence au texte sans le citer, alors qu'il était au contraire habituel de reproduire des extraits des ouvrages en vers. À ce critère externe, insuffisant à lui seul, s'ajoute un critère interne reposant sur l'analyse stylistique et lexicale des fragments conservés : les marques incontestables de la syntaxe du latin archaïque (usage très fréquent du pronom *is, ea, id* ; structure des phrases fondée sur la coordination, voire sur la parataxe ; prépondérance des coordonnants *–que* et *atque*) dans ces fragments cités par Lactance constituent le principal argument en faveur d'une rédaction en prose de l'*Historia sacra*. L'emploi par Ennius du terme *Cretenses*, qui, du moins dans la littérature latine conservée, n'apparaît jamais dans les textes poétiques, vient corroborer cette hypothèse. Dans la mesure où, par ailleurs, la thèse d'une rédaction en vers trouve son origine dans un motif uniquement psychologique (refus d'attribuer une œuvre en prose au poète Ennius) et qu'elle appuie son argumentation sur des reconstitutions métriques et des analogies (la fable de l'alouette et du laboureur) contestables, on tiendra pour acquis qu'Ennius a rédigé l'*Historia sacra* en prose.

B) Sur l'authenticité des fragments d'Ennius :

1. Lactance a-t-il eu une connaissance directe ou indirecte du texte d'Ennius ?

1. 1. Des opinions divergentes chez les chercheurs :

Une fois admis que l'*Historia sacra* était un ouvrage en prose et non en vers, l'hypothèse, dans l'histoire de la transmission du texte, de l'existence d'un écrit intermédiaire entre celui d'Ennius et celui de Lactance, n'est plus aussi strictement nécessaire. Dans son édition d'Ennius,

Vahlen considère que Lactance a eu directement accès au texte[56], et cette opinion a, « *in assenza di consistenti indizi in senso contrario*[57] », été reprise plus récemment par L. Canfora dans son article « Sull'*Euhemerus* di Ennio ». Quand à H. Krug et E. Laughton, qui l'un et l'autre ont considéré que Lactance citait textuellement Ennius dans plusieurs fragments[58], ils n'ont pas soulevé la question d'une source intermédiaire et ils semblent implicitement admettre que l'apologiste lisait directement Ennius.

D'autres chercheurs sont de l'opinion inverse et doutent que Lactance ait pu consulter l'*Historia sacra*. R. M. Ogilvie[59], puis à sa suite M. Winiarczyk[60], ont fait remarquer que Lactance avait beaucoup voyagé durant sa vie (en Afrique du Nord, à Nicomédie, en Gaule)[61] : il ne lui était donc pas possible d'emporter de nombreux ouvrages avec lui et il n'avait certainement pas accès à de somptueuses bibliothèques dans les villes où il séjournait. « *It is too often assumed*, conclut R. M. Ogilvie dans son livre *The Library of Lactantius*, *that because he names a classical author he must have read him.*[62] » Ainsi Lactance, dont toutes les citations d'Ennius portent sur un épisode très circonscrit de l'ouvrage – l'histoire d'Ouranos, Saturne et Jupiter – pourrait n'avoir eu accès qu'à des extraits de *l'Historia sacra*, transmis par un écrit intermédiaire.

1. 2. Discussion : Varron peut-il être la source de Lactance ?

F. Jacoby et J. Vahlen ont émis l'hypothèse que la source de Lactance pourrait être Varron[63]. Il vrai que Varron mentionne une fois un

---

[56] J. Vahlen, *Ennianae poesis reliquiae*, p. LXXXVIII.
[57] L. Canfora, « Sull'Euhemerus... », p. 321.
[58] H. Krug, « Zum Text von Ennius' Euhemerus » p. 59 ; E. Laughton, « The prose of Ennius », p. 49.
[59] R. M. Ogilvie, *The Library of Lactantius*, p. 4-5.
[60] M. Winiarczyk, *Euhemerus*, p. 129-130 : « *Es ist [...] wenig wahrscheinlich, dass Laktanz, der Anfang des 4. Jh. n. Chr. in Kleinasien lebte, beim Schreiben der Divinae Institutiones Zugang zum Originaltext des Ennius hatte*. »
[61] Cf. sur ce point, M. von Albrecht, *Geschichte der römischen Literatur*, II, Bern, 1992, p. 1263 : probablement originaire d'Afrique, Lactance a été professeur de rhétorique à Nicomédie, sous Dioclétien. Sous Constantin, il a séjourné en Gaule, où il fut le professeur particulier de Crispus, le fils de l'empereur. Il a vécu un temps à Trèves, sur la frontière avec les Germains.
[62] R. M. Ogilvie, *The Library of Lactantius*, p. 5.
[63] F. Jacoby, « Euemeros », col. 956 : « *Daß diese [Benutzung des Originals] direkt war, erscheint allerdings unglaublich. Vermutlich wird Varro [...] der einzige, der sicher den*

terme rare employé par Ennius « in Euemeri libris uersis[64] » et que Festus, à propos du proverbe « Sus Mineruam » met sur le même plan Varron et Évhémère :

> *« Sus Mineruam » in prouerbio est, ubi quis id docet alterum, cuius ipse inscius est. Quam rem in medio, quod aiunt, positam Varro et Euhemerus ineptis mythis inuoluere maluerunt, quam simpliciter referre*.[65]

Sans aucun doute Varron connaissait-il bien l'*Historia sacra* et lui avait-il emprunté ces inventions mythologiques sur Minerve et un porc, mais si l'on s'en tient aux témoignages conservés, l'intérêt de l'auteur du *De Lingua Latina* pour Évhémère semble s'être limité à des problèmes lexicologiques[66] ou à des récits étiologiques qui permettaient d'expliquer l'origine de tel ou tel mot ou expression. Face à ce constat, il paraît très improbable que Varron ait cité longuement Ennius et rapporté intégralement les exploits de Jupiter dans un texte que Lactance aurait repris par la suite, et cela d'autant plus que, comme nous l'avons dit, les auteurs latins païens n'avaient pas pour habitude de citer littéralement la prose (latine) de leurs prédécesseurs.

Malgré l'opinion de F. Jacoby, les *Antiquitates rerum divinarum*[67] de Varron, ne nous paraissent pas non plus avoir pu abriter de telles citations. Certes, au livre I des *Institutions divines*, Lactance affirme s'être appuyé sur

---

lateinischen E. direkt benutzt hat, mit den Antiquitates rer div. *den Vermittler gemacht haben.* » ; G. Vallauri, *Evemero*, p. 8 : « *Non vi è pertanto difficoltà ad ammettere che la versione di Ennio sia potuta giungere per via diretta o, più probabilmente indiretta tramite Varrone, sino a Lattanzio.* » ; P. M. Fraser (*Ptolemaic Alexandria, II Notes*, Oxford, 1972, p. 451, note 819) reprend l'opinion de F. Jacoby.

[64] Varron, *Res rusticae*, I, 48, 2 [F22]. Cf. *supra* note 34 p. 256.

[65] Festus, *De uerborum significatu*, p. 408 dans l'édition de W. M. Lindsay (collection Teubner) [F23] : « ''C'est un pourceau <qui en remontre à> Minerve'' s'emploie comme proverbe lorsque quelqu'un enseigne à autrui ce qu'il ignore lui-même. Mais cette explication qui, comme on dit, s'offre à tous, Varron et Évhémère ont préféré l'envelopper de sots mythes plutôt que de la rapporter simplement. ».

[66] Outre le passage de l'*Economie rurale* où Varron mentionne pour sa rareté le terme « *gluma* » tiré de l'*Évhémère* d'Ennius, on peut sur ce point faire appel au témoignage de Charisius (*Ars grammatica*, I, p. 158 Barwick ? [F24]) sur l'emploi du mot « *Cretenses* » (cf. *supra* p. 259-260). Alors que l'auteur du *Traité de grammaire* donne la référence du passage de Cicéron sur lequel il s'appuie (*Tusculanes*, livre II), il ne le fait pas pour Ennius, mais précise qu'il tire l'information d'une remarque de Varron : «"*Cretenses*" chez Ennius, comme l'écrit Varron au livre I de sa *Langue latine*. ». Dès lors que l'ouvrage dans lequel Varron se référait ainsi à Ennius était le *De Sermone Latino* (*Sur la Langue latine*), on peut conclure sans risque que la remarque de Varron était d'ordre lexical.

[67] Pour F. Jacoby, cf. note 63. *Les Antiquités divines* ne subsistent plus aujourd'hui qu'à l'état fragmentaire. Pour une édition et un commentaire des fragments, on peut se reporter à l'ouvrage en deux volumes de B. Cardauns, *M. Terentius Varro, Antiquitates Rerum Divinarum, Teil I : Die Fragmente* et *Teil II : Kommentar*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Wiesbaden, 1976.

cet ouvrage pour son développement sur les *livres sibyllins*[68], cependant R. M. Ogilvie s'est attaché à montrer que Lactance n'a pas lu directement les *Antiquités divines*,[69] mais a trouvé le passage de Varron dans une compilation chrétienne : « *Even if Lactantius did derive it directly from Varro*, conclut-il, *there is nothing to suggest that he had read anything else of the Libri Rerum Diuinarum*.[70] ».

Au-delà même de la question de savoir si Lactance a lu les *Antiquitates Rerum Diuinarum*, les informations dont nous disposons sur le contenu des 16 livres qui formaient cet ouvrage de Varron confirment notre hypothèse : un passage de Saint Augustin, qui connaissait particulièrement bien *Les Antiquités divines*[71], montre en effet que Lactance n'a pas pu lire l'*Évhémère* d'Ennius par l'intermédiaire de Varron. Dans le chapitre XVIII du livre VII de *La Cité de Dieu*, Saint Augustin reprend à son compte l'interprétation évhéméristе de l'origine des dieux, qu'il confronte ensuite aux explications que Varron donne sur Jupiter et Saturne dans son ouvrage :

> De quibus credibilior redditur ratio, cum perhibentur homines fuisse et unicuique eorum ab his, qui eos adulando deos esse uoluerunt [...]. Facilius enim fieri potuit, ut iuuenis impius uel ab impio patre interfici metuens et auidus regni patrem pelleret regno, quam id, quod iste interpretatur, ideo Saturnum patrem a Ioue filio superatum, quod ante est causa quae pertinet ad Iouem, quam semen quod pertinet ad Saturnum.[72]

---

[68] Lact. Inst. div., I, 6, 7 : *M. Varro, quo nemo unquam doctior ne apud Graecos quidem uixit, in libris Rerum diuinarum quos ad C. Caesarem pontificem maximum scripsit, cum de quindecimuiris loqueretur, « Sibyllinos libros ait [...] »*. / « M. Varron, dont la science n'a jamais été surpassée par aucun de ceux qui ont vécu, même chez les Grecs, a dédié un traité *Des choses divines* à C. César, grand pontife : parlant des quindécemvirs, il dit que ''les livres sibyllins [...]'' ». La traduction est de Pierre Monat (dans Lactance, *Institutions Divines, livre I*, Sources Chrétiennes, 1986).

[69] M. G. Ogilvie, *The Library of Lactantius*, p. 52-55.

[70] M. G. Ogilvie, *ibid*. p. 55.

[71] Les références de Saint Augustin à Varron, en particulier dans *La Cité de Dieu*, sont très nombreuses. L'apologiste a dressé notamment un plan livre par livre des *Antiquitates* (*De Ciuitate Dei*, VI, 3), et c'est à travers ce très précieux témoignage que l'on peut se faire aujourd'hui une idée de la structure de l'ensemble de l'ouvrage.

[72] Augustin, *De Ciu. Dei*, VII, XVIII : « Tout cela s'explique de la façon vraisemblable en admettant que les dieux ont été des hommes que les païens par adulation ont voulu diviniser [...]. En effet, qu'un jeune homme sans piété filiale ou craignant d'être tué par un père dénaturé ait pu, impatient de régner, chasser son père de son royaume, c'est chose plus croyable que l'explication de Varron d'après laquelle Saturne a été vaincu par Jupiter, le père par son fils, parce que la cause qui relève de Jupiter vient avant la semence qui relève de Saturne. » (traduction de G. Combès, dans *Œuvres de Saint Augustin, 34, La Cité de Dieu, Livres VI-X, Impuissance spirituelle du Paganisme*, Bibliothèque Augustinienne,

Ainsi, pour Saint Augustin, les allégories naturelles auxquelles recourt Varron pour expliquer les mythes traditionnels ne sont pas pertinentes et sont bien moins convaincantes que la théorie évhéméristе selon laquelle Saturne et Jupiter sont des hommes divinisés. Or, si Saint Augustin reproche à Varron de ne pas avoir interprété les relations entre Saturne et Jupiter dans une perspective évhéméristе, c'est donc que Varron ne s'appuyait pas sur l'*Évhémère* d'Ennius dans son ouvrage.

De façon plus générale, J. Pépin a bien montré, dans son article « La ''théologie tripartite'' de Varron »[73], que « c'est la théologie naturelle des philosophes [...] qui obtient la préférence de Varron »[74] et que cette théologie est d'inspiration stoïcienne.[75] Il est vrai que les stoïciens n'utilisaient pas seulement les allégories physiques pour interpréter les mythes[76] d'une manière moralement acceptable[77] : ils présentaient aussi volontiers les héros comme des hommes divinisés.[78] Il y a cependant un fossé entre cette doctrine stoïcienne reprise par Varron et la représentation

---

1959, p. 171). Au chapitre XVII, Saint Augustin précise qu'il tire ses informations du livre des *Antiquités* portant *de diis selectis* [« sur les dieux choisis »].

[73] J. Pépin, « La ''théologie tripartite de Varron'', essai de reconstitution et recherche des sources », *Revue des Études augustiniennes*, 1956 (II), p. 265-294.

[74] J. Pépin, *ibid*. p. 274.

[75] J. Pépin, *ibid*., p. 275, note 40 ; p. 276.

[76] Cicéron (*De natura deorum*, I, 39-41) dit par exemple du stoïcien Chrysippe, qui, au livre I de son *De natura deorum*, assimile notamment Jupiter à l'Éther et Cérès à la Terre : « *In secundo autem <libro> uolt Orphei, Musaei Hesiodi Homerique fabellas accommodare ad ea quae ipse primo libro de deis inmortalibus dixeris, ut etiam veterrimi poetae qui haec ne suspicati quidem sint stoici fuisse uideantur.* » / « Dans le deuxième livre, il veut accorder les fables d'Orphée, de Musée, d'Hésiode et d'Homère à ce qu'il a lui-même dit sur les dieux immortels dans le premier livre, de sorte que même les plus anciens poètes, qui n'ont pas même soupçonné cela, paraissent avoir été stoïciens. » [trad. pers.].

[77] Cf. sur ce point J.-B. Gourinat, « "Explicatio Fabularum" : La Place de l'allégorie dans l'interprétation stoïcienne de la mythologie », *Allégorie des poètes, Allégorie des Philosophes, Études sur la poétique et l'herméneutique de l'allégorie de l'Antiquité à la réforme*, G. Dahan et R. Goulet (sous la dir. de), Paris, 2005, p. 30.

[78] Cf. J. Pépin, *ibid*. p. 271, note 29 : « C'est d'ailleurs une doctrine stoïcienne banalisée ». On trouve en particulier chez Cicéron un témoignage sur Persée, un stoïcien élève de Zénon qui vécut au IIIème siècle av. J.-C. (*De natura deorum*, I, 38) : « *At Persaeus eiusdem Zenonis auditor eos esse habitos deos a quibus aliqua magna utilitas ad uitae cultum esset inuenta, ipsasque res utiles et salutares deorum esse uocabulis nuncupatas, ut ne hoc quidem diceret, illa inuenta esse deorum, sed ipsa diuina.* » / « Mais Persée, un disciple du même Zénon, a dit qu'ont été tenus pour des dieux ceux à qui l'on doit quelque grande invention utile aux conditions d'existence, et que les choses utiles et salutaires ont elles-mêmes reçu les noms de « dieux » : ainsi, ne disait-il pas même que ce sont des inventions des dieux, mais qu'elles sont elles-mêmes divines. » [trad. pers.]. Cf également J.-B. Gourinat, *ibid*. p. 28-29 ; 32.

évhéméristе des mythes proprement dite[79], telle qu'on la trouvait chez Ennius : ce n'était plus simplement les héros, mais le dieu Jupiter lui-même qui avait été un homme. D'autre part, alors que chez Ennius-Évhémère, la peinture des dieux comme des hommes divinisés était un principe de lecture de la mythologie appliqué de manière systématique aux légendes traditionnelles, chez les stoïciens, l'assimilation des héros à des hommes ne servait pas de grille interprétative des récits mythiques – ce rôle était joué par l'allégorie physique[80] – mais était un moyen d'expliquer philosophiquement l'origine de la catégorie des demi-dieux et des héros. Ces différences importantes entre le texte d'Évhémère et les idées de Varron nous conduisent là encore à penser que ce dernier n'a pu citer longuement Ennius dans ses *Antiquités divines*.

1. 3. Discussion : la source de Lactance peut-elle être un commentaire des Phénomènes d'Aratos[81] *?*

Une autre source censée jouer le rôle d'intermédiaire entre le texte d'Ennius et celui de Lactance a été proposée par R. M. Ogilvie : « *I am very strongly inclined to believe*, écrit-il, *that an* Aratea *commentary was the immediate source of almost all the material*.[82] ». Pour défendre cette opinion, le chercheur fait remarquer qu'au livre I, XI, 63-65 des *Institutions divines*, des citations de l'*Évhémère* d'Ennius encadrent une citation tirée d'un commentaire des *Aratea*.[83] Il s'appuie également sur une remarque

[79] Cf. J. Pépin, *ibid*., p. 275, note 40 : « Cette distinction que [...] Varron introduit entre les dieux et les héros confirme que sa position n'est pas celle de l'évhémérisme courant, mais la doctrine stoïcienne que nous avons indiquée. ».
[80] J.-B. Gourinat, *ibid*. p. 12, indique par exemple que Chrysippe « pratiquait une exégèse ''symbolique'' (κατὰ σύμβολον) du mythe d'Athéna dans la *Théogonie* d'Hésiode. ». Cf. également (*ibid*., p. 16-21) le sous-chapitre intitulé « L'interprétation allégorique de la mythologie selon Chrysippe ».
[81] Aratos était un poète grec du IIIe siècle av. J.-C. ; les *Phénomènes* étaient un poème d'astronomie qui eut un grand succès chez les anciens : Cicéron, notamment, traduisit l'ouvrage en latin. Ce poème fut à l'origine de multiples *Commentaires* dans l'Antiquité (cf. sur ce point J. Martin, *Histoire du texte des* Phénomènes *d'Aratos*, Klincksieck, Paris, 1956). Pour une édition des *Phénomènes*, on pourra consulter, E. Maass (éd.) *Arati Phaenomena*, Berlin, (1893) 1955 (2ème éd.) ou, avec une traduction et un commentaire en français, J. Martin (éd.), *Arati Phaenomena*, Biblioteca di studi superiori, Firenze, 1956.
[82] M. G. Olgilvie, *The Library of Lactantius*, p. 57.
[83] En I, 11, 63 [F12], Lactance prétend citer la traduction latine faite par Germanicus des *Phénomènes* d'Aratos, mais il cite en réalité une scholie à cette traduction (Cf. P. Monat,

d'E. Maass, selon qui la plus grande partie du chapitre XI de Lactance – au sein duquel Ennius est cité à 6 reprises – porte pour l'essentiel « *the mark of a Stoic commentary on the mythology of Jupiter*[84] » : les *Phénomènes* d'Aratos étant un écrit d'inspiration stoïcienne[85], le chapitre XI pourrait avoir été composé par Lactance à partir d'un commentaire sur les *Aratea*. Enfin, le chercheur souligne qu'Hygin, qui a eu recourt à ce genre de commentaires, mentionne Évhémère à trois reprises dans ses ouvrages.[86]

L'hypothèse de R. M. Ogilvie peut paraître séduisante, mais elle ne résiste pas en réalité à l'analyse. Tout d'abord, la remarque que le chercheur a faite sur Hygin ne saurait être retenue en faveur de son hypothèse. Il semble en effet que la principale source d'Hygin pour son traité sur l'*Astronomie* ait été le recueil des *Catastérismes* du grec Ératosthène[87], et il y a des chances que ce soit par ce biais qu'Hygin ait connu Évhémère – et non à travers Ennius ou une source compilant Ennius. Nous savons en effet par Strabon qu'Ératosthène citait Évhémère[88] et, d'autre part, Hygin mentionne à trois reprises le Messénien dans un contexte lié au catastérisme ou à l'étude des astres :

Lactance, Institutions divines, Livre I, Sources Chrétiennes, 1986. p. 137, note 1). C'est la raison pour laquelle J. Martin (*Histoire du texte des* Phénomènes, p. 40) pense que Lactance disposait d'une édition commentée des *Aratea* de Germanicus. Les scholies étant anonymes, « [Lactance] s'exprime comme s'il croyait que Germanicus était l'auteur de ces scholies » (*ibid*. p. 41). Cette opinion a ensuite été reprise par A. Goulon, « Les citations... » , p. 117 : « Lactance paraît même avoir eu en mains une édition commentée de Germanicus, puisqu'il cite les scholies comme si le poète en était l'auteur. » Lactance se réfère également à Germanicus ainsi qu'à la traduction de Cicéron au livre V (chap. 5) des *Institutions divines*.

[84] R. M. Ogilvie, *ibid*.. Le chercheur fait référence à E. Maass, *Aratea*, Philologische Untersuchungen, vol. XII, Berlin, 1892, p. 252.

[85] Cf. notamment, J. Martin, *Histoire du texte des* Phénomènes, p. 13 : « C'est une profession de foi stoïcienne ».

[86] R. M. Ogilvie, *ibid*.. En réalité, Hygin évoque Évhémère non pas trois mais quatre fois : à trois reprises dans ses *Astronomica* (II, 12, 2 [F17] ; II, 13, 4 [F18] ; II, 42 [F19]) et une fois dans ses *Fabulae* (274, 4 [T30a]).

[87] Cf. J. Martin, *Histoire du texte des* Phénomènes, p. 95 : « *Dans les* Astronomica *Ératosthène est cité 21 fois comme garant de fables astronomiques qui se retrouvent dans le reste de la tradition. Cela suffit à prouver qu'Hygin utilisait un recueil de fables qui portait déjà le nom d'Ératoshène.* ». Cette opinion est reprise par A. Le Bœuffle dans son introduction au texte des *Astronomica* (*Hygin, L'Astronomie*, texte établi et traduit par A. Le Bœuffle, Paris, Les Belles Lettres, 1983, p. XIII). Pour le titre de l'ouvrage d'Ératosthène, cf. J. Martin, *ibid.* p. 56, citant Suidas : Ἐρατοσθένης [...] ἔγραψε δὲ [...] ἀστρονομίαν ἢ καταστερισμούς.

[88] Cf. Strabon, *Géographie*, I, 3, 1 [T20]. Strabon reproche à Ératosthène de citer τὸν [...] Εὐήμερον καὶ τοὺς ἄλλους, οὓς αὐτὸς εἴρηκε διαβάλλων τὴν φλυαρίαν [« Évhémère et les autres que lui-même mentionne pour en combattre les sornettes »].

> *Euhemerus ait Aega quandam fuisse Panos uxorem : eam ab Ioue compressam peperisse quem uiri sui Panos diceret filium. Ita puerum Aegipan<a>, Iouem autem Aegiochum appellatum. Qui quod eam diligebat plurimum, inter astra caprae figuram memoriae causa collocauit.*[89]
>
> *Euhemerus autem Venerem primam ait sidera constituisse et Mercurio demonstrasse*.[90]
>
> *Euhemerus quidem Gorgonam a Minerua dicit interfectam.*[91]

Les longs fragments d'Ennius cités par Lactance au livre I des *Institutions divines* ne traitent pas, à une exception près[92], d'astrologie, mais expose la généalogie des premiers dieux terrestres. Dans la mesure où les thèmes abordés ne sont pas les mêmes chez Hygin et chez Lactance et où la source

[89] Hygin, *Astronomica*, II, 13, 4 [F18] : « Évhémère dit qu'une certaine Aïx était l'épouse de Pan ; violée par Jupiter, elle mit au monde un enfant qu'elle prétendit être le fils de Pan, son époux. Aussi l'enfant fut-il appelé Égipan et Jupiter Égiochus. Et comme il aimait sa mère au plus haut point, il plaça en souvenir d'elle la figure d'une chèvre parmi les astres. ».

[90] Hygin, *Astronomica*, II, 42, 5 [F19] : « Évhémère raconte que Vénus fut la première à situer les astres et qu'elle les indiqua à Mercure. ».

[91] Hygin, *Astronomica*, II, 12, 2 [F17] : « Évhémère, en tout cas, dit que la Gorgone a été tuée par Minerve. ». En apparence, il n'existe pas de lien entre cette référence à Évhémère et l'astronomie. En fait Hygin donne cette information sur Minerve et la Gorgone dans le cadre d'un exposé sur les exploits de Persée, qui lui ont valu de parvenir au ciel (II, 12, 1 : « *ad sidera dicitur peruenisse* »). Hygin attribue notamment à Persée le meurtre de la Gorgone, et c'est alors qu'il rapporte l'existence d'une version différente du mythe chez Évhémère : c'est par Minerve que la Gorgone aurait été tuée. Il est remarquable que dans les trois passages des *Astronomica* où le nom d'Évhémère apparaît, Hygin invoque le témoignage du Messénien pour signaler une variante du mythe. Très probablement ces variantes figuraient-elles déjà chez Ératosthène sous le nom d'Évhémère. J. Martin, *Histoire du texte des* Phénomènes, p. 95-102, a fait remarquer qu'Hygin ne mentionne pas toujours Ératosthène lorsqu'il l'utilise comme source et il a constaté que le nom d'Ératoshène apparaît explicitement chez Hygin lorsque celui-ci veut opposer la version du mythe retenue par l'auteur des *Catastérismes* à d'autres variantes relevées par ailleurs chez Ératosthène. Or il est notable que le nom d'Ératoshène figure en II, 13, 1 et II, 42, 4, autrement dit à proximité des variantes attribuées à Évhémère (II, 12, 2 [ce chapitre ne compte que deux paragraphes] ; II, 13, 4 ; II, 42, 5). Ératosthène, tout en citant Évhémère, ne devait pas accorder beaucoup de crédit à ces variantes différentes du mythe, puisqu'on sait par Strabon (*ibid.*) qu'il traitait le Messénien de Bergéen, autrement dit de menteur. Enfin, remarquons que dans ses *Fables* (274, 4 [T30a]), Hygin indique que l'or fut découvert par Éaque en Panchaïe, mais sans citer le nom d'Évhémère. Hygin a certainement trouvé l'information dans un catalogue d'inventeurs, de même que Pline l'ancien un peu plus tard (*Hist. Nat.* VII, 197 [T29]). On peut penser que la source d'Hygin était grecque (cf. sur ce point J.-Y. Boriaud (éd. et trad.), Hygin, *Fables*, Paris, Les Belles Lettres, 1997, p. XXV), mais on ne peut préciser davantage.

[92] D'après Lactance citant Ennius (*Inst. div.* I, 11, 63 [F12]), Jupiter a donné à l'Ether le nom de son grand-père, Ciel : « *Idque quod supra mundum erat, quod aether vocabatur, de sui aui nomine caelum nomen indidit.* » / « Et ce qui était au-dessus du monde et qu'on appelait éther, il le nomma ciel, du nom de son grand-père ». Il s'agit d'un épisode isolé au sein du récit des actions de Jupiter. Un commentateur des *Aratea* que cette information eût intéressé n'aurait pas eu besoin de citer aussi longuement Ennius que le fait Lactance au livre I des *Institutions divines*.

d'Hygin était manifestement grecque, on ne saurait se référer à Hygin pour prouver que Lactance a connu l'*Évhémère* d'Ennius à travers des commentaires d'Aratos.

R. M. Ogilvie a par ailleurs quelque peu déformé les paroles d'E. Maass, qui parle de passage entièrement marqué par le stoïcisme à propos non pas du livre I, chapitre XI des *Institutions divines* mais de l'*Eloge de Jupiter* fait par Aristide[93]. Ce n'est que dans un second temps qu'il met ce texte en relation avec le chapitre XI de Lactance, pour les explications (de type stoïcien) qui y sont données sur l'étymologie du terme « Zeus »[94]. De fait, l'apologiste écrit ainsi en I, XI, 16-17 :

> *Ipse autem furto seruatus furtimque nutritus Ζεύς siue Ζήν appellatus est, non ut isti putant a* feruore caelestis ignis *uel quod* uitae *sit* dator *et animantibus inspiret animas [...], sed quod primus ex liberis Saturni maribus* uixerit. *Potuerunt igitur homines alium deum habere rectorem, si Saturnus non fuisset ab uxore delusus. – At enim poetae ista finxerunt. – Errat quisquis hoc putat. Illi enim de hominibus loquebantur, sed ut eos ornarent quorum memoriam laudibus celebrabant, deos esse dixerunt.*
>
> « Tandis que lui, qu'on avait dérobé pour le sauver, et qui fut élevé à la dérobée, s'il fut appelé Zeus, ou plutôt Zen, ce n'est pas, comme ceux-ci le pensent, à cause du bouillonnement du feu céleste ou même parce qu'il serait l'auteur de la vie et l'insufflerait aux êtres vivants [...], mais parce que, des enfants mâles de Saturne, il fut le premier qui ait vécu. Les hommes auraient donc pu avoir un autre dieu comme maître, si Saturne n'avait pas été joué par son épouse. – Mais, dira-t-on, ce sont là des fictions de poètes. – Erreur que de penser cela ! Ceux-ci, en effet, parlaient d'êtres humains ; seulement, pour donner plus d'éclat à ceux dont les louanges célébraient la mémoire, ils ont dit que c'étaient des dieux. »[95]

Or, si Lactance, dans ce passage, mentionne bien une interprétation allégorique stoïcienne à propos du nom Zeus, qui signifierait originellement « bouillonnement du feu céleste [*feruore caelestis ignis*] », c'est pour la combattre et proposer à la place une étymologie compatible avec une lecture évhéméristе de l'origine des dieux : en grec, Ζῆν signifie « vivre », et Zeus est donc celui qui, parmi les fils de Saturne, a vécu [*vixerit*] le premier ; si

[93] E. Maass, *ibid*. : « *Totum Aristidis elogium ex Stoicorum et theologia et physica haustum est* ».
[94] E. Maass, *ibid*. : « *Iouis et ueriloquia et epitheta [...] Lactantio I c. 11 adfer[tur]*. »
[95] Lact. *Inst. div*. I, 11, 16-17. La traduction est de P. Monat, dans son édition aux Sources Chrétiennes. Le pronom *isti* employé par Lactance a un sens dépréciatif et désigne les partisans des allégories, qui usent vainement (selon Lactance) de ce procédé pour réhabiliter les mythes.

Zeus est chez les païens un dieu si important, cela ne tient donc pas selon Lactance à sa nature divine, mais au hasard qui a fait de lui l'aîné des enfants survivants de Saturne et à la règle en vigueur chez les humains qui veut que ce soit l'aîné qui gouverne. Cet homme, les poètes en ont ensuite fait un dieu. Tout comme Saint Augustin dans le passage précédemment étudié, Lactance considère comme erronées les lectures de la mythologie fondée sur les allégories physiques et il défend ici la thèse que les dieux étaient de grands hommes divinisés, les fragments d'Ennius venant par ailleurs abondamment illustrer cette théorie. L'ensemble du chapitre visant à prouver que Jupiter était un homme – ce qui n'est pas à proprement parler une idée stoïcienne[96] – et à combattre l'allégorisme stoïcien, imaginer que la source principale du passage puisse être un commentaire des *Aratea* paraît donc assez invraisemblable, et il faut renoncer à cette hypothèse.[97]

*1. 4. Connaissance de l'*Évhémère *d'Ennius chez les autres auteurs chrétiens de langue latine :*

Pour déterminer si Lactance a pu lire directement l'ouvrage d'Ennius, il peut être intéressant de mesurer quelle connaissance de l'*Historia sacra* avaient les auteurs latins chrétiens qui ont mentionné ce texte dans leurs écrits ; ils sont au nombre de trois : Minucius Felix, Arnobe et Saint Augustin.

1. 4. 1. MINUCIUS FELIX :

L'*Octauius* de Minucius Felix se présente sous la forme d'un dialogue dans lequel le païen Cecilius Natalis et le chrétien Octauius Ianuarius argumentent chacun en faveur de leur religion respective. Au cours de son exposé, Octauius s'en prend à la religion païenne et montre, à l'aide de différents témoignages, que les dieux sont des hommes divinisés :

[96] Comme nous l'avons indiqué précédemment, les stoïciens représentaient volontiers les héros et les demi-dieux comme des humains divinisés, mais pas les grands dieux du panthéon.
[97] M. Winiarczyk, *Euemeros*, p. 133 exprime les mêmes doutes devant cette hypothèse de R. M. Ogilvie, sans cependant justifier son opinion : « *Ich bin jedoch nicht überzeugt,* écrit-il, *dass er wirklich einen Kommentar zum Werk des Aratos benutzt hat*. ».

> *Lege historicorum scripta uel scripta sapientium : [...] ob merita uirtutis aut muneris deos habitos Euhemerus exsequitur et eorum natales patrias sepulcra dinumerat et per provincias monstrat, Dictaei Iouis et Apollinis Delphici et Phariae Isidis et Cereris Eleusiniae.*
>
> Lis les écrits des historiens ou ceux des sages : [...] Évhémère s'attache à ceux qui ont été tenus pour des dieux en récompense de leur valeur ou d'un bienfait ; il énumère leurs jours de naissance, leur patrie, leurs tombeaux et les présente par régions, ainsi pour Jupiter du mont Dicté, Apollon de Delphes, Isis de Pharos et Cérès d'Éleusis.[98]

Cette brève présentation de l'ouvrage d'Évhémère est suivie de développements de taille équivalente sur les théories religieuses du sophiste Prodicos, du stoïcien Persée et d'Alexandre le Grand : les deux premiers affirmaient, selon Minucius Felix, que les hommes bienfaiteurs de l'humanité ont été « élevés au rang des dieux [*adsumptos in deos*] », tandis qu'Alexandre racontait dans une lettre à sa mère[99] avoir reçu de prêtres égyptiens « un secret sur les dieux-hommes [*de diis hominibus [...] secretum*] ». Les sources de Minucius Felix sont de seconde main : si on se réfère aux témoignages de Cicéron et de Sextus Empiricus, Prodicos tenait pour dieux seulement ce qui était utile à l'homme, et non les découvreurs bienfaiteurs de l'humanité.[100] L'apologiste a vraisemblablement eu recours à un ouvrage de compilation où était notamment présentés succintement ceux qui, à propos des dieux, parlaient d'hommes divinisés. Évidemment, ce genre de fiche prête à l'emploi ne s'embarrassait pas de nuances entre les différents témoignages – nous avons pourtant souligné précédemment combien la lecture des mythes est différente chez Évhémère et chez les

[98] Minucius Felix, *Octauius*, 21, 1 [T15].
[99] Sur cette lettre en réalité apocryphe, cf. *infra* notre annexe sur Léon de Pella.
[100] Cf. Cicéron, *De Natura deorum*, I, 118 [T3] et Sextus Empiricus, *Aduersus Mathematicos*, 9, 18. J. Beaujeu (éd. et trad.) dans *Minucius Felix, Octauius*, Paris, Les Belles Lettres, 1964, p. 116, note qu'il s'agit d'une confusion entre les théories de Prodicos et celles de Persée, mentionné juste après par Minucius Felix. Il fait également remarquer qu'on ne peut savoir si le responsable de cette erreur est Minucius Felix lui-même ou sa source. De fait, la divinisation des bienfaiteurs n'est mentionnée à propos de Prodicos qu'en lien avec Persée, et uniquement chez Minucius Felix et chez Philodème (*De Pietate*, 6c p. 71 dans l'édition de Gomperz), qui ne connaissaient Prodicos qu'à travers la lecture de Persée, ce qui nous paraît donner raison à J. Beaujeu. Sur Persée, cf. *supra* la note 78 p. 265, où est cité un passage du *De Natura deorum* (I, 38). Concernant la vie et l'œuvre de Prodicos, l'ouvrage de référence le plus récent est celui de R. Mayhew, *Prodicus the Sophist, Texts, Translations and Commentary*, Oxford University Press, 2011. Sans véritable argument décisif, l'auteur est d'avis de se fier à Minucius Felix et à Philodème et de considérer que les bienfaiteurs avaient leur place dans les conceptions théologiques de Prodicos (p. 180-181 et p. 189).

stoïciens[101] –, mais l'efficacité de la démonstration, dans un contexte de critique du paganisme, tenait surtout à l'effet d'accumulation de sources païennes qui semblaient toutes se retourner contre la religion polythéiste. Ainsi Évhémère était-il mentionné au sein de compilations, mais comme on peut le voir, chaque auteur était présenté de manière très concise. L'information selon laquelle l'*Historia sacra* présentait les dieux par régions et parlait des déesses Isis et Cérès ne se retrouvant dans aucun autre de nos fragments ou témoignages, il n'est pas possible de donner davantage de précisions sur la source de Minucius Felix.

1. 4. 2. ARNOBE :

La connaissance qu'Arnobe a d'Évhémère est encore plus limitée puisqu'il mentionne simplement l'auteur de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* au sein d'une liste d'athée :

> *Et possumus quidem hoc in loco omnis istos, nobis quos inducitis atque appellatis deos, homines fuisse monstrare uel Agragantino Euhemero replicato, cuius libellos Ennius, clarum ut fieret cunctis, sermonem in Italum transtulit, uel Nicagora Cyprio uel Pellaeo Leonte uel Cyrenensi Theodoro uel Hippone ac Diagora Meliis uel auctoribus aliis mille, qui scrupulosae diligentiae cura in lucem res abditas libertate ingenua protulerunt.*
>
> Et du moins pouvons-nous sur ce point montrer que tous ceux que vous nous représentez comme des dieux et appelez tels, furent des hommes : il suffit de lire Évhémère d'Agrigente, dont Ennius a traduit les petits livres dans la langue d'Italie afin de les rendre connus de tous, ou bien Nicagoras de Chypre, Léon de Pella, Théodore de Cyrène, Hippon et Diagoras de Mélos, ou mille autres auteurs, qui, par le soin d'une attention scrupuleuse et par une noble liberté, mirent en lumière des faits cachés.[102]

La source principale d'Arnobe est certainement le *Protreptique* de Clément d'Alexandrie[103] (ou une source plus ancienne commune aux deux auteurs), qui présente la même liste d'athées – exception faite de Léon de Pella – et qui décrit également Évhémère comme originaire d'Agrigente, une

[101] Cf. *supra* p. 265-266.
[102] Arnobe, *Contre les Gentils*, IV, 29 [T14].
[103] Cf. B. Fragu (éd. et trad.), *Arnobe, Contre les Gentils (Contre les Païens), Tome VI, Livres VI-VII, Paris*, Les Belles Lettres, 2010, p. XXIV : « Cependant la source principale d'Arnobe demeure au livre 6, comme dans les livres 3, 4 et 5, le *Protreptique* de Clément d'Alexandrie. ».

information erronée, qui n'apparaît nulle par ailleurs dans nos fragments et témoignages :

> Ὧν δὴ χάριν (οὐ γὰρ οὐδαμῶς ἀποκρυπτέον) θαυμάζειν ἔπεισί μοι ὅτῳ τρόπῳ Εὐήμερον τὸν Ἀκραγαντῖνον καὶ Νικάνορα τὸν Κύπριον καὶ Διαγόραν καὶ Ἵππωνα τὼ Μηλίω τόν τε Κυρηναῖον ἐπὶ τούτοις ἐκεῖνον ([ὁ] Θεόδωρος ὄνομα αὐτῷ) καί τινας ἄλλους συχνούς, σωφρόνως βεβιωκότας καὶ καθεωρακότας ὀξύτερόν που τῶν λοιπῶν ἀνθρώπων τὴν ἀμφὶ τοὺς θεοὺς τούτους πλάνην, ἀθέους ἐπικεκλήκασιν, εἰ καὶ τὴν ἀλήθειαν αὐτὴν μὴ νενοηκότας, ἀλλὰ τὴν πλάνην γε ὑπωπτευκότας, ὅπερ οὐ σμικρὸν εἰς ἀλήθειαν φρονήσεως ζώπυρον ἀναφύεται σπέρμα·
>
> Pour ces raisons, donc, - car il ne faut rien cacher – j'en viens à m'étonner de la manière dont on a traité d'athées Évhémère d'Agrigente, Nicanor de Chypre, Diagoras et Hippon de Mélos, et avec eux le fameux Cyrénéen du nom de Théodore et bien d'autres, qui ont vécu avec sagesse et ont aperçu avec, je pense, plus de pénétration que le reste des hommes l'erreur concernant ces dieux. Même s'ils n'ont pas conçu la vérité elle-même, du moins ont-ils soupçonné l'erreur, ce qui produit un germe de pensée fécond non négligeable pour la vérité.[104]

L'utilisation de cette liste est cependant différente chez Clément d'Alexandrie et chez Arnobe. Dans le chapitre précédent (*Protreptique*, II, 23, 1), Clément a défini les deux défauts des athées véritables : ils « ne reconnaissent pas comme Dieu celui qui l'est vraiment [τὸν ὄντα ὄντως μὴ γνωρίζοντες θεόν] » et ils « nomment dieux ceux qui ne le sont pas réellement [θεοὺς τούτους ὀνομάζοντες τοὺς οὐκ ὄντως ὄντας]»[105]. Dès lors, ceux qui, comme Évhémère, sont passés traditionnellement pour des athées méritent de l'indulgence, puisque à défaut d'avoir découvert le vrai Dieu, du moins ont-ils dénoncé ceux qui ne l'étaient pas. C'est le seul passage de son œuvre où Clément mentionne Évhémère, et manifestement il ne connaissait pas ses écrits. Tous les personnages de la liste appartiennent à un catalogue d'athées et ont pour mérite, d'après Clément, d'avoir vu les limites du paganisme. Chez Arnobe, le contexte est quelque peu différent, puisque juste avant de mentionner le nom d'Évhémère, l'apologiste indique vouloir montrer que « tous ceux que vous nous représentez comme des dieux [...] furent des hommes [*omnis istos, nobis quos inducitis [...] deos,*

[104] Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, II, 24, 2 [T13] [trad. pers.].
[105] Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, II, 23, 1. La traduction est de C. Mondésert, dans *Clément d'Alexandrie, Le Protreptique*, Sources Chrétiennes, Paris, (1941) 1949 (2ème éd. revue et augmentée du texte grec, avec la collaboration de A. Plassart).

homines fuisse] ». Pour illustrer cette théorie, Arnobe renvoie à la lecture d'Évhémère et à tous ceux dont il a repris le nom chez Clément ou sa source : de manière erronée, les athées de la tradition paraissent ainsi tous avoir été évhéméristes. Outre le *Protreptique*, Arnobe a donc utilisé une seconde source précisant que chez Évhémère, les dieux étaient peints comme des hommes divinisés. Il pourrait bien s'agir de Cicéron, car l'allusion que fait Arnobe à la traduction d'Ennius [« *[...] Euhemero [...], cuius libellos Ennius, clarum ut fieret cunctis, sermonem in Italum transtulit* [106]] rappelle un passage du *De natura deorum* :

> *Quae ratio maxime tractata ab Euhemero est, quem noster et interpretatus et secutus est prater ceteros Ennius. Ab Euhemero autem et mortes et sepulturae demonstrantur deorum.*
>
> On a tiré principalement cette doctrine d'Évhémère, que, plus que tout autre, notre Ennius a traduit et imité. Évhémère a en outre indiqué les morts et les sépultures des dieux.[107]

Outre ces passages de Clément d'Alexandrie et de Cicéron, Arnobe a utilisé une troisième source – ou ses propres souvenirs – puisqu'il a ajouté le nom de Léon de Pella, qui ne figure ni dans le *Protreptique* ni dans le *De natura deorum*. Quoiqu'il en soit, on voit que la connaissance qu'Arnobe a d'Évhémère est le fruit d'un recoupement de témoignages de seconde ou de troisième main et lorsqu'il parle de la Panchaïe, au livre VII de l'*Aduersus Nationes*[108], il ignore assurément le lien qui existait entre cette contrée riche en aromates et Évhémère[109].

1. 4. 3. SAINT AUGUSTIN :

Le cas d'Augustin est un peu plus complexe à analyser. Nous avons conservé une lettre adressée à Augustin par le grammairien païen Madaure Maximus vers 388-390 ap. J.-C. ainsi que le courrier envoyé en réponse par

---

[106] Arnobe, *Contre les Nations*, IV, 29 [T14]. : « [...] Évhémère d'Agrigente, dont Ennius a traduit les petits livres dans la langue d'Italie afin de les rendre connus de tous ».
[107] Cicéron, *De natura deorum*, I, 119 [T3].
[108] Arnobe, *ibid*., VII, 27 [T38].
[109] L'évocation de la Panchaïe comme terre à encens était devenue un lieu commun de la poésie latine (Cf. les fragments T32 à T41). « *In den Werken von sieben lateinischen Dichtern*, écrit M. Winiarczyk (*Euhemeros*, p. 134) *wird* Panchaia/Panchaea *als das Land, aus dem Weihrauch stammt, erwähnt. [...] Mir scheint [...], dass diese Bezeichnungen zum poetischen locus communis wurden.* »

Augustin[110]. Dans sa lettre, Madaure Maximus concédait que les récits selon lesquels les dieux résidaient sur l'Olympe étaient une légende grecque à laquelle il ne fallait pas accorder trop de crédit[111]. Voici, sur ce point précis la réponse d'Augustin :

> *Primo enim Olympi montis et fori uestri comparatio facta est, quae nescio quo pertinuerit, nisi ut me commonefaceret in illo monte Iouem castra posuisse, cum aduersus patrem bellum gereret, ut ea docet* historia, *quam uestri etiam* sacram *uocant.*
>
> Car est d'abord établie <dans ta lettre> une comparaison entre le mont Olympe et votre place publique, et je ne sais à quoi elle tend si ce n'est à me rappeler que c'est sur cette montagne que Jupiter installa son camp alors qu'il menait la guerre contre son père, comme l'enseigne cette *Histoire* que les vôtres qualifient même de « *sacrée* ».[112]

Ainsi, selon Augustin, le fait n'est peut-être pas aussi légendaire que le suppose son correspondant, puisque l'*Historia sacra* y place un épisode de la guerre entre Jupiter et Cronos. Dans ses citations d'Ennius, Lactance évoque lui aussi la présence de Jupiter sur le mont Olympe :

> *Ea tempestate Iuppiter in monte Olympo maximam partem vitae colebat et eo ad eum in ius ueniebant, si quae res in controuersia erant. Item si quis quid noui inuenerat quod ad uitam humanam utile esset, eo ueniebant atque Ioui ostendebant.*
>
> A cette époque, Jupiter passait la plus grande part de sa vie sur le mont Olympe et on se présentait à lui là-bas pour entendre sa justice, quand il y avait des litiges. De même, chaque fois que quelqu'un avait fait une découverte nouvelle qui pût être utile aux hommes dans leur vie, il se rendait là-bas et la montrait à Jupiter.[113]

On ne peut cependant émettre l'hypothèse qu'Augustin aurait repris cette donnée à Lactance lui-même, puisque les deux auteurs évoquent en réalité un épisode différent de la vie de Jupiter : dans le texte cité par Lactance, Jupiter a déjà mis Saturne en fuite et est monté sur le trône ; l'Olympe, qui servait à Jupiter de camp militaire d'après Augustin, est désormais devenu chez Lactance son lieu de résidence habituel. Ainsi Augustin fait-il allusion à un passage d'Ennius que Lactance avait choisi de passer sous silence. Cette information sur le mont Olympe paraît assez anecdotique au regard de

[110] Il s'agit des lettres numérotées 16 et 17 dans la correspondance de Saint Augustin. Pour la datation de ces courriers, cf. S. Lancel, dans *Œuvres de Saint Augustin, 6e série, 40/A, Lettres 1-30*, Bibliothèque Augustinienne, Paris, 2011, p. 313.
[111] Augustin, *Lettres*, 16, 1 : « *Olympum montem deorum esse habitaculum sub incerta fide Graecia fabulatur*. » / « Que le mont Olympe soit la demeure des dieux, c'est un conte grec de créance douteuse. » (trad. de S. Lancel, *ibid*.).
[112] Augustin, *Lettres*, 17, 1 [F8].
[113] Lact. *Inst. div*. I, 11, 35 [F10].

l'ensemble de l'ouvrage d'Évhémère et des idées que ce dernier y développait, aussi la source d'Augustin devait-elle être assez détaillée et il se pourrait qu'il ait eu accès au texte original d'Ennius. Cependant, au moment où il écrit, Augustin ne dispose pas du texte et il s'agit d'un souvenir de lecture, comme le montre l'emploi du tour *me commonefaceret* à propos de l'épisode. Dans la suite de sa lettre, Augustin, qui ne peut donc citer l'*Historia sacra*, préfère ainsi, pour défendre l'idée que les dieux sont des hommes divinisés, s'appuyer sur des auteurs païens dont il avait les textes à disposition et qui eux aussi, explique-t-il, avaient lu Évhémère :

> *Nam si tibi auctoritas placet Maronis, sicut placere significas, profecto etiam illud placet :*
>
> *Primus ab aetherio uenit Saturnus Olympo*
> *Arma Iouis fugiens et regnis exul ademptis*[114]
>
> *et cetera, quibus eum atque huius modi deos uestros uult intellegi homines fuisse. Legerat enim ille Euhemeri* Historiam *uetusta auctoritate roboratam, quam etiam Tullius legerat, qui hoc idem in dialogis plus quam postulare auderemus, commemorat et perducere in hominum notitiam, quantum illa tempora patiebantur, molitur.*
>
> Car si, comme tu le fais comprendre, l'autorité de Virgile te plaît, assurément ces vers aussi te plaisent :
>
> Le premier, Saturne descendit de l'Olympe Céleste,
> Fuyant les armes de Jupiter, exilé et privé de son trône.
>
> et la suite, par laquelle il veut faire comprendre que Saturne et tous vos dieux de ce genre ont été des hommes. Virgile, en effet, avait lu l'*Histoire* d'Évhémère, que son autorité ancienne affermissait ; Tullius aussi l'avait lue, lui qui rappelle, dans ses dialogues, cette même vérité plus que nous oserions le demander, et qui entreprend, autant que cette époque le permettait, de la porter à la connaissance des hommes.[115]

La caution de Virgile et de Cicéron est tout aussi efficace que celle d'Évhémère lui-même : l'important pour la démonstration d'Augustin est que des auteurs païens aient été convaincus des mensonges dont s'enveloppait la religion polythéiste. Dans ce passage, Augustin décrit moins Virgile et Cicéron en simple lecteurs (*legerat enim ille [=Vergilius Maro] Euhemeri* Historiam *[...], quam etiam Tullius legerat*) qu'en véritables disciples d'Évhémère : Virgile veut faire comprendre que *deos [...] homines fuisse* et Cicéron s'efforce de porter cette vérité *in hominum notitiam*. Ainsi Cicéron et Virgile ont-ils transmis dans leur œuvre l'idée que les dieux étaient des hommes divinisés, mais ils ne l'ont dit qu'à mots

[114] Virgile, *Énéide*, VIII, 319-20.
[115] Saint Augustin, *Lettres*, 17, 3 [T16].

couverts : leurs époques ne leur permettaient pas, en effet, d'être plus explicites (*quantum illa tempora patiebantur*), mais il suffit de savoir lire entre les lignes. Évidemment, Augustin force le trait : s'il semble avéré, comme l'a montré P. A. Johnston[116], que Virgile s'est inspiré de l'*Historia sacra* dans l'*Énéide* pour sa représentation de Saturne, c'est davantage la matière du mythe transmis par Ennius qui intéressait le poète que la théorie religieuse elle-même. Mais Augustin ne s'embarrasse pas de ce genre de détails. Si en tout cas l'évêque d'Hippone a réellement pu lire l'ouvrage d'Ennius, il est possible qu'il ait lui-même fait le lien entre l'*Historia sacra* et l'Énéide, qu'il connaissait particulièrement bien[117].

Dans les ouvrages où, par la suite, Augustin mentionne Évhémère, il appuie de nouveau sa démonstration sur Cicéron ou Virgile. Voici en

[116] Cf. P. A. Johnston, « Vergil's conception of Saturnus », *California Studies in Classical Antiquity*, 1977 X, p. 57-70. Il est remarquable qu'au sein du passage de l'*Énéide* dont Augustin cite les deux premiers vers (VIII, v. 319-325), Virgile se livre, dans son récit de l'arrivée de Saturne dans le Latium, fuyant les armes de Jupiter (v. 320 « *arma Iouis fugiens* »), à un jeu de mots étymologique entre *Latium* et *latere* (v. 322-23) : « *Latiumque vocari/maluit, his quoniam latuisset tutus in oris.* / « Et il choisit d'appeler le pays Latium, parce que c'était sur ces bords que, protégé, il s'était mis en sûreté. [trad. pers.] ». Ce jeu de mot est tout à fait comparable à celui d'Ennius rapportant la fuite de Saturne en Italie (Lact. I, 14, 12 [F7]) : « *uix in Italia locum in quo lateret inuenit* » / « Il trouva avec bien du mal un endroit en Italie où se mettre en sûreté ». Les vers de Virgile sont donc très vraisemblablement inspirés d'Ennius. Pareillement, Virgile a pu trouver dans l'*Historia Sacra* le principe de la rencontre entre Aceste et Énée, au livre V, v. 36*sq*. (Sur Aceste et Énée, cf. *infra* p. 286-291. Nous citons les vers de Virgile dans la note 148 p. 287).

[117] Sur la connaissance que Saint Augustin avait de Virgile, on pourra se reporter à l'article de G. Wills, « Vergil and St. Augustine », dans *A Companion to Vergil's Aeneid and its tradition*, J. Farrel et M. C. J. Putman (éd.), 2010, p. 123-132. S'appuyant sur H. Hagendahl (dans *Augustine and the Latin Classics*, Göteborg, 1967), G. Wills, *ibid*. p. 123 indique que l'on trouve 239 citations de Virgile dans l'œuvre de Saint Augustin, dont 186 tirées de l'*Enéide*. Voici en outre ce qu'écrit Augustin dans La cité de Dieu (I, 3) sur l'éducation des jeunes romains. Augustin a reçu une éducation classique et les phrases qui suivent valent bien sûr aussi pour l'auteur lui-même : « *Nempe apud Vergilium, quem propterea paruuli legunt, ut uidelicet poeta magnus omniumque praeclarissimus atque optimus teneris ebibitus animis non facile obliuione possit aboleri, secundum illud Horatii : ''Quo semel est inbuta recens seruabit odorem Testa diu.''* » / « Ainsi, on fait lire Virgile aux enfants, sans doute pour que ces tendres esprits s'imprègnent de ce grand poète, le plus illustre et le plus parfait de tous, de manière à ne plus pouvoir l'oublier facilement, selon ce vers d'Horace : ''Le vase neuf, une fois pénétré d'un parfum, le gardera longtemps.'' » (trad. de G. Combès, dans *Œuvres de Saint Augustin, 33, La Cité de Dieu, Livres I-V, Impuissance sociale du Paganisme*, Bibliothèque Augustinienne, 1959). Il pourrait paraître paradoxal de voir Augustin citer un vers d'Horace dans un passage critiquant l'éducation aux auteurs païens, mais cela montre combien l'évêque d'Hippone restait, en dépit de sa conversion, profondément marqué par sa culture classique.

particulier ce qu'il écrit dans le *De consensu euangelistarum*, rédigé une dizaine d'années plus tard[118] :

> *Sed numquid etiam ille Euhemerus poeta fuit, qui et ipsum Iouem et Saturnum patrem eius et Plutonem atque Neptunum fratres eius ita planissime homines fuisse prodit, ut eorum cultores gratias magis poetis agere debeant, quia non ad eos dehonestandos, sed potius ad exornandos multa finxerunt ? Quamuis et ipsum Euhemerum ab Ennio poeta in Latinam linguam esse conuersum Cicero commemoret. Numquid et ipse Cicero poeta fuit, qui eum, cum quo in Tusculanis disputat, tamquam secretorum conscium admonet dicens : [...]*
>
> Mais le fameux Évhémère aussi avait-il quelque chose d'un poète, lui qui rapporte avec tant de clarté que Jupiter lui-même, son père Saturne, ses frères Pluton et Neptune ont été des hommes, que leurs adorateurs doivent davantage remercier les poètes pour avoir imaginé bien des histoires dans le but, non de les déshonorer, mais plutôt de les magnifier ? Cela, bien que Cicéron rappelle qu'Évhémère lui-même a aussi été traduit en latin par le poète Ennius. Et Cicéron lui-même, avait-il quelque chose d'un poète, lui qui rappelle par ces mots à son interlocuteur des *Tusculanes* qu'il est pour ainsi dire dans la confidence de secrets : [...][119]

Augustin ne donne pas de détails sur l'ouvrage d'Évhémère et un simple souvenir de lecture peut expliquer la mention de Jupiter, Saturne, Pluton et Neptune. Le passage repose sur une opposition entre Évhémère – présenté, même si le nom n'est pas employé, comme un historien – et les poètes : tandis qu'Évhémère a bien vu que les dieux n'étaient que des hommes (« *ille Euhemerus [...], qui et ipsum Iouem et Saturnum patrem eius [...] planissime homines fuisse prodit* »), les mensonges des poètes, qui magnifiaient les dieux dans leurs récits (« *ad exornandos multa finxerunt* »), ont rendu service au paganisme. Augustin relève alors un paradoxe : malgré le positionnement différent d'Évhémère et des poètes envers la religion, le poète Ennius a traduit Évhémère en latin[120]. Le fait qu'Augustin semble se réfugier derrière le témoignage de Cicéron pour parler de cette traduction d'Ennius (« *Quamuis et ipsum Euhemerum ab Ennio poeta in Latinam linguam esse conuersum Cicero commemoret.* ») pourrait laisser penser

[118] Selon S. Lancel, *Saint Augustin*, Fayard, 1999, p. 742, le *De consensu euangelistarum* date de 400 ap. J.-C..
[119] Augustin, *De l'accord entre les évangélistes*, I, 23, 32 [T17].
[120] On ne peut utiliser cette remarque d'Augustin pour conclure qu'Ennius a rédigé l'*Historia sacra* en vers. Par poète, Augustin fait référence ici moins au fait d'écrire des vers qu'à un état d'esprit face aux dieux. La question rhétorique que poste ensuite Augustin le montre bien (*Numquid et ipse Cicero poeta fuit [...] ?*) : si Cicéron n'a rien d'un poète, ce n'est pas parce qu'il écrit en prose, mais parce que le contenu de sa prose laisse entendre la vérité sur les dieux.

qu'il n'avait pas pu lui-même consulter l'*Historia sacra*. Nous pensons en réalité que l'introduction du nom de Cicéron permettait surtout à Augustin de préparer une transition vers la longue citation des *Tusculanes* qui suivait immédiatement[121]. Même s'il avait sans doute pu un jour parcourir, au moins par extraits, l'ouvrage d'Ennius, l'ancien rhéteur préférait naturellement s'appuyer sur Cicéron, dont il était plus familier.

Les deux extraits du *De ciuitate dei*[122] dans lesquels Évhémère se trouve encore mentionné n'apportent pas d'éléments décisifs sur la connaissance qu'Augustin pouvait avoir de l'*Historia sacra*. Cette fois l'évêque d'Hippone qualifie expressément Évhémère d'historien[123], mais alors qu'il opposait dans le passage étudié précédemment les poètes aux historiens, il regroupe cette fois les textes poétiques et historiques dans un même ensemble au service de la vérité sur les dieux païens :

> *Unde magis eos homines fuisse credibile est, sicut non solum poeticae litterae, uerum etiam historicae tradiderunt.*
>
> Aussi est-il plus crédible qu'ils aient été des hommes, comme les écrits non seulement poétiques, mais aussi historiques l'ont rapporté.[124]

La raison de ce changement est que, tout comme dans la lettre 17, Augustin veut faire appel au témoignage de Virgile, et il cite immédiatement après les deux mêmes vers de l'*Enéide*. En bon rhétoricien, Augustin peut faire varier son appréciation des poètes en fonction de la vérité qu'il souhaite démontrer.

Face à la longue carrière d'écrivain que fut celle d'Augustin, on ne peut que constater combien les références à Évhémère ou à l'*Historia sacra*

---

[121] Pour le texte de cette citation, cf. T17. Remarquons qu'à l'inverse, dans le *De Ciuitate dei*, VII, 27 [T19], où c'est Virgile et non plus Cicéron qui est l'objet d'une citation, Augustin indique directement qu'Ennius a traduit Évhémère en latin, sans passer par la caution de Cicéron : « *Totam de hoc Euhemerus pandit historiam, quam Ennius in Latinum uertit eloquium.* » / « Évhémère en a publié toute l'histoire, qu'Ennius a traduit en langue latine. ».

[122] Augustin, *De ciuitate Dei*, VI 7 [T18] et VII, 27 [T19]. Selon S. Lancel, *Saint Augustin*, p. 743, *La cité de Dieu* a été rédigée entre 413 et 426.

[123] Augustin, *De ciuitate Dei*, VI, 7 [T18] : « *Quid de ipso Ioue senserunt, qui eius nutricem in Capitolio posuerunt ? Nonne adtestati sunt Euhemero, qui omnes tales deos non fabulosa garrulitate, sed historica diligentia homines fuisse mortalesque conscripsit ?* » : « Qu'ont pensé de Jupiter lui-même ceux qui ont placé sa nourrice au Capitole ? N'ont-ils pas témoigné en faveur d'Évhémère, qui a écrit sans bavardage affabulateur mais avec une précision d'historien que tous les dieux de ce genre ont été des hommes et des mortels ? ».

[124] Augustin, *La cité de Dieu*, VII, 27 [T19].

sont finalement peu nombreuses : deux dans la *Lettre* 17, une dans le *De consensu euangelistarum*, deux dans le *De Ciuitate dei*, ces trois textes ayant été rédigés à de longs intervalles de temps[125]. La raison de ce petit nombre de références nous est donnée par Augustin lui-même dans le *De Ciuitate dei*. Après avoir cité Virgile et mentionné la traduction d'Ennius, il conclut en effet son développement ainsi :

> *Unde quia plurima posuerunt, qui contra huius modi errores ante nos uel Graeco sermone uel Latino scripserunt, non in eo mihi placuit inmorari.*
>
> Aussi, parce que ceux qui avant nous, en grec ou en latin, écrivirent contre ce genre d'erreurs, ont déjà présenté une foule d'arguments, il ne m'a pas semblé utile d'insister sur ce point.[126]

Augustin estimait donc que la question de l'origine des dieux du paganisme avait été suffisamment traitée et que cet aspect de la polémique antipaïenne ne méritait pas à son époque de longs développements. Ainsi, qu'il ait eu un jour – ce qui paraît tout à fait possible – l'occasion de lire directement l'*Historia sacra* d'Ennius, ou bien qu'il n'ait eu accès qu'à un certain nombre de passages, Augustin n'avait donc pas, semble-t-il, jugé utile d'en relever des extraits, et lorsqu'ici où là, il a eu besoin de se référer à Évhémère ou à sa théorie, il s'est contenté de citer Virgile ou Cicéron, deux auteurs que, grâce à sa très grande culture classique, il connaissait parfaitement.

1. 5. Bilan :

Parmi les auteurs chrétiens latins, Minucius Felix et Arnobe n'ont eu accès à l'*Historia sacra* et aux théories d'Évhémère que de manière très indirecte : le premier par le biais d'une compilation, le second à travers le témoignage de Cicéron et de Clément d'Alexandrie, ce dernier ne connaissant d'Évhémère que le nom, trouvé au sein d'une liste d'athées. À l'opposé, Augustin, et plus encore Lactance, semblent avoir pu consulter la traduction d'Ennius. Tandis que Lactance a trouvé un véritable intérêt à l'ouvrage pour sa polémique contre les païens, Augustin n'a évoqué

[125] Cf. les notes 110, 118 et 122. La rédaction de ces différents écrits s'étale sur une période allant de 388-390 à 413-426 ap. J.-C..
[126] Augustin, *De la Cité de Dieu*, VII, 27 [T19].

Évhémère que de manière ponctuelle, jugeant manifestement la question rebattue.

Lactance paraît posséder une vue d'ensemble du texte d'Ennius[127], mais les différents passages qu'il cite au livre I des *Institutions divines* sont tous tirés de la même partie de l'*Historia sacra* et évoquent principalement les conflits entre Saturne et Jupiter ainsi que le règne de ce dernier. C'étaient évidemment les épisodes les plus intéressants pour Lactance dans le cadre d'une critique du polythéisme, puisqu'ils permettaient de montrer que Jupiter lui-même n'était qu'un homme. Il n'est pas nécessaire d'imaginer que Lactance avait un exemplaire de l'*Historia Sacra* au moment de la rédaction des *Institutions* : il pouvait avoir préalablement recopié de larges extraits au sein desquels il a pu puiser par la suite en fonction des besoins de sa démonstration.

On ne peut pas, cependant, totalement exclure la possibilité que Lactance et Augustin n'aient eu accès au texte d'Ennius que de manière indirecte. Dans la mesure où Augustin évoque dans sa *Lettre* 17 un épisode de *l'Historia sacra* qui n'est certes pas objet de citation chez Lactance mais qui prenait place dans la même partie de l'ouvrage que celle dont l'auteur des *Institutions* nous livre des extraits, il serait possible en ce cas que Lactance et Augustin aient puisé leurs informations à la même source, sans que l'on puisse préciser davantage dans quel ouvrage Ennius aurait pu être cité aussi longuement. Nous avons montré que Lactance n'a pu trouver un tel texte ni chez Varron ni dans un commentaire des *Aratea*, comme nos prédécesseurs l'ont parfois supposé. Même dans l'hypothèse – moins probable, selon nous – où Lactance aurait ainsi repris ses citations d'Ennius à une source intermédiaire, les nombreuses marques de prose archaïque relevées précédemment peuvent laisser penser que la source en question devait être restée relativement fidèle à l'original dans le processus de citation. La suite de notre étude devra le confirmer.

[127] Cf. Lact. *Inst. div*. I, 11, 33 [T24], où Lactance explique que le principal document sur lequel s'est appuyé Évhémère était les inscriptions sacrées conservées dans le sanctuaire de Jupiter Triphylius et que c'est Jupiter lui-même qui avait rédigé le détail de ses propres exploits.

2. Lactance citateur d'Ennius :

2. 1. Entre citations littérales et paraphrases :

Des recherches sur l'exactitude avec laquelle Lactance a pu citer les fragments de l'*Historia sacra* ont été entreprises à la fois par E. Laughton et H. Krug[128]. Les deux savants ont chacun rédigé leur article sans connaître les travaux de l'autre et ont abouti aux mêmes conclusions[129]. Constatant que Lactance introduit ses citations d'Ennius tantôt par des formules qui se donnent pour littérales, tantôt par d'autres qui, à l'inverse, ne prétendent pas à l'exactitude, E. Laughton a vu là la possibilité de mesurer le degré de précision avec lequelle Lactance a reproduit les extraits de l'*Historia sacra*[130]. Le chercheur a ainsi comparé les citations que, dans les *Institutions divines*, Lactance a faites d'ouvrages de Cicéron avec les passages originaux que nous avons conservés et il a pu constater que lorsque l'apologiste prétend citer littéralement, « *the general standard of accuracy is high*[131] » ; à l'inverse lorsque Lactance cite au discours indirect, il s'éloigne du texte original et pratique la paraphrase[132]. Finalement, en se fondant sur le classement des fragments d'Ennius établi par J. Vahlen, E. Laughton considère les fragments I, III, IV, VI, VII, VIII et XI[133] – tous introduits au style direct avec une formule prétendant à la littéralité – comme des fragments authentiques d'Ennius, tandis que les fragments II, V, IX, X et XII[134] seraient des paraphrases[135].

---

[128] E. Laughton, « The Prose of Ennius », *Eranos* 49, 1951, p. 35-49 et H. Krug, « Zum Text von Ennius' Euhemerus », *Forchungen und Fortschritte*, 1948, p. 57-59.

[129] M. Bevilacqua (dans « Su Ennio prosatore », *Annali della Facolta di Magistero dell Universita di Bari*, 1971, p. 367-377) a curieusement refait la même étude une vingtaine d'années plus tard, sans apporter d'éléments véritablement nouveaux.

[130] E. Laughton, *ibid.*, p. 39 : « *This fact suggests that the form of words used by Lactantius to introduce a quotation may be able to tell us something about the accuracy with wich the passage is reproduced.* »

[131] E. Laughton, *ibid*, p. 44.

[132] E. Laughton, *ibid.* p. 45 : « *If our knowledge of the Ciceronian passage depended entirely on Lactantius' quotation*, conclut le chercheur, *we should, so far as the langage is concerned, be somewhat far from the truth*. » ; à propos d'un passage de Minucius Felix *(Octauius* 21, 5 cité par Lactance en I, 11, 55), E. Laughton (*ibid*. p. 46) parle de « libre adaptation ». M. Bevilacqua (*ibid*. p. 374-375) a élargi la recherche aux citations de Virgile, Ovide et Lucrèce. Cette démarche ne nous paraît pas très pertinente, car il va de soi que l'on citait toujours les vers des poètes à la lettre.

[133] Soit les fragments 4a, 5, 9, 10, 12 et 14a dans notre propre numérotation.

[134] Soit les fragments 6, 7, 11, 13a et 15a dans notre propre numérotation.

Ces distinctions établies entre les fragments par E. Laughton et H. Krug nous paraissent pertinentes et nous les reprenons à notre compte[136]. Notre attention doit donc tout spécialement se porter vers les citations d'Ennius qui ne sont pas littérales, afin de déterminer dans quelle mesure Lactance est resté ou non fidèle à sa source. Pour plus de commodité, le lecteur trouvera à l'issue de ces analyses une présentation sous forme de tableau de l'ensemble des fragments d'Ennius.

*2. 2. D'Ennius à Lactance, étude d'un fragment complexe (*Inst. div. *I, 22, 21-27 [F13a]) :*

Le long fragment 13a mérite une étude particulière, car il est indispensable d'en lever les difficultés d'interprétation pour comprendre la représentation du culte de Jupiter dans l'*Évhémère* d'Ennius.

2. 2. 1. UN JUGEMENT MORAL SUR L'AUTO-DIVINISATION DE JUPITER :

Voici comment, en I, 22, 21-22, Lactance introduit le passage où Ennius raconte la manière dont Jupiter instaura son propre culte :

> Historia *uero* Sacra *testatur ipsum Iouem postquam rerum potitus sit in tantam uenisse insolentiam, ut ipse sibi fana in multis locis constituerit. Nam cum terras circumiret, ut in quamque regionem uenerat, reges principesue populorum hospitio sibi et amicitia copulabat [...]*
>
> En outre, l'*Histoire sacrée* atteste que Jupiter lui-même, après s'être emparé du pouvoir, en vint à un tel degré d'orgueil qu'il se fit lui-même élever des temples en de nombreux endroits. Car, alors qu'il allait de pays en pays, à chaque région dans laquelle il se rendait, il

---

[135] E. Laughton, *ibid*., p. 46-47. H. Krug a la même opinion, *ibid*. p. 59 : « *Bei der verläßlichen Zitierweise des überliefernden Autors sehe ich keinen Grund, weshalb man ihm seinen aus dem Text der* Diuinae Institutiones *überleitenden Worten zu den Fragmenten I, III, IV, VI, VII, VIII und XI nicht glauben soll, daß wir an diesen Stellen den Euhemerus des Ennius wörtlich ohne jede Veränderung vor uns haben.* ». De même, M. Bevilacqua (*ibid*., p. 376-377) écrit : « *Autentici* specimina *[...] sono i frammenti I, III, IV, VI, VII et XI introdotti con espressioni che nominano Ennio. Mi trovo d'accordo col Laughton che ritiene sicuramente enniane anche le parole del fr. VIII introdotto con l'espressione* quae dicit. ».

[136] Nous présentons également en annexe l'étude d'une citation littérale [F5], qui montre que Lactance citait Ennius scrupuleusement (cf. *infra* p. 518-519).

> s'alliait aux rois ou aux chefs des peuples par des liens d'hospitalité et d'amitié [...][137]

Dans la première phrase, le verbe *testatur* (témoigne/atteste que) introduit le discours indirect, puis, à partir de la seconde phrase (*Nam cum terras* [...]), l'ensemble du fragment est rédigé au style direct. Vahlen, qui sans doute considérait que seul le passage au style direct était une citation véritable, n'a pas conservé la première phrase dans son édition d'Ennius. Pour E. Laughton, à l'inverse, « *the preceding sentence has an equal right, perhaps a better right than the rest of the passage, to be regarded as ''quotation''*. »[138] L'enjeu soulevé par ce début de texte est d'importance pour l'interprétation de l'ouvrage d'Évhémère, car Lactance y énonce un jugement moral sur Jupiter : c'est par orgueil [*insolentiam*] que ce dernier a lui-même institué son propre culte. Si ce jugement de valeur doit être attribué à Ennius-Évhémère, cela signifie que l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* était non seulement une condamnation du culte des souverains mais de la religion en général, puisque c'est Jupiter lui-même qui est ici moralement condamné. Cela paraît très improbable, à dire vrai : Ennius, dans ses *Annales*, est le premier à décrire l'apothéose du héros Énée, et il est beaucoup plus vraisemblable qu'il ait choisi de traduire Évhémère non pas pour mettre à bas la religion mais pour favoriser la divinisation de Scipion ou de M. Fuluius Nobilior[139]. Ainsi doit-on plutôt attribuer la formule *in tantam uenisse insolentiam* à Lactance lui-même[140], qui ne pouvait pas considérer l'entreprise d'auto-divinisation d'un homme, fût-il tout puissant, autrement que comme un péché d'orgueil. En employant le verbe « *testatur* », Lactance ne prétend d'ailleurs pas citer textuellement Ennius, mais il exprime la leçon implicite à l'œuvre – selon lui – dans l'*Historia sacra* : l'ouvrage d'Ennius prouve que Jupiter était un personnage orgueilleux. La comparaison avec l'*Épitomé* est à cet égard révélatrice :

---

[137] Lact. *Inst. div*. I, 22, 21-22 [F13a].
[138] E. Laughton, *ibid*. p. 48.
[139] Sur ce point, cf. *infra* p. 296-297 ; 308.
[140] C'est déjà l'opinion de P. J. M. van Gils, dans *Quaestiones Euhemerae*, Diss. Amsterdam, 1902, p. 100sq.. De manière implicite, F. Leo, dans *Geschichte der römischen Literatur*, Vol. 1, Die archaische Literatur, 1913, p. 203 note 2, admet la même théorie. Dans son commentaire, enfin, G. Vallauri est un peu moins affirmatif (*Evemero*, p. 57): « *non è [...] da escludersi che Lattanzio, quando non riferisce direttamente le parole di Ennio, ne esprima talora il pensiero in modo un po' personale* ».

> *Euhemerus autem in* Sacra Historia *ipsum Iouem dicit, postquam imperium ceperit, sibi multis in locis fana posuisse. Nam circuiens orbem ut quemque in locum uenerat, principes populorum amicitia sibi et hospitii iure sociabat.*
>
> Évhémère dit dans l'*Histoire sacrée* que Jupiter lui-même, après s'être emparé du pouvoir, se fit élever des temples en de nombreux endroits. Car en faisant le tour du monde, à chaque endroit dans lequel il se rendait, il s'alliait aux chefs des peuples par un traité d'amitié et des liens d'hospitalité.[141]

Dans ce texte, *testatur* a été remplacé par *dicit*. Or, même si ce dernier verbe n'introduit pas une citation mais une paraphrase résumée du texte d'Ennius, du moins Lactance prétend-il simplement rapporter cette fois le contenu de l'*Historia sacra*, et on peut constater que la condamnation morale *in tantam uenisse insolentiam* a disparu. Elle est donc bien le fait de Lactance dans les *Institutions divines*.

2. 2. 2. UNE PARAPHRASE D'ENNIUS :

La suite du fragment F13a (§22-26) est entièrement rédigée au style direct, mais on ne peut pas pour autant considérer ce passage comme une citation d'Ennius. Outre qu'aucune formule introductive n'annonce une citation littérale, le récit qu'Évhémère faisait de l'institution par Jupiter de son propre culte devait, comme l'a souligné F. Leo[142], occuper une place centrale dans l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* et était donc vraisemblablement beaucoup plus long. Lactance a sans doute synthétisé sa source, mentionnant divers exemples d'alliances entre Jupiter et ses hôtes sans cependant donner le moindre détail :

> *Sic constituta sunt templa Ioui Ataburio, Ioui Labryandio : Ataburus enim et Labryandus hospites eius atque adiutores in bello fuerunt. Item Ioui Laprio, Ioui Molioni, Iovi Casio et quae sunt in eundem modum.*
>
> C'est ainsi qu'ont été élevés les temples en l'honneur de Jupiter Atabyrius, de Jupiter Labryandius : Atabyrus et Labryandus furent en effet ses hôtes et ses alliés dans la guerre. Il en va de même pour les temples dédiés à Jupiter Laprius, Jupiter Molion, Jupiter Cassius et pour toux ceux du même genre.[143]

---

[141] Lact. *Epitomé*, 19, 4 [F13B].
[142] F. Leo, *Geschichte*, p. 203 note 2 : « *Diese Sätze können von Ennius sein, sind es aber schwerlich, denn dies war für das Buch eine Hauptsache, die gewiß nicht mit so kurzen Worten abgetan wurde.* »
[143] Lact. *Inst. div.* I, 22, 23 [F13a].

Un élément stylistique permet de confirmer notre hypothèse : alors que nous avons souligné plus haut que l'emploi récurrent des coordonnants *–que* et *atque* était un trait de la langue archaïque qui se retrouve dans plusieurs de nos fragments d'Ennius[144], dans le fragment F13a, au contraire, *ac* et *atque* apparaissent chacun une fois, *-que* n'est pas employé, tandis qu'on relève 9 occurences de *et*. C'est là un signe évident que la langue est de Lactance et non pas d'Ennius. F. Leo a donc probablement raison lorsqu'il estime que l'extrait suivant porte la marque de l'apologiste :

> *Quod ille astutissime excogitauit, ut et sibi honorem diuinum et hospitibus suis perpetuum nomen adquireret, cum religione coniunctum. Gaudebant ergo illi et huic imperio eius libenter obsequebantur. Et nominis sui gratia ritus annuos et festa celebrabant.*
>
> Jupiter imagina très adroitement ce système afin de procurer, à lui, les honneurs divins et à ses hôtes, un renom éternel lié à la religion. Ces derniers se réjouissaient donc, se soumettaient volontiers à cet ordre et, en l'honneur de leur propre nom, ils célébraient solennellement des rites et des fêtes annuels.[145]

De fait, l'adverbe *astutissime* (« adroitement ») paraît assez péjoratif puisqu'il réduit Jupiter à un fin stratège et la religion à un pur problème politique. Cela concorde très mal avec la piété des panchaïens telle qu'elle est décrite chez Diodore, et si donc l'explication de la création de cultes conjoints est bien tirée d'Ennius, le jugement négatif est celui de Lactance.

2. 2. 3. LA MENTION D'ÉNÉE ET D'ACESTE :

Comme l'a fait à juste titre remarquer F. Leo, il est difficile de ne pas penser à Virgile en lisant la suite du fragment[146] :

Simile quiddam in Sicilia fecit Aeneas, cum conditae urbi Acestae hospitis nomen imposuit, ut eam postmodum laetus ac libens Acestes diligeret augeret ornaret.

Énée fit semblablement en Sicile, quand il donna à la ville qu'il avait fondée le nom de son hôte Aceste, pour que par la suite Aceste, heureux et content, l'aimât, la fît s'accroître et l'embellît.[147]

Né d'une mère troyenne, Aceste, dans le texte de Virgile, fait bon accueil à Énée et ses compagnons quand il accoste en Sicile[148]. Durant des jeux

[144] Cf. *supra*, en particulier p. 258-259.
[145] Lact. *Inst. div*. I, 22, 23-24 [F13a]. « *Daß dies nicht Ennius ist, sondern Lactanz,* écrit F. Leo (*ibid*. p. 203, note 2), *zeigen die einleitenden Worte, die mit dem* in tantam uenisse insolentiam *übereinstimmen.* ».
[146] F. Leo, *Geschichte*, p. 203-204, note 2.
[147] Lact. *Inst. div*. I, 22, 25 [F13a].

organisés en l'honneur d'Anchise – le défunt père d'Énée – des Troyennes, abattues à l'idée de devoir reprendre la mer, mettent le feu aux vaisseaux troyens. Énée ne renonce pas alors à sa quête, mais décide néanmoins de laisser en Sicile les femmes, les vieillards et les plus faibles et de faire d'Aceste leur roi. Il fonde une cité portant le nom de son hôte[149]. Aceste accepte de bon cœur la proposition d'Énée[150].

Dès lors que le paragraphe I, 22, 25 des *Institutions divines* paraît tout droit inspiré de Virgile, il est nécessaire de se demander si cette phrase sur Énée peut remonter à Ennius lui-même ou si elle doit être considérée comme un ajout de l'apologiste. Force est tout d'abord de constater que le passage sur Énée chez Lactance s'insère assez mal dans le récit sur l'instauration de son propre culte par Jupiter. Tandis que ce dernier demandait « qu'on lui bâtît un temple sous le nom de son hôte [*sibi fanum creari hospitis sui nomine*][151] » – le principe de ces cultes conjoints permettant d'expliquer l'origine des différentes épiclèses du dieu –, ce n'est pas à un lieu cultuel qu'Énée donnait le nom d'Aceste, mais à une ville. Certes, on apprend chez Virgile que la fondation de la cité s'accompagnait de la consécration d'un temple à Vénus – la mère d'Énée – et d'un

[148] Cf. Virgile, *Énéide*, V, 36-41 : « *[...] occurit Acestes / [...] / Troia Criniso conceptum flumine mater / quem genuit. Veterum non immemor ille parentum / gratatur reduces et gaza laetus agresti / excipit [...]* » (« Aceste accourt [...], né d'une mère troyenne qui l'avait conçu du fleuve Crinisus. Il n'a pas oublié ses ancêtres ; il félicite les Troyens de leur retour, il les reçoit joyeusement avec un faste champêtre [...] »). La traduction est de J. Perret, dans *Virgile, Énéide, livres V-VIII*, Paris, Les Belles Lettres, 1978.

[149] Cf. Virgile, *Énéide*, V, 700-761. C'est le vieux Nautès qui conseille à Énée d'agir ainsi (v.711-718) : « *Est tibi Dardanius diuinae stirpis Acestes : / hunc cape consiliis socium et coniunge uolentem ; / huic trade amissis superant qui nauibus et quos / pertaesum magni incepti rerumque tuarum est ; / longaeuosque senes ac fessas aequore matres / et quidquid tecum inualidum metuensque pericli est / delige, et his habeant terris sine moenia fessi ; urbem appellabunt permisso nomine Acestam*. » (« Tu as près de toi un Dardanien de divine ascendance, Aceste ; associe-le à tes desseins, unis à la tienne sa bonne volonté. Remets-lui ceux qui sont en surnombre par suite des bateaux perdus, ceux que rebute une grande entreprise, ta mission. Les vieillards chargés d'ans, les femmes lasses de la mer, tout ce qui autour de toi est sans vigueur et craint le danger, mets-le à part ; laisse-les posséder une cité sur ces terres puisqu'ils sont las ; si vous le voulez bien, ils appelleront leur ville Acesta. » [traduction de J. Perret]).

[150] Cf. Virg. *En*. V, 750 : « *Haud mora consiliis, nec iussa recusat Acestes*. » (« Point de retard à ces desseins ; Aceste ne refuse pas le rôle qui lui est assigné. ») et V, 757 : « *Gaudet regno Troianus Acestes* » (« Le troyen Aceste est heureux d'être roi ») [traduction de J. Perret].

[151] Lact. *Inst. div*. I, 22, 22 [F13a].

sanctuaire à Anchise[152], et, à travers le culte rendu à ses deux parents, c'était d'une certaine façon Énée lui-même qui était honoré ; mais d'une part ces précisions n'apparaissent pas dans le texte de Lactance, et d'autre part, pour respecter la logique évhéméristе du texte, il aurait fallu que le culte fût rendu à Énée personnellement et non à ses ascendants. Ainsi, si les stratégies d'alliances de Jupiter et d'Énée sont comparables dans la mesure où elles se fondent sur le même ressort psychologique, les motifs en sont tout à fait différents : Jupiter s'allie à son hôte pour assurer la perpétuation de son propre culte après son départ, tandis qu'Énée cherche à garantir la pérénité de la ville qu'il a fondée. Pour cette raison, et malgré F. Leo, il ne paraît pas logique d'attribuer la remarque sur Énée à Lactance[153] : l'apologiste cherchait à montrer que la religion païenne était une création humaine et l'ajout du passage sur Énée et Aceste ne servait en rien son propos. Si Lactance a évoqué le héros troyen, c'est parce que ce dernier se trouvait déjà mentionné chez Ennius. L'approximation de la comparaison entre Jupiter et Énée s'explique plus facilement si elle est le fait d'Ennius lui-même : il montrait ainsi à son lecteur que le monde romain aussi avait connu des alliances analogues à celles nouées par Jupiter. L'existence d'un parallèle, même imparfait, avec les légendes romaines donnait du crédit au récit sur Jupiter en même temps que d'une certaine manière, Énée était peint en continuateur du premier dieu et que Rome trouvait par ce biais une place dans l'histoire mythique. « C'est ainsi, conclut le texte de Lactance, que Jupiter répandit la pratique de son culte à travers le monde et donna à tous les autres un exemple à imiter ». Énée était donc l'un de ces imitateurs et les Romains devenaient les dignes héritiers de Jupiter. La comparaison établie par Ennius, aussi approximative fût-elle, était habile.

Encore faut-il, pour valider notre hypothèse selon laquelle le passage sur Énée remonte à Ennius, vérifier que la légende sur Aceste et Énée non

[152]Cf. Virg. *Én*. V, 759-761 : « *Tum uicina astris Erycino in uertice sedes / fundatur Veneri Idaliae, tumuloque sacerdos / ac lucus late sacer additur Anchiseo.* » (« Alors un temple voisin des astres est fondé sur la cime de l'Éryx, dédié à Vénus, déesse d'Idalie ; on affecte un prêtre au tombeau d'Anchise et un grand bois qui lui sera consacré. ») [trad. de J. Perret].

[153] Pareillement, l'analogie ne peut venir d'Évhémère lui-même, tout Sicilien qu'il fût : c'était par trop s'éloigner de son sujet – l'instauration de cultes conjoints –, et l'exemple d'Énée n'apportait rien à sa démonstration.

seulement existait à l'époque mais était suffisamment connue des Romains pour que la mention d'Aceste et d'Énée constitue une comparaison éclairante pour le lecteur de l'*Historia sacra*. Selon J. Perret, le premier témoignage d'une « venue en Sicile d'Énée » se trouve dans le *De signis* de Cicéron[154] et il n'y a « aucune raison de supposer que la légende est beaucoup plus ancienne[155] ». De fait, au livre I des *Annales*, Ennius racontait le périple d'Énée depuis Troie jusqu'au Latium, mais dans les passages conservés, il n'est pas question d'une escale en Sicile. Plus tôt, Naeuius avait également raconté – et de manière plus détaillée[156] – les aventures d'Énée dans son *Bellum Punicum*, mais les maigres fragments conservés ne nous disent rien non plus sur la Sicile. Cependant, la connaissance que nous avons de la littérature latine, et en particulier des œuvres de Naevius et d'Ennius, est tellement fragmentaire que l'absence de témoignage dans les textes conservés ne peut constituer une preuve en soi. Lycophron, qui, selon G. Lambin, a rédigé son *Alexandra* dans les années 270 à 260[157], évoquait déjà dans ses vers un certain Aegestès, originaire de Troade, fils du fleuve Crimisos et fondateur de la cité Aegesta (Ségeste). Il s'agit bien du héros mentionné chez Virgile et chez Lactance, et les variantes dans la graphie (Aegestès/Aegesta *versus* Acestes/Acesta) s'expliquent par une transcription différente en latin et en grec[158].

---

[154] Cicéron, *De Signis*, 72 : « *Segesta est oppidum peruetus in Sicilia, iudices, quod ab Aenea fugiente a Troia atque in haec loca ueniente conditum esse demonstrant* » / « Ségeste est une très ancienne place forte en Sicile, juges, puisqu'on raconte qu'elle a été fondée par Énée qui fuyait Troie et qui est venu en ce lieu. » [trad. pers.].

[155] J. Perret, *Les Origines de la légende troyenne de Rome (281-31)*, Les Belles Lettres, Paris, 1942, p. 82-83. Pour le chercheur, ce qui plaide dans le caractère récent de la légende d'une étape en Sicile, c'est « le silence de Naevius, de Pictor, d'Ennius, de Caton, des annalistes comme Calpurnius Piso Frugi, Postumius Albinus, Lutatius Catulus, Tuditanus, pour ne citer que ceux dont nous savons qu'ils s'étaient occupés de la légende d'Énéé ; Servius, l'auteur de l'Origo, si friands à dénicher les antiquités, ne citent à ce sujet aucun auteur ancien. Le récit de Denys d'Halicarnasse ne présente lui-même aucun indice d'antiquité. » (*ibid*. p. 83).

[156] Cf. J. Perret, *op. cit.*, p. 523 : « Chez Naevius le récit des aventures d'Énée débordait assez largement du Ier livre sur le second : Énée paraît être arrivé au Latium à la fin du Ier livre, mais c'est seulement au IIe livre qu'il entre en rapport avec Amulius dont il épousera la sœur. ». Selon J. Perret (*ibid*.), Ennius avait choisi de traiter la légende d'Énée avec moins d'ampleur que Naevius « pour n'avoir pas l'air de marcher sur les brisées d'autrui ».

[157] Cf. G. Lambin (trad. et comm.), *L'Alexandra de Lycophron*, Presses Universitaires de Rennes, 2005, p. 30.

[158] Cf. J. Bérard, *La colonisation grecque de l'Italie méridionale et de la Sicile dans l'Antiquité, L'histoire et la légende*, PUF, 1957, p. 354 note 2 : « Le nom indigène de Ségeste [...] devient pour les Grecs par amuïssement du sigma initial Égeste ou Aegeste

Lycophron racontait également l'arrivée d'Énée dans le Latium[159], mais il est vrai, comme l'a souligné J. Bérard, que l'auteur de l'*Alexandra* « n'établit pas le rapport entre les deux épisodes[160] » et qu'il n'est pas question dans le poème d'une rencontre entre Énée et Aegeste. Cependant, à l'époque où Ennius rédige l'*Historia sacra* – vraisemblablement au début du IIe siècle av. J.-C.[161] –, le contexte historique a changé : alors qu'au IVe siècle Ségeste, en conflit quasi permanent avec Sélinonte, avait choisi de s'allier avec Carthage contre la cité ennemie puis était globalement restée sous domination carthaginoise durant les premières décennie du IIIe siècle, elle s'était rangée à partir de 263/262 aux côtés des Romains. Pour sceller l'alliance romaine et glorifier son origine troyenne commune avec Rome, Ségeste avait tout intérêt, comme l'a déjà fait remarquer G. Lambin[162], à se réclamer d'Énée. Il n'est donc pas impossible que la légende de l'alliance entre Énée et Aegestes remonte à cette époque et que le récit ait été suffisamment connu au début du IIème siècle pour qu'Ennius juge pertinent de le mentionner dans l'*Historia sacra* pour introduire une comparaison avec Jupiter. Si l'on admet cette hypothèse[163], alors on a ainsi affaire –

[...]. Les noms d'Acesta et d'Acestès dans l'*Énéide* devraient être tenus sans aucun doute pour des déformations pures et simples des noms de Ségeste et de son éponyme. ». Il est vrai que, comme l'a indiqué J. Carcopino (dans *La loi de Hiéron et les Romains*, Paris, 1914, p. 216, note 8) que dans son *Contre Verrès*, Cicéron parle, à propos d'habitants, une fois d'*Acestenses* (II, III, 36, 83) et une autre de *Segestani* (II, II, 69, 166), ce qui peut laisser penser qu'il existait deux villes différentes, *Acesta* et *Segesta*. Nous nous rangeons cependant plutôt à l'avis de J. Bérard, selon qui (*ibid.*) « il y a chance [...] pour que [...] les *Acestenses* de Cicéron [...] ne soit pas différents des *Segestani*. ».

[159] Lycophron, *Alexandra*, v. 1226-1280.

[160] J. Bérard, *La colonisation grecque*, p. 354.

[161] Sur la datation de l'*Historia sacra*, voir ci-dessous les notes 178-179 p. 297-298.

[162] G. Lambin, *L'Alexandra*, p. 149, note 408. Cf. également E. Zambon, *Tradition and Innovation, Sicily between Hellenism and Rome*, Historia 205, 2008, p. 260. Le chercheur indique que les liens entre Ségeste et Rome était « *based on the myth of Aeneas which [...] in all probability smoothed the progress of their siding with the Romans* ».

[163] Dans la mesure où ni Évhémère ni Lactance ne sont à l'origine du court développement sur Énée, si on refuse d'en accorder la paternité à Ennius, il est toujours possible d'imaginer que le passage serait l'œuvre d'un scholiaste et qu'il aurait été par erreur inséré dans le corps du texte même au gré des aléas de la transmission du texte entre Ennius et Lactance. Néanmoins l'accumulation de trois verbes à la fin de la phrase [« *ut eam [...] diligeret augeret ornaret* »] nous semble porter la marque d'une intention littéraire qu'il paraît peu pertinent d'imputer à un scholiaste. L'absence de coordination entre les trois verbes, typique d'un style paratactique, invite à penser que cette accumulation remonte à Ennius lui-même.

même si la formulation est sans doute en partie de Lactance - au plus ancien témoignage dans la littérature romaine de la venue d'Énée en Sicile[164].

2. 3. Les autres fragments paraphrastiques. Bilan :

E. Laughton et H. Krug ont montré que de façon générale, Lactance reste fidèle à sa source lorsqu'il prétend citer à la lettre (il s'agit, dans notre numérotation, des fragments 4a, 5, 9, 10, 12 et 14a). De fait, si l'on excepte le fragment 5, au sein duquel il était nécessaire de déterminer précisément les limites de la citation d'Ennius[165], la question de la fiabilité du texte transmis par Lactance ne se pose réellement que dans les passages qui ne sont pas donnés pour littéraux : l'auteur des *Institutions divines*, tout en conservant la teneur du texte d'Ennius, a ainsi pu glisser des jugements de valeur sur la religion païenne qu'il ne faut mettre au compte ni d'Ennius ni d'Évhémère. Nous l'avons montré pour le fragment 13a [*Inst. div*. I, 22, 21-27], où Lactance assimile l'institution de son propre culte par Jupiter à un trait d'orgueil et à une forme de manipulation, et il en va très vraisemblablement de même dans le fragment 15a, qui a pour sujet Venus :

> *Quae (i. e. Venus) prima, ut in* Historia Sacra *continetur, artem meretriciam instituit auctorque mulieribus in Cypro fuit, uti uulgato corpore quaestum facerent : quod idcirco imperauit, ne sola praeter alias mulieres impudica et uirorum adpetens uideretur.*
>
> Et elle [Vénus] fut la première, comme cela se trouve dans l'*Histoire sacrée*, à établir le métier de courtisane et c'est à son instigation que les femmes à Chypre prostituèrent leur corps pour de l'argent : si elle le leur ordonna, c'était pour ne pas sembler la seule, à l'opposé des autres femmes, à se montrer impudique et à convoiter des hommes.[166]

Bien que Lactance n'emploie pas ici le discours indirect, le tour en incise « *ut in* Historia Sacra *continetur* » indique clairement que l'extrait n'est pas

[164] Remarquons qu'E. V. George (dans « Acestes, Acastus : *Aeneid* 5.35-41 », *L'Antiquité Classique* XLVII, 1978, p. 553-556) a émis l'hypothèse selon laquelle l'emploi de la forme *Acestes* au lieu *Aesgestes* serait une invention de Virgile pour créer un rapprochement avec le dénommé Acastos mentionné par Apollonios de Rhodes dans ses *Argonautiques*. De fait, le chercheur souligne les ressemblances très nettes entre l'*Énéide* V, 35-41 et les *Argonautiques*, I, 321-328. Cependant, que Virgile se soit inspiré d'Apollonios de Rhodes pour son personnage n'oblige pas à faire de l'auteur de l'Enéide l'inventeur de la forme *Acestes*, qui peut très bien remonter à l'époque d'Ennius lui-même ou plus tôt encore. Il est même plus logique d'estimer que c'est justement parce qu'il existait une ressemblance phonétique entre *Acestes* et *Acastus* que Virgile a trouvé plaisant, dans une sorte de jeu littéraire, de pasticher un passage des *Argonautiques*.

[165] Sur ce point, cf. *infra* en annexe, p. 518-519.

[166] Lact. *Inst. div*. I, 17, 10 [F15a].

une citation littérale et le passage doit être lu avec précaution. Certes, il n'y a aucune raison de ne pas faire remonter à Ennius/Évhémère la description de Vénus en première courtisane et de la manière dont ce métier s'est répandu par la suite. En revanche, la fin du passage, qui explicite les motifs pour lesquels Vénus aurait cherché à développer la prostitution et qui porte un jugement moral dépréciatif sur l'attitude de la déesse, accusée d'impudicité [*impudica*], est selon toute vraisemblance une interprétation de Lactance, qui cherchait ainsi à critiquer les dieux du paganisme en dénonçant leur immoralité.

Les autres passages qui ne prétendent pas citer à la lettre le texte d'Ennius – à savoir les fragments 6, 7 et 11 – ne posent pas de problème particulier pour l'analyse, dès lors que Lactance se contente d'y rapporter des faits tirés de l'*Historia sacra* sans chercher à les interpréter[167] et sans énoncer de jugements de valeur qui infléchiraient le sens de l'ouvrage original. L'emploi du style indirect par Lactance ne paraît d'ailleurs pas toujours impliquer d'importantes modifications du texte source, comme le suggère la lecture du fragment 7 :

> **(10)** *Reliqua historia sic contexitur : "Iouem adultum cum audisset patrem* ***atque*** *matrem custodiis circumsaeptos* ***atque*** *in uincula coniectos uenisse cum magna Cretensium multitudine Titanumque* ***ac*** *filios eius pugna uicisse, parentes uinculis exemisse, patri regnum reddidisse* ***atque*** *ita in Cretam remeasse.* **(11)** ***Posthaec deinde*** *Saturno sortem datam, ut caueret ne filius eum regno expelleret* ***;*** *illum eleuandae sortis* ***atque*** *effugiendi periculi gratia insidiatum Ioui, ut eum necaret* ***;*** *Iouem cognitis insidiis regnum sibi denuo uindicasse* ***ac*** *fugasse Saturnum.* **(12)** *Qui cum iactatus esset per omnes terras persequentibus armatis, quos ad eum comprehendendum uel necandum Iuppiter miserat, uix in Italia locum in quo lateret inuenit."*[168]

[167] À une nuance près, dans notre fragment 6, où la question rhétorique que pose Lactance sur le sacrifice que Jupiter a fait à Ciel est déjà une interprétation. Cf. *infra* p. 312.

[168] Lact. *Inst. div*. I, 14, 10-12 [F7] : La fin de l'histoire se présente ainsi : « Jupiter, une fois adulte, ayant entendu dire que son père et sa mère avaient été entourés de gardiens et jetés aux fers, arriva accompagné d'une grande foule de Crétois, vainquit Titan et ses fils au combat, délivra ses parents de leurs fers, rendit le trône à son père et ainsi retourna en Crète. Après cela, Saturne reçut un oracle lui disant de prendre garde à ce que son fils ne le chassât du trône. Lui, pour conjurer l'oracle et échapper au danger, tendit un piège à Jupiter en vue de le tuer. Mais Jupiter, qui avait été instruit du piège, revendiqua à son tour le trône et mit Saturne en fuite. Quant à lui, repoussé partout sur terre, poursuivi par les soldats que Jupiter avait envoyés pour l'arrêter ou le tuer, il trouva avec bien du mal un endroit en Italie où se cacher. ».

On retrouve dans tout ce passage les traits de langue archaïque mis en évidence précédemment : les coordonnants *atque* et *ac* apparaissent respectivement quatre et deux fois, tandis que le coordonnant *et* est absent ; on retrouve également les marques d'un style proche de la parataxe (simple juxtaposition ou présence d'un adverbe de liaison [*Posthaec deinde*]). Il est tentant de penser que Lactance s'est contenté de transposé au discours indirect le texte d'Ennius, sans modification supplémentaire. Le brusque passage au style direct à partir du paragraphe 12, comme s'il s'agissait désormais d'une citation littérale, renforce cette impression. Le fragment dans son ensemble paraît ainsi relever plus de la citation que de la paraphrase.

Nous présentons ci-dessous un tableau synthétique des fragments d'Ennius rapportés par Lactance. Nous indiquons pour chaque fragment le degré de fidélité avec lequel l'auteur des *Institutions divines* a cité Ennius. L'ordre y est celui de notre propre classement, mais la numérotation de J. Vahlen figure en regard.

Numéros des fragments et références	**Numérotation Vahlen**	**Phrase introductive et type de discours**	**Fidélité de Lactance à Ennius**	**Sujet du fragment**
F4a : *Inst. div.* I, 13, 14.	I	1) *Ennius [...] in* Euhemero *dicit* + pp. inf. 2) *inquit* en incise ; **style direct**.	Citation littérale	Ciel a été le premier à régner sur terre.
F5 : *Inst. div.* I, 14, 1-7.	III+IV	§2-6 : *Haec Ennii uerba sunt* : « [...] » (**style direct**). § 7 : *Item paulo post haec infert* : « [...] » (**style direct**).	Citation littérale Le §6 est bien d'Ennius : *Haec ut scripta sunt [...] cognatio. In hunc modum nobis ex sacra scriptione traditum est.* (cf. annexe)	Pacte entre Saturne et Titan ; naissance de Jupiter ; Titan s'empare de Saturne.
F6 : *Inst. div.* I, 11, 65.	V (fin) + II	1) Sacra historia *testatur* + **style indirect**. 2) *dicit Euhemerus* + **style indirect**.	Paraphrase	Un aigle s'est posé sur la tête de Jupiter ; Caelus est mort à Océania.

F7 : *Inst. div.* I, 14, 10-12.	V	§10-11 : *Reliqua* Historia *sic contexitur* : « [...] » + **style indirect**. §12 : passage brusque au **style direct**.	Paraphrase fidèle (style archaïque)	Jupiter délivre Saturne ; à la suite d'un oracle, Saturne tend un piège à Jupiter ; Jupiter met son père en fuite.
F9 : *Inst. div.* I, 11, 34.	VII	*Cuius haec uerba sunt* : « [...] » (**style direct**).	Citation littérale	Jupiter donne la mer à Neptune.
F10 : *Inst. div.* I, 11, 35.	VIII	Historia, *quae dicit* : « [...] » (**style direct**).	Citation littérale	Jupiter séjourne sur l'Olympe et y rend la justice.
F11 : *Inst. div.* I, 13, 2.	IX	*quamquam scriptum sit in* Historia sacra + **style indirect**.	Paraphrase	Jupiter interdit le cannibalisme.
F12 : *Inst. div.* I, 11, 63.	VI	*In* Sacra Historia *sic Ennius tradit* : « [...] » (**style direct**).	Citation littérale	Jupiter élève un autel à Ciel et fait un sacrifice.
F13a : *Inst. div*. I, 22, 21-27.	X	§21 : Historia *uero* sacra *testatur* + **style indirect**. §23-27 : passage au **style direct**.	Paraphrase, avec ajout de jugements de valeur §21 : *[...] ipsum Iouem postquam rerum potitus sit in tantam uenisse insolentiam, ut [...]* §23 : *Quod ille astutissime exogitauit* Le §25 est d'Ennius : *Simile quiddam in Sicilia fecit Aeneas [...] ornaret.*	Jupiter instaure son propre culte.
F14a : *Inst. div*. I, 11, 45-46.	XI	*Ennius in* Sacra Historia *[...] ad ultimum sic ait* : « [...] » (**style direct**).	Citation littérale	Jupiter rejoint les dieux ; son tombeau est en Crète.
F15a : *Inst. div*. I, 17, 10.	XII	**style direct**, avec en incise : « *ut in* Historia sacra *continetur* ».	Paraphrase avec ajout d'un jugement de valeur *quod idcirco imperauit, ne sola praeter alias mulieres impudica et uirorum adpetens uideretur.*	Vénus établit le métier de courtisane.

C) Ennius traducteur d'Évhémère :

Une fois admis que Lactance s'est montré fidèle à Ennius dans ses citations, si l'on excepte les condamnations morales qu'il introduit ici ou là, il reste à nous interroger sur l'entreprise d'Ennius elle-même : l'*Historia sacra* était-elle une simple traduction ou une libre adaptation de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* ?

1. Le témoignage de Cicéron (*De Natura Deorum*, I, 119 [T3]) :

1. 1. « secutus est praeter ceteros » *: Ennius « sectateur » d'Évhémère :*

Le principal témoignage dont nous disposons sur la traduction d'Ennius est tiré du *De natura deorum* :

> *Quae ratio maxime tractata ab Euhemero est, quem noster et interpretatus et secutus est praeter ceteros Ennius.*
>
> On a tiré principalement cette doctrine d'Évhémère, que notre Ennius a traduit et qu'il a suivi plus que tout autre.[169]

Toute la difficulté de ce passage vient de l'interprétation que l'on fait de l'expression *praeter ceteros*. J. Vahlen[170] comprend qu'Ennius avait dans son ouvrage suivi Évhémère plus que tout autre, autrement dit qu'Évhémère n'était dans l'*Historia sacra* d'Ennius qu'une source parmi d'autres. De manière plus satisfaisante, M. Winiarczik considère que « *ceteros* » est mis ici pour « *alios Euhemeri sectatores*[171] ». En ce cas, l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* est bien l'unique source de l'*Historia sacra*, et Ennius apparaît comme le principal disciple d'Évhémère : il a traduit et suivi Évhémère plus que n'importe quel partisan de l'évhémérisme. Cependant, c'est la lecture proposée par L. Canfora[172] qui paraît la plus logique : il faut considérer que *praeter ceteros* porte seulement sur *secutus est* et non sur *interpretatus*, et signifie « plus que tout autre penseur ». Ennius a traduit l'ouvrage

[169] Cic. *De nat. deor*., I, 119 (T3).
[170] J. Vahlen, *Ennianae*, p. CCXXI.
[171] M. Winiarczyk, *Euhemerus Messenius Reliquiae*, p. 10.
[172] L. Canfora, « Sull'Euhemerus di Ennio », p. 320-321.

d'Évhémère et par ailleurs, d'un point de vue philosophique « *si orientava soprattutto verso Evemero*[173] ».

Bien que nos connaissances sur Ennius (239-169 av. J.-C.) soient très lacunaires, il paraît néanmoins permis de penser que l'auteur des *Annales* était proche d'une certaine forme d'évhémérisme[174]. Comme l'a fait remarquer O. Skutsch[175], il semble avoir été le premier à décrire Romulus comme un dieu : « *Romulus in caelo cum dis genitalibus aeuom/Degit* » / « Romulus passe sa vie au ciel au côté des dieux qui l'ont engendré[176] ». Cette forme d'apothéose est visiblement rendue possible par l'ascendance elle-même divine de Romulus, et dans son principe, elle ne se confond évidemment pas avec l'idée selon laquelle les dieux eux-mêmes sont des hommes divinisés ; on devine malgré tout dans ce vers la croyance, également propre à l'évhémérisme, selon laquelle les grands hommes – les souverains en particulier – peuvent rejoindre les dieux après leur mort[177]. Il est impossible de savoir si Ennius s'était forgé cette conviction à la lecture d'Évhémère ou si, déjà fort de cette croyance, il en avait trouvé la confirmation dans l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*, mais on peut raisonnablement penser qu'en choisissant de donner une version latine de ce récit, il cherchait, sinon à ouvrir la voie à la divinisation de l'un de ses protecteurs – son ami Scipion l'Africain[178] ou plus tard M. Fuluius Nobilior[179] –, du moins à flatter ses

[173] L. Canfora, *ibid.*, p. 321.
[174] Sur cette question, on pourra se reporter en particulier à l'article de Sp. Cole, « Cicero, Ennius, and the Concept of Apotheosis at Rome », *Arethusa* 39, 2006, p. 531- 548 (en particulier les pages 534-536).
[175] O. Skutsch (ed.), The Annals *of Q. Ennius*, Clarendon Press, Oxford, 1985, p. 205 : « *Romulus apparently was not a god before Ennius made him one* ».
[176] Ce passage tiré des *Annales* est cité par le grammairien Servius dans son commentaire de l'*Énéide* (*Aen*. 6, 763). Romulus est fils de mars, mais également descendant de Vénus, ce qui explique le pluriel *dis genitalibus*. Cicéron dans ses *Tusculanes* (I, 28) a modifié le vers en « *Romulus in caelo cum dis agit aeuum* ». Comme l'indique O. Skutsch (*ibid*. p. 262), Cicéron a volontairement omis l'adjectif *genitalibus* pour illustrer « *that* clari uiri *and* clarae feminae *can go to heaven* » sans être nécessairement les descendants d'un dieu. Sur l'apothéose de Romulus, on pourra également consulter l'ouvrage de P. Vesperini, *La* Philosophia *et ses pratiques d'Ennius à Cicéron*, École Française de Rome, 2012, p. 64-66.
[177] Cette image d'un transfert auprès des dieux est de fait déjà présente dans l'*Historia sacra*. À la fin de sa vie, rapporte en effet Lactance en I, 11, 46 (F14a), Jupiter « *ad deos abiit* [partit rejoindre les dieux]».
[178] Cf. sur ce point le long développement de M. Winiarczyk, *Euhemeros*, p. 120-125. Partant de cette hypothèse, M. Winiarczyk proprose de dater la rédaction de l'*Historia sacra* des années 200-194 av. J.-C..
[179] M. Fuluius Nobilior devint consul en 189, et il emmena avec lui Ennius dans son expédition militaire en Étolie. Dans ses *Annales*, Ennius célébrait la gloire de Fuluius (cf.

ambitions : on sait notamment qu'Ennius était l'auteur d'un poème à la gloire de Scipion, dont nous n'avons conservé que de maigres fragments[180], et dans son *De Republica* Cicéron lui attribue l'épigramme suivante, dont les vers sont prononcés par Scipion : .

> *Si fas endo plagas caelestum ascendere cuiquam est*
> *Mi soli caeli maxima porta patet.*
>
> Si jamais la divinité permet à quelqu'un de monter jusqu'aux espaces
> habités par les dieux,
> C'est pour moi seul que s'ouvre la très grande porte du ciel.[181]

En proposant une version latine de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*, un texte auquel son origine grecque conférait un certain prestige et qui présentait Zeus en souverain conquérant, Ennius faisait implicitement l'éloge de son protecteur : ce dernier possédait les qualités, en particulier militaires[182], qui avaient fait de Zeus un dieu.

---

sur ce point, P. Vesperini, *ibid.*, p. 66). P. Vesperini semble enclin à penser que l'*Évhémère* d'Ennius s'adressait plutôt à Fuluius, qui, avec la création du temple des Muses, recréait à Rome « un espace comparable au Musée d'Alexandrie » : « Cet espace, [...] qui contenait peut-être une bibliothèque, écrit-il p. 95, rendait possible l'existence dans l'espace public de textes littéraires comme les *Annales* d'Ennius ou ses « traductions » de Callimaque et d'Évhémère ». Si l'hypothèse de P. Vesperini est juste, alors il faut considérer que la rédaction de l'*Historia Sacra* est un peu plus tardive que ce qu'estime M. Winiarczyk (cf. note précédente) et qu'elle a suivi vraisemblablement de peu la campagne de Grèce de Fuluius (189-187 av. J.-C.). L'*Historia Sacra* a en tout cas été composée avant les *Annales* (ou à la même époque), puisque, comme l'a remarqué à juste titre O. Skutsch (*ibid.* p. 3), un vers des *Annales* cité par le grammairien Nonius (*De Indiscretis Generibus*, 320, 34) fait visiblement allusion au conflit entre Titan et Saturne tel qu'il est décrit dans l'*Historia Sacra*. Ennius semble avoir ainsi repris dans les *Annales* la version du mythe transmise par Évhémère : « *Cum saeuo obsidio magnus Titanus premebat* » / « Comme le grand Titan le retenait assiégé dans un piège cruel » [trad. pers.]. Ce vers peut en effet être rapproché de Lactance, I, 14, 7 [F5] : « *Titan [...] fratrem [...] suum Saturnum atque Opem comprehendit eosque muro circumegit et custodiam iis apponit* » / « Titan s'empara de son frère Saturne et d'Ops, éleva des murs autour d'eux et leur attacha des gardiens »). On date généralement le début de la rédaction des *Annales* des années 187-184 av. J.-C. (Cf. J. Heurgon, *ibid.*, p. 13 et O. Skutsch, *ibid*., p. 6)

[180] Cf. J. Vahlen, *Ennianae, Varia*, p. 212-214.

[181] Cf. J. Vahlen, *Ennianae, Epigrammata*, p. 216 [trad. pers.]. Le passage du *De Republica* est perdu, mais ces vers ont ensuite été repris par Sénèque (*Lettres à Lucilius*, 108, 33) et par Lactance (*Inst. div.* I, XVIII, 11). C'est par Lactance que nous savons que ces paroles étaient mises dans la bouche de Scipion l'Africain : « *Apud Ennium sic loquitur Africanus* [chez Ennius, voici comment s'exprime l'Africain] ».

[182] Scipion a reçu le surnom d'*Africanus* après la bataille de Zama, en 202 av. J.-C., qui marque la victoire de Rome sur les Carthaginois et la fin de la seconde guerre Punique. Fuluius était également un grand général ; il obtient le triomphe à Rome à son retour de Grèce, en 187 av. J.-C. (cf. P. Vesperini, *ibid*., p. 88*sq*.)

1. 2. Sur le sens du verbe interpretor *:*

Si la signification du verbe *sequor* dans le témoignage de Cicéron semble désormais clair – Ennius partageait philosophiquement les idées d'Évhémère et l'a donc *suivi* tout particulièrement –, encore faut-il maintenant s'interroger sur le sens exact du verbe « *interpretatus est* » : que Cicéron entend-il précisément par traduire ? Un passage du *De optimo Genere Oratorum* est à cet égard particulièrement éclairant :

> *Conuerti enim ex Atticis duorum eloquentissimorum nobilissimas orationes inter seque contrarias, Aeschini et Demostheni ; nec conuerti ut interpres, sed ut orator, sententiis isdem et earum formis tamquam figuris, uerbis ad nostram consuetudinem aptis. In quibus non uerbum pro uerbo necesse habui reddere, sed genus omne uerborum uimque seruaui. Non enim ea me annumerare lectori putaui oportere, sed tamquam appendere.*
>
> J'ai mis en latin les deux plus célèbres discours des deux Attiques les plus éloquents, Eschine et Démosthène, discours dont l'un répond à l'autre ; je les ai mis en latin non pas en traducteur, mais en orateur ; les pensées restent les mêmes, ainsi que leur tout et comme leurs figures ; les mots sont conformes à l'usage de notre langue. Je n'ai pas cru nécessaire de rendre mot pour mot ; c'est le ton et la valeur des expressions dans leur ensemble que j'ai gardés. J'ai cru qu'il me fallait payer le lecteur non pas en comptant pièce par pièce, mais pour ainsi dire en pesant la somme en bloc.[183]

Cicéron décrit ici deux manières de rendre un discours grec en latin : en orateur [*ut orator*] et en traducteur [*ut interpres*]. C'est la première possibilité qu'à choisi Cicéron pour traduire Eschine et Démosthène : plutôt que de rester dans le mot à mot lors du passage du grec vers le latin [*non uerbum pro uerbo necesse habui reddere*], il a préféré conserver l'esprit du texte de départ [*genus omne uerborum uimque seruaui*] mais en l'adaptant à sa langue [*uerbis ad nostram consuetudinem aptis*]. La définition du travail de l'*interpretatio* se dessine en creux dans celle du travail en *orator*. Alors que Cicéron veut d'abord se montrer écrivain en transcrivant une œuvre grecque et créer ainsi une nouvelle œuvre dans sa propre langue[184],

[183] Cic. *De Optimo Genere Oratorum*, 14. La traduction est de H. Bornecque, dans Cicéron, *L'orateur* ; *Du Meilleur genre d'orateurs*, Paris, Les Belles Lettres, 1921.

[184] C'est précisément ce qui justifie aux yeux de Cicéron sa propre traduction : on le voit bien au § 18 du même ouvrage, lorsqu'il répond à ceux qui jugent sa traduction inutile, puisqu'il suffit de se référer directement au texte grec : « *Idem Andriam [...] recipiunt. Quod igitur est eorum in orationibus e Graeco conuersis fastidium, nullum cum sit in uersibus* ? [« Mais les mêmes acceptent l'*Andrienne* (= une comédie de Térence imitée de Ménandre), alors que signifie, pour les discours traduits du grec, ce dédain, qu'ils ne

l'*interpres* se doit de rester le plus fidèle possible au texte initial, dans la construction des phrases, dans le vocabulaire : la traduction n'a pas vocation à être lue pour elle-même, mais elle cherche à donner un accès direct à l'ouvrage traduit.

Evidemment, nous ne cherchons pas déduire de ce qui précède qu'en employant le terme *interpretatus* pour parler de la traduction d'Ennius, Cicéron pensait que l'auteur de l'*Historia sacra* ne faisait pas œuvre littéraire et se contentait d'une traduction mot à mot : une opposition aussi tranchée entre traduction en *orator* et en *interpres* vaut avant tout dans cet extrait du *De Optimo Genere Oratorum*, où Cicéron essaie de se définir en traducteur-écrivain. Mais au-delà de cette antinomie radicale entre l'*orator* et l'*interpres*, construite par Cicéron pour sa propre mise en valeur, il ressort de ce passage que le terme *interpres* implique une certaine proximité, dans la lettre comme dans le fond, avec le texte traduit. Ainsi Cicéron devait-il voir dans l'*Historia sacra* une traduction assez fidèle de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*[185], plus qu'une simple imitation.

2. Du grec au latin : Les *Hedyphagetica* d'Ennius :

S'il nous est malheureusement impossible de comparer nos extraits de l'*Historia sacra* avec l'original de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*, nous avons par chance conservé, grâce au *Banquet des sophistes* d'Athénée, un court fragment grec de la *Γαστρονομία* d'Archestratos de Gela et le passage correspondant tel qu'Ennius l'a traduit dans ses *Hedyphagetica*[186]. La

manifestent pas pour les vers ? » (trad. de H. Bornecque en partie modifiée par nous)] ». Aux yeux de Cicéron, ses traductions en prose d'Eschine et de Démosthène ont les mêmes mérites littéraires que les œuvres latines en vers imitées de poètes grecs ; cela justifie leur lecture en tant que telles.

[185] Nous ne prétendons nullement que Cicéron a pu comparer le texte d'Ennius avec l'original grec : rien n'indique en effet qu'il a eu directement accès au texte d'Évhémère. Ce jugement est donc bien plus probablement tiré de sa lecture seule de l'*Historia sacra* et donc de la manière dont Ennius avait présenté son ouvrage, vraisemblablement en introduction.

[186] Sur ce passage d'Ennius cité par Apulée ainsi que sur la *Γαστρονομία* d'Archestratos, cf. déjà *supra*, p. 254-255. Le titre « *Hedyphagetica* » nous est donné par Apulée et signifie « les gourmandises », « les friandises » ; le mot est formé sur le grec ἡδυφαγετικά [= les doux aliments]. Quant au titre *Γαστρονομία*, qui nous est transmis par Athénée, il signifie « Traité de gourmandise ». On remarquera qu'Ennius, pour son titre, est passé de l'abstrait

comparaison de l'original grec et de sa version latine pourra nous donner un petit aperçu de la façon dont Ennius traduisait. Voici tout d'abord les deux vers du texte d'Ennius tirés de l'extrait cité par Apulée :

> *mures sunt Aeni, aspra ostrea plurima Abydi ;*
> *Mytilenae est pecten Charadrumque apud Ambraciae finis.*
>
> les moules sont très abondantes à Aenos, les huîtres rugueuses à Abydos ; à Mythilène, c'est le peigne, ainsi que dans le canal d'Ambracie.[187]

Et voici le fragment correspondant chez Archestratos :

> τοὺς μῦς Αἶνος ἔχει μεγάλους, ὄστρεια δ' Ἄβυδος,
> τὰς ἄρκτους Πάριον, τοὺς δὲ κτένας ἡ Μιτυλήνη·
> πλείστους δ' Ἀμβρακία παρέχει καὶ ἄπλατα μετ' αὐτῶν...
>
> Aenos a de grandes moules, Abydos les huîtres, Parion les crabes, Mitylène les peignes ; Ambracie[188] en fournit en très grand nombre et avec eux des ???[189] d'une taille incroyable [...][190]

Cette liste qui fait correspondre des produits de la mer avec leurs meilleures zones de production était beaucoup plus longue chez Archestratos et chez Ennius, mais les fragments tels qu'ils sont cités par Athénée et par Apulée ne concordent plus par la suite, car le passage qui suivait immédiatement chez Archestratos manque dans les *Deipnosophistes*. Même si la comparaison ne peut donc porter que sur un nombre très restreint de vers, cela suffit néanmoins pour constater une proximité évidente[191]. Le premier vers d'Ennius suit de près celui d'Archestratos, non seulement sur le fond (il y a des moules à Aenos et des huîtres à Abydos) mais sur la forme : τοὺς μῦς/*mures* [= les moules] en début de vers, Αἶνος/*Aeni* puis ὄστρεια/*ostrea* [= les huîtres] à l'intérieur du vers, Ἄβυδος/*Abydi* en fin de vers. Évidemment, il y a une nuance de sens entre les deux adjectifs μεγάλους [=

au concret, du concept (l'art de la gourmandise) aux aliments qui en sont l'objet (les gourmandises).

[187] Apulée, *Apologie*, XXXIX [trad. pers.].

[188] Aenos était une ville de la côte Thrace, Abydos se trouvait en Troade, Parion sur les bords de la Propontide, Mitylène sur l'île de Lesbos, et Ambracie en Épire.

[189] La suite immédiate de ce passage manque dans le texte d'Athénée tel qu'il nous est conservé, d'où l'impossibilité de savoir quel autre type d'animal se trouve à Ambracie, qui impose ainsi un accord au neutre pluriel pour ἄπλατα. Dans une liste aussi spécialisée, sous-entendre un simple ζῷα nous paraît peu crédible.

[190] Athénée, *Deipnosophistae*, III, 92d [trad. pers.].

[191] Même remarque déjà chez J. Heurgon, *Ennius, II Fragments tragiques*, Les cours de la Sorbonne, 1958, p. 203 : « Le fragment d'Ennius est à rapprocher de très près, dans ses premiers vers, du fragment d'Archestratos cité plus haut ». Les pages 201 à 203 constituent un commentaire de la citation des *Hedyphagetica* par Apulée.

grands] et *plurima* [= très nombreux] qui qualifient ces coquillages, mais les contraintes formelles de l'écriture en vers peuvent expliquer ce choix : le « u » de *plurima* permettait d'introduire une syllabe longue dans l'hexamètre, ce qui n'aurait pas été le cas de *maxima* [= très grands]. Dans le vers suivant, Ennius s'écarte du texte d'Archestratos, non pas qu'il en modifie le sens, mais il a choisi de supprimer – pour une raison inconnue – la mention des crabes de Parion ; la suite est cependant fidèle : il cite les peignes de Mitylène [τοὺς δὲ κτένας ἡ Μιτυλήνη /*Mytilenae est pecten*] et indique également leur présence à Ambracie, avec simplement une petite précision supplémentaire qui peut s'expliquer par des raisons métriques et/ou être le fruit de connaissances personnelles[192] : *Charadrumque apud Ambraciae finis*[193] : « dans le canal d'Ambracie ».

L'étude comparée des fragments de la *Γαστρονομία* et des *Hedyphagetica* montre ainsi qu'à l'échelle même de la phrase, Ennius reste proche de sa source grecque : certes, il peut retrancher certaines informations, ajouter quelques précisions, mais pour le reste, il suit le fil du texte grec assez fidèlement. Évidemment, aussi éclairant soit-il, cet unique et bref exemple ne nous permet pas à lui seul d'inférer par analogie que l'*Historia sacra* était une transcription fiable de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*. La comparaison des fragments livrés par Lactance avec le résumé de Diodore ainsi que l'étude du texte d'Ennius doivent confirmer cette hypothèse.

---

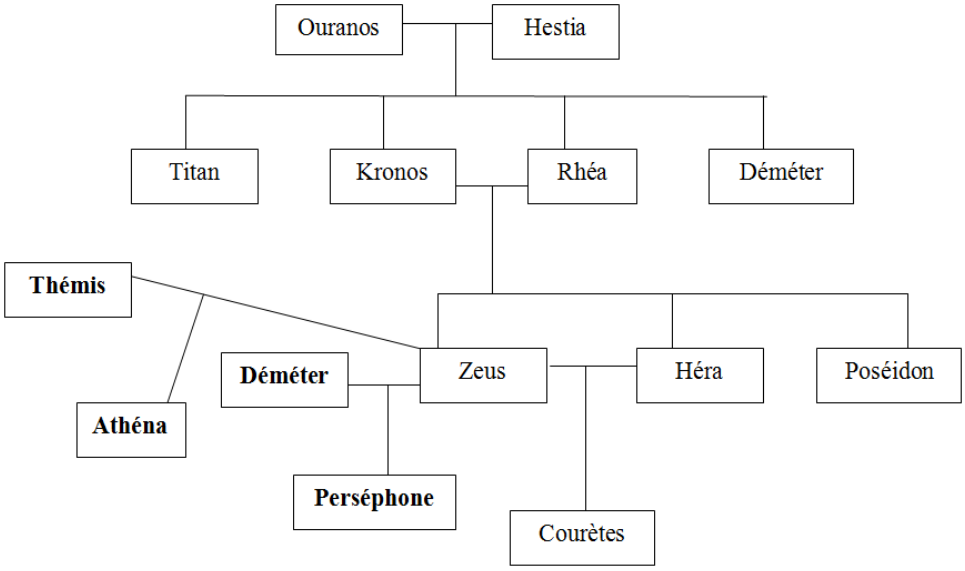
[192] Cette deuxième hypothèse est l'opinion de O. Skutsch, dans *Studia Enniana*, university of London, The Athlone Press, 1968, p. 39 : « *Why did he insert the* caradrus *of Ambracia ? The answer is obvious. He knew the place. Did he not spend several months there in the train of Fulvius Nobilior ?* ». Cet ajout ne semble pas être le seul dans le passage cité par Apulée. Ainsi S. Douglas Olson et A. Sens (dans *Archestratos of Gela, Greek Culture and Cuisine in the Fourth Century BCE, Text, translation, and Commentary*, Oxford university press, p. 243) ont-ils fait remarquer que Clipea (une cité d'Afrique du nord mentionnée par Ennius dans le vers qui précédait immédiatement notre fragment) a été fondée en 310 av. J.-C. par Agathoklès de Syracuse, « *which is considerably later than the likely date of composition of Archest.'s poem* ». Les deux savants datent en effet le poème d'Archestratos des deux premiers tiers du IVe siècle av. J.-C. (*ibid*. p. XXI). On peut considérer que par de tels ajouts Ennius ne trahissait pas le texte d'Archestratos et en conservait tout à fait l'esprit : il indiquait simplement d'autres lieux où trouver, à sa propre époque, de bons produits.

[193] Le tour n'est pas aisé à comprendre. Nous suivons l'interprétation de J. Heurgon, *Ennius*, p. 202, selon qui « *charadrum* » est la simple transcription du grec χαράδρα et signifie « couloir » ou « canal » et qui voit dans « *apud* » une préposition postposée. Enfin, il interprète « *finis* [= le territoire] » comme une glose de copiste « pour comprendre ce qui lui était inintelligible ». Il est intéressant de constater qu'en employant le terme « charadrum », Ennius donnait à son texte une couleur très grecque.

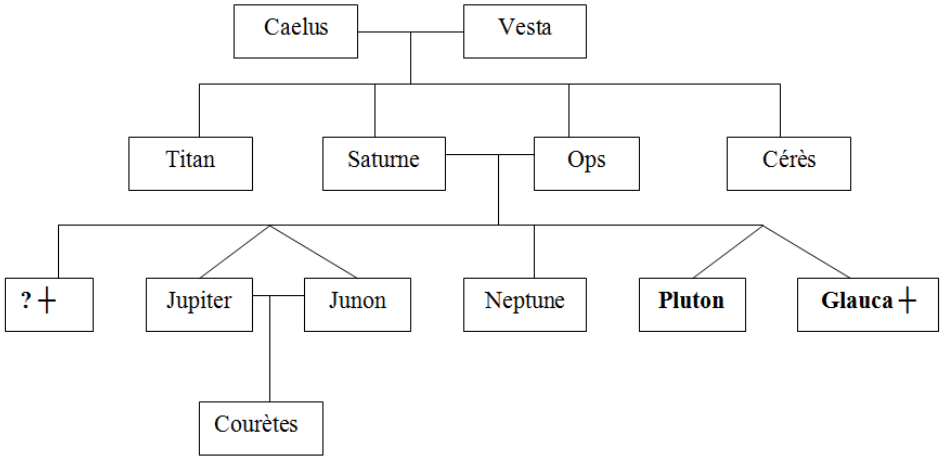
3. Ennius confronté à Diodore. Les généalogies divines :

Si une étude stylistique comparée entre Ennius et Diodore n'aurait pas de sens, il est du moins possible de confronter pour partie les informations transmises par les deux auteurs. Il se trouve en effet que nous avons conservé chez l'un et l'autre l'exposé généalogique sur les premiers dieux (Diod. VI, 1, 6-8 [=F1] ; Lact. I, 13, 14 ; I, 14, 2-6 ; I, 11, 46 [=F4a, F5 et F14a]). Pour une faciliter la comparaison, nous présentons sur la page qui suit le contenu des deux récits généalogiques sous forme d'arbres. Dans l'ensemble, les résultats concordent : au couple primordial Ouranos/Hestia chez Diodore correspond le couple Caelus/Vesta chez Ennius, les deux dieux donnant naissance à Titan, Cronos, Rhéa et Déméter dans la version grecque, Titan, Saturne, Ops, Cérès dans la version latine ; on retrouve bien parmi les enfants de Cronos et Rhéa ou Saturne et Ops les trois dieux et déesse Zeus, Héra, Poséidon ou Jupiter, Junon, Neptune ; chez Diodore, enfin, Zeus et Héra donnent naissance aux Courètes, tout comme Jupiter

Diodore (Eusèbe), généalogie des dieux



Ennius (Lactance), généalogie des dieux



chez Ennius, sans que cependant le nom de la mère soit précisé[194].

Au-delà de ces points communs, Eusèbe/Diodore mentionne quelques dieux qui ne figurent pas chez Lactance/Ennius et réciproquement[195] : nous apprenons en effet par Diodore que Zeus a également eu pour épouses Déméter[196] et Thémis, avec qui il a eu respectivement Perséphone et Athéna (Diod. VI, I, 8). Ennius donne quant à lui plus de détails sur les enfants de Saturne et Ops : il est précisé que Jupiter et Junon sont jumeaux, qu'ils ont eu un frère un aîné, qui a été tué immédiatement après sa naissance et dont le nom n'est pas donné ; Saturne et Ops ont encore eu par la suite des jumeaux, Pluton et Glauca, cette dernière étant morte en bas âge. Ces différences entre Diodore et Ennius ne doivent pas nous étonner. On ne doit pas perdre de vue que Diodore se livre à un résumé et il a donc supprimé ce qui ne lui paraissait pas essentiel : les jumeaux Pluton et Glauca ; la gémellité de Jupiter et Junon, qui n'a d'intérêt que si l'on cherche à expliquer de quelle manière Ops et Vesta parvenaient à cacher l'existence de certains de ses fils à Saturne. Concernant Ennius, les informations manquantes ne peuvent être imputées à un travail de résumé, ni même à des modifications venant de Lactance puisque nous avons établi que le principal fragment qui expose cette généalogie divine (F5/ Lact. I, 14, 2-6) est fidèle au texte d'Ennius. Simplement, les informations que donne Diodore sont prises dans l'ensemble de l'ouvrage, tandis que celles transmises par Ennius sont clairement tirées d'un unique passage : celui dans lequel Évhémère expliquait comment Zeus et ses frères avaient, enfants, survécu au pacte de Saturne avec son frère Titan, comme le prouve la conclusion du passage.

> *Haec ut scripta sunt Iouis fratrumque eius stirps atque cognatio.* / Voilà, telles qu'on les trouve écrites, la parenté et l'origine de Jupiter et de ses frères.[197]

Les mariages successifs de Zeus avec Héra, Déméter et Thémis rapportés par Diodore devaient se trouver mentionnés plus loin dans l'œuvre dans un

[194] Bien que Junon ne soit pas mentionnée explicitement comme étant la mère des Courètes dans le texte d'Ennius, nous l'avons représentée comme telle dans notre arbre généalogique.
[195] Leurs noms sont représentés en gras dans les deux arbres généalogiques.
[196] Autrement dit sa propre tante. Pour des raisons de lisibilité, nous avons représenté Déméter deux fois au sein de l'arbre généalogique.
[197] Lact. *Inst. div*. I, 14, 6 [F5].

développement sur la vie de Jupiter à l'âge adulte, ce qui justifie leur absence dans ce passage d'Ennius. Quant au Courètes, c'est par le fragment qui raconte la fin de la vie de Jupiter (F14a/Lact. I, 11, 46) qu'on apprend dans ce qu'il nous reste d'Ennius qu'ils étaient ses fils[198] ; à ce point du récit il n'était pas utile de rappeler que la mère était Junon : l'information devait figurer là encore dans ce développement sur la vie de Jupiter que Lactance ne nous a pas conservé.

Au-delà de ces différences entre Diodore et Ennius qui s'expliquent donc facilement, l'élément le plus remarquable est l'absence totale de contradictions entre ces deux généalogies, en même temps que le nombre d'informations communes entre les deux textes est important. Ce n'est pas seulement un gage de qualité pour le travail de résumé de Diodore, cela suggère aussi qu'Ennius est resté dans l'ensemble fidèle au contenu de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*.

4. L'*Historia sacra* et les notes de traducteur :

Si l'on examine maintenant les fragments de l'*Historia sacra* en tant que tels, on s'aperçoit qu'à deux reprises, Ennius a introduit dans le corps de son texte des remarques d'ordre lexical, rendues nécessaires par la traduction du grec en latin.

Le premier exemple apparaît au sein de l'exposé sur la généalogie divine, lorsqu'Ennius mentionne la naissance de Pluton :

> *Ad eundem modum tertio partu Ops parit geminos Plutonem et Glaucam. Pluto Latine est Dis pater ; alii Orcum uocant.*
>
> De la même façon, dans un troisième accouchement, Ops donne naissance à des jumeaux, Pluton et Glauca. En Latin, on appelle Pluton Dis Pater ; d'autres le nomment Orcus.[199]

Ennius avait trouvé chez Évhémère le terme Πλούτων[200] pour désigner le dieu des Enfers et l'avait simplement transcrit en latin : « *Pluton*[201] ». Mais

[198] Lact. *Inst. div.* I, 11, 46 [F14a] : « *eumque Curetes filii sui curauerunt* [Ses fils les Courètes eurent cure de lui] ».
[199] Lact. *Inst. div.* I, 14, 6 [F5].
[200] D'après A. Bailly (*Dictionnaire Grec-Français*, art. Πλούτων), le mot n'est employé qu'à partir du Vème siècle en grec, « comme euphémisme culturel d'Hadès ».
[201] On aurait pu s'attendre à ce qu'Ennius transcrive de même le nom du dieu Οὐρανός en « *Uranus* », plutôt que de le rendre en latin par « *Caelus* », mais il avait besoin de

Pluton n'était pas un dieu honoré à Rome[202] et Ennius a donc choisi d'indiquer deux équivalents romains du grec Πλούτων, Dis pater et Orcus. Une telle précision montre nettement qu'Ennius cherchait moins à transposer le récit d'Évhémère dans un univers romain qu'à suivre au plus près l'original grec[203], quitte à insérer ensuite dans l'ouvrage, pour en éclairer la lecture, des annotations que nous appellerions aujourd'hui « notes de traducteur » et que nous ferions figurer en bas de page.

Le deuxième exemple apparaît dans le passage sur la disparition de Jupiter (Lact. I, 11, 46 [F14a]). Voici ce qu'écrit Ennius à propos de son tombeau :

> *inque sepulchro eius est inscriptum antiquis litteris Graecis ΖΑΝ ΚΡΟΝΟΥ id est Latine Iuppiter Saturni.*
>
> Sur son tombeau est gravé en anciennes lettres grecques *Zeus, fils de Cronos*, c'est-à-dire en latin *Jupiter, fils de Saturne*.

La mention d'anciennes lettres grecques – une indication qui devait déjà se trouver chez Évhémère – invitait Ennius à conserver les caractères grecs (*ΖΑΝ ΚΡΟΝΟΥ*) pour rendre compte de l'inscription sur le tombeau avant de traduire en latin pour son lecteur (*id est Latine Iuppiter Saturni*). Garder la forme grecque avait d'autant plus d'intérêt que *ΖΑΝ* offrait un parfum d'authenticité[204] qui, pour tout lecteur connaissant un minimum de grec, donnait de la crédibilité au récit. Là encore, cet exemple prouve qu'Ennius suivait l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* de très près.

---

reproduire l'homonymie de la langue grecque entre Οὐρανός (le grand-père de Zeus) et ὁ οὐρανός (le ciel) en latin : d'où le jeu entre *Caelus* et *caelus* (cf. *infra* p. 463-465).

[202] Cicéron, dans son *De Natura Deorum* (II, 66) établit une correspondance entre le Dis Pater latin et le grec Πλούτων (*dis* signifie « riche » et ὁ πλοῦτος désigne la richesse), mais il ne transcrit pas le mot en latin et conserve l'alphabet grec : « *Terrena autem uis omnis atque natura Diti patri dedicata est, qui diues ut apud Graecos* Πλούτων. [« Mais toute la masse et l'essence même de la terre ont été dédiées à Dis Pater, lui qui est riche, comme Pluton chez les Grecs. » (trad. pers.)] ». Après Ennius, les premiers emplois de *Pluton* dans la littérature latine conservée figurent chez les poètes Virgile (*Énéide*, VII, v. 326) et Tibulle (III, *Carmen* 7, v. 67).

[203] C'est déjà l'opinion de J. Dochhorn, dans « Ein "Inschriftenfund" auf Panchaia », p. 273 note 15 : « *Solche hermeneutischen Glosen [...] sind im übrigen ein indirekter Beweis dafür, daß er in der Tat übersetzt und nicht frei formuliert hat* ».

[204] Ζάν (ou Ζᾶν) est une forme dorienne pour Ζήν (Ζῆν), une variante de Ζεύς. Le dialecte dorien était utilisé en Crète, île où le Zeus de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* a son tombeau.

5. Bilan : Entre fidélité et romanisation du texte :

Si on se fie aux fragments que nous avons conservés, Ennius paraît, en tant qu'*interpres* d'Évhémère, être resté fidèle à sa source grecque. Il ne paraît pas avoir modifié les grandes lignes du récit, et l'exposé généalogique qu'il donne des premiers dieux concorde avec celui que présente Diodore. Le titre choisi par Ennius, *Historia sacra*, est clairement un calque du grec *Ἱερὰ Ἀναγραφή*[205] et suggère déjà en lui-même le désir de ne pas s'éloigner du texte de départ. Ennius avait d'ailleurs suivi un découpage en plusieurs livres, comme Évhémère[206]. À l'échelle de la phrase, nous avons vu qu'Ennius se montrait un traducteur d'Archestratos de Gela assez scrupuleux, et la présence de commentaires de traduction dans les fragments conservés par Lactance laisse penser qu'il en allait de même pour l'*Historia sacra*. De tels ajouts ne trahissaient pas l'œuvre source, mais avaient au contraire pour objet d'en faciliter la compréhension, pour des lecteurs auxquels la culture et la langue grecques n'étaient peut-être pas toujours familières.

Malgré tout, ce serait très certainement une erreur d'imaginer l'*Historia sacra* comme une copie exacte en langue latine de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* grecque. Tout comme il pouvait utiliser ses propres connaissances pour compléter Archestratos, Ennius s'était manifestement livré à des ajouts dans le compte-rendu mythologique de façon à faire une une place à Rome et aux Romains au sein de l'exposé. L'allusion à Énée et Aceste au milieu des explications données sur la manière dont Jupiter créait des cultes conjoints avec ses hôtes en est un bon exemple.

> *Simile quiddam in Sicilia fecit Aeneas, cum conditae urbi Acestae hospitis nomen imposuit, ut eam postmodum laetus ac libens Acestes diligeret augeret ornaret. Hoc modo religionem cultus sui per orbem terrae Iuppiter seminauit et exemplum ceteris ad imitandum dedit.*

---

[205] À cette différence près, cependant, que le mot *Historia* en latin ne présente pas la même polysémie qu'Ἀναγραφή en grec, qui désigne à la fois « le compte-rendu » et « l'inscription ».

[206] L'*Inscription sacrée* comportait au moins trois livres, comme on l'apprend d'Athénée (*Banq. des soph.* XIV, 658 E-F [F3] : ἐν τῷ τρίτῳ τῆς *Ἱερᾶς Ἀναγραφῆς*), et on sait par Varron (*Res rusticae*, I, 48, 2 [F22]) que l'*Historia sacra* était composée de plusieurs livres, puisqu'il évoque au pluriel les livres d'Ennius traduits d'Évhémère : « [...] *apud Ennium* [...] *in Euemeri libris uersis* ».

> Énée fit semblablement en Sicile, quand il donna à la ville qu'il avait fondée le nom de son hôte Aceste, pour que par la suite Aceste, heureux et content, l'aimât, la fît s'accroître et l'embellît. C'est ainsi que Jupiter répandit la pratique de son culte à travers le monde et donna à tous les autres un exemple à imiter.[207]

En un sens, le passage est comparable aux notes de traduction étudiées précédemment : en pédagogue, Ennius donnait à son lecteur un exemple d'alliance analogue à celle du Jupiter Panchaïen, mais tiré du monde Romain. L'intérêt de la remarque n'était cependant pas seulement pédagogique : Ennius créait un lien explicite entre Jupiter et Énée, qui devenait une sorte de continuateur. Il faut probablement compter la fin du passage, qui sert de conclusion au développement sur Jupiter, comme un ajout d'Ennius également : *exemplum ceteris ad imitandum dedit* [« il donna à tous les autres un exemple à imiter »]. Au delà d'Énée, présenté comme peu ou prou[208] le premier imitateur romain de Jupiter, n'y avait-t-il pas là une allusion directe à Scipion l'Africain ou à M. Fuluius Nobilior, que, l'un ou l'autre, Ennius a très certainement voulu honorer en composant l'*Historia sacra* ? Sans aller obligatoirement jusqu'à affirmer qu'Ennius invitait ainsi son *mentor* à assurer sa propre divinisation, les éloges et les honneurs dont un Scipion (ou un Fuluius) était l'objet par ailleurs[209] n'étaient-ils pas le signe que, bon imitateur de Jupiter, le protecteur était devenu l'égal du roi des dieux ?

Il est également remarquable que dans le récit d'Ennius, Saturne, poursuivi par son fils Jupiter et ne sachant plus où se cacher, finisse par arriver en Italie : « *vix in Italia locum in quo lateret inuenit*[210] ». Bien sûr, rien n'interdit de penser que cet événement se trouvait déjà raconté dans

[207] Lact. *Inst. div*. I, 22, 25-26 [F13a].
[208] Nous avons montré plus haut (p. 287-288) que l'analogie entre Jupiter et Énée était imparfaite.
[209] Comme le souligne très justement P. Vesperini (*ibid*. p. 87), Scipion comme Fuluius étaient eux-mêmes très soucieux de construire leur légende, quasi héroïque : « Enlever Ambracie, la capitale qu'il avait fortifiée, écrit P. Vesperini à propos de Fuluius, c'était donc affronter Pyrrhus, s'approprier sa valeur et d'une certaine manière s'inscrire à la suite des Diadoques, d'Alexandre et même d'Achille. Ce n'était pas un comportement nouveau chez les généraux romains. [...] Scipion l'Africain se présentait en nouvel Alexandre. ».
[210] Lact. *Inst. div*. I, 14, 12 [F7] : « il trouva avec bien du mal un endroit en Italie où se mettre en sûreté ».

l'*Inscription sacrée*[211] : originaire de la cité de Messine en Sicile, Évhémère pouvait être familier du monde romain et si on se fie au témoignage, certes très corrompu, de Jean de Lydie, qui mentionne Évhémère, Cronos aurait régné sur la Libye et la Sicile[212]. Il n'empêche : le jeu sur les consonnances entre *Italia* et *lateret* n'est pas d'Évhémère mais d'Ennius[213]. L'Italie (*Italia*) devenait originairement le lieu où Saturne avait trouvé la sécurité (*lateret*) et ce qui chez Évhémère – si du moins on admet que l'issue du voyage de Cronos était bien la même dans l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* – n'était qu'une des étapes de l'histoire de Jupiter prenait chez Ennius, par la grâce de l'étymologie[214], l'allure d'un épisode fondateur pour l'Italie, si bien que par extension, Rome trouvait sa place dans la grande histoire mythique.

---

[211] R. J. Müller, qui s'est intéressé particulièrement à ce passage (« Überlegungen zur *Ἱερὰ Ἀναγραφή* des Euhemeros von Messene », p. 291) est de la même opinion : « *Die Kronosflucht in den Westen könnte also Bestandteil der* Ἱερὰ Ἀναγραφή *gewesen sein* ».

[212] Cf. Jean de Lydie, *Les mois*, IV, 154 (T26) : « Καὶ βασιλεῦσαι δὲ αὐτὸν ἡ ἱστορία πα<ρα>δίδωσιν, <ὡς ἔμπρο>σθεν ἀφηγησάμην, κ<ατά> τε τὴν Λιβύην <καὶ> Σικελίαν <καὶ τοὺς ἑσπερίους τό>πους καὶ π<ό>λιν κτίσαι, ὡς ὁ Χάραξ φησί, τ<ὴν τότε μὲν λεγ>ομένην Κρονίαν, νῦν δὲ Ἱερὰν πόλιν, ὡς Ἰσίγονος <περὶ Παλ>ικῶν θεῶν καὶ Πολέμων καὶ Αἰσχύλος ἐν Τῇ *Αἴτνῃ* π<αραδιδόασιν ἢ ὡς πᾶσ>α *Ἡ Ἱστορία* κατὰ τὸν Εὐήμερον ποικίλλ<εται » [« L'histoire rapporte qu'il [=Cronos] régna, comme nous l'avons exposé précédemment, sur la Libye, la Sicile et les pays de l'ouest, et qu'il fonda, au dire de Kharax, une cité appelée autrefois Kroniapolis, mais aujourd'hui Hierapolis, comme le rapportent Isogonos au sujet des dieux Palikes, Polémon, Eschyle dans son *Etna*, ou comme le raconte avec art toute l'*Histoire* d'Évhémère. »] ». Le texte doit être interprété avec beaucoup de prudence, car Jean de Lydie mentionne Évhémère parmi d'autres auteurs, et dans le détail, il est impossible de savoir si toutes les informations données (règne sur la Libye et la Sicile, fondation de Kroniapolis) valaient aussi pour l'*Inscription sacrée*. Remarquons que <καὶ τοὺς ἑσπερίους τό>πους est une conjecture de Wünsch, fondée sur Diodore III, 61, 3 : « δυναστεῦσαι δέ φασι τὸν Κρόνον κατὰ Σικελίαν καὶ Λιβύην, ἔτι δὲ τὴν Ἰταλίαν, καὶ τὸ σύνολον ἐν τοῖς πρὸς ἑσπέραν τόποις συστήσασθαι τὴν βασιλείαν· » / « On dit que Cronos régna sur la Sicile et la Libye, ainsi que sur l'Italie, et que, de façon générale, il établit sa souveraineté dans les régions en direction du couchant. » [trad. pers.]. La source de Diodore dans ce passage sur la mythologie des Atlantes était Denys Scytobrachion, qui, par ailleurs, semble avoir subi l'influence directe d'Évhémère (cf. *infra* notre annexe sur cet auteur). Le principe d'un séjour de Cronos en Italie remonte donc peut-être à Évhémère lui-même. Le texte de Denys a vraisemblablement été écrit entre 270 et 220 av. J.-C. (cf. J. S. Rusten, *Dionysius Scytobrachion*, Opladen 1982, p. 93, ainsi que notre annexe sur Denys) et est donc antérieur à Ennius. Dans l'hypothèse, cependant, où l'épisode n'aurait pas existé chez Évhémère, il aura été ajouté par Ennius pour donner une place plus importante à Rome dans le récit.

[213] Cf. R. J. Müller, « Überlegungen zur *Ἱερὰ Ἀναγραφή* des Euhemeros von Messene », p. 290 : « *Von diesem* [= Ennius] *stammt zweifelsfrei die Etymologie* Italia-lateret ».

[214] Nous avons conservé un autre jeu de mots étymologique dans les fragments d'Ennius. Celui-ci écrit en effet à propos des fils de Jupiter, les Courètes, qu'ils eurent « cure » de lui et l'honorèrent : « *Curetes filli sui curauerunt decoraueruntque eum* » (Lact. *Inst. div*. I, 11, 46). Le lien établi par Ennius entre *Curetes* et le verbe *curare* [= prendre soin de] est linguistiquement faux, Κούρητες étant à rapprocher de κόρος [= le jeune garçon] (cf. R.

Il est impossible, malheureusement, de mesurer jusqu'à quel point Ennius était allé dans ce que nous sommes tentés d'appeler la romanisation du texte. Nous entendons par là, non pas la libre transposition par imitation du texte grec dans un univers romain – nous avons au contraire souligné la fidélité d'Ennius à Évhémère –, mais l'importance accrue donnée à Rome au sein du texte source. À cette fin, Ennius s'était-il contenté de remarques ajoutées ponctuellement ou de jeux de mots étymologiques comme nous l'avons vu, ou bien avait-il en outre développé ou même purement et simplement inventé certains épisodes ? Il est impossible de trancher, au regard des trop maigres fragments dont nous disposons, même si la seconde hypothèse ne paraît pas improbable.

Beekes, *Etymological Dictionary of Greek*, vol. I, art. κόρη, Brill, 2010, p. 752-753), mais les anciens construisaient avant tout des explications étymologiques signifiantes. Le rapprochement *Curetes/curare* était sans doute habituel en latin, puisque dans la mythologie traditionnelle, les courètes avaient pris soin (= *curauerant*) du petit Jupiter alors caché dans une grotte, et qu'ils avaient par leurs danses, dissimulé le bruit de ses vagissements aux oreilles de Saturne. Cet épisode de l'enfance de Jupiter n'existait pas tel quel chez Évhémère, puisque dans le passage d'Ennius, les Courètes sont décrits comme les fils de Jupiter et ne peuvent donc avoir été présents à sa naissance. Malgré tout, Ennius a repris le jeu étymologique traditionnel en l'amplifiant (*decorauerunt*), dans un contexte différent : les Courètes prennent soin de leur père après sa mort en lui rendant un culte. La présence de ce jeu de mots chez Ennius ne signifie évidemment pas que l'épisode n'existait pas chez Évhémère.

Chapitre IV. Une question complexe : Οὐρανός /Caelus et les dieux célestes :

Nous terminons l'évaluation des fragments par une brève étude comparée des passages qui portent sur Ouranos/Caelus et le ciel chez Ennius et chez Diodore, dans la mesure où les informations fournies par les deux auteurs ne concordent pas pleinement. Nous nous efforcerons de dépasser ces contradictions afin de déterminer plus précisément la place qu'Évhémère accordait aux cultes astraux dans l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*.

A) Jupiter sur la « chaise de Ciel », étude du fragment 12 :

Voici tout d'abord comment Ennius présentait l'épisode du sacrifice de Jupiter à Caelus :

> *In* Sacra Historia *sic Ennius tradit : "Deinde Pan eum deducit in montem, qui uocatur Caeli s[t]ella. Postquam eo ascendit, contemplatus est late terras ibique in eo monte aram creat Caelo, primusque in ea ara Iuppiter sacrificauit. In eo loco suspexit in caelum quod nunc nos nominamus, idque quod supra mundum erat, quod aether uocabatur, de sui aui nomine caelum nomen indidit [*idque Iuppiter quod aether uocatur placans primus caelum nominauit*] eamque hostiam quam ibi sacrificauit totam adoleuit."*
>
> Voici ce que rapporte Ennius dans l'*Histoire Sacrée* : « Ensuite, Pan le [=Jupiter] conduit sur une montagne qu'on appelle la chaise de Ciel. Une fois monté là-haut, il contempla les terres dans leur étendue et, là, sur cette montagne, il éleva un autel à Ciel ; Jupiter fut le premier à sacrifier sur cet autel. À cet endroit, il leva les yeux vers ce que nous appelons nous maintenant le ciel, et ce qui était au-dessus du monde et qu'on appelait éther, il le nomma ciel, du nom de son grand-père [*Jupiter, se conciliant ce qu'on appelle éther, fut le premier à lui donner le nom de Ciel*] et il brûla entièrement la victime qu'il sacrifia là-bas. »[1]

[1] Lact. *Inst. div.*, I, 11, 63 [F12].

Indépendamment des problèmes posés par la tradition manuscrite[2], l'interprétation du passage est malaisée, car le texte latin comporte une ambiguïté : *ibique*, peut-on lire en effet, *in eo monte aram creat Caelo* [« et là, sur cette montagne, il éleva un autel à Ciel »]. Mais à qui Jupiter consacrait-il un autel et adressait-il un sacrifice ? À Ciel son grand-père (*Caelus*) ou bien à la voûte céleste (*caelus*)[3] ? Cette ambiguïté a d'ailleurs gêné Lactance, puisqu'il écrit un peu plus loin dans les *Institutions divines* :

> *Cui ergo sacrificare Iuppiter potuit nisi Caelo avo, quem dicit Euhemerus in Oceania mortuum et in oppido Aulacia sepultum ?*
>
> A qui donc Jupiter aurait-il pu offrir un sacrifice, sinon à Ciel, son grand-père, qui, au dire d'Évhémère, est mort en Océania et a été enterré dans la ville d'Aulacia ?[4]

La question rhétorique semble vouloir faire passer pour évident ce qui ne l'est pas, Lactance cherchant ainsi à orienter l'interprétation du lecteur en fonction des objectifs de sa propre démonstration. Voulant en effet prouver par le témoignage d'Évhémère que Saturne n'était pas le fils du ciel, mais d'un homme nommé Ciel[5], il lui était préférable de laisser penser que Jupiter sacrifiait non pas à la voûte céleste, mais à Ciel son grand-père.

J. Dochhorn, qui a minutieusement étudié cette question, estime pour sa part qu'en dépit de Lactance, le sacrifice était destiné au ciel[6]. Mais le chercheur appuie sa lecture sur la fin de la citation d'Ennius[7], que nous avons considéré, à la suite de R. de Block, comme une interpolation[8] : *idque Iuppiter quod aether uocatur placans primus caelum nominauit* [Jupiter, se conciliant ce qu'on appelle éther, fut le premier à lui donner le nom de

---

[2] On trouvera en annexe une étude des différents problèmes philologiques posés par ce fragment (*infra*, p. 520-522).

[3] Cette ambiguïté n'existait probablement pas dans le texte grec, car sauf à imaginer que le mot οὐρανός jouait le rôle d'attribut dans la phrase et ne prenait donc pas l'article, il était facile de différencier, grâce à la présence ou à l'absence de l'article, le nom commun (ὁ οὐρανός) du nom propre (Οὐρανός).

[4] Lact. *Inst. div*. I, 11, 65 [F6].

[5] Cf. Lact. *Inst. div.* I, 11, 61 : « *Apparet ergo non ex caelo esse natum, quod fieri non potest, sed ex eo homine cui nomen Vrano fuit.* [« Il est donc clair que ce n'est pas du ciel qu'il est né – cela ne peut se produire –, mais d'un homme dont le nom était Uranus. » (trad. pers.)] ».

[6] J. Dochhorn, « Zur Entstehungsgeschichte der Religion bei Euhemeros – mit einem Ausblick auf Philo von Byblos », *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, vol. 53, fasc. 4, 2001, p. 293-294.

[7] J. Dochhorn, *ibid*., p. 294 : « *[Der Text läßt] in §5 mit erheblichem Nachdruck erkennen, daß als der Adressat des Opfers der Äther zu denken ist.* »

[8] Sur ce point, cf. notre annexe *infra* p. 520-521.

Ciel]. Le participe *placans* (= se conciliant) inciterait en effet à penser que Jupiter s'adressait au ciel, mais le passage est trop peu sûr pour être utilisé comme un argument. Bien plus, le texte de Diodore conservé par Eusèbe tranche explicitement le débat dans le sens de Lactance :

> Ἐλθόντα [...] μετὰ ταῦτα εἰς τὴν Παγχαίαν νῆσον πρὸς τῷ ὠκεανῷ κειμένην παραγενόμενον Οὐρανοῦ τοῦ ἰδίου προπάτορος βωμὸν ἱδρύσασθαι.
>
> Il [= Zeus] alla ensuite dans l'île de Panchaïe située face à l'Océan et y éleva un autel à son propre aïeul, Ouranos.[9]

Evidemment, on peut toujours avancer comme l'a fait J. Dochhorn, que Diodore a lui aussi forcé le sens du texte d'Évhémère et qu'en réalité Zeus élevait un autel au ciel[10], mais il nous paraît de mauvaise méthode de privilégier un passage qui a toutes les chances d'être une interpolation au récit de Diodore/Eusèbe, aussi fortement résumé et parfois approximatif[11] fût-il. Si d'ailleurs on lit attentivement la citation d'Ennius, on s'aperçoit que Jupiter élève d'abord un autel à Caelus, puis, dans un second temps seulement, attribue à l'éther le nom de caelus emprunté à son grand-père. Si on suit *stricto sensu* la logique du texte, au moment où l'autel est édifié, il ne peut être destiné qu'à l'homme, Caelus.

[9] Diod. VI, 1, 9 [F1].
[10] Cf. J. Dochhorn, « Zur Entstehungsgeschichte », p. 294 : *« Ähnlich wie Laktanz wird Diodore vor allem das griechische Pendant zu Div. Inst. 1, 11, 63,3 im Blick gehabt haben, das [...] eine personale Auffassung des kultadressaten (Ennius : CAELO, Euhemeros : *οὐρανῷ) nicht ausschließt.* ». Ainsi, influencé par son intérêt « *für die Person Ouranos* », Diodore aurait mal interprété l'ambiguïté inhérente déjà au texte d'Évhémère. Ce raisonnement n'est pas convaincant : d'une part, le texte de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* ne prêtait probablement pas à confusion (cf. *supra* note 3) ; d'autre part Diodore ne se désintéressait pas des cultes astraux et nous avons montré combien l'opposition entre les dieux célestes et les dieux terrestres est importante dans son œuvre (cf. *supra* p. 227-233).
[11] Cf. *supra* p. 237-247.

B) De Ciel au ciel ou du ciel à Ciel ? L'attribution du nom Οὐρανός :

1. Deux fragments contradictoires : Diod. VI, 1, 6 [F1] et Lact. I, 11, 63 [F12] :

Notre problème de lecture pourrait donc paraître résolu, si un autre passage d'Eusèbe/Diodore ne venait encore compliquer les choses :

> Μετὰ ταῦτά φησι πρῶτον Οὐρανὸν γεγονέναι βασιλέα, ἐπιεικῆ τινα ἄνδρα καὶ εὐεργετικὸν καὶ τῆς τῶν ἄστρων κινήσεως ἐπιστήμονα, ὃν καὶ πρῶτον θυσίαις τιμῆσαι τοὺς οὐρανίους θεούς· διὸ καὶ Οὐρανὸν προσαγορευθῆναι.
>
> Évhémère raconte ensuite que ce fut d'abord Ouranos qui régna, qu'il fut un homme juste, bienfaisant et instruit du mouvement des astres. Il fut aussi le premier à honorer les dieux du ciel par des sacrifices, et c'est précisément pourquoi on l'a appelé Ouranos.[12]

Ainsi, si on en croit Diodore, c'est parce qu'il honorait les dieux du ciel [τοὺς οὐρανίους θεούς] qu'Ouranos a reçu son nom [Οὐρανὸν προσαγορευθῆναι], et la présentation est donc exactement à l'opposé de celle d'Ennius, selon qui c'est Ciel qui a donné son nom à l'éther : « *idque[...], quod aether uocabatur, de sui aui nomine caelum nomen indidit* [et ce [...] qu'on appelait éther, il le nomma ciel, du nom de son grand-père] ». J. Dochhorn n'y voit pas de contradiction et imagine deux étapes distinctes dans le processus de nomination : dans un premier temps Ciel [Οὐρανός] recevrait son nom des dieux célestes [οἱ οὐράνιοι θεοί], dans un second, il donnerait lui-même son nom au ciel [ὁ οὐρανός][13]. Mais un tel raisonnement n'est pas logique : comment les astres pourraient-ils être qualifiés de « célestes », si le ciel lui-même ne porte pas encore le nom dont dérive cet adjectif[14] ? Sauf à considérer qu'Évhémère lui-même se

[12] Diod. VI, 1, 6 [F1].
[13] Cf. J. Dochhorn, « Zur Entstehungsgeschichte », p. 296-297.
[14] C'est aussi l'opinion de C. Langer, « Euhemeros und die Theorie der ΦΥΣΕΙ und ΘΕΣΕΙ ΘΕΟΙ », p. 56, mais J. Dochhorn (*ibid*., p. 297) refuse d'y voir une contradiction et élude la question : « *Doch*, explique-t-il, *dies wäre wohl kaum die einzige Etymologie in der antiken Literatur, speziell in narrativen Texten, die sprachanalystischem Denken zuwiderläuft* ». Mais le problème ne tient pas seulement dans la dérivation linguistiquement hasardeuse du nom Οὐρανός à partir de l'adjectif οὐράνιοι : si l'on conserve à la fois Ennius et Diodore, alors Ciel tire son nom des astres du ciel, en même temps que le ciel tire son nom de Ciel, ce qui a tout l'apparence d'un serpent qui se mord la queue.

contredisait, il faut donc se rendre à l'évidence : l'un de nos deux fragments, celui de Diodore ou celui d'Ennius, comporte une information erronée.

2. Une erreur de Diodore :

Entre la version très condensée que Diodore donne de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* au livre VI et la traduction d'Ennius, nous sommes d'avis de donner la préférence au texte latin[15]. Nous disposons en effet d'indices suffisamment nombreux pour pouvoir trancher.

2. 1. Critères externes : Diodore et Ennius, deux approches différentes du texte d'Évhémère :

Remarquons tout d'abord que dans ce débat, ni Eusèbe ni Lactance ne sont en cause. Nous avons montré que le premier avait cité avec une grande exactitude le texte de Diodore[16] ; quant au fragment d'Ennius qui nous intéresse, il s'agit clairement d'une citation littérale et non d'un passage reformulé par Lactance[17]. On peut donc opposer directement Diodore à Ennius.

[15] Ce n'est pas l'avis de R. de Block (*Évhémère, Sa vie et sa doctrine*, p. 36), qui a pris parti pour Diodore, mais son choix repose sur des *a priori*, sans examen approfondi : « Il nous semble, écrit-il, que la principale autorité dans la question doit toujours être Diodore, qui a lu le livre même d'Évhémère, tandis que les paroles de Lactance ne sont qu'un écho peut-être altéré d'une traduction qu'Ennius semble souvent avoir arrangée d'après ses vues personnelles. ». De même, F. Jacoby, donne tort à Ennius, supposant qu'il a mal compris une ambiguïté du texte grec (art. « Euemeros », *RE*, col. 957) : *« Hier liegt es näher, ein Mißverständnis des Übersetzers anzunehmen, veranlaßt durch einen unklaren Ausdruck des Originals* – διὸ καὶ οὐρανὸς προσηγορεύθη *kann verschieden gefaßt werden, je nachdem man* Οὐρανός *oder* οὐρανός *liest –, als eine absichtliche Änderung des Ennius.* ». Mais comme l'a fait remarquer C. Langer (« Euhemeros und die Theorie der φύσει und θέσει θεοί », p. 58), l'argument ne tient pas, car si la confusion entre Οὐρανός et οὐρανός est possible dans la formulation proposée par Jacoby, le contexte général du passage devait rendre impossible toute erreur de compréhension. Enfin, remarquons que M. Winiarczyk (dans *Euhemeros von Messene*, p. 29) est d'avis de suivre Ennius, mais il ne donne aucune justification : « *Ich stimme jedoch denen zu, die bezweifeln, dass der Ausdruck διὸ καὶ Οὐρανὸν προσαγορευθῆναι (T49) Euhemeros' Gedanken widerspiegelt* ».

[16] Cf. *supra* p. 212-223.

[17] L'extrait (*Inst. div*. I, 11, 63 [F12]) est cité par Lactance au style direct avec une prétention à la littéralité (« *In* Sacra Historia *sic Ennius tradit* [Voici ce que rapporte Ennius dans l'Histoire sacrée]», et on retrouve les traits de la langue archaïque : le pronom/adjectif de rappel *is, ea, id* apparaît sept fois en cinq lignes, c'est le coordonnant *–que* qui est systématiquement employé, et le verbe *indidit* est d'un emploi archaïque.

Or, Ennius et le Diodore du livre VI entretenaient chacun un rapport différent à l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* : nous avons pu déjà constater qu'en VI, 1, 1-10, Diodore a résumé à grands traits et sans doute en partie de mémoire l'ouvrage d'Évhémère. Nous avons par ailleurs relevé précédemment des approximations voire des erreurs au sein de son texte[18]. À l'opposé, du fait même qu'il s'agissait d'une traduction, Ennius suivait le récit d'Évhémère de beaucoup plus près que Diodore, voire de très près, puique nous avons montré qu'il restait proche de sa source. Cette différence dans le travail du texte entre Diodore et Ennius plaide évidemment en faveur du second.

*2. 2. Critères internes à l'*Ιερὰ Ἀναγραφή *: la version d'Ennius est la plus cohérente :*

L'information donnée par Diodore, selon laquelle Ouranos a reçu son nom pour avoir honoré les dieux célestes, n'est également pas sans poser problème, si on la compare avec ce que nous connaissons par ailleurs de l'ouvrage d'Évhémère. Partout ailleurs, en effet, c'est un homme qui donne son nom à un élément géographique et non l'inverse : le mont Cassios tire son nom du dynaste Cassios, la Cilicie de Cilix[19], le « siège d'Ouranos » d'Ouranos[20], l'Olympe Triphylios des trois peuples environnants[21]. Et si on suit le témoignage d'Hygin, Évhémère racontait que

[18] Cf. *supra* p. 242-246.

[19] Cf. Diod. VI, 1, 9 [F1] : « Κἀκεῖθεν διὰ Συρίας ἐλθεῖν πρὸς τὸν τότε δυνάστην Κάσσιον, ἐξ οὗ τὸ Κάσσιον ὄρος. Ἐλθόντα δὲ εἰς Κιλικίαν πολέμῳ νικῆσαι Κίλικα τοπάρχην [De là, il traversa la Syrie jusque chez le prince alors au pouvoir, Cassios, qui donna son nom au mont Cassios. Venu en Cilicie, il y vainquit à la guerre le toparque Cilix.] ». Le lien entre Cassios et le mont Cassios est dit explicitement ; celui entre Cilix et la Cilicie est implicite, mais il est évident dans le contexte que la Cilicie portait le nom du toparque qui la gouvernait.

[20] Cf. Diod. V, 44, 6 [F2b]. Après avoir indiqué que la montagne est appelée « Siège d'Ouranos » et « Olympe Triphylios », Diodore continue ainsi : « Μυθολογοῦσι γὰρ τὸ παλαιὸν Οὐρανὸν βασιλεύοντα τῆς οἰκουμένης προσηνῶς ἐνδιατρίβειν ἐν τῷδε τῷ τόπῳ [On raconte en effet dans les mythes qu'autrefois Ouranos, qui régnait sur la terre, coulait des jours paisibles en ce lieu] ». Le coordonnant γὰρ (« en effet ») prouve que la phrase citée ci-dessus avait valeur explicative : il s'agissait de rendre compte de l'origine de l'appellation Οὐρανοῦ δίφρος (« siège d'Ouranos »), et en l'occurence la montagne avait été nommée ainsi parce qu'Ouranos y résidait.

[21] Cf. Diod. V, 44, 6 [F2b] : « ὕστερον δὲ Τριφύλιον Ὄλυμπον κληθῆναι διὰ τὸ τοὺς κατοικοῦντας ὑπάρχειν ἐκ τριῶν ἐθνῶν [Plus tard, la montagne fut appelée "Olympe Triphylios" parce que les habitants étaient répartis en trois peuples.] ».

le fils d'Aïx et de Pan avait placé par amour pour sa mère la figure d'une chèvre parmi les astres[22]. Certes, il ne s'agit pas là de l'attribution d'un nom, mais la logique qui préside à ce catastérisme est la même : on dessine une figure parmi les astres afin d'honorer un être humain. La représentation de l'univers chez Évhémère est manifestement centrée sur l'homme : le pouvoir des puissants se vérifie par leur capacité à donner leur nom ou ceux de leurs ascendants à des éléments naturels et géographiques, ce phénomène devenant le signe de leur emprise sur le monde[23]. Il paraît peu vraisemblable, dans cette perspective, qu'Ouranos ait reçu son nom du ciel et c'est donc la leçon d'Ennius qu'il faut suivre.

3. Bilan : Y avait-t-il un culte des astres chez Évhémère ?

Il ressort de la comparaison des différents fragments de Diodore [VI, 1, 6 et VI, 1, 9 (=F1)] et d'Ennius [*Inst. div*. I, 11, 63 (=F12)] que :

- l'autel et le sacrifice de Zeus/Jupiter étaient dédié à son grand-père Ouranos/Caelus et non pas au ciel. Il faut sur ce point suivre Diodore VI, 1, 9 et traduire chez Ennius « *aram creat Caelo* » par « il éleva un autel à Ciel ».
- C'est Ouranos/Caelus qui a donné son nom au ciel, et non l'inverse. Il faut considérer en VI, 1, 6 διὸ καὶ Οὐρανὸν προσαγορευθῆναι [« et c'est précisément pourquoi on l'a appelé Ouranos »] comme une erreur de Diodore et se référer à Ennius (*id* [...] *de sui aui nomine caelum nomen indidit* [« il le nomma ciel, du nom de son grand-père »]).

Une fois admis que le sacrifice de Jupiter était destiné à un homme, il est légitime de s'interroger sur la place que le ciel et les astres occupaient dans l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* . Étaient-ils ou non considérés comme des divinités ? L'existence de dieux célestes n'est mentionnée qu'une fois dans nos fragments, précisément dans la phrase sujette à caution de Diodore VI, 1, 6 :

[22] Cf. Hygin, *Astronomica*, II, 13, 4 [F18] : « *Qui quod eam diligebat plurimum, inter astra caprae figuram memoriae causa collocauit.* [Et comme il aimait sa mère au plus haut point, il plaça en souvenir d'elle la figure d'une chèvre parmi les astres.] ».

[23] C. Langer, « Euhemeros und die Theorie der φύσει und θέσει θεοί », p. 58 souligne également à juste titre que le texte d'Ennius, qui explique pourquoi le ciel s'appelle Ouranos, s'insère très bien dans une logique rationaliste : « *Paßt doch die Art der Namengebung, wie Ennius sie berichtet, durchaus in den Rationalismus* ».

> ὃν (= Οὐρανὸν) καὶ πρῶτον θυσίαις τιμῆσαι τοὺς οὐρανίους θεούς· διὸ καὶ Οὐρανὸν προσαγορευθῆναι.
>
> Il fut aussi le premier à honorer les dieux du ciel par des sacrifices, et c'est précisément pourquoi on l'a appelé Ouranos.[24]

Au livre V, Diodore présente Ouranos non pas en adorateur, mais en simple observateur des astres :

> Μυθολογοῦσι γὰρ τὸ παλαιὸν Οὐρανὸν βασιλεύοντα τῆς οἰκουμένης προσηνῶς ἐνδιατρίβειν ἐν τῷδε τῷ τόπῳ, καὶ ἀπὸ τοῦ ὕψους ἐφορᾶν τόν τε οὐρανὸν καὶ τὰ κατ' αὐτὸν ἄστρα.
>
> On raconte en effet dans les mythes qu'autrefois Ouranos, qui régnait sur la terre, coulait des jours paisibles en ce lieu et depuis le sommet observait le ciel et les astres qu'il contient.[25]

Il peut sembler assez étonnant que dans un récit qui était beaucoup plus détaillé, Diodore n'ait pas fait mention des cultes célestes. Et d'après Hygin, Vénus fut « la première à situer les astres[26] », mais ne paraît pas les avoir tenus pour des dieux. Aucun témoignage sur Évhémère, par ailleurs, n'évoque de cultes astraux. Nous avons déjà montré que le développement sur les deux catégories de dieux, célestes et terrestres en VI, 1, 2 était le fait de Diodore et qu'il citait ensuite Évhémère comme exemple d'auteur ayant écrit sur les dieux terrestres. Faut-il penser que Diodore, prompt à recréer une opposition entre deux types de dieux qui lui était chère, a introduit par erreur la mention de cultes astraux à propos d'Ouranos, ou bien l'Ouranos d'Évhémère considérait-il bien les astres comme des dieux, l'erreur de Diodore se limitant alors à y trouver l'origine de l'explication du nom Ouranos ? Quoique nous penchions plutôt pour la première hypothèse[27], il est à dire vrai impossible de trancher avec une absolue certitude[28].

---

[24] Diod. VI, 1, 6 [F1].
[25] Diod. V, 44, 6 [F2b].
[26] Hygin, *Astronomica*, II, 42 [F19]: « *Euhemerus autem Venerem primam ait sidera constituisse et Mercurio demonstrasse* [Évhémère raconte que Vénus fut la première à situer les astres et qu'elle les indiqua à Mercure]».
[27] Il n'est pas impossible que Denys Scytobrachion, dont Diodore a tiré son récit évhémérisant sur la mythologie des Atlantes au livre III de sa *Bibliothèque*, ait connu l'ouvrage Évhémère. Le passage rapporté par Diodore sur Ouranos (Diod. III, 56, 3-5), qui concorde parfaitement avec le récit d'Évhémère tel que nous le supposons avoir été, d'après la confrontation des textes de Diodore et d'Ennius. Denys/Diodore dépeint en effet Ouranos en homme féru d'astronomie, qui en raison de sa connaissance des astres et du monde, reçoit après sa mort des honneurs divins et donne son nom à l'univers. Remarquons qu'il n'est pas question dans ce passage de cultes astraux. On trouvera le texte grec de ce passage, avec une traduction personnelle en regard, dans notre annexe « textes complémentaires » (p. 558 [DS1]), où nous avons rassemblé les fragments de Denys

Ce qui est certain, en revanche, c'est que même si on admet que les astres apparaissaient comme des dieux chez Évhémère, leur rôle devait être secondaire au sein de l'ouvrage. Le récit était en effet centré sur les hommes, et dans l'épisode du sacrifice sur la « chaise de Ciel », Zeus, en donnant le nom d'Ouranos au ciel, rendait gloire à son ancêtre en même temps qu'il manifestait la puissance de la dynastie qu'il créait : ce n'était pas la divinité éventuelle du ciel qui venait légitimer celle d'Ouranos[29], c'était la divinité d'Ouranos qui prenait désormais les dimensions de la voûte céleste.

Scytobrachion sur les Atlantes et sur le dieu Dionysos. Enfin, précisons que chez Philon de Biblos, c'est également Ouranos qui donne son nom au ciel, même si la démarche paraît moins politique et plus anecdotique (il s'agit de rendre hommage à la beauté d'Ouranos) (Eusèbe, *Préparation Evangélique*, I, 10, 15 [PB4]) : « Ἐξ ὧν γεννᾶται Ἐπίγειος Αὐτόχθων, ὃν ὕστερον ἐκάλεσαν Οὐρανόν· ὡς ἀπ' αὐτοῦ καὶ τὸ ὑπὲρ ἡμᾶς στοιχεῖον δι' ὑπερβολὴν τοῦ κάλλους ὀνομάζειν οὐρανόν. Γεννᾶται δὲ τούτῳ ἀδελφὴ ἐκ τῶν προειρημένων, ἣ καὶ ἐκλήθη Γῆ. Καὶ διὰ τὸ κάλλος ἀπ' αὐτῆς (φησίν) ἐκάλεσαν τὴν ὁμώνυμον γῆν. » / « Par eux fut engendré Epigéios Autochthon [=*Terrien Autochtone*], qu'on appela plus tard Ouranos [=*Ciel*], tout comme l'élément situé au-dessus de nous, qui tire de lui, pour son extraordinaire beauté, son nom de ciel. Il lui naît une sœur des parents évoqués plus haut, qui fut appelée Gé [=*Terre*], et, à cause de sa beauté, on donna son nom à son homonyme la terre. » [trad. pers.]. Le texte ne donne malheureusement pas la raison pour laquelle Ouranos à lui-même reçu son surnom avant de le donner au ciel.

[28] F. Jacoby (art. « Euhemeros », *RE*, col. 964) estime qu'il est impossible de dire avec certitude si Évhémère « *freilich selbst an diese* οὐράνιοι θεοί *geglaubt hat. [...] Jedenfalls hat er ihre Existenz nicht geleugnet* ». Son ouvrage, estime-t-il en revanche, « *galt nur den* ἐπίγειοι θεοί ». C. Langer (« Euhemeros... », p. 57) considère pour sa part que s'il était question de dieux célestes dans l'*Inscription sacrée*, ils ne peuvent y avoir joué un rôle important. Ils lui paraissent être chez Évhémère des « *Fremdkörper* ». Enfin, Selon M. Winiarczyk, *Euhemeros*, p. 29, il y avait bien des dieux célestes chez Évhémère, mais « *keine klare Einteilung in himmlische und irdische Götter* », la conceptualisation en deux classes étant le fait de Diodore.

[29] J. Dochhorn défendant l'idée que le sacrifice de Jupiter était adressé au ciel et non à son grand-père (cf. *supra* p. 313 note 10), il est évidemment d'une opinion contraire à la nôtre : selon lui Ouranos avait inauguré la religion astrale, qui, poursuivie par Jupiter, avait permis d'aboutir à la vénération de divinités personnelles (cf. « Zur Entstehungsgeschichte der Religion bei Euhemeros, mit einem Ausblick auf Philo von Byblos », p. 297).

Bilan de l'évaluation des principales sources :

L'évaluation des sources était un préalable indispensable au commentaire de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* proprement dit, le texte d'Évhémère n'étant connu qu'indirectement. Nous exposons ici de manière synthétique les résultats de notre recherche, d'abord sur Eusèbe et Diodore, puis sur Lactance et Ennius, enfin sur l'ouvrage d'Évhémère lui-même. Tout au long de ce bilan, de nombreux renvois permettront au lecteur de se reporter aux analyses de détail.

A) Eusèbe et Diodore :

Diodore de Sicile constitue notre principale source sur Évhémère de Messène, tant pour le compte-rendu descriptif de la Panchaïe au livre V de la *Bibliothèque* (chap. 41-46) que pour sa présentation de l'ouvrage sous forme très résumée au livre VI (chap. I, 1-10). Ce dernier fragment nous a été transmis par Eusèbe de Césarée dans la *Préparation Evangélique*, II, 2, 52-62.

1. Eusèbe, citateur fidèle de Diodore :

Bien qu'Eusèbe, en raison de l'abondance de la matière, ait fortement condensé les passages de la *Bibliothèque* qu'il cite au livre II de la *Préparation Evangélique*, nous avons prouvé qu'il est resté un citateur fidèle de Diodore pour le passage qui nous occupe (p. 212-223). La comparaison systématique, dans les deux premiers livres de la *Préparation*, des citations de Diodore avec le texte original nous a en effet permis d'établir qu'Eusèbe conservait les renvois internes à la *Bibliothèque* ou les remarques sur la composition de l'ouvrage – inutiles, *stricto sensu*, à sa propre démonstration – seulement lorsqu'il citait littéralement, et plusieurs annotations de ce genre figurent justement dans le fragment de Diodore du

livre VI (p. 214-223). Cette fidélité au texte source s'explique dans ce cas précis par l'importance que le passage revêtait pour Eusèbe (p. 223-226) : la mention par Diodore – un auteur de référence chez les païens, selon Eusèbe – de deux catégories de dieux, célestes et terrestres, venait attester la véracité de son propre exposé sur les grandes étapes de l'histoire du paganisme. La divinisation de mortels avait succédé aux cultes astraux, et l'interprétation évhéméristе des récits mythiques était pour Eusèbe un moyen de s'opposer aux lectures allégoriques d'un Porphyre.

Étant admis que la *Préparation Évangélique*, II, 2, 52-62 constitue une citation littérale de la *Bibliothèque*, nous considérons cet extrait, dans l'analyse, comme un fragment de Diodore et non comme un passage d'Eusèbe, et lorsque nous citons ce texte, nous donnons systématiquement les références de Diodore.

2. Diodore : une utilisation habile du texte-source :

Diodore de Sicile a eu directement accès à l'ouvrage d'Évhémère et l'étude de la longue description qu'il donne de la Panchaïe au livre V montre qu'il est resté proche de sa source. Certes, Diodore a pu condenser certains passages, mais, peut-être parce qu'il est difficile de résumer un texte descriptif (p. 156), l'analyse de détail montre qu'il a procédé surtout par coupures et suppressions dans le texte source (p. 159-163). Dans le compte-rendu sur la Panchaïe, Diodore a respecté le plan suivi par Évhémère et les incohérences apparentes de l'exposé tiennent à ces suppressions qui ont fait parfois disparaître la structure d'origine (p. 203-204). Une lecture attentive permet cependant de la retrouver[1].

Diodore ne retient que ce qui lui paraît essentiel, et accole, parfois maladroitement, les passages conservés (p. 163-169). Ces maladresses de style, qui suggèrent une écriture rapide – un simple τε vaut souvent transition – ne paraissent pas avoir gêné Diodore, qui se souciait davantage de la clarté et de l'efficacité de l'exposé ; elles sont en tout cas une chance pour nous, puisqu'elles manifestent clairement que l'auteur de la *Bibliothèque* suivait sa source de près. Il est impossible, bien entendu, de

[1] Cf. notre tableau p. 61-66, qui tient compte de l'étude de Diodore.

départager dans le détail ce qui relève du propre style de Diodore et ce qui appartient, sur le plan formel, à Évhémère. Quelques faits de langues sont cependant repérables et imputables à Évhémère. L'expression ἄξιαι τῆς ἱστορικῆς ἀναγραφῆς (« dignes d'un compte-rendu historique », en V, 41, 4) et ses variantes remontent notamment à Évhémère lui-même (p. 169-172). De telles reprises chez Diodore soulignent là encore sa fidélité au texte source, en même temps qu'elles indiquent la présence d'un jeu sur la polysémie du terme *ἀναγραφή* dans l'ouvrage original et une prétention à l'historicité de la part d'Évhémère.

Les fragments du livre V et du livre VI ne doivent pas être mis sur le même plan. Alors qu'en V, 41-46, Diodore suit de près sa source, au livre VI, l'historien résume à grands traits l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* et vraisemblablement en partie de mémoire (p. 237-239 ; p. 247). L'exposé sur la Panchaïe est treize fois plus court qu'au livre V, et l'emploi massif du discours indirect (VI, 1, 4-5) est la marque même de cette très forte réduction du texte source. Diodore a supprimé les détails géographiques, ethnographiques, architecturaux, pour ne retenir que l'essentiel : la piété des Panchaïens et la description de la stèle. Ce travail de résumé s'est fait au prix de pertes de données (on ne sait plus qui est l'auteur des inscriptions), d'approximations (nature des caractères gravés sur la stèle, mention de Cronos au sein des inscriptions), voire d'erreurs (localisation du sanctuaire) (p. 242-246). En cas de contradiction entre les deux textes de Diodore, la priorité doit donc être donnée à l'exposé du livre V.

Que Diodore soit resté proche de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* dans son compte-rendu sur la Panchaïe ne signifie pas pour autant qu'il se comportait en simple compilateur. Il a en effet organisé sa matière en fonction de ses objectifs propres. La présentation en deux temps, au livre V puis au livre VI, du texte d'Évhémère mérite une attention toute particulière (p. 180-184). Alors qu'Évhémère avait rédigé son récit à la première personne et au passé, l'exposé sur la Panchaïe du livre V a été transposé au présent par Diodore – à quelques exceptions près, qui s'expliquent par des négligences de l'auteur de la *Bibliothèque* –, et coupé de son énonciateur. Le nom d'Évhémère n'est

pas mentionné, si bien que la Panchaïe obtient une existence autonome, indépendante de son découvreur. De récit de voyage, le texte, rédigé pour l'essentiel au style direct – un signe clair de la confiance que Diodore avait envers sa source – est devenu un exposé à valeur intemporelle sur la géographie et la société panchaïennes. Le nom d'Évhémère et les conceptions religieuses developpées dans l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* n'apparaissent qu'au livre VI de la *Bibliothèque*. Par cet artifice de présentation qui détachait complètement le compte-rendu géographique des développements à proprement parler évhéméristes, non seulement Diodore mettait l'exposé sur la Panchaïe à l'abri de toute critique de la part des opposants à l'évhémérisme, mais l'existence même de l'archipel panchaïen, acquise au livre V pour le lecteur de la *Bibliothèque*, venait garantir la véracité du récit d'Évhémère rapporté au livre VI.

La subdivision des dieux en deux catégories, célestes et terrestres, revient à trois reprises dans les livres I à V et est le fait de Diodore lui-même (p. 227-233). La peinture des dieux en hommes divinisés, très claire dans la *Bibliothèque* lorsqu'il s'agit des exposés sur les Égyptiens ou sur les Atlantes, a été soigneusement édulcorée par Diodore dans son compte-rendu sur Évhémère au livre VI et même entièrement passée sous silence au livre V. Présenter explicitement le Zeus de la religion grecque en homme, aussi puissant fût-il, prêtait le flanc à la critique, et Diodore laisse entendre plus qu'il ne dit : il laisse de côté, au livre V comme au livre VI, la question de la mort des dieux, utilise à propos de Zeus une formule assez vague (V, 46, 3 et VI, 1, 5 : ἔτι κατὰ ἀνθρώπους ὤν [« quand il vivait encore parmi les hommes »]) (p. 182), et mentionne comme exemples de dieux terrestres les demi-dieux Dionysos, Héraclès, Aristée (p. 233-237), évitant ainsi toute polémique. Évidemment, un lecteur averti ne s'y trompait pas, mais on ne peut aujourd'hui se faire une idée précise de la représentation des dieux chez Évhémère par le seul Diodore, et les fragments d'Ennius sont, de ce point de vue, plus fidèles à l'original.

B) Lactance et Ennius :

1. Un texte en prose dès l'origine :

Le préalable à tout travail d'évaluation des fragments d'Ennius était de trancher la question, maintes fois débattue, de la forme même de *l'Historia sacra* : a-t-elle été directement rédigée en prose par Ennius ou bien était-elle originellement composée en vers ? C'est l'hypothèse d'une rédaction en prose dès l'origine qui nous paraît devoir être retenue. Les arguments en faveur d'une écriture en vers se sont révélés contestables, puisqu'ils reposent sur des motifs psychologiques (p. 250-251) – tous les textes connus d'Ennius par ailleurs sont rédigés en vers – et que les tentatives de reconstitution métrique sont peu probantes, de même que l'analogie établie par Vahlen avec la fable de l'alouette et du laboureur (p. 252-253). À l'inverse, nous avons montré (p. 254-256) que chez les auteurs classiques, seuls les vers étaient l'objet de citations latines et dans tous les témoignages conservés antérieurs à Lactance, y compris ceux de Cicéron et d'Hygin, l'*Historia Sacra* est de ce point de vue traitée comme un texte en prose. Surtout, les extraits conservés par Lactance portent les traits de la langue archaïque (emploi abondant du pronom *is*, *ea*, *id*, des coordonnants *–que* et *atque* ; syntaxe fondée sur la coordination, voire sur la parataxe) et remontent selon toute vraisemblance à Ennius lui-même (p. 256-259) : nous avons affaire, dès lors, à la plus ancienne prose latine conservée. L'usage que fait Ennius pour désigner les Crétois du terme « Cretenses », exclusivement réservé à la prose, par opposition à la forme « Cretes » également employée en vers, corrobore également l'hypothèse d'une rédaction en prose (p. 259-260).

2. Lactance, un citateur assez fidèle d'Ennius :

Les fragments de l'*Historia sacra* d'Ennius nous ont été transmis par Lactance au livre I des *Institution divines*. Cherchant à libérer ses lecteurs de l'erreur du paganisme, Lactance s'est ainsi appuyé sur l'évhémérisme développé dans l'ouvrage d'Ennius pour défendre l'idée que les dieux,

Jupiter en particulier, n'étaient en réalité pas des dieux mais de simples mortels.

Supposer l'existence d'un écrit intermédiaire entre Ennius et Lactance n'est pas indispensable dès lors qu'on admet qu'Ennius a écrit l'*Historia sacra* en prose. Certes, Lactance pourrait n'avoir disposé que d'extraits, dans la mesure où toutes les citations d'Ennius sont tirées de la même partie de l'ouvrage (exposé sur la généalogie des premiers dieux), mais l'auteur des *Institutions divines* peut fort bien avoir lui-même sélectionné et recopié ces passages à l'occasion de sa lecture d'Ennius. Les marques d'archaïsme, qui paraissent remonter à Ennius lui-même, laissent en tout cas penser que Lactance a eu au moins accès à des extraits fidèles de l'ouvrage (p. 281).

Sa connaissance de l'*Historia Sacra* est en tout cas incomparable à celle d'autres auteurs chrétiens qui ont mentionné l'*Évhémère* d'Ennius : Minucius Felix (p. 270-272) a eu recours à un ouvrage de compilation et ses sources sont de seconde main ; Arnobe (p. 272-274) a également utilisé plusieurs sources indirectes : il s'est appuyé sur une liste d'athées qui remonte au *Protreptique* de Clément d'Alexandrie ou à une source commune, sur le *De Natura deorum* de Cicéron et sur un autre ouvrage inconnu. Seul Saint Augustin (p. 274-280) a très vraisemblablement lu Ennius, au moins par extraits, mais il se contente de souvenirs de lecture quand il mentionne Évhémère et préfère s'appuyer sur Virgile et Cicéron pour défendre la thèse évhéméristе.

Dans l'hypothèse, qui nous paraît la moins probable, où Lactance n'aurait pu consulter directement l'*Historia sacra*, Varron ne saurait en tout cas constituer, malgré F. Jacoby et J. Vahlen, la source intermédiaire (p. 262-266), l'auteur des *Antiquités naturelles* interprétant la mythologie par des allégories naturelles, à la manière des stoïciens, et non dans une perspective évhéméristе. Un commentaire des *Aratea* ne peut pas non plus être la source du passage et l'hypothèse de R. M. Ogilvie ne doit pas être retenue (p. 266-270) : exception faite, en effet, de l'explication étymologique du nom Zeus, l'exposé de Lactance dans lequel figurent les citations d'Ennius ne porte pas la marque du stoïcisme.

Lactance cite le plus souvent scrupuleusement ses sources et, à la suite de E. Laughton et H. Krug, nous considérons comme d'authentiques fragments les passages qui sont rédigés au discours direct et dans lesquels Lactance affiche une prétention à la littéralité (F4A, F5, F9, F10, F12, F15a) (p. 282-283). La question de la fiabilité du texte transmis ne se pose que dans les autres fragments (F6, F7, F11, F13a, F15a). Quand un passage lui paraît trop long dans le cadre de sa démonstration, Lactance le réécrit en en résumant le contenu (I, 22, 22-26 [F13a]) (p. 285-286). Surtout, il introduit régulièrement des jugements moraux (F13A, I, 22, 21 et 23, F15A, I, 17, 10) sur l'attitude des dieux, qui ne doivent pas être mis au compte d'Ennius (p. 283-285 ; p. 291-292). Les fragments F6, F7, F11, tout en n'étant pas littéraux, paraissent cependant fidèles au texte d'Ennius (p. 292-293).

3. Ennius, de la traduction à la romanisation de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* :

Ennius a traduit l'ouvrage d'Évhémère au début du IIe siècle av. J.-C. et était, d'après Cicéron, un adepte de sa théorie (« *interpretatus et secutus est praeter ceteros* » : « il l'a traduit et il l'a suivi plus que tout autre penseur ») (p. 295-297). Nous avons montré qu'en employant le terme « *interpretatus* » à propos de la traduction d'Ennius, Cicéron considérait que le texte latin était respectueux de l'original grec et n'était pas une simple imitation ou transposition du texte dans un univers romain (p. 298-299). Outre l'*Historia sacra*, Ennius avait traduit en latin d'autres ouvrages grecs, et la comparaison d'un court extrait des *Hedyphagetica* d'Ennius avec la *Γαστρονομία* d'Archestratos de Gela montre qu'ailleurs, et à l'échelle de la phrase, Ennius suivait sa source de près, même s'il pouvait supprimer quelques éléments ou ajouter ponctuellement des informations (p. 299-301). Si l'on examine attentivement le texte de l'*Historia sacra*, on constate que le récit généalogique d'Ennius sur les premiers dieux (F4a, F5, F14a) concorde avec celui du livre VI de Diodore, et cette absence de contradiction entre les deux auteurs plaide bien pour l'hypothèse d'une traduction assez exacte du texte d'Évhémère (p. 302-305). Certes, certaines informations données par Diodore ne se retrouvent pas chez Ennius et

inversement, mais ces différences s'expliquent aisément (p. 304-305). La présence, au sein des fragments conservés de l'*Historia Sacra*, de ce que nous avons appelé des « notes de traducteur » (Lact. I, 11, 46 [F14a] et I, 14, 6 [F5]) confirme d'ailleurs qu'Ennius était fidèle à sa source (p. 305-306).

Il faut se garder cependant de toute naïveté : l'exactitude que nous attendons aujourd'hui d'un traducteur n'existait pas chez les Anciens. Bien qu'étant resté, dans l'ensemble, proche de l'ouvrage d'origine, Ennius, par des ajouts ponctuels ou encore des jeux de mots étymologiques, a d'une certaine manière romanisé l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* : il a, dans l'*Historia sacra*, donné au monde romain une place que ce dernier n'avait pas dans le récit grec (p. 307-310). Notre connaissance de l'ouvrage d'Ennius étant trop lacunaire, il est malheureusement impossible de mesurer avec précision l'importance de ce processus de romanisation. De cette façon, Ennius établissait une forme de continuité entre le Zeus panchaïen et l'histoire romaine. Ce n'était pas seulement œuvrer pour la grandeur de Rome : Ennius pouvait faire ainsi habilement l'éloge de son protecteur, Scipion l'Africain – ou peut-être, un peu plus tard, M. Fuluius Nobilior –. Sans aller jusqu'à prétendre que l'*Historia sacra* invitait à diviniser un Scipion pour ses talents, sa bonne fortune et sa gloire militaire, du moins les lecteurs romains ne pouvaient pas ne pas dresser une analogie entre le Jupiter de l'ouvrage, qui, grâce à ses conquêtes militaires et à ses alliances, avait acquis le statut de dieu, et le général romain, qui était en possession de toutes les qualités à l'origine de la divinisation de Jupiter.

C) Deux aspects de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* d'Évhémère : prétention à l'historiographie ; un texte centré sur la stèle et les hommes-dieux.

Cette première partie n'avait pas pour objet de commenter le texte d'Évhémère en tant que tel, mais plusieurs éléments importants de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* ont malgré tout pu être mis en évidence au cours de nos analyses.

Évhémère avait donné à son ouvrage la forme d'un récit de voyage, qui se voulait un témoignage sur l'archipel panchaïen et les inscriptions sacrées du sanctuaire de Zeus. Le texte était rédigé à la première personne du singulier et au passé (p. 189-190). Le terme *ἀναγραφή*, qui apparaissait non seulement dans le titre de l'ouvrage (*Ἱερὰ Ἀναγραφή*) mais dans l'expression *ἄξιαι τῆς ἱστορικῆς ἀναγραφῆς*, et qui désigne à la fois le compte-rendu et l'inscription, permettait d'établir un lien implicite entre les adjectifs ἱστορική et ἱερά (p. 171-172). Évhémère prêtait ainsi au message religieux transmis par les inscriptions sacrées du temple de Zeus Triphylios une valeur historique et il se posait en historien : le récit de l'expérience individuelle mettait en scène la découverte de l'archipel panchaïen, et le témoignage du périégète venait garantir la réalité de l'existence de la stèle et la vérité de son contenu (p. 192-193). La description du temple en deux temps au sein du récit, d'abord de l'extérieur, dans le cadre de la présentation générale du sanctuaire de Zeus, puis de l'intérieur, à la toute fin de la description de la Panchaïe, faisait de la stèle présente dans le temple, le point central de la narration (p. 204-205). Selon toute vraisemblance, l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* continuait alors avec l'exposé du contenu même de la stèle.

Nous avons également montré que la mention de deux catégories de dieux – célestes et terrestres - au livre VI de la *Bibliothèque* était une systématisation théorique qui exprimait les idées de Diodore et non pas d'Évhémère lui-même (p. 227-233). Diodore classe d'ailleurs Évhémère au nombre des auteurs qui ont écrit sur les dieux terrestres. On ne peut exclure totalement qu'Évhémère ait mentionné des cultes astraux dans son ouvrage (p. 317) – Diodore en VI, 1, 6, indique qu'Ouranos honorait les dieux du ciel, mais ce passage est sujet à caution et dans la suite immédiate du texte, l'historien introduit une information erronée –, cependant l'exposé entier était clairement tourné vers les hommes-dieux et leur processus de divinisation. C'est à son grand-père Ouranos/Caelus et non au ciel (caelus) que Zeus/Jupiter fait un sacrifice (p. 312-313) et, même s'il y a finalement une homonymie entre Caelus (le premier roi) et caelus (l'élément), ce n'est pas l'homme qui tire son nom des éléments, mais l'inverse : les hommes-dieux manifestaient ainsi leur puissance et leur emprise sur le monde.

COMMENTAIRE, DEUXIÈME PARTIE
LA MYTHOLOGIE RETROUVÉE

Chapitre I. Le voyage en Panchaïe : Évhémère Géographe

Commenter une œuvre, c'est d'abord s'attacher à en dégager l'originalité. Celle de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* d'Évhémère repose à l'évidence sur l'imbrication inattendue d'un compte-rendu géographique sur un archipel du bout du monde et d'un exposé mythologique au sein duquel les grands dieux de la Grèce étaient dépeints comme des humains divinisés. L'interprétation de ce récit sur les dieux, qui constituait le noyau de l'ouvrage, ne va pas de soi. Évhémère cherchait-il à dénoncer la religion traditionnelle ? À en expliquer les origines ? À rationaliser la mythologie ? À dénoncer ou au contraire à défendre le culte des souverains ? À réécrire le passé mythique ? Pour trancher entre ces différentes hypothèses de lecture – qui ne sont d'ailleurs pas forcément exclusives les unes des autres – et pour comprendre le rapport qu'Évhémère entretenait au mythe et au religieux, il est d'abord nécessaire de s'interroger sur la composition même du texte et sur la relation dialectique que la description de la Panchaïe entretenait avec le discours mythologique. Évhémère prétendait que ses connaissances lui venaient des inscriptions sacrées gravées dans le sanctuaire de Zeus en Panchaïe, une île qu'il disait avoir découverte lors d'un voyage pour le compte du roi Cassandre. Le discours sur les dieux trouvait ainsi un ancrage historique et géographique précis.

La présence de ce récit-cadre[1] sur l'archipel panchaïen a conduit E. Rohde, à la fin du XIXe siècle, à faire figurer l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* au nombre des ancêtres du roman[2]. À sa suite, l'ouvrage d'Évhémère a été régulièrement présenté comme une fiction romanesque[3] ou un récit

[1] L'expression « récit-cadre » pour parler de la première partie de l'ouvrage a déjà été utilisée par R. J. Müller, « Überlegungen... », p. 291 (« Rahmenerzählung ») et par S. Honigman, « Euhemerus... », p. 1 : « *Euhemerus of Messene set his religious theory in a frame-story* ».

[2] Cf. E. Rohde, *Der griechische Roman und seine Vorläufer*, Leipzig, 3ème éd. enrichie, 1914 (1876), p. 236sq.. E. Rohde voit dans le texte d'Évhémère une « *geographische Fabelei* » (p. 236) ; il emploie également le terme de « *Fiktion* » (*ibid*. p. 237, note 1).

[3] G. J. D. Aalders, dans *Political Thought in Hellenistic Times*, Amsterdam, 1975, p. 68, parle notamment de « fictitious traveller's tale ».

utopique[4]. « *Die Bezeichnung "utopischer Roman" ist [...] korrekt* » écrivait récemment M. Winiarczyk lui-même, en reprenant ces termes à son compte[5]. La question du genre littéraire est toujours importante pour comprendre un texte, car l'appartenance à tel ou tel genre oriente à chaque fois la lecture, en fonction de caractéristiques spécifiques. On ne lit pas un livre d'histoire comme on lit un roman : le statut de la vérité et donc les enjeux y sont différents. Or, les classifications appliquées habituellement à l'ouvrage du Messénien ne sont pas sans poser problème. Les mots « fiction » et « utopie » sont des concepts modernes[6] et ranger *a priori* l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* dans des catégories littéraires que les Anciens n'utilisaient pas risque de conduire à des interprétations erronées du texte d'Évhémère. Certes, on pourra arguer que le fait précède parfois l'idée, mais parler d'écrit romanesque ou utopique pour la seule raison que la Panchaïe est clairement, pour le lecteur moderne, un monde imaginaire[7] nous paraît hasardeux. Le véritable enjeu est de comprendre le rapport de croyance que le lecteur de l'Antiquité entretenait avec le récit qu'il avait sous les yeux. Lorsque aujourd'hui nous lisons ce que nous appelons un ouvrage de « fiction », nous faisons le temps de la lecture, par une sorte de convention tacite passée avec l'auteur, semblant de croire à l'existence d'un monde que nous savons parfaitement ne pas exister, ou, plus exactement peut-être, nous y croyons en toute bonne foi comme dans un univers imaginaire, parallèle à la réalité

[4] Sur l'archipel panchaïen comme terre d'utopie, cf. en particulier p. 383 (notes 1 et 2).
[5] M. Winiarczyk, *Euhemeros*, p. 24. Le chercheur qualifie également la description de la Panchaïe de « *literarische Fiktion* » (*ibid*. p. 22) .
[6] Le mot « utopia » a été créé en 1516 par Thomas More, qui a donné ce nom à une île de son invention dans l'ouvrage *De optimo reipublicae statu deque noua insula Utopia*. Nous reviendrons plus loin sur la notion d'utopie, qui peut avoir des définitions plus ou moins larges. En ce qui concerne la fiction, nous renvoyons à l'excellente analyse de T. Whitmarsh, « Prose Fiction », *The Cambridge companion to the Greek and Roman novel*, T. Whitmarsh (éd.), Cambridge University Pr., 2008, p. 395-411. « *Although eternally aware of the potentially fictive properties of all discourse* », écrit-il notamment p. 396, « *Greeks only rarely acknowledged fiction as a* concept *: although partial exceptions can be found in forms of rhetoric and New Comedy [...], it is not until the emergence of the novel in the Imperial period that one particular literary form became definitively fictive. [...] In the Archaic, Classical, and Hellenistic periods, on the other hand, literary "fictions" were rather communicated through established narrative forms, which overed ambiguously between truth and falsehood.* »
[7] Chercher, comme d'autres ont pu le faire pour le récit de Platon sur l'Atlantide, à identifier la Panchaïe avec une île réelle ne mène évidemment nulle part, puisque l'archipel panchaïen n'existe pas. C'est malgré tout ce à quoi s'est essayé G. Hüsing, dans son article « Panchaia », *Beiträge zur historischen Geographie, Kulturgeographie, Ethnographie und Kartographie, vornehmlich des Orients*, H. Mžik (éd.), Leipzig/Wien, 1929, p. 99-111.

et disposant de ses propres lois[8]. Or, rien n'indique que le lecteur de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* partait du principe qu'il avait affaire à un récit de voyage inventé[9]. De toute évidence, le récit-cadre sur la Panchaïe avait d'abord pour but de garantir l'authenticité de l'histoire divine présentée dans la suite de l'ouvrage[10] et l'écriture géographique ne pouvait pas se donner comme invention : il fallait que le lecteur crût que la Panchaïe existait réellement et qu'il tînt l'exposé géographique pour vrai. L'ouvrage devait donc être rangé dans le genre historiographique[11], bien connu dans l'Antiquité.

Confirmer l'appartenance de l'*Inscription sacrée* au genre historiographique est un préalable indispensable pour éviter par la suite des erreurs d'interprétation sur le sens qu'Évhémère donnait à sa description de la Panchaïe et, au-delà, à son exposé sur les dieux. Aussi, pour vérifier la validité de cette hypothèse, étudierons-nous l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* sous deux aspects :

---

[8] La notion de contrat entre l'auteur et le lecteur est fondamentale dans le concept de fiction. Cf. sur ce point K. NÍ Mheallaigh, « Pseudo-Documentarism and the limits of ancient fiction », *American Journal of Philology*, 129, 3, 2007, p. 403 : « *ALL AUTHORS OF FICTION NEGOCIATE A CONTRACT with their readers. The author's duty is to construct a fictionnal world that is sufficiently plausible, either by virtue of its relatable similarity to the extra-diegetic world shared by author and reader or else by virtue of its own inherent logic, to allow its readers to ascribe credence to it and enter into it imaginatively, while remaining aware that it is make-believe : in other words, to accept it as fictionally true, if not historically or factually true.* ».

[9] Cf. Nous reprenons en partie ici une réflexion que nous avons déjà menée dans une communication présentée en septembre 2008 au XVIe Congrès International de l'Association Guillaume Budé, organisé à Montpellier, sur le thème "L'Homme et la Science". Notre article est paru sous le titre « Évhémère géographe », dans le *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 2010, 1, p. 132-155. Durant la même période, S. Honigman, dans son article « Euhemerus of Messene and Plato's Atlantis », *Historia*, 58, 1, 2009, p. 3, s'est elle aussi opposée à l'idée que l'ouvrage d'Évhémère relèverait de la fiction : « *we must accept* », écrit-elle notamment p. 7, « *that [Euhemerus] meant to write a truthful work : history, and not a fiction* ». Remarquons encore que J. Dochhorn, « Ein "Inschriftenfund" auf Panchaia... », 1999, p. 292 avait, en s'appuyant sur la réception de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* chez Plutarque et Strabon, en partie remis en question l'opinion qu'il puisse s'agir d'une fiction.

[10] Cf. sur ce point J. Dochhorn, « Ein "Inschriftenfund" auf Panchaia... », p. 293 : « *Der ethnographische Bericht ist demnach als Bestandteil einer aufwendigen Legitimationsstrategie zu werten, die zweifellos nötig ist, wenn jemand etwas aufgefunden zu haben vorgibt, was es in Wirklichkeit nicht gibt.* ».

[11] On trouve déjà la même opinion chez S. Honigman, « Euhemerus... », p. 3 : « *My [aim is] to [...] show in a more systematic way that Euhemerus conceived his work as historiography*. » Seule une analyse de détail des fragments et témoignages conservés – à laquelle S. Honigman ne se livre pas par la suite – pourra pleinement valider cette hypothèse.

– celui de sa réception, afin de mesurer comment le compte-rendu sur la Panchaïe a été reçu dans l'Antiquité. Cela nous conduira à une réflexion sur la manière dont les Anciens pouvaient concevoir les rapports entre invention et vérité scientifique dans les descriptions géographiques.
– celui de la composition même de l'œuvre, grâce aux fragments de Diodore. On s'attachera à mesurer l'étendue des connaissances géographiques d'Évhémère et à mettre en évidence de quelle façon il les a utilisées pour construire sa Panchaïe imaginaire, tout en respectant les conventions du genre historiographique.

A) Jugement de l'exposé géographique d'Évhémère chez les auteurs païens de l'Antiquité :

L'ouvrage d'Évhémère est l'objet d'un jugement de valeur chez quatre auteurs grecs, parmi les témoignages conservés : Callimaque, Diodore de Sicile, Plutarque et Strabon, ce dernier s'appuyant par ailleurs sur Ératosthène, Polybe et Apollodore. Nous pourrons constater que l'appréciation portée n'est jamais d'ordre littéraire, et si les jugements émis peuvent varier d'un auteur à l'autre, tous appréhendent l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* de la même manière : en posant la question de la véracité de son contenu. Le texte est ainsi évalué en fonction des catégories du vrai et du faux, de la vérité (ἡ ἀλήθεια) et du mensonge (τὸ ψεῦδος). Une telle approche souligne bien que le récit d'Évhémère n'était pas reçu par les lecteurs de l'Antiquité comme une fiction – la question de la réalité des informations transmises n'aurait alors pas eu de sens –, mais plutôt comme un récit historiographique, dont il fallait mesurer la véracité. L'examen détaillé de ces différents témoignages nous permettra de définir selon quels critères les Anciens jugeaient de la validité d'un exposé géographique, mais précisons déjà que pour les trois premiers auteurs – Callimaque, Diodore et Plutarque – le jugement n'était pas entièrement d'ordre historiographique : ce que chacun d'entre eux pensait de l'exposé mythologique qui suivait la

description de la Panchaïe a en effet joué un rôle évident dans l'évaluation de la qualité de l'ouvrage.

1. Du jugement sur les hommes-dieux au jugement sur la Panchaïe :

1. 1. Diodore de Sicile :

Parmi les auteurs anciens dont nous avons conservé le témoignage, seul Diodore de Sicile a accordé foi au récit de voyage d'Évhémère, qu'il tenait en haute estime. Au livre V, il a fait figurer son exposé sur l'archipel panchaïen aux côtés d'îles[12] réelles telles que la Sicile, l'Angleterre, la Crète, Rhodes ou Samothrace. La confiance qu'avait l'auteur de la *Bibliothèque* dans le texte d'Évhémère ne doit pas être jugée comme un trait de naïveté : nous avons montré dans la première partie de notre commentaire que Diodore de Sicile ne s'était pas intéressé seulement à la description de la Panchaïe d'Évhémère, mais reprenait à son compte la représentation de dieux terrestres comme des humains divinisés, telle qu'on pouvait la trouver dans le récit mythologique de la seconde partie de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*.

On trouve à diverses reprises dans les six premiers livres de sa *Bibliothèque*, consacrés à l'époque mythique[13], des exposés mythologiques à coloration évhéméristе, par exemple sur Isis et Osiris, sur le Dionysios indien, ou encore sur la mythologie des Crétois ou celle des Atlantes[14]. L'évhémérisme servait la conception avant tout morale que Diodore avait de l'histoire : « Il faut, écrit-il au début de son ouvrage, considérer celle-ci [=l'histoire] comme la gardienne de la vertu des gens dignes de renom, le témoin de la méchanceté des criminels, la bienfaitrice de tout le genre

[12] Le livre V de la *Bibliothèque* est consacré aux îles. C'est Diodore lui-même qui, en V, 2, 1, qualifie ce livre de βίβλος νησιωτική.
[13] Pour les anciens, l'époque mythique correspond à la période qui précède la guerre de Troie.
[14] Sur Isis et Osiris, cf. Diod. I, XV-XXV. Les passages sur le Dionysos indien, sans doute inspiré de Mégasthène, se trouvent en II, XXXVIII, 5-6 et III, LXIII, 3-4. On pourra lire l'exposé sur la mythologie crétoise en V, LXIV-LXXVII. Le passage sur la mythologie des Atlantes (III, LVI-LXI) est tiré d'un roman évhémérisant attribué à Denys Scytobrachion.

humain.[15] » L'histoire est donc enseignement des exemples à imiter ou à fuir en même temps qu'elle est promesse d'éloges immortels pour qui tire profit de ses leçons. Dans cette perspective, la mythologie lue à travers la méthode évhéméristе trouve tout naturellement sa place dans l'histoire du genre humain qu'entreprend Diodore, car non seulement l'époque mythique, une fois ainsi épurée du merveilleux, peut, d'un point de vue historiographique, être traitée de la même façon que l'époque historique, mais encore les exploits civilisateurs des grands hommes de l'époque mythique et leur divinisation y apparaissent comme autant de vertueux exemples à suivre, qui trouvent d'ailleurs leur écho dans des temps historiques plus récents à travers les figures d'Alexandre le Grand et de Jules César. L'ouvrage d'Évhémère allant parfaitement dans le sens de ce que voulait montrer Diodore, on ne s'étonnera donc pas qu'au livre VI, celui-ci ait choisi d'opposer nettement Homère, Hésiode et Orphée, qu'il qualifie de mythographes, à Évhémère, qu'il range parmi les historiens : « τῶν μὲν ἱστορικῶν Εὐήμερος [...] τῶν δὲ μυθολόγων Ὅμηρος καὶ Ἡσίοδος καὶ Ὀρφεὺς[16] ». Tandis que les premiers inventent de toute pièce des récits tout à fait extraordinaires sur les dieux [τερατωδεστέρους μύθους περὶ θεῶν πεπλάκασιν], Évhémère, selon Diodore, « a fait le compte-rendu de sa propre expérience [ἰδίως ἀναγέγραφεν][17] ». Appréciant celui qui était à ses yeux un historien de la période mythique, Diodore n'avait *a priori* pas de raison de douter du géographe, d'autant que, on le verra, la description qu'Évhémère avait faite de la Panchaïe était dans son ensemble assez vraisemblable.

[15] Diod., I, II, 1 : « Ἡγητέον γὰρ εἶναι ταύτην φύλακα μὲν τῆς τῶν ἀξιολόγων ἀρετῆς, μάρτυρα δὲ τῆς τῶν φαύλων κακίας, εὐεργέτιν δὲ τοῦ κοινοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων. » [trad. pers.].
[16] Diod., VI, I, 3 [F1].
[17] Diod., *ibid*.. Le verbe ἀναγράφειν est évidemment une allusion au titre de l'ouvrage d'Évhémère, l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*. L'adverbe ἰδίως est l'équivalent d'un accusatif pluriel neutre : Évhémère a raconté « ce qui le concerne en propre ».

1. 2. Callimaque :

Nous avons vu, dans notre chapitre sur la vie d'Évhémère, que Callimaque critiquait farouchement dans ses *Iambes* l'auteur de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*, dont il était contemporain :

> Ἐς τὸ πρὸ τείχευς ἱερὸν ἁλέες δεῦτε,
> οὗ τὸν πάλαι Πάγχαιον ὁ πλάσας Ζᾶνα
> γέρων ἀλαζὼν ἄδικα βιβλία ψήχει.
>
> Allons, rendez-vous en masse au sanctuaire situé devant les murs,
> où celui qui a imaginé l'ancien Zeus de Panchaie,
> un vieillard imposteur, gribouille ses ouvrages impies.[18]

La représentation qu'Évhémère donnait des dieux était très clairement à l'origine de l'opposition de Callimaque, puisque, au-delà des attaques *ad hominem*, c'est l'accusation d'impiété [ἄδικα βιβλία ψήχει] qui domine le passage. Callimaque devait connaître l'ouvrage dans son ensemble, puisqu'il mentionne le Zeus Panchaïen : τὸν πάλαι Πάγχαιον [...] Ζᾶνα. Or, l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* étant une œuvre impie, tout ce que racontait Évhémère relevait de l'invention pure et simple [πλάσας]. L'ensemble de l'exposé géographique sur la Panchaïe, même si Callimaque n'y fait pas référence explicitement, ne pouvait bien entendu qu'être englobé dans cette accusation de mensonge.

Remarquons que ce n'est pas parce que Callimaque voyait dans l'*Inscription sacrée* un récit inventé – un πλάσμα –, qu'il considérait l'ouvrage d'Évhémère comme une fiction au sens moderne. La fiction, c'est le droit d'affabuler en toute honnêteté, puisque le lecteur sait à l'avance que le récit est faux. Or, Callimaque tient Évhémère pour un auteur ἀλαζών (« imposteur »), autrement dit, le Messénien a cherché à faire passer pour des vérités ce qui n'était que mensonges. Le jugement est d'ordre moral, on parlerait aujourd'hui de malhonnêteté intellectuelle. L'enjeu est donc la véracité des informations données dans l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή,* et aux yeux de Callimaque, l'ouvrage se révèle être la pire des tromperies.

[18] Callimaque, *Iambes*, I, 9-11 [T2a].

1. 3. Plutarque :

Dans son *De Iside et Osiride*[19], Plutarque manifeste le même rejet de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* que Callimaque[20], mais dans un témoignage beaucoup plus développé. Il se livre ainsi à une critique en règle des théories d'Évhémère[21], qui, accuse-t-il, « répand sur la terre un athéisme total [πᾶσαν ἀθεότητα κατασκεδάννυσι τῆς οἰκουμένης] » en rabaissant le divin au rang de l'humain, et a développé une « mythologie invraisemblable et imaginaire [ἀπίστου καὶ ἀνυπάρκτου μυθολογίας] ». Or, en qualifiant d'imaginaire la mythologie de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*, Plutarque n'attaque pas seulement la lecture qu'Évhémère donne des mythes, mais il refuse en même temps logiquement toute réalité à la Panchaïe, et il conclut sa diatribe en parlant de ces « Panchaïens qui n'ont existé ni n'existent nulle part sur la terre [τοὺς μηδαμόθι γῆς γεγονότας μηδ΄ ὄντας Παγχώους] ».

La critique théologique invite par la même occasion à jeter le doute sur l'exposé géographique, puisque, dès lors que mythologie et géographie sont intimement liées dans l'ouvrage d'Évhémère, montrer que la Panchaïe n'existe pas se révèle un moyen efficace pour mettre à mal les thèses évhéméristes. « Mais ces inscriptions, écrit donc Plutarque, personne n'a pu les rencontrer, ni Barbare ni Grec, à l'exception, semble-t-il, du seul Évhémère.[22] » Le « ὡς ἔοικε » est évidemment hautement ironique, de même que l'opposition entre Évhémère et le reste de l'univers : même en dépassant les limites du monde grec et en incluant les barbares dans la recherche, il ne se trouve personne [οὔτε βάρβαρος οὐδεὶς οὔθ΄ Ἕλλην] qui ait pu trouver la fameuse stèle et aborder en Panchaïe ! Évhémère est bien isolé [μόνος Εὐήμερος], et la conclusion selon laquelle la Panchaïe n'existe que dans l'imagination du Messénien s'impose donc naturellement. L'unicité du témoignage est une preuve de sa fausseté, et la supercherie que

[19] Cf. Plutarque, *De Iside et Osiride*, 22-25, p. 359 D – 360 E [=T4].
[20] De même que Callimaque voyait dans Évhémère un « imposteur », Plutarque présente le Messénien comme l'auteur de « tromperies » : « φενακισμοῖς » (*ibid*. 23). C'est le même rapport faussé à la vérité qui est dénoncé.
[21] Nous reviendrons plus loin sur les raisons de ces accusations et sur le positionnement religieux de Plutarque (cf. *infra* p. 450-452).
[22] Plutarque, *ibid.* 23 : « [...] γράμμασι χρυσοῖς [...], οἷς οὔτε βάρβαρος οὐδεὶς οὔθ' Ἕλλην, ἀλλὰ μόνος Εὐήμερος, ὡς ἔοικε, [...] ἐντετύχηκε. ».

constitue le récit de voyage en Panchaïe vient confirmer le mensonge du discours sur les dieux.

2. Historiographie et évaluation de la scientificité chez Strabon :

L'exemple de Plutarque montre que les critères scientifiques de l'Antiquité pour mesurer la validité d'un exposé géographique étaient très différents des nôtres, et il est nécessaire de les mettre en évidence, afin de comprendre la nature des reproches qui ont pu être faits à Évhémère dès lors que le récit mythologique tiré des inscriptions sacrées n'entraient pas en ligne de compte et que le débat portait seulement sur la réalité de l'existence de la Panchaïe. De fait, outre Callimaque et Plutarque, c'est à Strabon que l'on doit, dans les témoignages conservés, les principales attaques contre le récit de voyage d'Évhémère, et ses critiques sont coupées de toute référence à l'exposé sur les dieux du Messénien, soit que les sources de Strabon n'aient eu accès ou n'aient consulté que la première partie de l'ouvrage, soit qu'elles n'aient porté sur le texte qu'un jugement d'ordre strictement géographique. Que l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* ait été un objet de discussion chez les géographes et les historiens prouve là encore que le texte n'était pas reçu *a priori* comme une fiction mais comme un ouvrage historiographique.

2. 1. Nature du témoignage de Strabon :

Strabon n'avait certainement qu'une connaissance indirecte de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*. En effet, c'est toujours en passant qu'il évoque le Messénien, généralement à travers d'autres sources – en l'occurrence le savant et géographe Ératosthène, le commentateur d'Homère Apollodore et l'historien Polybe. Strabon mentionne quatre fois Évhémère dans sa *Géographie*, une fois au livre I, deux fois au livre II et une fois au livre VII[23]. Son jugement est très négatif : non seulement il tient Évhémère pour un affabulateur, mais il considère que l'ouvrage ne mérite même pas d'être discuté dans un livre de géographie. Strabon n'a donc malheureusement jugé opportun ni de réfuter Évhémère ni de rapporter ce qu'Ératoshène

[23] Strabon, *Géographie*, I, 3,1 [=T20] ; II, 3, 5 [=T21a] ; II, 4, 2 [=T22] ; VII, 3, 6 [=T23].

reprochait exactement à celui-ci. Seule la citation de Polybe rapportée par Strabon en II, 4, 2 nous renseigne quelque peu sur le critère de vraisemblance ; pour le reste, nous serons contraints, afin de comprendre pourquoi le géographe tient Évhémère pour un affabulateur, de procéder par analogie et de faire la liste des principales accusations que Strabon adresse à d'autres auteurs qu'il range dans cette catégorie.

2. 2. Polybe : Pythéas, Évhémère et le critère de vraisemblance

Le jugement de Polybe sur Évhémère cité par Strabon au livre II[24], est en apparence assez nuancé. L'historien reproche à Ératosthène, à tort d'ailleurs, de s'être fié au récit de Pythéas. Ce dernier avait entrepris à l'époque d'Alexandre, en passant par les colonnes d'Héraclès, un périple qui l'avait conduit en Grande-Bretagne, puis jusqu'à une terre dont l'identification fait aujourd'hui encore débat et à laquelle il avait donné le nom de Thulé[25]. Voici ce que dit Polybe :

> Πολὺ δέ φησι (scil. Πολύβιος) βέλτιον τῷ Μεσσηνίῳ πιστεύειν ἢ τούτῳ. Ὁ μέντοι γε εἰς μίαν χώραν τὴν Παγχαΐαν λέγει πλεῦσαι, ὁ δὲ καὶ μέχρι τῶν τοῦ κόσμου περάτων κατωπτευκέναι τὴν προσάρκτιον τῆς Εὐρώπης πᾶσαν, ἣν οὐδ' ἂν τῷ Ἑρμῇ πιστεύσαι τις λέγοντι. Ἐρατοσθένη δὲ τὸν μὲν Εὐήμερον Βεργαῖον καλεῖν, Πυθέᾳ δὲ πιστεύειν, καὶ ταῦτα μήτε Δικαιάρχου πιστεύσαντος.
>
> Polybe dit qu'il vaut bien mieux se fier au Messénien qu'à [Pythéas]. Au moins le premier ne prétend-il avoir abordé que dans un seul pays, la Panchaïe, tandis que Pythéas dit avoir même exploré tout le nord de l'Europe jusqu'aux confins du monde, alors qu'on ne croirait même pas Hermès si c'était lui qui l'affirmait. Mais, poursuit-il, tandis qu'Ératosthène qualifie Évhémère de Bergéen, il se fie à Pythéas, et cela alors même que Dicéarque ne s'y est pas fié.

Évhémère est donc, d'après Polybe, plus crédible que Pythéas. Mais n'allons pas conclure que l'historien juge le récit d'Évhémère authentique pour autant. Polybe mentionne bien plutôt l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* comme exemple de récit qui prête déjà à caution, afin d'introduire une gradation :

[24] Strabon, II, 4, 2 [T22].

[25] Sur Pythéas et son voyage en Europe du Nord, on pourra consulter, entre autres, R. Dion, *Aspects politiques de la Géographie Antique*, chap. VII, « Alexandre le Grand et Pythéas », collection d'Etudes Anciennes, Paris, Les Belles Lettres, 1977 p. 175-222 ; G. Aujac, « L'île de Thulé, mythe ou réalité. Étude de géographie grecque. », *Athenaeum*, 1988, LXVI, p. 329-343 ; Y. Journès, « Pythéas le Massaliote. 2. », *Connaissance Hellénique*, 1997, n° 71, p. 26-31.

dans l'échelle de l'invraisemblance, Pythéas se place au-delà d'Évhémère. De fait, le critère de vraisemblance ne permet pas d'invalider le récit d'Évhémère, puisque il est tout à fait possible qu'un homme ait découvert un seul pays ; en revanche, on est, selon ce même critère, forcé de conclure que Pythéas a menti : explorer autant de régions qu'il prétend l'avoir fait est en effet totalement impossible pour un simple humain, comme l'explique ironiquement Polybe, en estimant même Hermès, pourtant messager des dieux et grand voyageur, incapable d'un tel exploit.

Cet exemple permet de constater l'importance du critère de vraisemblance chez les Anciens pour juger de la validité d'une information. Dans la mesure, en effet, où le géographe antique ne pouvait tout vérifier par lui-même et que les écrits reposaient d'abord sur le témoignage d'autrui – des prédécesseurs ou des contemporains –, l'une des manières de mesurer la véracité d'une source était d'en juger la vraisemblance : un critère en partie subjectif et, pour nous modernes, d'autant plus problématique que tout en étant susceptible de voir ses normes évoluer en fonction des découvertes et avancées scientifiques, il servait en même temps de principe d'évaluation de ces mêmes découvertes. Tout ce qui semblait incroyable pouvait ainsi être objet de suspicion. Cette méthode ne mettait bien sûr pas les Anciens à l'abri de l'erreur, comme le montre l'exemple de Polybe, puisqu'il est justement avéré que le voyage de Pythéas a réellement eu lieu, tandis que la Panchaïe d'Évhémère n'existe pas.

2. 3. Refus du merveilleux et respect de la tradition : l'exemple de l'Inde.

Le souci de la vraisemblance se traduit d'abord par le refus du merveilleux et la conformité à la tradition. « Tous les historiens de l'Inde, écrit Strabon au livre II, se sont révélés dans l'ensemble de fieffés menteurs[26] ». Le géographe leur reproche notamment d'avoir eu recours au merveilleux dans leurs histoires et d'avoir parlé par exemple « d'hommes

[26] Strabon, II, 1, 9 : Ἅπαντες μὲν τοίνυν οἱ περὶ τῆς Ἰνδικῆς γράψαντες ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ψευδολόγοι γεγόνασι. Traduction de G. Aujac (dans Strabon, *Géographie*, Tome I, 2ème partie (Livre II), Paris, Les Belles Lettres, 1969).

aux oreilles comme des lits, ou sans bouches, ou sans nez[27] ». D'autre part, « dans leurs récits, [ces historiens] se contredisent souvent l'un l'autre[28] ». Strabon, qui n'a pas lui-même visité l'Inde, ne peut juger de la qualité des récits sur l'Inde d'après sa propre expérience du pays, et afin d'établir son jugement, il procède à une double comparaison, en confrontant le contenu de l'ouvrage qu'il étudie d'une part avec le monde tel qu'il le connaît lui, et d'autre part avec le reste de la tradition historique ou géographique. Dès lors que l'expérience quotidienne montre que le merveilleux n'existe pas, un récit empreint de merveilleux ne peut être qu'un récit mensonger ; de même, dès lors qu'un ouvrage historique n'est pas en accord avec le reste de la tradition, il est vraisemblable que son auteur ait menti. Dans le cas de l'Inde, la situation est d'autant plus complexe pour Strabon qu'il n'y a pas de tradition fiable et que tous les ouvrages se contredisent entre eux : il est dès lors bien difficile de démêler le vrai du faux. Le classement des auteurs se fera donc d'abord en fonction de leur propension à utiliser le merveilleux, ceux l'utilisant le moins étant considérés comme les plus dignes de crédit[29].

2. 4. Jugement de Strabon sur Pythéas : l'importance de la tradition.

L'importance du respect de la tradition apparaît nettement dans le jugement que Strabon porte sur Pythéas. Le géographe se montre assez prolixe à son sujet, non qu'il l'estime davantage qu'Évhémère, puisque, comme on l'a vu, il les fustige l'un et l'autre dans une même phrase pour leurs mensonges, mais parce qu'Ératoshène croyait dans la véracité de son récit : Strabon juge donc nécessaire de réfuter Pythéas pour répondre à Ératosthène. Voici notamment ce qu'il écrit en II, 5, 8 :

> Pythéas le Massaliote prend Thulé, la plus septentrionale des îles bretonnes, comme limite extrême, la plaçant à l'endroit où le tropique d'été se confond avec le cercle arctique. Or aucune autre source ne m'autorise à dire qu'il

[27] Strabon, *ibid.* : οἱ τοὺς Ἐνωτοκοίτας καὶ τοὺς Ἀστόμους καὶ Ἄρρινας ἱστοροῦντες.
[28] Strabon, *ibid.* : περὶ ὧν ἕτερος τὸν ἕτερον ἐλέγχει. (trad. G. Aujac).
[29] Toujours en II, 1, 9, Strabon établit en effet un classement des auteurs en fonction de leur usage du merveilleux, Déimaque et Mégasthènes étant les auteurs dont il faut le plus se méfier, Onésicrite et Néarque étant les plus dignes de confiance.

> existe une île du nom de Thulé, ni si les contrées habitables s'étendent jusqu'à l'endroit où le tropique d'été devient cercle arctique.[30]

Le reproche qu'adresse Strabon à Pythéas est exactement le même que celui que fait Plutarque à Évhémère : dès lors qu'il est le seul à parler de Thulé, tout comme Évhémère est le seul à parler de la Panchaïe, c'est que son texte est mensonger. D'un point de vue scientifique, l'argument peut paraître surprenant : dans la mesure, en effet, où les confins du monde sont encore largement inexplorés, il n'est pas en soi invraisemblable qu'un voyageur s'aventurant plus loin que les autres découvre une terre jusque-là inconnue, et qu'il soit donc par définition le premier à en parler. Mais c'est que les Anciens ne raisonnent pas ainsi. Tout comme Paul Veyne l'a très bien montré pour l'historiographie dans son ouvrage *Les Grecs croyaient-ils à leurs mythes ?*[31], de même pour le géographe antique, les écrits antérieurs ne sont pas des documents parmi d'autres dont il peut se servir pour établir telle ou telle vérité géographique : ils ne sont pas le moyen de la vérité, mais ils constituent une tradition qui fait autorité, autrement dit ils sont La Vérité, mais une vérité parfois incomplète, parfois entachée d'erreurs, et le travail du géographe consiste donc à l'amender, en ôtant ce qui ne paraît pas vraisemblable, en retenant éventuellement, lorsque des textes se contredisent, la version la plus crédible, en ajoutant, lorsque de nouvelles découvertes apparaissent. Or, du moment que la vérité historique ou géographique n'est autre que le produit d'une tradition auquel le temps confère valeur et autorité, l'homme de science de l'Antiquité éprouve une méfiance naturelle pour la nouveauté[32]. Pour rencontrer l'adhésion, un

---

[30] Strabon, II, 5, 8 : Ὁ μὲν οὖν Μασσαλιώτης Πυθέας τὰ περὶ Θούλην τὴν βορειοτάτην τῶν Βρεττανίδων ὕστατα λέγει, παρ' οἷς ὁ αὐτός ἐστι τῷ ἀρκτικῷ ὁ θερινὸς τροπικὸς κύκλος· παρὰ δὲ τῶν ἄλλων οὐδὲν ἱστορῶ, οὔθ' ὅτι Θούλη νῆσός ἐστί τις οὔτ' εἰ τὰ μέχρι δεῦρο οἰκήσιμά ἐστιν, ὅπου ὁ θερινὸς τροπικὸς ἀρκτικὸς γίνεται. Traduction de G. Aujac (dans Strabon, *Géographie*...).

[31] Paul Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*, coll. Points Essais, éd. du Seuil, 1983. On se reportera en particulier aux pages 18 à 20 : « La vérité historique était une vulgate que consacre l'accord des esprits au long des siècles. » (p. 18) ; « Nous voyons [dans les historiens anciens] de simples sources, tandis qu'eux-mêmes considéraient la version transmise par leurs prédécesseurs comme une tradition. » (p. 19) ; « l'histoire ne s'élabore pas à partir des sources : elle consiste à reproduire ce qu'en ont dit les historiens, en corrigeant ou complétant éventuellement ce qu'ils nous font savoir. [...] L'historien ancien croit d'abord et ne doute que sur les détails où il ne peut plus croire. » (p. 20).

[32] Sur, de façon plus générale, l'importance du passé chez les Grecs et la méfiance envers la nouveauté, cf. par exemple l'article de T. S. Scheer, « Présence du passé dans le monde

élément nouveau doit impérativement trouver un point d'attache avec la tradition et s'inscrire dans une sorte de continuité avec elle. La démarche d'un Strabon, qui cherche très régulièrement à établir des passerelles entre description du présent géographique et tradition homérique, illustre bien cette nécessité. « Traite-t-on d'un sujet, écrit Strabon au livre VIII, on se croit chaque fois dans la bonne voie, lorsqu'on ne contredit en rien la tradition qu'Homère a sur ce point solidement accréditée. Ainsi nous devons à la fois décrire la réalité présente et, pour l'éclairer, mettre en parallèle le témoignage du poète, dans la mesure où il s'y rapporte.[33] » Dans une telle perspective, la nouveauté radicale, autrement dit l'impossibilité de relier d'une manière ou d'une autre un élément nouveau et important à la tradition antérieure ne pouvait manquer de poser problème ; du moment que Pythéas était le seul à parler de Thulé, un géographe comme Strabon ne pouvait qu'avoir des doutes sur l'existence même de cette région, quelle que fût la vraisemblance avec laquelle Pythéas la décrivait. Et le raisonnement vaut bien évidemment aussi pour Évhémère et sa Panchaïe.

2. 5. Faire le compte-rendu d'un voyage n'est pas voyager pour écrire l'histoire :

De façon plus générale, tous les écrits de voyage pouvaient être sujets à caution aux yeux de Strabon, car on pouvait soupçonner leur auteur d'utiliser cette forme de récit comme prétexte à toutes les inventions. « Quiconque décrit son propre voyage est un charlatan », écrit ainsi le géographe en I, 2, 23 : ἀλαζὼν δὴ πᾶς ὁ πλάνην αὑτοῦ διηγούμενος. Pourtant, en tant que géographe, Strabon lui-même a beaucoup voyagé et il y voit un gage de la qualité de son ouvrage : « Parmi tous les auteurs de

hellénistique : Mythe et tradition locale », dans *Le Monde Hellénistique, Espaces, sociétés, cultures 323-31 av. J.-C.*, A. Erskine (sous la dir. de), traduit de l'anglais par J. Odin et Th. Van Ruymbeke, Presses Universitaires de Rennes, 2004, chap. XIII, p. 289-307 (notamment p. 294).

[33] Strabon, VIII, 3, 3 : Ἀνάγκη γὰρ ἀντεξετάζεσθαι ταῦτα ἐκείνοις διὰ τὴν τοῦ ποιητοῦ δόξαν καὶ συντροφίαν πρὸς ἡμᾶς, τότε νομίζοντος ἑκάστου κατορθοῦσθαι τὴν παροῦσαν πρόθεσιν, ὅταν ᾖ μηδὲν ἀντιπῖπτον τοῖς οὕτω σφόδρα πιστευθεῖσι περὶ τῶν αὐτῶν λόγοις· δεῖ δὴ τά τε ὄντα λέγειν καὶ τὰ τοῦ ποιητοῦ παρατιθέντας ἐφ' ὅσον προσήκει προσσκοπεῖν. Traduction de R. Baladié (dans Strabon, *Géographie*, Tome V, (livre VIII), Paris, Les Belles Lettres, 1978).

géographies, écrit-il par exemple en II, 5, 11, on ne saurait en trouver un qui, un tant soit peu, ait davantage que nous accompli les distances énumérées ci-dessus[34] ». Mais c'est que Strabon parcourt le monde pour préciser ou amender la tradition établie, qui est une sorte de savoir universel sans auteur – géographes et historiens anciens ne mentionnent d'ailleurs jamais systématiquement leurs sources – ; en revanche, l'auteur de récit de voyage se positionne moins par rapport à la tradition qu'il ne se met en avant comme le découvreur de lieux inconnus : l'expérience de voyageur qu'il revendique comme une forme de garantie à ses propos souligne en même temps l'unicité de sa parole, et jette par là même le doute sur la véracité de son récit.

Nous avons dit cependant plus haut qu'Ératosthène s'était fié au compte-rendu de Pythéas. Un jugement aussi tranché sur les récits de voyage n'était donc pas partagé par tous les Anciens, et on doit se garder de toute caricature : il s'agit d'abord ici de l'opinion de Strabon.

2. 6. De l'inutilité de ce qui est inconnu : géographie et politique chez Strabon

Le témoignage de quiconque évoque des territoires inconnus jusqu'alors n'offre par ailleurs que peu d'intérêt dans la perspective de Strabon : alors que nous autres modernes considérons souvent que le développement des connaissances possède une valeur intrinsèque sans qu'il soit besoin de le relier à un but immédiat, aux yeux d'auteurs tels que Thucydide, Polybe, Strabon, l'historiographie est d'abord au service de l'homme d'État et de son action[35]. À quoi bon parler d'un pays avec lequel

[34] Strabon, II, 5, 11 : οὐδὲ τῶν ἄλλων δὲ οὐδὲ εἷς ἂν εὑρεθείη τῶν γεωγραφησάντων πολύ τι ἡμῶν μᾶλλον ἐπεληλυθὼς τῶν λεχθέντων διαστημάτων [trad. pers.].
[35] Cf. notamment G. Aujac, dans Strabon, *Géographie*, tome I, Les Belles Lettres, p. XXV : « L'œuvre entière de Strabon, qu'elle soit historique ou géographique, est de son propre aveu dominée par une même intention : être utile aux hommes d'état, aux chefs de guerre, et aux administrateurs. ». Cf. notamment Strabon I, 1, 14 : « Καὶ γὰρ εἰ μὴ δυνατὸν κατὰ τὴν ὑπόθεσιν τὴν τοιαύτην ἅπαντα ἀκριβοῦν διὰ τὸ εἶναι πολιτικωτέραν... » / « Car s'il n'est pas possible, face à un tel sujet, de tout examiner dans le détail, dans la mesure où il est principalement politique... » ; I, 1, 16 : « Διαφερόντως δ' ἐπάγεσθαι δοκεῖ μοι πρὸς τὰ νῦν ἐκεῖνος ὁ λόγος, διότι τῆς γεωγραφίας τὸ πλέον ἐστὶ πρὸς τὰς χρείας τὰς πολιτικάς. » / « Elle me paraît parfaitement s'appliquer à notre projet actuel, l'affirmation

on n'entretient aucune relation diplomatique ou commerciale ? Ainsi Strabon écrit-il au sujet de la Bretagne – l'actuelle Grande Bretagne – et des îles qui peuvent se trouver au-delà :

> Πρός τε τὰς ἡγεμονικὰς χρείας οὐδὲν ἂν εἴη πλεονέκτημα τὰς τοιαύτας γνωρίζειν χώρας καὶ τοὺς ἐνοικοῦντας, καὶ μάλιστα εἰ νήσους οἰκοῖεν τοιαύτας, αἳ μήτε λυπεῖν μήτ' ὠφελεῖν ἡμᾶς δύνανται μηδὲν διὰ τὸ ἀνεπίπλεκτον.
>
> Pour les besoins du gouvernement, il ne saurait y avoir aucun avantage à connaître de tels pays et leurs habitants, surtout s'ils habitent des îles qui ne peuvent ni nous nuire ni nous être utiles en rien, vu l'inexistence des relations.[36]

Même dans l'hypothèse où Strabon aurait jugé l'existence de la Panchaïe plausible, l'étude et la connaissance de cet archipel coupé du monde lui aurait donc paru totalement inutile.

2. 7. Bilan : pour Strabon, l'Ἱερὰ Ἀναγραφή n'avait rien de scientifique

Nous avons ainsi défini les différents critères sur lesquels pouvait se fonder un Strabon pour réfuter un exposé géographique : recherche du vraisemblable – à travers le refus du merveilleux et l'exigence d'une continuité avec la tradition –, méfiance envers les récits de voyage, utilité des connaissances transmises. Or, Évhémère ne satisfaisait pas à tous ces critères : la Panchaïe n'était mentionnée nulle part ailleurs dans la tradition, l'ouvrage prenait la forme d'un compte-rendu de voyage, l'archipel n'entretenait aucun lien avec le reste du monde connu, de sorte que sa connaissance était inutile. Bien plus, sa localisation dans les confins pouvait jeter le doute sur la qualité des informations transmises : Ératosthène ne disait-il pas qu'il était plus facile de dissimuler des mensonges dans les pays lointains ?[37] Ni Strabon, ni ses sources – Ératosthène et Polybe – n'avaient donc accordé du crédit ou de l'intérêt à un récit comme celui d'Évhémère et à leurs yeux, ce dernier ne méritait pas d'être qualifié de géographe.

---

selon laquelle la mission essentielle de la géographie est de répondre aux besoins de la vie politique. » [trad. pers.].

[36] Strabon, II, 5, 8 [trad. de G. Aujac modifiée].

[37] Cf. Strabon, I, 2, 19 : « φησὶ τὰ πόρρω τερατολογεῖσθαι μᾶλλον διὰ τὸ εὐκατάψευστον. » / « il affirme que les contrées lointaines sont davantage l'objet de récits extraordinaires car on peut facilement y dissimuler des mensonges » [trad. pers.].

3. Historiographie et invention : Strabon et la question du mensonge géographique :

Lorsqu'un historien lisait le texte de l'un de ses prédécesseurs, il s'efforçait d'en éliminer ce qu'il estimait être faux. Cependant, des auteurs tels qu'Ératoshène, Apollodore ou Strabon ne parlent pas d'erreurs, mais de mensonges [ψεύσματα]. La falsification du vrai est en effet souvent perçue comme un acte volontaire, un certain nombre d'historiens aimant inventer pour des raisons diverses : masquer leur ignorance, distraire leur lecteur, flatter tel ou tel puissant[38]. On peut, à travers les témoignages de Strabon sur Évhémère, dresser une sorte de typologie de l'historiographe menteur, et définir ainsi précisément le statut que Strabon donnait à l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*.

3. 1. Ératosthène et Évhémère le "Bergéen" :

Le nom d'Évhémère apparaît une première fois chez Strabon en I, 3, 1 à l'occasion d'une critique que le géographe adresse à Ératosthène, à qui il reproche de ne pas toujours bien choisir ses sources. Pour Strabon, qui ne souhaiterait voir mentionnés dans un livre de géographie que des auteurs estimables, Ératosthène commet une double erreur : tantôt il perd son temps à citer des ouvrages qui ne méritent pas de l'être – comme celui d'Évhémère – pour en faire ensuite la critique, tantôt il se fie à tort à des ouvrages indignes, comme celui d'un certain Damastès :

> Οὐδὲ τοῦτ' εὖ Ἐρατοσθένης, ὅτι ἀνδρῶν οὐκ ἀξίων μνήμης ἐπὶ πλέον μέμνηται [...]. Ὁ δὲ Δαμάστῃ χρώμενος μάρτυρι οὐδὲν διαφέρει τοῦ καλοῦντος μάρτυρα τὸν Βεργαῖον [ἢ τὸν Μεσσήνιον] Εὐήμερον καὶ τοὺς ἄλλους, οὓς αὐτὸς εἴρηκε διαβάλλων τὴν φλυαρίαν. Καὶ τούτου δ' ἕνα τῶν λήρων αὐτὸς λέγει, τὸν μὲν Ἀράβιον κόλπον λίμνην ὑπολαμβάνοντος εἶναι.

[38] Ce dernier motif n'est jamais mentionné pour Évhémère, qui, comme nous l'avons dit dans notre introduction, n'était pas un écrivain de cour. Strabon accuse surtout de flatterie les historiens d'Alexandre. Cf. notamment Strabon XI, 5, 5 : « Καὶ τὰ πρὸς τὸ ἔνδοξον θρυληθέντα οὐκ ἀνωμολόγηται παρὰ πάντων, οἵ γε πλάσαντες ἦσαν οἱ κολακείας μᾶλλον ἢ ἀληθείας φροντίζοντες » / « Et tout ce qu'on a répété à l'envi pour la gloire d'Alexandre ne rencontre pas l'accord de tous, et assurément, ceux qui ont inventé sont ceux qui se souciaient davantage de la flatterie que de la vérité » et XV, 1, 28 : « Πάντες μὲν γὰρ οἱ περὶ Ἀλέξανδρον τὸ θαυμαστὸν ἀντὶ τἀληθοῦς ἀπεδέχοντο μᾶλλον. » / « Tous les compagnons d'Alexandre ont préféré l'extraordinaire à la réalité. » [trad. pers.].

> Ératoshène a également tort de davantage mentionner des auteurs qui ne méritent pas de l'être [...] Invoquer le témoignage de Damastès, c'est exactement la même chose qu'appeler à témoigner le Bergéen Évhémère et tous ceux qu'Ératoshène lui-même mentionne pour combattre leurs sornettes. Il rapporte aussi lui-même l'une des niaiseries de Damastès, selon lequel le golfe d'Arabie est un lac.

Évhémère était né à Messène, et le dire de la cité thrace de Bergé n'est pas un compliment. La formule est reprise à Ératosthène lui-même, comme le prouve au livre II une citation de Polybe[39], et fait allusion au poète comique du IVe siècle Antiphane de Bergé, probablement aussi auteur d'ouvrages en prose ; ce dernier s'était taillé une telle réputation d'affabulateur que l'adjectif βεργαῖος, qui désignait sa cité d'origine, s'est trouvé régulièrement employé dans les textes grecs de manière ironique et proverbiale avec le sens de « menteur » ou de « mensonger »[40]. Des critiques que Strabon adresse à Ératosthène, il ressort donc que ce dernier tenait Évhémère pour un menteur et que le Messénien faisait partie de ces auteurs dont Ératosthène s'attachait à mettre en évidence les fables. Strabon reprend à son compte ce jugement négatif sur Évhémère, mais se démarque d'Ératoshène en ce qu'il estime superflu pour un géographe de s'attarder à démontrer le caractère fabuleux de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*.

3. 2. Apollodore : l'invention comme palliatif à l'ignorance

En VII, 3, 6 [T23], Strabon présente de nouveau Évhémère comme un auteur de récits imaginaires. Le géographe rapporte les propos d'Apollodore, qui avait écrit un *Commentaire du Catalogue des Vaisseaux* :

> Οὐ θαυμαστὸν δ' εἶναι (*scil*. φησὶν Ἀπολλόδωρος) περὶ Ὁμήρου· καὶ γὰρ τοὺς ἔτι νεωτέρους ἐκείνου πολλὰ ἀγνοεῖν καὶ τερατολογεῖν, [...]. Ἀπὸ δὲ τούτων ἐπὶ τοὺς συγγραφέας βαδίζει (scil. Ἀπολλόδωρος) Ῥιπαῖα ὄρη λέγοντας καὶ τὸ Ὠγύιον ὄρος καὶ τὴν τῶν Γοργόνων καὶ Ἑσπερίδων κατοικίαν, καὶ τὴν παρὰ Θεοπόμπῳ Μεροπίδα γῆν, παρ' Ἑκαταίῳ δὲ Κιμμερίδα πόλιν, παρ' Εὐημέρῳ δὲ τὴν Παγχ<α>ΐαν γῆν.

[39] Strabon, II, 4, 2 [T22] : Ἐρατοσθένη δὲ τὸν μὲν Εὐήμερον Βεργαῖον καλεῖν [« Ératosthène qualifie Évhémère de bergéen »].

[40] Cf. par exemple Strabon, II, 3, 5 [T21a]. Le géographe reproche à Posidonius d'avoir cru dans le récit « bergéen » d'Eudoxe de Cyzique, qui vécut dans la deuxième moitié du IIe siècle av. J.-C. : « Θαυμαστὸς δὴ κατὰ πάντα ἐστὶν ὁ Ποσειδώνιος, [...] τὸ δὲ Βεργαῖον διήγημα τοῦτο ἐν πίστεως μέρει τιθείς » / « L'étonnant dans tout cela, c'est Posidonius, [...] qui tient pour digne de foi ce récit bergéen ». Sur Posidonius, cf. *infra*. p. 351.

> Cela n'est pas étonnant de la part d'Homère [explique Apollodore], puisque les auteurs encore plus récents que lui ignorent bien des choses et racontent des histoires incroyables [...]. Quittant les poètes, il en vient aux historiens qui parlent des monts Rhipées, de la montagne Ogyienne, de la demeure des Gorgones et des Hespérides, de la terre des Méropes chez Théopompe, de la cité des Cimmériens chez Hécatée, de la Panchaïe chez Évhémère.

Apollodore constate qu'Homère connaît mal les pays lointains, mais il affirme à sa décharge que les auteurs qui ont suivi peuvent être la cible des mêmes reproches. Le commentateur mentionne alors côte à côte trois historiens [συγγραφέας][41] qui ont chacun imaginé et décrit des pays plus ou moins empreints de merveilleux et situés aux confins du monde : Théopompe[42] et sa terre des Méropes, Hécatée et la cité des Cimmériens[43], Évhémère et la Panchaïe. Nous, modernes, pourrions être tentés d'appréhender ces textes comme des récits utopiques[44], mais Apollodore

[41] L'emploi du terme συγγραφέας montre clairement qu'Évhémère n'était pas considéré comme l'auteur d'un écrit romanesque mais d'un récit à caractère historique entaché d'invraisemblances.

[42] Théopompe fut un élève d'Isocrate et il fut en particulier l'auteur d'un ouvrage en 58 volumes sur Philippe II de Macédoine. Dans son livre VIII, il décrivait la terre merveilleuse des Méropes, que l'on connaît assez précisément grâce au compte-rendu qu'en a donné Élien dans ses *Histoires variées* (III, 18).

[43] Hécatée d'Abdère écrivit sensiblement à la même époque que Théopompe et fut, entre autres, l'auteur d'un ouvrage sur le peuple mythique des Hyperboréens. On peut se faire une idée de son récit grâce au témoignage de Diodore de Sicile (II, 47, 1-7). Nous ne savons rien, en revanche, de la cité des Cimmériens, dont il est question dans la citation d'Apollodore.

[44] S'appuyant sur ce passage de Strabon, Klaus Geus a ainsi étudié successivement Théopompe, Hécatée et Évhémère dans un article intitulé « Utopie und Geographie. Zum Weltbild der Griechen in frühhellenistischer Zeit », *Orbis Terrarum* 6, 2000, p. 55-90. K. Geus est pleinement conscient de l'anachronisme du terme utopie (cf. p. 55-56 : « *In der Antike gab es keine literarische Gattung 'Utopie'. [...] In der Antike wurden die Texte – sofern sie überhaupt als glaubwürdig eingestuft wurden – entweder als ethnographische Abrisse oder als Reiseerzählung gelesen.* »), mais il voit dans ces textes « *[eine] Art von fiktionaler Literatur* » que les Grecs avaient du mal à séparer des textes à proprement parler historiques (*ibid*. p. 56). Remarquons que si Évhémère et Théopompe inventaient l'un et l'autre, ils n'avaient cependant pas la même démarche : tandis qu'Évhémère cherchait à rendre sa description de la Panchaïe crédible pour garantir l'authenticité des inscriptions sacrées, le récit de Théopompe était tiré du livre VIII de ses *Philippiques*, consacré aux Θαυμάσια (« faits étonnants »). Le livre entier constituait ainsi une longue digression au sein de l'exposé historique. Ce genre d'écrits avait beaucoup de succès dans l'Antiquité, mais était méprisé par un géographe sérieux comme Strabon, car il était bien évident que les Θαυμάσια relevaient pour une grande part de l'affabulation. D'après Polybe [*F. Gr. Hist*. 115 T29], les digressions étaient considérées par les historiens qui les employaient comme des sortes de pauses distrayantes pour le lecteur au cours d'un exposé historique (cf. sur ce point A. E. Wardman, « Myth in Greek historiography », *Historia*, IX, 1960 p. 406-407 et p. 411). Distraire son lecteur avec son exposé sur la Méropide n'était certainement pas le seul objectif de Théopompe, car deux villes s'opposaient au sein du récit, l'une appelée Μάχιμος (« Guerrière ») et l'autre Εὐσεβής (« Piété ») et le texte avait donc une

raisonne simplement en géographe et cherche à expliquer la présence d'éléments fabuleux au sein d'ouvrages historiques ou se donnant comme tels. En mettant sur le même plan, à propos de ces auteurs, les verbes ἀγνοεῖν (« ignorer ») et τερατολογεῖν (« raconter des histoires incroyables »), Apollodore suggère que l'invention de récits extraordinaires est la conséquence d'une ignorance que les auteurs cherchent à pallier en affabulant. Celui qui invente le fait parce qu'il ignore ce qui est réellement, et on doit donc pardonner à Homère, car ceux qui sont venus après lui n'en savent guère plus et continuent de combler leurs lacunes par le recours à l'imaginaire.

3. 3. Strabon : l'invention pour distraire

De son côté, Strabon raisonne lui aussi en géographe, et il définit l'invention de manière négative, en l'assimilant explicitement à un mensonge. Il évoque ainsi au livre II les « mensonges [ψεύσματα] de Pythéas, d'Évhémère et d'Antiphane[45]. » Cependant, son analyse diffère de celle d'Apollodore, car si à ses yeux l'affabulation n'a rien à faire avec la science géographique, elle n'est qu'en apparence le produit de l'ignorance du géographe. Voici notamment ce qu'écrit Strabon au livre I :

> οὐδε τοῖς πεζῇ συγγράφουσιν ἐν ἱστορίας σχήματι προσέχομεν περὶ πολλῶν, κἂν μὴ ἐξομολογῶνται τὴν μυθογραφίαν. Φαίνεται γὰρ εὐθύς, ὅτι μύθους παραπλέκουσιν ἑκόντες, οὐκ ἀγνοίᾳ τῶν ὄντων, ἀλλὰ πλάσει τῶν ἀδυνάτων τερατείας καὶ τέρψεως χάριν · δοκοῦσι δὲ κατ' ἄγνοιαν, ὅτι μάλιστα καὶ πιθανῶς τὰ τοιαῦτα μυθεύουσι περὶ τῶν ἀδήλων καὶ τῶν ἀγνοουμένων. Θεόπομπος δὲ ἐξομολογεῖται φήσας ὅτι καὶ μύθους ἐν ταῖς ἱστορίαις ἐρεῖ, κρεῖττον ἢ ὡς Ἡρόδοτος καὶ Κτησίας καὶ Ἑλλάνικος καὶ οἱ τὰ Ἰνδικὰ συγγράψαντες.
>
> Même chez ceux qui ont composé des ouvrages en prose dans le genre historique, nous n'y attachons pas beaucoup d'importance [= aux inventions invraisemblables], quand bien même ils ne reconnaissent pas écrire des fables. Il est tout de suite évident qu'ils insèrent des récits fabuleux à dessein : non pas par ignorance de la réalité, mais parce qu'ils inventent des choses impossibles, pour satisfaire au

portée philosophique. Sur Théopompe, on pourra se reporter à l'ouvrage de P. Pédech, *Trois historiens méconnus. Théopompe, Duris, Phylarque*, Paris, Les Belles Lettres, 1989 (les pages 174 à 183 sont consacrées au livre VIII des *Philippiques*).

[45] Strabon, II, 3, 5 [T21a].

> merveilleux et procurer du plaisir ; pourtant, ils ont l'air de le faire par ignorance, surtout que c'est avec vraisemblance qu'ils racontent de telles fables sur des sujets obscurs et inconnus. Mais Théopompe le reconnaît, en déclarant qu'il racontera aussi des fables dans ses *Histoires* : c'est mieux que de faire comme Hérodote, Ctésias, Hellanicos et tous ceux qui ont écrit des ouvrages sur les Indes. [46]

Dans ce texte, Strabon emploie le mot μῦθος au sens de « fable », « texte mensonger ». L'affabulation volontaire [μύθους παραπλέκουσιν ἑκόντες] pratiquée par les historiens ne trahit pas leur ignorance de la réalité [οὐκ ἀγνοίᾳ τῶν ὄντων], mais répond à un goût pour l'extraordinaire et cherche à procurer du plaisir [τερατείας καὶ τέρψεως χάριν]. Plutôt que de s'attacher à l'établissement de la vérité, ces historiens préfèrent distraire les lecteurs en leur servant des récits incroyables. Or, ces inventions finissent par se retourner contre leur auteur, car une fois mises à jour, elles font passer l'historien pour un ignorant.

Strabon distingue cependant deux attitudes différentes dans le recours au fabuleux, dont l'une est plus coupable que l'autre. Ainsi Théopompe se démarque-t-il aux yeux du géographe d'historiens comme Hérodote ou Ctésias, car bien qu'il écrive des fables, il a du moins l'honnêteté de le reconnaître. Dire que l'on ment, c'est tenir un discours de vérité au lecteur et par là-même détacher le mensonge de la tromperie qui lui était inhérente. Malgré tout, une telle attitude reste un pis-aller pour Strabon : faire mieux que les autres historiens [κρεῖττον ἢ ὡς Ἡρόδοτος καὶ Κτησίας καὶ Ἑλλάνικος καὶ οἱ τὰ Ἰνδικὰ συγγράψαντες] n'est pas pour autant faire bien, car le mensonge, même avoué, reste problématique dans un ouvrage historique.

3. 4. Du géographe menteur au pseudo-géographe : Évhémère θαυματοποιός

Évhémère, quant à lui, est du côté de ceux qui n'avouent pas qu'ils inventent volontairement. Pourtant Strabon le traite différemment d'un Hérodote ou d'un Ctésias de Cnide, qu'il critiquait cependant pour leurs inventions invraisemblables et inavouées. C'est qu'à ses yeux, Évhémère ne

[46] Strabon, I, 2, 35 [trad. pers.].

méritait même pas l'attention du géographe et Strabon reprochait à Ératosthène de perdre son temps à réfuter des écrits de ce genre.

Ce jugement sur Évhémère est clairement exprimé à l'occasion de critiques que Strabon adresse au philosophe stoïcien Posidonius d'Apamée : ce dernier a eu le tort de rapporter les voyages d'un certain Eudoxe de Cyzique et de les donner pour vrais[47]. Pour Strabon, il ne s'agit là que d'un « récit bergéen » et il accuse Posidonius soit de l'avoir « inventé lui-même », soit d'avoir « cru aux inventions d'autrui » [Βεργαῖον διήγημα [...] εἴθ' ὑπ' αὐτοῦ πεπλασμένον εἴτ' ἄλλων πλασάντων πιστευθέν][48]. Et Strabon de conclure :

> Οὐ πολὺ οὖν ἀπολείπεται ταῦτα τῶν Πυθέου καὶ Εὐημέρου καὶ Ἀντιφάνους ψευσμάτων. Ἀλλ' ἐκείνοις μὲν συγγνώμη τοῦτ' αὐτὸ ἐπιτηδεύουσιν, ὥσπερ τοῖς θαυματοποιοῖς· τῷ δ' ἀποδεικτικῷ καὶ φιλοσόφῳ, σχεδὸν δέ τι καὶ περὶ πρωτείων ἀγωνιζομένῳ, τίς ἂν συγγνοίη; Ταῦτα μὲν οὖν οὐκ εὖ.
>
> Vraiment, cela ne le cède pas de beaucoup aux mensonges de Pythéas, d'Évhémère et d'Antiphane, mais au moins ont-ils l'excuse de faire cela-même à dessein, comme les faiseurs de tours, alors que l'homme de science et philosophe, lui qui même presque lutte pour obtenir le premier rang, qui pourrait l'excuser ?

Il est absolument inacceptable que l'homme de science – en l'occurrence le géographe –, dont le seul but est la recherche de la vérité, puisse inventer ou faire preuve de crédulité en tenant pour authentique un récit inventé, car cela revient à écrire des mensonges, les siens ou ceux d'autrui. En revanche, dans le cas de Pythéas, d'Évhémère et d'Antiphane, on peut se montrer un peu plus indulgent («ἐκείνοις μὲν συγγνώμη »), car ces derniers mentent « à dessein [ἐπιτηδεύουσιν] », dans le but de distraire ou d'amuser leurs lecteurs avec des récits étonnants. Évhémère n'appartient pas à la catégorie des hommes de science [τῷ δ' ἀποδεικτικῷ], c'est un θαυματοποιός, autrement dit un faiseur de merveilles ou un illusionniste, tout juste bon pour des profanes en quête de divertissement : le degré d'affabulation de l'auteur de l'*Inscription sacrée* le faisait quitter la catégorie des historiens. Évhémère n'était plus à proprement parler un géographe menteur, qui, comme Hérodote, aurait mêlé des fables à des comptes-rendus

[47] Cf. Strabon, II, 3, 4-5 et *supra* note 40 p. 347.
[48] Strabon, II, 3, 5 [T21a].

authentiques[49], mais tout au plus ce qu'on est tenté d'appeler un « pseudo-géographe » : il n'avait de géographe que l'apparence, et le véritable scientifique, qui devait savoir faire la différence entre les ouvrages sérieux et ceux qui ne l'étaient pas, était inexcusable de s'y laisser tromper.

3. 5. Bilan : vers le concept de fiction

Des textes précédemment analysés, on peut conclure qu'il existe selon Strabon quatre catégories d'historiens : ceux qui, comme lui, ne se soucient que de la vérité, ceux qui recourent plus ou moins régulièrement à la fable en l'avouant, ceux qui le font mais sans le dire, et enfin ceux qui donnent une telle place à l'invention que leurs ouvrages ne méritent plus d'être considérés comme historiques, bien qu'ils se donnent pour tels.

Dans l'échelle de la valeur scientifique, Évhémère occupe donc le dernier rang, celui où le plaisir d'affabuler a largement pris le pas sur la recherche de la vérité. Pour le véritable historien ou géographe, la tromperie d'Évhémère est immédiatement visible, de sorte que même inavouée, elle est en partie pardonnable[50] : il est évident qu'Évhémère cherche à distraire[51]. Son public n'est pas constitué de scientifiques, mais est un

[49] Pour Strabon, lorsqu'un auteur mêle ainsi des mensonges à des informations dignes de foi, on peut continuer à le citer, quitte à parfois reprendre certaines inventions douteuses, en laissant le lecteur trancher. Cf. XV, 1, 28, à propos d'Onésicrite : « λέγει δ' οὖν τινα καὶ πιθανὰ καὶ μνήμης ἄξια, ὥστε καὶ ἀπιστοῦντα μὴ παρελθεῖν αὐτά » / « mais il dit des choses crédibles et dignes de mémoire, si bien que même quand on ne les croit pas, on ne les passe pas sous silence. » [trad. pers.].

[50] On sent une gêne de Strabon face aux inventions délibérées des auteurs qui prétendent relater ce qu'ils ont vu. Trouver, en effet, une excuse à Évhémère, Pythéas et Antiphane, n'est pas approuver leur démarche, et le mensonge, même voulu, même à des fins de distraction, reste une forme de tromperie plus ou moins condamnable. Sur ce point, nous nous inscrivons en faux contre J. S. Romm, selon qui (dans *The Edges of the earth in ancient thought, Geography, Exploration, and Fiction*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1992, p. 196-197) le terme « Bergéen » pourrait être traduit par « *purely fictional* » et renverrait à un type de récits où le mensonge *« could be tolerated and even encouraged* ». Il est clair qu'il ne saurait être question d'encouragement au ψεῦδος de la part de Strabon : l'excuse qu'il trouve à Évhémère n'est qu'une circonstance atténuante et non une approbation, et le terme « Bergéen » est toujours péjoratif. Jamais Strabon ne porte de jugement littéraire sur les ouvrages de Pythéas, Évhémère et Antiphane, mais il juge ces auteurs en géographe et en scientifique : ils ne sont pour lui que des amuseurs, avec toute la valeur dépréciative que l'on peut donner à ce mot.

[51] La véritable difficulté, aux yeux de Strabon, est de repérer les erreurs chez des auteurs comme Ératosthène, qui ont de larges connaissances et se trompent peu. Cf. Strabon, I, 2, 1 : « ὅσῳπερ πολυμαθέστεροι τῶν πολλῶν γεγόνασι, τοσούτῳ δυσελεγτοτέρους εἶναι τοῖς ὕστερον, ἄν τι πλημμελῶς λέγωσιν » / « plus ils sont savants, comparés à la majorité,

lectorat plus populaire qui recherche avant tout une forme de plaisir dans la description dépaysante de régions et de sociétés inconnues. Pour Strabon, deux conceptions de l'écriture géographique s'opposent absolument : l'une, la sienne, a une visée politique, elle doit servir l'homme d'état et guider son action, de sorte que la description d'une contrée inconnue ne présente aucun intérêt et est toujours plus ou moins suspecte ; l'autre, celle d'Évhémère, recherche l'agrément et l'étonnement du lecteur, et se concentre essentiellement sur les prétendues merveilles de régions situées aux marges du monde, telles que la Panchaïe.

L'analyse de Strabon permet de mesurer combien la classification des textes par les Anciens était différente de la nôtre : le genre historique abritait des types d'écrits très différents, en particulier des ouvrages que nous modernes rangerions dans la catégorie du romanesque. Mentir, non pas par incompétence scientifique, mais volontairement, pour distraire... On touche là quasiment au concept de fiction. Mais il faudra que l'invention se coupe complètement du genre de l'historiographie pour que naissent la fiction et le roman[52] et pour que dans ces textes, le recours à l'imaginaire cesse d'être appréhendé comme un mensonge plus ou moins malhonnête[53].

---

et plus il est difficile à leurs successeurs de les réfuter, s'ils disent quelque chose de faux. » [trad. pers.].

[52] De ce point de vue, nous tenons Lucien de Samosate, avec ses *Histoires vraies*, comme l'inventeur du principe de fiction, même s'il n'emploie pas le mot. Toujours prisonnier des catégories du vrai et du mensonge, il déclare en préambule qu'il est le premier, parmi ceux qui affabulent, à dire la vérité, puisqu'il annonce à l'avance que tout son récit ne sera qu'une suite de mensonges. Lucien dépasse ainsi la contradiction originelle entre le plaisir d'affabuler et la faute morale que constitue le mensonge. Une étape est franchie par rapport à Théopompe, qui mêlait vérité et mensonge, du « fictionnel » et de l'histoire : c'est cette fois l'ensemble de l'ouvrage qui est mensonger. Aborder le texte d'un point de vue d'historien en cherchant à y séparer le vrai du faux n'aurait plus de sens : c'est la naissance du roman. Voici notamment ce qu'écrit Lucien en I, 4 : « Διόπερ καὶ αὐτὸς ὑπὸ κενοδοξίας ἀπολιπεῖν τι σπουδάσας τοῖς μεθ' ἡμᾶς, ἵνα μὴ μόνος ἄμοιρος ὦ τῆς ἐν τῷ μυθολογεῖν ἐλευθερίας, ἐπεὶ μηδὲν ἀληθὲς ἱστορεῖν εἶχον—οὐδὲν γὰρ ἐπεπόνθειν ἀξιόλογον—ἐπὶ τὸ ψεῦδος ἐτραπόμην πολὺ τῶν ἄλλων εὐγνωμονέστερον· κἂν ἐν γὰρ δὴ τοῦτο ἀληθεύσω λέγων ὅτι ψεύδομαι. Οὕτω δ' ἄν μοι δοκῶ καὶ τὴν παρὰ τῶν ἄλλων κατηγορίαν ἐκφυγεῖν αὐτὸς ὁμολογῶν μηδὲν ἀληθὲς λέγειν. Γράφω τοίνυν περὶ ὧν μήτε εἶδον μήτε ἔπαθον μήτε παρ' ἄλλων ἐπυθόμην, ἔτι δὲ μήτε ὅλως ὄντων μήτε τὴν ἀρχὴν γενέσθαι δυναμένων. Διὸ δεῖ τοὺς ἐντυγχάνοντας μηδαμῶς πιστεύειν αὐτοῖς. » / « C'est pourquoi moi aussi, par vaine gloire, je me suis empressé de laisser quelque chose à ceux qui viendront après moi, afin de ne pas être seul à ne pas prendre part à la liberté d'affabuler. Puisque je n'avais rien de vrai à raconter (car je n'avais rien vécu qui valût la peine de l'être), je me suis tourné vers le mensonge d'une manière bien plus noble que les autres. Car sur un point du moins, je dirai la vérité : en disant que je mens. Ainsi, je crois que je pourrai échapper à la critique des gens, en reconnaissant moi-même que je ne dis rien

4. Le lectorat d'Évhémère :

Si l'analyse de la réception de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* invite à ranger l'ouvrage dans le genre historiographique, il va de soi qu'Évhémère écrivait pour des lecteurs dont les attentes en matière de vérité scientifique n'étaient pas les mêmes que celles d'un Ératosthène, d'un Polybe ou d'un Strabon : l'écriture géographique n'avait pas pour vocation de guider l'action du politique en améliorant sa connaissance du monde, mais devait permettre la transmission d'une vérité sur les dieux. Nous savons grâce au témoignage de Callimaque que l'ouvrage d'Évhémère rencontra un succès certain du vivant de son auteur[54], et il est probable que ce succès n'a pas reposé uniquement sur l'exposé mythologique mais aussi sur le compte-rendu de son voyage jusqu'à l'archipel panchaïen.

4. 1. Le goût pour les récits de voyage et pour l'extraordinaire :

En utilisant la forme du récit de voyage, que l'on peut considérer comme une catégorie du genre historique, Évhémère s'inscrivait dans une longue tradition. Avant même l'apparition de l'historiographie, le succès de l'*Odyssée* d'Homère trahissait la fascination que les Grecs avaient pour les voyages. Au début du Ve siècle, Hécatée de Milet avait écrit la première *Περιήγησις* ou « Tour de la Terre », rapportant le résultat de ses explorations du monde à partir du littoral. Pythéas, au IVe siècle, avait fait le compte-rendu de ses découvertes au nord de l'Europe, jusqu'à la dénommée Thulé. Quant à Hérodote, son *Ἱστορίη* – ou *Enquête* – n'était pas un récit de voyage, mais le titre même choisi par l'historien montrait que l'ouvrage

---

de vrai. J'écris donc sur ce que je n'ai ni vu, ni vécu, ni appris de tiers et sur ce qui, de plus, n'existe absolument pas ni ne peut en aucune manière se produire. Aussi les lecteurs ne doivent-ils nullement y croire. » [trad. pers.].

[53] Au jugement d'ordre scientifique selon les catégories du vrai et du faux – ce qui est dit correspond-il ou non à la réalité ? – s'ajoute un jugement moral : celui qui écrit est-il honnête dans son discours ? Dès lors que la vérité est le critère d'évaluation des textes, l'invention est toujours plus ou moins soupçonnée de faute morale, comme trahison de la vérité.

[54] Cf. *supra* p. 40.

reposait pour une part sur une étude et une connaissance du terrain. Ainsi en allait-il notamment de la description de l'Égypte et des mœurs de ses habitants au livre II[55]. À la suite des conquêtes d'Alexandre et de l'extension du monde connu, la vogue pour les récits d'exploration s'était encore accrue, et c'est dans un tel contexte qu'Évhémère écrivit l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*. Des compagnons d'Alexandre le Grand, tels que Néarque, Onésicrite d'Astypalée[56], Aristobule de Cassandreia, avaient fait le récit de leurs expéditions menées aux côtés du Macédonien ou pour son compte, parfois en déformant ou en grossissant la réalité pour étonner davantage les lecteurs[57].

Le goût pour l'extraordinaire, pour les θαυμάσια, n'était pas nouveau. Ainsi Hérodote justifiait-il sa longue digression géographique et ethnographique sur l'Égypte par l'abondance des merveilles dont le pays recelait :

> Ἔρχομαι δὲ περὶ Αἰγύπτου μηκυνέων τὸν λόγον, ὅτι πλεῖστα θωμάσια ἔχει καὶ ἔργα λόγου μέζω παρέχεται πρὸς πᾶσαν ἄλλην χώρην· τούτων εἵνεκα πλέω περὶ αὐτῆς εἰρήσεται.
>
> J'en arrive à l'Égypte et prolonge mon développement, car elle compte de très nombreuses merveilles et fournit une matière plus grande que ce qu'il est possible de dire, comparée à toute autre contrée. Pour ces raisons, je parlerai davantage de ce pays.[58]

Plus tard, à la fin du Ve siècle, Ctésias de Cnide écrivit sur l'Inde et sur la Perse, avec la réputation de recourir largement au merveilleux[59]. Peu avant

[55] Cf. *infra* p. 360-362.
[56] Sur Onésicrite, voir *supra* p. 31.
[57] De ce point de vue, la description des baleines chez Néarque et Onésicrite est un exemple particulièrement intéressant, car il permet de mesurer la propension de ces auteurs à exagérer. Néarque parle de la peur des marins qui voient l'eau rejetée en l'air par les baleines, comme s'il s'agissait d'une tempête (Cf. Arrien, *L'Inde*, XXX, 2). Onésicrite grossit beaucoup plus le phénomène : d'après Élien (dans *De la personnalité des animaux*, XVII, 6), Onésicrite affirmait que les baleines mesuraient un demi-stade de long et que ceux qui les voyaient pour la première fois croyaient avoir affaire à un ouragan. Ce thème sera ensuite repris par Lucien dans ces *Histoires vraies* (I, 30) pour tourner en dérision les affabulations liées à ce genre de récit, mais sa baleine a cette fois une longueur de 1500 stades !
[58] Hérodote, II, 35 [trad. pers.].
[59] Pour se faire une idée du recours au merveilleux chez Ctésias de Cnide, on peut notamment lire le résumé que donne Photius de ses *Indika* (cf. Ctésias de Cnide, *La Perse, L'Inde, Autres fragment*s, texte établi, traduit et commenté par Dominique Lenfant, Les Belles Lettres, Paris, 2004, F45 [= Photius72 p. 45a25-50a4, §1-51]). Ctésias parlait en particulier du martichoras – un animal lançant au loin des dards avec sa queue –, d'une source dont l'eau caillait comme un fromage ou encore d'hommes à tête de chien. Nous avons vu que Ctésias était critiqué pour ses fables par Strabon (I, 2, 35), mais il le fut aussi

Évhémère, Théopompe et Hécatée évoquèrent des contrées extraordinaires peuplées respectivement par les Méropes et les Hyperboréens[60], et Iamboulos fut également l'auteur, à l'époque hellénistique mais à une date inconnue, d'un récit de voyage empreint de merveilleux sur les habitants des Îles du soleil[61].

Strabon reproche vivement à Hérodote et Ctésias leur goût pour les θαυμάσια, mais comme l'écrit très justement P. Schneider, la « préoccupation [d'étonner et d'instruire] paraît avoir existé tout au long de l'Antiquité[62] ». On ne croyait pas obligatoirement à toutes les θαυμάσια, mais elles faisaient partie dans une certaine mesure de la culture et elles méritaient à ce titre d'être connues un tant soit peu[63].

---

par Plutarque (*Artaxerxès*, I, 4), Lucien (*Histoires vraies*, I, 3 et II, 31 ; *Philopseudès*, 2) et Photius (*Bibliothèque*, 72p. 45a5-19).

[60] Cf. *supra*, p. 348.

[61] Sur Iamboulos, cf. *supra*, p. 175-178 et *infra* p. 358. Iamboulos est cité par Lucien au début des *Histoires vraies* comme exemple d'affabulateur aux côtés de Ctésias de Cnide. Il est impossible de dater précisément son récit, entre la fin du IVe siècle et l'époque de Diodore de Sicile, à qui l'on en doit un résumé (*Bibl. Hist*. II, LV-LX). Sur ce problème de datation, cf. B. Eck p. XLIV, dans Diodore de Sicile, *Bibliothèque Historique*, tome II, livre II, Les Belles Lettres, Paris, 2003.

[62] P. Schneider, *L'Éthiopie et l'Inde, interférences et confusions aux extrémités du monde antique (VIIIe siècle avant J.-C. – VIe siècle après J.-C.)*, École française de Rome (335), 2004, p. 425, note 246.

[63] Hérodote indique ainsi en VII, 152 que son travail d'historien consiste à répéter ce qui se dit. Autrement dit, un récit, même faux, peut avoir sa place dans l'historiographie, puisqu'il est le témoignage de ce qu'on raconte sur tel ou tel peuple : « Ἐγὼ δὲ ὀφείλω λέγειν τὰ λεγόμενα, πείθεσθαί γε μὲν οὐ παντάπασιν ὀφείλω (καί μοι τοῦτο τὸ ἔπος ἐχέτω ἐς πάντα τὸν λόγον). » / « Pour ma part, je dois dire ce qui se dit, mais je ne suis pas obligé de croire à absolument tout (et que ce principe soit appliqué à toute mon histoire). [trad. pers.]. ». Il s'agit d'un leitmotiv chez Hérodote, ce qui montre que l'idée était importante à ses yeux (cf. II, 123 et IV, 195) : la mention de certains faits étonnants dans son *Enquête* ne devait pas le faire passer pour un naïf. Plus tardif (IIe siècle ap. J.-C.), le témoignage d'Aulu-Gelle est également intéressant pour comprendre la perception des *mirabilia* chez les plus cultivés. Après sa découverte d'auteurs grecs tels qu'Aristéas de Proconnèse, Isigonos de Nicée, Ctésias, Onésicrite, Philostéphanos et Hégésias, Aulu-Gelle écrit : « *Atque in legendo carpsi exinde quaedam et notaui mirabilia et scriptoribus fere nostris intemptata eaque his commentariis aspersi, ut qui eos lectitabit is ne rudis omnino et ἀνήκοος inter istiusmodi rerum auditiones reperiatur*. [*Nuits Attiques*, IX, 4] » / « Et tout en lisant, j'ai extrait et recopié certains phénomènes extraordinaires et quasiment négligés par nos auteurs, et je les ai saupoudrés dans ces recueils, pour que celui qui les lira ne se retrouve pas complètement inculte et ἀνήκοος [=ignorant] en entendant parler de faits de ce genre. [trad. pers.] ». Aulu-Gelle réagit en lettré et non pas en géographe comme Strabon : quoique assez peu enthousiaste devant ces récits merveilleux, il estime qu'il faut néanmoins en connaître l'existence.

4. 2. Vérité de détail et vérité d'ensemble :

Selon toute vraisemblance, les lecteurs n'étaient effectivement pas dupes de tout ce qui leur était raconté, et ils pouvaient se douter qu'un certain nombre d'informations étaient fausses, mais au fond cela n'avait pas beaucoup d'importance : les confins étaient un espace géographique à part, caractérisé depuis Homère et sa peinture des Éthiopiens ou des Phéaciens par toute une imagerie traditionnelle[64]. On ne doutait pas de l'existence de contrées riches, fertiles et plus ou moins extraordinaires aux marges du monde, mais on ne les connaissait que par ouï-dire, et sauf exception, au nombre duquel Évhémère prétendait figurer, on ne s'y rendait jamais[65]. Aussi, à défaut de certitude dans les détails, on pouvait se contenter de la possibilité du vrai. La simple idée que tout ne pouvait être faux et que les merveilles ainsi décrites existaient peut-être réellement était d'ailleurs probablement un élément décisif dans le plaisir de la lecture. Un Strabon devait exercer son jugement en permanence pour séparer le vrai du faux et faire son travail de géographe ; le simple lecteur, même cultivé, n'avait pas besoin de procéder au partage systématique entre la vérité et le mensonge : l'étonnement, le plaisir de la découverte étaient là, et que l'exposé soit vrai au moins pour partie suffisait.

4. 3. Vérité géographique et vérité philosophique :

Derrière l'aspect divertissant de ces descriptions de pays du bout du monde se cachaient souvent des vérités plus philosophiques. Derrière l'opposition entre l'Atlantide et l'ancienne Athènes du *Critias* et du *Timée*, par exemple, s'en dissimulait implicitement une autre, celle entre la thalassocratie Athénienne de l'époque de Platon et une Athènes idéale, Platon introduisant ainsi une réflexion politique sur la meilleure constitution. La confrontation, chez Théopompe, des deux cités Μάχιμος (« Guerrière ») et Εὐσεβής (« Piété ») donnait à la description de la

[64] Nous reviendrons sur cette imagerie plus loin, dans l'analyse de détail de la description de la Panchaïe (cf *infra* p. 386*sq*.).
[65] De même que pour les anciens, l'époque mythique se situe dans un hors temps coupé de l'histoire humaine et sa chronologie, de même les confins constituaient une sorte de « hors espace », coupé de la géographie et de la mesure des distances.

Méropide une portée morale. Dans notre article intitulé « Morale et société idéale dans l'utopie d'Iamboulos », nous avons montré que le voyage d'Iamboulos pouvait être lu comme une forme de rite initiatique ouvrant sur l'espoir d'une concorde entre les peuples, fondée sur une παιδεία partagée[66]. Dans l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* d'Évhémère, la description de la Panchaïe ne valait pas en elle-même, mais devait ouvrir sur une vérité plus haute sur les dieux. Ainsi, dans tous ces exemples, l'exposé géographique servait de support à une vérité d'un autre ordre.

Chez Évhémère, cependant, dans la mesure où le récit mythologique bousculait assez fortement la représentation traditionnelle des dieux, il fallait que l'exposé géographique, sans prétendre pouvoir convaincre un Ératosthène, parût malgré tout particulièrement digne de foi pour assurer la crédibilité de l'ensemble. C'est cette stratégie de légitimation du discours mythique par l'écriture historiographique que nous allons étudier maintenant dans le détail.

B) l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* : un écrit historiographique

1. Un compte-rendu historique :

Ainsi que l'a fait remarquer S. Honigman, les principaux indices qui permettaient de définir l'appartenance d'un ouvrage à un genre particulier se trouvaient dans le titre ou dans l'introduction[67]. Leur analyse, pour *Ἱερὰ Ἀναγραφή*, prouve qu'Évhémère présentait son récit comme un compte-rendu historique.

1. 1. Le titre :

Nous ne pouvons pas savoir comment un lecteur interprétait le titre *Ἱερὰ Ἀναγραφή* en le découvrant pour la première fois, puisque le terme ἀναγραφή désignait aussi bien l'inscription que le compte-rendu. Mais le

[66] Cf. S. Montanari, « Morale et société idéale », p. 65-67.
[67] Cf. S. Honigman, « Euhemeros of Messene and Plato's Atlantis », p. 5.

récit même invitait le lecteur à conserver les deux interprétations : *Ἱερὰ Ἀναγραφή* désignait bien sûr l'*Inscription sacrée* de la stèle du temple de Zeus ; cependant, nous avons également montré dans notre première partie[68] que l'expression employée par Diodore ἄξιαι τῆς ἱστορικῆς ἀναγραφῆς [« dignes d'un compte-rendu historique »] remontait à Évhémère : sans doute utilisée comme un leitmotiv, elle soulignait sa volonté de présenter l'ensemble du récit comme véridique et historique. L'association du terme ἀναγραφή, présent par ailleurs dans le titre, avec l'adjectif ἱστορική invitait explicitement le lecteur à comprendre que l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* était aussi un *Compte-rendu sacré*, et que ce *Compte-rendu sacré* avait une valeur historique.

1. 2. L'introduction :

Par le début de l'ouvrage, résumé par Diodore au livre VI, Évhémère s'inscrivait clairement dans la lignée d'un Néarque ou d'un Onésicrite, qui, chargés par Alexandre d'explorer le littoral entre l'Inde et l'Arabie, avaient par la suite fait le compte-rendu de leurs découvertes :

> Εὐήμερος μὲν οὖν, φίλος γεγονὼς Κασσάνδρου τοῦ βασιλέως καὶ διὰ τοῦτον ἠναγκασμένος τελεῖν βασιλικάς τινας χρείας καὶ μεγάλας ἀποδημίας, φησὶν ἐκτοπισθῆναι κατὰ τὴν μεσημβρίαν εἰς τὸν ὠκεανόν. Ἐκπλεύσαντα δὲ αὐτὸν ἐκ τῆς εὐδαίμονος Ἀραβίας ποιήσασθαι τὸν πλοῦν δι' ὠκεανοῦ πλείους ἡμέρας, καὶ προσενεχθῆναι νήσοις πελαγίαις, ὧν μίαν ὑπάρχειν τὴν ὀνομαζομένην Παγχαίαν.[69]

Le commanditaire avait changé, Cassandre prenant la place d'Alexandre, mais le principe était le même : Évhémère disait s'être vu confier par le roi des Macédoniens des missions qui, peut-on supposer, comportaient une part d'exploration ; il avait par la suite rapporté ce qu'il avait pu observer.

En expliquant les motifs de son voyage, qu'il rattachait au roi Cassandre, le Messénien donnait un ancrage historique à son récit et en

[68] Cf. *supra* p. 169-172.

[69] Diod. VI, 1, 4 [F1] : « Évhémère, donc, devenu l'ami du roi Cassandre et amené à remplir pour le compte de ce dernier plusieurs missions royales et à faire de grands voyages, dit être parti dans le sud pour rejoindre l'océan : il fit voile lui-même, raconte-t-il, depuis l'Arabie heureuse, navigua à travers l'océan durant un assez grand nombre de jours et aborda des îles au beau milieu de la mer, dont l'une est la dénommée Panchaïe. ».

assurait ainsi la crédibilité. Le choix de l'Arabie n'était pas non plus anodin : la péninsule était encore mal connue à l'époque, car toutes les tentatives de contournement entreprises par les envoyés d'Alexandre avaient échoué[70] : que des missions d'exploration aient pu être entreprises dans l'océan situé au sud de l'Arabie[71] devait donc paraître tout à fait vraisemblable, et qu'une île comme la Panchaïe ait pu s'y trouver n'avait rien d'impossible en soi. Évhémère s'efforçait donc de faire croire à un authentique compte-rendu de voyage.

2. ὄψις et ἀκοή :

L'ὄψις et l'ἀκοή, autrement dit la vue et l'ouïe, étaient dans l'antiquité les deux voies auxquelles l'historien qui voulait se prévaloir d'une enquête de terrain affirmait recourir pour le recueil des informations à la base de son ouvrage : il s'agissait d'abord d'aller observer par soi-même les coutumes, les croyances, les institutions des peuples étudiés, ainsi que les particularités de la topographie, de la faune et de la flore ; tout ce que l'historien ne pouvait voir (ὄψις) par lui-même, il devait ensuite l'apprendre d'autrui (ἀκοή) en interrogeant les habitants. Cette bipartition de l'origine des données historiques est clairement exprimée par Hérodote au livre II :

> Μέχρι μὲν τούτου ὄψις τε ἐμὴ καὶ γνώμη καὶ ἱστορίη ταῦτα λέγουσά ἐστι, τὸ δὲ ἀπὸ τοῦδε αἰγυπτίους ἔρχομαι λόγους ἐρέων κατὰ τὰ ἤκουον· προσέσται δέ τι αὐτοῖσι καὶ τῆς ἐμῆς ὄψιος.
>
> Jusqu'ici, ce que j'ai dit est le fruit de mon observation, de ma réflexion et de mon enquête ; à partir de ce point, je vais rapporter ce que disent les Égyptiens tel que je l'ai entendu ; à cela s'ajoutera un peu de mon observation.[72]

[70] Pour une synthèse de ces différentes entreprises de contournement, cf. P. Pédech, *Historiens Compagnons d'Alexandre*, p. 160 : Alexandre « voulut connaître l'Arabie, et d'abord la côte occidentale du golfe Persique, que Néarque avait laissée de côté. Il envoya d'abord Archias, qui ne dépassa pas l'île de Tylos (Bahrein), puis Androsthène, qui n'alla guère plus loin [...]. [...] il confia à Hiéron de Soloi la mission de faire le tour du continent Arabique et d'entrer dans la mer Rouge [...]. Mais Hiéron [...] n'osa pas dépasser le cap Makéta et revint faire son rapport à Alexandre ». Le récit de ces différentes tentatives se trouve chez Arrien (*Anabase*, VII, 20, 7-8).

[71] Les Grecs appelaient cet océan l'Erythrée.

[72] Hérodote, II, 99 [trad. pers.]. On retrouve très régulièrement, après Hérodote, cette répartition entre l'autopsie (ce que l'on voit soi-même) et les informations acquises d'autrui dans l'historiographie. C'est le cas chez Ctésias de Cnide (cf. *infra* note 77) ou encore chez Polybe, XII, 4C4 : « Ἐπειδὴ γὰρ αἱ μὲν πράξεις ἅμα πολλαχῇ συντελοῦνται, παρεῖναι δὲ

Ce passage joue le rôle de transition dans le développement sur l'Égypte : Hérodote avait présenté en détail la géographie du pays ; il allait ensuite exposer l'histoire de l'Égypte, telle que la lui avait rapportée des prêtres égyptiens, en commençant par son premier roi :

> Τὸν Μῖνα πρῶτον βασιλεύσαντα Αἰγύπτου οἱ ἱρέες ἔλεγον τοῦτο μὲν ἀπογεφυρῶσαι [καὶ] τὴν Μέμφιν·
>
> Les prêtres disaient que Mîn fut le premier à régner sur l'Égypte et qu'il protégea Memphis au moyen d'une digue ;[73]

C'est un plan tout à fait comparable qu'Évhémère avait manifestement suivi pour son *Ἱερὰ Ἀναγραφή* : dans un premier temps, il décrivait l'archipel Panchaïen comme il affirmait l'avoir vu, avec sa topographie, son architecture, sa faune et sa flore, le système politique et les mœurs de ses

---

τὸν αὐτὸν ἐν πλείοσι τόποις κατὰ τὸν αὐτὸν καιρὸν ἀδύνατον, ὁμοίως γε μὴν οὐδ' αὐτόπτην γενέσθαι πάντων τῶν κατὰ τὴν οἰκουμένην τόπων καὶ τῶν ἐν τοῖς τόποις ἰδιωμάτων τὸν ἕνα δυνατόν, καταλείπεται πυνθάνεσθαι μὲν ὡς παρὰ πλείστων, πιστεύειν δὲ τοῖς ἀξίοις πίστεως, κριτὴν δ' εἶναι τῶν προσπιπτόντων μὴ κακόν. » / « Puisque les actions se déroulent en beaucoup d'endroits à la fois et qu'il est impossible que la même personne soit présente en plusieurs lieux au même moment, et semblablement, puisqu'il n'est pas non plus possible qu'un seul homme voie de ses yeux tous les lieux de la terre habitée et toutes les particularités de ces lieux, il reste à s'informer auprès du plus grand nombre de gens possible, à faire confiance à ceux qui sont dignes de foi, et à être un juge impartial des informations obtenues. [trad. pers.] ». L'ὄψις et l'ἀκοή montraient que l'historien avait mené une enquête de terrain, par opposition au simple examen de sources livresques (cf. Polybe, *Histoire*, XII, 25e, 4-7, qui critique les historiens en chambre, qui se contentent de tirer leurs connaissances des bibliothèques). Bien qu'il ne mentionne pas explicitement la bipartition ὄψις/ ἀκοή, Diodore de Sicile met ainsi en avant sa bonne connaissance du terrain (I, IV, 1-3) : il souligne d'abord, en prenant soin d'insister sur les difficultés de la tâche, qu'il a visité de nombreuses régions du monde (« μετὰ δὲ πολλῆς κακοπαθείας καὶ κινδύνων ἐπήλθομεν πολλὴν τῆς τε Ἀσίας καὶ τῆς Εὐρώπης » / « c'est au prix de beaucoup de peines et de dangers que nous avons parcouru une grande partie de l'Asie et de l'Europe »), et ce n'est que dans un second temps qu'il indique avoir consulté de nombreux documents à Rome : « Ἡμεῖς γὰρ ἐξ Ἀγυρίου τῆς Σικελίας ὄντες, καὶ διὰ τὴν ἐπιμιξίαν τοῖς ἐν τῇ νήσῳ πολλὴν ἐμπειρίαν τῆς Ῥωμαίων διαλέκτου περιπεποιημένοι, πάσας τὰς τῆς ἡγεμονίας ταύτης πραξεις ἀκριβῶς ἀνελάβομεν ἐκ τῶν παρ' ἐκείνοις ὑπομνημάτων ἐκ πολλῶν χρόνων τετηρημένων. » / « Comme nous sommes originaires d'Agyrion en Sicile et qu'à force de fréquenter les habitants de l'île nous avons acquis une solide connaissance de la langue des Romains, nous avons résumé avec soin toutes les actions accomplies par cette puissance, à partir des registres conservés chez eux depuis de nombreuses années. [trad. pers.] ». Habilement, Diodore présente l'étude de ces documents écrits comme le produit d'une enquête de terrain : leur examen nécessitait de se rendre à Rome et de connaître le latin. Cf. encore Strabon (II, 5, 11) : « Ἐροῦμεν δὴ τὴν μὲν ἐπελθόντες αὐτοι τῆς γῆς καὶ θαλάττης, περὶ ἧς δὲ πιστεύσαντες τοῖς εἰποῦσιν ἢ γράψασιν. » / « Nous indiquerons tout d'abord quelle zone de terre et de mer nous avons parcourue nous-mêmes et pour quelle autre nous nous sommes fiés aux dires ou aux écrits d'autrui. [trad. pers.] ». Cette fois, l'ἀκοή regroupe témoignages oraux et sources livresques, par opposition à l'ὄψις, source de connaissance la plus sûre.

[73] Hérodote, *ibid*. [trad. pers.] : il s'agit du passage qui suit immédiatement la citation précédente.

habitants (Diodore, V, 41, 4- V, 46, 2 et V, 46, 4-8) ; pour l'histoire de la Panchaïe et de son passé mythique, Évhémère s'appuyait sur le témoignage des prêtres :

> Μυθολογοῦσι δ' οἱ ἱερεῖς τὸ γένος αὐτοῖς ἐκ Κρήτης ὑπάρχειν, ὑπὸ Διὸς ἠγμένοις εἰς τὴν Παγχαίαν, ὅτε κατ' ἀνθρώπους ὢν ἐβασίλευε τῆς οἰκουμένης·
>
> Les prêtres racontent qu'ils sont originaires de Crète et qu'ils ont été amenés par Zeus en Panchaïe, à l'époque où, étant parmi les hommes, il régnait sur le monde.[74]

Et tout comme les prêtres Égyptiens s'appuyaient sur le témoignage écrit d'un livre pour rapporter à Hérodote la généalogie des premiers rois[75], les prêtres de Panchaïe montraient des inscriptions narrant l'histoire des premiers rois-dieux :

> Ἐδείκνυον δὲ καὶ ἀναγραφὰς τούτων, ἃς ἔφασαν τὸν Δία πεποιῆσθαι καθ' ὃν καιρὸν ἔτι κατ' ἀνθρώπους ὢν ἱδρύσατο τὸ ἱερόν. [...]Κατὰ μέσην δὲ τὴν κλίνην ἕστηκε στήλη χρυσῆ μεγάλη, γράμματα ἔχουσα τὰ παρ' Αἰγυπτίοις ἱερὰ καλούμενα, δι' ὧν ἦσαν αἱ πράξεις Οὐρανοῦ τε καὶ Διὸς ἀναγεγραμμέναι, καὶ μετὰ ταύτας αἱ Ἀρτέμιδος καὶ Ἀπόλλωνος ὑφ' Ἑρμοῦ προσαναγεγραμμέναι.
>
> Ils montraient aussi des inscriptions l'attestant qu'ils affirmaient avoir été faites par Zeus à l'époque où, étant encore parmi les hommes, il édifia le sanctuaire. [...] Au milieu du lit se dresse une grande stèle d'or portant des caractères que chez les Égyptiens on appelle sacrés et avec lesquels ont été gravées les actions d'Ouranos et de Zeus puis ajoutées à leur suite par Hermès celles d'Artémis et d'Apollon.[76]

A l'exposé géographique sur la Panchaïe, fondé sur l'ὄψις, succédait une histoire mythique délivrée par les prêtres grâce au témoignage de la stèle et fondée sur l'ἀκοή. L'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* dans son ensemble se donnait donc comme un écrit historiographique[77], et l'articulation entre les deux parties

---

[74] Diod. V, 46, 2 [F2b].

[75] Cf. Hérodote, II, 100 : « Μετὰ δὲ τοῦτον κατέλεγον οἱ ἱρέες ἐκ βύβλου ἄλλων βασιλέων τριηκοσίων τε καὶ τριήκοντα οὐνόματα. » / « Après celui-là, les prêtres énuméraient à partir d'un livre les noms de trois cent trente autre rois. [trad. pers.] ».

[76] Diod. V, 46, 2 et 8 [F2b].

[77] Remarquons que si les mentions de l'ὄψις et de l'ἀκοή étaient attendues dans un ouvrage d'histoire, elles n'étaient pas en soi une preuve de la véracité des faits rapportés. Lucien s'en amuse et parodie ce *topos* de l'historiographie dans ces *Histoires vraies* (I, 4) : « Γράφω τοίνυν περὶ ὧν μήτε εἶδον μήτε ἔπαθον μήτε παρ' ἄλλων ἐπυθόμεν. » / « J'écris donc sur ce que je n'ai ni vu, ni vécu ni appris d'autrui. [trad. pers.] ». Plus un historien recourait aux *mirabilia*, plus il pouvait, pour faire oublier ses fables et paraître plus crédible, être tenté d'insister avec force sur le motif de l'autopsie, au risque d'ailleurs d'être contre-productif, l'exagération dénonçant cela-même qu'elle cherchait à cacher. Le phénomène est particulièrement visible chez Ctésias de Cnide, dans le résumé transmis par Photius (72, p. 45a21-50a4, §51) : « Ταῦτα γράφων καὶ μυθολογῶν Κτησίας λέγει

du récit – description de l'archipel et développement mythologique – trouvait sa justification dans le genre même de l'ouvrage.

3. Prêtres et inscriptions, un témoignage digne de foi :

Ce n'est pas par hasard qu'Évhémère avait choisi le témoignage de prêtres et d'inscriptions trouvées dans un temple pour garantir la véracité de son récit : prêtres et inscriptions apparaissaient déjà comme des sources fiables d'informations sur le passé dans les écrits antérieurs, notamment historiques.

3. 1. Prêtres égyptiens et phéniciens et connaissance du passé chez Hérodote :

Si Hérodote précise à plusieurs reprises dans le livre II qu'il s'appuie sur les dires de prêtres égyptiens, c'est assurément parce qu'il estime que c'est un gage de crédibilité, plus que n'importe quel autre témoignage sur l'Égypte. Il se réfère notamment aux prêtres de Thèbes pour railler son prédécesseur Hécatée de Milet, qui prétendait avoir un dieu pour ancêtre en remontant à la seizième génération :

> [...] ἐποίησαν οἱ ἱρέες τοῦ Διὸς οἷόν τι καὶ ἐμοὶ οὐ γενεηλογήσαντι μεωυτόν. Ἐσαγαγόντες ἐς τὸ μέγαρον ἔσω ἐὸν μέγα ἐξηρίθμεον δεικνύντες κολοσσοὺς ξυλίνους τοσούτους ὅσους περ εἶπον·
>
> Les prêtres de Zeus firent [pour lui] ce qu'ils avaient aussi fait pour moi qui n'avais pas donné ma propre généalogie. Ils le conduisirent à l'intérieur du mégaron, qui est grand, et, lui montrant des colosses de bois, ils en dénombrèrent autant que je l'ai dit (= 341).[78]

On pouvait faire confiance aux prêtres égyptiens dans la connaissance de l'histoire de l'humanité : s'ils pouvaient prouver que le temple existait

---

τἀληθέστατα γράγειν, ἐπάγων ὡς τὰ μὲν αὐτὸς ἰδὼν γράφει, τὰ δὲ παρ' αὐτῶν μαθὼν τῶν ἰδόντων, πολλὰ δὲ τούτων καὶ ἄλλα θαυμασιώτερα παραλιπεῖν διὰ τὸ μὴ δόξαι τοῖς μὴ τεθεαμένοις ἄπιστα συγγράγειν. » / « Tout en écrivant cela et en racontant des fables, Ctésias prétend écrire d'une manière on ne peut plus véridique, ajoutant que tantôt il a vu lui-même ce qu'il écrit, tantôt il l'a appris de ceux-là mêmes qui l'ont vu, et qu'il laisse de côté bien d'autres faits plus étonnants que ceux-là, afin de ne pas donner l'impression à ceux qui n'en ont pas été témoins qu'il rédige des choses incroyables. [trad. pers.] ». Nous verrons bientôt que tout en inventant, Évhémère évitait soigneusement de recourir au merveilleux, et selon toute vraisemblance, le motif de l'autopsie était employé plus sobrement dans son ouvrage que chez Ctésias.

[78] Hérodote, II, 143 [trad. pers.].

depuis 341 générations, Hécatée ne pouvait avoir un dieu pour ancêtre à la seizième génération.

A propos de l'ancienneté d'Héraclès, Hérodote indique aussi s'être informé auprès de prêtres phéniciens. Si dans l'exemple précédent le savoir des prêtres reposait sur des colosses de bois représentant chacun une génération, les prêtres phéniciens conservaient cette fois des stèles au sein de leur temple :

> Θέλων δὲ τούτων πέρι σαφές τι εἰδέναι ἐξ ὧν οἷόν τε ἦν, ἔπλωσα καὶ ἐς Τύρον τῆς Φοινίκης, πυνθανόμενος αὐτόθι εἶναι ἱρὸν Ἡρακλέος ἅγιον. Καὶ εἶδον πλουσίως κατεσκευασμένον ἄλλοισί τε πολλοῖσι ἀναθήμασι, καὶ ἐν αὐτῷ ἦσαν στῆλαι δύο, ἡ μὲν χρυσοῦ ἀπέφθου, ἡ δὲ σμαράγδου λίθου λάμποντος τὰς νύκτας μεγάλως. Ἐς λόγους δὲ ἐλθὼν τοῖσι ἱρεῦσι τοῦ θεοῦ εἰρόμην ὁκόσος χρόνος εἴη ἐξ οὗ σφι τὸ ἱρὸν ἵδρυται·
>
> Voulant sur cette question obtenir une information claire de ceux qui étaient à même de me la donner, je naviguai aussi jusqu'à Tyr, en Phénicie, car j'entendais dire qu'il y avait là un sanctuaire consacré à Héraclès. Et je le vis, richement orné de nombreuses offrandes ; en particulier, il s'y trouvait deux stèles, l'une d'or affiné, l'autre en pierre d'émeraude qui brillait fortement durant la nuit. J'entrai en conversation avec les prêtres du dieu et je leur demandai combien de temps avait passé depuis qu'ils avaient établi le sanctuaire.[79]

De même que l'historien estime pouvoir se fier aux prêtres Thébains contre les prétentions du Grec Hécatée, de même, fort des informations qu'il obtient entre autres des prêtres phéniciens, Hérodote conclut, malgré l'avis de la plupart des Grecs, à l'antériorité de l'Héraclès égyptien sur l'Héraclès grec. Pour la mesure du temps et la connaissance du passé, les prêtres – phéniciens et surtout égyptiens – valaient comme une référence absolue.

3. 2. Stèles et hauts faits des rois :

Outre qu'elles servaient de caution à l'exposé mythologique, les inscriptions sacrées de l'île de Panchaïe avaient pour spécificité d'avoir été gravées par le roi Zeus lui-même, qui y racontait ses hauts faits[80]. Là encore,

[79] Hérodote, II, 44 [trad. pers.]. Hérodote ne dit cependant pas explicitement que les informations données par les prêtres sont tirées de ces stèles.

[80] Cf. Diod. V, 46, 2 [F2b] : « Ἐδείκνυον δὲ καὶ ἀναγραφὰς τούτων, ἃς ἔφασαν τὸν Δία πεποιῆσθαι. » / « Ils montraient aussi des inscriptions l'attestant qu'ils affirmaient avoir été faites par Zeus. » ; V, 46, 8 [F2b] : « γράμματα [...], δι' ὧν ἦσαν αἱ πράξεις Οὐρανοῦ

Évhémère s'inscrivait dans la tradition historiographique : d'après Hérodote, en effet, le roi égyptien Sésostris avait laissé derrière lui des stèles destinées à transmettre le souvenir de ses exploits :

> Τούτοισι μὲν στήλας ἐνίστη ἐς τὰς χώρας διὰ γραμμάτων λεγούσας τό τε ἑωυτοῦ οὔνομα καὶ τῆς πάτρης καὶ ὡς δυνάμι τῇ ἑωυτοῦ κατεστρέψατό σφεας·
>
> A leur adresse, il érigeait dans leurs pays des stèles qui, en caractères gravés, indiquaient son nom et sa patrie et disaient que grâce à sa puissance, il les avait soumis.[81]

Et le roi des Perses Darius avait fait de même :

> Θεησάμενος δὲ καὶ τὸν Βόσπορον στήλας ἔστησε δύο ἐπ' αὐτοῦ λίθου λευκοῦ, ἐνταμὼν γράμματα ἐς μὲν τὴν Ἀσσύρια, ἐς δὲ τὴν Ἑλληνικά, ἔθνεα πάντα ὅσα περ ἦγε·
>
> Après avoir aussi contemplé le Bosphore, il y éleva deux stèles en pierre blanche, en faisant graver, sur l'une en caractères assyriens, sur l'autre en caractères grecs, les noms de tous les peuples qu'il conduisait.[82]

Ainsi ne pouvait-il paraître invraisemblable que, parcourant le monde et arrivant en Panchaïe, le Zeus d'Évhémère ait voulu, par une stèle, laisser une preuve de son passage.

3. 3. Platon, la stèle de l'Atlantide et les prêtres de Saïs :

A la différence des exemples donnés par Hérodote, la stèle du Zeus panchaïen était installée dans un temple, ce qui n'est pas sans rappeler la stèle gravée du temple de Poséidon décrite dans le *Critias* :

> Ἡ δὲ ἐν ἀλλήλοις ἀρχὴ καὶ κοινωνία κατὰ ἐπιστολὰς ἦν τὰς τοῦ Ποσειδῶνος, ὡς ὁ νόμος αὐτοῖς παρέδωκεν καὶ γράμματα ὑπὸ τῶν πρώτων ἐν στήλῃ γεγραμμένα ὀρειχαλκίνῃ, ἣ κατὰ μέσην τὴν νῆσον ἔκειτ' ἐν ἱερῷ Ποσειδῶνος.
>
> Le pouvoir qu'ils [= les rois descendants de Poséidon] avaient les uns sur les autres et leurs relations étaient définis selon les prescriptions de Poséidon : la tradition le leur avait transmis, ainsi que des inscriptions gravées par les premiers rois sur une stèle d'orichalque, qui se trouvait au milieu de l'île, dans le temple de Poséidon.[83]

τε καὶ Διὸς ἀναγεγραμμέναι » / « des caractères [...] avec lesquels ont été gravées les actions d'Ouranos et de Zeus ».

[81] Hérodote, II, 102 [trad. pers.]. On trouve un témoignage équivalent sur Sésostris chez Strabon (XVI, 4, 4) et chez Diodore (I, 55, 7, sous le nom de Sésoosis).

[82] Hérodote, IV, 89 [trad. pers.].

[83] Platon, *Critias*, 119d [trad. pers.]. Le lien entre ce passage et le texte d'Évhémère a souvent été souligné (cf. en particulier , M. Winiarczyk, *Euhemeros von Messene*, p. 102 et

L'Atlantide décrite par Platon ne pouvait manquer de susciter l'intérêt d'Évhémère : il s'agissait là aussi d'une île située aux marges du monde (au-delà des colonnes d'Héraclès, dans l'océan atlantique) ; elle avait, dans un lointain passé, été habitée par le dieu Poséidon, qui l'avait reçue en partage[84] et qui avait fait graver dans son propre temple les lois qu'il laissait à ses descendants.

Bien plus, le récit de Platon faisait intervenir des prêtres égyptiens, le philosophe ayant cherché à donner une origine crédible et prestigieuse à son écrit : on apprenait en effet dans le *Timée* que c'étaient des prêtres de Saïs qui avaient conservé la mémoire de cette île engloutie par un tremblement de terre et qui en avaient transmis le souvenir à Solon d'Athènes[85]. En son temps, ce dernier avait ensuite rapporté ce récit à son ami Critias, qui lui-même l'avait rapporté à son petit-fils encore enfant, le Critias du dialogue[86]. L'exposé de cette longue chaîne de transmission visait à convaincre le lecteur que l'histoire de l'Atlantide était vraie[87] et c'est évidemment la

---

S. Honigman, « Euhemerus of Messene and Plato's Atlantis », p. 22 : « *The most striking borrowing from* Critias *found in Diodorus' summary of Euhemerus is no doubt the section describinf the* στήλη. ») mais la stèle de Poséidon ne doit pas être considérée comme la seule source de la stèle panchaïenne, contrairement à ce que semble croire S. Honigman : tandis que le Zeus d'Évhémère était lui-même l'auteur des inscriptions et qu'il y avait fait rapporter ses exploits, chez Platon, ce n'est pas Poséidon qui avait fait graver les inscriptions, mais les premiers rois, et le texte ne rapportait pas les hauts faits accomplis par le dieu, mais les lois qu'il avait établies. La stèle de Panchaïe ne s'inspirait pas moins des stèles laissées par des rois conquérants pour vanter leurs exploits, tels que Sésostris ou Darius, que des inscriptions du temple de Poséidon, dieu organisateur des lois de l'Atlantide, comme vraisemblablement Zeus l'avait été de celles de la Panchaïe.

[84] Cf. Platon, *Critias*, 113c.

[85] Le fait devait paraître plausible au lecteur, car on sait par Hérodote (I, 30) que Solon s'était réellement rendu en Égypte.

[86] Cf. Platon, *Timée*, 20e.

[87] Critias présentait son histoire comme véridique à ses interlocuteurs (*Timée*, 20d) : « Ἄκουε δή, ὦ Σώκρατες, λόγου μάλα μὲν ἀτόπου, παντάπασί γε μὴν ἀληθοῦς, ὡς ὁ τῶν ἑπτὰ σοφώτατος Σόλων ποτ' ἔφη. » / « Écoute donc, Socrate, cette histoire hors du commun, mais totalement vraie, selon ce que dit autrefois Solon, le plus sage d'entre les sept sages. [trad. pers.] ». Platon avait si bien rendu son ouvrage crédible que, comme l'écrivait A. Rivaud en 1925 dans son introduction à sa traduction aux Belles Lettres (p. 28), « jusqu'à une époque relativement récente, les plus nombreux ont admis l'authenticité du récit de Platon et ils ont cherché simplement à situer l'Atlantide ». Pour une histoire de la manière dont a été lu le récit de Platon au cours des âges, on pourra se reporter à l'ouvrage de P. Vidal-Naquet, *L'Atlantide, Petite histoire d'un mythe platonicien*, Points, Les Belles Lettres, 2005. Dans son article « The genre of the Atlantis Story », Classical Philology 72, 1977, p. 287-304, Chr. Gill éprouve un certain embarras à définir à quel ordre de vérité le récit de l'Atlantide appartient pour Platon, dans la mesure où à en croire Critias « *it is a factual report of a historical event, preserved by a unique line of transmission, which happens to be suitable for the required philosophical theme* », tandis que d'autres

bonne réputation des prêtres égyptiens qui avait poussé Platon à en faire les plus anciens dépositaires du récit.

Dans un épisode comparable à celui de la rencontre entre les prêtres de Thèbes et Hécatée de Milet chez Hérodote, les prêtres de Saïs expliquaient à Solon, à grand renfort d'arguments d'ordre géologique[88], que ce qu'il croyait être très ancien ne l'était pas et qu'ils avaient eux-mêmes, conservées dans leurs temples, des inscriptions transmettant le souvenir d'un passé beaucoup plus reculé, celui de l'Athènes d'il y avait neuf mille ans :

> Ὅσα δὲ ἢ παρ' ὑμῖν ἢ τῇδε ἢ καὶ κατ' ἄλλον τόπον ὧν ἀκοῇ ἴσμεν, εἴ πού τι καλὸν ἢ μέγα γέγονεν ἢ καί τινα διαφορὰν ἄλλην ἔχον, πάντα γεγραμμένα ἐκ παλαιοῦ τῇδ' ἐστὶν ἐν τοῖς ἱεροῖς καὶ σεσωσμένα·
>
> Tout ce qui s'est, chez vous, ici, ou dans l'un des autres lieux dont nous avons entendu parler, produit de beau, de grand ou de remarquable pour quelque autre raison, tout cela est ici dans les temples, consigné et conservé depuis l'antiquité.[89]

Ainsi Évhémère avait-il pu trouver une source d'inspiration chez Platon, aussi bien pour son île habitée par un dieu qui y avait son sanctuaire que pour ses prêtres égyptiens présentés comme les vrais conservateurs de la mémoire du passé.

3. 4. Le récit sur l'Atlantide, source historiographique :

A première vue, le choix de Platon comme source pourrait paraître problématique : les ressemblances avec un récit forgé de toutes pièces ne risquaient-elles pas de jeter le discrédit sur la Panchaïe et en souligner le

---

indices semblent présenter le récit comme « *an exercise in philosophical myth-making* », voire « *a piece of virtually free invention* » (p. 291). S. Honigman, *ibid*., p. 11 à 14, a très bien montré, en particulier à travers un détour par Thucydide, que cette contradiction n'était qu'apparente. De fait, avec « l'archéologie » du premier livre ou avec les discours que l'historien prêtait à un Périclès, « *factual truth co-existed, in Thucydides' mind, with a more imaginative one – the latter being 'true' [...] in a much more important sense* (p. 13) », et de même que « *Thucydides' Archaeology and speeches were history 'only in a Thucydidean sense'* », de même le récit de l'Atlantide « *was history 'only in a special Platonic sense'* ». Si la vérité est toujours l'idéal recherché, les normes et les frontières en varient chez chaque auteur. La remarque de S. Honigman est aussi applicable à Évhémère : l'exposé géographique sur la panchaïe était vrai dans un sens Evhémérien, si l'on nous pardonne ce néologisme.

[88] Cf. Timée, 22c-d.

[89] Platon, *Timée*, 23a [trad. pers.].

caractère imaginaire ? En fait, la question ne se pose que parce qu'en modernes, nous appréhendons l'histoire de l'Atlantide comme une fiction philosophique. Mais, en particulier grâce à l'épisode des prêtres de Saïs, Platon était manifestement parvenu à convaincre au moins une partie des Anciens de l'authenticité de son récit, comme le prouve le témoignage de Strabon :

> Πρὸς ὃ καὶ τὸ τοῦ Πλάτωνος εὖ παρατίθησιν, ὅτι ἐνδέχεται καὶ μὴ πλάσμα εἶναι τὸ περὶ τῆς νήσου τῆς Ἀτλαντίδος, περὶ ἧς ἐκεῖνος ἱστορῆσαι Σόλωνά φησι πεπυσμένον παρὰ τῶν Αἰγυπτίων ἱερέων, ὡς ὑπάρχουσά ποτε ἀφανισθείη, τὸ μέγεθος οὐκ ἐλάττων ἠπείρου· καὶ τοῦτο οἴεται βέλτιον εἶναι λέγειν ἢ διότι ὁ πλάσας αὐτὴν ἠφάνισεν, ὡς ὁ ποιητὴς τὸ τῶν Ἀχαιῶν τεῖχος.
>
> A ce sujet [= les tremblements de terre], il [= Posidonius] fait bien de citer aussi l'opinion de Platon, qui croit que le récit sur l'île de l'Atlantide n'est pas une invention : Platon affirme que Solon en a rapporté l'histoire grâce aux informations prises auprès de prêtres égyptiens, aux dires desquels elle avait existé autrefois puis avait disparu, alors qu'elle n'était pas d'une taille inférieure à celle d'un continent. Et Posidonius pense qu'il vaut mieux dire cela plutôt que de prétendre que celui qui l'a inventée l'a fait disparaître, comme le poète avec le mur des Achéens.[90]

La fin du texte fait allusion au chant XII de l'*Iliade*, au début duquel il est dit qu'à l'issue de la guerre de Troie, Zeus, Apollon et Poséidon anéantirent le mur des Achéens en détournant le cours de plusieurs fleuves[91]. Posidonius d'Apamée[92] considérait que l'Atlantide ne pouvait être tenue pour une création de Platon, contrairement à Aristote, qui voyait dans ce récit une invention comparable au mur des Achéens du poète Homère[93]. Certes, la fin du passage montre que la réalité de l'Atlantide avait parfois été discutée dans l'antiquité, mais le point de vue défendu par Strabon à la suite de Posidonius prouve en même temps qu'*in fine* le récit de Platon pouvait être lu comme un témoignage historiographique : le géographe lui-même était d'avis que Platon n'avait rien inventé et il tenait la référence à Solon et aux prêtres égyptiens pour une preuve.

[90] Strabon, II, 3, 6 [trad. pers.].
[91] Cf. Homère, *Iliade*, XII, v. 1-33.
[92] Sur cet auteur, cf. déjà *supra* p. 351.
[93] Aristote n'est pas mentionné dans ce passage, mais on sait par Strabon (XIII, 36) que la plaisanterie sur Homère, créateur puis destructeur du mur des Achéens était d'Aristote. Le jugement de Posidonius rapporté par Strabon à la fin de II, 3, 6 était donc probablement dirigée contre le philosophe de Stagire.

Ainsi toute ressemblance entre le texte du *Timée* ou du *Critias* et les fragments de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* ne doit-elle pas être interprétée comme le résultat d'un simple jeu littéraire d'Évhémère à destination de ses lecteurs. Pour Évhémère, le récit de Platon était une source historiographique[94] parmi d'autres, dans laquelle le Messénien pouvait puiser sa matière pour inventer à son tour un archipel historiquement et géographiquement crédible. Si donc la lecture de l'ouvrage éveillait des souvenirs de l'histoire de l'Atlantide rapportée par Platon, le lecteur ne devait pas y voir une forme d'intertextualité de texte littéraire à texte littéraire, mais bien plutôt trouver dans les échos au récit de Platon un argument en faveur de l'existence réelle de la Panchaïe et de la véracité du compte-rendu d'Évhémère[95].

3. 5. Lien des prêtres panchaïens avec la tradition : leur origine crétoise

Quoiqu'un savoir transmis par des prêtres fût un gage de sérieux, les prêtres panchaïens n'avaient évidemment pas le prestige du clergé égyptien, le lecteur entendant parler de la Panchaïe pour la première fois. Pour pallier cette difficulté, Évhémère devait rattacher sa classe sacerdotale à des traditions déjà établies. Nous avons montré dans notre première partie que la mention de caractères « qu'on appelle sacrés chez les Égyptiens », tout en faisant écho au *Timée*, visait, par le biais d'une analogie, à souligner la valeur des inscriptions panchaïennes, sur laquelle une part du prestige égyptien rejaillissait[96].

Surtout, Évhémère établissait un lien entre ses prêtres et les Crétois :

> Μυθολογοῦσι δ' οἱ ἱερεῖς τὸ γένος αὐτοῖς ἐκ Κρήτης ὑπάρχειν, ὑπὸ Διὸς ἠγμένοις εἰς τὴν Παγχαίαν, ὅτε κατ' ἀνθρώπους ὢν ἐβασίλευε τῆς οἰκουμένης· καὶ τούτων σημεῖα φέρουσι τῆς διαλέκτου,

[94] Cf. déjà S. Honigman, *ibid*., p. 14 : « *Poseidonius' and Strabo's positive reception of the Atlantis story prevents us from inferring that Euhemerus consciously chose to imitate a story he knew was fabricated in order to devise his own deceptive travelogue. Euhemerus was no doubt convinced that Plato's was a true story.* »

[95] Même si l'affirmation doit être fortement nuancée, il n'est pas absolument impossible, comme en est convaincue S. Honigman, qu'Évhémère ait pastiché Platon, même dans certaines formulations (cf. *infra* p. 402*sq*.). Il faut dans ce cas y voir un jeu littéraire, non pas d'écrivain à écrivain, mais d'historien à historien (si on peut qualifier ainsi Platon...) traitant un sujet approchant.

[96] Cf. *supra* p. 243-245.

> δεικνύντες τὰ πολλὰ διαμένειν παρ' αὑτοῖς Κρητικῶς ὀνομαζόμενα· τήν τε πρὸς αὐτοὺς οἰκειότητα καὶ φιλανθρωπίαν ἐκ προγόνων παρειληφέναι, τῆς φήμης ταύτης τοῖς ἐκγόνοις παραδιδομένης ἀεί. Ἐδείκνυον δὲ καὶ ἀναγραφὰς τούτων, ἃς ἔφασαν τὸν Δία πεποιῆσθαι καθ' ὃν καιρὸν ἔτι κατ' ἀνθρώπους ὢν ἱδρύσατο τὸ ἱερόν.
>
> Les prêtres racontent qu'ils sont originaires de Crète et qu'ils ont été amenés par Zeus en Panchaïe, à l'époque où, étant parmi les hommes, il régnait sur le monde. Ils en donnent pour preuve leur langue, en montrant qu'en majorité, tout est encore désigné chez eux avec des mots crétois. Ils ajoutent que l'amitié et la bienveillance qu'ils ont envers les Crétois leur vient de leurs ancêtres, cette tradition se transmettant de génération en génération. Ils montraient aussi des inscriptions l'attestant qu'ils affirmaient avoir été faites par Zeus à l'époque où, étant encore parmi les hommes, il édifia le sanctuaire.[97]

A) DES EMPRUNTS AU TIMÉE ET AU CRITIAS :

Il n'est pas impossible que, comme le pense S. Honigman[98], Évhémère ait emprunté cette idée d'amitié entre prêtres panchaïens et Crétois au *Timée* de Platon, dans lequel les prêtres de Saïs prétendent être les amis et les parents des Athéniens par l'entremise d'Athéna, la déesse ayant successivement fondé Athènes et Saïs[99] :

> οἷς τῆς πόλεως θεὸς ἀρχηγός τίς ἐστιν, Αἰγυπτιστὶ μὲν τοὔνομα Νηίθ, Ἑλληνιστὶ δέ, ὡς ὁ ἐκείνων λόγος, Ἀθηνᾶ· μάλα δὲ φιλαθήναιοι καί τινα τρόπον οἰκεῖοι τῶνδ' εἶναί φασιν.
>
> Pour les habitants de la ville [= Saïs], c'est une déesse qui en est la fondatrice : en égyptien, son nom est Neith, et en grec, à ce que disent ces gens, Athéna. Ils affirment être très amis des Athéniens et être d'une certaine manière leurs parents.[100]

Chez Évhémère, Zeus, venu de Crète avec ses compagnons, avait ensuite fondé un sanctuaire en Panchaïe, ce qui expliquait les liens d'amitié entre Crétois et Panchaïens. Toujours soucieux de garantir son propos, le Messénien donnait des preuves linguistiques de cette amitié : les Panchaïens avaient conservé de nombreux termes Crétois dans leur langue. De manière

[97] Diod. V, 46, 3.
[98] Cf. S. Honigman, *ibid*., p. 25.
[99] Cf. Platon, *Timée*, 23e : Saïs était présentée comme plus récente que l'ancienne Athènes de 1000 ans, ce qui était de nature à flatter la vanité des Athéniens et à faciliter leur adhésion au mythe.
[100] Platon, *Timée*, 21e [trad. pers.].

comparable, chez Platon, les prêtres de Saïs prouvaient leurs liens avec l'ancienne Athènes par leur connaissance des noms des autochtones[101].

Cependant, les textes de Platon et d'Évhémère obéissaient à une logique inversée. Chez Platon, les supposés liens d'amitié entre les prêtres de Saïs et les Athéniens ainsi que la mention d'antiques noms Athéniens visaient à garantir l'existence de l'ancienne Athènes disparue, dont les prêtres prétendaient conserver le souvenir. Chez Évhémère, les liens d'amitié entre prêtres panchaïens et peuple crétois ainsi que les références linguistiques communes servaient de caution à l'existence des prêtres eux-mêmes. D'autre part, les liens entre Crétois et Panchaïens n'étaient pas ceux d'une simple parenté entre habitants de Saïs et d'Athènes par la commune référence à la déesse fondatrice Athéna : les prêtres panchaïens étaient les descendants des compagnons crétois de Zeus et constituaient désormais la classe dirigeante de l'île, tout comme à l'époque hellénistique, les gréco-macédoniens dans les territoires conquis. Si l'on admet donc qu'Évhémère empruntait à Platon un certain nombre d'éléments dans sa stratégie de légitimation, il faut surtout reconnaître son talent pour les adapter à son propre univers et leur donner un sens nouveau.

B) ORIGINE ET INTÉRET DE LA MENTION DES CRÉTOIS :

Les Crétois n'apparaissaient d'ailleurs pas dans le *Timée* ou le *Critias*, et leur mention dans l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* s'explique d'abord par la légende crétoise de l'existence d'un tombeau de Zeus en Crète[102] : Évhémère pouvait ainsi appuyer sa représentation des dieux en mortels divinisés sur une tradition attestée par ailleurs.

L'arrivée de Zeus en Panchaïe en compagnie de Crétois doit également être mise en parallèle avec la fondation du sanctuaire de Delphes

[101] Cf. Platon, *Timée*, 109d-110b, notamment : « λέγω δὲ αὐτὰ τεκμαιρόμενος ὅτι Κέκροπός τε καὶ Ἐρεχθέως καὶ Ἐριχθονίου καὶ Ἐρυσίχθονος τῶν τε ἄλλων τὰ πλεῖστα ὅσαπερ καὶ Θησέως τῶν ἄνω περὶ τῶν ὀνομάτων ἑκάστων ἀπομνημονεύεται, τούτων ἐκείνους τὰ πολλὰ ἐπονομάζοντας τοὺς ἱερέας Σόλων ἔφη τὸν τότε διηγεῖσθαι πόλεμον. » / « Et je le dis preuve à l'appui : Cécrops, Érechtée, Érichtonios, Érysichton, et la majorité, encore, de ceux dont on se souvient, portés chacun par les héros d'avant Thésée, voilà la plupart des noms que, d'après Solon, les prêtres donnaient aux gens de cette époque pour expliquer la guerre d'alors. » [trad. pers.]. Cf. aussi S. Honigman, *ibid*. p. 24-25.

[102] Sur cette tradition crétoise, cf. *supra* p. 40-43.

par Apollon, telle qu'on la trouve rapportée dans l'*Hymne* homérique *à Apollon* :

> Καὶ τότε δὴ κατὰ θυμὸν ἐφράζετο Φοῖβος Ἀπόλλων
> οὕς τινας ἀνθρώπους ὀργιόνας εἰσαγάγοιτο,
> οἳ θεραπεύσονται Πυθοῖ ἔνι πετρηέσσῃ·
> Ταῦτ' ἄρα ὁρμαίνων ἐνόησ' ἐπὶ οἴνοπι πόντῳ
> νῆα θοήν· ἐν δ' ἄνδρες ἔσαν πολέες τε καὶ ἐσθλοί,
> Κρῆτες ἀπὸ Κνωσοῦ Μινωΐου, οἵ ῥά τ' ἄνακτι
> ἱερά τε ῥέξουσι καὶ ἀγγελλέουσι θέμιστας
> Φοίβου Ἀπόλλωνος χρυσαόρου, ὅττι κεν εἴπῃ
> χρείων ἐκ δάφνης γυάλων ὕπο Παρνησσοῖο.
>
> Et alors Phoibos Apollon se demandait en son cœur quels hommes il lui fallait emmener pour en faire des prêtres qui assureraient son culte dans la rocheuse Pythô ; agitant ainsi ces pensées, il aperçut sur la mer vineuse un navire rapide : il y avait dedans beaucoup d'hommes de noble race, des Crétois de Cnôsos la Minoenne. Ce sont eux, donc, qui feront les sacrifices au dieu puissant et qui feront connaître les oracles de Phoibos Apollon au glaive d'or et tout ce qu'il dit par la réponse du laurier, sous les creux du Parnasse.[103]

Dès lors qu'Apollon avait choisi et emmené [εἰσαγάγοιτο] à Delphes des Crétois de Cnossos pour en faire les prêtres fondateurs de son sanctuaire, Zeus pouvait bien avoir fait de même en Panchaïe[104].

D'après les *Lois* de Platon, par ailleurs, c'est Zeus lui-même qui avait donné à la Crète ses lois[105], et même si Diodore ne le dit pas expressément, il y a fort à parier que c'était également à Zeus que les Panchaïens devaient leurs institutions, en particulier la division de la société en classes. La division en classes, aux dires d'Aristote, non seulement existait en Crète mais remontait au roi Minos[106], le fils de Zeus. Pour les

---

[103] Homère, *Hymne à Apollon*, v. 388-396 [trad. pers.]. Ce rapprochement avec l'*Hymne* homérique a déjà été effectué par R. J. Müller, « Überlegungen... », p. 298.

[104] Il est probable que les Crétois compagnons de Zeus aient aussi été originaires de Cnossos, car c'était la ville dans laquelle plus tard Zeus devait avoir son tombeau (cf. Lactance, *Inst. div.*, I, 11, 46 [F14a]).

[105] Cf. Platon, *Lois*, I, 624a-b. À l'Athénien qui lui demande si c'est un dieu ou un homme qui a créé les lois de leurs cités, Clinias le Crétois répond : « Θεός, ὦ ξένε, θεός, ὥς γε τὸ δικαιότατον εἰπεῖν· παρὰ μὲν ἡμῖν Ζεύς » / « Un dieu, étranger, un dieu, pour parler en toute justice : chez nous, c'est Zeus » [trad. pers.]. La suite du texte est un peu plus nuancée : il faut comprendre que c'est Minos qui établissait les lois, mais selon les directives de Zeus.

[106] Cf. Aristote, *Politique*, VII, X, 1 (1329a) : « Ἔοικε δὲ οὐ νῦν οὐδὲ νεωστὶ τοῦτ' εἶναι γνώριμον τοῖς περὶ πολιτείας φιλοσοφοῦσιν, ὅτι δεῖ διῃρῆσθαι χωρὶς κατὰ γένη τὴν πόλιν καὶ τό τε μάχιμον ἕτερον εἶναι καὶ τὸ γεωργοῦν. Ἐν Αἰγύπτῳ τε γὰρ ἔχει τὸν τρόπον τοῦτον ἔτι καὶ νῦν, τά τε περὶ τὴν Κρήτην, τὰ μὲν οὖν περὶ Αἴγυπτον Σεσώστριος, ὥς φασιν, οὕτω νομοθετήσαντος, Μίνω δὲ τὰ περὶ Κρήτην. » / « Ce n'est pas maintenant, semble-t-il, ni même récemment qu'est venue à ceux qui philosophent sur

institutions mêmes de la Panchaïe, il existait ainsi un parallèle implicite avec l'univers des Crétois. Bien qu'ils n'eussent jamais entendu parler de l'archipel et de son sanctuaire de Zeus Triphylios auparavant, les lecteurs de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* devaient ainsi trouver dans les rapprochements possibles avec la tradition une forme d'assurance, en même temps, sans doute, qu'un certain plaisir à reconnaître le connu dans la nouveauté.

4. Exigence de vraisemblance dans la représentation des confins :

D'après Diodore, les îles de l'archipel panchaïen se situent en face de l'Arabie [κατ' ἀντικρὺ], dans les confins [κατὰ τὰς ἐσχατιὰς][107]. La Panchaïe est « située face à la partie orientale de l'océan [εἰς τὸ πρὸς ἕω μέρος τοῦ ὠκεανοῦ κειμένη] » et « depuis le promontoire qui s'avance vers l'est, on aperçoit l'Inde enveloppée de brume à cause de la grande distance [θεωρεῖσθαι τὴν Ἰνδικὴν ἀέριον διὰ τὸ μέγεθος τοῦ διαστήματος].[108] Les expéditions d'Alexandre avaient fait naître un engouement certain pour l'Arabie et l'Inde, et en situant la Panchaïe aux confins de ces deux régions, Évhémère répondait aux attentes des lecteurs de l'époque[109].

Bien souvent les confins pouvaient être le lieu de toutes les merveilles et devenir prétexte aux récits les plus incroyables. C'est ainsi qu'on peut lire chez Hérodote :

> Πρὸς δὲ ἄρκτου τῆς Εὐρώπης πολλῷ τι πλεῖστος χρυσὸς φαίνεται ἐών. Ὅκως μὲν γινόμενος, οὐκ ἔχω οὐδὲ τοῦτο ἀτρεκέως εἶπαι, λέγεται δὲ ὑπὲκ τῶν γρυπῶν ἁρπάζειν Ἀριμασποὺς ἄνδρας μουνοφθάλμους· πείθομαι δὲ οὐδὲ τοῦτο, ὅκως μουνόφθαλμοι ἄνδρες φύονται, φύσιν ἔχοντες τὴν ἄλλην ὁμοίην τοῖσι ἄλλοισι ἀνθρώποισι. Αἱ δὲ ὧν ἐσχατιαὶ οἴκασι, περικληίουσαι τὴν ἄλλην χώρην καὶ ἐντὸς ἀπέργουσαι, τὰ κάλλιστα δοκέοντα ἡμῖν εἶναι καὶ σπανιώτατα ἔχειν αὐταί.

---

les institutions l'idée selon laquelle il faut que la cité soit divisée en classes et que celle des combattants soit différente de celle des paysans. En Égypte, cette manière de faire existe encore, et en Crète. Concernant l'Égypte, c'est Sésostris, à ce qu'on dit, qui a ainsi légiféré, et c'est Minos pour la Crète. » [trad. pers.].

[107] Diodore, V, 41, 4.

[108] Diodore, V, 42, 4.

[109] Cf. *supra*, p. 355.

> C'est dans le nord de l'Europe que l'or semble de loin être le plus abondant. Comment il apparaît, cela non plus je ne peux le dire avec précision : on raconte que les Arimaspes, des hommes à l'œil unique, le dérobent à la garde des griffons, mais je ne suis pas non plus convaincu qu'il existe des hommes à l'œil unique, avec le reste de leur morphologie semblable à celle des autres hommes. Ainsi, les confins, qui entourent le reste du monde et l'enferment à l'intérieur, paraissent posséder en propre ce que nous jugeons être le plus beau et le plus rare.[110]

Tandis qu'Hérodote rapportait les merveilles en question tout en émettant, comme on le voit, des réserves, Évhémère appliquait directement dans sa géographie des confins les mêmes exigences rationnelles que dans tout autre lieu de la terre habitée[111], n'écrivant que ce qui lui paraissait possible[112]. Certes, nous verrons bientôt qu'en raison de sa localisation dans les confins et de l'abondance qui y était associée, la Panchaïe était un territoire d'exception, mais le merveilleux n'y avait pas sa place : on n'y voyait pas de peuples à la longévité extraordinaire[113], aux facultés hors du commun ou au physique invraisemblable, comme Strabon s'offusquait d'en trouver en particulier dans les écrits des historiens des Indes[114] ou comme ou pourra les trouver plus tard chez Iamboulos[115]. Contrairement aux populations merveilleuses de l'âge d'or, les Panchaïens n'échappaient pas aux

[110] Hérodote, III, 116 [trad. pers.].
[111] C'est exactement la même exigence rationnelle qui présidera à sa réécriture des mythes (cf. *infra* p. 444). Aussi ce que P. Veyne appelle « la doctrine des choses actuelles » à propos de la rationalisation de la mythologie est-il tout à fait applicable à la géographie d'Évhémère : de même que pour le rationalisme historique, « le passé est semblable au présent ou, si l'on préfère, le merveilleux n'existe pas » (*Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes*, p. 26), de même pour le rationalisme géographique, même si on admet que les confins sont des territoires plus riches et plus fertiles, les lois de la vraisemblance doivent y être les mêmes que dans le reste du monde, ce qui revient à en supprimer le merveilleux.
[112] Étant donné le goût de Diodore pour tout ce qui pouvait avoir un caractère étonnant, on peut écarter par principe l'hypothèse selon laquelle l'absence de traits véritablement merveilleux pourrait être due à une omission de l'auteur de la *Bibliothèque*.
[113] Déjà les Éthiopiens d'Hérodote pouvaient atteindre 120 ans (III, 23 ; 114). Ctésias insistait sur la longévité des Indiens (Photius, 33). Semblablement, chez Iamboulos, les hommes vivaient jusqu'à 150 ans (Diod. II, 57, 4).
[114] Cf. *supra* p. 340.
[115] Chez Iamboulos, les habitants des îles du soleil ont notamment chacun deux langues indépendantes, ce qui leur confère des capacités étonnantes : non seulement ils peuvent mener deux conversations à la fois, mais ils sont même capables de reproduire le gazouillis des différents oiseaux : « μιμουμένους […] τὰς τῶν ὀρνέων πολυφωνίας » (Diod. II, LVI, 4-6). Leurs os sont en partie flexibles, ce qui leur permet d'adhérer très fermement aux objets qu'ils prennent dans leurs mains (cf. Diod. II, LVI, 3). Pour une interprétation de ces capacités extraordinaires, qui ne relevaient pas seulement des *mirabilia*, nous renvoyons à notre article « Morale et société idéale chez Iamboulos ».

maladies[116], et Évhémère mentionne ainsi prosaïquement l'existence d'une plante servant à guérir la diarrhée[117]. Il n'y avait pas non plus d'animaux monstrueux comme le martichoras de Ctésias[118] ou la créature imaginée par Iamboulos, à quatre yeux et quatre bouches, et dont le sang était censé pouvoir recoller tout membre vivant sectionné : si les bêtes sauvages mentionnées dans l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* – éléphants, lions, panthères, antilopes[119] – ne se trouvaient pas en Grèce, elles existaient réellement et se rencontraient effectivement dans les régions du sud, Afrique ou Inde. Dans la mesure où la Panchaïe obéissait ainsi aux mêmes normes de vraisemblance que le reste de la terre habitée, la description d'Évhémère ne pouvait être taxée d'invraisemblance.

---

[116] Cf. Pindare, *Pythiques*, X, v. 41-42 : « νόσοι δ' οὔτε γῆρας οὐλόμενον κέκραται // ἱερᾷ γενεᾷ· » / « ni les maladies ni la vieillesse funeste ne se mêlent à cette race sacrée » et Hésiode, *Les travaux et les Jours*, v. 112-115, sur la race d'or : « ὥς τε θεοὶ δ' ἔζωον ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες // νόσφιν ἄτερ τε πόνων καὶ ὀιζύος, οὐδέ τι δειλὸν // γῆρας ἐπῆν, αἰεὶ δὲ πόδας καὶ χεῖρας ὁμοῖοι // τέρποντ' ἐν θαλίῃσι, κακῶν ἔκτοσθεν ἁπάντων· » / « Ils vivaient comme des dieux, avec un cœur sans soucis, à l'écart des peines et de la misère, et la vieillesse arrivait, nullement terrible, mais, les jambes et bras toujours d'égale vigueur, ils prenaient plaisir aux festins, loin de tous les maux. [trad. pers.] ».

[117] Cf. Diod., V, 41, 8 : χρῶνται [...] πρὸς τὰς κοιλίας τὰς ῥεούσας φαρμάκῳ. On voit ici la différence entre idéalisation et invraisemblance. L'invraisemblance serait que les hommes ne tombent jamais malade. L'idéalisation tient ici au fait que la nature fournit les plantes qui permettent aux hommes de remédier aux maladies.

[118] Cf. notamment Élien, *Nature des animaux*, IV, 21. Le martichoras, d'après Élien, est un animal velu de la taille d'un lion : sa mâchoire est pourvue de trois rangées de dents, ses pattes sont celles du lion, et il est doté d'une queue de scorpion qui lui permet de frapper ses adversaires et de lancer ses dards meurtriers à distance. Pausanias, qui veut rationaliser le texte de Ctésias, est convaincu qu'il s'agit en réalité d'un tigre (cf. *Description de la Grèce*, IX, 21, 4 : « εἶναι πείθομαι τὸν τίγριν »).

[119] Cf. Diod., V, 45, 1 : « Μετὰ δὲ τὸ ὄρος τοῦτο καὶ κατὰ τὴν ἄλλην Παγχαιῖτιν χώραν ὑπάρχειν φασὶ ζῴων παντοδαπῶν πλῆθος· ἔχειν γὰρ αὐτὴν ἐλέφαντάς τε πολλοὺς καὶ λέοντας καὶ παρδάλεις καὶ δορκάδας καὶ ἄλλα θηρία πλείω διάφορα ταῖς τε προσόψεσι καὶ ταῖς ἀλκαῖς θαυμαστά. » / « Au-delà de cette montagne et dans le reste de la Panchaïe, il y a, dit-on, une foule d'animaux de toutes sortes. On y trouve en effet de nombreux éléphants, lions, panthères, antilopes et bien d'autres bêtes sauvages à l'aspect extraordinaire et aux forces étonnantes. ». L'absence de détails sur les θηρία θαυμαστά mentionnées à la fin du paragraphe était très probablement un choix d'Évhémère et non pas une omission de Diodore, prompt à rendre compte de tous les faits étonnants. De cette façon, Évhémère satisfaisait à la représentation traditionnelle des confins par la mention de θαυμαστά mais évitait d'être taxé d'invraisemblance. La portée de l'adjectif était d'ailleurs amoindrie par le datif ταῖς ἀλκαῖς : les animaux sont exceptionnels pour leurs forces, il s'agit simplement d'un phénomène d'amplification (cf. *infra* p. 388) et non d'anormalité au sens propre, comme le martichoras de Ctésias. Les éléphants étaient présents aussi bien en Libye qu'en Inde et, de ce fait, étaient souvent associés à l'exotisme des confins (Cf. P. Schneider, *L'Éthiopie et l'Inde*, p. 153-156). Hérodote (III, 114) est le premier à les mentionner. Ils apparaissent aussi chez Ctésias (Photius, 108 et 133) et Strabon (XV, 1, 43).

5. Un exposé en conformité avec les connaissances scientiques de l'époque :

Par ailleurs, Évhémère ne pouvait se contenter de déployer la représentation traditionnelle des confins, même dépouillée du merveilleux : du moment en effet qu'il plaçait la Panchaïe aux marges de l'Arabie heureuse, une région bien réelle, sa description de l'archipel panchaïen devait aussi s'inscrire dans une géographie positive.

5. 1. La représentation du monde :

5. 1. 1. L'OCÉAN D'ARABIE :

Les passages que nous avons cités précédemment sur la localisation de la Panchaïe montrent que les connaissances d'Évhémère sur l'océan d'Arabie, généralement appelé Érythrée par les Grecs, sont conformes à celles de son époque. En effet, dans le débat entre les Anciens pour savoir si l'Érythrée était une mer ouverte ou fermée, l'expédition d'Alexandre, qui avait montré que le Nil ne trouvait pas sa source en Asie, avait battu en brèche l'idée selon laquelle un lien terrestre reliait, au sud, l'Inde et l'Afrique. On sait qu'Ératosthène considérait l'Érythrée comme une mer ouverte[120] et Évhémère semble avoir eu la même opinion : la position de la Panchaïe dans les confins concorde mal avec la représentation d'une île située au milieu d'un immense lac salé entre l'Arabie et l'Inde[121]. La mention de l'Inde, visible depuis le promontoire de la Panchaïe ne doit pas laisser croire à une mer fermée : Arabes et Indiens sont effectivement

[120] Cf. Strabon, I, 3, 1.

[121] Nous ne suivons pas sur ce point Klaus Geus, « Utopie und Geographie... », p. 79, qui tend à penser que dans l'esprit d'Évhémère, l'Inde et l'Afrique se rejoignaient au sud et que le Golfe Arabique était une mer intérieure. Par la suite, le chercheur allemand se fait plus nuancé et écrit ainsi p. 80 : « Die Lokalisierung des Archipels – südlich von *Arabia Felix*, aber in der Nähe Indiens – läßt vermuten, daß Euhemeros noch eine der alten voralexandrinischen Karten des 4. Jh. vor Augen hatte, auf der zwischen Ostafrika und Indien eine Landbrücke eingezeichnet war oder der Arabische Meerbusen durch beide Kontinente im Süden stark eingeengt wurde. » (c'est nous qui soulignons). Cette seconde hypothèse, qui consiste à imaginer simplement un fort rétrécissement du golfe arabique dans sa partie sud, nous paraît bien préférable à celle d'une mer fermée, mais elle n'est peut-être pas indispensable, dans la mesure où la Panchaïe est une île toute en longueur et qu'elle peut donc à la fois faire face à l'Arabie et être en vue des côtes de l'Inde.

riverains du même océan, et surtout, grâce à sa très grande longueur[122], la Panchaïe peut à la fois se trouver en face de l'Arabie et, à l'est, être visible très au loin depuis l'Inde[123].

5. 1. 2. RESSEMBLANCE AVEC TAPROBANE[124] :

La Panchaïe étant par ailleurs sise en face de la partie orientale de l'océan, c'est-à-dire en face de l'océan situé à l'est de l'Inde, il faut donc imaginer l'île au sud-ouest de la péninsule indienne. Eu égard aux connaissances géographiques de l'époque, l'existence d'une telle île ne devait pas sembler invraisemblable. De fait, la localisation de la Panchaïe semble même correspondre à celle que les Anciens prêtaient à Taprobane. De l'aveu même de Strabon, les Grecs connaissaient mal cette île. Suivant sans doute Ératosthène, qui lui-même devait s'appuyer sur les historiens des Indes, Strabon la localise au sud-ouest et non au sud-est de l'Inde, et il la décrit comme une île toute en longueur qui s'allonge en direction de l'Éthiopie, donc dans un axe est-ouest[125]. La ressemblance est frappante avec la Panchaïe et il est donc très possible qu'Évhémère ait eu à l'esprit des écrits sur l'île de Taprobane, dont l'existence était avérée, en décrivant son île imaginaire. Il renforçait ainsi la vraisemblance de son propre récit.

5. 2. Description de la myrrhe et de l'encens :

L'analyse de la description, rapportée par Diodore, qu'Évhémère donne de la myrrhe et de l'encens peut constituer un second exemple du sérieux avec lequel Évhémère a utilisé les connaissances géographiques de son époque :

---

[122] Cf. Diodore, V, 42, 4, qui décrit l'île de Panchaïe comme longue d'un très grand nombre de stades [τῷ μήκει πολλῶν τινων σταδίων].

[123] On trouvera en fin de chapitre une carte permettant de situer l'archipel panchaïen dans le monde tel que pouvaient le concevoir les Anciens.

[124] L'île de Taprobane correspond à l'actuel Sri Lanka.

[125] Cf. Strabon, II, 1, 14 : Ἡ δὲ Ταπροβάνη πεπίστευται σφόδρα, ὅτι τῆς Ἰνδικῆς πρόκειται πελαγία μεγάλη νῆσος πρὸς νότον. Μηκύνεται δὲ ἐπὶ τὴν Αἰθιοπίαν πλέον ἢ πεντακισχιλίους σταδίους, ὥς φασιν : « Taprobane, d'après une opinion fortement enracinée, est, au large de l'Inde, une grande île en pleine mer vers le sud. Elle s'allonge en direction de l'Éthiopie sur plus de 5000 stades, à ce qu'on dit. » (traduction de G. Aujac). Voir aussi Strabon, XV, 1, 14.

> Voici la nature de l'encens et la manière de le préparer : son arbre est de petite taille ; d'aspect, il ressemble assez à l'acacia blanc d'Égypte, mais ses feuilles rappellent celles de l'arbre appelé saule. Sa fleur pousse pareille à l'or et l'encens qu'il produit coule comme une larme. L'arbre à myrrhe ressemble au lentisque, mais ses feuilles sont plus petites et plus denses. Le suc, une fois la terre creusée tout autour, s'exprime des racines. Et tous [ces végétaux] qui poussent en terrain favorable fournissent deux récoltes par an, au printemps et en été. Le rouge est celui du printemps, à cause de la rosée, le blanc celui d'été[126].

La comparaison avec le lentisque se trouve chez Théophraste[127], et à sa suite, chez Pline[128], mais elle porte chez ces deux auteurs sur l'encensier et non sur l'arbre à myrrhe. Cependant, Théophraste, qui avait à sa disposition au moins deux témoignages différents pour la description de ces arbres, considérait comme douteux le rapprochement entre l'encensier et le lentisque, dans la mesure où il tenait cette comparaison d'individus qui « croyaient que l'encens et la myrrhe viennent du même arbre[129]. » Ce que la source de Théophraste donnait pour un encensier pourrait donc bien avoir en fait été un arbre à myrrhe, et en ce cas, la description donnée par Évhémère est exacte. Évhémère est en tout cas sur divers points assez proche de Pline, qui explique par exemple que l'arbre à myrrhe doit être incisé « depuis la racine jusqu'aux branches fortes[130] ». Évhémère introduit donc à juste titre une différence entre l'arbre à myrrhe et l'encensier, qui, lui, n'est incisé qu'au niveau du tronc et des branches[131]. Comme Pline, quoique de manière moins détaillée, Évhémère évoque également la double récolte de l'encens, au printemps et à l'été[132].

---

[126] Diodore, V, 41, 6-7 : Ἡ δὲ φύσις ἐστὶ τοῦ λιβανωτοῦ καὶ ἡ κατασκευὴ τοιάδε· δένδρον ἐστὶ τῷ μὲν μεγέθει μικρόν, τῇ δὲ προσόψει τῇ ἀκάνθῃ τῇ Αἰγυπτίᾳ τῇ λευκῇ παρεμφερές, τὰ δὲ φύλλα τοῦ δένδρου ὅμοια τῇ ὀνομαζομένῃ ἰτέᾳ, καὶ τὸ ἄνθος ἐπ' αὐτῷ φύεται χρυσοειδές, ὁ δὲ λιβανωτὸς γινόμενος ἐξ αὐτοῦ ὀπίζεται ὡς ἂν δάκρυον. Τὸ δὲ τῆς σμύρνης δένδρον ὅμοιόν ἐστι τῇ σχίνῳ, τὸ δὲ φύλλον ἔχει λεπτότερον καὶ πυκνότερον. Ὀπίζεται δὲ περισκαφείσης τῆς γῆς ἀπὸ τῶν ῥιζῶν, καὶ ὅσα μὲν αὐτῶν ἐν ἀγαθῇ γῇ πέφυκεν, ἐκ τούτων γίνεται δὶς τοῦ ἐνιαυτοῦ, ἔαρος καὶ θέρους· καὶ ὁ μὲν πυρρὸς ἐαρινὸς ὑπάρχει διὰ τὰς δρόσους, ὁ δὲ λευκὸς θερινός ἐστι.

[127] Théophraste, *Recherches sur les Plantes*, IX, 4, 7.

[128] Pline, *Histoire Naturelle*, XII, 31.

[129] Théophraste, IX, 4, 8 : ᾠοντο γὰρ ἐκ τοῦ αὐτοῦ δένδρου τόν τε λιβανωτὸν γίνεσθαι καὶ τὴν σμύρναν. Traduction de S. Amigues, dans Théophraste, *Recherche sur les Plantes*, vol. 5, livre IX, Paris, Les Belles Lettres, 2006.

[130] Pline, XII, 35 : « *a radice usque ad ramos qui ualent* » (trad. de A. Ernout, dans Pline l'Ancien, *Histoire Naturelle*, livre XII, Paris, Les Belles Lettres, 1949).

[131] Cf. Pline, XII, 32.

[132] On peut lire notamment chez Pline, en XII, 32 : « En automne on recueille le produit exsudé de l'été ; c'est l'encens le plus pur, il est blanc. La seconde récolte se fait au printemps, sur des incisions faites en hiver. L'encens, qui en sort, est roux, et ne vaut pas le précédent. » [trad. de A. Ernout]. Tandis que Pline, pour les deux types d'encens,

Il est cependant particulièrement intéressant de noter que ce dernier a habilement changé la signification de cette double récolte. Alors que Pline explique que seule la récolte du produit de l'été est naturelle, et que, de manière artificielle, « l'appât du gain a fait procéder à une seconde récolte[133] », Évhémère a complètement masqué cet aspect commercial – la monnaie n'existe d'ailleurs probablement pas en Panchaïe –, et il a présenté la double récolte de l'encens comme le résultat de la fertilité du terrain. L'auteur de l'*Inscription sacrée* a ainsi habilement su mêler, dans sa description de l'archipel panchaïen, ses connaissances géographiques positives à la représentation traditionnelle des confins, réputés pour leur nature généreuse.

Enfin, Évhémère semble être le seul auteur à avoir comparé l'aspect de l'arbre à encens à celui de l'acacia d'Égypte. Comme on sait avec certitude qu'il a vécu un temps à Alexandrie[134], cette comparaison pourrait être le fruit de sa propre expérience, et Évhémère pourrait bien avoir effectivement visité l'Arabie ainsi qu'il le prétend. Il donne d'ailleurs une précision que l'on ne trouve pas chez Pline, en affirmant que l'encens du printemps est rouge à cause de la rosée. Aussi peut-on affirmer que même dans l'hypothèse où il ne se serait pas rendu en Arabie, Évhémère devait s'être solidement documenté sur son sujet.

Bilan :

L'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* se présentait comme un véritable compte-rendu de voyage à valeur historique et géographique. Évhémère, en localisant son

mentionne à la fois les périodes d'exsudation (été et hiver) et de récolte (automne et printemps), Évhémère, qui n'a pas pour but de rédiger un ouvrage de botanique – même s'il cherche l'exactitude scientifique –, est plus synthétique et ne mentionne que deux saisons qu'il donne pour être celles des récoltes de l'encens : le printemps pour l'encens rouge et l'été, pour l'encens blanc. À première vue, on pourrait penser à un désaccord avec Pline, selon qui l'encens blanc se récolte en automne. En fait, le plus vraisemblable est qu'Évhémère, en voulant synthétiser ses sources (que nous ne connaissons pas mais qui lui avaient fourni des informations manifestement très comparables à celles que nous livre Pline), a commis une petite erreur et confondu pour l'encens blanc la période d'exsudation (été) avec celle de la récolte (automne). Malgré cette erreur ponctuelle, l'ensemble de l'exposé d'Évhémère sur l'encens démontre un souci certain de rigueur scientifique.

[133] Pline, XII, 32 : « *Iam quaestus alteram uindemiam adfert* » [trad. de A. Ernout].

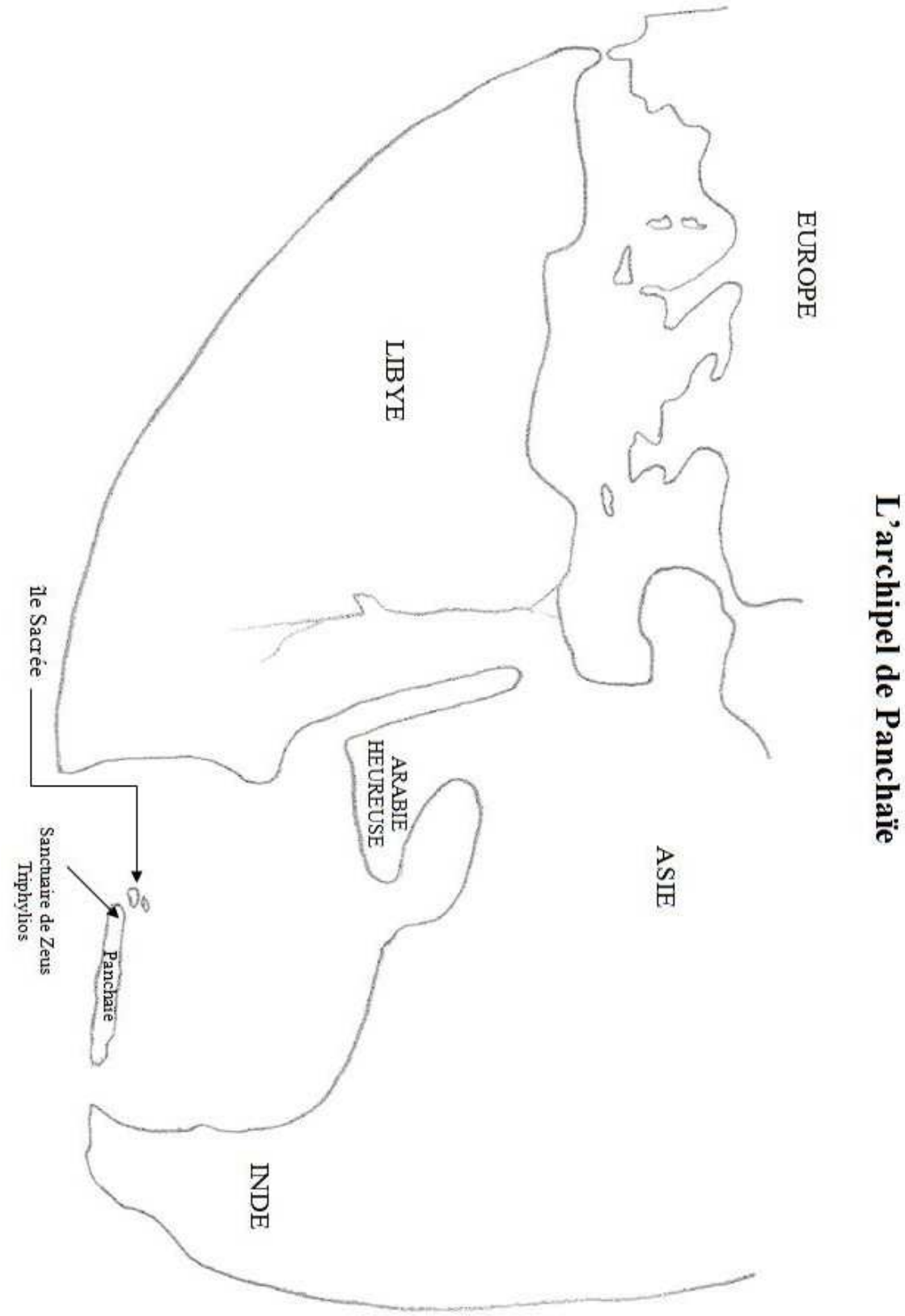
[134] Cf. *supra* p. 37.

archipel aux confins de l'Inde et de l'Arabie, profitait de l'intérêt grandissant pour ces régions après les expéditions d'Alexandre, et cherchait à distraire son lecteur en lui faisant découvrir un univers inconnu. Bien que la Panchaïe soit totalement imaginaire, il n'est pas pertinent de parler de récit romanesque, car aussi bien l'analyse de la réception de l'œuvre que l'étude des fragments d'Évhémère transmis par Diodore montrent que l'ouvrage appartenait au genre historique. Un Strabon critiquait l'ouvrage en géographe, préoccupé simplement de séparer la vérité du mensonge, qualifiant Évhémère de menteur et de θαυματοποιός (faiseur de tours) : certes, il voyait plus en lui un amuseur public qu'un géographe, mais il était cependant encore trop tôt pour parler de fiction : l'invention devait d'abord se détacher de l'historiographie pour que disparût en même temps la faute morale qui s'y trouvait rattachée et pour qu'avec Lucien, la liberté d'affabuler gratuitement fût pleinement revendiquée.

Évhémère lui-même se présentait en historien et était d'abord préoccupé par la crédibilité de son exposé : il fallait que le lecteur crût à la réalité de son voyage pour ensuite tenir le récit mythologique comme authentique. En insistant sur les notions d'ὄψις et d'ἀκοή, en évoquant des inscriptions sacrées et des prêtres comme garantie à son récit mythologique, Évhémère cherchait donc à rattacher l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* à la tradition historiographique, tout particulièrement à Hérodote qui avait vanté le savoir des prêtres égyptiens, mais aussi à Platon, dont les récits sur l'Atlantide du *Timée* et du *Critias* étaient lus comme des textes historiques dans l'Antiquité. Décrivant les prêtres panchaïens comme des compagnons de Zeus d'origine crétoise, le Messénien donnait à son clergé un ancrage historique, faisant allusion à plusieurs légendes connues : il existait un tombeau de Zeus en Crète, et les Crétois, d'après l'*Hymne à Apollon*, étaient les fondateurs du sanctuaire de Delphes.

La géographie d'Évhémère était donc construite selon les exigences scientifiques de l'époque : refus du merveilleux et recherche du vraisemblable ; respect de la représentation traditionnelle des pays aux marges de l'œcoumène, réutilisation, au sein de l'invention, de données géographiques sérieuses – notamment sur la myrrhe et sur l'encens –

fondées sur des témoignages oraux ou livresques, et peut-être sur une expérience personnelle. Mais aussi habile que fût sa construction géographique, sans aucun doute crédible dans les détails, d'éventuels désaccords, comme ceux de Callimaque et de Plutarque, avec l'interprétation que l'*Inscription sacrée* donnait de la mythologie et surtout l'unicité du témoignage sur la Panchaïe étaient malgré tout susceptibles de jeter le doute dans l'esprit d'un lecteur avisé : ni Ératosthène, ni Polybe, ni Strabon ne s'y étaient trompés. Lui-même de tendance évhéméristе, Diodore de Sicile avait en revanche cru à l'existence de la Panchaïe. Mais c'est aussi que ses exigences, en particulier dans la représentation des confins, n'étaient pas celles d'un Strabon, pour qui la géographie devait seconder l'action politique en donnant aux hommes d'État de bonnes connaissances sur les pays étrangers et les mœurs de leurs habitants. Les lecteurs d'Évhémère qui firent le succès de l'ouvrage à l'époque, ne devaient pas, tout en étant soucieux de vraisemblance, chercher à démêler le vrai du faux dans le détail, mais devaient être davantage attentifs à la crédibilité de l'ensemble, à laquelle Évhémère avait particulièrement veillé.


L'archipel de Panchaïe
EUROPE
LIBYE
ASIE
ARABIE HEUREUSE
INDE
île Sacrée
Sanctuaire de Zeus Triphylios
Panchaïe

Chapitre II. Paysage et société panchaïenne : essai d'interprétation

Notre étude de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* comme ouvrage du genre historique a permis d'interpréter un certain nombre d'éléments des descriptions transmises par Diodore : construction du récit fondée sur les notions d'ὄψις et d'*ἀκοή*, rôle de la stèle, origine crétoise des prêtres, étude botanique de la myrrhe et de l'encens, refus du merveilleux et recherche de la vraisemblance. Un tel travail reste cependant insuffisant, car le récit-cadre ne pouvait avoir simplement pour rôle d'apporter une caution historique au récit mythologique qui venait à la suite : l'archipel panchaïen était décrit avec force détails et mérite une étude à part entière. Évhémère passait en effet en revue la topographie, la faune et la flore, l'organisation de la société, les manières de s'habiller, donnait des informations sur l'histoire des îles et l'origine des différents peuples qui les habitaient.

La Panchaïe constituait, aux marges de la terre habitée, un univers à part entière, et, de manière anachronique, l'archipel a pour cette raison souvent été assimilé par la critique moderne à une terre d'utopie[1], à la fois en tant que lieu de nulle part et comme lieu idéal[2].

[1] Cf. par exemple K. Thraede, « Euhemerismus », *RLAC* 1965, VI, 46, p. 878 ; Cl. Mossé, « Les utopies égalitaires à l'époque hellénistique », *RH*, XCIII, 1969, p. 297-308 ; Zumschlinge, *Euhemeros...*, p. 25 ; L. Giangrande, « Les utopies grecques », *REA* 78/79, 1976-1977, p. 123 ; R. Bichler, « Zur historischen Beurteilung der Griechischen Staatsutopie », *GB* 11, 1984, p. 187 ; L. Bertelli, « Il modello della società rurale nell'utopia greca », *Il Pensiero politico*, Florence, 1976, IX, p. 201-205 ; N. Holzberg, « Utopias and fantastic travel », in G. Schmeling (éd.), *The Novel in the ancient world*, Mnemosyne, Leiden, New-York, Köln, 1996, p. 621-632 ; K. Peterson, *Living on the edge : the travel narratives of Euhemerus, Iamboulous and Lucian*, Durham (N.C.), Duke University, 2001, p. 4.

[2] Le terme utopie vient du latin moderne *Utopia*. C'est en effet le nom qu'en 1516 Thomas More avait donné à une île de son invention dans son ouvrage *De optimo reipublicae statu deque noua insula Utopia* (cf. pour une traduction en français, Th. More, *L'Utopie ou Le Traité de la meilleure forme de gouvernement*, trad. de M. Delcourt, GF Flammarion, 1993). Étymologiquement, le mot utopia signifie « qui n'existe nulle part » et est formé à partir du grec τόπος (lieu) précédé de la négation οὐ. Le neveu même de Thomas More proposait cependant une variante étymologique du mot, en le supposant formé non plus à partir de la négation οὐ mais de l'adverbe εὖ (bon) (cf. sur ce dernier point K. Perterson, *Living on the edge*, p. 4) : l'utopie ne désigne donc pas seulement le « lieu de nulle part »,

À première vue, interpréter l'archipel comme un « non lieu » pourrait sembler contradictoire avec la volonté affichée d'Évhémère de faire passer son récit pour vrai : cette volonté n'était pas, avons-nous montré, une simple convention littéraire, comme on la trouve dans le genre de l'utopie, mais le lecteur était réellement invité à croire que la Panchaïe existait quelque part. Ranger l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* dans la littérature d'utopie est en ce sens inapproprié. Malgré tout, cela ne signifie pas que le texte d'Évhémère n'est pas comparable aux ouvrages utopiques dans son questionnement sur le monde. Certes, les Grecs ne possédaient pas le concept d'utopie, mais les confins de la terre habitée – où était localisée la Panchaïe[3] – constituaient un espace géographique à part et décrivaient bien souvent une sorte d'anti-Grèce, ces contrées riches et fertiles regorgeant de tout ce que les Grecs ne possédaient pas. Aussi la Panchaïe pouvait-elle être appréhendée par le lecteur grec comme un « non lieu » : non pas tant le lieu qui n'existe pas que celui qui dessine la figure de l'altérité[4] : il était ce que l'univers immédiat n'était pas – un « autre lieu » –, et par le contraste produit, permettait d'interroger le présent.

Bien qu'on pût y appliquer la critique du vraisemblable et l'exigence d'une géographie positive, conformes aux goûts et aux attentes de l'époque, les confins constituaient irréductiblement un espace géographique à part, avec son imaginaire propre ; plus exactement sans doute, ce que nous appelons « imaginaire des confins » désignait-il dans l'esprit des Anciens la « réalité des confins », avec ses normes géographiques et sa vraisemblance

---

mais aussi le « bon lieu », le lieu idéal. Sur la notion d'utopie appliquée à l'Antiquité, on pourra consulter le n° 24 de la revue Kentron (2008), *Dossier Thématique : L'imaginaire utopique, de ses sources dans le monde grec à la Renaissance*, en particulier l'article de C. Jouanno « L'imaginaire utopique dans le monde grec. L'utopie, état de la question », p. 13-21.

[3] Diodore (V, 41, 4 [F2b]) emploie le mot ἐσχατιαί pour parler de la localisation de la Panchaïe. Le terme se trouvait déjà vraisemblablement chez Évhémère : « Ταύτης δὲ κατὰ τὰς ἐσχατιὰς τῆς παρωκεανίτιδος χώρας κατ' ἀντικρὺ νῆσοι κεῖνται πλείους. » / « Aux confins de cette contrée proche de l'océan, en face, se trouvent des îles en assez grand nombre. ».

[4] Cf. sur ce point L. Bertelli, « Il modello della società rurale nell'utopia greca, p. 198 : « *Quel carattere geografico dell'utopia alessandrina che solitamente si considera un semplice riflesso dell' allargamento dei confini geografici dovuto alle scoperte e ai viaggi di Alessandro, in realtà ha anche una sua valenza psicologica, omologa alla dimensione della "lontananza" in cui nel mito sono poste le popolazioni dei giusti rispetto al mondo noto [...] : in ogni caso la dimensione geografica sta ad indicare l'alterità della società ideale rispetto al mondo storico.* ».

au moins en partie différentes de celles du monde habité. Certes, Évhémère avait délibérément privé la Panchaïe des phénomènes extraordinaires et invraisemblables régulièrement rattachés à la représentation des confins et souvent décriés par les Anciens eux-mêmes, mais l'île portait en elle de nombreuses caractéristiques des contrées lointaines : le nom même de « Παγχαία », formé à partir de l'adjectif χάϊος et signifiant étymologiquement « la très vénérable », « la très noble[5] », avait à lui seul une valeur programmatique, affirmant par avance le caractère exceptionnel de l'île. Croire à la Panchaïe comme terre des confins n'était pas croire à la Panchaïe comme une île accessible, qu'on irait un jour visiter. C'était une croyance sur la foi d'autrui, qui non seulement acceptait, mais même attendait les codes géographiques propres aux marges du monde[6] : la Panchaïe devait être un territoire d'exception.

L'archipel se distingue en effet d'abord par sa fertilité, sa beauté, sa richesse, la grande diversité de sa flore, et ses habitants, les Panchaïens, dont la société est très organisée et dirigée par des prêtres, vivent à l'abri des besoins grâce à la générosité de la nature et à un partage égalitaire des récoltes. Il est nécessaire d'interpréter ces caractéristiques qui, reprises à la représentation tratidionnelle des confins, ne peuvent se réduire à un simple *locus amoenus*[7]. Faut-il y voir une représentation imagée du monde hellénistique ? Une rêverie sur la meilleure société destinée à interroger le présent, voire une réflexion politique sur les institutions idéales ? Là encore,

[5] Cf. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck 1968, vol. II, p. 1240. R. de Block, 1876, p. 23, accentue χαϊος.

[6] Tout en indiquant que la Panchaïe se trouvait au large de l'Arabie (Diod. VI, 1, 4 [F2b]), Évhémère ne précisait ni la direction exacte de l'île, ni la distance (l'expression πλείους ἡμέρας suffisant seule à marquer l'éloignement). L'absence de telles données ne doit pas être lue comme un moyen d'empêcher toute vérification : à partir du moment où Évhémère mentionnait les confins [κατὰ τὰς ἐσχατιὰς (Diod. V, 41, 4)], qui désignaient la limite entre le monde connu et l'inconnu, le lecteur de l'époque n'attendait pas davantage de précisions. Il savait ainsi que la Panchaïe se trouvait dans une zone mal connue et éloignée, mais finalement accessible par un long voyage conduisant au-delà des frontières de l'œcoumène, et il n'avait pas besoin d'en savoir plus.

[7] L'expression « *locus amoenus* », le lieu agréable, remonte à E. R. Curtius (dans *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern 1965 (1948), p. 191-209) et sert à caractériser un paysage idéal constitué d'éléments littéraires conventionnels (fertilité de la nature, variété de la faune et de la flore, etc.). Le concept de *locus amoenus* pour qualifier la Panchaïe est employé par M. Winarczyk, *Euhemeros*, p. 22-23. Bien que ce qualificatif soit sans doute employé à juste titre (cf. *infra* p. 394), il ne faudrait pas réduire la Panchaïe à un cadre agréable : la représentation des lieux est assurément porteuse de sens et doit être objet d'interprétation.

il est probable que la description des îles panchaïennes ne constitue pas un système à analyser strictement pour lui-même, mais doive être étudiée dans la perspective de l'ensemble de l'ouvrage : où le lecteur pouvait-il comprendre le sens à donner aux inscriptions sacrées, sinon dans l'étude de la société qui en conservait la mémoire et qui avait été fondée par Zeus lui-même ?

A) Un univers des confins :

Dans un article intitulé « L'Inde dans l'imaginaire grec »[8], M. Mund-Dopchie et S. Vanbaelen ont relevé les caractéristiques de l'Inde et plus généralement des pays aux marges du monde : profusion des sources, aux propriétés souvent merveilleuses ; douceur du climat, fertilité des terres ; végétation luxuriante ; animaux plus grands, plus forts qu'ailleurs et parfois extraordinaires ; richesse minéralogique ; beauté, vertu et longévité des habitants ; présence régulière des dieux. Les deux chercheuses ont également mis en évidence trois procédés utilisés par les auteurs Grecs pour donner des pays des confins une image merveilleuse : l'amplification, l'inversion et le transfert d'éléments d'un pays à l'autre[9]. Tout en refusant, comme nous l'avons montré précédemment, les éléments les plus invraisemblables ou merveilleux, Évhémère reprend nombre des caractéristiques des confins et recourt abondamment aux procédés d'amplification et d'inversion[10]. Le relevé de ces différentes caractéristiques dans les fragments de Diodore pourra, dans son caractère systématique, paraître parfois d'une lecture fastidieuse, mais c'est là un préalable indispensable à l'interprétation du texte.

[8] M. Mund-Dopchie et S. Vanbaelen, « L'Inde dans l'imaginaire grec », *LEC* 57, 1989, p. 209 à 226 (en particulier p. 219 à 221 pour les procédés d'introduction du merveilleux).
[9] M. Mund-Dopchie et S. Vanbaelen, *ibid.*, p. 219-221. L'amplification consiste à grossir ou à multiplier la réalité et correspond à la figure de l'hyperbole. L'inversion construit « l'image d'un monde renversé » (p. 220) et consiste en particulier à doter une contrée des confins de ce que la Grèce ne possède pas.
[10] Dans la mesure où la Panchaïe est un pays imaginaire, il va de soi que tous les traits des confins lui sont attribués par transfert.

1. Richesse et fertilité de la Panchaïe :

1. 1. Une nature généreuse :

Ce qui frappe d'abord, à la lecture de la description de l'île Sacrée comme de celle de la Panchaïe, c'est la générosité de la nature. Pour chaque type de plante évoquée, c'est le registre de l'hyperbole qui est systématiquement employé afin de souligner l'extraordinaire abondance qui règne sur l'île. L'île Sacrée produit ainsi une telle quantité d'encens [λιβανωτοῦ τοσοῦτο πλῆθος] qu'elle suffit à elle seule au culte des dieux sur toute la terre [ὥστε διαρκεῖν καθ' ὅλην τὴν οἰκουμένην πρὸς τὰς τῶν θεῶν τιμάς][11]. L'île compte même un certain nombre de terres à la qualité exceptionnelle, puisque Diodore ajoute qu'en terrain favorable, les habitants obtiennent deux récoltes de myrrhe par an[12]. Dans l'île de Panchaïe, les fruits poussent sur la totalité du territoire[13] et, à l'intérieur du sanctuaire, de nombreux noyers [καρύαι πολλαὶ] fournissent une très abondante récolte de noix [ἀκροδρύων δαψιλεστάτην [...] ἀπόλαυσιν][14].

Ainsi la peinture de l'abondance se traduit-elle par l'emploi régulier de l'adjectif πολύς[15], du nom πλῆθος[16], d'adjectifs désignant une totalité comme ὅλος[17] et πᾶς[18], ou encore d'adjectifs au superlatif : les vignes du

[11] Diod. V, 41, 5 [F2b].
[12] Diod. V, 41, 7 [F2b]. Sur ce point, cf. le chapitre précédent, p. 378-379.
[13] Diod. V, 45, 2 [F2b] : « Τὴν δὲ χώραν ὅλην εἶναι καρποφόρον ».
[14] Diod. V, 43, 3 [F2b].
[15] Diod. V, 41, 5 [F2b] : « πολλὴν εὐωδίαν » / « une bonne odeur à profusion » ; 42, 4 : « τῷ μηκει πολλῶν τινων σταδίων » / « longue d'un très grand nombre de stades » ; 42, 5 : « πολλὰ τῆς ἱστορικῆς ἀναγραφῆς ἄξια » / « de nombreuses curiosités dignes d'un compte-rendu historique » ; 43, 2 : « εἰς πολλὰ μέρη » / « en de nombreux bras » ; « λειμῶνες πολλοί » / « beaucoup de prairies » ; 43, 3 : « καρύαι πολλαί » / « de nombreux noyers » ; « ἄμπελοί [...] πολλαί » / « beaucoup de vignes » ; 45, 1 : « ἄλλα θηρία πλείω » / « bien d'autres bêtes sauvages ».
[16] Diod. V, 41, 5 [F2b] : « λιβανωτοῦ τοσοῦτο πλῆθος » / « une telle quantité d'encens » ; « σμύρνης πλῆθος διάφορον » / « de la myrrhe en quantité incroyable » ; 43, 1 : « πλήθοντος τοῦ τόπου ναματιαίων ὑδάτων » / « le lieu regorge de sources d'eau vive » ; 43, 2 : « ὀρνέων τε πλῆθος » / « une multitude d'oiseau » ; 45, 1 : « ζῴων παντοδαπῶν πλῆθος » / « une foule d'animaux de toutes sortes » ; 45, 2 : « οἴνων παντοδαπῶν [...] πλῆθος » / « une multitude de vins de toutes sortes ». La population est également nombreuse : 43, 2 : « πλῆθος ἀνδρῶν » / « une foule d'hommes ».
[17] Cf. aussi Diod. V, 45, 2 [F2b] : « Τὴν δὲ χώραν ὅλην εἶναι καρποφόρον » / « les fruits poussent sur tout le territoire ».

sanctuaire fournissent un profit chaque année parfaitement assuré [τὴν ἀπόλαυσιν τῆς ὥρας ἑτοιμοτάτην][19]. Ici l'expression ne souligne pas seulement la quantité de la récolte, mais aussi sa parfaite régularité. La nature se montre constamment généreuse au cours du temps. L'emploi, de manière répétée, du verbe διαφέρειν ou de l'adjectif et de l'adverbe équivalents, marque également, dans tous les domaines, le caractère exceptionnel de l'île. Les troncs de palmiers qui poussent dans le sanctuaire sont ainsi décrits comme particulièrement grands et productifs [μεγάλα καὶ καρποφόρα διαφερόντως][20].

1. 2. Diversité de la faune et de la flore :

Une autre manière, pour Évhémère, de rendre compte de la prospérité inhabituelle de la Panchaïe et de l'abondance qui y règne est d'insister sur la diversité de la faune et de la flore : plantes et animaux ne sont pas seulement nombreux ou de grande taille[21], mais d'espèces très variées. C'est la répétition régulière de l'adjectif παντοδαπός ou de sa variante παντοῖος qui permet de marquer l'importance de cette diversité. La Panchaïe possède ainsi des parfums de toutes natures [τῶν ἄλλων θυμιαμάτων παντοδαπὰς φύσεις[22]], des arbres de toutes sortes [παντοίοις δένδρεσιν[23]], des oiseaux de toutes espèces [ὀρνέων (...)

[18] Par exemple : Diod. V, 43, 2 [F2b] : « κατὰ πάντα τὸν τοῦ πεδίου τόπον » / « dans chaque coin de la plaine ».
[19] Diod. V, 43, 3 [F2b].
[20] Diod. *ibid.* cf. aussi 41, 5 [F2b] : « σμύρνης πλῆθος διάφορον » / « de la myrrhe en quantité incroyable » ; 43, 2 : « ταῖς χρόαις διάφορα » / « [des oiseaux] aux couleurs magnifiques » ; « λειμῶνες πολλοὶ καὶ διάφοροι ταῖς χλόαις καὶ τοῖς ἄνθεσιν » / « beaucoup de prairies aux gazons et aux fleurs incomparables » ; 44, 3 : « ῥεῦμα τῇ λευκότητι καὶ γλυκύτητι διαφέρον » / « une eau extraordinairement claire et douce » ; 45, 1 : « ἄλλα θηρία πλείω διάφορα ταῖς τε προσόψεσι καὶ ταῖς ἀλκαῖς θαυμαστά » / « bien d'autres bêtes sauvages à l'aspect extraordinaire et aux forces étonnantes » ; 45, 6 : « διὰ τὸ παρ' αὐτοῖς πρόβατα ὑπάρχειν διαφέροντα τῶν ἄλλων » / « car les moutons de leur pays se distinguent de ceux des autres ».
[21] Pour la faune, Diodore précise en V, 45, 1 [F2b] que la Panchaïe compte, entre autres animaux, de nombreux éléphants.
[22] Diod. V, 41, 5 [F2b].
[23] Diod. V, 43, 1 [F2b].

πλῆθος παντοδαπῶν[24]], des jardins de toutes sortes [κηπεῖαί (...) παντοδαπαὶ[25]], de nombreuses vignes de toutes sortes [ἄμπελοί τε πολλαὶ καὶ παντοδαπαί[26]], une foule d'animaux en tous genres [ζῴων παντοδαπῶν πλῆθος[27]], une foule de vins de toutes sortes [οἴνων παντοδαπῶν (...) πλῆθος[28]]. Cette diversité très nettement soulignée de la faune et de la flore est là encore l'expression de l'incroyable fertilité de la Panchaïe.

1. 3. Abondance de l'or et de l'argent :

La générosité de la terre de Panchaïe ne se manifeste pas uniquement dans sa flore généreuse, mais aussi dans la richesse minière de ses sous-sols. « Le Pays, dit Diodore, compte d'abondantes mines d'or, d'argent, de cuivre, d'étain et de fer[29]. » La mention régulière de l'or suffit à suggérer sa profusion dans l'île : les femmes et les hommes se parent d'or[30], les prêtres se coiffent de mitres tissues d'or et portent des bijoux d'or[31]. Ils offrent aux dieux d'importantes offrandes d'or et d'argent[32]. Les portes du temple sont ornées d'or, d'argent et d'ivoire[33] ; le lit du dieu est en or massif[34], et la stèle qui fait le récit des exploits des dieux est également en or[35]. Utilisé comme comparant, l'or investit même le champ symbolique pour souligner la richesse incroyable de l'île : la fleur de l'arbre à encens est ainsi qualifiée de χρυσοειδές[36]. Enfin, si l'on en croit les témoignages de Pline l'Ancien,

[24] Diod. V, 43, 2 [F2b].
[25] Diod. *ibid*.
[26] Diod. V, 43, 3 [F2b].
[27] Diod. V, 45, 1 [F2b].
[28] Diod. V, 45, 2 [F2b].
[29] Diod. V, 46, 4 [F2b] : « Ἔχει δ' ἡ χώρα μέταλλα δαψιλῆ χρυσοῦ τε καὶ ἀργύρου καὶ χαλκοῦ καὶ καττιτέρου καὶ σιδήρου ».
[30] Diod. V, 45, 6 [F2b].
[31] Diod. V, 46, 2 [F2b].
[32] Diod. V, 46, 5 [F2b] et VI, 1, 4 [F1].
[33] Diod. V, 46, 6 [F2b].
[34] Diod. *ibid*.
[35] Diod. V, 46, 8 [F2b] et VI, 1, 5 [F1].
[36] Diod. V, 41, 6 [F2b].

d'Hygin et de Cassiodore[37], Évhémère avait même fait de la Panchaïe le pays de l'or par excellence, puisque elle était censée être, grâce à Éaque, le fils de Jupiter, le lieu de la première découverte du métal précieux.

Cette abondance de l'or en Panchaïe joue plusieurs rôles : elle souligne la richesse et donc l'importance du sanctuaire de Zeus ; elle est ensuite conforme à la légendaire richesse de l'Orient, de la Perse à l'Inde, qui est régulièrement décrite dans la littérature grecque, d'Hérodote[38] aux historiens d'Alexandre[39] en passant par Ctésias de Cnide[40] ; enfin, elle permet de dessiner une sorte d'anti-Grèce, un monde idéal pourvu de ce qui est rare chez les Grecs : c'est la figure de l'inversion.

[37] Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, VII, 197 [T29] : « *Auri metalla et flaturam [invenit] [...] Thasus aut Aecus in Panchaia.* » / « Le minerai d'or et l'art de la fonte, c'est Thasus ou Éaque qui les ont découverts en Panchaïe. » ; Hygin, *Fables*, 274, 4 [T30a] : « *Aeacus Iouis filius in Panchaia in monte Taso aurum primus inuenit.* » / « Éaque, le fils de Jupiter, trouva le premier de l'or en Panchaïe, sur le mont Tasus. » ; Cassiodore, *Divers*, IV, 34, 3 [T30b] : « *Primi enim dicuntur aurum Aeacus, argentum Indus rex Scythiae repperisse.* » / « Car ils furent les premiers, dit-on, à avoir trouvé, Éaque de l'or, Indus, le roi de Scythie, de l'argent. ».

[38] Si, en IX, 80, Hérodote s'attarde longuement sur le butin pris aux Perses, c'est parce qu'un tel luxe et une telle abondance de métaux précieux n'avaient aucun équivalent en Grèce : « Οἱ δὲ ἀνὰ τὸ στρατόπεδον σκιδνάμενοι εὕρισκον σκηνὰς κατεσκευασμένας χρυσῷ καὶ ἀργύρῳ, κλίνας τε ἐπιχρύσους καὶ ἐπαργύρους, κρητῆράς τε χρυσέους καὶ φιάλας τε καὶ ἄλλα ἐκπώματα· σάκκους τε ἐπ' ἁμαξέων εὕρισκον, ἐν τοῖσι λέβητες ἐφαίνοντο ἐνεόντες χρύσεοί τε καὶ ἀργύρεοι· ἀπό τε τῶν κειμένων νεκρῶν ἐσκύλευον ψέλιά τε καὶ στρεπτοὺς καὶ τοὺς ἀκινάκας, ἐόντας χρυσέους. » / « Ceux-ci [= les Hilotes], en se dispersant dans le camp, y découvraient des tentes garnies d'or et d'argent, des lits plaqués d'or et d'argent, des cratères, des vases et d'autres vaisselles d'or ; sur des chars, ils découvraient des sacs dans lesquels apparaissaient des chaudrons d'or et d'argent ; aux cadavres qui gisaient sur le sol, ils enlevaient des bracelets, des colliers et les cimeterres : ils étaient en or. » [trad. pers.]. Le choix de l'imparfait, qui donne à voir l'action dans son déroulement, traduit plus fortement la surprise des esclaves Grecs que ne l'aurait fait l'aoriste et donne une épaisseur psychologique à la description ; la répétition du verbe εὕρισκον, des adjectifs liés à l'or et à l'argent, leur mise en valeur, notamment à la fin du texte, le choix du verbe ἐφαίνοντο concourent à faire de la scène un véritable spectacle pour les yeux. Hérodote mentionne également la richesse en or de l'Inde (III, 106) de l'Éthiopie (III, 114) et du nord de l'Europe (III, 116 ; sur ce passage, cf. *supra* p. 374). Hérodote associe souvent des *mirabilia* à la présence de l'or : en Inde, par exemple, l'or est gardé par des fourmis fouisseuses, très dangereuses et à la rapidité extraordinaire (III, 102-105). Il n'y a évidemment rien de tel chez Évhémère.

[39] Clitarque parle par exemple d'une île si riche que les habitants pouvaient payer un talent d'or pour un cheval (cf. Quinte-Curce, X, 1, 11). Aristobule évoque les grandes quantités d'or déposées dans le sanctuaire du dieu Bêl, à Babylone (Arrien, *Anabase*, VII, 17, 2).

[40] Cf. Photius, 72, § 26, et Élien, *Nature des animaux*, IV, 27, où Ctésias mentionne la présence d'or en Inde, gardé par des griffons. Il faisait également référence à une source d'or liquide (Photius, 72, §9).

1. 4. Richesse en eau de la Panchaïe :

La mention des nombreuses sources que comptent le sanctuaire et la plaine environnante relève exactement du même procédé. La plaine regorge de sources d'eaux vives [πλήθοντος τοῦ τόπου ναματιαίων ὑδάτων[41]] qui donnent naissance à une végétation foisonnante. Symbole de vie, précieuse en Grèce pour sa rareté, l'eau abonde dans l'île, en particulier dans le sanctuaire, qui possède une source dont le débit est extraordinaire : « Près de l'enceinte sacrée, écrit Diodore, jaillit de terre une source d'eau douce en quantité si importante [τηλικαύτη τὸ μέγεθος πηγή] qu'il en naît un fleuve navigable[42]. » Si l'on songe qu'en Grèce, les lits des cours d'eau étaient généralement asséchés en été, le contraste entre le monde grec et le paysage panchaïen est évident. Ici, pour souligner l'abondance, Évhémère ne joue plus seulement sur un effet d'accumulation consistant à souligner le nombre important de sources, mais aussi de grossissement : la quantité d'eau qui surgit de la terre est impressionnante. Et selon le même principe, les arbres arrosés par les cours d'eau sont d'une hauteur extraordinaire[43].

Un peu plus loin dans le texte, Diodore livre une seconde description de la source, qui la dote de toutes les qualités : elle est extraordinairement claire et douce [τῇ λευκότητι καὶ γλυκύτητι διαφέρον[44]], ce qui souligne sa pureté, et la boire est bénéfique pour la santé[45]. À la fois source et fleuve en un même lieu, à la fois une et multiple puisque elle se divise en de nombreux bras[46], la source du sanctuaire totalise ainsi toutes les fonctions qui peuvent être celles d'un cours d'eau, incarnant une forme de perfection idéale : elle est navigable, elle arrose les cultures, son eau est non seulement propre à la consommation, mais elle a des vertus médicinales, sa localisation

[41] Diod. V, 43, 1 [F2b].
[42] Diod. V, 43, 2 [F2b] : « Πλησίον γὰρ τοῦ τεμένους ἐκ τῆς γῆς ἐκπίπτει τηλικαύτη τὸ μέγεθος πηγὴ γλυκέος ὕδατος, ὥστε ποταμὸν ἐξ αὐτῆς γίνεσθαι πλωτόν. ».
[43] Diod. V, 43, 1 [F2b] : « κυπαρίττων τε γὰρ ἐξαισίων τοῖς μεγέθεσι » / « des cyprès d'une hauteur extraordinaire » ; V, 43, 2 : « συνάγκειαι δένδρων ὑψηλῶν [...] συνεχεῖς » / « des vallons couverts de grands arbres ».
[44] Diod. V, 44, 3 [F2b].
[45] Diod. *ibid.* : « πρός τε τὴν τοῦ σώματος ὑγίειαν πολλὰ συμβαλλόμενον τοῖς χρωμένοις » / « elle contribue beaucoup à la santé corporelle de ceux qui la boivent ».
[46] Diod. V, 43, 2 [F2b].

dans le sanctuaire, qui plus est à proximité du temple[47], lui confère aussi une dimension religieuse.

1. 5. L'eau du soleil : entre imaginaire des confins et référence à Alexandre le Grand

Le nom même du fleuve, « Eau du soleil » [Ἡλίου ὕδωρ] mérite une attention toute particulière. Ἡλίου ὕδωρ est un oxymore qui allie deux contraires inconciliables, l'eau et le feu : l'eau du soleil, c'est le fleuve que n'assèche pas la chaleur du soleil. C'est d'ailleurs à l'ombre des grands arbres arrosés par les eaux du fleuve que les habitants viennent se protéger de la chaleur de l'été[48]. Un tel nom traduisait donc bien sous ses différents aspects la nature idéale du fleuve.

Ce n'est cependant pas là l'unique raison qui a décidé Évhémère à choisir cette appellation. Le nom faisait aussi clairement référence à une source réelle, située près du temple d'Ammon dans l'oasis de Siwah et appelée Ἡλίου κρήνη[49]:

> Καθίδρυται δὲ τῆς ἀκροπόλεως ἐκτὸς οὐ μακρὰν ἕτερος ναὸς Ἄμμωνος πολλοῖς καὶ μεγάλοις δένδροις σύσκιος. τούτου δὲ πλησίον ὑπάρχει κρήνη διὰ τὸ συμβεβηκὸς ὀνομαζομένη Ἡλίου κρήνη· αὕτη δὲ τὸ ὕδωρ ἔχει συμμεταβαλλόμενον αἰεὶ ταῖς ἡμεριναῖς ὥραις παραδόξως. Ἅμ' ἡμέρᾳ γὰρ ἐξίησι τὴν πηγὴν χλιαράν, προϊούσης δὲ τῆς ἡμέρας τῇ προσθέσει τῶν ὡρῶν ἀνάλογον καταψύχεται, τοῦ μεσημβρινοῦ δὲ καύματος ἀκμάζει τῇ ψυχρότητι·
>
> À l'extérieur de l'Acropole, non loin de là, est bâti un autre temple d'Ammon, à l'ombre de nombreux grands arbres. Près de ce dernier se trouve une source appelée, en raison de ce qui s'y produit, « source du Soleil » : phénomène incroyable, cette eau change constamment selon les heures de la journée. Au lever du jour, en effet, la source déverse une eau tiède, puis la journée avançant, elle se refroidit à mesure que s'ajoutent les heures, et dans la chaleur de midi, elle atteint sa température la plus froide.[50]

[47] Cf. Diod. V, 44, 2-3 [F2b].
[48] Diod. V, 43, 2 [F2b].
[49] La différence d'appellation entre Ἡλίου κρήνη et Ἡλίου ὕδωρ doit être considérée comme un phénomène de *variatio*.
[50] Diod. VII, 50, 4-5 [trad. pers.]. On trouvait déjà un témoignage semblable chez Hérodote, IV, 181, mais avec une amplification du phénomène qui le tirait davantage vers le merveilleux : « ἐπὶ δὲ μᾶλλον ἰὸν ἐς τὸ θερμὸν ἐς μέσας νύκτας πελάζει, τηνικαῦτα δὲ

Bien sûr, Évhémère avait évité de décrire un phénomène aussi peu vraisemblable à propos de son Ἡλίου ὕδωρ, et il s'était contenté, par amplification, de souligner l'abondance de l'eau. Il n'empêche : le lecteur pouvait établir un rapprochement entre l'Eau du soleil et une source extraordinaire existante. La Panchaïe gagnait en crédibilité en même temps que l'Ἡλίου ὕδωρ voyait son caractère hors du commun renforcé.

La ressemblance des noms entre les deux sources invitait par ailleurs à associer leurs sanctuaires respectifs : celui de Zeus/Ammon et celui du Zeus Triphylien de Panchaïe. Or, c'étaient justement les prêtres du sanctuaire d'Ammon qui avaient indiqué à Alexandre le Grand qu'il était le fils du dieu Zeus/Ammon et qu'il obtiendrait « le pouvoir sur la terre entière [τὴν ἁπάσης γῆς ἀρχήν]»[51]. Les lecteurs d'Évhémère ne pouvaient pas ne pas connaître cet épisode célèbre de la vie du Macédonien, et en choisissant d'appeler sa source Ἡλίου ὕδωρ, Évhémère invitait subtilement à établir un lien entre la geste du Zeus Panchaïen et celle d'Alexandre : la vie des deux rois et conquérants de la terre habitée était liée à un sanctuaire de Zeus auprès duquel coulait une Eau du soleil : l'un y avait appris son appartenance à la race divine et y avait reçu l'annonce de ses futurs exploits, l'autre y avait instauré son propre culte et y avait fait graver ses haut-faits sur une stèle. Derrière le Zeus panchaïen se profilait la figure d'Alexandre[52].

Habilement, Évhémère savait mêler représentation traditionnelle des confins et références au monde réel, afin de donner sens à sa description.

1. 6. Beauté du paysage :

Le paysage panchaïen se caractérise enfin par son exceptionnelle beauté. À propos du sanctuaire de Zeus, Diodore évoque τὴν τῶν τόπων

ζέει ἀμβολάδην· » / « elle se réchauffe davantage en approchant du milieu de la nuit, et à ce moment-là, elle bouillonne en giclant » [trad. pers.]. Ph.-E. Legrand, le traducteur d'Hérodote dans la C.U.F., a proposé une interprétation rationnelle de ces changements de température (p. 188) : « Ce qui varie n'est pas sa température, c'est le rapport entre cette température et celle de l'atmosphère ambiante » (p. 188). L'épisode de l'oasis de Siwah est également rapporté par Quinte-Curce dans ses *Histoires* (IV, 7, 16-26) ; l'eau du soleil est mentionnée en IV, 7, 21.

[51] Cf. Diod. XVII, 51.

[52] Cf. *infra*, p. 438-440 ; 466 ; 477-479.

εὐφυΐαν[53], l'heureuse nature ou l'heureux aspect des lieux, ce qui renvoie à la fois à l'idée de fertilité et de beauté. Ainsi, les vignes qui poussent dans le sanctuaire ne se contentent pas de fournir d'abondantes récoltes, mais par leurs mille entrelacs, elles agrémentent le paysage : τὴν πρόσοψιν ἡδεῖαν ἐποίουν[54]. De même, outre des arbres fruitiers, la plaine environnant le sanctuaire compte encore toutes sortes d'arbres propres à réjouir le regard : δένδρεσιν [...] δυναμένοις τέρπειν τὴν ὅρασιν[55]. La vue est également conviée dans la description de la faune, puisqu'on trouve dans le sanctuaire des oiseaux aux couleurs exceptionnelles [ταῖς χρόαις διάφορα[56]] et, dans le reste de la Panchaïe, des bêtes sauvages à l'aspect extraordinaire [θηρία (...) διάφορα ταῖς (...) προσόψεσι[57]]. Plus généralement, la Panchaïe est un monde offert au plaisir des sens : l'ouïe est sollicitée à travers le chant empli de charme des oiseaux [ταῖς μελῳδίαις μεγάλην παρεχόμενα τέρψιν[58]], ainsi que l'odorat, sur l'île Sacrée, puisque les parfums de toutes sortes y « répandent leurs bonnes odeurs à profusion » [τῶν (...) θυμιαμάτων παντοδαπὰς φύσεις, παρεχομένας πολλὴν εὐωδίαν[59]]. Fertilité extraordinaire, abondance, beauté, plaisir des sens, la Panchaïe, et plus particulièrement le sanctuaire de Zeus, possèdent tous les éléments du *locus amœnus*, du paysage agréable et idéal[60].

[53] Diod. V, 42, 7 [F2b].
[54] Diod. V, 43, 3 [F2b].
[55] Diod. V, 43, 1 [F2b].
[56] Diod. V, 43, 2 [F2b].
[57] Diod. V, 45, 1 [F2b].
[58] Diod. V, 43, 2 [F2b].
[59] Diod. V, 41, 5 [F2b].
[60] Sur le sens de l'expression *locus amoenus*, cf. *supra* p 385. M. Winiarczyk (*Euhemeros*, p. 22-23) a déjà lui-même utilisé ce qualificatif pour parler du paysage panchaïen. Le concept de *locus amoenus* ne doit pas être jugé contradictoire avec la nécessité dans laquelle se trouvait Évhémère de faire passer son récit pour vrai. Pour les lecteurs, la connaissance des confins est toujours livresque : le recours à l'imagerie littéraire habituelle des confins était donc nécessairement attendu et ne devait pas paraître en soi conventionnel et mensonger, du moment que les règles de la vraisemblance historique et géographique étaient respectées.

2. La présence de la divinité :

2. 1. Des précédents : Homère et Platon :

Cette générosité et cette beauté de la nature doivent être comprises comme le signe de la présence du divin en ce pays du bout du monde. Déjà chez Homère, les Éthiopiens, qui vivent dans l'abondance, aux marges du monde, et qui ont conservé leur nature primitive, reçoivent la visite régulière des dieux avec lesquels ils festoient longuement[61]. Et toujours dans l'*Odyssée*, les lieux marqués par la présence du divin sont d'une beauté et d'une richesse exceptionnelles ; c'est le cas par exemple des abords de la caverne de la nymphe Calypso, au livre V[62]. On découvre là aussi un paysage enchanteur : des sources qui traversent des prairies en fleur, une vigne fleurie de grappes, un bois qui sert de refuge à de nombreux oiseaux, des arbres odorants. Là encore les principaux sens sont conviés : dans sa caverne, Calypso chante de sa belle voix, et le dieu Hermès, avant d'entrer dans la caverne pour rencontrer la nymphe, s'arrête pour admirer l'endroit[63]. « Dès l'abord en ces lieux, dit Homère, il n'est pas d'Immortel qui n'aurait eu les yeux charmés, l'âme ravie[64]. » Le paysage habité ou fréquenté par les dieux est ainsi à l'image de leur perfection, et le plaisir que ressent Hermès en le contemplant est le reflet de l'harmonie qui existe entre sa nature divine et celle du paysage.

On pourrait multiplier les exemples de paysages divins dans la littérature grecque : on songera par exemple, toujours dans l'*Odyssée*, à la

[61] Cette commensalité des hommes et des dieux est le souvenir d'une époque ancienne où hommes et dieux vivaient côte à côte. Cf. par exemple Homère, *Odyssée*, I, 22-26, à propos du dieu Poséidon : « Ἀλλ' ὁ μὲν Αἰθίοπας μετεκίαθε τηλόθ' ἐόντας, / Αἰθίοπας, τοὶ διχθὰ δεδαίαται, ἔσχατοι ἀνδρῶν, / οἱ μὲν δυσομένου Ὑπερίονος, οἱ δ' ἀνιόντος, / ἀντιόων ταύρων τε καὶ ἀρνειῶν ἑκατόμβης. / Ἔνθ' ὅ γε τέρπετο δαιτὶ παρήμενος· » / « Mais lui [= Poséidon] était parti chez les Éthiopiens qui vivent au loin, les Éthiopiens qui se répartissent entre deux contrées, les plus éloignés des hommes, les uns au soleil couchant, les autres au levant, et le dieu recevait une hécatombe de taureaux et d'agneaux. Là, il profitait du festin, assis à leurs côtés. [trad. pers.] ».

[62] Voir les vers 55 à 77.

[63] Hom. *Od.* V, 75-76.

[64] Hom. *Od.* V, 73-74 (nous reprenons, dans les passages cités en français d'Homère, la traduction de V. Bérard, aux Belles Lettres) : ἔνθά κ' ἔπειτα καὶ ἀθάνατός περ ἐπελθὼν // θηήσαιτο ἰδὼν καὶ τερφθείη φρεσὶ ἧσιν.

description du jardin du roi des Phéaciens, Alkinoos[65]. Les Phéaciens sont un peuple des confins et proche des dieux, et les extrêmes fertilité et beauté du jardin royal soulignent cette proximité avec le divin : « Tels étaient les présents magnifiques des dieux au roi Alkinoos », conclut Homère à la fin de sa description[66]. Mentionnons encore, plus tard, dans le *Critias* de Platon, la description de l'île de l'Atlantide[67], dont la richesse, la fertilité et la beauté extraordinaires sont explicitement présentées comme l'œuvre du dieu Poséidon : « Poséidon lui-même organisa facilement l'île centrale, puisqu'il était dieu : il fit surgir de dessous terre deux sources d'eau, l'une chaude, l'autre froide, qui coulaient d'une fontaine, et il fit sortir de terre une nourriture variée et suffisante.[68] ». Les habitants tirent ainsi leur immense prospérité de la présence du dieu, qui a reçu l'Atlantide en partage[69], et de sa bienveillance à leur égard.

2. 2. Paysage et divinité :

Évhémère, dans sa description de la Panchaïe, reprend donc cette représentation, traditionnelle depuis Homère, du paysage imprégné de la présence du sacré. De fait, autrefois, la Panchaïe était fréquentée par ceux qui allaient devenir les grands dieux de la mythologie, à commencer par Ouranos, qui, lorsqu'il régnait sur le monde, y coulait des jours paisibles : Οὐρανὸν βασιλεύοντα τῆς οἰκουμένης προσηνῶς ἐνδιατρίβειν ἐν τῷδε τῷ τόπῳ[70]. C'était ensuite Zeus qui, accompagné de Crétois[71], s'était rendu un temps en Panchaïe, où il avait élevé un autel à son aïeul Ouranos[72],

[65] Hom. *Od*. VII, 112-132.
[66] Hom. *Od*. VII, 132 : τοῖ' ἄρ' ἐν Ἀλκινόοιο θεῶν ἔσαν ἀγλαὰ δῶρα. Comme Hermès devant la grotte de Calypso, c'est cette fois Ulysse qui reste admiratif devant le jardin d'Alkinoos, et dans l'un et l'autre cas, ce sont justement les deux mêmes vers, au changement de nom près, qui traduisent l'admiration du dieu et du héros (cf. *Od.* V, 75-76 et VII, 133-134).
[67] Voir Platon, *Critias*, 113-119.
[68] Plat. *Criti.* 113e : « Αὐτὸς δὲ τήν τε ἐν μέσῳ νῆσον οἷα δὴ θεὸς εὐμαρῶς διεκόσμησεν, ὕδατα μὲν διττὰ ὑπὸ γῆς ἄνω πηγαῖα κομίσας, τὸ μὲν θερμόν, ψυχρὸν δὲ ἐκ κρήνης ἀπορρέον ἕτερον, τροφὴν δὲ παντοίαν καὶ ἱκανὴν ἐκ τῆς γῆς ἀναδιδούς. » [trad. pers.].
[69] Plat. *Criti*. 113c.
[70] Diod. V, 44, 6 [F2b].
[71] Diod. V, 46, 3 [F2b].
[72] Diod. VI, 1, 9 [F1].

s'était fait construire un temple[73], et était l'auteur des inscriptions racontant la geste d'Ouranos ainsi que ses propres exploits[74]. Évhémère soulignait d'ailleurs explicitement le lien entre la majesté du paysage et la présence des dieux : « Par la magnificence divine qui s'offre au regard [τῇ θεοπρεπείᾳ τῆς προσόψεως], écrit en effet Diodore à propos de la plaine environnant le sanctuaire, la plaine paraît digne des dieux qui l'habitent [ἄξιον τῶν ἐγχωρίων θεῶν φαίνεσθαι].[75] »

Cette harmonie entre le lieu et la divinité se révèle aussi dans l'architecture magnifique du temple ; les adjectifs qui servent à sa description soulignent son caractère d'exception : ναὸς ἀξιόλογος ; ἀγάλματά [...] ἀξιολογώτατα, [...] διάφορα καὶ [...] θαυμαζόμενα[76] ; θαυμαστὰς [...] κατασκευὰς[77]. Comme pour la description de la nature, on se place d'emblée dans le registre de l'exceptionnel, de l'admirable, et le temple concentre en lui toutes les qualités possibles. Diodore insiste d'abord sur son caractère imposant : long de deux plèthres[78], ses colonnes sont à la fois hautes et massives [κίοσι δὲ μεγάλοις καὶ παχέσιν][79], les statues des dieux d'un poids étonnant [τοῖς βάρεσι θαυμαζόμενα][80]. Le temple et les statues sont ensuite décrits par Diodore comme le fruit d'un travail habile, ayant nécessité une adroite τέχνη : le temple est ainsi décoré d'ouvrages sculptés avec art [γλυφαῖς φιλοτέχνοις] et les statues sont d'une facture particulièrement habile [ἀγάλματά [...] τῇ τέχνῃ διάφορα][81]. À l'intérieur du temple, le lit du dieu est également habilement exécuté [κλίνη (...) φιλοτέχνως κατεσκευασμένη], grâce à un travail de détail [τῇ κατὰ μέρος

[73] Diod. V, 46, 3 [F2b].
[74] Diod. V, 46, 3 et 8 [F2b].
[75] Diod. V, 43, 2 [F2b].
[76] Diod. V, 44, 1 [F2b] : « un temple remarquable ; des statues [...] très remarquables, [...] extraordinaires et [...] étonnantes ».
[77] Diod. V, 46, 6 [F2b] : « d'admirables ouvrages ».
[78] Ainsi que le fait remarquer M. Zumschlinge dans *Euhemeros*, 1976, p. 34, la taille du temple est ainsi comparable à celui d'Olympie.
[79] Diod. V, 44, 1 [F2b].
[80] Diod. *ibid*.
[81] Diod. *ibid*.

ἐργασίᾳ][82]. Enfin le temple se caractérise par sa grande richesse : outre les nombreuses offrandes d'or et d'argent, les magnifiques ornements d'argent, d'or et d'ivoire, la table et la stèle en or que nous avons déjà évoqués plus haut, mentionnons encore les sculptures en bois de thuya de la porte du temple[83], un bois odorant, rare et précieux. Devant le temple une avenue longue de quatre stades et bordées de grandes statues de bronze [χαλκεῖα μεγάλα][84] ajoute encore à la somptuosité et à la richesse de l'ensemble. La beauté, la richesse, le caractère imposant du temple et des statues des dieux font ainsi parfaitement écho au paysage environnant.

2. 3. Piété des Panchaïens :

La société panchaïenne telle qu'elle s'est constituée à la suite de l'arrivée de Zeus dans l'île, semble tout entière construite autour du culte de Zeus et la perpétuation du souvenir des dieux. Dans le résumé de Diodore transmis par Eusèbe, où le peuple de Panchaïe est brièvement évoqué, les seules informations données par Diodore sont d'ordre religieux : Évhémère, raconte-t-il, a vu « les Panchaïens exceller par la piété [εὐσεβείᾳ διαφέροντας] et honorer les dieux de sacrifices magnifiques [τοὺς θεοὺς τιμῶντας μεγαλοπρεπεστάταις θυσίαις] et d'offrandes considérables d'argent et d'or [ἀναθήμασιν ἀξιολόγοις ἀργυροῖς τε καὶ χρυσοῖς][85] ». Il est significatif que dans ce très court résumé qui devait aller immédiatement à l'essentiel, la seule caractéristique donnée de la population ait été son extrême piété : il s'agissait évidemment d'un trait saillant de la société panchaïenne. Le vocabulaire hyperbolique employé ici [διαφέροντας,

[82] Diod. V, 46, 6 [F2b]. Remarquons également que dans le passage de Diodore transmis par Eusèbe, l'auteur de la *Bibliothèque* mentionne rapidement les curiosités de la Panchaïe dont il a rendu compte dans le livre précédent et évoque à cette occasion l'habileté dont témoigne leur architecture [τὴν τῆς κατασκευῆς πολυτεχνίαν] (Diod. VI, 1, 5): il s'agit là clairement d'une allusion à la magnificence du temple de Zeus (cf. *supra* p. 240-241).
[83] Cf. Diod. V, 46, 6 [F2b] : « Τά τε θυρώματα τοῦ ναοῦ θαυμαστὰς ἔχει τὰς κατασκευὰς ἐξ ἀργύρου καὶ χρυσοῦ καὶ ἐλέφαντος, ἔτι δὲ θύας δεδημιουργημένας. » / « Les portes du temple sont ornées d'admirables ouvrages d'argent, d'or et d'ivoire, ainsi que de sculptures en bois de thuya. ».
[84] Cf. Diod. V, 44, 3 [F2b].
[85] Diod. VI, 1, 4 [F1].

μεγαλοπρεπεστάταις, ἀξιολόγοις] est sensiblement le même que pour la description de la Panchaïe : à un paysage ou à un monde marqué par le divin correspond une société à la piété hors du commun. Diodore conclut d'ailleurs le passage en précisant que l'île est consacrée aux dieux [Εἶναι δὲ καὶ τὴν νῆσον ἱερὰν θεῶν][86].

2. 4. Prêtres et culte des dieux :

Le signe le plus visible de l'importance que la société panchaïenne accorde à la religion est la place centrale qu'y occupent les prêtres. Au sein de la société panchaïenne, ils constituent la classe dirigeante de l'île, ont autorité sur tout et gèrent les affaires publiques : τῶν ἁπάντων ἦσαν ἡγεμόνες [...] καὶ [...] τῶν δημοσίᾳ πραττομένων κύριοι[87]. Dans le domaine religieux, leur rôle ne se limite pas à être les gardiens de l'histoire divine et des inscriptions sacrées du temple de Zeus[88], mais leur principale activité reste le culte des dieux : c'est ainsi que sur la montagne appelée « Olympe Triphylios » et anciennement nommée « Siège d'Ouranos »[89], les prêtres font chaque année [κατ' ἐνιαυτὸν] un sacrifice avec beaucoup de piété [μετὰ πολλῆς ἁγνείας][90] : ce faisant, ils perpétuent le culte instauré par Zeus à son grand-père sur cette montagne[91], depuis laquelle Ouranos aimait à observer les astres[92]. Au quotidien, les prêtres « s'occupent essentiellement, écrit encore Diodore, de servir les dieux [ταῖς τῶν θεῶν θεραπείαις] et de leur adresser des hymnes [ὕμνοις] et des louanges [ἐγκωμίοις], narrant par le chant [μετ' ᾠδῆς (...) διαπορευόμενοι] leurs exploits et leurs bienfaits envers les hommes [τὰς πράξεις αὐτῶν καὶ τὰς εἰς ἀνθρώπους εὐεργεσίας][93]. » La mention qui est faite ici du contenu des hymnes met en évidence ce que sont les principales qualités de la divinité :

[86] Diod. VI, 1, 5 [F1].
[87] Diod. V, 45, 4 [F2b].
[88] Cf. chapitre précédent, p. 362-363.
[89] Diod. V, 44, 6 [F2b].
[90] Diod. V, 44, 7 [F2b].
[91] Cf. Lact. *Inst.* I, 11, 63 [F12].
[92] Diod. V, 44, 6 [F2b].
[93] Diod. V, 46, 2 [F2b].

un dieu accomplit des hauts faits et se montre bienfaisant envers l'humanité. Au-delà des rites sacrificiels, le culte consiste dès lors à rendre grâce aux dieux en se remémorant leurs actes et leurs bienfaits : les prêtres de Panchaïe sont donc des sortes d'aèdes dont les hymnes tout à la fois chantent des louanges à la gloire des dieux et transmettent la mémoire d'un passé ancestral.

3. Bilan : Représentation des confins et vérité divine.

Utilisant régulièrement les procédés du grossissement et de l'inversion, Évhémère a représenté la Panchaïe comme un monde inversé en partie idéal, où abonde ce qui est rare chez les Grecs. C'est que cette terre n'a pas toujours été peuplée de simples mortels, mais a aussi un temps été le séjour des premiers dieux, conformément à la peinture traditionnelle des confins : déjà chez Homère, les dieux aimaient rendre visite aux peuples vivant aux marges du monde dans une nature généreuse et fertile. Même si, à l'époque du voyage d'Évhémère, les dieux ne sont plus physiquement présents dans l'île – Ennius rapporte en effet que le tombeau de Zeus se trouve en Crète, à Cnossos[94] –, la majesté des lieux prolonge à travers le temps la mémoire de cette présence ancienne et le culte que les prêtres continuent de rendre à Zeus, depuis l'époque où il a lui-même fait construire son propre temple, maintient également vivant le souvenir du séjour des Olympiens. La localisation de la Panchaïe dans les confins, l'abondance et la variété de sa faune, de sa flore, de ses eaux et de ses ressources, la présence d'un sanctuaire à la beauté et à l'architecture extraordinaires sont autant de signes de la présence divine, qui font de l'archipel le lieu par excellence de la révélation d'une vérité sur les dieux. Ainsi le récit-cadre ne donne-t-il pas seulement une légitimité historique à la stèle et à son contenu. Il entoure aussi ce dernier d'une aura sacrée qui en oriente l'interprétation : les inscriptions du temple ne sont pas, comme on l'a parfois pensé, une satire religieuse – l'expression d'une forme d'athéisme ou une manière de

[94] Lact. *Inst.* I, 11, 46 [F14a].

tourner les dieux en dérision[95]–, mais doivent être lues comme un exposé véridique et sacré.

B) Sources, caractéristiques et fonction de la société panchaïenne :

L'organisation sociale et politique de la population vivant sur la fertile et riche île de Panchaïe est décrite de manière assez détaillée par Diodore dans son exposé du livre V, en particulier au chapitre 45. Les traits les plus marquants de cette société sont la hiérarchisation en classes avec les prêtres comme classe dirigeante ; la mise en commun des biens, des terres et des récoltes pour un partage équitable ; un certain nombre de limitations à la stricte égalité et à la communauté des biens, avec des gratifications exceptionnelles pour les meilleurs travailleurs, la possibilité de posséder un jardin et une maison, le versement de parts doubles aux prêtres lors du partage des récoltes :

> Le corps des citoyens dans son ensemble se divise en trois classes : la première classe, chez eux, est formée par les prêtres, auxquels il faut adjoindre les artisans. La seconde se compose des paysans et la troisième des guerriers, auxquels viennent s'ajouter les bergers. Les prêtres, donc, ont autorité sur tout, rendent des jugements en cas de litiges et dirigent les autres affaires publiques. Les paysans travaillent la terre et mettent leurs récoltes en commun. Et si l'un d'entre eux passe pour avoir particulièrement bien travaillé, il reçoit une gratification exceptionnelle lors du partage des récoltes. Sont désignés par les prêtres le premier, le deuxième, et ainsi de suite jusqu'à dix, afin de susciter l'émulation des autres. Semblablement, les bergers versent aussi à la communauté des victimes pour les sacrifices et d'autres produits, les uns par têtes, les autres au poids, et ce avec la plus grande précision. On ne peut de fait absolument rien acquérir en propre hormis une maison et un jardin, et les prêtres perçoivent la totalité des produits et des revenus pour distribuer à chacun sa part de façon équitable. À ces derniers seuls est donnée double part. [...] Les soldats touchent leur part de solde et protègent le territoire, répartis dans des forteresses et dans des camps. Une partie du pays est en effet

[95] Cf. *infra*, p. 448*sq*.

> victime des brigandages de hardis hors-la-loi qui attaquent les paysans en les prenant en embuscade.[96]

Cette organisation de la société décrite par Évhémère a tout particulièrement éveillé l'attention des chercheurs, qui, pour éclairer le sens du texte, se sont interrogés tantôt sur les sources d'inspiration – réelles ou livresques – de cette construction étatique, tantôt sur les motivations politiques de l'auteur de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* : cherchait-il à écrire une théorie de l'État ? Voulait-il composer une utopie politique ? L'étude des sources de la société panchaïenne aussi bien que son analyse politique doivent être menées avec circonspection, car il est facile de se livrer à des approches parcellaires, voire à des interprétations erronées : le sens à donner à l'organisation sociale et politique panchaïenne ne peut être réellement appréhendé que dans le cadre d'une approche globale. Il s'agit moins, en effet, d'étudier le système politique panchaïen pour lui-même ou comme un art de la variation sur des sources antérieures, que de déterminer la fonction qu'une telle société joue au sein du récit.

1. Des sources à la construction d'un modèle original de société :

1. 1. Une source livresque : le cas de l'Atlantide de Platon.

1. 1. 1. UNE SOURCE D'INSPIRATION INCONTESTABLE :

Les liens entre l'Atlantide et la Panchaïe ont été soulignés depuis longtemps, notamment par M. Zumschlinge[97], R. Bichler[98], ou plus

---

[96] Diod. V, 45, 3 – 46, 1 [F2b] : « Τὴν δ' ὅλην πολιτείαν ἔχουσι τριμερῆ, καὶ πρῶτον ὑπάρχει μέρος παρ' αὐτοῖς τὸ τῶν ἱερέων, προσκειμένων αὐτοῖς τῶν τεχνιτῶν, δευτέρα δὲ μερὶς ὑπάρχει τῶν γεωργῶν, τρίτη δὲ τῶν στρατιωτῶν, προστιθεμένων τῶν νομέων. Οἱ μὲν οὖν ἱερεῖς τῶν ἁπάντων ἦσαν ἡγεμόνες, τάς τε τῶν ἀμφισβητήσεων κρίσεις ποιούμενοι καὶ τῶν ἄλλων τῶν δημοσίᾳ πραττομένων κύριοι· οἱ δὲ γεωργοὶ τὴν γῆν ἐργαζόμενοι τοὺς καρποὺς ἀναφέρουσιν εἰς τὸ κοινόν, καὶ ὅστις ἂν αὐτῶν δοκῇ μάλιστα γεγεωργηκέναι, λαμβάνει γέρας ἐξαίρετον ἐν τῇ διαιρέσει τῶν καρπῶν, κριθεὶς ὑπὸ τῶν ἱερέων ὁ πρῶτος καὶ ὁ δεύτερος καὶ οἱ λοιποὶ μέχρι δέκα, προτροπῆς ἕνεκα τῶν ἄλλων. Παραπλησίως δὲ τούτοις καὶ οἱ νομεῖς τά τε ἱερεῖα καὶ τἄλλα παραδιδόασιν εἰς τὸ δημόσιον, τὰ μὲν ἀριθμῷ, τὰ δὲ σταθμῷ, μετὰ πάσης ἀκριβείας. Καθόλου γὰρ οὐδέν ἐστιν ἰδίᾳ κτήσασθαι πλὴν οἰκίας καὶ κήπου, πάντα δὲ τὰ γεννήματα καὶ τὰς προσόδους οἱ ἱερεῖς παραλαμβάνοντες τὸ ἐπιβάλλον ἑκάστῳ δικαίως ἀπονέμουσι, τοῖς δ' ἱερεῦσι μόνοις δίδοται διπλάσιον. [...] Οἱ δὲ στρατιῶται λαμβάνοντες τὰς μεμερισμένας συντάξεις φυλάττουσι τὴν χώραν, διειληφότες ὀχυρώμασι καὶ παρεμβολαῖς· ἔστι γάρ τι μέρος τῆς χώρας ἔχον ληστήρια θρασέων καὶ παρανόμων ἀνθρώπων, οἳ τοὺς γεωργοὺς ἐνεδρεύοντες πολεμοῦσι τούτους ».

récemment R. J. Müller[99] et D. Hennig[100] ; mais S. Honigman, dans un article publié en 2009 sous le titre « Euhemerus of Messene and Plato's Atlantis »[101], a été la première à étudier de manière systématique l'influence du texte de l'Atlantide sur la description de la Panchaïe. S. Honigman a montré de façon convaincante que ce n'était pas la démonstration philosophique de Platon qui intéressait Évhémère, mais que ce dernier avait repris à Platon des éléments tirés aussi bien de la description de l'ancienne Athènes que de celle de l'Atlantide afin d'organiser sa propre description[102]. L'auteur de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* cherchait ainsi à renforcer la crédibilité de son propre ouvrage : « *He found in the Atlantis story* », écrit avec justesse la chercheuse, « *a ''plausible reconstruction'' of the physical and social organisation of two lost cities, and took inspiration from Plato's description in order to feed his own ''plausible reconstruction'' of his distant island*[103] ». Nous avons déjà longuement souligné dans le chapitre précédent à propos de la transmission du récit par des prêtres ou encore des inscriptions sacrées du temple les liens entre l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* et le *Timée* et le *Critias* de Platon, et il n'est pas nécessaire d'y revenir ici[104] ; il nous paraît en revanche indispensable de nuancer la démonstration de S. Honigman, qui, en se montrant trop systématique dans son approche, finit par trahir le sens du texte d'Évhémère.

---

[97] M. Zumschlinge, *Euhemeros*, p. 30 ; 76 ; 84sq..
[98] R. Bichler, « Zur historischen Beurteilung der Griechischen Staatsutopie », *GB* 11, 1984, p. 191sq..
[99] R. J. Müller, « Überlegungen zur *Ἱερὰ Ἀναγραφή* des Euhemeros von Messene », *Hermes* 121, 1993, p. 292.
[100] D. Hennig, « Utopia politica », dans S. Settis (édit.), *I Greci. Storia, cultura, arte, società*. II (3), Torino 1998, p. 507-510.
[101] S. Honigman, « Euhemerus of Messene and Plato's Atlantis », *Historia* 58 (1), 2009, p. 1-35. Cet article et celui de Fr. de Angelis et B. Garstad sont tous deux postérieurs à l'ouvrage de référence sur Évhémère publié par M. Winiarczyk en 2001.
[102] Cf. notamment, S. Honigman, « Euhemerus », p. 15 : « *Euhemerus built his picture of Panchaia's ideal society out of elements borrowed indiscriminately from the descriptions of Athens and Atlantis. While Plato meant to draw a moral contrast between 'ancient Athens', which embodied the ideal city adumbrated in theoretical terms in the* Republic*, and the hybristic Atlantis, Euhemerus held both cities as equally worthy models.* ».
[103] S. Honigman, *ibid.* p. 14-15.
[104] Cf. *supra* p 365-369 ; 396.

1. 1. 2. LES DANGERS DE LA SYSTÉMATISATION : LIMITES DE L'ÉTUDE MENÉE PAR S. HONIGMAN.

À trop rechercher, en effet, les éléments qui pourraient remonter à Platon, S. Honigman finit par les trouver où ils ne sont probablement pas, et l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* semble bientôt n'être plus qu'un immense pastiche du récit de l'Atlantide[105]. Même en l'absence de point commun évident entre les deux textes, la chercheuse parvient à rétablir la parenté entre Platon et Évhémère en expliquant les différences par le souci de la *variatio*.[106]

α) L'exemple du temple panchaïen :

Affirmer par exemple que la présence d'un seul bâtiment d'importance – le temple – dans le sanctuaire de Panchaïe est une allusion à l'ancienne Athènes platonicienne, dont l'unique monument mentionné est le temple d'Athéna et d'Héphaïstos sur l'Acropole, n'a pas beaucoup de sens[107]. À en croire S. Honigman, l'ordonnance de la description du temple panchaïen s'écarterait de celle du temple de Poséidon chez Platon, parce que « *Euhemerus appears to have sought to introduce a variation vis-à-vis his model*[108] ». En réalité, si Évhémère, à la différence de Platon, a présenté son temple en deux temps distincts dans son récit, d'abord l'architecture extérieure et les abords immédiats (Diod. V, 44, 1-3), puis l'intérieur du bâtiment et la stèle (Diod, V. 46, 6-8), ce n'est pas par jeu littéraire avec le texte platonicien, mais, comme nous l'avons montré plus haut[109], parce que toute la section sur la Panchaïe tendait vers la découverte de la stèle : en raison de son importance centrale, la description des inscriptions sacrées – et de la partie du temple qui les renfermait – venait conclure l'exposé sur la Panchaïe et était donc détachée du passage dans lequel le sanctuaire dans son ensemble était présenté. C'est la logique propre du texte qui doit être le

[105] Cf. S. Honigman, *ibid*. p. 14 : « *references to Plato are so numerous in Euhemerus that they must be seen as an organising principle for the* Sacred History ».
[106] Évidemment, nous ne minimisons pas l'importance de l'art de la variation chez les anciens, mais on ne doit pas en faire un procédé commode d'interprétation pour contourner certaines difficultés.
[107] S. Honigman, *ibid*. p. 16.
[108] S. Honigman, *ibid*. p. 17.
[109] Cf. *supra* p. 204-205.

premier guide de l'interprétation et non, comme semble le croire S. Honigman, le principe de *mimèsis*.

β) Le port des bijoux chez les hommes :

Semblablement, prétendre qu'Évhémère n'appréciait pas l'égalité militaire entre les hommes et les femmes dans la classe des gardiens chez Platon[110] et qu'il avait donc transposé cette égalité en Panchaïe dans l'usage des bijoux, portés aussi bien par les hommes que par les femmes[111], nous paraît une explication fantaisiste :

> Φοροῦσι δὲ καὶ κόσμον χρυσοῦν οὐ μόνον αἱ γυναῖκες, ἀλλὰ καὶ οἱ ἄνδρες, περὶ μὲν τοὺς τραχήλους ἔχοντες στρεπτοὺς κύκλους, περὶ δὲ τὰς χεῖρας ψέλια, ἐκ δὲ τῶν ὤτων παραπλησίως τοῖς Πέρσαις ἐξηρτημένους κρίκους.
>
> Non seulement les femmes, mais les hommes aussi se parent d'or : ils portent des colliers tressés autour du cou, des bracelets aux poignets et suspendent des anneaux à leurs oreilles, un peu comme les Perses.[112]

Le port des bijoux et l'art militaire sont deux domaines tellement éloignés, qu'une telle ''variation'' n'aurait sans doute pas été perçue par le lecteur.

Par ailleurs, le développement sur les bijoux concerne chez Diodore la population panchaïenne dans son ensemble, et non, comme chez Platon, la seule classe dirigeante des gardiens ; surtout, le sens du passage n'est pas à trouver dans l'affirmation de l'égalité entre les hommes et les femmes : l'information importante réside dans le fait que les hommes aussi (ἀλλὰ καὶ οἱ ἄνδρες), et non les seules femmes comme en Grèce, se couvrent de colliers, de bracelets, et autres bijoux. De cette façon, Évhémère non seulement soulignait une fois encore l'extraordinaire richesse de la Panchaïe, mais surtout donnait à la population de l'archipel une couleur locale orientale, comme le prouve indiscutablement la mention des Perses (παραπλησίως τοῖς Πέρσαις)[113]. Les habitants de Panchaïe ont des

[110] Cf. Platon, *Critias*, 110b-c et 112d ; *République*, V, 452a-457d.
[111] S. Honigman, *ibid*., p. 21.
[112] Diod. V, 45, 6 [F2b].
[113] Sur le luxe de l'orient, et en particulier des Perses, *cf. supra* p. 390 note 38. Au cours de son exposé sur les conquêtes d'Alexandre le Grand, Quinte-Curce livre aussi une description approchante dans la manière de se vêtir des Indiens (*Histoires*, VIII, 9, 21) : « *lapilli ex auribus pendent ; brachia quoque et lacertos auro colunt, quibus inter populares aut nobilitas aut opes eminent* » / « des pierres précieuses pendent à leurs

coutumes conformes à leur localisation géographique. Ainsi, en s'efforçant de valider à tout prix la thèse selon laquelle le récit d'Évhémère est un pastiche de celui de Platon, la chercheuse finit, à son corps défendant, par forcer le sens de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* et néglige les spécificités de l'œuvre.

γ) L'autochtonie des Panchaïens :

Ce type d'interprétation faussée est encore particulièrement visible dans l'analyse que S. Honigman fait de l'autochtonie des Panchaïens (Diod. V, 42, 5) : celle-ci serait, à l'en croire, directement inspirée de la nature autochtone des Athéniens du *Critias* (109d)[114] :

> Κατοικοῦσι δ' αὐτὴν αὐτόχθονες μὲν οἱ Παγχαῖοι λεγόμενοι, ἐπήλυδες δ' Ὠκεανῖται καὶ Ἰνδοὶ καὶ Σκύθαι καὶ Κρῆτες.
>
> La Panchaïe est peuplée d'autochtones, appelés Panchaïens, et d'étrangers : Océanites, Indiens, Scythes et Crétois.[115]

Lisant un peu vite le texte de Diodore, S. Honigman imagine une contradiction chez Évhémère, puisque les Panchaïens seraient à la fois autochtones et d'origine Crétoise.[116] La chercheuse en conclut alors, de manière complètement erronée, que le Messénien se préoccupait plus de pasticher Platon que de développer une logique cohérente au sein de son œuvre, ce dont elle le suppose même incapable :

> *Euhemerus was obviouly more interested in accumulating meaningful details through intertextuality than in creating a perfectly coherent narrative – and was apparently not gifted enough to achieve both at the same time.*[117]

Mais le thème de l'autochtonie chez Évhémère ne trouve pas spécifiquement son origine chez Platon. Comme l'indique S. Honigman elle-même sans en tirer toutes les conséquences, « *the motif of autochthony*

---

oreilles ; et ils parent aussi d'or leurs avant-bras et leurs bras lorsque la noblesse ou les richesses l'emportent sur celles de leurs compatriotes » [trad. pers.].

[114] S. Honigman, *ibid*., p. 18.

[115] Diod. V, 42, 5 [F2b].

[116] L'erreur de S. Honigman tient peut-être au fait que même si les Panchaïens désignent le peuple autochtone de l'archipel présent originellement sur l'île de Panchaïe et sur l'île sacrée voisine, il est d'usage, dans le commentaire, de donner au terme « Panchaïens » une valeur générique, pour désigner l'ensemble des habitants de Panchaïe, indépendamment de leur origine. Déjà Diodore procèdait ainsi dans son résumé en VI, 4 [F1] en parlant en général des « Panchaïens qui habitent [sur l'île] » / « τοὺς ἐνοικοῦντας Παγχαίους », mais à aucun moment dans l'exposé du livre V, l'expression « les Panchaïens » n'est employée pour désigner la population dans son ensemble.

[117] S. Honigman, *ibid*. p. 19.

is common in the depictions of ideal peoples which Hellenistic litterature was so fond of. In these texts, autochtony is associated with isolation and insulation, which, in turn, prevented corruptions from the outer world.[118] » La présence d'une population autochtone en Panchaïe rattachait l'île à l'univers des confins, en même temps qu'elle soulignait la nature préservée de l'île et son ancienneté, deux éléments essentiels à la démonstration d'Évhémère[119]. Considérer ce motif comme un emprunt direct à Platon dans une pure logique de *mimèsis* d'univers vraisemblable à univers vraisemblable est profondément réducteur et prive là encore ce passage de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* d'une partie de son sens. L'influence du texte de Platon sur celui d'Évhémère ne doit pas être surestimée.

1. 2. Les îles Lipari : un emprunt au monde réel ?

Dans un article assez récent publié sous le titre « Euhemerus in Context »[120], les chercheurs Fr. de Angelis et B. Garstad ont été les premiers à étudier de manière systématique l'influence possible des îles Lipari sur Évhémère dans sa description de la société panchaïenne. Nous présentons ici les résultats de leurs recherches avant de les discuter.

1. 2. 1. L'UN DES MODÈLES LES PLUS IMPORTANTS POUR ÉVHÉMÈRE, SELON FR. DE ANGELIS ET B. GARSTAD :

L'histoire de ces îles – parfois appelées îles Éoliennes, du nom d'un des anciens rois de l'île, identifié avec le Éole d'Homère – est rapportée en V, 6-10 par Diodore de Sicile[121] ; la source de l'historien pourrait remonter

[118] S. Honigman, *ibid*, p. 19. S. Le motif de l'autochtonie se trouve par exemple chez Agatharchide de Cnide (Diod., III, 20, 2) et Mégasthène (Diod. II, 38, 1) (cf. S. Honigman, p. 19, note 79).
[119] Cf. *supra* p. 363*sq*. et *infra* p. 425-426 et p. 431-434.
[120] Fr. de Angelis et B. Garstad, « Euhemerus in Context », *Classical Antiquity* 25, 2006, p. 211-242.
[121] On trouve également un assez long exposé sur la topographie des îles Liparis chez Strabon, VI, 2, 10-11, et quelques informations chez Thucydide (III, 88, 1-4), Pausanias (X, 11, 3) et Tite-Live (V, 28, 15).

à la fin du IVe siècle avant J.-C.[122]. Dans la mesure où Évhémère était originaire de la Messène sicilienne et où la connaissance qu'il avait des îles Lipari, situées à proximité immédiate, était vraisemblablement de première main plus que livresque, les deux chercheurs ont à juste titre indiqué qu'il fallait observer non pas des similarités textuelles « *between Diodorus' description and the* Sacred History, *but [...] similarities between* what *Diodorus describes and Euhemerus' narrative*[123] ».

Fr. de Angelis et B. Garstad présentent les îles Lipari « *perhaps as one of the more importants models, since it can be related to Euhemerus' life*[124] ». Une telle affirmation nous paraît devoir être considérée avec précaution. Certes, Fr. de Angelis et B. Garstad se montrent plus prudents dans leur approche des sources que S. Honigman[125], mais aussi intéressante que soit leur analyse, il ne faudrait pas, là encore, surestimer l'influence que les îles Lipari ont pu avoir sur la composition de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*.

1. 2. 2. LES ARGUMENTS DÉVELOPPÉS PAR FR. DE ANGELIS ET B. GARSTAD :

Voici, présentés de manière synthétique[126], les principaux points de convergence repérés par les deux chercheurs :

1) Dans chacun des deux archipels, l'une des îles porte le nom de Hiéra (Diod. V, 7, 1 et V, 41, 4).

2) Une des îles Liparis porte le nom de Panarea[127] ; une des villes de Panchaïe est nommée Panara (V, 42, 6).

3) Éole est venu à Lipara avec une troupe de colons (V, 7, 6) – et plus tard Pentathle accompagné de Cnidiens et de Rhodiens (V, 9, 1) –, tout comme Zeus en Panchaïe avec des Crétois (V, 46, 3). Dans les deux cas, les colons forment alors une seule communauté avec les natifs.

---

[122] D'après Th. J. Figureira, dans « The Lipari Islanders », *Classical Antiquity* 3, 1984, p. 180, la source de Diodore pourrait être Timée, qui écrivit à la fin du IVe siècle et qui lui-même pourrait s'être appuyé sur Antiochus de Syracuse, qui vécut un siècle plus tôt.
[123] Fr. de Angelis et B. Garstad, *ibid*., p. 226.
[124] Fr. de Angelis et B. Garstad, « Euhemerus in Context », p. 226.
[125] Cf. Fr. de Angelis et B. Garstad, « Euhemerus in Context », p. 226 : « *Several sources have been suggested for Euhemerus'utopia [...]. Each of these suggestions has some merit, and our purpose is not to displace any of them.* »
[126] C'est nous-mêmes qui numérotons les points communs, pour pouvoir s'y référer ensuite avec plus de commodité. Dans l'ordre, on trouvera ces différents points abordés dans l'article des deux chercheurs : (1 et 2) p. 226 ; (3) p. 227 ; (4) p. 228 ; (5) p. 229 note 129 ; (6) p. 228-229 ; (7) p. 226 ; (8) p. 227 ; (9) p. 227.
[127] Cf. Fr. de Angelis et B. Garstad, *ibid.*, p. 226.

4) D'après les sources archéologiques, Éole a reçu un culte héroïque à Lipara ; Zeus a son sanctuaire en Panchaïe (V, 42, 7).

5) Les Lipariens ont dû lutter contre les brigandages de pirates Tyrrhéniens (V, 9, 4) ; les soldats de Panchaïe doivent régulièrement combattre les brigands présents sur le territoire (V, 46, 1).

6) La communauté des ressources agricoles a existé un temps dans les îles Lipari (V, 9, 4-5) ; elle est en vigueur sur l'île de Panchaïe (V, 45, 4).

7) Il y a des sources curatives sur Lipara (V, 9, 10) ; la source du sanctuaire de Panchaïe est bonne pour la santé (V, 44, 3).

8) Lipara jouit du monopole de la terre d'alun (V, 10, 2) ; l'île Sacrée d'Évhémère produit la myrrhe et l'encens pour l'ensemble du monde (V, 41, 5).

9) Tandis qu'Éole observait les feux des volcans (V, 7, 7), Ouranos observait le ciel depuis une montagne de Panchaïe (V, 44, 6).

Les deux chercheurs interprètent ainsi les ressemblances constatées : les emprunts indéniables d'Évhémère à la réalité liparienne ne se résument pas à une question de couleur locale. La bonne entente entre des peuples d'origines différentes sur Lipari pourrait avoir inspiré à Évhémère un modèle de coexistence pacifique pour les populations hétérogènes amenées à cohabiter entre elles à partir d'Alexandre le Grand. De même qu'Éole a reçu un culte à Lipara, la divinité de Zeus « *might have served to unite disparate people*[128] ». L'un des buts d'Évhémère, concluent les chercheurs, « *seems to have been the promotion of such a benign internationalism, based on the common worship of Zeus under all of his various national guises. Euhemerus' ideas were not instigated by the new possibilities of Alexander the Great's empire. Rather, they were founded on centuries of Sicilian experience*[129] ».

1. 2. 3. DISCUSSION :

Il n'est pas impossible qu'Évhémère ait connu les îles Lipari et leur histoire et que cette dernière ait pu en partie l'inspirer pour son récit sur la Panchaïe. Malgré tout, le relevé des ressemblances entre les deux archipels doit être fortement nuancé, et les conclusions tirées par les deux chercheurs méritent d'être discutées :

[128] Fr. de Angelis et B. Garstad, *ibid*. p. 228.
[129] Fr. de Angelis et B. Garstad, *ibid*. p. 230.

α) Sur le prétendu lien entre Panara et l'île de Panarea :

La quasi homonymie entre la cité de Panara et l'île de Panarea (2) ne nous paraît pas un rapprochement pertinent, car, même si une des îles de l'archipel liparien porte effectivement aujourd'hui le nom de Panarea, dans l'Antiquité l'île était appelée Εὐώνυμος (la « Gauchère »), comme le montrent les textes de Diodore[130] et Strabon[131]. Aussi, à moins d'être en mesure de prouver que le nom moderne Panarea trouve son origine dans l'Antiquité, il faut reconnaître que la comparaison avec la cité de Panara est sans objet.

β) Sur les sources curatives :

On ne peut arguer de la présence de sources curatives dans les deux archipels (7) pour établir un lien de filation entre les îles Liparis et la Panchaïe. Comme nous l'avons montré plus haut, la source de Panchaïe relève bien plutôt du *locus amoenus*[132], et ses vertus thérapeutiques ne sont qu'une seule de ses qualités parmi bien d'autres.

γ) Sur le monopole des exportations et les activités d'observation :

Sans qu'il soit possible de rejeter les analogies (8) et (9) – le monopole de la terre d'alun ou de l'encens ; l'observation des volcans ou du ciel –, ces rapprochements nous paraissent quelque peu artificiels. Ils

[130] Cf. Diod. V, 6, 7 : « Αὗται δ' εἰσὶ τὸν μὲν ἀριθμὸν ἑπτά, προσηγορίας δ' ἔχουσι ταύτας, Στρογγύλη καὶ Εὐώνυμος, ἔτι δὲ Διδύμη καὶ Φοινικώδης καὶ Ἐρικώδης, πρὸς δὲ τούτοις Ἱερὰ Ἡφαίστου καὶ Λιπάρα, καθ' ἣν ὁμώνυμος πόλις καθίδρυται. » / « Ces îles sont au nombre de sept et portent les noms suivants : Strongylè, Euonymos, Didymè, Phoinikodès, Érikodès, Hiéra Héphaïstou [= la consacrée à Héphaïstos] et Lipara, sur laquelle est bâtie une ville du même nom. » [trad. pers.].

[131] Cf. Strabon, VI, 2, 11 : « Ἑβδόμη δ' ἐστὶν Εὐώνυμος, πελαγία μάλιστα καὶ ἔρημος· ὠνόμασται δ' ὅτι μάλιστα τοῖς εἰς Λιπάρας ἐκ Σικελίας πλέουσιν εὐώνυμός ἐστι. » / « La septième est Euonymos, loin en pleine mer et inhabitée ; elle est appelée ainsi parce qu'elle se trouve complètement sur la gauche pour ceux qui naviguent depuis la Sicile vers Lipara.» [trad. pers.]. Mot à mot, l'adjectif Εὐώνυμος signifie « bien nommé », « de bon augure », puis par antiphrase ce qui est « à gauche ».

[132] Cf. *supra* p. 394.

reposent plus ou moins consciemment sur l'idée que l'histoire des îles Lipari constituerait un canevas qu'Évhémère aurait choisi de suivre de manière systématique, même dans les plus petits détails.

δ) Sur les pillards :

Concernant la lutte contre les pillards (5), rien ne permet d'assurer que l'archipel éolien ait été une source spécifique d'inspiration pour Évhémère, d'autant que les Lipariens combattaient les pirates sur mer, tandis que l'île de Panchaïe ne dispose manifestement pas de flotte. Le problème posé par la piraterie n'était pas un phénomène restreint aux îles Lipari dans l'Antiquité. Dans un article intitulé « Diodore de Sicile et la Libye », Fr. Chamoux indique par exemple qu' « une série de témoignages épigraphiques, depuis le IVème siècle av. J.-C. [...] font état des menaces intermittentes que les nomades du désert faisaient peser sur les agriculteurs et les pasteurs de Cyrénaïque[133] ». Le chercheur explique par ailleurs que les Cyrénéens avaient conservé des unités de chars dans leur armée afin de poursuivre les bandes de pillards venus du désert : ce mode d'action militaire était particulièrement bien adapté « aux interventions rapides » dans « des pays de vaste étendue et sans coupures[134] ». Or, en Panchaïe, les soldats « emploient des chars dans les combats, suivant l'usage antique[135] » et les seuls ennemis que Diodore mentionne aux habitants sont « de hardis hors-la-loi qui attaquent les paysans en les prenant en embuscade[136] ». La comparaison de la situation panchaïenne avec celle de Cyrénaïque, région sous domination égyptienne à l'époque d'Évhémère, paraît de ce point de vue plus pertinente que l'analogie avec les pirates Tyrrhéniens des îles Lipari.

[133] Fr. Chamoux, « Diodore de Sicile et la Libye », *QAL* XII, 1987, p. 62.
[134] Fr. Chamoux, *ibid*. p. 62.
[135] Diod. V, 45, 3 [F2b] : « τοὺς ἄνδρας [...] ἅρμασι χρῆσθαι κατὰ τὰς μάχας ἀρχαϊκῶς ».
[136] Diod. V, 46, 1 [F2b] : « θρασέων καὶ παρανόμων ἀνθρώπων, οἳ τοὺς γεωργοὺς ἐνεδρεύοντες πολεμοῦσι τούτους ».

ε) Sur Éole et Zeus :

Le rapprochement entre Éole et Zeus ne va pas autant de soi que peuvent le laisser penser les arguments (3) et (4). Éole n'est pas à l'initiative de son propre culte comme le Zeus de Panchaïe, et prétendre, par ailleurs, que le culte d'Éole était un élément fédérateur entre des peuples disparates est une pure hypothèse qui ne repose sur aucun élément concret. La venue d'Éole sur l'île de Lipara, ou celle, à époque historique, de Pentathle et des Cnidiens ne peuvent pas, par ailleurs, être mises sur le même plan que l'arrivée de Zeus en Panchaïe en compagnie de Crétois. En effet, tandis que sur les îles Lipari, les colons s'intègrent pleinement à la population déjà présente pour ne former qu'une seule communauté[137], en Panchaïe les colons Crétois constituent la classe dirigeante de la société, et c'est à tort que Fr. Angelis et B. Garstad prétendent que « *the Panchaeans are divided not along ethnic lines, but into three castes : the first of priests (and artisans), the second of farmers, and the third of soldiers (and herdsman)*[138] » : Diodore indique en effet explicitement que les prêtres sont d'origine crétoise[139]. Autrement dit, l'organisation de la société panchaïenne et les rapports entre les peuples dans l'archipel ne reposent pas sur le modèle égalitaire liparien, comme le voudraient Fr. Angelis et B. Garstad, mais reproduisent bien plutôt la hiérarchie issue des conquêtes d'Alexandre, avec une classe dirigeante grecque installée par le souverain dans les territoires conquis.

ζ) Sur la mise en commun des terres et des biens :

Le système de mise en commun des terres et des productions tel qu'on le trouve sur les îles Lipari ne peut être considéré comme le modèle de référence qui aurait inspiré l'organisation panchaïenne. D'après Diodore,

[137] Cf. Diod. V, 9, 4 : « Προσπλευσάντων δ' αὐτῶν τῇ Λιπάρᾳ καὶ φιλόφρονος ἀποδοχῆς τυχόντων, ἐπείσθησαν κοινῇ μετὰ τῶν ἐγχωρίων κατοικῆσαι τὴν Λιπάραν, ὄντων τῶν ἀπ' Αἰόλου περιλελειμμένων ὡς πεντακοσίων. » / « Comme ils [=Pentathle et ses compagnons] avaient abordé à Lipara et y avaient reçu un accueil amical, ils se laissèrent convaincre de vivre en communauté à Lipara avec les habitants, car, de la colonie d'Éole, il ne restait qu'environ cinq cents hommes. » [trad. pers.].
[138] Fr. de Angelis et B. Garstad, *ibid*. p. 229.
[139] Cf. Diod. V, 46, 3 [F2b] et *supra* p. 369-373.

le système de communauté des biens liparien avait évolué avec le temps : après une période de mise en commun des biens valable dans tout l'archipel éolien, l'île de Lipara avait vu cette organisation remplacée par un partage égalitaire des terres, renouvelé tous les vingt ans[140]. Diodore ne donne aucune explication à ce changement de mode de fonctionnement, mais probablement peut-on l'expliquer par une forme de pragmatisme politique, fruit de l'expérience : les paysans montreraient plus d'ardeur au travail en cultivant une terre qui était désormais leur propriété et non plus celle de la communauté ; la redistribution des terres à chaque génération permettait malgré tout de maintenir une forme d'égalité entre tous.

Conscient lui aussi du caractère quelque peu idéaliste du principe de communauté des biens, Évhémère avait également posé en Panchaïe des limitations à ce système[141], mais les solutions proposées pour satisfaire aux désirs propres à la nature humaine tout en assurant une relative égalité sont très différentes de celles choisies dans l'archipel liparien : Évhémère avait imaginé pour les habitants le droit de posséder une maison et un jardin, des gratifications exceptionnelles pour les meilleurs travailleurs et une double part pour les prêtres. L'histoire des îles Lipari ne peut donc être tenue pour le modèle dont Évhémère se serait principalement inspiré pour l'organisation sociale de la Panchaïe.

[140] Diod. V, 9, 4-5 : « Διελόμενοι σφᾶς αὐτοὺς οἱ μὲν ἐγεώργουν τὰς νήσους κοινὰς ποιήσαντες, οἱ δὲ πρὸς τοὺς λῃστὰς ἀντετάττοντο· καὶ τὰς οὐσίας δὲ κοινὰς ποιησάμενοι καὶ ζῶντες κατὰ συσσίτια, διετέλεσαν ἐπί τινας χρόνους κοινωνικῶς βιοῦντες. Ὕστερον δὲ τὴν μὲν Λιπάραν, καθ' ἣν καὶ ἡ πόλις ἦν, διενείμαντο, τὰς δ' ἄλλας ἐγεώργουν κοινῇ. Τὸ δὲ τελευταῖον πάσας τὰς νήσους εἰς εἴκοσι ἔτη διελόμενοι πάλιν κληρουχοῦσιν, ὅταν ὁ χρόνος οὗτος διέλθῃ. » / « Ils se répartirent en deux groupes : les uns cultivaient la terre des îles, qu'ils avaient mise en commun ; les autres s'opposaient aux pirates. Ils avaient mis leurs biens en commun, vivaient en prenant leurs repas ensemble, et ils passèrent un certain temps à suivre ce mode de vie commun. Plus tard, ils partagèrent Lipara, où se trouvait aussi leur ville, tandis qu'ils continuaient à cultiver les autres îles en commun. Finalement, ils se sont répartis toutes les îles pour vingt ans, et ils se les partagent à nouveau en lots, chaque fois que ce temps est passé. » [trad. pers.].

[141] Sur la communauté des biens chez Évhémère, cf. *infra* p. 426-428.

1. 2. 4. BILAN : LES ÎLES LIPARI NE CONSTITUENT PAS L'ARCHÉTYPE EXPLICATIF DE LA SOCIÉTÉ PANCHAÏENNE.

On ne peut totalement exclure que les îles Lipari, situées à proximité de la Messène natale d'Évhémère, soient une des sources de l'archipel panchaïen, moins en raison d'une analogie particulière que d'un faisceau cumulé de ressemblances : il s'agit de deux archipels, dont une île porte dans les deux cas le nom d'Hiéra ; les populations qui y vivent sont constituées de colons et d'autochtones, sont confrontées à des attaques de pillards, ont choisi pendant au moins un temps la mise en commun des terres et des récoltes.

Cependant, l'archipel éolien ne constitue en aucun cas l'archétype explicatif de l'organisation panchaïenne, comme l'ont cru Fr. de Angelis et B. Garstad, en accordant trop d'importance à l'histoire liparienne dans l'étude des sources : le système de communauté des biens et ses adaptations sont très différentes dans l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* et sur Lipara ; la structure sociale n'est pas la même dans les deux archipels, puisque les Crétois constituent la classe dirigeante en Panchaïe, tandis que les colons cnidiens se fondent complètement dans la population liparienne. Quoi qu'en pensent Fr. de Angelis et B. Garstad, les îles Lipari ne peuvent donc pas être considérées comme un modèle sicilien qu'Évhémère aurait transposé en Panchaïe pour apporter une réponse sociale et politique aux bouleversements nés des conquêtes d'Alexandre. Problèmes de piraterie, mise en commun des richesses, eaux curatives sont autant de thèmes récurrents de la littérature grecque et ne remontent pas à une source déterminée, dont l'identification fournirait la clé d'interprétation du texte d'Évhémère.

*1. 3. L'*Ἱερὰ Ἀναγραφή *n'a pas de modèle source :*

1. 3. 1. DES SOURCES MULTIPLES ET UN FONDS CULTUREL COMMUN :

Etudier l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* comme le produit d'une transposition d'un modèle antérieur ou d'une variation sur ce modèle principal se révèle donc

profondément insatisfaisant. Il ne s'agit pas de nier toute influence sur Évhémère ou de prétendre que ce dernier n'a jamais songé ni au récit de l'Atlantide ni aux îles Lipari, mais l'étude des sources ne doit en aucun cas devenir la fin ultime de l'analyse littéraire, comme si la littérature se réduisait à la (pâle) imitation de textes source fondateurs, à une éternelle répétition d'elle-même, dont il faudrait simplement repérer les variantes, toujours moins réussies que le modèle. En faisant sien, sans doute inconsciemment, ce présupposé implicite, S. Honigman force le sens du texte qu'elle étudie et elle laisse échapper l'originalité de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*, qui obéit à sa logique propre. De la même façon, en centrant trop spécifiquement leurs analyses sur les îles Lipari, Fr. de Angelis et B. Garstad relèvent des analogies avec la description de la Panchaïe qui ne sont pas réellement pertinentes, et concluent donc à tort à l'influence sur Évhémère d'un modèle de société sicilien.

Bien qu'antérieure aux études de S. Honigman et de Fr. de Angelis et B. Garstad, l'analyse de M. Winiarkzyk, nous paraît beaucoup plus appropriée dans son approche du texte. Ce dernier ne soutient pas qu'Évhémère n'a pas connu des auteurs comme Platon ou Hérodote, et il reconnaît volontiers qu'on peut relever ici et là des influences ou des réminiscences ; cependant, il considère que la société panchaïenne dans son ensemble est une création originale, qui n'a pas été imaginée à partir d'une source unique déterminée :

> *Bestenfalls ließen sich einige Ähnlichkeiten oder literarische Reminiszenzen feststellen, von Quellen im eigentlichen Sinne des Wortes kann hier jedoch keine Rede sein. Ich halte daher die Vorgehensweise derjenigen Forscher, die von gewissen Ähnlichkeiten in den Schilderungen der Gesellschaftstrukturen auf einen früheren Autor als Euhemeros' Quelle geschlossen haben, für grundsätzlich falsch.* [142]

Comme nous l'avons souligné précédemment, la description du sanctuaire et de l'île en général n'est pas inspirée par un auteur particulier, mais relève plutôt du *topos* culturel, ce qui nous a conduit à parler d'imagerie traditionnelle des confins[143] : Évhémère a repris des éléments récurrents de

[142] M. Winarczyk, *Euhemeros*, p. 87-88.
[143] Cf. *supra* p. 357. M. Winiarczyk n'emploie pas cette formulation, mais parle de *locus amoenus* (*Euhemeros*, p. 22-23), expression auquelle nous avons également eu recours

la littérature grecque dans la représentation des pays du bout du monde, ou encore de l'âge d'or, pour décrire son archipel sinon idéal, du moins hors du commun. Il en va exactement de même de la société panchaïenne[144], dont les éléments constitutifs sont moins empruntés à une source déterminée qu'ils n'appartiennent à une culture orale et livresque commune à tous les Grecs, qu'Évhémère réutilise avec habileté pour créer un univers original.

1. 3. 2. ÉTUDE D'UN EXEMPLE : LA DIVISION EN CLASSES.

C'est une telle approche qu'il faut suivre si l'on veut réellement comprendre le sens que prenait chez Évhémère la répartition en classes des habitants de Panchaïe : cette hiérarchisation de la société ne remonte pas à une source particulière, mais est une construction complexe que l'on se propose d'analyser en détail, dans la mesure où il s'agit de l'un des traits les plus marquants de la société panchaïenne[145]. Rappelons ce qu'écrit Diodore au livre V :

> Τὴν δ' ὅλην πολιτείαν ἔχουσι τριμερῆ, καὶ πρῶτον ὑπάρχει μέρος παρ' αὐτοῖς τὸ τῶν ἱερέων, προσκειμένων αὐτοῖς τῶν τεχνιτῶν, δευτέρα δὲ μερὶς ὑπάρχει τῶν γεωργῶν, τρίτη δὲ τῶν στρατιωτῶν, προστιθεμένων τῶν νομέων.
>
> Le corps des citoyens dans son ensemble se divise en trois classes : la première classe, chez eux, est formée par les prêtres, auxquels il faut adjoindre les artisans. La seconde se compose des paysans et la troisième des guerriers, auxquels viennent s'ajouter les bergers.[146]

---

précédemment, tout en indiquant que ce concept devait être utilisé avec certaines précautions (cf. supra p. 385, note 7).

[144] Bien sûr, il n'est pas possible de parler de *locus amoenus* pour caractériser l'organisation sociale et politique de la Panchaïe, puisque l'expression ne s'emploie que pour désigner un type de paysage harmonieux et agréable, mais le raisonnement reste le même : la matière de la société panchaïenne ne remonte pas tant à une ou plusieurs sources spécifiques qu'elle ne s'appuie sur un fonds culturel commun.

[145] Sur cette question, S. Honigman se fourvoie une fois encore, car elle se contente de présenter la division en classes comme l'un des éléments qui contribuent à faire de l'exposé sur l'archipel panchaïen une simple réécriture du mythe de l'Atlantide. C'est une vision très réductrice et finalement fausse de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*, puisque le rôle que joue cette organisation de la société chez Évhémère se trouve complètement occulté au profit d'une interprétation exagérément centrée sur la mimèsis. Cf. notamment S. Honigman, « Euhemerus », p. 21 : « *Despite the variation in vocabulary – Diodorus has μέρος instead of Plato's γένος, the reference to the three-class society of the Magnetes in the* Republic *and 'ancient Athens' in the Atlantis story, is unmistakable. [...] It may just as plausibly be contended that he was more concerned with literary variation and stylistic pride.* ».

[146] Diod. V, 45, 3 [F2b].

Évhémère mentionne trois classes sociales, mais qui regroupent en réalité cinq catégories de population : tandis que les paysans constituent un groupe unique, prêtres et artisans d'un côté, guerriers et bergers de l'autre sont rassemblés au sein d'une même classe.

α) Un schéma d'inspiration égyptienne :

Visiblement, Évhémère a choisi de mêler deux schémas de répartition de la population : celui, tout d'abord, attribué par les Grecs aux Égyptiens, qui offrait l'avantage d'avoir un collège de prêtres au sommet de la hiérarchie et qui, selon les variantes, regroupait de cinq à sept catégories d'habitants. On en trouve un premier exemple chez Hérodote[147], assez éloigné dans le détail du texte d'Évhémère, et deux autres, chez Platon et chez Diodore, ce dernier s'appuyant sur Hécatée d'Abdère. Citons d'abord le *Timée* de Platon :

> Beaucoup d'exemples de lois qui existaient alors chez vous [= dans l'ancienne Athènes], tu les trouveras ici [= à Saïs] aujourd'hui : d'abord la classe des prêtres, distinctement séparée des autres, puis celle des artisans – car chaque sorte d'artisans exerce son activité de son côté sans être mêlée à une autre –, la classe des bergers, celle des chasseurs et celle des paysans. Quant à la classe des combattants, tu as dû constater qu'elle aussi est ici séparée de toutes les autres : la loi a prescrit aux soldats de ne s'occuper que de ce qui concerne la guerre.[148]

Dans ce passage, les prêtres de Saïs expliquent à Solon l'organisation sociale de l'ancienne Athènes, qu'ils donnent pour comparable à celle en vigueur en Égypte : Platon utilisait ainsi le modèle égyptien tel qu'il était perçu par les Grecs de l'époque pour créer son récit sur l'Atlantide. À l'exception des chasseurs, toutes les catégories mentionnées par Platon

[147] Hérodote, II, 164, 1 : Ἔστι δὲ Αἰγυπτίων ἑπτὰ γένεα, καὶ τούτων οἱ μὲν ἱρέες, οἱ δὲ μάχιμοι κεκλέαται, οἱ δὲ βουκόλοι, οἱ δὲ συβῶται, οἱ δὲ κάπηλοι, οἱ δὲ ἑρμηνέες, οἱ δὲ κυβερνῆται. Γένεα μὲν Αἰγυπτίων τοσαῦτά ἐστι, οὐνόματα δέ σφι κεῖται ἀπὸ τῶν τεχνέων. / « Il existe sept classes d'Égyptiens, qu'on appelle les prêtres, les combattants, les bouviers, les porchers, les commerçants, les interprètes, les pilotes. Telles sont les classes d'Égyptiens, et leurs noms sont donnés en fonction des métiers. » [trad. pers.].

[148] Platon, Timée, 24a-b : « Τοὺς μὲν οὖν νόμους σκόπει πρὸς τοὺς τῇδε· πολλὰ γὰρ παραδείγματα τῶν τότε παρ' ὑμῖν ὄντων ἐνθάδε νῦν ἀνευρήσεις, πρῶτον μὲν τὸ τῶν ἱερέων γένος ἀπὸ τῶν ἄλλων χωρὶς ἀφωρισμένον, μετὰ δὲ τοῦτο τὸ τῶν δημιουργῶν, ὅτι καθ' αὑτὸ ἕκαστον ἄλλῳ δὲ οὐκ ἐπιμειγνύμενον δημιουργεῖ, τό τε τῶν νομέων καὶ τὸ τῶν θηρευτῶν τό τε τῶν γεωργῶν. Καὶ δὴ καὶ τὸ μάχιμον γένος ἤσθησαί που τῇδε ἀπὸ πάντων τῶν γενῶν κεχωρισμένον, οἷς οὐδὲν ἄλλο πλὴν τὰ περὶ τὸν πόλεμον ὑπὸ τοῦ νόμου προσετάχθη μέλειν· » [trad. pers].

figurent également chez Évhémère, ce qui ne signifie pas pour autant que Platon était la source directe de l'organisation sociale de la Panchaïe. Évhémère est d'ailleurs plus proche d'Hécatée d'Abdère, dont les *Aegyptiaca* étaient un peu antérieures à l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* :

> Toute la terre étant divisée en trois catégories, la classe des prêtres possède la première part : ils sont l'objet du plus grand respect de la part des habitants en raison du culte qu'ils rendent aux dieux [...]. La seconde part, ce sont les rois qui la détiennent, pour leurs revenus. [...] La dernière part est possédée par ceux qu'on appelle les combattants et qui sont soumis aux obligations de l'armée. [...] Il y a trois autres classes de citoyens : celle des bergers, celle des paysans et encore celle des artisans.[149]

Les 6 catégories décrites par Hécatée – les prêtres, les rois, les combattants, les bergers, les paysans, les artisans – sont, si l'on exclut les rois, qui n'existent pas sur l'île de Panchaïe, exactement les mêmes que celles d'Évhémère. Bien sûr, il n'est pas exclu que le Messénien se soit directement inspiré des *Aegyptiaca* dans le choix des différents groupes sociaux, mais cette hypothèse n'est pas absolument nécessaire : ces éléments peuvent tout aussi bien être empruntés à un savoir commun et répandu sur l'Égypte, voire être le fruit d'une observation personnelle, puisque on sait qu'Évhémère vécut un temps à Alexandrie.

Ainsi le lecteur de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* devait-il moins voir dans cette organisation sociale une allusion spécifique à Platon ou à Hécatée qu'une analogie avec le système égyptien, décrit par ailleurs chez Platon et Hécatée. La référence au modèle réel égyptien de division en classes donnait un air de vraisemblance, et une fois encore d'ancienneté, à la constitution théocratique panchaïenne.

Par ailleurs, avec les conquêtes d'Alexandre, les Grecs avaient amélioré leur connaissance de l'Inde et un auteur tel que Mégasthène avait décrit dans ses *Indika* une société là aussi hiérarchisée en 7 catégories, en

[149] Diod. I, LXXIII, 2 ; 6-7 ; LXXIV, 1 : « Τῆς δὲ χώρας ἁπάσης εἰς τρία μέρη διηρημένης τὴν μὲν πρώτην ἔχει μερίδα τὸ σύστημα τῶν ἱερέων, μεγίστης ἐντροπῆς τυγχάνον παρὰ τοῖς ἐγχωρίοις διά τε τὴν εἰς τοὺς θεοὺς ἐπιμέλειαν [...] Τὴν δὲ δευτέραν μοῖραν οἱ βασιλεῖς παρειλήφασιν εἰς προσόδους. [...] Τὴν δὲ μερίδα τὴν τελευταίαν ἔχουσιν οἱ μάχιμοι καλούμενοι καὶ πρὸς τὰς λειτουργίας τὰς εἰς τὴν στρατείαν ὑπακούοντες [...] Ἔστι δ' ἕτερα συντάγματα τῆς πολιτείας τρία, τό τε τῶν νομέων καὶ τὸ τῶν γεωργῶν, ἔτι δὲ τὸ τῶν τεχνιτῶν. » [trad. pers.].

fonction des métiers[150]. L'organisation sociale en classes avait donc également un aspect exotique et orientalisant qui convenait parfaitement à l'île de Panchaïe, depuis laquelle on apercevait au loin les côtes de l'Inde[151].

β) Le modèle grec d'une division en trois classes :

Même si le modèle, avant tout égyptien, était parfaitement repérable, Évhémère n'en était nullement resté prisonnier : Hécatée indiquait par exemple que les rois possédaient l'une des trois parts de la terre d'Égypte, tandis que l'île de Panchaïe, nous y reviendrons, n'avait pas de roi. Surtout, Évhémère avait donné à sa construction sociale un habillage grec en regroupant deux à deux plusieurs catégories et en réduisant ainsi le nombre de classes dans la population à trois : prêtres et artisans ; paysans ; soldats et bergers. Le chiffre trois jouait un rôle important dans l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*[152]: l'archipel comptait trois îles « dignes de la mention de l'historien »[153], l'île

[150] Cf. Diod. II, 40, 1 ; 4 ; 6 – 46, 1-4, dont la source est Mégasthène : « Τὸ δὲ πᾶν πλῆθος τῶν Ἰνδῶν εἰς ἑπτὰ μέρη διήρηται, ὧν ἐστι τὸ μὲν πρῶτον σύστημα φιλοσόφων, πλήθει μὲν τῶν ἄλλων μερῶν λειπόμενον. [...] Δεύτερον δ' ἐστὶ μέρος τὸ τῶν γεωργῶν, οἳ τῷ πλήθει τῶν ἄλλων πολὺ προέχειν δοκοῦσιν. [...] Τρίτον δ' ἐστὶ φῦλον τὸ τῶν βουκόλων καὶ ποιμένων καὶ καθόλου πάντων τῶν νομέων, οἳ πόλιν μὲν ἢ κώμην οὐκ οἰκοῦσι, σκηνίτῃ δὲ βίῳ χρῶνται. [...] Τέταρτον δ' ἐστὶ μέρος τὸ τῶν τεχνιτῶν· [...] Πέμπτον δὲ τὸ στρατιωτικόν, εἰς τοὺς πολέμους εὐθετοῦν, τῷ μὲν πλήθει δεύτερον, ἀνέσει δὲ καὶ παιδιᾷ πλείστῃ χρώμενον ἐν ταῖς εἰρήναις. [...] Ἕκτον δ' ἐστὶ τὸ τῶν ἐφόρων· [...] Ἕβδομον δ' ἐστὶ μέρος τὸ βουλεῦον μὲν καὶ συνεδρεῦον τοῖς ὑπὲρ τῶν κοινῶν βουλευομένοις. » / « La totalité du peuple indien est divisé en sept classes, dont la première est la corporation des philosophes, inférieure en nombre aux autres classes. [...] La deuxième classe est celle des paysans, qui, par le nombre, passe pour l'emporter de loin sur les autres. [...] La troisième catégorie est celle des bouviers, des pasteurs et en général de tous les bergers qui n'habitent pas une ville ou un village mais mènent une vie nomade. [...] La quatrième classe est celle des artisans ; [...] la cinquième est la classe militaire, chargée de mener les guerres : c'est la deuxième par le nombre et elle s'adonne à un complet repos et divertissement en temps de paix. [...] La sixième est celle des inspecteurs. [...] La septième classe est celle qui conseille et assiste ceux qui décident des affaires communes. » [trad. pers.].

[151] Cf. Diod. V, 42, 4 [F2b] : « ἀπὸ γὰρ τοῦ πρὸς ἀνατολὰς ἀνήκοντος ἀκρωτηρίου φασὶ θεωρεῖσθαι τὴν Ἰνδικὴν ἀέριον διὰ τὸ μέγεθος τοῦ διαστήματος. » / « On dit en effet que depuis le promontoire qui s'avance vers l'est, on aperçoit l'Inde enveloppée de brume à cause de la grande distance ».

[152] Ce point a déjà été souligné par D. Hennig, dans « Utopia politica », S. Settis (édit.), *I Greci. Storia, cultura, arte, società*. II (3), Torino, 1998, p. 517.

[153] Cf. Diod. V, 41, 4 [F2b] : « νῆσοι [...] πλείους, ὧν τρεῖς εἰσιν ἄξιαι τῆς ἱστορικῆς ἀναγραφῆς » / « des îles en assez grand nombre, dont trois méritent un compte-rendu historique ». Nous avons montré dans la première partie du commentaire que cette expression remontait à Évhémère lui-même.

de Panchaïe trois villes importantes[154] en plus de la cité de Panara, qui était elle-même dirigée par trois archontes[155] ; à l'époque de Zeus, la Panchaïe était habitée par trois peuples, les Panchaïens, les Océanites et les Doïens[156]. Le nombre trois incarnait manifestement une forme de perfection, satisfaisante pour l'esprit.

Isocrate, déjà, dans son *Busiris*, avait réduit à trois le nombre de classes sociales : celles des prêtres, des travailleurs manuels et des soldats[157]. Platon, dans la *République*, avait imaginé trois catégories d'hommes[158] en s'inspirant du mythe des races d'Hésiode ; dans le *Critias*, et à la différence du *Timée* cité plus haut, le philosophe ne mentionnait plus que trois classes pour décrire l'ancienne Athènes : les artisans, les paysans et les combattants[159]. Avant Platon lui-même, Hippodamos de Milet, en imaginant une constitution idéale, avait réparti les citoyens en trois classes :

> Κατεσκεύαζε δὲ τὴν πόλιν τῷ πλήθει μὲν μυρίανδρον, εἰς τρία δὲ μέρη διηρημένην· ἐποίει γὰρ ἓν μὲν μέρος τεχνίτας, ἓν δὲ γεωργούς, τρίτον δὲ τὸ προπολεμοῦν καὶ τὰ ὅπλα ἔχον.
>
> Il établissait une cité de dix mille habitants, divisée en trois classes : il créait en effet une classe d'artisans, une de paysans, une troisième chargée de la défense et munie d'armes.[160]

---

[154] Cf. Diod. V, 45, 2 [F2b].
[155] Cf. Diod. V, 42, 6 [F2b].
[156] Cf. Diod. V, 44, 6 [F2b].
[157] Cf. Isocrate, *Busiris*, 15 : « Μετὰ δὲ ταῦτα διελόμενος χωρὶς ἑκάστους, τοὺς μὲν ἐπὶ τὰς ἱερωσύνας κατέστησεν, τοὺς δ' ἐπὶ τὰς τέχνας ἔτρεψεν, τοὺς δὲ τὰ περὶ τὸν πόλεμον μελετᾶν ἠνάγκασεν, ἡγούμενος τὰ μὲν ἀναγκαῖα καὶ τὰς περιουσίας ἔκ τε τῆς χώρας καὶ τῶν τεχνῶν δεῖν ὑπάρχειν, τούτων δ' εἶναι φυλακὴν ἀσφαλεστάτην τήν τε περὶ τὸν πόλεμον ἐπιμέλειαν καὶ τὴν πρὸς τοὺς θεοὺς εὐσέβειαν. » / « Après cela, il répartit en classes chacun d'eux : il affecta les uns aux sacerdoces, il dirigea les autres vers les métiers manuels, il en contraignit d'autres à s'occuper de la guerre, dans l'idée que le nécessaire et le superflu devaient provenir de la terre et des métiers manuels, mais que leur plus sûre protection seraient la préparation à la guerre et la piété envers les dieux. » [trad. pers.].
[158] Cf. Platon, *République*, 415a : « Ὁ θεὸς πλάττων, ὅσοι μὲν ὑμῶν ἱκανοὶ ἄρχειν, χρυσὸν ἐν τῇ γενέσει συνέμειξεν αὐτοῖς, διὸ τιμιώτατοί εἰσιν· ὅσοι δ' ἐπίκουροι, ἄργυρον· σίδηρον δὲ καὶ χαλκὸν τοῖς τε γεωργοῖς καὶ τοῖς ἄλλοις δημιουργοῖς. » / « Le dieu créateur, lors de la génération, a mêlé de l'or à ceux d'entre vous qui sont capables de commander, aussi sont-ils les plus précieux ; à tous les gardiens, il a mêlé de l'argent ; du fer et du bronze aux paysans et aux autres artisans. » [trad. pers.].
[159] Cf. Platon, *Critias*, 112b : « Ὠικεῖτο δὲ τὰ μὲν ἔξωθεν, ὑπ' αὐτὰ τὰ πλάγια αὐτῆς, ὑπὸ τῶν δημιουργῶν καὶ τῶν γεωργῶν ὅσοι πλησίον ἐγεώργουν· τὰ δ' ἐπάνω τὸ μάχιμον αὐτὸ καθ' αὑτὸ μόνον γένος περὶ τὸ τῆς Ἀθηνᾶς Ἡφαίστου τε ἱερὸν κατῳκήκειν. » / « Les abords extérieurs de l'Acropole, au pied des flancs mêmes, étaient habités par les artisans et tous les paysans qui cultivaient la zone à l'entour. Mais la partie supérieure, c'est la classe combattante elle-même qui l'occupait, à part, autour du temple d'Athéna et d'Héphaïstos. » [trad. pers.].
[160] Aristote, *Politique*, II, 1267b, 30-33 [trad. pers.].

Chez Hippodamos, un tel modèle était d'inspiration aristocratique : comme l'a très justement souligné L. Bertelli[161], l'opposition entre les paysans, les artisans et les soldats n'existait pas dans l'Athènes démocratique, où tout citoyen, qu'il soit paysan ou artisan, pouvait être appelé à porter les armes pour défendre la cité. La séparation des guerriers au sein d'une classe à part renvoyait à un monde et à une époque décrits par Homère ou Hésiode, au sein duquel la fonction guerrière était la vertu du noble[162], ou encore « *in società aristocratiche, ancora fondamentalmente agrarie, come Sparta o Creta*[163] ». Chez Évhémère, en revanche, la division en classes procédait probablement moins d'un idéal aristocratique – il n'y a pas, nous y reviendrons, un modèle politique unique dans l'archipel –, que de la volonté de donner à la société panchaïenne un air d'archaïsme.

En raison du rôle central de la stèle sacrée dans le récit et de l'importance déjà évoquée des prêtres dans la connaissance du passé, le choix pour la Panchaïe d'un système inspiré de l'antique modèle égyptien dominé par sa classe sacerdotale était judicieux ; la combinaison de l'organisation égyptienne avec la répartition, d'inspiration grecque, en trois classes sociales devait rendre l'ensemble plus naturel au lecteur[164], en même temps qu'elle renforçait le sentiment d'ancienneté de la société panchaïenne. Enfin, la division en classes créait un lien implicite avec la Crète, à qui le roi Minos avait, au dire d'Aristote, imposé une telle organisation, et dont les prêtres de Zeus Triphylios se disaient originaires[165]. Nous avons là un bon

[161] L. Bertelli, « Il modello della società rurale nell'utopia greca », *Ppol* IX, 1976, p. 186-188.
[162] L. Bertelli, *ibid*. p 188 : « *Per quanto riguarda la specificità della funzione guerriera nel mondo greco arcaico non c'è neppure bisogno di ricordare che essa è la parta essenziale della valentia (areté) del nobile.* ».
[163] L. Bertelli, *ibid.* p. 187.
[164] La réunion des prêtres et des artisans dans un même groupe ainsi que celle des bergers et des soldats dans un autre a parfois surpris les chercheurs (cf. notamment J. Dochhorn, « Ein "Inschriftenfund" auf Panchaia », p. 286), dans la mesure où ces différentes professions n'ont pas de véritables points communs entre elles. On a supposé que les artisans travaillaient avant tout pour les prêtres, en réalisant par exemple des offrandes destinées aux dieux, et que les bergers pouvaient tenir le rôle d'observateurs et seconder ainsi les soldats. Mais ces regroupements nous paraissent moins procéder d'une réflexion sur la société idéale à juger dans le détail que de la volonté de regrouper les catégories égyptiennes en trois classes, pour les rendre plus facilement assimilables au lecteur grec.
[165] Sur les différents liens entre la Panchaïe et la Crète, cf notre chapitre précédent p. 369-373 et en particulier la note 106 p. 372 pour la citation d'Aristote.

exemple de la manière dont Évhémère, en mêlant des références culturelles variées, parvenait à construire un univers original, avec ses enjeux propres.

2. Une société idéale ? Interprétation politique de la société panchaïenne :

La société panchaïenne, avec sa division en classes et son partage des récoltes, assure la subsistance de tous les habitants. C'est la raison pour laquelle on a souvent pensé qu'Évhémère s'était livré, en décrivant la Panchaïe, à une réflexion d'ordre politique qui visait à définir une forme de société idéale. Bien que le terme soit anachronique, l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* appartiendrait au genre littéraire de l'utopie, dont l'archétype est le texte de Thomas More : un narrateur décrit, à la suite d'un récit de voyage, une contrée inconnue et lointaine censée exister réellement et présentée comme un monde parfait grâce à son organisation rationnelle de la société. Bien sûr, cela ne signifierait pas pour autant qu'Évhémère ait souhaité voir se réaliser concrètement l'organisation politique en vigueur sur l'archipel[166], mais tout du moins l'ouvrage manifesterait-il, sur un mode pseudo-historique, l'aspiration à un monde meilleur, en même temps qu'il aurait une fonction critique de la réalité.

Les Anciens étaient coutumiers des réflexions philosophiques sur les institutions idéales : la question était au centre de la *République* et des *Lois* de Platon ou encore de la *Politique* d'Aristote ; elle avait également été abordée par des auteurs tels que Phaléas de Chalcédoine et Hippodamos de Milet, dont Aristote critique les constructions théoriques[167]. Certes, l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*, à la différence de tous ces écrits, n'était pas un ouvrage de pure spéculation et se donnait comme un compte-rendu de voyage relevant du genre historiographique ; la description minutieuse qu'Évhémère donnait de

[166] L'idée selon laquelle Évhémère pourrait avoir souhaité que sa société trouve au moins pour partie une réalisation concrète dans le monde réel a été exprimée par R. von Pöhlmann : un souverain hellénistique aurait pu se laisser convaincre de tenter l'expérience (cf. *Geschichte der sozialen Frage*, p. 303 : « *Wer in solcher Zeit einen Fürsten für sich gewann, der durfte sich in der Tat berufen glauben, auch scheinbar Utopisches möglich zu machen.* »). Nous verrons qu'une telle hypothèse n'est absolument pas tenable.
[167] Cf. Aristote, *Politique*, II, VII-VIII [1266 a – 1269a].

la société panchaïenne invite malgré tout à s'interroger sur la portée politique qu'il fallait donner à cette partie du récit.

*2. 1. L'*Ἱερὰ Ἀναγραφή *n'est ni une théorie de l'État ni une utopie d'État (M. Zumschlinge) :*

2. 1. 1. STAATSTHEORIE ET STAATSUTOPIE :

On doit à M. Zumschlinge une étude très complète des aspects politiques de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*, publiée sous le titre *Euhemeros. Staatstheoretische und staatsutopische Motive*[168]. M. Zumschlinge se demande successivement si l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* peut être rangée au nombre des théories de l'État ou des utopies étatiques. Par théorie de l'État, il faut entendre une réflexion théorique, à partir de la situation politique des débuts de la période hellénistique, sur le meilleur État possible, tandis que la notion d'utopie étatique renvoie davantage à l'invention d'une société idéale au sein d'un texte narratif[169], avec le recours à un certain nombre de thèmes caractéristiques, tels que la description d'une contrée extraordinaire, l'insularité, l'autarcie, le principe d'égalité entre les habitants[170].

M. Zumschlinge est partie du principe qu'une théorie de l'État, dans la mesure où elle cherche à améliorer la réalité politique, doit bâtir sa réflexion à partir du réel. Constatant un important décalage entre la société panchaïenne et la réalité hellénistique, y compris égyptienne, où les prêtres jouent pourtant un rôle central, M. Zumschlinge a donc conclu que l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* ne peut être considérée comme une « Staatstheorie »[171]. Elle

[168] M. Zumschlinge, *Euhemeros, Staatstheoretische und staatsutopische Motive*, Bonn, 1976. Il s'agit d'une thèse de doctorat.
[169] M. Zumschlinge ne dit pas explicitement quelles différences elle établit entre « *Staatstheorie* » et « *Staatsutopie* » : nous inférons ces définitions de la lecture de l'ensemble de son ouvrage.
[170] Cf. M. Zumschlinge, *Euhemeros*, p. 222-232.
[171] Cf. M. Zumschlinge, Euhemeros, p. 161 : « *Folgt man der Definition Braunerts, Staatstheorie sei die aus der Anschauung gewonnene Lehre von der Idee des Staates, wobei Anschauung von der Wirklichkeit nicht zu trennen ist, so kann die Verfassung Panchaias nicht als Staatstheorie des frühen Hellenismus angesehen werden* ». Toute la seconde partie de l'ouvrage de M. Zumschlinge, où se trouve abordée la question de la *Staatstheorie* est en fait une réponse à H. Braunert, qui dans *Staatstheorie and Staatsrecht im Hellenismus*, a présenté l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* comme « *ein Zeugnis frühhellenistischer Staatstheorie* », inspiré à la fois de la μικτὴ πολιτεία définie par Aristote (*Politique*, livre IV) et de la réalité de

n'est pas non plus une « Staatsutopie » : l'absence de rôle défini pour le roi, qui semble n'être qu'une fonction désincarnée[172], et le luxe de la classe dirigeante des prêtres, qui l'éloigne de toute forme de sagesse ou de perfection[173], obligent notamment à conclure que la société panchaïenne ne pouvait se donner comme une société idéale : la constitution panchaïenne n'avait pas valeur de modèle, mais devait simplement créer l'illusion du réel pour donner l'impression que la stèle du temple de Zeus existait réellement[174].

2. 1. 2. LIMITES DE L'ÉTUDE DE M. ZUMSCHLINGE :

Il est certain que tout le récit-cadre sur la Panchaïe avait valeur de preuve. Il est exact également que l'État panchaïen ne constituait pas en soi un modèle de société. Malgré tout, les conclusions de M. Zumschlinge apparaissent un peu décevantes, car toute l'étude aboutit à une définition par la négative de l'organisation politique panchaïenne, qui se voit simplement refuser le statut de ''*Staatstheorie*'' ou de ''*Staatsutopie*''. Or, il serait plus utile de dire ce qu'est l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* plutôt que ce qu'elle n'est pas : conclure, certes à juste titre, que la société panchaïenne créait un effet de réel ne permet pas de rendre compte des motivations qui ont conduit Évhémère à donner à sa société son organisation particulière. On peut et doit pousser plus loin l'analyse du système panchaïen.

---

l'Égypte ptolémaïque, ou du moins de l'image que les Grecs s'en faisaient (cf. M. Zumschlinge, *Euhemeros*, p. 116). M. Zumschlinge a ainsi montré que la constitution mixte d'Aristote, autrement dit la recherche d'un juste milieu entre deux extrêmes (l'oligarchie et la démocratie) ne se retrouvait pas chez Évhémère (M. Zumschlinge, *ibid*. p. 175 : « *Das von Aristoteles geforderte* μέσον, *der Ausgleich zwischen zwei Extremen, wird also keineswegs gewahrt. Im Gegenteil betont die Diodor-Überlieferung doch wohl die Extreme erst recht und trennt die sie tragenden Gruppen, die Priester und die Volksmasse, scharf voneinander.* ») ; d'autre part, M. Zumschlinge explique que l'Égypte ptolémaïque se distingue fortement de la société panchaïenne, en particulier par les rapports entre le clergé et le roi pharaon (le pharaon, notamment, occupe la place de grand prêtre, tandis que le roi en Panchaïe n'a pas de fonction déterminée [cf. M. Zumschlinge, *Euhemeros*, p. 125]). La démonstration de la chercheuse peut être acceptée dans les grandes lignes, même si le raisonnement en est partiellement faussé par l'idée selon laquelle l'île sacrée (où se trouve un roi) et la Panchaïe (où vivent les prêtres) seraient une seule et même île, ce qui n'est pas le cas (cf. *supra* p. 193-202). En fait, il n'y a pas de roi sur l'île de Panchaïe.

[172] Cf. en particulier M. Zumschlinge, *Euhemeros*, p. 233-234.

[173] Cf. M. Zumschlinge, *Euhemeros*, p. 234-236.

[174] Cf. M. Zumschlinge, *Euhemeros*, p. 238 : « *Viel wahrscheinlicher ist, daß Euhemeros der Rahmenerzählung keinen Modellcharakter zugestehen wollte. [...] Meiner Ansicht nach hat selbst die Verfassung "Beweis"charackter* ».

2. 2. Des contraintes internes à la narration :

Plutôt que de chercher à appliquer à l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* des catégories ou des concepts préexistants – qui plus est parfois anachroniques, comme la notion d'utopie – pour constater ensuite que le récit d'Évhémère n'entre que très imparfaitement dans de tels schémas, il est préférable, pour l'analyse, de partir de la logique même du texte. Parce qu'Évhémère cherchait à présenter comme authentique le contenu de la stèle sur les dieux, un certain nombre de contraintes narratives s'imposaient à lui, qui ne pouvaient manquer d'avoir des répercussions sur l'organisation même de la société panchaïenne.

2. 2. 1. UN MONDE ANCIEN :

Pour être la plus crédible possible, la stèle, dont le contenu constituait le centre du récit, devait remonter à l'époque des dieux eux-mêmes, et donc être très ancienne, tout comme la société qui en était la gardienne. Au-delà des prêtres eux-mêmes, qui, avons-nous dit, conservaient le souvenir de l'antique présence des dieux, Évhémère avait ainsi donné un parfum d'archaïsme à l'ensemble de la Panchaïe : le premier signe de l'ancienneté de l'île résidait dans son nom même, puisque le terme Παγχαία est formé sur un préfixe ancien παν–[175] et sur l'adjectif dorien archaïque χάϊος[176]. Le sanctuaire qui abritait l'antique stèle était lui-même explicitement décrit comme très ancien : ἱερὸν (...) θαυμαζόμενον (...) μάλιστα διά τε τὴν ἀρχαιότητα καὶ τὴν πολυτέλιαν τῆς κατασκευῆς[177].

[175] Cf. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, p. 859 : « Au premier terme de composé, innombrables exemples, les plus anciens sous la forme παν– au sens de "complet", "complètement". Cette forme est apparemment la forme ancienne du neutre avec voyelle brève. ».
[176] Cf. P. Chantraine, *ibid*. p. 1240 ; J. Ferguson, *Utopias of the Classical World*, p. 105.
[177] Diod. V, 42, 7 [F2b] : « Le sanctuaire [...], que l'on admire surtout pour son antiquité et la somptuosité de son architecture ». On trouve également une formulation similaire au livre VI, où Diodore résume davantage, et explique que l'île compte bien des des curiosités admirables pour leur ancienneté et leur facture habile : « ἕτερα [...] θαυμαζόμενα κατά τε τὴν ἀρχαιότητα καὶ τὴν τῆς κατασκευῆς πολυτεχνίαν » (Diod. VI, 1, 5 [F1]). Derrière le neutre un peu vague ἕτερα [...] θαυμαζόμενα, il s'agit très certainement d'une allusion au temple de Zeus (cf. *supra* p. 240-241).

Les hommes se servaient de chars dans les combats, suivant l'usage antique : « τοὺς ἄνδρας [...] ἅρμασι χρῆσθαι κατὰ τὰς μάχας ἀρχαϊκῶς[178] ». Enfin, comme nous l'avons déjà souligné, l'autochtonie des panchaïens et la division de la population en classes renvoyaient également à un monde ancien, contribuant à prouver l'Antiquité de la société panchaïenne et donc le caractère authentique de la vérité dont elle était dépositaire.

2. 2. 2. LA COULEUR ORIENTALE : À PROPOS DE LA MISE EN COMMUN DES RÉCOLTES.

Donner une impression d'ancienneté n'était pas la seule contrainte narrative que devait respecter Évhémère : il fallait aussi donner à la Panchaïe une couleur locale qui correspondît à sa situation aux marges de l'orient. Nous avons déjà montré que l'habitude, chez les hommes de Panchaïe, de porter des bijoux παραπλησίως τοῖς Πέρσαις correspondait à cette exigence de couleur locale[179] : la Panchaïe s'ancrait ainsi dans la géographie de l'Orient, et cet usage inconnu des Grecs n'avait chez Évhémère ni valeur de modèle ni d'anti-modèle, mais participait plutôt de la crédibilité de la description.

Semblablement, la mise en commun des récoltes, qui est l'un des traits les plus marquants de la société panchaïenne, nous paraît pour partie exprimer la même recherche d'une certaine couleur locale empreinte d'exotisme[180]. Si on se réfère en effet à Aristote – dans un développement

[178] Diod. V, 45, 3 [F2b].
[179] Cf. *supra* p. 405-406.
[180] Pour R. J. Müller (« Übersetzungen », p. 296) et M. Winiarczyk (*Euhemeros*, p. 88-89) la mise en commun des récoltes donnait avant tout une impression d'ancienneté. Ce n'est pas impossible, dans la mesure où, sur les îles Lipari, le phénomène remontait à une époque ancienne, et où Platon parlait de communauté des biens pour la classe des gardiens de l'ancienne Athènes (Critias, 110c). Une telle interprétation n'est pas contradictoire avec la nôtre, puisque nous avons montré qu'Évhémère cherchait à donner à la Panchaïe un parfum d'archaïsme. Malgré tout, les arguments donnés par les deux chercheurs ne sont pas convaincants : ils mentionnent Ephore (cité par Polybe en VI, 45, 3) comme preuve qu'il y avait à l'origine la communauté des biens à Sparte, alors qu'Éphore parle seulement d'égalité de la propriété. M. Winiarczyk en conclut, à tort, que la communauté des biens devait exister aussi en Crète, puisque Lycurgue s'était inspiré des Crétois pour la constitution lacédémonienne. R. J. Müller ajoute (*ibid*, p. 296-297) « *daß Ethnographie und Historiographie seit Herodot Gütergemeinschaft aufgrund von Beobachtungen bei Naturvölkern als etwas Ursprüngliches, ja geradezu Naturgemäßes angesehen haben* »,

où le philosophe distinguait trois types de communauté des biens, selon que la mise en commun concernait la terre, les récoltes, ou les deux à la fois –, la communauté des biens n'était pas une question purement théorique, mais existait concrètement et sous différentes formes chez des peuples non grecs :

> [...] λέγω δὲ τὰ περὶ τὴν κτῆσιν πότερον [...] εἶναι βέλτιον [...] τὰ μὲν γήπεδα χωρίς, τοὺς δὲ καρποὺς εἰς τὸ κοινὸν φέροντας ἀναλίσκειν (ὅπερ ἔνια ποιεῖ τῶν ἐθνῶν), ἢ τοὐναντίον τὴν μὲν γῆν κοινὴν εἶναι καὶ γεωργεῖν κοινῇ, τοὺς δὲ καρποὺς διαιρεῖσθαι πρὸς τὰς ἰδίας χρήσεις (λέγονται δέ τινες καὶ τοῦτον τὸν τρόπον κοινωνεῖν τῶν βαρβάρων), ἢ καὶ τὰ γήπεδα καὶ τοὺς καρποὺς κοινούς.
>
> Je veux dire, concernant la propriété [...] : vaut-il mieux que les terres agricoles soient possédées séparément, mais mettre et consommer en commun les récoltes (ce que font certains peuples), ou au contraire que la terre soit commune et qu'on la cultive en commun, mais que les récoltes soient réparties pour les besoins de chacun (certains chez les barbares, dit-on, pratiquent aussi des mises en commun de ce genre), ou que les terres agricoles et les récoltes soient communes ?[181]

Le système panchaïen correspond manifestement au deuxième type de mise en commun, décrit par Aristote comme pratiqué chez τινες [...] τῶν βαρβάρων : la terre panchaïenne était mise en commun[182], puis chacun recevait ensuite des prêtres la part qui lui revenait[183]. Avant Évhémère, Éphore avait rapporté que certaines peuplades Scythes avaient tous leurs biens en commun[184] ; Néarque avait parlé de certaines tribus indiennes qui

---

mais il n'appuie son rapprochement avec Hérodote et les peuples de la nature sur aucun texte grec précis et se réfère à l'ouvrage de Pöhlmann (*Geschichte der sozialen Frage*, I, p. 91sq.), qui ne donne pas plus de sources. M. Winiarczyk a repris l'affirmation à son compte, en renvoyant à l'article de Wacht (art. « Gütergemeinschaft », *RAC*, 1986, vol. 13), qui ne parle pourtant pas d'Hérodote... Les panchaïens sont de toute façon loin d'être un peuple de la nature. Zeus est un roi civilisateur, et la constitution panchaïenne n'existait pas avant son arrivée dans l'île, puisque les prêtres sont les descendants de ses compagnons.

[181] Aristote, *Pol.* II, V, 2 [1263a] [trad. pers.].

[182] Le texte de Diodore ne parle pas explicitement de possession commune de la terre, mais c'est ce qu'on peut déduire de l'interdiction de posséder en propre davantage qu'une maison et un jardin : « Καθόλου γὰρ οὐδέν ἐστιν ἰδίᾳ κτήσασθαι πλὴν οἰκίας καὶ κήπου » (Diod. V, 45, 5 [F2b]).

[183] Diod. V, 45, 5 [F2b] : « πάντα δὲ τὰ γεννήματα καὶ τὰς προσόδους οἱ ἱερεῖς παραλαμβάνοντες τὸ ἐπιβάλλον ἑκάστῳ δικαίως ἀπονέμουσι, τοῖς δ' ἱερεῦσι μόνοις δίδοται διπλάσιον » / « Les prêtres perçoivent la totalité des produits et des revenus pour distribuer à chacun sa part de façon équitable ».

[184] Cf. Strabon, VII, 3, 9 : « ὄντες [...] οὐ χρηματισταὶ πρός τε ἀλλήλους εὐνομοῦνται, κοινὰ πάντα ἔχοντες τά τε ἄλλα καὶ τὰς γυναῖκας καὶ τέκνα καὶ τὴν ὅλην συγγένειαν » / « comme ils ne s'occupent pas des affaires d'argent, ils vivent en bonne harmonie entre eux : ils ont tout en commun, notamment les femmes, les enfants et toute leur parenté [trad.

cultivaient les terres en commun avant de se livrer au partage des récoltes[185] ; d'après Strabon, enfin, la mise en commun des productions et la communauté des biens étaient pratiquées en Arabie heureuse[186]. Or, Scythes, Inde, Arabie heureuse étaient autant de peuples ou de contrées auxquels Évhémère s'était référé dans son exposé sur la Panchaïe[187]. Évidemment il y avait des variantes entre tous ces systèmes de mise en commun des productions, mais le principe général en était bien connu des Grecs et sa réalisation, si l'on excepte les îles Lipari[188], renvoyait principalement à ces peuples lointains. La présence de ce type d'économie en Panchaïe devait donc paraître tout à fait naturelle.

2. 2. 3. DE L'HISTOIRE À L'ÉTERNEL PRÉSENT D'UNE SOCIÉTÉ IMMUABLE :

Il ne suffisait pas que la Panchaïe fût ancienne et marquée de certains traits des peuples orientaux pour que l'exposé parût crédible : la vérité transmise par la stèle devait avoir traversé le temps sans dommage, quand partout ailleurs la véritable histoire des dieux avait été oubliée. Pour cela, la société panchaïenne devait être placée à l'abri des dissensions et connaître une parfaite stabilité au cours du temps. Ainsi, le système social fondé sur la division en classes et la redistribution des richesses n'avait pas

---

pers.] ». L'absence d'affaires d'argent et la mise en commun des biens sont présentées comme un facteur d'harmonie entre les habitants. La communauté des femmes et des enfants n'existe pas chez Évhémère.

[185] Cf. Strabon, XV, 1, 66. Comme souvent, les Indiens incarnent une forme de sagesse idéale, et d'après Néarque, chacun se servait pour avoir de quoi vivre durant l'année, et le reste de la récolte était brûlé « τοῦ ἔχειν εἰσαῦθις ἐργάζεσθαι καὶ μὴ ἀγρὸν εἶναι » / « pour avoir encore à travailler et ne pas être oisif ».

[186] Cf. Strabon, XVI, 4, 25. La société est divisée en cinq classes qui correspondent en même temps à des aires géographiques que Strabon nomme « Royaumes » (βασιλείας). Strabon indique ainsi qu' « un royaume comprend les paysans, par qui le blé est fourni à tous les autres » (« ἡ δὲ <ἔχει> τοὺς γεωργούς, παρ' ὧν ὁ σῖτος εἰς τοὺς ἄλλους εἰσάγεται » [trad. pers.]). Par ailleurs, la possession des biens est commune entre tous les membres d'une même famille : « κοινὴ κτῆσις ἅπασι τοῖς συγγενέσι ».

[187] L'archipel panchaïen se situe aux confins l'Arabie heureuse (Cf. Diod. VI, 1, 4 [F1] et V, 41, 4 [F2b]) et depuis la Panchaïe, on aperçoit au loin les côtes de l'Inde (Cf. Diod. V, 42, 4 [F2b]). Une partie des habitants de l'île sont d'origine scythe (Cf. Diod. V, 42, 5 [F2b]).

[188] On sait que les sectateurs de Pythagore pratiquaient aussi entre eux la mise en commun des biens, mais il s'agissait non pas de peuples, mais de petits groupes de philosophes (cf. E. L. Minar, « Pythagorean Communism », *TaPha* 75, 1944, p. 34-46).

qu'un caractère exotique : il assurait une forme de paix sociale et de stabilité, chacun pouvant se nourrir à sa faim.

Par ailleurs, l'histoire de l'île depuis le départ de Zeus n'avait pas de véritable intérêt pour Évhémère, puisque le sujet central du récit était l'histoire mythique des premiers rois-dieux. Après la période mythique, aucune figure ne devait se détacher particulièrement, ce qui explique que, même si sur l'île Sacrée un roi [ὁ βασιλεύς][189] est bien mentionné, il incarne non pas une individualité particulière mais la répétition intemporelle et impersonnelle de la fonction royale. L'organisation sociale contribuait elle aussi à inscrire la Panchaïe hors du temps historique : après le départ des dieux, il n'est plus question d'individus d'exception mais simplement de différentes classes sociales, qui ensemble contribuent à la permanence à travers les âges de la société panchaïenne et donc de la stèle qu'elle protège.

α) Panchaïe et histoire divine :

L'exposé sur la Panchaïe tel qu'il est transmis par Diodore laisse ainsi voir un contraste très net entre deux époques différentes dans l'archipel. Au temps des dieux, même si le texte transmis par Diodore ne permet pas d'établir une chronologie précise de l'antique histoire panchaïenne, la Panchaïe a participé au processus historique en même temps que le reste du monde. Le premier signe de ce passage du temps se mesure à travers les visites successives des dieux : Ouranos, d'abord, puis Zeus, qui élève un autel à son grand-père[190], Hermès, qui ajoute sur la stèle les exploits d'Artémis et d'Apollon[191]. D'une génération à l'autre, des changements ont lieu, puisque par exemple la montagne depuis laquelle Ouranos observait les astres, d'abord appelée « siège d'Ouranos » [Οὐρανοῦ δίφρος][192], est ensuite renommée « Olympe Triphylios » [Τριφύλιος Ὄλυμπος][193], très probablement à l'époque de Zeus, car à deux

[189] Diod. V, 42, 1.
[190] Cf. Diod. VI, 1, 9 [F1].
[191] Cf. Diod. V, 46, 8 [F2b].
[192] Diod. V, 44, 6 [F2b].
[193] Diod. *ibid.*

reprises dans le texte l'adjectif Τριφύλιος est donné comme une épiclèse de Zeus[194]. L'île de Panchaïe a par ailleurs connu plusieurs vagues d'immigration, et au peuple autochtone des Panchaïens sont venus s'ajouter d'autres peuples, Océanites et Doïens, déjà présents à l'arrivée de Zeus[195]. À une époque indéterminée, des Indiens et des Scythes[196] s'installent également sur l'île, et enfin, le roi Zeus amène avec lui des Crétois, qui vont constituer la future classe dirigeante de l'île. À l'inverse, à une époque sans doute postérieure, le peuple des Doïens doit quitter l'île, exilé par Ammon, et ses cités sont détruites[197]. Immigration, conquête[198], exil, tous ces bouleversements historiques remontent à l'époque des dieux.

β) La fin de l'histoire :

Après le départ de Zeus, l'histoire ne paraît plus avoir prise sur l'île. On ne sait pas si les institutions panchaïennes sont l'œuvre de Zeus, présenté par Lactance comme un législateur[199], d'un autre dieu ou encore de ses compagnons crétois, mais elles ont contribué à placer la société de l'île hors du temps, comme figée dans un éternel présent. Les individus puissants qui ont fait l'histoire ont disparu au profit des groupes. Pour décrire les habitants, Diodore emploie l'expression générique « οἱ καλούμενοι Παγχαῖοι »[200], ou bien simplement une troisième personne du pluriel sans sujet directement exprimé[201]. Lorsqu'il veut préciser davantage, il renvoie toujours à des catégories sexuelles « τοὺς ἄνδρας[202] », « αἱ

[194] Les habitants de la ville de Panara sont en effet appelés « suppliants de Zeus Triphylios » (V, 44, 6 [F2b]) et le sanctuaire se nomme « sanctuaire de Zeus Triphylios » (V, 44, 7) [F2b].
[195] Ces trois premiers peuples, Panchaïens, Océanites et Doïens, sont à l'origine de l'épiclèse de Zeus Triphylios (cf. Diod. V, 44, 6 [F2b]), ils sont donc présents dans l'île à l'arrivée de Zeus.
[196] Diod. V, 42, 5 [F2b].
[197] Cf. Diod. V, 44, 6 [F2b].
[198] L'expression « suppliant de Zeus Triphylios » (Diod. V, 44, 6 [F2b]) laisse en effet penser que Zeus est arrivé en conquérant sur l'île et qu'un certain nombre de peuples se sont soumis à lui et placés sous sa protection en prenant la posture de suppliant.
[199] Lact. *Inst.* I, 11, 45 [F14a].
[200] Diod. V, 42, 3 [F2b].
[201] Cf. par exemple Diod. V, 42, 3 et 45, 6 [F2b].
[202] Diod. V, 45, 3 [F2b]. Voir aussi V, 43, 2 et 45, 6.

γυναῖκες[203] » ou sociales « οἱ μὲν οὖν ἱερεῖς », « οἱ δὲ γεωργοὶ » « οἱ νομεῖς[204] ». Le pouvoir, définitivement entre les mains des prêtres, n'est pas l'enjeu de luttes politiques, l'un des principaux moteurs de l'histoire : les paysans se consacrent simplement au travail de la terre[205], les bergers à l'élevage[206] ; les soldats surveillent le territoire[207].

À l'abri des tensions de toutes sortes grâce à des institutions immuables, la société panchaïenne peut donc vivre dans une sorte d'éternel présent, où les prêtres se consacrent essentiellement au culte des dieux[208], et où le seul signe du passage du temps réside dans l'accumulation des offrandes au sein du sanctuaire : « le temps », écrit Diodore, « a amassé quantité de présents sacrés [σεσωρευκότος τοῦ χρόνου τὸ πλῆθος τῶν καθιερωμένων ἀναθημάτων][209] ». Cette accumulation des offrandes fait du sanctuaire une sorte de musée manifestant la continuité à travers le temps de l'antique piété des Panchaïens envers les hommes-dieux du passé. Organisée pour la conservation fidèle de la mémoire divine, la société panchaïenne a ainsi permis aux inscriptions sacrées de survivre au passage du temps.

2. 2. 4. UN MONDE OUBLIÉ : ISOLEMENT GÉOGRAPHIQUE ET AUTARCIE.

L'organisation de la Panchaïe devait aussi permettre d'expliquer comment les fameuses inscriptions avaient pu rester méconnues du reste de l'humanité avant la découverte d'Évhémère. L'exigence de vraisemblance n'était plus cette fois d'ordre temporel mais spatial. D'un point de vue géographique, l'île de Panchaïe est située dans les confins : sa position lointaine et isolée n'en faisait pas seulement un séjour agréable pour les

[203] Diod. V, 45, 6 [F2b].
[204] Pour ces trois exemples, se reporter successivement à Diod. V, 45, 4 ; 45, 4 ; 45, 5 [F2b].
[205] Cf. Diod. V, 45, 4 [F2b] : « οἱ δὲ γεωργοὶ τὴν γῆν ἐργαζόμενοι [...] ».
[206] Cf. Diod. V, 45, 5 [F2b].
[207] Diod. V, 46, 1 [F2b] : « Οἱ δὲ στρατιῶται [...] φυλάττουσι τὴν χώραν ».
[208] Le texte de Diodore dit explicitement qu'il s'agit de leur principale occupation (Diod. V, 46, 2 [F2b]) : « Προσεδρεύουσι δὲ μάλιστα ταῖς τῶν θεῶν θεραπείαις ».
[209] Diod. V, 46, 5 [F2b].

dieux, mais la protégeait aussi naturellement des contacts avec les autres peuples[210]. Après le passage des dieux, la Panchaïe avait eu son propre destin, indépendant de celui du reste de l'humanité. C'est seulement au temps du roi Cassandre, dans une époque marquée par les conquêtes d'Alexandre et par le goût de l'exploration, que la Panchaïe longtemps oubliée allait, grâce à la « découverte » d'Évhémère, réintégrer les cartes du monde.

α) L'île Sacrée, seul lien avec le reste du monde :

De fait, seule l'île Sacrée est en relation avec le monde extérieur, puisqu'elle se livre au commerce de l'encens[211]; cependant, le contact avec les populations hellénisées n'est pas direct : les Panchaïens, explique Diodore, « exportent l'encens et la myrrhe et les vendent à des marchands arabes, à qui d'autres marchands achètent ce genre de produits pour les transporter jusqu'en Phénicie, en Cœlé-Syrie ou encore en Égypte. Finalement, de ces pays des marchands les font passer dans le monde entier.[212] » Remarquons d'abord qu'une telle description des circuits du commerce de l'encens rendait l'existence de l'île tout à fait plausible au lecteur : les Arabes passaient dans l'Antiquité pour être les principaux producteurs des aromates. Évhémère ne changeait donc pas radicalement la représentation que son lecteur avait de ce commerce, il se contentait de préciser la tradition : le principal centre de production était simplement déplacé un peu plus loin au large des côtes d'Arabie, tandis que les Arabes jouaient certes toujours un rôle capital, mais étaient en fait ravalés au rang

[210] « Qui de bon gré parcourrait une étendue d'eau salée aussi immense ? », répondait déjà Hermès à Calypso, qui constatait avec amertume qu'elle ne recevait pas souvent la visite des dieux dans son île du bout du monde (*Od.* V, 100-101 : « τίς δ' ἂν ἑκὼν τοσσόνδε διαδράμοι ἁλμυρὸν ὕδωρ / ἄσπετον ; ») [trad. pers.].
[211] Diod. V, 41, 5 et 42, 3 [F2b].
[212] Diod. V, 42, 3 [F2b]: « [Οἱ Παγχαῖοι] τόν τε λιβανωτὸν καὶ τὴν σμύρναν κομίζουσιν εἰς τὸ πέραν καὶ πωλοῦσι τοῖς τῶν Ἀράβων ἐμπόροις, παρ' ὧν ἄλλοι τὰ τοιαῦτα φορτία ὠνούμενοι διακομίζουσιν εἰς τὴν Φοινίκην καὶ Κοίλην Συρίαν, ἔτι δ' Αἴγυπτον, τὸ δὲ τελευταῖον ἐκ τούτων τῶν τόπων ἔμποροι διακομίζουσιν εἰς πᾶσαν τὴν οἰκουμένην. ».

de premiers intermédiaires de la chaîne[213]. Et en même temps qu'Évhémère s'efforçait de rendre vraisemblable l'existence de l'île Sacrée, la mention de trois intermédiaires différents – à commencer par les marchands arabes, étrangers à la culture grecque – avant que l'encens n'arrivât entre les mains des acheteurs définitifs, expliquait que l'île Sacrée, quoique ouverte sur le monde, ait pu rester parfaitement inconnue du commun des mortels.

β) La Panchaïe, une île repliée sur elle-même :

Avec l'île de Panchaïe, sur laquelle se trouve le sanctuaire de Zeus, une étape supplémentaire était franchie : l'île vit en pleine autarcie et paraît complètement coupée du monde. Bien qu'elle possède de l'or, de l'argent, du cuivre, de l'étain et du fer en quantité, il est interdit d'exporter ces riches métaux hors de Panchaïe : τούτων οὐδὲν ἔστιν ἐξενεγκεῖν ἐκ τῆς νήσου.[214] Le minerai est donc à l'usage exclusif des Panchaïens, et l'or sert soit à la fabrication de bijoux soit au culte des dieux. Or, dans l'Antiquité, les métaux mentionnés précédemment servaient à la fabrication des monnaies ; l'interdiction d'exporter le métal est donc significative : elle traduit l'absence de relations commerciales avec l'extérieur[215]. Grâce à sa richesse exceptionnelle et à sa redistribution équitable des récoltes, la Panchaïe était une île autosuffisante, et en raison de son fonctionnement autarcique, son existence, et donc celle de la stèle, avait pu, depuis l'époque des dieux, être oubliée du reste du monde.

γ) Un sanctuaire très protégé :

Évhémère avait d'ailleurs posé d'autres garde-fous en imaginant les règles qui régissaient la société panchaïenne. Les prêtres, qui sont par définition les principaux détenteurs de la mémoire du passé divin, ont ainsi

[213] Voir déjà sur ce point Dochhorn, « Ein "Inschriftenfund" auf Panchaia », p. 281 : « *Die Araber, traditionnel als Produzenten des Räucherwerks bekannt, werden damit zu Zwischenhändlern herabgestuft.* ».
[214] Diod. V, 46, 4 [F2b].
[215] Même si Diodore ne le dit pas explicitement, cela laisse également entendre que la monnaie n'existe pas en Panchaïe.

l'interdiction absolue de quitter le sanctuaire et peuvent même être mis à mort par le premier qui les surprendrait en train de braver l'interdit[216]. À l'inverse, la partie centrale du sanctuaire est interdite aux profanes : la source du soleil, qui se situe dans le prolongement de la grande allée du temple, est bordée d'un quai de pierre sur quatre stades, et « jusqu'à l'extrémité du quai », indique Diodore, « le lieu est interdit d'accès à tout homme hormis aux prêtres [ὁ τόπος οὐκ ἔστι βάσιμος ἀνθρώπῳ πλὴν τῶν ἱερέων][217]. » Il existait souvent un certain nombre d'interdictions au sein des sanctuaires[218], mais dans le cas présent, les interdits avaient avant tout une justification narrative : ceux qui connaissaient le contenu de la stèle ne pouvaient pas quitter le territoire, et ceux qui ne le connaissaient pas ne pouvaient pas en prendre connaissance, le temple et la stèle se trouvant dans la zone interdite[219]. Tout laissait ainsi penser au lecteur qu'il était normal de ne pas avoir entendu parler auparavant des inscriptions du Zeus de Panchaïe, mais que leur nouveauté n'était qu'apparente : il s'agissait bien plutôt de la redécouverte d'un monde oublié. Le récit d'Évhémère obtenait ainsi la crédibilité recherchée.

2. 3. Une réflexion politique réelle : la prise en compte des désirs humains

La division de la société panchaïenne en classes, la mise en commun des récoltes et leur redistribution, l'absence de monnaie ne constituaient

[216] Diod. V, 46, 4 [F2b] : « τοῖς δ' ἱερεῦσιν οὐδ' ἐξελθεῖν τὸ παράπαν ἐκ τῆς καθιερωμένης χώρας· τὸν δ' ἐξελθόντα ἐξουσίαν ἔχει ὁ περιτυχὼν ἀποκτεῖναι » / « les prêtres ont également l'interdiction absolue de quitter le territoire sacré et quiconque surprend un prêtre en train de le faire a le droit de le tuer ».
[217] Diod. V, 44, 4 [F2b].
[218] Cf. Zumschlinge, *Euhemeros*, p. 37.
[219] Avec telles règles, le secret était si bien gardé qu'Évhémère lui-même n'aurait pas dû avoir la possibilité d'accéder au temple. Peut-être cette petite contradiction existait-elle déjà dans l'œuvre originale, ou bien peut-être la contradiction n'est-elle qu'une impression produite par le résumé de Diodore. Malheureusement, nous ne savons rien des conditions dans lesquelles Évhémère prétendait avoir séjourné sur l'île ainsi que des relations qu'il était censé avoir entretenues avec les prêtres. Quoi qu'il en soit, il ne faut en aucun cas considérer que le contenu de la stèle devait être, par principe, tenu secret. L'écrivain Évhémère avait simplement besoin d'inventer une justification au fait que la Panchaïe et la stèle avaient jusque-là échappé à la connaissance de tous. L'interdit est d'ordre narratif et non d'ordre théologique.

donc pas un programme économique destiné à répondre aux bouleversements sociaux et politiques des débuts du IIIème siècle, mais s'inscrivaient dans une stratégie de légitimation de la stèle de Zeus. Cependant, la prédominance des contraintes narratives ne signifie pas que l'organisation décrite par Évhémère n'était pas en même temps le fruit d'une véritable réflexion politique : les limitations qu'Évhémère impose à l'égalité absolue entre tous les habitants et à la communauté des biens – gratification exceptionnelle pour les dix meilleurs travailleurs, droit de posséder une maison et un jardin, double part pour les prêtres – tiennent manifestement compte des critiques sur la mise en commun des biens telles qu'on les trouvait déjà chez un Aristote. Voici notamment ce que ce dernier écrit au livre II de la *Politique* :

> Ἥκιστα γὰρ ἐπιμελείας τυγχάνει τὸ πλείστων κοινόν· τῶν γὰρ ἰδίων μάλιστα φροντίζουσιν, τῶν δὲ κοινῶν ἧττον, ἢ ὅσον ἑκάστῳ ἐπιβάλλει.
>
> Ce qui est commun au plus grand nombre obtient le moins de soin : on se soucie surtout de ce qu'on possède en propre, mais moins de ce qui est commun, ou seulement pour autant que l'on est concerné.[220]

Ainsi l'expérience montre-t-elle que si l'on ne fait aucune place au désir de propriété propre à l'être humain, un système économique fondé sur la communauté des biens fonctionne mal[221]. Les primes au mérite versées par les prêtres aux meilleurs travailleurs « afin de susciter l'émulation des autres [προτροπῆς ἕνεκα τῶν ἄλλων][222]» permettent donc de créer un équilibre entre désir individuel et intérêt de la communauté. Quant à la double part que reçoivent les prêtres ou encore à la magnificence de leurs vêtements en comparaison des autres habitants[223], elle semble là aussi

[220] Arist. *Pol.* II, III, 4 [1261b] [trad. pers.].
[221] Déjà Aristophane, dans *L'Assemblée des femmes*, avait montré avec humour les limites de la communauté des biens (ainsi que celle des femmes) : les intérêts particuliers des individus avaient bien vite triomphé de l'intérêt commun. Dans la *République*, Platon avait également imaginé la communauté des biens pour sa classe des gardiens (Cf. *Rép*. III, 416D et V, 464B), mais par la suite, dans *les Lois*, il en juge le principe peu réaliste bien que souhaitable (cf. *Lois*, V, 739A), si bien qu'il écrit : « Νειμάσθων μὲν δὴ πρῶτον γῆν τε καὶ οἰκίας, καὶ μὴ κοινῇ γεωργούντων, ἐπειδὴ τὸ τοιοῦτον μεῖζον ἢ κατὰ τὴν νῦν γένεσιν καὶ τροφὴν καὶ παίδευσιν εἴρηται. » / « Partagez d'abord la terre et les maisons, et ne faites pas de cultures en commun puisque un tel système a été déclaré inaccessible aux gens nés, éduqués et formés actuellement. » (*Lois* V, 740a [trad. pers.]).
[222] Diod. V, 45, 4 [F2b].
[223] Cf. Diod. V, 46, 2 [F2b] : « Αὐτοὶ δ' οἱ ἱερεῖς πολὺ τῶν ἄλλων ὑπερέχουσι τρυφῇ καὶ ταῖς ἄλλαις ταῖς ἐν τῷ βίῳ καθαρειότησι καὶ πολυτελείαις· στολὰς μὲν γὰρ ἔχουσι

trouver son origine dans une forme de pragmatisme politique : si l'égalité entre les citoyens assure la paix sociale, l'égalité absolue se révèle au final facteur d'instabilité, la classe dirigeante aspirant à un certain nombre de privilèges. Un tel constat se trouvait là encore déjà chez Aristote :

> Ἔστι μὲν οὖν τι τῶν συμφερόντων τὸ τὰς οὐσίας εἶναι ἴσας τοῖς πολίταις πρὸς τὸ μὴ στασιάζειν πρὸς ἀλλήλους, οὐ μὴν μέγα οὐδὲν ὡς εἰπεῖν. Καὶ γὰρ ἂν οἱ χαρίεντες ἀγανακτοῖεν ἂν ὡς οὐκ ἴσων ὄντες ἄξιοι, διὸ καὶ φαίνονται πολλάκις ἐπιτιθέμενοι καὶ στασιάζοντες.
>
> Qu'il y ait égalité des fortunes entre les citoyens est donc quelque chose d'utile pour éviter que les uns se révoltent contre les autres, mais ce n'est pas grand chose, pour ainsi dire. Les élites, en effet, pourraient s'indigner, en prétendant qu'elles méritent plus que l'égalité : c'est souvent précisément pour cette raison qu'on les voit fomenter et se révolter.[224]

Évhémère avait donc cherché à rendre le plus crédible possible le système économique panchaïen, en tenant compte des débats politiques de l'époque sur le meilleur régime de propriété[225], et il présentait ainsi une forme de constitution mixte : fondé sur la possession commune du sol et un partage équitable des richesses, le système se voulait égalitaire, en même temps qu'il laissait une place au mérite et au droit de propriété et qu'il accordait des privilèges à la classe dirigeante. Il est difficile de savoir si Évhémère avait imaginé un tel système s'appuyant sur les débats de l'époque dans le seul but de rendre plus vraisemblable et sérieuse la description de l'archipel panchaïen, ou si certains éléments d'organisation de la société panchaïenne étaient en même temps le reflet d'une réflexion politique personnelle. Les

---

λινᾶς, τῇ λεπτότητι καὶ μαλακότητι διαφόρους, ποτὲ δὲ καὶ τὰς ἐκ τῶν μαλακωτάτων ἐρίων κατεσκευασμένας ἐσθῆτας φοροῦσι· » / « Les prêtres eux-mêmes surpassent de loin les autres hommes par leur bien-être et par les autres raffinements et magnificences de leur vie : c'est ainsi que tantôt ils portent des vêtements de lin d'une finesse et d'une douceur extraordinaires et tantôt ils revêtent des habits faits des laines les plus douces. ».

[224] Arist. *Pol*. II, VII, 18 [1267a] [trad. pers.].

[225] L'inégale répartition de la propriété foncière en Grèce était facteur d'instabilité politique et il était donc naturel que la question soit un sujet de réflexion, de Platon et Aristote jusqu'aux rois de Sparte Agis puis Cléomène, qui, dans la seconde moitié du IIIe siècle, essayèrent en vain de mettre en place de manière durable à Sparte une réforme de la propriété foncière, fondée sur un nouveau partage des terres (Cf. Plutarque, *Vies d'Agis et de Cléomène*). Concernant l'histoire de la propriété de la terre en Grèce, on pourra se reporter à l'ouvrage de P. Guiraud, *La propriété foncière en Grèce jusqu'à la conquête romaine*, New York, 1979. L'auteur y montre que les violences aux IIIe et IIe siècles résultaient en particulier de l'extrême concentration de la propriété et du lourd endettement des plus pauvres ; la situation à Sparte n'était pas un cas isolé (cf. en particulier p. 400-406 et p. 607*sq*.).

limitations à la communauté des biens manifestent en tout cas un intérêt réel de l'auteur de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* pour les questions politiques, économiques et sociales.

2. 4. Du monde idéal à la réalité hellénistique :

Nous n'avons jusqu'ici évoqué la Panchaïe que dans ses aspects idéaux : même si le merveilleux n'a pas sa place dans l'archipel, la nature panchaïenne est généreuse et fertile, l'organisation de la société met les habitants à l'abri des besoins et les protège des dissensions, à tel point que l'archipel semble échapper aux bouleversements du temps et vivre dans un éternel et bienheureux présent. Pourtant, d'autres éléments, certes moins nombreux, viennent contredire le caractère idéal de l'archipel et en révèle les imperfections, inspirées de la réalité : Diodore explique par exemple que sur l'île Sacrée les habitants utilise le fruit du Paliure comme remède contre la diarrhée[226] : à la différence des Hyperboréens de Pindare[227] ou de la race d'or d'Hésiode[228], les habitants n'échappent donc pas aux maladies, même s'ils ont les remèdes pour les soigner. En Panchaïe même, rapporte encore Diodore, « une partie du pays est victime des brigandages [ληστήρια] de hardis hors-la-loi qui attaquent les paysans en les prenant en embuscade[229] ». On sait qu'à l'époque hellénistique, pillards et pirates étaient un véritable fléau pour les royaumes et les cités et représentaient une menace omniprésente pour leurs populations[230]. Enfin, des crimes graves pouvaient parfois être commis, puisque l'on sait que pour les jugements relevant de la peine de mort, les archontes de Panara devaient en référer aux

[226] Diod. V, 41, 8 [F2b] : « Τοῦ δὲ παλιούρου συλλέγουσι τὸν καρπόν, καὶ χρῶνται [...] πρὸς τὰς κοιλίας τὰς ῥεούσας φαρμάκῳ. ».
[227] Pindare, *Pythiques*, X, v. 41-42 (cf. *supra* note 116 p. 375).
[228] Cf. Hésiode, *Les travaux et les Jours*, v. 113-115 (cf. *supra* note 116 p. 375).
[229] Diod. V, 46, 1 [F2b] : « ἔστι γάρ τι μέρος τῆς χώρας ἔχον ληστήρια θρασέων καὶ παρανόμων ἀνθρώπων, οἳ τοὺς γεωργοὺς ἐνεδρεύοντες πολεμοῦσι τούτους. ».
[230] Cf. par exemple Chamoux 1987, p. 61-62 ; voir aussi Vincent Gabrielsen, « La piraterie et le commerce des esclaves », dans *Le Monde hellénistique, Espaces, sociétés, cultures 323-31 av. JC*, Andrew Erskine (sous la dir. de), Presses universitaires de Rennes, 2004, p. 495-512.

prêtres[231]. La Panchaïe n'était pas un monde parfait, mais reflétait donc des caractéristiques du monde réel.

De fait, même si l'essentiel du récit-cadre sur la Panchaïe décrivait le sanctuaire de Zeus et les institutions régissant les populations qui en dépendaient, le compte-rendu d'Évhémère mentionnait d'autres formes de gouvernements au sein de l'archipel, qui ne sont pas sans évoquer la période hellénistique : l'île Sacrée ne connaissait pas le principe de communauté des biens mais était gouvernée par un roi qui y possédait les meilleures terres et qui percevait la dîme sur toutes les récoltes produites[232]. Or, si l'on en croit Aristote, la dîme était un impôt caractéristique de l'administration des satrapies (οἰκονομία σατραπική)[233], et on sait par ailleurs qu'un tel système d'imposition avait perduré après Alexandre[234] : le régime en vigueur sur l'île Sacrée reflétait donc au moins pour partie l'organisation économique en place dans les anciennes satrapies à l'époque d'Évhémère. En Panchaïe même, d'autre part, la cité de Panara s'était vue accorder par Zeus une semi-autonomie et était dirigée par trois archontes nommés chaque année par les habitants[235] : un tel statut est comparable à celui qu'un certain nombre de

[231] cf. Diod. V, 42, 6 [F2b].

[232] Cf. Diod. V, 42, 1 [F2b] : « Διῄρηται δὲ τοῖς ἐγχωρίοις ἡ χώρα, καὶ ταύτης ὁ βασιλεὺς λαμβάνει τὴν κρατίστην, καὶ τῶν καρπῶν τῶν γινομένων ἐν τῇ νήσῳ δεκάτην λαμβάνει. » / « Le pays est partagé entre ses habitants ; le roi en reçoit la meilleure part et perçoit le dixième des récoltes produites dans l'île. ».

[233] Cf. Aristote, É*conomique*, II, 1, 1 et 4. De tous les revenus (πρόσοδοι) de l'administration satrapique, Aristote indique que « le plus important est celui qui vient de la terre : c'est celui que les uns appellent impôt foncier, les autres dîme [trad. pers.] » / « κρατίστη ἡ ἀπὸ τῆς γῆς· αὕτη δέ ἐστιν ἣν οἱ μὲν ἐκφόριον, οἱ δὲ δεκάτην προσαγορεύουσιν » [II, 1, 4] .

[234] Cf. notamment sur ce point P. Guiraud, *La propriété foncière*, p. 539 : « la dîme était perçue dans maintes villes grecques de l'empire des Séleucides ; mais ce fut là un héritage de la monarchie persane ».

[235] Cf. Diod. V, 42, 6 [F2b] : « Πόλις δ' ἔστιν ἀξιόλογος ἐν αὐτῇ, προσαγορευομένη μὲν Πανάρα, εὐδαιμονίᾳ δὲ διαφέρουσα. Οἱ δὲ ταύτην οἰκοῦντες καλοῦνται μὲν ἱκέται τοῦ Διὸς τοῦ Τριφυλίου, μόνοι δ' εἰσὶ τῶν τὴν Παγχαίαν χώραν οἰκούντων αὐτόνομοι καὶ ἀβασίλευτοι. Ἄρχοντας δὲ καθιστᾶσι κατ' ἐνιαυτὸν τρεῖς· οὗτοι δὲ θανάτου μὲν οὐκ εἰσὶ κύριοι, τὰ δὲ λοιπὰ πάντα διακρίνουσι· καὶ αὐτοὶ δὲ οὗτοι τὰ μέγιστα ἐπὶ τοὺς ἱερεῖς ἀναφέρουσιν. » / « Il y a dans l'île une cité considérable nommée Panara et remarquable par sa prospérité. Ses habitants s'appellent suppliants de Zeus Triphylios et ils sont les seuls habitants de la terre de Panchaïe à vivre selon leurs propres lois et sans roi. Ils nomment chaque année trois archontes qui, s'ils n'ont pas droit de vie et de mort, prennent, pour le reste, toutes les décisions. Ils remettent eux-mêmes aux prêtres les affaires les plus graves. ». Sur l'interprétation à donner à l'expression αὐτόνομοι καὶ ἀβασίλευτοι, voir *supra* p. 198-200 et *infra* p. 470. Ce statut particulier accordé à la ville de Panara s'explique sans doute par sa proximité avec le sanctuaire de Zeus : les habitants de Panara sont en effet

cités avaient pu se voir accorder par Alexandre ou ses successeurs[236]. La position dominante exercée par les Crétois sur les populations autochtones ou plus anciennement installées en Panchaïe n'était pas non plus sans rappeler la prééminence détenue par les couches macédoniennes et grecques sur les peuples des territoires conquis par Alexandre. Les vagues d'immigration[237] ou d'émigration et la destruction de cités[238] rapportées par Évhémère à propos de la période mythique de l'histoire panchaïenne faisaient aussi écho aux importants déplacements de population et aux guerres de conquête d'Alexandre ou des diadoques. Le qualificatif « suppliants de Zeus triphylios » laissait d'ailleurs entendre que Zeus était arrivé en conquérant dans l'île, les populations locales (Panchaïens,

---

surnommés « suppliants de Zeus Triphylios », tout comme le sanctuaire est consacré à « Zeus triphylios » (Cf. Diod., V, 42, 7 [F2b] : « ἱερὸν Διὸς Τριφυλίου »).

[236] Sur ce point, on pourra se référer à l'ouvrage de S. Carlsson, *Hellenistic Democracies, Freedom, Independence and Political Procedure in Some East Greek City-States*, Historia, Stuttgart, 2010, en particulier au chapitre 4 (p. 81-99), intitulé « Autonomia in practice ». L'auteur y fait la liste de très nombreuses inscriptions – les plus anciennes remontant à l'époque d'Alexandre – où les termes αὐτονομία et ἐλευθερία sont employés pour qualifier le statut particulier d'une cité. En particulier, on sait, grâce à un fragment de lettre trouvé à Priène (*IPriene* **1** ; l'inscription est classée B27 [p. 91] dans l'ouvrage de S. Carlsson), que les habitants de Priène avaient été déclarés αὐτόνομοι καὶ ἐλεύθεροι par Alexandre lui-même. On remarquera, sans pouvoir vraiment l'expliquer, qu'à la place de l'adjectif ἐλεύθεροι, Évhémère avait préféré pour Panara le qualificatif ἀβασίλευτοι, qui n'apparaît jamais dans les inscriptions. Ce décalage par rapport à la formulation codifiée traditionnelle devait donner à l'expression αὐτόνομοι καὶ ἀβασίλευτοι une force particulière aux yeux du lecteur grec de l'époque. Peut-être était-ce une manière de suggérer que l'autonomie face au pouvoir royal ne devait pas, dans le cas de Panara, être un vain mot comme cela pouvait l'être parfois dans la réalité pour d'autres cités (cf. S. Carlsson, *ibid*. p. 83 : « *The decrees referring to* autonomia, eleutheria *and* demokratia *can of course be dismissed as no more than propaganda. Alexander decreed how things should be settled, which was inconsistent with real autonomy.* ») ? Plus probablement, dans la mesure où l'autonomie de Panara était *de facto* limitée par le pouvoir des prêtres de Zeus, était-ce une manière de souligner que l'autonomie de Panara n'était pas conçue par rapport à un quelconque pouvoir royal mais dans le cadre de ses relations avec le sanctuaire de Zeus, auquel la cité était visiblement rattachée.

[237] Cf. Diod. V, 42, 5 [F2b] : « Κατοικοῦσι δ' αὐτὴν αὐτόχθονες μὲν οἱ Παγχαῖοι λεγόμενοι, ἐπήλυδες δ' Ὠκεανῖται καὶ Ἰνδοὶ καὶ Σκύθαι καὶ Κρῆτες. » / « Elle est peuplée d'autochtones, appelés Panchaïens, et d'étrangers : Océanites, Indiens, Scythes et Crétois. »/

[238] Cf. Diod. V, 44, 6 [F2b] : « Ὀνομάζεσθαι δὲ τοὺς μὲν Παγχαίους, τοὺς δ' Ὠκεανίτας, τοὺς δὲ Δῴους· οὓς ὕστερον ὑπὸ Ἄμμωνος ἐκβληθῆναι. Τὸν γὰρ Ἄμμωνά φασι μὴ μόνον φυγαδεῦσαι τοῦτο τὸ ἔθνος, ἀλλὰ καὶ τὰς πόλεις αὐτῶν ἄρδην ἀνελεῖν, καὶ κατασκάψαι τήν τε Δῷαν καὶ Ἀστερουσίαν. » / « Les premiers étaient appelés Panchaïens, les seconds Océanites, les troisièmes Doïens, mais par la suite, ces derniers furent chassés par Ammon. On rapporte en effet qu'Ammon ne se contenta pas d'exiler ce peuple, mais encore qu'il détruisit complètement leurs cités, rasant Doïa et Asterousia. »

Océanites, Doïens) s'étant alors soumises à lui[239]. Comme nous l'avons montré à propos du sanctuaire de Siwah[240], Évhémère avait suggéré un parallèle entre la figure d'Alexandre et celle du Zeus panchaïen : il n'y avait donc rien d'étonnant à ce que l'ancienne Panchaïe portât certains traits de la période hellénistique.

Par un jeu de miroir, l'histoire panchaïenne du temps de Zeus reflétait l'histoire contemporaine de la haute période hellénistique, comme si Évhémère avait voulu doter son époque d'une mythologie à sa propre image. Une société bienheureuse, jouissant d'une nature riche et fertile, et protégée des dissensions grâce à ses institutions, conservait le souvenir de cette réalité lointaine et oubliée.

BILAN :

La construction de l'archipel panchaïen reposait sur une architecture complexe, puisqu'elle mêlait étroitement trois niveaux d'interprétation différents :

* La Panchaïe possédait les caractéristiques propres aux terres des confins : nature généreuse, faune et flore foisonnantes, richesse en minerai, abondance de l'eau, beauté du paysage. Elle portait ainsi tous les traits d'un monde idéal, dans le respect cependant des normes de la vraisemblance, autrement dit sans intervention du merveilleux. Territoire d'exception tel qu'il n'en existe pas dans la réalité quotidienne, la Panchaïe était un lieu idéal pour le séjour des dieux et pour la conservation d'une vérité divine.

* L'archipel portait encore un certain nombre de traces d'un passé lointain à l'image du monde hellénistique : présence d'un roi sur l'île Sacrée, reconnaissance de l'autonomie d'une cité telle que Panara, domination des Crétois compagnons de Zeus sur les populations locales, problème récurrent

[239] Remarquons que chez Évhémère la posture du suppliant peut être interprétée comme un geste de soumission non seulement devant le souverain conquérant mais devant le dieu, Zeus étant à la fois roi et dieu, nous y reviendrons. L'une des épiclèses traditionnelles de Zeus est ἱκέσιος, « protecteur des suppliants » (cf. par exemple Eschyle, *Les Suppliantes*, v. 616).
[240] Cf. *supra* p. 392-393.

de la piraterie, déplacements de populations et destructions de cités. Ce passé lointain remontait à l'époque où le roi-dieu conquérant Zeus, derrière lequel se dessinait la figure d'Alexandre, se rendit en Panchaïe et y fonda un sanctuaire à sa propre gloire.

* En Panchaïe même, la société, très structurée, semblait figée dans un éternel présent : l'ensemble des traits qui la caractérisaient – autarcie, division en classes, communauté des terres pour une redistribution équitable des récoltes, reconnaissance du mérite, privilèges pour la classe dirigeante, coutumes orientales – visaient à expliquer de façon vraisemblable comment les inscriptions du temple de Zeus avaient pu non seulement survivre au passage du temps en Panchaïe, mais aussi demeurer inconnues du reste du monde habité.

La description de l'archipel panchaïen relevait ainsi d'une stratégie de légitimation de la théorie religieuse d'Évhémère et de sa lecture de la mythologie : les inscriptions sacrées n'étaient pas le fruit de l'imagination d'un écrivain, mais leur existence se trouvait attestée par le compte-rendu historique et géographique rapporté par Évhémère. Ce récit-cadre sur la Panchaïe facilitait aussi l'interprétation du récit mythologique qui venait dans la suite de l'ouvrage : la fertilité, la richesse et la beauté extraordinaires de l'île, signes et vestiges de l'ancienne présence des dieux, ainsi que la grande piété des Panchaïens, tournés avant tout vers la conservation de la mémoire du passé divin, suggéraient que les inscriptions n'exprimaient pas un contenu antireligieux et impie. La Panchaïe avait même été conçue par Évhémère comme le nouveau centre religieux de l'univers, dont le lecteur pouvait percevoir les manifestations concrètes au quotidien, puisque tout l'encens consommé dans le monde provenait de l'île Sacrée, sorte d'avant-poste de l'archipel panchaïen. L'origine crétoise des prêtres était aussi une manière de rattacher la Panchaïe au reste du monde, puisque selon la légende, il existait un tombeau de Zeus en Crète : les théories de la stèle trouvaient ainsi un ancrage dans la réalité.

Malgré l'importance accordée par Évhémère à la description du système social de l'île de Panchaïe, l'univers panchaïen ne doit pas être

interprété comme une réflexion théorique sur le meilleur État possible. Il est certes probable que divers éléments de l'organisation sociale panchaïenne, comme le partage égalitaire des récoltes et ses limites, reflètaient un certain nombre de débats philosophiques de l'époque, et Évhémère tenait compte des critiques de la communauté des biens, telles qu'on pouvait les trouver chez Aristote. Cependant, la société panchaïenne prise dans son ensemble n'avait pas valeur de modèle comme pouvaient l'avoir les sociétés conçues par un Hippodamos de Milet ou un Phaléas de Chalcédoine, car la constitution panchaïenne obéissait d'abord à une logique narrative : ne serait-ce qu'en raison des incroyables fertilité et richesse que la Panchaïe offrait à ses habitants, la transposition d'une telle société dans le monde grec n'aurait pas eu de sens ; par ailleurs, la description d'une société en trois classes ne valait pas en soi, mais s'insérait dans un récit plus large à l'intérieur duquel seulement elle trouvait sa signification. Le choix des prêtres comme classe dirigeante, notamment, ne correspondait pas à une exigence d'ordre politique et n'avait pas valeur de modèle : leur statut privilégié tenait surtout à l'importance dans le récit de la stèle elle-même, dont ils étaient les gardiens et dont ils garantissaient l'authenticité.

L'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* n'était pas non plus à proprement parler une utopie littéraire, bien qu'il soit tentant pour un lecteur moderne de la qualifier de la sorte. Certes, Évhémère avait bien rapporté, au sein d'un récit de voyage, la découverte d'une île extraordinaire, la Panchaïe – autrement dit la « toute noble » – dont de nombreuses caractéristiques relevaient de l'imaginaire utopique, ou plus exactement, pour les Anciens, de la peinture des confins : abondance, richesse, fertilité, beauté, insularité, présence du divin, éloignement aux marges du monde connu. Mais l'ouvrage ne se donnait pas pour une utopie, ni en tant que « lieu de nulle part », ni totalement en tant que « bon lieu », mais se présentait bien plutôt comme une extension du monde réel un temps oubliée, et dont la réinscription sur les cartes de la terre invitait à relire l'histoire du passé mythique de l'ensemble du monde connu. À la fois lointaine et proche, ancienne et à l'image du monde contemporain, la Panchaïe jouait un rôle de passerelle

entre présent hellénistique et passé mythique revisité, si bien que le récit de voyage en ces îles du bout du monde était une parfaite introduction à la lecture de l'histoire divine qu'Évhémère présentait dans la suite de son ouvrage.

Chapitre III. Les hommes-dieux d'Évhémère

Il nous reste, dans cet ultime chapitre, à aborder ce qui constituait le cœur même de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* : l'histoire mythique inscrite sur la stèle du temple de Zeus Triphylios. Pour tenter de comprendre quelle signification Évhémère donnait à sa représentation des dieux en humains divinisés, nous nous appuierons principalement sur les fragments d'Ennius, qui seuls abordent de façon détaillée le contenu de la stèle, et qui, curieusement, n'ont jamais été commentés de manière systématique par les chercheurs. Il nous faudra tenir compte également des résultats de notre étude sur la première partie de l'ouvrage : nous avons en effet montré que la description de la Panchaïe ne donnait pas seulement une légitimité à la stèle de Zeus, mais qu'elle en orientait aussi la lecture. Nous devrons en outre replacer l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* dans le contexte historique du culte des souverains naissant pour en mesurer tous les enjeux.

Avant de procéder à l'analyse détaillée des fragments d'Ennius, il nous paraît cependant nécessaire de réfuter un certain nombre d'interprétations de nos prédécesseurs, qui ont présenté l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* comme une simple entreprise de rationalisation des mythes mettant à bas la religion traditionnelle.

A) Mythe et rationalisme :

1. La critique des mythes, d'Hécatée de Milet aux stoïciens :

1. 1. Contre les invraisemblances de la mythologie :

Il était logique qu'Évhémère appliquât à l'histoire mythique la même exigence de vraisemblance qui l'avait conduit à bannir le merveilleux de l'exposé géographique, et la représentation des dieux comme des hommes divinisés peut paraître exprimer de manière ultime ce souci de vraisemblance : puisque nul n'est *stricto sensu* immortel dans le monde réel,

les dieux de l'époque mythique ne devaient pas l'être non plus et ils avaient dû mourir un jour.

Certes, la description de Zeus en souverain divinisé de son vivant était inédite chez les Grecs, mais le souci de la vraisemblance appliqué aux mythes était en revanche ancien, et l'auteur de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* s'inscrivait dans une longue tradition.

Dès le VIème siècle, un écrivain comme Hécatée de Milet avait entrepris dans ses *Généalogies* de dépouiller les mythes de ce qu'ils avaient d'incroyable : « j'écris ce qui suit comme cela me paraît vrai », précisait-il au début de son ouvrage, « car les récits des Grecs sont, à ce qu'il me semble, nombreux et ridicules »[1].

Plus tard, au IVème siècle, le début du *Phèdre* de Platon nous donne un excellent exemple de la façon dont les « doctes » de l'époque pouvaient interpréter rationnellement les mythes pour les accorder avec les règles élémentaires de la vraisemblance. À Phèdre qui lui demande s'il pense que le mythe de l'enlèvement d'Orithye – la fille du héros Érechthée – par le dieu Borée est vrai, Socrate répond en parodiant les tenants des explications réalistes : « Eh bien, dit-il, si j'en doutais, comme les savants, je ne serais pas original. J'expliquerais alors savamment qu'un vent boréal a précipité Orithye du haut des rochers voisins alors qu'elle jouait avec Pharmacée, et que parce qu'elle est morte ainsi, on a dit d'elle qu'elle avait été enlevée par Borée[2] ». Ainsi, pour les « savants » contemporains de Platon qui doutaient de la véracité de tels récits, le mythe travestissait une vérité historique, qu'il était cependant possible de mettre à jour en appliquant à la fable une critique de type rationaliste : en réalité, l'enlèvement d'une jeune fille par le dieu Borée n'était que l'amplification poétique d'une vérité beaucoup plus prosaïque. La disparition d'Orythie était due à la force du Borée – le vent venu du nord – qui l'avait précipitée du haut du rocher. Selon le principe

[1] Demetrios, *De l'Elocution*, 12 : « Ἑκαταῖος Μιλήσιος ὧδε μυθεῖται· τάδε γράφω, ὥς μοι δοκεῖ ἀληθέα εἶναι· οἱ γὰρ Ἑλλήνων λόγοι πολλοί τε καὶ γελοῖοι, ὡς ἐμοι φαίνονται, εἰσιν. [trad. pers.] ». On trouvera les fragments d'Hécatée chez F. Jacoby, *FGrHist*, I, p. 1-47.

[2] Platon, *Phèdre*, 229c : « Ἀλλ' εἰ ἀπιστοίην, ὥσπερ οἱ σοφοί, οὐκ ἂν ἄτοπος εἴην· εἶτα σοφιζόμενος φαίην αὐτῆν πνεῦμα βορέου κατὰ τῶν πλησίον πετρῶν σὺν Φαρμακείᾳ παίζουσαν ὦσαι καὶ οὕτω δὴ τελευτήσασαν λεχθῆναι ὑπὸ τοῦ Βορέου ἀνάρπαστον γεγονέναι. » [trad. pers.].

d'interprétation de ceux que Socrate appelle ironiquement οἱ σοφοί[3], le succès de la légende reposait ainsi sur la personnification d'un phénomène physique et sur la transposition d'un accident mortel en histoire d'amour.

Un peu plus tard encore, et peu avant Évhémère, le dénommé Palaiphatos – vraisemblablement un ancien disciple d'Aristote[4] – avait, comme nous l'avons déjà souligné dans notre introduction générale[5], entrepris de retrouver dans son *Περὶ Ἀπίστων* la vérité historique qu'il estimait être à l'origine des *Récits incroyables* de la mythologie.

1. 2. Contre l'immoralité des mythes :

Mais le discours mythique n'était pas seulement battu en brèche pour ses invraisemblances et son caractère merveilleux : un certain nombre de penseurs, à commencer par les stoïciens, lui reprochaient aussi son contenu régulièrement immoral. Trop souvent il était question des caprices des dieux, de leurs querelles, de leurs amours multiples et de leurs infidélités, bref de leurs trop humaines passions. Les stoïciens, en particulier Zénon, qui vécut à la même époque qu'Évhémère[6], s'efforçaient de rendre les mythes moralement respectables grâce à des allégories physiques[7] : par cette méthode, Zeus était par exemple assimilé à l'éther, Déméter à la terre[8], et

[3] Dans ce passage du *Phèdre* (229d-e), Socrate explique en effet qu'il ne souhaite pas s'adonner à ce genre d'interprétation allégorique des mythes, qu'il tient pour une perte de temps. Il préfère s'en tenir au sens littéral et considère les récits mythiques comme des fables transmises par la tradition : « ὅθεν δὴ χαίρειν ἐάσας ταῦτα, πειθόμενος δὲ τῷ νομιζομένῳ περὶ αὐτῶν » / « aussi ai-je donné mon congé à ces récits, et je me fie à ce que dit la tradition à leur sujet [trad. pers.] ».

[4] cf. *Souda*, art. Παλαίφατος.

[5] Cf. p. 30, en particulier les notes 46-49.

[6] Zénon serait arrivé à Athènes vers 311 av. J.-C., il était alors âgé d'une vingtaine d'années (cf. *RE*, art. « Zenon von Kition », X A 19, col. 83).

[7] Le principe de la lecture des mythes par allégories physiques est exposé en détail chez Cicéron (*De la nature des dieux*, 23, 60 – 28, 71) par le philosophe stoïcien Balbus. Comme l'a montré J. Pépin (*ibid*. p. 128) en s'appuyant sur une scholie à la *Théogonie* d'Hésiode, Zénon lui-même, le fondateur du stoïcisme, « appliquait l'étymologie au nom des Titans hésiodiques, pour discerner dans leurs aventures des énoncés de physique générale ».

[8] Cf. par exemple Cicéron qui dans son *De Natura deorum*, I, 40 attribue ce type d'allégories à Chrysippe, un philosophe stoïcien de la génération d'après Évhémère, puisque, selon qu'on se fie à Diogène Laërce (*Doctrines des philosophes illustres*, VII, 184) ou à Lucien de Samosate (*Les longues vies*, XX, 6-7) Chrysippe est né en 281/280 ou en 289/288 av. J.-C., tandis que l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* a été rédigée au plus tard en 285.

c'est ainsi que, pour reprendre la formule de A. I. Baumgarten, « les anciens poètes paraissaient avoir été stoïciens[9] ».

L'un des élèves de Zénon, Persée[10], qui écrivit un peu après Évhémère, suivant au moins pour partie les conceptions du sophiste du Ve siècle Prodicos de Ceos[11] dans son interprétation de la naissance de la religion, affirmait que les hommes avaient à l'origine considéré comme dieux ce qui leur était utile : les éléments, d'abord, tels le soleil, la lune ou les fleuves, puis les bienfaiteurs de l'humanité, comme Déméter ou Dionysos. Cette théorie à deux niveaux se trouve notamment résumée chez l'épicurien Philodème de Gadara, qui y voyait une forme d'impiété :

> Περσα[ῖος δὲ] δῆλός ἐστιν [ἀναιρῶν] ὄντω[ς κ]α[ὶ ἀφανί]ζων τὸ δαιμόνιον ἢ μηθὲν ὑπὲρ αὐτοῦ γινώσκων, ὅταν ἐν τῷ Περὶ θεῶν μὴ [ἀπ]ίθανα λέγῃ φαίνεσθαι τὰ περὶ <τοῦ> τὰ τρέφοντα καὶ ὠφελοῦντα θεοὺς νενομίσθαι καὶ τετειμῆσθ[αι] πρῶτον ὑπὸ [Προ]δίκου γεγραμμένα, μ[ε]τὰ δὲ ταῦτα τοὺ[ς εὑρ]όντας ἢ τροφὰς ἢ [σ]κέπας ἢ τὰς ἄλλας τέχνας ὡς Δήμητρα καὶ Δι[όνυσον] καὶ τοὺ[ς Διοσκούρ]ου[ς].
>
> Il est évident que Persée détruit et anéantit réellement la divinité ou qu'il ne reconnaît rien d'elle, quand il dit dans son *Sur les dieux* que ce qu'a écrit Prodicos ne lui paraît pas invraisemblable, à savoir qu'on a d'abord considéré et honoré comme dieux ce qui nourrissait et procurait de l'aide, et par la suite ceux qui avaient découvert des aliments, des moyens de se protéger et les autres arts, comme Déméter, Dionysos et les Dioscures.[12]

La référence à la figure de Prodicos et la tournure négative μὴ [ἀπ]ίθανα λέγῃ φαίνεσθαι (« il dit qu'il ne lui paraît pas invraisemblable que »), qui équivaut à une affirmation atténuée, montrent que Persée exprimait sa propre conception de la divinité avec certaines précautions, sans doute pour

[9] A. I. Baumgarten, « Euhemerus' eternal gods or How not to be embarrassed by Greek mythology », *Classical studies in honor of David Sohlberg*, 1996, p. 101 : *« it seemed as if these ancient poets had been Stoics* ». Cf. aussi J.-B. Gourinat, « "Explicatio Fabularum" : La Place de l'allégorie dans l'interprétation stoïcienne de la mythologie », p. 30 : « En fait, la position stoïcienne semble donc bien être que les inventions des poètes sont des fictions puériles dans leur forme et impies dans leur littéralité, mais qui exposent à des enfants ou des quasi enfants (les hommes non sages) des doctrines accessibles sous leur forme physique dans l'enseignement philosophique. ».

[10] Persée serait né vers 307/306 av. J.-C. (cf. *RE*, art. « Persaios », XIX col. 927).

[11] Nous disons pour partie seulement, car comme nous l'avons indiqué dans notre première partie (cf. *supra* p. 271 note 100), nous sommes plutôt d'avis – en dépit du texte de Philodème que nous citons ci-après sur cette page – que Prodicos ne parlait pas de la divinisation des bienfaiteurs dans son propre texte et que cette conception ne reflétait que le point de vue de Persée.

[12] Philodème, *Sur la Piété* 2 (DK B5) [trad. pers.]. Pour l'édition du texte, nous avons suivi R. Mayhew, *Prodicus the Sophist*, p. 46, fragment 71.

ne pas paraître trop radical et éviter les accusations d'impiété à l'égard de la religion traditionnelle[13]. Cependant, une telle définition des dieux se voulait plus vraisemblable dans son explication du fait religieux que les récits mythiques, et d'une certaine façon aussi plus morale, puisque la divinité était la reconnaissance de bienfaits. La représentation implicite de Déméter – la propre sœur de Zeus dans le récit d'Hésiode – en femme divinisée n'est évidemment pas sans rappeler Évhémère, dont l'ouvrage ne porte pourtant aucunement la marque du stoïcisme. Il ne faut pas y voir une influence de l'auteur de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* sur Persée, qui écrivit peu après. Cela suggère surtout que la conception de dieux en hommes divinisés correspondait d'une certaine façon à l'esprit de l'époque.

Ainsi Évhémère semble-t-il pouvoir s'inscrire dans la mouvance déjà ancienne de ces intellectuels que la mythologie traditionnelle laissait insatisfaits en raison de son caractère merveilleux voire de son immoralité, et qui, lorsqu'ils ne la méprisaient pas totalement, s'efforçaient de la sauver en en faisant le réceptacle d'une vérité enfouie (historique ou physique) qu'il était possible de retrouver en rationalisant. Il sera cependant nécessaire de définir plus précisément ce que l'on doit entendre par rationalisme chez Évhémère, afin d'éviter un certain nombre d'interprétations erronées de son œuvre.

2. Évhémère a souvent été représenté comme un rationaliste athée :

2. 1. Évhémère historien : l'hypothèse d'une explication lucide des vieilles croyances religieuses :

La représentation des dieux en souverains divinisés a régulièrement été assimilée par la critique à une forme de rationalisme historique appliqué aux mythes et elle a le plus souvent fait passer l'auteur de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* pour un négateur de la religion traditionnelle. La mention

[13] Même si on ne peut le prouver, on peut être tenté de se demander si ce n'est pas Persée lui-même qui a attribué indûment et volontairement à Prodicos le principe de divinisation des bienfaiteurs pour ne pas porter directement lui-même la responsabilité de l'affirmation.

d'Évhémère au sein de listes d'athées dans l'Antiquité invitait d'ailleurs les chercheurs à une telle interprétation : les dieux étaient-ils encore des dieux, privés de leur essence immortelle ? Ainsi F. Jacoby, dans un article de la *Real-Encyclopédie*, a-t-il émis l'hypothèse qu'Évhémère voulait, en historien ou philosophe des religions, donner une explication lucide de l'apparition des vieilles croyances religieuses[14]. Plus tard, J. Pépin, dans son célèbre ouvrage *Mythe et Allégorie, Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, a qualifié la démarche d'Évhémère de « rationalisme athée[15] » et a vu en lui « l'initiateur de l'allégorisme réaliste[16] » : selon lui, Évhémère considérait la mythologie comme une forme d' « amplification poétique » de la réalité historique, dont il était possible de retrouver le « fond de vérité positive[17] » derrière le travestissement allégorique. Finalement, la lecture historique des mythes, dépoussiérés du merveilleux, expliquait l'avènement du religieux en même temps qu'elle en signait la fin, puisque le lecteur était invité à comprendre que la religion reposait sur une illusion : les grands dieux du passé n'étaient que des hommes divinisés.

2. 2. Évhémère moraliste : l'hypothèse d'une critique de l'immoralité des mythes.

D'autres chercheurs, plus récemment, ont émis l'hypothèse qu'Évhémère s'en était pris non pas tant à l'invraisemblance des mythes qu'à leur immoralité, incompatible avec une définition authentique de la religion. Ce n'était donc plus par athéisme qu'Évhémère dénonçait les mensonges du mythe, mais au nom d'une conception plus élevée et plus noble de la divinité. A. I. Baumgarten, dans un article au titre évocateur – « Euhemerus' Eternal Gods, or How not to be embarrassed by greek

[14] F. Jacoby, art. « Euhemeros », col. 968 : « *Negativ hatte der alte Glaube in den Kreisen der Gebildeten jede Kraft verloren ; nicht ihn zerstören wollte E. – das wäre überflüssige Mühe gewesen –, nur seine Entstehung erklären* ».
[15] J. Pépin, *Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*. Nouvelle édition revue et augmentée, Paris, 1976, p. 149.
[16] J. Pépin, *op. cit.*, p. 147.
[17] J. Pépin, *ibid*.

mythology[18] » –, a ainsi cherché à montrer qu'en rédigeant l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*, Évhémère tentait de répondre aux difficultés posées par une mythologie jugée désormais naïve et immorale : les actions honteuses que la mythologie prêtait aux dieux avaient en réalité été accomplies par des hommes, ce qui était moralement plus acceptable. Cependant, la moralisation du discours mythique vidait en même temps les dieux traditionnels de leur substance.

Une telle analyse de la démarche évhéméristе se trouve déjà chez Plutarque, dans son traité sur *Isis et Osiris* : dans un premier temps, Plutarque reconnaît que la méthode est habile : « Ils transfèrent avec bonheur des dieux aux hommes ce qui est injurieux et ils ont l'appui qu'on a dit des historiens[19] ». Au final, cependant, le jugement de Plutarque est sans appel : les partisans de l'évhémérisme conduisent à la destruction de la religion. « Il ne s'en faut d'un rien, écrit-il ainsi, qu'ils ramènent du ciel sur la terre de si grands noms et que pour un peu ils chassent et détruisent le culte et la foi dont presque tous les hommes sont pénétrés dès la naissance[20]. » Dans le cadre d'une lecture morale de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*, la croyance dans une forme de divin ne peut donc subsister tout au plus que si l'on suppose, comme le fait à tort[21] A. I. Baumgarten, qu'Évhémère était un partisan du culte des astres : les vrais dieux étaient les dieux célestes, et le culte astral garantissait l'existence d'un divin purifié de tout mal en même temps qu'il offrait un rempart contre les accusations d'athéisme. Cette interprétation non plus historique mais moraliste a ensuite été reprise en 2009 par S. Honigman dans son étude sur les liens entre Platon et Évhémère[22].

[18] A. I. Baumgarten, *ibid.*, p. 91-103.
[19] Plutarque, *Isis et Osiris*, 22 [T4] : « Τὸ δύσφημον οὐ φαύλως ἀπὸ τῶν θεῶν ἐπ' ἀνθρώπους μεταφέρουσι καὶ ταύτας ἔχουσιν ἀπὸ τῶν ἱστορουμένων βοηθείας. ».
[20] Plutarque, *ibid.*, 23 [T4] : « [...] οὐδὲν ἀπολίποντας ἐξ οὐρανοῦ μεταφέρειν ἐπὶ γῆν ὀνόματα τηλικαῦτα καὶ τιμὴν καὶ πίστιν ὀλίγου δεῖν ἅπασιν ἐκ πρώτης γενέσεως ἐνδεδυκυῖαν ἐξιστάναι καὶ ἀναλύειν. ».
[21] Cf. *supra* p. 317-319. Il n'y a pas à proprement parler de culte des astres chez Évhémère.
[22] S. Honigman, « Euhemerus of Messene and Plato's Atlantis », p. 28 : « *Euhemerus' answer was to accept the morally dubious stories which were told about the gods literally, while dissociating their sinful behaviour from their divine nature.* ».

3. Necessité de s'interroger sur le sens du rationalisme d'Évhémère :

La représentation d'Évhémère en athée qui aurait voulu détruire la croyance dans les dieux en rationalisant les mythes nous paraît tout à fait erronée. En effet, le positionnement religieux d'Évhémère ne peut être réellement appréhendé qu'en fonction de l'interprétation que l'on donne de son rationalisme, et, de ce point de vue, le problème nous paraît avoir été mal posé, tant par ceux qui font d'Évhémère un historien de la religion que par ceux qui voient en lui un moralisateur des mythes. Le principal reproche que l'on peut adresser aux tenants des rationalismes historique ou moral tient dans leur approche très partielle de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* : négligeant le rôle de l'exposé sur la Panchaïe au sein de l'ouvrage, ils ne s'appuient que sur des témoignages extérieurs, autrement dit sur la réception de l'œuvre et ils ne peuvent de ce fait s'interroger réellement sur le sens qu'Évhémère donnait à sa démarche[23].

3. 1. Évhémère ne cherchait pas à moraliser la mythologie :

Pour son interprétation moralisante de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*, A. I. Baumgarten cite ainsi Plutarque, selon qui Évhémère de Messène « répand sur la terre un athéisme total [πᾶσαν ἀθεότητα] en réduisant sans exception tous ceux que nous considérons comme des dieux à des noms de stratèges, de navarques et de rois qui, à l'en croire, ont vécu il y a longtemps et ont leurs noms gravés en lettres d'or à Panchon [ἐν δὲ Πάγχοντι] »[24]. Mais le texte de Plutarque n'est pas un fragment de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* : il ne s'agit

[23] Lorsqu'ils considèrent Évhémère comme un athée, ces chercheurs font aussi très vraisemblablement reposer leurs analyses sur un présupposé implicite (et tenace), selon lequel la divinisation d'être humains – en particulier celle des souverains –, qui devient monnaie courante avec la période hellénistique, ne serait qu'une forme décadente de la religion grecque traditionnelle et ne saurait en aucun cas exprimer une religiosité réelle. Or, les honneurs divins accordés par les cités aux rois bienfaiteurs n'étaient pas simplement le fruit d'intérêts politiques, mais l'expression d'une reconnaissance sincère et spontanée. Sur ce point et sur le contexte historique dans lequel Évhémère écrivit l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*, cf. *infra* p. 473*sq*..

[24] Plutarque, *ibid.* : « [...] πᾶσαν ἀθεότητα κατασκεδάννυσι τῆς οἰκουμένης, τοὺς νομιζομένους θεοὺς πάντας ὁμαλῶς διαγράφων εἰς ὀνόματα στρατηγῶν καὶ ναυάρχων καὶ βασιλέων ὡς δὴ πάλαι γεγονότων ἐν δὲ Πάγχοντι γράμμασι χρυσοῖς ἀναγεγραμμένων. ».

que d'un témoignage, à charge qui plus est, contre ce que le philosophe estime être l'impiété d'Évhémère. Or, ce type de document nous en apprend moins sur Évhémère et son récit lui-même que sur la réception de l'*Inscription sacrée* dans l'Antiquité. Le nom que Plutarque donne à l'île de Panchaïe, Πάγχων au lieu de Παγχαία, invite d'ailleurs à s'interroger sur la connaissance réelle que le philosophe de Chéronée avait de l'ouvrage d'Évhémère. Toutefois, même dans l'hypothèse où il aurait eu un accès direct à l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* et où la déformation du nom s'expliquerait par un défaut de mémoire ou une erreur de copiste, Plutarque a clairement un regard partial qui rend son discours suspect.

Interpréter le texte d'Évhémère comme une entreprise de moralisation de la mythologie ne résiste d'ailleurs pas à l'analyse, et la lecture de Plutarque repose sur une contradiction : comment Évhémère pourrait-il être l'athée qu'il décrit et être en même temps animé du désir de sauver la représentation morale des dieux en attribuant leurs défauts aux hommes ? S'appuyant sur Diodore de Sicile, A. I. Baumgarten a sans doute pensé trouver une porte de sortie en faisant d'Évhémère non plus un athée mais un défenseur des cultes astraux :

> *Diodorus Siculus reported that Euhemerus [...] discussed the existence of two classes of gods : the one eternal, the other moral. The former were forces of nature, such as the sun, moon, stars, and winds, while the latter were humans deified by a grateful posterity for their contributions to civilization.* [25]

Pourtant rien n'est moins sûr, et il semble que ce soit remplacer un problème par un autre. Nous avons montré dans notre première partie[26] que même si, dans le texte transmis par Eusèbe[27], Diodore parle effectivement de l'existence de deux types de dieux, célestes et terrestres, il n'attribue pas cependant cette double conception à Évhémère mais aux « Anciens » [οἱ παλαιοὶ τῶν ἀνθρώπων][28] et Évhémère est simplement mentionné par Diodore comme exemple d'auteur ayant écrit sur les dieux terrestres, c'est-

[25] A. I. Baumgarten, *op. cit.*, p. 91.
[26] Cf. *supra* p. 227-233.
[27] Diod. VI, 1 [F1].
[28] Diod. *ibid*., VI, 1, 2 : « Περὶ θεῶν τοίνυν διττὰς οἱ παλαιοὶ τῶν ἀνθρώπων τοῖς μεταγενεστέροις παραδεδώκασιν ἐννοίας [...] » (« Ce sont, concernant les dieux, deux conceptions différentes que les anciens ont transmises à la postérité [...] »).

à-dire sur les hommes divinisés. A. I. Baumgarten a donc lu un peu vite le texte du sicilien. Même dans l'hypothèse – qui n'est pas la plus vraisemblable – où le concept de « dieux célestes » n'aurait pas été absent de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*[29], ces dieux astraux occupaient clairement une place très marginale dans l'ouvrage[30], et penser, comme le fait A. I. Baumgarten, qu'ils auraient eu pour fin de « maintenir la présence de la divinité dans le monde[31] » au sein du système évhéméristе serait leur conférer une importance qu'aucun fragment ou témoignage conservés ne permet de justifier. Il faut donc renoncer à voir dans Évhémère le partisan d'un rationalisme moral ou le défenseur des cultes astraux contre l'immoralité des dieux de la mythologie.

3. 2. À propos du rationalisme historique. Évhémère a écrit une histoire mythique, et non pas l'histoire cachée derrière les mythes :

L'hypothèse d'un rationalisme non plus moral mais historique est davantage pertinente, mais elle doit malgré tout être appréhendée avec la plus grande prudence. J. Pépin appuie lui aussi son hypothèse non sur la lecture de fragments de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* mais sur celle du témoignage de Sextus Empiricus[32], qui écrit dans son traité *Contre les mathématiciens* :

> Évhémère, que l'on accuse d'être athée [ὁ ἐπικληθεὶς ἄθεος], affirme qu'au temps où le monde des hommes était sans ordre, ceux qui l'emportaient sur les autres en force et en intelligence [...] s'efforcèrent d'obtenir une admiration et un respect accrus et s'attribuèrent une puissance quasiment hors du commun et divine. C'est pour cela précisément que la plupart les ont tenus pour des dieux [ἔνθεν καὶ τοῖς πολλοῖς ἐνομίσθησαν θεοί].[33]

[29] Ouranos avait été en son temps « le premier à honorer les dieux du ciel par des sacrifices » / « Πρῶτον θυσίαις τιμῆσαι τοὺς οὐρανίους θεούς. » (Diod. VI, 1, 6 [F1]). Sur cette phrase, cf. *supra* p. 317-318.
[30] Cf. *supra* p. 319.
[31] A. I. Baumgarten, *op. cit.*, p. 102 : « *Euhemerus' eternal gods were [...] a way of maintening some presence of divinity in the world, of a sort which provided a sense of significant existence and intellectual satisfaction.* » .
[32] Cf. J. Pépin, *op. cit.*, p. 148.
[33] Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*, IX, 17 [T5] : « Εὐήμερος δὲ ὁ ἐπικληθεὶς ἄθεός φησιν· "ὅτ' ἦν ἄτακτος ἀνθρώπων βίος, οἱ περιγενόμενοι τῶν ἄλλων ἰσχύι τε καὶ συνέσει ὥστε πρὸς τὰ ὑπ' αὐτῶν κελευόμενα πάντας βιοῦν, σπουδάζοντες μείζονος

Sextus Empiricus présente bien l'ouvrage d'Évhémère comme une entreprise de mise à jour des origines de la religion et le ἔνθεν de la dernière phrase a une valeur à la fois conclusive et explicative : « voilà pourquoi » les Anciens se sont mis à adorer des dieux qui n'étaient en réalité que des puissants divinisés. Mais il faut utiliser cet extrait du *Contre les mathématiciens* avec beaucoup de précautions. Sextus Empiricus ne connait manifestement Évhémère qu'indirectement, par le biais de listes d'athées[34] et ce qu'il dit de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* risque donc fort de n'être qu'un lieu commun prémâché de ce que la postérité avait retenu de l'ouvrage du Messénien.

Opposer la raison au mythe, le λόγος au μῦθος, ne peut, dans l'analyse de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*, que conduire à des erreurs d'interprétation. On ne doit pas perdre de vue que le texte d'Évhémère ne se présentait pas sous la forme d'une réflexion critique sur les mythes, mais sous celle d'un récit mythologique : autrement dit, la critique du mythe n'était pas extérieure au mythe mais s'exerçait de l'intérieur. Le récit ne signait donc pas la destruction de la mythologie et du religieux au nom de l'histoire véritable, dont les mythes auraient été l'allégorie poétique et mensongère – ce sera le cas plus tard chez Philon de Biblos[35] –, mais il donnait à la

---

θαυμασμοῦ καὶ σεμνότητος τυχεῖν, ἀνέπλασαν περὶ αὐτοὺς ὑπερβάλλουσάν τινα καὶ θείαν δύναμιν, ἔνθεν καὶ τοῖς πολλοῖς ἐνομίσθησαν θεοί". ».

[34] Les paragraphes IX, 50-52 [T7] du *Contre les Mathématiciens* suggèrent fortement que Sextus Empiricus a eu recours à des catalogues d'athées. Sextus mentionne ainsi une liste d'athées, au nombre desquels se trouve Évhémère, puis décrit leur théorie en une phrase pour chacun d'eux. Citons en particulier le paragraphe 51 : « [...] μὴ εἶναι δὲ <θεόν φασι > οἱ ἐπικληθέντες ἄθεοι, καθάπερ Εὐήμερος, *γέρων ἀλαζών, ἄδικα βιβλία ψήχων*, καὶ Διαγόρας ὁ Μήλιος καὶ Πρόδικος ὁ Κεῖος καὶ Θεόδωρος καὶ ἄλλοι παμπληθεῖς· ὧν Εὐήμερος μὲν ἔλεγε τοὺς νομιζομένους θεοὺς δυνατούς τινας γεγονέναι ἀνθρώπους καὶ διὰ τοῦτο ὑπὸ τῶν ἄλλων θεοποιηθέντας δόξαι θεούς. » / « Disent qu'il n'y a pas de dieu, ceux qu'on accuse d'athéisme, comme Évhémère, "un vieil imposteur qui gribouille des ouvrages impies", Diagoras de Mèlos, Prodicos de Kéos, Théodore et une foule d'autres encore. Parmi eux, Évhémère disait que ceux que nous regardons comme des dieux furent en réalité des hommes très puissants et que, pour cette raison, ils furent divinisés par les autres hommes et passèrent pour des dieux. ». L'expression *γέρων ἀλαζών, ἄδικα βιβλία ψήχων* citée par Sextus est de Callimaque, poète contemporain d'Évhémère qui avait ainsi qualifié le Messénien dans ses *Iambes* (I, 11 [T2a] ; cf. *supra* p. 33). Aetius, qui manifestement a aussi recouru aux catalogues d'athées, cite également ce vers (*Les opinions des philosophes*, I, 7, 1 [T6]).

[35] Philon de Biblos vécut entre le Ier et le IIème siècle ap. J.-C.. Il dénonçait les mensonges de la religion et des mythes, qui n'étaient pour lui que le travestissement de la vérité historique. Il disait tirer ses connaissances des textes qu'un certain Sanchuniaton avait trouvés dans un temple d'Ammon. Il écrit ainsi, dans un passage cité par Eusèbe : « Ἀλλ' οἱ

mythologie un nouveau souffle, en l'adaptant aux exigences de vraisemblance de l'époque.

Evidemment, en pratique, la réécriture historique de la mythologie pratiquée par Évhémère était tout à fait comparable à celle d'un Philon – les dieux étaient décrits comme de puissants mortels –, mais la philosophie à l'œuvre chez les deux auteurs étaient différentes : le Messénien ne prétendait aucunement « démythologiser » les mythes au nom de l'histoire : loin d'être mensonger, le mythe était porteur d'une vérité divine, et le lecteur de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* était invité non pas tant à découvrir une vérité rationnelle retrouvée derrière les tromperies du mythe, qu'à croire en l'évidence du mythe rapporté de Panchaïe, le récit de voyage lui donnant la forme d'une vérité révélée[36]. On parlera donc de rationalisme historique à propos de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* seulement dans la mesure où Évhémère pratiquait une réécriture de la mythologie selon les règles de la vraisemblance historique. Ce rationalisme n'avait rien d'athée, et loin de mettre à bas la croyance dans les mythes, il cherchait au contraire à la renouveler.

μὲν νεώτατοι τῶν ἱερολόγων τὰ μὲν γεγονότα πράγματα ἐξ ἀρχῆς ἀπεπέμψαντο, ἀλληγορίας δὲ καὶ μύθους ἐπινοήσαντες καὶ τοῖς κοσμικοῖς παθήμασιν συγγένειαν πλασάμενοι μυστήρια κατέστησαν καὶ πολὺν αὐτοῖς ἐπῆγον τὸν τῦφον, ὡς μὴ ῥᾳδίως τινὰ συνορᾶν τὰ κατ' ἀλήθειαν γενόμενα. » / « Mais les plus récents des hiérologues ont rejeté les faits qui se sont produits depuis l'origine, et, inventant des allégories et des mythes, ils ont imaginé une parenté avec les phénomènes cosmiques, ont institué des mystères, y ont mis beaucoup de fumée, de sorte qu'il n'était facile à personne de distinguer ce qui s'était réellement passé. » [trad. pers.].

[36] Philon, en affirmant avoir traduit les écrits de Sanchuniaton, donnait aussi à son texte l'aspect d'une vérité révélée ; mais ce n'était pas le même rapport de croyance qui était en jeu. La vérité de Philon était une dénonciation en règle de la mythologie et de la religion : la vérité historique montrait que les dieux n'étaient en réalité que des hommes à qui on avait voué un culte (sur Philon, voir les textes complémentaires en annexe, *infra*, p. 554-556 et 580-591). A l'inverse, la vérité d'Évhémère ne dénonçait pas : elle proposait, nous y reviendrons, un nouveau mythe fondateur, et les hommes-dieux étaient réellement dieux.

B) L'inscription sacrée du temple de Zeus Triphylios : étude des fragments d'Ennius :

Une étude crédible de la démarche d'Évhémère doit se fonder en priorité sur la lecture non pas des témoignages mais des fragments[37]. Outre notre étude de l'exposé de Diodore sur la Panchaïe menée dans les deux précédents chapitres, l'analyse des différents extraits d'Ennius[38], qui portaient sur le contenu même de la stèle de Zeus, devrait permettre de définir avec plus de certitude et de rigueur la vérité qu'Évhémère voulait transmettre par le mythe.

1. Une théogonie vraisemblable :

Ce qu'il nous reste des fragments d'Ennius s'apparente à un début de théogonie. On y retrouve la succession, traditionnelle dans la mythologie grecque, des générations de dieux : Ouranos, Cronos puis Zeus, ou, si l'on garde les termes latins, Caelus, Saturnus et Jupiter. Ces célèbres figures ne sont pas présentées dans le texte comme des dieux mais comme des souverains du monde : « Au commencement », dit Ennius, « ce fut Ciel qui eut sur terre le pouvoir suprême [*Initio* [...] *in terris imperium summum Caelus habuit*][39]». Jupiter est le personnage central de l'exposé d'Ennius/Évhémère, et même si on ne sait rien des rapports entre Ciel et Saturne, le récit est comme chez Hésiode clairement construit sur un mythe de succession expliquant comment Zeus/Jupiter est devenu le maître du monde et le garant de l'ordre de l'univers. Mais le mythe a été réécrit de manière à supprimer tout ce qui pouvait paraître fabuleux et à expliquer de façon vraisemblable les différends entre les dieux.

---

[37] Sur ce que nous entendons par « fragment », voir notre introduction générale, p. 69-70. Bien que dans le cas de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* nous ne disposions au sens strict d'aucun fragment, il ressort de notre première partie que les textes de Diodore et d'Ennius peuvent à bon droit être considérés comme tels et, de façon générale, être tenus pour fiables.

[38] Tous les fragments d'Ennius se trouvent dans les *Institutions divines*, I, 11, 13, 14, 17 et 22. Ces différents extraits tirés de Lactance correspondent à nos fragments F4a à F15b. La numérotation "a" ou "b" pour certains fragments correspond à la mise en regard d'un passage des *Institutions divines* avec l'extrait correspondant dans l'*Épitomé*. Sur l'évaluation de tous ces fragments, voir notre première partie, chapitre III.

[39] Lact., *Inst. div.*, I, 13, 14.

1. 1. Le pacte entre Saturne et Titan :

La prise de pouvoir de Saturne repose sur une querelle de palais : alors que le trône devrait revenir à Titan, son frère aîné[40], c'est Saturne qui règne, fort du soutien de sa mère Vesta et de ses sœurs[41]. Un pacte est conclu entre les deux frères, visant à la fois à régler le problème de leur succession et à offrir une compensation à Titan : Saturne accepte que l'on mette à mort tous les enfants de sexe masculin qu'il pourra engendrer, de façon à ce que, sans héritier à sa mort, le pouvoir revienne aux enfants de Titan[42]. Bien entendu, chez Évhémère, Saturne n'avale pas tout rond ses enfants à la naissance[43] – cela aurait paru invraisemblable – et il se contente de les laisser tuer[44]. Comme chez Hésiode, Saturne est donc avant tout préoccupé par la conservation du pouvoir. Ce n'est cependant pas par crainte d'être un jour détrôné par ses fils qu'il les fait supprimer[45], mais simplement parce que ces meurtres sont pour lui le seul moyen de pouvoir continuer à régner, dans le cadre d'un compromis avec son frère. Il n'est plus question de la peur lointaine et quelque peu irrationnelle d'un Cronos effrayé à l'idée d'être un jour supplanté par son fils. Il faut dire que le rapport au temps du Cronos d'Hésiode ne pouvait être le même que celui du Saturne d'Ennius/Évhémère : Cronos étant immortel, son désir de se maintenir au pouvoir ne devait pas avoir de limite temporelle, et un conflit

[40] Lact., *Inst. div.*, I, 14, 2 [F5] : « *Titan, qui maior natu erat, postulat ut ipse regnaret.* » / « Titan, qui était l'aîné, demanda à régner lui-même ».
[41] Lact., *Inst. div.*, I, 14, 3 [F5] : « *Ibi Titan, qui facie deterior esset quam Saturnus, idcirco et quod uidebat matrem atque sorores suas operam dare uti Saturnus regnaret, concessit ei ut is regnaret.* » / « Alors Titan, parce qu'il était inférieur à Saturne en beauté et qu'en outre il voyait sa mère et ses sœurs s'employer à faire régner Saturne, le laissa régner. ».
[42] Lact., *Inst. div.*, I, 14, 3 [F5] : « *Itaque pactus est cum Saturno, uti si quid liberum virile secus ei natum esset, ne quid educaret. Id eius rei causa fecit, uti ad suos gnatos regnum rediret.* » / « Aussi conclut-il avec Saturne un pacte, selon lequel s'il naissait à ce dernier un enfant de sexe masculin, il ne l'élèverait pas. Si Titan fit ainsi, ce fut pour que le trône revînt à ses propres enfants. ».
[43] Cf. Hésiode, *Théogonie*, v. 459-462 : « Καὶ τοὺς μὲν κατέπινε μέγας Κρόνος, ὥς τις ἕκαστος / νηδύος ἐξ ἱερῆς μητρὸς πρὸς γούναθ' ἵκοιτο, / τὰ φρονέων ἵνα μή τις ἀγαυῶν Οὐρανιώνων / ἄλλος ἐν ἀθανάτοισιν ἔχοι βασιληίδα τιμήν. » / « Mais ses premiers enfants, le grand Cronos les dévorait, dès l'instant où chacun d'eux du ventre sacré de sa mère descendait à ses genoux. Son cœur craignait qu'un autre des altiers petits-fils de Ciel n'obtînt l'honneur royal parmi les Immortels. ». Pour Hésiode, nous utilisons la traduction de Paul Mazon (Les Belles Lettres, 1928).
[44] Lact. *Inst. div.*, I, 14, 4 [F5] : « *Tum Saturno filius qui primus natus est, eum necauerunt*. » / « Alors, quand Saturne eut son premier fils, on le tua. ».
[45] Pour Hésiode, cf. note 32.

avec ses propres enfants était inévitable si ces derniers, une fois adultes, souhaitaient un jour accéder au trône ; Cronos réglait donc le problème en empêchant toute descendance d'advenir. Mortel, le Saturne d'Ennius/Évhémère s'inscrit dans une tout autre logique, plus pragmatique : ce qui le préoccupe, ce n'est pas tant un avenir lointain et incertain que son maintien au pouvoir *hic et nunc*. Ainsi Évhémère, dans une démarche réaliste, a-t-il adapté sa théogonie à la nature mortelle de ses dieux.

1. 2. La naissance de Jupiter :

Le processus de rationalisation est constant au long de l'exposé. Alors que le Cronos d'Hésiode avalait tout aussi bien dieux et déesses nouveau-nés, dans le texte d'Ennius les filles échappent à la mise à mort. Évhémère en tirait un double avantage. Sa lecture politique gagnait en cohérence puisque traditionnellement seuls les mâles pouvaient prétendre au trône : le meurtre des filles n'avait pas de sens dans cette perspective. D'autre part, Évhémère trouvait là un moyen de remplacer l'épisode invraisemblable de la substitution d'une pierre à Zeus[46] par une explication plus rationnelle et crédible de la façon dont Jupiter avait pu échapper à la vigilance de Saturne : Ops, l'épouse de Saturne, donna régulièrement naissance à de faux jumeaux, un garçon et une fille. On présentait ainsi à Saturne la fille, qui avait la vie sauve, tandis qu'on lui dissimulait l'existence du garçon, qui était élevé en cachette[47]. Le procédé est répété plusieurs fois, non seulement pour Jupiter, mais aussi pour ses frères Neptune et Pluton, qui devaient absolument avoir la vie sauve à la naissance puisqu'il était impensable que Saturne les ait successivement avalés puis

[46] Hés. *Théog.*, v. 485-488 : « Τῷ δὲ σπαργανίσασα μέγαν λίθον ἐγγυάλιξεν / Οὐρανίδῃ μέγ' ἄνακτι, θεῶν προτέρῳ βασιλῆι· / τὸν τόθ' ἑλὼν χείρεσσιν ἑὴν ἐσκάτθετο νηδὺν / σχέτλιος [...] » / « Puis, entourant de langes une grosse pierre, elle la remit au puissant seigneur, fils de Ciel, premier roi des dieux, qui la saisit de ses mains et l'engloutit dans son ventre, le malheureux ! [...] »).

[47] Lact., *Inst. div.*, I, 14, 4 [F5] : « *Deinde posterius nati sunt gemini Iuppiter atque Iuno. Tum Iunonem Saturno in conspectum dedere atque Iouem clam abscondunt dantque eum Vestae educandum celantes Saturnum.* » / « Puis plus tard naquirent des jumeaux, Jupiter et Junon. On présenta alors Junon aux regards de Saturne, tandis qu'on dissimule subrepticement Jupiter et qu'on charge Vesta de l'élever en cachette de Saturne. ».

recrachés[48]. Ainsi le mythe de succession avait-il été entièrement débarrassé de tout élément merveilleux, au profit d'une description plus politique et pragmatique des rapports entre les membres de la famille royale : le récit reposait avant tout sur des intrigues de palais, qui, pour le lecteur grec, ne devaient pas être sans évoquer les luttes pour le pouvoir à la cour de Macédoine ou les querelles entre les diadoques pour la succession d'Alexandre[49].

2. L'avènement d'une royauté stable et juste :

Comme l'a montré J.-P. Vernant dans un article intitulé « Genèse du monde, naissance des dieux et royauté céleste »[50], dans la mesure où, chez

[48] Lact., *Inst. div.*,, I, 14, 5 [F5] : « *Item Neptunum clam Saturno Ops parit eumque clanculum abscondit. Ad eundem modum tertio partu Ops parit geminos Plutonem et Glaucam.* [...] *Ibi filiam Glaucam Saturno ostendunt, at filium Plutonem celant atque abscondunt. Deinde Glauca parua emoritur.* » / « Pareillement, Ops met au monde Neptune à l'insu de Saturne et le cache discrètement. De la même façon, dans un troisième accouchement, Ops donne naissance à des jumeaux, Pluton et Glauca. [...] On présente alors à Saturne sa fille Glauca, mais on cache et on dissimule le fils, Pluton. Ensuite, Glauca meurt toute petite. ». La mort rapide de Glauca montre que sa brève existence a surtout une justification narrative : elle doit permettre d'expliquer rationnellement comment, à sa naissance, Pluton a pu échapper à la mort en dépit du pacte conclu entre Saturne et Titan. Dans le cas de Neptune, le nom de la sœur jumelle n'est même pas mentionné. En dépit du caractère elliptique du texte, il n'est pas nécessaire d'envisager l'hypothèse selon laquelle Ops n'aurait cette fois donné naissance qu'à un fils et aurait réussi à cacher à Saturne l'existence de sa grossesse puis de son accouchement. Les tours « *item* » (« pareillement ») et « *ad eundem modum* » (« de la même façon ») invitent à penser que c'est le même subterfuge qui a été utilisé pour Jupiter, Neptune et Pluton. L'absence de mention de la sœur de Neptune peut être le résultat de l'abrègement du texte d'Ennius par Lactance, mais il est davantage tentant d'y voir un effet stylistique calculé : grâce à un jeu de variation pour les trois naissances (la sœur de Jupiter est la future grande déesse Junon, celle de Neptune n'est pas mentionnée et celle de Pluton meurt en bas âge), Ennius-Évhémère évite de donner un tour trop mécanique au procédé qu'il avait imaginé pour rationaliser le mythe traditionnel.

[49] Pour se faire une idée de ces luttes d'intérêt pour le pouvoir, on pourra notamment se reporter à l'ouvrage *Alexandre le Grand, Histoire et Dictionnaire*, Éditions Robert Laffont S. A., Paris, 2004 (publié sous la direction d'O. Battistini et P. Charvet), et plus particulièrement les articles « Philippe II » (en particulier p. 881), « Alexandre III le Grand, avènement » p. 478-483, « Alexandre III le Grand, succession » p. 491-498, et « diadoques » p. 674-675. Après la mort d'Alexandre, c'est son demi-frère, Philippe Arrhidée, qui est proclamé roi sous le nom de Philippe III à côté d'Alexandre IV, le fils encore nourrisson d'Alexandre et de Roxane. Antipatros, ancien compagnon d'Alexandre, est nommé gouverneur de Macédoine. Finalement, Philippe III est assassiné sur ordre d'Olympias, la mère d'Alexandre. Plus tard, le fils d'Antipatros, Cassandre, pour lequel Évhémère prétendait avoir accompli diverses missions, fit mettre à mort Olympias, Roxane et le fils d'Alexandre, et devint roi de Macédoine.

[50] J. P. Vernant, « Genèse du monde, naissance des dieux, royauté céleste », dans Annie Bonnafé, *Hésiode, Théogonie, la naissance des dieux*, Rivages, 1993 (1981, Flammarion, pour l'essai de Vernant), p. 7-35.

Hésiode, Cronos s'est emparé du trône par la violence, son pouvoir est instable : « [Cronos], se demande J. P. Vernant, ne doit-il pas subir de la part de son fils le même traitement qu'il a infligé à son père ? [...] Et, dans ce cas, l'ordre du monde que chaque souverain institue à son avènement ne risque-t-il pas d'être indéfiniment remis en cause ?[51] ». On sait que Zeus parvient à briser ce cycle de la violence en avalant son épouse Métis – la ruse. Il connaît ainsi par avance les projets de ses adversaires, et peut par conséquent les déjouer[52].

2. 1. Le conflit entre Saturne et Jupiter :

Une solution aussi fabuleuse ne pouvait pas être envisagée par Évhémère, qui a écarté le problème en peignant Jupiter en homme juste, avant comme après sa prise de pouvoir. De cette manière, le Messénien préservait la vraisemblance narrative en même temps qu'il faisait de Jupiter un souverain idéal. Loin d'en vouloir à son père d'avoir accepté la mort de ses fils à la naissance, Jupiter vient prêter main forte à Saturne et replace son père sur le trône lorsque ce dernier est emprisonné par Titan et ses fils, les Titans[53]. C'est Saturne lui-même qui est à l'origine du conflit entre Jupiter et lui, et qui, à la suite d'un oracle lui annonçant que son fils pourrait le chasser du trône, décide de tendre un piège à ce dernier pour le tuer[54]. La

[51] J. P. Vernant, *op. cit.*, p. 27-28.

[52] Hés. *Théog.*, v. 897-900 : « αὐτὰρ ἔπειτ' ἄρα παῖδα θεῶν βασιλῆα καὶ ἀνδρῶν / ἤμελλεν τέξεσθαι, ὑπέρβιον ἦτορ ἔχοντα· / ἀλλ' ἄρα μιν Ζεὺς πρόσθεν ἑὴν ἐσκάτθετο νηδύν, / ὡς δή οἱ φράσσαιτο θεὰ ἀγαθόν τε κακόν τε. » / « Mais Prudence devait enfanter ensuite un fils au cœur violent qui eût été roi des hommes et des dieux, si Zeus auparavant ne l'eût engloutie au fond de ses entrailles, afin que la déesse toujours lui fît connaître ce qui lui serait soit heur ou malheur. ».

[53] Lact. *Inst. div.*, I, 14, 10 [F7] : « *Iouem adultum cum audisset patrem atque matrem custodiis circumsaeptos atque in uincula coniectos uenisse cum magna Cretensium multitudine Titanumque ac filios eius pugna uicisse, parentes uinculis exemisse, patri regnum reddisse atque ita in Cretam remeasse*. » / « Jupiter, une fois adulte, ayant entendu dire que son père et sa mère avaient été entourés de gardiens et jetés aux fers, arriva accompagné d'une grande foule de Crétois, vainquit Titan et ses fils au combat, délivra ses parents de leurs fers, rendit le trône à son père et ainsi retourna en Crète. ».

[54] Lact., *Inst. div.*, I, 14, 11 [F7] : « *Posthaec deinde Saturno sortem datam, ut caueret ne filius eum regno expelleret ; illum eleuandae sortis atque effugiendi periculi gratia insidiatum Ioui, ut eum necaret.* » / « Après cela, Saturne reçut un oracle lui disant de prendre garde à ce que son fils ne le chassât du trône. Lui, pour conjurer l'oracle et échapper au danger, tendit un piège à Jupiter en vue de le tuer. ». Remarquons que l'épisode traditionnel de la peur paternelle envers le fils a ainsi été déplacé dans le temps et concerne non plus le Jupiter nouveau-né mais le Jupiter adulte. La peur de Saturne est ainsi

riposte de Jupiter, qui revendique alors le trône et met Saturne en fuite[55], est certes violente mais elle est aussi légitime, car Jupiter s'empare du pouvoir moins pour le pouvoir lui-même que pour sauver sa vie.

2. 2. Saturne, un roi sans grandeur, subissant son destin :

Évhémère a visiblement peint à dessein Saturne en roi médiocre et sans grandeur pour rendre d'autant plus manifeste la rupture créée par l'avènement de son fils Zeus/Jupiter sur le trône. Dans toutes les étapes de son règne, Saturne n'est jamais véritablement acteur des événements, mais il les subit passivement[56] : c'est grâce aux intrigues de sa mère et de ses sœurs qu'il est monté sur le trône bien qu'il ne soit pas l'aîné. C'est également en raison de sa beauté que Titan a laissé Saturne régner[57], une qualité qui n'a rien de viril aux yeux des Grecs et qui, conjointement au soutien féminin dont Saturne est l'objet, associe implicitement le roi à une forme de mollesse passive et d'inaction. De fait, obligé de laisser mettre à mort ses propres enfants en raison de son pacte avec Titan, il est victime de la ruse de son épouse Ops, qui lui dissimule l'existence de plusieurs de ses fils, et une fois la supercherie dévoilée, il est finalement démis du trône et emprisonné par Titan[58]. Il est libéré et retrouve la royauté seulement grâce à l'intervention de son fils Jupiter[59]. Dans le conflit qui l'oppose ensuite au même Jupiter, il est entièrement dominé par une forme de lâcheté contraire à l'idéal de bravoure du roi guerrier et conquérant : mû par la peur, il tend un piège à l'adversaire plutôt que de l'affronter directement, et, une fois défait, il s'enfuit jusqu'en Italie[60].

---

enracinée dans le présent, et le risque de perdre le pouvoir étant immédiat et palpable, il décide de la mort du fils : une fois de plus, le rapport au temps du Saturne d'Évhémère est conditionné par son statut d'homme mortel.

[55] Lact., *Inst. div.*, I, 14, 11 [F7] : « *Iovem cognitis insidiis regnum sibi denuo vindicasse ac fugasse Saturnum.* » / « Mais Jupiter, qui avait été instruit du piège, revendiqua à son tour le trône et mit Saturne en fuite. »).

[56] Sur ce point, cf. déjà *supra* p 246.

[57] Lact., *Inst. div.*, I, 14, 3 [F5] : « *Ibi Titan, qui facie deterior esset quam Saturnus, idcirco [...] concessit ei ut is regnaret.* » / « Alors Titan, parce qu'il était inférieur à Saturne en beauté, [...] le laissa régner ».

[58] Cf. Lact., *Inst. div.*, I, 14, 3-7 [F5].

[59] Cf. Lact., *Inst. div.*, I, 14, 10 [F7].

[60] Cf. Lact., *Inst. div.*, I, 14, 11-12 [F7]. L'idée de fuite apparaît deux fois au paragraphe 11 : « *effugiendi periculi gratia* » / « pour fuir le danger » et « *Iouem [...] fugasse*

2. 3. Jupiter, roi conquérant et civilisateur. La figure du souverain idéal :

A l'opposé de Saturne, Jupiter est, quant à lui, un roi conquérant[61], et il parcourt la terre non pour fuir un ennemi, mais pour imposer au monde l'autorité de son règne et instaurer un ordre stable fondé sur la justice. La conquête aboutit à une ère de paix, et le mont Olympe porte symboliquement la marque de cette évolution : la montagne sert d'abord, d'après Augustin, de camp militaire à Jupiter[62], avant de devenir le lieu où le souverain non seulement rend la justice[63] mais se comporte aussi en bienfaiteur de l'humanité, puisqu'il y reçoit les inventeurs de ce qui peut être utile aux hommes[64]. Jupiter est également décrit par Ennius en roi civilisateur : il met fin au cannibalisme, répandu avant lui et pratiqué notamment par son père Saturne[65]. Les deux figures du souverain – Saturne et Jupiter – expriment ainsi dans leur antagonisme l'opposition radicale entre deux époques, l'une barbare et l'autre civilisée. Par là même, le récit théogonique dessine les contours d'une royauté idéale, où le pouvoir ne

---

Saturnum » / « Jupiter mit Saturne en fuite ». Dans le récit de la poursuite (I, 14, 12), il est remarquable que Saturne soit sujet d'un verbe employé au passif, ce qui, stylistiquement, suggère qu'il ne maîtrise aucunement l'action (« *cum iactatus esset per omnes terras persequentibus armatis* » / « alors qu'il était repoussé partout sur la terre, poursuivi par des soldats »). À la fin de l'extrait, Saturne est à l'inverse acteur de la phrase, mais l'action est minorée par l'adverbe *uix* (« avec peine ») placé en tête de proposition, et n'a absolument rien d'héroïque, puisqu'il s'agit de se trouver une cachette : « *uix in Italia locum in quo lateret inuenit* » / « c'est avec bien du mal qu'il trouva en Italie un endroit où se cacher ». Saturne est l'antithèse du héros guerrier.

[61] Cf. *infra* p. 462-463 ; 466-470.

[62] Cf. Augustin, *Lettres*, 17, 1 [F8] : « *in illo monte Iouem castra posuisse, cum aduersus patrem bellum gereret* » / « c'est sur cette montagne [= l'Olympe] que Jupiter installa son camp, alors qu'il menait la guerre contre son père ».

[63] Lact., *Inst. div.*, I, 11, 35 [F10] : « *Ea tempestate Iuppiter in monte Olympo maximam partem uitae colebat et eo ad eum in ius ueniebant* [...]. » / « À cette époque, Jupiter passait la plus grande part de sa vie sur le mont Olympe et on se présentait à lui là-bas pour entendre sa justice. ».

[64] Lact. *Inst. div.*, I, 11, 35 [F10] : « *Item si quis quid noui inuenerat quod ad uitam humanam utile esset, eo ueniebant atque Ioui ostendebant.* » / « De même, chaque fois que quelqu'un avait fait une découverte qui pût être utile aux hommes dans leur vie, il se rendait là-bas [= sur l'Olympe] et la montrait à Jupiter. ».

[65] Lact. *Inst. div.*, I, 13, 2 [F11] : « *Saturnum et Opem ceterosque tunc homines humanam carnem solitos esitare : uerum primum Iouem leges hominibus moresque condentem edicto prohibuisse, ne liceret eo cibo uesci.* » / « Saturne, Ops et les autres hommes de l'époque mangeaient fréquemment de la chair humaine. Mais, le premier, Jupiter fonda pour les hommes des lois et des usages, et interdit par décret qu'on pût consommer une telle nourriture. ». Remarquons qu'en faisant de Saturne un roi cannibale, Évhémère réintroduisait sous une forme détournée un épisode peu vraisemblable du mythe traditionnel, qu'il avait supprimé : celui de Saturne dévorant ses enfants.

s'appuie pas sur des intrigues de palais et sur l'élimination d'éventuels prétendants au trône, mais trouve sa légitimité dans la puissance militaire ; une royauté où la force et l'action se mettent au service de la justice et de la paix et où le souverain se montre d'abord un bienfaiteur du genre humain.

3. La divinisation d'Ouranos :

Avec l'épisode du sacrifice de Zeus/Jupiter à son grand-père Ouranos/Ciel, Zeus n'apparaît plus seulement comme le souverain du monde mais aussi comme un chef religieux, instaurateur de ce qui ressemble à un début de culte dynastique. À cette occasion, Évhémère s'efforce une fois encore d'accorder un certain nombre d'éléments de la mythologie traditionnelle avec la vraisemblance.

3. 1. L'homonymie entre Caelus et caelus, une lecture vraisemblable du mythe traditionnel :

Dans la tradition, en effet, la représentation du dieu Ouranos est complexe puisque ce dernier est à la fois la voûte céleste – ὁ οὐρανός désigne le ciel – et un dieu anthropomorphe, époux de Gaia et père notamment de Cronos. Cette ambiguïté fondamentale est visible chez Hésiode. Ouranos, lorsqu'il est mentionné pour la première fois, apparaît bien comme l'un des éléments constitutifs de l'univers :

> Γαῖα δέ τοι πρῶτον μὲν ἐγείνατο ἶσον ἑωυτῇ
> Οὐρανὸν ἀστερόενθ' [...]
>
> Et Terre d'abord engendra, pour en faire son égal,
> Ciel étoilé [...][66]

Mais la nuit d'amour avec Gaia est, de façon métaphorique, décrite comme l'union d'un homme et d'une femme :

> Ἦλθε δὲ νύκτ' ἐπάγων μέγας Οὐρανός, ἀμφὶ δὲ Γαίῃ
> ἱμείρων φιλότητος ἐπέσχετο, καί ῥ' ἐτανύσθη
> πάντῃ· ὁ δ' ἐκ λοχέοιο πάις ὠρέξατο χειρὶ
> σκαιῇ, δεξιτερῇ δὲ πελώριον ἔλλαβεν ἅρπην,
> μακρὴν καρχαρόδοντα, φίλου δ' ἀπὸ μήδεα πατρὸς
> ἐσσυμένως ἤμησε, [...]

[66] Hésiode, *Théogonie*, v. 126-127 [trad. pers.].

> Grand Ciel arriva, amenant la nuit, et, empli du désir d'amour, s'unit à Terre et s'étendit dans toutes les directions. L'enfant [= Cronos], sortant de son embuscade, le saisit de la main gauche ; de la droite, il prit une faux gigantesque, longue, aux dents acérées, et, vigoureusement, moissonna le membre de son père.[67]

Finalement la scène de castration qui suit immédiatement poursuit la représentation anthropomorphique du dieu Ouranos, qui voit son sexe mutilé.

Or, une approche des mythes de type réaliste comme celle d'Évhémère ne pouvait se satisfaire de la double nature du dieu, et l'auteur de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* a nettement distingué l'élément ciel (ὁ οὐρανός) du personnage Ciel (ὁ Οὐρανός). Ouranos était décrit comme un ancien souverain du monde habité, et comme il fallait justifier l'homonymie de son nom avec le ciel, Évhémère a imaginé que son petit-fils Zeus/Jupiter avait donné le nom de son grand-père à la voûte céleste :

> *idque quod supra mundum erat, quod aether uocabatur, de sui aui nomine caelum nomen indidit.*
>
> et ce qui était au-dessus du monde et qu'on appelait éther, il le nomma ciel, du nom de son grand-père.[68]

Un tel transfert du nom de l'ancien roi à l'éther devait par ailleurs trouver sa sa justification dans la vie même d'Ouranos. C'est pourquoi Évhémère avait décrit ce dernier en observateur du ciel et des astres :

> Μυθολογοῦσι γὰρ τὸ παλαιὸν Οὐρανὸν βασιλεύοντα τῆς οἰκουμένης προσηνῶς ἐνδιατρίβειν ἐν τῷδε τῷ τόπῳ, καὶ ἀπὸ τοῦ ὕψους ἐφορᾶν τόν τε οὐρανὸν καὶ τὰ κατ' αὐτὸν ἄστρα.
>
> On raconte en effet dans les mythes qu'autrefois Ouranos, qui régnait sur la terre, coulait des jours paisibles en ce lieu et depuis le sommet observait le ciel et les astres qu'il contient.[69]

3. 2. Un culte conjoint à Ciel et au ciel :

La scène de transmission du nom d'Ouranos à l'éther est d'autant plus digne d'intérêt que Jupiter/Zeus élève en la même occasion un autel à son grand-père Caelus/Ouranos, qui est ainsi divinisé : « *in eo monte aram*

[67] Hésiode, *Théogonie*, v. 176-181 [trad. pers.].
[68] Lact. I, 11, 63 [F12].
[69] Diod. V, 44, 6 [F2b].

creat Caelo[70] ». L'éther, en recevant son nom, se trouvait implicitement inclus dans ces honneurs divins[71], en même temps qu'Ouranos, par le processus d'homonymie, voyait sa divinité grandir à la taille du ciel lui-même. Habilement, Évhémère avait su réunir en une même cérémonie de culte, l'homme Οὐρανός et le ciel οὐρανός, que le souci de vraisemblance lui avait commandé de distinguer par ailleurs.

3. 3. Jupiter, créateur de la religion et premier dieu vivant :

Cet épisode était d'autant plus important dans l'ouvrage qu'il contribuait également à placer Zeus/Jupiter au premier plan dans le récit sur les dieux : si d'un point de vue chronologique, Ouranos était dans l'histoire théogonique antérieur à Zeus, la religion ne naissait pourtant réellement qu'avec ce dernier : c'est à son petit-fils qu'Ouranos devait sa divinisation *post mortem*, et Zeus lui-même devenait le premier homme à être déclaré dieu de son vivant. L'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* faisait ainsi de Zeus la figure centrale d'un mythe fondateur rendant compte de l'apparition de la religion sur terre[72].

---

[70] Lact. I, 11, 63 [F12].

[71] Il est important de noter que l'autel élevé par Jupiter ne constitue pas en soi la naissance d'un culte astral : le culte s'adresse clairement à l'ancien roi Caelus/Ouranos, comme nous l'avons montré dans notre première partie (cf. en particulier p. 311-313), et il n'est pas certain qu'Évhémère ait réellement mentionné les cultes astraux dans son ouvrage (cf. supra, *ibid*.), c'est pourquoi nous préférons parler d'inclusion implicite du ciel dans les honneurs divins.

[72] Sur les cultes dynastiques comme forme particulière du culte des souverains, cf. en particulier le chapitre VI de l'article de F. W. Walbank, « Könige als Götter. Überlegungen zum Herrscherkult von Alexander bis Augustus », *Chiron* (17), 1987, p. 377-380. Le premier exemple historique de culte dynastique se trouve en Égypte ptolémaïque : Ptolémée I meurt en 283 av. J.-C., et en 280, son fils Ptolémée II instaure en son honneur un culte qui le reconnaît comme dieu sauveur. Nous avons montré en introduction que l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* avait dû être rédigée entre les années 305 et 285, et il ne nous paraît pas nécessaire de repousser de quelques années la date de rédaction de l'ouvrage pour expliquer la divinisation d'Ouranos par Zeus/Jupiter comme une transposition de celle de Ptolémée I par son fils Ptolémée II. En effet, Évhémère peut très bien avoir imaginé l'épisode sans s'appuyer sur un fait historique réel : à partir du moment où le Messénien faisait de Zeus la figure centrale de son récit et le véritable premier dieu, la divinisation d'Ouranos ne pouvait intervenir que *post mortem*. Si, par ailleurs, on y regarde de plus près, les deux cultes se révèlent assez différents dans leur principe : celui instauré par Ptolémée II en l'honneur de son père marquait d'abord la continuité de la dynastie lagide et renforçait ainsi la légitimité du fils nouvellement monté sur le trône, qui devenait lui-même fils de dieu. Le Zeus d'Évhémère, quant à lui, n'adressait pas un culte à son père Saturne, mais à son grand-père Ouranos, et ce culte, tout en introduisant l'idée d'une lignée divine, marquait donc d'abord une discontinuité dynastique : Saturne ne méritait pas les honneurs divins. On ne sait pas si

4. Zeus/Jupiter, dieu conquérant et pacificateur :

4. 1. Un Alexandre idéal :

La théogonie d'Évhémère ne se contentait pas d'exposer la succession des générations de rois au pouvoir : à cette dimension verticale et chronologique venait s'ajouter une dimension horizontale et géographique reposant sur le récit des déplacements de Zeus/Jupiter à travers le monde. Jupiter est une figure de roi conquérant pacificateur sans cesse en mouvement, et en cela sa démarche est comparable à celle d'un Alexandre le Grand[73]. Mais le texte introduisait une hiérarchie implicite entre Zeus/Jupiter et le roi de Macédoine, le second apparaissant inférieur au premier : à la fin de sa vie, explique en effet Ennius, Jupiter avait « fait cinq fois le tour de la terre[74] ». Cette formule hyperbolique n'est certainement pas anodine : que suggère-t-elle, sinon que Zeus était parvenu à accomplir bien davantage qu'Alexandre lui-même, qui était mort à Babylone sans avoir eu le temps de revoir sa patrie ? Le Zeus d'Évhémère n'était pas la simple transposition à l'époque mythique de l'Alexandre historique : il incarnait une forme sublimée d'Alexandre.

Évhémère présentait ou non Saturne comme un dieu, mais il est remarquable que Diodore, à propos de la stèle de Panchaïe, ne mentionne pas Cronos, et dise simplement que s'y trouvent gravés les exploits d'Ouranos et de Zeus (V, 46, 8 [F2b]). Le sacrifice à Ouranos n'est pas simplement un hommage divin au premier roi de la lignée, mais il signifie aussi implicitement un refus de rendre à Saturne les honneurs cultuels. En ce sens, il fait de Zeus moins un continuateur qu'un dieu fondateur, qui, par ses choix, définit la royauté et la divinité véritables : celui qui n'est ni juste, ni bienfaisant, ne mérite pas d'être roi (nous avons vu que Jupiter a finalement confisqué le pouvoir à Saturne) et ne reçoit pas non plus de culte.

[73] À la tête de la ligue de Corinthe, Alexandre avait lui-même présenté son expédition en Asie comme une entreprise de libération des cités Grecques placées sous le joug du Grand Roi. D'après Quinte-Curce (*Histoires*, III, 10, 5), Alexandre, qui, en 333 av. J.-C., haranguait ses troupes juste avant la bataille d'Issos contre Darius, dit à ses soldats macédoniens qu'ils étaient « *terrarum orbis liberatores* » / « les libérateurs du monde ». Plus sobrement, chez Arrien (II, 7, 4), Alexandre dit que les Grecs vont combattre « ὑπὲρ τῆς Ἑλλάδος » / « pour la défense de la Grèce ».

[74] Lact., *Inst. div.*, I, 11, 45 [F14a] : « *quinquies terras circiuit* ».

4. 2. Le culte de Zeus/Jupiter comme principe de conquête pacifique et d'unification politique. L'explication des épiclèses de Zeus :

Parfois, la conquête avait eu lieu par la force des armes : « Ἐλθόντα δὲ εἰς Κιλικίαν πολέμῳ νικῆσαι Κίλικα τοπάρχην[75] ». Mais le plus souvent Zeus/Jupiter semble avoir établi son pouvoir par le biais d'un jeu d'alliances d'ordre à la fois politique et religieux. Partout, Zeus/Jupiter était en effet à l'initiative d'un culte adressé à sa propre personne en même temps qu'aux souverains locaux qu'il rencontrait. Il assurait ainsi durablement son empire sur le monde.

> Car, alors qu'il allait de pays en pays, à chaque région dans laquelle il se rendait, il s'alliait aux rois ou aux chefs des peuples par des liens d'hospitalité et d'amitié, et lorsqu'il quittait chacun d'eux, il demandait qu'on lui bâtit un temple sous le nom de son hôte, afin [...] qu'on pût conserver le souvenir de leur amitié, et de leur alliance. C'est ainsi qu'ont été élevés les temples en l'honneur de Jupiter Atabyrius, de Jupiter Labryandius : Atabyrus et Labryandus furent en effet ses hôtes et ses alliés dans la guerre.[76]

Cette idée de culte conjoint imaginée par Évhémère était très habile : elle permettait, comme l'a récemment fait remarquer B. Garstad, de montrer « comment des cultes nombreux avec des noms de cultes distincts pouvaient [en réalité] représenter le culte d'un seul dieu »[77]. Non seulement le principe

---

[75] Diod. VI, 1, 9 [F1] : « Venu en Cilicie, il y vainquit à la guerre le toparque Cilix ». Dans les fragments que nous avons conservés, le cas de Cilix est le seul où il est explicitement dit que Jupiter s'impose par la guerre. La guerre est également mentionnée chez Lactance, mais sans plus de détails, en I, 22, 23 (cf. note suivante).

[76] Lact., *Inst. div.*, I, 22, 22-23 [F13a] : *« Nam cum terras circumiret, ut in quamque regionem uenerat, reges principesue populorum hospitio sibi et amicitia copulabat, et cum a quoque digrederetur, iubebat sibi fanum creari hospitis sui nomine, quasi ut posset amicitiae ac foederis memoria conseruari. Sic constituta sunt templa Ioui Ataburio, Ioui Labryandio : Ataburus enim et Labryandus hospites eius atque adiutores in bello fuerunt.* »

[77] B. Garstad, « Belus in the *Sacred History* of Euhemerus », *Classical Philology*, 99 (3), 2004, p. 250 : « *This principle explained how numerous cults with distinct cult names could represent the worship of a single god.* » [trad. pers.]. F. De Angelis et B. Garstad (*ibid*. p. 254-255 ; « Euhemerus in Context », p. 223-224, note 82) ont rapproché à juste titre ce fragment d'Ennius avec un passage de Pausanias (*Description de la Grèce*, IV, 23, 10), selon lequel il existait à Messène en Sicile, la ville natale d'Évhémère, un sanctuaire dédié à Héraclès, dont l'épiclèse – Manticlos – correspondait au nom du commanditaire du sanctuaire : « Μάντικλος δὲ καὶ τὸ ἱερὸν Μεσσηνίοις τοῦ Ἡρακλέους ἐποίησε, καὶ ἔστιν ἐκτὸς τείχους ὁ θεὸς ἱδρυμένος, Ἡρακλῆς καλούμενος Μάντικλος, καθάπερ γε καὶ Ἄμμων ἐν Λιβύῃ καὶ ὁ ἐν Βαβυλῶνι Βῆλος ὁ μὲν ἀπὸ ἀνδρὸς Αἰγυπτίου Βήλου τοῦ Λιβύης ὄνομα ἔσχεν, Ἄμμων δὲ ἀπὸ τοῦ ἱδρυσαμένου ποιμένος. » / « Manticlos fit ériger pour les Messéniens le sanctuaire d'Héraclès, et c'est à l'extérieur du rempart que le dieu est installé : Héraclès nommé Manticlos, de même que <Zeus> Ammon en Libye et <Zeus>

des différentes épiclèses de Zeus/Jupiter se trouvait ainsi expliqué par les voyages du souverain à travers le monde et par les alliances qu'il nouait avec ses hôtes, mais le parcours de Jupiter contribuait à l'unification politique, cultuelle et culturelle du monde connu : partout c'était un seul et même dieu que l'on honorait, sous des épiclèses différentes[78]. La

---

Bèlos à Babylone. Ce dernier tire son nom d'un homme égyptien, Bèlos, fils de Libyè, tandis que <Zeus> Ammon a reçu le sien du berger qui a fondé le sanctuaire. » [trad. pers.]. Il n'est pas totalement impossible qu'Évhémère, connaissant ce sanctuaire, se soit inspiré de cet exemple familier pour rendre compte de l'origine des épiclèses de Zeus. Mais ce sont surtout les analogies avec le cas d'Héraclès Manticlos dressées par Pausanias qui nous paraissent mériter l'attention : Ammon et Bèlos – respectivement un dieu égyptien et un dieu babylonien, identifiés à Zeus par un phénomène de syncrétisme – sont présentés par Pausanias comme des hommes qui, pour avoir fondé un culte en l'honneur de Zeus, ont vu leur nom attribué au dieu comme épiclèse. Peut-être ce type d'explication de l'origine des épiclèses de Zeus existait-il déjà à l'époque d'Évhémère, et peut-être ce dernier a-t-il pu ainsi habilement s'en inspirer pour son récit de l'instauration des premiers cultes en l'honneur de Zeus. Quoi qu'il en soit, on ne doit pas conclure de ce passage que Pausanis aurait été influencé par Évhémère (B. Garstad, « Belus in the *Sacred History* of Euhemerus », p. 254-255 est de la même opinion) : le Zeus de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* s'allie avec des princes et des rois locaux et non avec des bergers ; d'autre part, bien qu'Ammon soit mentionné dans le texte d'Évhémère (Diod., V, 44, 6 [F2b]), le fragment conservé ne le présente ni comme un hôte de Zeus, ni comme le bénéficiaire d'un culte conjoint ; enfin, et surtout, soulignons que la présentation d'Ammon et de Bèlos comme des hommes n'est évhéméristе qu'en apparence : elle correspond à une tentative d'explication rationnelle de l'origine des épiclèses du dieu Zeus, mais Zeus lui-même, qu'il soit appelé Ammon ou Bèlos, désigne bien le dieu immortel et en aucun cas un mortel reconnu comme dieu.

[78] Le problème des différentes épiclèses de Zeus a parfois embarrassé les Anciens eux-mêmes, comme le montrent ces paroles de Socrate dans le *Banquet* de Xénophon (VIII, 9) : « Εἰ μὲν οὖν μία ἐστὶν Ἀφροδίτη ἢ δίτται, Οὐρανία τε καὶ Πάνδημος, οὐκ οἶδα· καὶ γὰρ Ζεὺς ὁ αὐτὸς δοκῶν εἶναι πολλὰς ἐπωνυμίας ἔχει. » / « S'il y a une seule Aphrodite ou si elles sont deux, Ourania [= Céleste] et Pandèmos [= Populaire], je l'ignore, car Zeus, qui paraît pourtant toujours le même, possède bien des surnoms. » [trad. pers.]. Pour essayer de mettre en ordre la mythologie et pour rendre compte de la variété des cultes et des récits sur un même dieu, certains mythographes imaginèrent l'existence de dieux homonymes. On trouve ainsi une longue liste de dieux homonymes dans le *De Natura Deorum* de Cicéron (III, XXI-XXIII/53-60). Cicéron distingue par exemple trois Jupiter : l'un était fils d'Ether, un autre de Ciel et le dernier, né en Crète, avait pour père Saturne (*ibid*., XXI/53). Cicéron a vraisemblablement repris ces récits sur les dieux au philosophe académicien Carnéade (cf. M. van den Bruwaene, *Cicéron, De Natura Deorum, livre III*, Latomus (175), 1981, p. 94), mais on ne sait pas à quel mythographe ce dernier les avait empruntés. Il est intéressant de noter que ce mythographe inconnu mentionnait le tombeau du Jupiter Crétois et que Cicéron (*ibid*., XXI/53) faisait référence à ces récits pour les dénoncer, car il y voyait une forme d'évhémérisme athée : « *Dicamus igitur, Balbe, opportet contra illos etiam qui hos deos ex hominum genere in caelum translatos non re sed opinione esse dicunt.* » / « Il nous faut donc, Balbus, réfuter également ceux qui disent que ces dieux, que nous vénérons tous religieusement et pieusement, ont quitté le genre humain et ont été transférés au ciel non pas réellement, mais par simple croyance. » [trad. pers.]. Cette distinction entre plusieurs dieux homonymes se retrouve chez le mythographe évhémérisant Denys Scytobrachion, auquel Diodore a emprunté l'exposé sur la mythologie des Atlantes : Denys indiquait l'existence de deux Zeus différents, l'un fils de Cronos, et un autre, roi de Crète et frère d'Ouranos (Diod. III, LXI, 1). Le principe d'homonymie pouvait ainsi facilement être associé aux interprétations de type évhéméristе : la multiplicité des récits sur les dieux s'expliquait par l'existence, en des temps et/ou en des lieux différents, d'hommes

mythologie n'était plus dès lors la somme disparate de récits locaux divers et parfois divergents, mais Évhémère proposait aux habitants de l'ensemble du bassin méditerranéen une histoire mythique commune, à laquelle chacun devait pouvoir s'identifier. Zeus Labryandius était honoré en Carie, Zeus Ataburius à Rhodes. On apprend aussi par Diodore que Zeus s'était rendu à Babylone et en Syrie, où il avait été respectivement accueilli par Bélos et Cassios[79]. Quant à Saturne, il avait trouvé refuge en Italie[80], et la Grande Grèce prenait donc également part au mythe commun. La religion ainsi conçue devenait le vecteur d'une paix durable pour tous.

4. 3. Le sanctuaire de Zeus Triphylios, symbole du nouvel ordre du monde fondé par le roi-dieu Zeus/Jupiter :

Sur l'île de Panchaïe, la cité de Panara et le sanctuaire de Zeus Triphylios peuvent être considérés comme le symbole de cette unité à la fois politique et religieuse placée sous l'égide de Zeus :

> Πόλις δ' ἔστιν ἀξιόλογος ἐν αὐτῇ, προσαγορευομένη μὲν Πανάρα, εὐδαιμονίᾳ δὲ διαφέρουσα. Οἱ δὲ ταύτην οἰκοῦντες καλοῦνται μὲν ἱκέται τοῦ Διὸς τοῦ Τριφυλίου, μόνοι δ' εἰσὶ τῶν τὴν Παγχαίαν χώραν οἰκούντων αὐτόνομοι καὶ ἀβασίλευτοι. [...] Ἀπὸ δὲ ταύτης τῆς πόλεως ἀπέχει σταδίους ὡς ἑξήκοντα ἱερὸν Διὸς Τριφυλίου.
>
> Il y a dans l'île une cité considérable nommée Panara et remarquable par sa prospérité. Ses habitants s'appellent suppliants de Zeus Triphylios et ils sont les seuls habitants de la terre de Panchaïe à vivre selon leurs propres lois et sans roi. [...] À environ soixante

---

homonymes qui, chacun de leur côté, avaient été divinisés. Ce principe d'homonymie n'existe cependant pas chez Évhémère : il n'y a, dans l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*, qu'un seul et unique Zeus, commun à tous les hommes, et toute la mythologie est unifiée autour de cette figure centrale. Sur Denys et sur Cicéron, voir nos annexes, p. 546-549 et p. 556-557.

[79] Diod., *Bibl. hist.*, VI, 1, 9 : « Ἐλθόντα δὲ εἰς Βαβυλῶνα ἐπιξενωθῆναι Βήλῳ, [...]. Κἀκεῖθεν διὰ Συρίας ἐλθεῖν πρὸς τὸν τότε δυνάστην Κάσσιον, ἐξ οὗ τὸ Κάσσιον ὄρος. Ἐλθόντα δὲ εἰς Κιλικίαν πολέμῳ νικῆσαι Κίλικα τοπάρχην, καὶ ἄλλα δὲ πλεῖστα ἔθνη ἐπελθόντα παρὰ πᾶσιν τιμηθῆναι καὶ θεὸν ἀναγορευθῆναι. » / « S'étant rendu à Babylone, il y fut l'hôte de Bélos, [...]. De là, il traversa la Syrie jusque chez le prince alors au pouvoir, Cassios, qui donna son nom au mont Cassios. Venu en Cilicie, il y vainquit à la guerre le toparque Cilix. Dans nombre d'autres nations où il se rendit encore, il fut par tous honoré et proclamé dieu. ». Quoique Diodore ne donne pas davantage de précisions, il y a de très grandes chances que les monarques Bèlos et Cassios mentionnés dans le texte d'Évhémère aient eux aussi, en vertu du principe énoncé par Ennius, bénéficié d'un culte conjoint avec Zeus.

[80] Lact. *Inst. div.*, I, 14, 12 : « [...] *uix in Italia locum in quo lateret inuenit.* » (« [...] il trouva avec bien du mal un endroit en Italie où se cacher »).

> stades de cette ville se trouve un sanctuaire consacré à Zeus Triphylios.[81]

L'expression ἱκέται τοῦ Διὸς τοῦ Τριφυλίου (« suppliants de Zeus Triphylios »), utilisée pour qualifier la population de Panara, peut être interprétée aussi bien d'un point de vue politique que religieux : les supplications s'adressent en effet autant au roi conquérant, auquel les habitants se soumettent, qu'au dieu que l'on prie et auquel on demande aide et protection[82]. En échange[83] de la reconnaissance de son pouvoir et de son autorité, le roi-dieu donne un statut d'autonomie à la cité – les habitants sont déclarés αὐτόνομοι καὶ ἀβασίλευτοι – en même temps qu'il fait construire à proximité de la ville un sanctuaire sous son propre nom, Zeus, auquel est associé en épiclèse celui de la population : Triphylios. Le principe de fondation du culte est exactement le même que chez Ennius, si ce n'est que cette fois Zeus scelle une alliance non pas avec un prince ou un dynaste mais avec une cité. Chaque peuple, chaque cité, chaque prince, en acceptant la suprématie de Zeus, trouvait place dans le nouvel ordre du monde, et le culte rendu partout sur terre au roi-dieu assurait pacifiquement la permanence et l'unité de ce royaume à la taille de l'œkoumène. Zeus était parvenu à réaliser le rêve d'Alexandre d'un monde unifié sous son autorité[84].

5. Ni athéisme, ni machiavélisme : une piété sincère.

Une telle description de la naissance du fait religieux a pu parfois passer dans l'Antiquité pour une dénonciation. C'était notamment, comme nous l'avons souligné plus haut, la lecture d'un Sextus Empiricus : plus habile que d'autres, Zeus/Jupiter aurait subtilement mis en place un culte à

[81] Diod., V, 42, 6-7 [F2b].
[82] Nous avons déjà indiqué plus haut que dans l'Antiquité, Zeus était souvent considéré comme le protecteur des suppliants. Cf. déjà *supra* p. 440 note 240.
[83] On retrouve ici le principe du don/contre-don caractéristique des rapports entretenus par les Grecs avec leurs dieux.
[84] Là encore, la situation de Panara et de son sanctuaire paraît en partie inspirée de l'action d'Alexandre. Ch. Habicht, dans *Gottmenschentum und Griechische Städte*, München, 1956, a montré qu'un certain nombre de cités grecques d'Asie (Priène, Éphèse, Érythrée, Ilion) ont voué un culte à Alexandre et que par ailleurs ces cités avaient reçu du conquérant un statut d'autonomie. Cf. en particulier le sous-chapitre intitulé « Die Kulte Alexanders in den Kleinasiatischen Griechenstädten » (*op. cit.* p. 17 à 25).

sa propre personne pour installer et maintenir son pouvoir sur le monde ; la religion n'aurait été alors qu'une supercherie politique instaurée par les puissants[85]. Mais là n'était assurément pas l'intention d'Évhémère.

5. 1. Pour Évhémère, Zeus est réellement un dieu. Le récit sur la Panchaïe le prouve :

Expliquer comment Zeus s'était fait partout reconnaître comme un dieu n'était pas forcément nier son caractère divin ni réduire la religion a un phénomène purement humain : l'extraordinaire piété des Panchaïens envers les dieux dont ils connaissaient la véritable histoire grâce à la stèle du temple de Zeus, invitait à ne pas considérer le contenu de la stèle comme impie. Les prêtres de Panchaïe « s'occupent essentiellement », écrivait Diodore, « de servir les dieux et de leur adresser des hymnes et des louanges, narrant par le chant leurs exploits et leurs bienfaits envers les hommes[86] ». Comme l'a très justement fait remarquer J. Dochhorn, une société aussi pieuse n'aurait pas conservé dans le temple de Zeus une stèle dont la vocation eût été de mettre à bas la religion[87]. La description de la société panchaïenne préparait ainsi le lecteur à l'interprétation du contenu de la stèle elle-même : si les dieux étaient des hommes mortels divinisés, ils n'en restaient pas moins des dieux !

5. 2. Confirmation de la divinité de Zeus par les fragments d'Ennius. À propos de l'expression ad deos abiit *:*

La lecture d'Ennius confirme que Zeus/Jupiter était réellement considéré comme un dieu dans l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*. Voici en effet ce qu'écrit Ennius à propos de Jupiter :

---

[85] Cf. Sextus Empiricus, *Contre les savants*, IX, 17 [T5]. Cf. *supra* p. 453-454 et *infra* p. 476 note 103.

[86] Diod., *Bibl. hist.*, V, 46, 2 : « Προσεδρεύουσι δὲ μάλιστα ταῖς τῶν θεῶν θεραπείαις καὶ τοῖς περὶ τούτων ὕμνοις τε καὶ ἐγκωμίοις, μετ' ὠδῆς τὰς πράξεις αὐτῶν καὶ τὰς εἰς ἀνθρώπους εὐεργεσίας διαπορευόμενοι. ».

[87] J. Dochhorn, « Ein "Inschriftenfund" auf Panchaia : p. 270-271 : « *Es ist kaum denkbar, daß der zentrale Kultgegenstand eines Tempels eine Inschrift tragen soll, der die Aufgabe zukäme, dem im Tempel praktizierten Kult die Legitimationsbasis zu entziehen !* ».

> *Aetate pessum acta in Creta uitam commutauit et ad deos abiit.*
> Son existence touchant à sa fin, il abandonna la vie qu'il menait en Crète et partit rejoindre les dieux.[88]

Il est vrai que, prise littéralement, l'expression *ad deos abiit* (« partit rejoindre les dieux ») paraît absurde : si Zeus était le premier dieu et le fondateur de la religion, quels autres dieux lui préexistant pouvait-il rejoindre à sa mort ? Mais à l'inverse, comment le roi Zeus aurait-il pu être divinisé sans l'existence préalable de la notion de dieu ? C'est exactement le reproche que Sextus Empiricus adresse implicitement à Évhémère :

> Οἱ δὲ λέγοντες τοὺς πρώτους τῶν ἀνθρώπων ἡγεμονεύσαντας καὶ διοικητὰς τῶν κοινῶν πραγμάτων γενομένους, πλείονα δύναμιν αὑτοῖς περιθέντας καὶ τιμὴν πρὸς τὸ ὑπακούειν τὰ πλήθη, τούτους χρόνῳ τελευτήσαντας θεοὺς ὑπολη̃φθη̃ναι, πάλιν οὐ συνιᾶσι τὸ ζητούμενον. Αὐτοὶ γὰρ οἱ εἰς θεοὺς ἀνάγοντες αὑτοὺς πῶς ἔννοιαν ἔλαβον θεῶν εἰς ἣν αὑτοὺς ἐνέταξαν; Τοῦτο γὰρ δεόμενον ἀποδείξεως παρεῖται.
>
> Ceux qui prétendent que les premiers à avoir dirigé les hommes et à avoir administré les affaires publiques se sont attribué un pouvoir et un honneur plus importants pour s'assurer l'obéissance des foules, si bien qu'après avoir achevé leur vie, ils ont été tenus pour des dieux – ceux-là, à nouveau, ne comprennent pas ce dont il est question. Car ceux, précisément, qui se sont eux-mêmes élevés au rang des dieux, comment leur est-il venue l'idée de dieux dans laquelle ils se rangent ? De fait, ce point, qui nécessite une démonstration, est passé sous silence. [89]

On pourrait être tenté d'estimer qu'il s'agit là d'une faiblesse philosophique de la pensée d'Évhémère : il est impossible qu'un homme soit déclaré dieu, sans l'existence préalable du concept de dieu, distinct de celui d'être humain, et d'un point de vue strictement logique, sauf à imaginer l'existence d'autres dieux – astraux par exemple – antérieurement à la naissance des cultes terrestres[90], l'explication évhéméristе de l'origine de la religion n'est pas tenable. Cependant l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* n'était pas un ouvrage de philosophie, mais un récit mythologique sur les premiers dieux. Le lecteur grec, familier du principe de divinisation et de la distinction entre hommes

[88] Lact. *Inst. div.*, I, 11, 46 [F14a].
[89] Sextus Empiricus, *Aduersus Mathematicos*, IX, 34 [trad. pers.]. Évhémère n'est pas directement mentionné dans ce passage, mais dans la mesure où Sextus Empiricus a évoqué le Messénien peu avant (*ibid*. IX, 17 [T5]), c'est bien Évhémère qui est implicitement visé dans cet extrait.
[90] C'est le point de vue d'A. I. Baumgarten (cf. *supra* p. 452-453), mais comme nous l'avons montré, le culte des astres ne joue au mieux qu'un rôle marginal au sein de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*.

et dieux, ne devait pas être embarrassé par ce défaut de logique, et le tour « *ad deos abiit* » devait moins faire l'objet d'une interrogation philosophique qu'être immédiatement compris comme une formulation imagée pour désigner, par-delà la mort, la persistance de la divinité de Zeus/Jupiter[91]. La mort n'était pas présentée comme une fin mais comme un déplacement, un passage d'un lieu vers un autre : si Zeus/Jupiter avait un tombeau en Crète pour sa dépouille mortelle[92], sa part divine demeurait, elle, éternellement. Cette opposition entre une vie terrestre et une vie divine au-delà de la mort se retrouve également suggérée chez Diodore :

> ὅτε κατ' ἀνθρώπους ὢν ἐβασίλευε τῆς οἰκουμένης·
> à l'époque où, étant parmi les hommes, il [= Zeus] régnait sur le monde.[93]

Implicitement, l'époque où Zeus vivait parmi les hommes [κατ' ἀνθρώπους] en souverain s'oppose à une autre vie, au milieu des dieux [κατὰ θεούς] [94]. La divinité de Zeus était donc bien présentée comme réelle dans l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*.

6. Le contexte historique : le culte naissant des souverains.

Il ne faut pas être surpris par la conception qu'Évhémère avait de la divinité. Qu'on songe à la ferveur avec laquelle en 291, autrement dit à l'époque même, ou peu s'en faut, de la composition de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*, les Athéniens accueillirent le roi Démétrios Poliorcète, qu'ils assimilèrent

---

[91] Il est intéressant de constater que c'est exactement la même expression que Cicéron emploie dans ses *Tusculanes* (I, 32), pour évoquer la divinisation d'Hercule : « *Abiit ad deos Hercules* » / « Hercule est parti rejoindre les dieux ». Évidemment la formule ne pose pas problème dans ce contexte, puisque les dieux immortels préexistent bien à l'homme Hercule. Il n'est pas impossible qu'il s'agisse d'une réminiscence d'Ennius, car l'expression « *ad deos abiit* » n'apparaît nulle part ailleurs dans la littérature latine conservée et n'était donc pas une formule d'usage courant ; d'autre part, Cicéron a mentionné Ennius peu auparavant, tout en exposant une conception des dieux qui semble implicitement faire référence à l'*Historia Sacra* (I, 27-29). Sur ce texte, cf. notre annexe « textes complémentaires », *infra*, p. 556-557 et 592-593.

[92] Cf. Lact. I, 11, 46 [F14a] : « *Et sepulchrum eius est in Creta in oppido Gnosso* » / « Son tombeau se trouve en Crète dans la ville de Cnossos ».

[93] Diod. V, 46, 3 [F2b].

[94] Cette formulation allusive peut être un choix de Diodore, qui a systématiquement gommé l'évhémérisme de l'exposé sur la Panchaïe, mais peut très bien remonter à Évhémère lui-même. Cf. sur ce point *supra* p. 182.

spontanément à une divinité[95]. Penser que certains hommes à qui la fortune souriait particulièrement avaient en eux quelque chose qui dépassait la simple condition humaine, quoi de plus naturel au fond, surtout si l'homme en question était un roi puissant qui pouvait se montrer bienfaisant envers la cité, plus encore peut-être que ne l'eût fait un dieu traditionnel ? Aux honneurs civiques usuels que les cités pouvaient conférer à leurs bienfaiteurs – couronnes d'or, proxénie, droit de cité, statue – vinrent s'ajouter à destination des rois des honneurs cultuels. « Parce qu'ils ont l'occasion et les moyens d'être les "sauveurs" des cités, écrit très justement Ph. Gauthier, les successeurs d'Alexandre obtiennent les honneurs réservés aux plus grands bienfaiteurs, c'est-à-dire aux dieux.[96] » Il ne faudrait pas assimiler ce comportement des cités envers les rois évergètes à de simples calculs politiques ou à une forme de flagornerie. Ch. Habicht, puis d'autres

[95] Les Athéniens adressèrent à Démétrios un hymne composé par le poète Hermoclès de Cyzique (le texte a été conservé par Athénée, VI, 253b-f, qui l'avait lui-même repris à Douris de Samos, dans ses *Histoires*). Le poème égalait le roi, libérateur du joug de Cassandre, à un dieu. Démétrios y était associé à la déesse Déméter et était déclaré fils de Poséidon et d'Aphrodite ; finalement, pour souligner la grandeur du souverain et surtout sa capacité à agir en faveur des Athéniens et à les combler de bienfaits, l'hymne plaçait Démétrios au-dessus même des autres dieux : « Ἄλλοι μὲν ἢ μακρὰν γὰρ ἀπέχουσιν θεοί, / ἢ οὐκ ἔχουσιν ὦτα, / ἢ οὐκ εἰσιν, ἢ οὐ προσέχουσιν ἡμῖν οὐδὲ ἕν, / σὲ δὲ παρόνθ' ὁρῶμεν, / οὐ ξύλινον οὐδὲ λίθινον, ἀλλ' ἀληθινόν. / Εὐχόμεσθα δή σοι. » / « Car les autres dieux soit sont très loin, soit n'ont pas d'oreilles, soit n'existent pas, soit ne se soucient nullement de nous ; mais toi, tu es là et nous te voyons ; tu n'es ni de bois ni de pierre, mais réel. C'est pourquoi nous te prions. » [trad. pers.]. La diminution de l'importance des autres dieux relève d'abord de la rhétorique de l'éloge, et ce passage mérite surtout l'attention en ce qu'il permet de définir un des attributs essentiels de la divinité qui justifie l'hommage à Démétrios : « Ce qui donne à Démétrios son caractère divin, écrit très justement A. Chaniotis (« La divinité des souverains hellénistiques », dans *Le Monde hellénistique*, ouvrage collectif sous la dir. d'A. Erskine, PUF, 2004, p. 542), c'est qu'il a le pouvoir de protéger les Athéniens [...]. À cet égard, le poème correspond entièrement à la conception grecque de la divinité, dont un trait essentiel n'est pas l'immortalité, mais l'empressement à écouter les prières des hommes et à leur offrir une aide dans le besoin. ». La remarque que fait Athénée à la suite de sa citation de l'hymne (VI, 53f) montre que le texte fut très populaire à Athènes : « Ταῦτ' ἤδον οἱ Μαραθωνομάχαι οὐ δημοσίᾳ μόνον, ἀλλὰ καὶ κατ' οἰκίαν. » / « Voilà ce que chantaient les vainqueurs de Marathon, non pas seulement en public, mais aussi chez eux. » [trad. pers]. Ainsi, l'assimilation de Démétrios à un dieu ne relevait pas de la flatterie mais exprimait un hommage sincère. Pour un commentaire détaillé de cet hymne, on pourra se reporter à l'ouvrage de H. S. Versnel, *Coping with the Gods. Wayward Readings in Greek Thelogy*, Brill, Leiden/Boston, 2011, p. 444-456.

[96] Ph. Gauthier, *Les cités grecques et leurs bienfaiteurs*, BCH, supplément XII, 1985, p. 46.

à sa suite, ont prouvé que ces honneurs adressés aux souverains avaient un caractère spontané et n'étaient pas dénués de sincérité[97].

De la croyance en la divinité de certains hommes à l'idée que les dieux eux-mêmes étaient des hommes divins, il n'y avait qu'un pas qu'Évhémère n'hésita pas à franchir. D'une part, cela s'inscrivait parfaitement dans la mentalité religieuse de l'époque – et on sait en effet que l'ouvrage remporta un assez grand succès du vivant de l'auteur[98] –, et d'autre part, une telle représentation des dieux satisfaisait parfaitement le goût d'Évhémère et d'une partie de ses contemporains pour le vraisemblable.

7. La divinité du souverain ne se décrète pas, mais se constate. À propos de la prétendue auto-divinisation[99] de Zeus :

Entre les honneurs divins accordés par les Athéniens à Démétrios Poliorcète et le culte que le Zeus d'Évhémère recevait dans chaque lieu où il se rendait, il existait cependant une différence formelle sur laquelle il est nécessaire de s'interroger. Alors qu'Athènes exprimait sa gratitude à

[97] Ch. Habicht (*Gottmenschentum und Griechische Städte*, « Zeitgenössische Polemik gegen den Kult », p. 213-221) a notamment étudié les arguments, au sein des cités, des opposants à l'attribution de cultes divins à Alexandre ou à ses successeurs. Il a montré que ces oppositions – y compris celles d'un Démosthène ou d'un Hypéride – reposaient moins sur des critères religieux que politiques. Cf. également Ph. Gauthier, *ibid.*, p. 46-47 : « Certes les calculs politiques jouaient à l'occasion leur rôle ; mais de là à croire que nul sentiment profond ne s'exprimait à travers les rites, il y a un pas qu'on ne saurait franchir. Deux choses le montrent [...] : d'une part la persistance du culte civique des souverains disparus, d'autre part l'extension de ce culte aux grands évergètes citoyens. ». Voir aussi A. Giovannini, *Les relations entre États dans la Grèce antique, du temps d'Homère à l'intervention romaine (ca. 700-200 av. J.-C.)*, Historia 193, Stuttgart, 2007, p. 81 : « on aurait tort de ne voir dans ces fêtes et autres honneurs qu'une marque de soumission ou de flatterie servile ». Les Grecs avaient toujours fait reposer leur lien avec les dieux sur une logique de don et de contre-don, et déjà aux périodes archaïques et classiques, la religion exprimait une réciprocité d'intérêts entre les hommes et les dieux. Cette forme de piété intéressée a pu facilement être transposée au culte des souverains, sans qu'il soit pour autant nécessaire de n'y voir plus qu'une piété de façade et une hypocrisie. Le pouvoir des rois était tel – aussi bien dans leur capacité à protéger ou au contraire à détruire par la puissance militaire –, que les souverains pouvaient être assimilés à des dieux. Les honneurs divins que les cités leur accordaient spontanément en remerciement d'importants bienfaits ont pu souvent exprimer un enthousiasme réel, tout particulièrement dans la haute période hellénistique.

[98] Cf. *supra* p. 40.

[99] Le terme a été employé à propos du Zeus d'Évhémère par F. Jacoby et J. Müller. Cf. *infra* p. 478, note 106.

Démétrios de manière libre et spontanée, c'était en effet Zeus/Jupiter lui-même qui exigeait l'instauration d'un culte en son honneur :

> *cum a quoque digrederetur, iubebat sibi fanum creari hospitis sui nomine*
>
> lorsqu'il quittait chacun d'eux, il [= Jupiter] demandait qu'on lui bâtît un temple sous le nom de son hôte[100]

Peut-on encore parler de sincérité du culte, dès lors que celui-ci est l'expression non de la spontanéité du peuple mais de la volonté du souverain ? Certes, les hôtes de Jupiter se pliaient de bonne grâce à sa demande, mais ils y trouvaient leur intérêt, puisqu'ils recevaient conjointement des honneurs au sein du culte nouvellement institué :

> *Gaudebant ergo illi et huic imperio eius libenter obsequebantur. Et nominis sui gratia ritus annuos et festa celebrabant.*
>
> Ces derniers se réjouissaient donc, se soumettaient volontiers à cet ordre et, en l'honneur de leur propre nom, ils célébraient solennellement des rites et des fêtes annuels.[101]

On pourrait avoir l'impression, en lisant le texte de Lactance, que Jupiter n'était qu'un fin calculateur, qui inventait la religion dans le seul but de servir ses intérêts politiques. Il ne faut pas oublier, d'abord, que ce fragment n'est pas une citation littérale d'Ennius, mais un résumé à charge de Lactance, qui voulait justement prouver que la religion païenne ne reposait sur rien de religieux[102]. Surtout, nous avons montré que pour Évhémère, Zeus était réellement un dieu : qu'une part d'intérêt entrât dans la création de son propre culte n'ôtait rien à la divinité du souverain[103] – politique et religion étaient d'ailleurs toujours intimement mêlées dans l'Antiquité –. Pourquoi le lecteur lui-même se serait-il offusqué que Zeus/Jupiter réclamât un culte à son nom, puisqu'il allait de soi que Zeus était dieu ?

---

[100] Lact. I, 22, 22 [F13a].
[101] Lact. I, 22, 24 [F13a].
[102] Cf. *supra* p. 283*sq*..
[103] Il est vrai que le témoignage de Sextus Empiricus laisse penser le contraire (*Contre les savants*, IX, 17 [T5]) : il décrit les premiers dieux d'Évhémère comme de simples calculateurs, des hommes puissants qui profitèrent de leur habileté et de leur force pour imposer à tous leur pouvoir. Mais il s'agit d'une lecture orientée et caricaturale de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*, qui part justement du principe que pour Évhémère, les dieux n'étaient pas vraiment des dieux mais n'étaient que des hommes. Sur Sextus, qui ne connaît Évhémère que par les catalogues d'athées, cf. déjà *supra* p. 454.

Il n'empêche, pourra-t-on objecter, pourquoi Évhémère n'a-t-il pas imaginé les cultes de Zeus comme l'expression spontanée de la gratitude des peuples qu'il rencontrait ?

D'un point de vue narratif et symbolique, Évhémère a voulu représenter Zeus comme le fondateur de la religion : c'est grâce à cette dernière que le souverain instaurait une paix durable sur l'ensemble du monde. Dans cette perspective, il était logique que Zeus ait lui-même instauré son propre culte : il ne s'agissait pas seulement d'un acte religieux, mais d'un acte politique fondateur, qui, en se répétant partout où Zeus se rendait, assurait la stabilité du monde.

D'un point de vue historique, peut-être Évhémère cherchait-il par ce choix à entretenir la comparaison implicite entre Zeus/Jupiter et Alexandre, comparaison qui, avons-nous dit, s'exerçait au détriment du second. Alors que Zeus avait reçu un culte enthousiaste chaque fois qu'il l'avait demandé, ce n'était pas le cas d'Alexandre, dont les prétentions aux honneurs divins avaient rencontré de fortes oppositions parmi les Grecs[104].

Enfin, l'opposition entre culte spontané et culte exigé par le souverain n'était peut-être pas aussi pertinente, pour un Ancien, que nous modernes serions tentés de le croire. De fait, ce n'est pas l'attribution d'un culte qui transformait son bénéficiaire en dieu : le culte ne faisait qu'entériner de manière officielle la nature divine de celui à qui on l'adressait[105]. Peu importait donc, au fond, qui était à l'initiative du culte, et l'essentiel était ailleurs : Zeus, par son souci de la paix et de la justice, par son rôle civilisateur, était digne des cultes qui lui étaient rendus, puisqu'il s'agissait là d'autant de signes de sa divinité. Zeus/Jupiter ne se décrétait pas lui-même dieu, il exigeait simplement, par l'instauration de cultes en

[104] Cf. en particulier L. Cerfaux et J. Tondriau, *Un concurrent du christianisme : le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Bibliothèque de Théologie, sér. III, vol. 5, Paris, 1957, p. 130-132, où les deux chercheurs listent « les moments d'opposition fondamentale de ses sujets » qu'Alexandre rencontra à l'idée de sa divinisation ; p. 140-143, où il est plus précisément question « des honneurs divins des cités grecques » : en 324, Alexandre réclama aux Grecs de la ligue de Corinthe des honneurs divins, ce qui suscita notamment de très vives réactions de la part des Athéniens.

[105] Sur ce point, cf. notamment Ch. Habicht, *ibid*., p. 171 : « *Der Beschluss der Gemeinde schafft die Göttlichkeit nicht, sondern erkannt sie als bestehend an, er hat somit nicht konstitutiven, sondern deklaratorischen Charakter ; mit anderen Worten : die Stadt kann keine Götter machen.* ».

son honneur, la reconnaissance de sa divinité : il était un homme-dieu et non un homme divinisé[106]. Et le témoignage de Diodore en VI, 1, 9, aussi résumé soit-il, laisse entendre que la divinité du souverain était effectivement unanimement reconnue :

> Καὶ ἄλλα δὲ πλεῖστα ἔθνη ἐπελθόντα παρὰ πᾶσιν τιμηθῆναι καὶ θεὸν ἀναγορευθῆναι.
>
> Et dans nombre d'autres nations où il [= Zeus] se rendit encore, il fut par tous honoré et proclamé dieu.[107]

8. Époque mythique et époque historique : les souverains du présent n'égalent pas les souverains du temps de Zeus :

Zeus était un homme-dieu. Faut-il pour autant en conclure qu'aux yeux d'Évhémère, Zeus n'était pas différent des souverains hellénistiques qui recevaient des honneurs divins ? Nous ne le pensons pas. En bénéficiant, de leur vivant, d'honneurs divinisants, les souverains du temps d'Évhémère n'étaient pas à proprement parler déclarés dieux, mais simplement égaux des dieux – ἰσόθεοι –, ainsi que l'explique très justement A. Chaniotis :

> Les rois hellénistiques [...] ressemblaient aux dieux immortels dans le soin qu'ils prenaient des humains ; il méritaient donc de recevoir des témoignages de reconnaissance identiques. L'expression grecque fréquemment utilisée pour décrire l'instauration des honneurs divins n'exprime rien d'autre : le roi doit recevoir des *isothéoi timai* [...], c'est-à-dire des honneurs égaux à ceux accordés aux dieux. [...] la communauté reconnaissante affirme d'une manière subtile que le roi n'est pas un dieu, même s'il reçoit les mêmes honneurs. Le qualificatif *théos* (« dieu ») n'était d'ordinaire attribué à un roi ou une reine qu'à titre posthume.[108]

Or, dès son vivant, si l'on se fie au texte de Diodore cité précédemment, Zeus n'avait pas simplement été honoré comme un dieu, mais déclaré dieu : θεὸν ἀναγορευθῆναι.

---

[106] De ce point de vue, l'emploi par F. Jacoby (« Euemeros », col. 965) du terme *Selbsvergötterung* – auto-divinisation – pour qualifier l'instauration par Zeus d'un culte en son honneur nous paraît maladroite, car de nature à induire de mauvaises interprétations du texte. Notre remarque vaut aussi pour R. J. Müller, qui, de manière similaire, parle d'*Autodeifikation* (« Überlegungen zur *Ἱερὰ Ἀναγραφή* », p. 281). Pour être exact, Zeus ne se crée pas dieu lui-même. Si donc, par commodité, nous continuons malgré tout d'employer le terme de divinisation, il faut y voir la reconnaissance officielle de la nature divine d'un homme-dieu et non pas la simple transformation d'un homme en dieu.

[107] Diod. VI, 1, 9 [F1].

[108] A. Chaniotis, « La divinité des souverains hellénistiques », p. 543. Sur ce point, voir aussi L. Cerfaux et J. Tondriau, *ibid*., p. 109.

La supériorité, plusieurs fois soulignée, du Zeus panchaïen sur l'Alexandre historique suggérait également une différence de statut entre les deux figures : Alexandre n'avait fait que chercher à égaler Zeus, sans jamais véritablement y parvenir. La réécriture des mythes à l'aune de la vraisemblance historique ne signifiait donc nullement l'absorption des temps mythiques au sein de l'époque historique : de même que les confins pouvaient représenter une forme d'ailleurs géographique, la mythologie continuait d'incarner un au-delà historique, qui, tout en donnant des racines au présent, pouvait dessiner, au passé, la figure d'un monde meilleur. Ainsi l'inscription sacrée du temple de Zeus donnait-elle au culte des souverains un fondement mythique, en même temps qu'elle dressait de la monarchie et de la divinité véritables une image idéale quasi inaccessible. Le roi toujours présent sur l'île Sacrée au temps d'Évhémère n'était qu'une figure royale désincarnée[109], et les vrais rois-dieux n'avaient existé qu'à l'époque mythique.

C) L'histoire mythique d'Évhémère : étude des autres fragments conservés :

1. Au-delà de la geste de Zeus, une somme mythologique :

Zeus occupait assurément une place centrale au sein de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*, aussi bien dans la description de l'archipel, avec les développements sur le sanctuaire et le temple de Zeus Triphylios, que dans le récit mythologique, où Zeus/Jupiter était présenté comme un souverain d'exception, premier dieu vivant et fondateur de la religion. Malgré tout, il ne faudrait pas se laisser abuser par le hasard de la transmission des textes, qui donne à ce dieu une importance prépondérante au sein de nos fragments : le compte-rendu sacré ne traitait pas seulement de la royauté de Zeus/Jupiter, mais se voulait un exposé systématique de toute l'histoire mythique.

[109] Cf. Diod. V, 42, 1 [F2b] et *supra* p. 429.

On sait par Diodore qu'Hermès avait inscrit sur la stèle de Panchaïe les exploits d'Artémis et d'Apollon à la suite de ceux d'Ouranos et de Zeus[110], et il était vraisemblablement question de l'ensemble des grands dieux du Panthéon, tous présentés comme des souverains : Vénus était par exemple la reine de Chypre[111]. Sur tous les dieux que nous venons de mentionner, nous ne savons rien, ni des cultes qui leur furent rendus, ni des conditions dans lesquelles ceux-ci leur furent attribués : étaient-ils tous honorés de leur vivant à la manière de Zeus, ou bien certains le furent-ils *post mortem* comme Ouranos[112] ? Étaient-ils les instaurateurs de leurs propres cultes, ou bien avaient-ils reçu d'autrui ces honneurs ? Sans doute n'y avait-il pas de règle absolue et on peut penser qu'Évhémère avait décliné tous les cas de figure. Le culte qu'un homme-dieu recevait durant sa vie était en tout cas un honneur supérieur à une divinisation *post mortem*.

2. Quelques constantes du rationalisme d'Évhémère :

En dépit de ces incertitudes, il est cependant possible de repérer, dans les maigres fragments conservés, quelques constantes de l'écriture mythologique pratiquée par Évhémère :

2. 1. Le volontarisme du souverain :

L'attitude fortement volontariste déjà mise en évidence à propos du roi-dieu Zeus se retrouvait chez Vénus et semble avoir incarné, pour Évhémère, l'un des traits caractéristiques de la figure du souverain. Ainsi est-ce Vénus elle-même qui créa le métier de courtisane et l'imposa aux femmes de Chypre : « *prima* [...] *artem meretriciam instituit auctorque mulieribus in Cypro fuit, uti uulgato corpore quaestum facerent*[113] ».

[110] Cf. Diod. V, 46, 7 [F2b].
[111] Cf. Lact., Épitomé, 9, 1 [F15b] : « *Venus [...] cum regnaret in Cypro* » / « Alors que Vénus régnait sur Chypre ».
[112] La nymple Aïx semble avoir été divinisée seulement après sa mort (cf. *infra* p. 482).
[113] Lact. I, 17, 10 [F15a] : « elle établit le métier de courtisane et c'est à son instigation que les femmes à Chypre prostituèrent leur corps pour de l'argent ».

2. 2. Le thème des πρῶτοι εὑρεταί :

Ce même fragment montre aussi l'intérêt d'Évhémère pour le thème du πρῶτος εὑρετής, le premier découvreur[114]. Tandis que Zeus avait accueilli favorablement tous les inventeurs, d'autres divinités étaient elles-même à l'origine d'inventions diverses : Vénus avait été la première à situer les astres[115] ; Éaque avait été le premier à découvrir de l'or, en Panchaïe[116]. Être soi-même un inventeur, ou soutenir les inventions d'autrui étaient autant de signes de l'appartenance à la sphère du divin[117].

[114] Sur ce thème, cf. A. Kleingünther, *Πρῶτος εὑρετής. Untersuchungen zur Geschichte einer Fragestellung*, Philologus, suppl. 26, 1, 1933 et K. Thraede, « Das Lob des Erfinders. Bemerkungen zur Analyse der Heuremata-Kataloge », *RhM*, 1962, p. 158-186. L'idée du découvreur bienfaiteur de l'humanité était ancienne. L'exemple le plus connu est sans doute celui du héros Prométhée, qui, le premier, fit don du feu aux hommes en le dérobant aux dieux. Eschyle, dans son *Prométhée enchaîné*, faisait du héros le découvreur de nombreuses inventions utiles aux hommes. Énumérant longuement ses nombreux bienfaits (v. 436-506), Prométhée concluait : « πᾶσαι τέχναι βροτοῖσιν ἐκ Προμηθέως » / « tous les arts que connaissent les mortels viennent de Prométhée » (v. 506 [trad. pers.]).

[115] Cf. Hygin, *L'Astronomie*, II, 42, 5 [F19] : « *Euhemerus autem Venerem primam ait sidera constituisse et Mercurio demonstrasse.* » / « Mais Évhémère raconte que Vénus fut la première à situer les astres et qu'elle les indiqua à Mercure ». On pourrait également, mentionner Ouranos, qui d'après Diodore VI, 1, 6 [F1], « fut le premier à honorer les dieux du ciel par des sacrifices [πρῶτον θυσίαις τιμῆσαι τοὺς οὐρανίους θεούς] ». Mais nous avons déjà indiqué que cette affirmation de Diodore était sujette à caution (cf. p. 318).

[116] Cf. Hygin, *Fables*, 274, 4 [T30a] : « *Aeacus Iouis filius in Panchaia in monte Taso aurum primus inuenit* » / « Éaque, le fils de Jupiter, trouva le premier de l'or, en Panchaïe, sur le mont Tasus ». Habilement, Évhémère incluait la Panchaïe au sein de l'exposé mythologique, ce qui permettait de lier intimement entre elles les deux parties de l'ouvrage. Ce passage d'Hygin est tiré d'un catalogue d'εὑρήματα. On trouve également un catalogue de ce type chez Pline (*Hist. Nat.* VII, 191).

[117] Aucun fragment ne permet cependant d'affirmer que, chez Évhémère, la découverte d'une invention facilitant la vie des hommes pouvait suffire à faire de son découvreur un dieu, comme ce sera le cas chez Persée peu après, (cf. *supra* p. 447). Au sein de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*, la divinité trouve son origine dans le pouvoir bienfaisant des puissants. Les εὑρήματα ne constituaient qu'une manifestation parmi d'autres de l'évérgétisme de ces hommes-dieux. Rien ne prouve en tout cas que Persée ait connu le texte d'Évhémère et s'en soit inspiré pour sa propre théorie, selon laquelle les dieux étaient les premiers découvreurs d'inventions utiles aux hommes. Une telle conception des dieux se retrouve également chez Léon de Pella (cf. *infra* notre annexe) à une date malheureusement inconnue (entre le IIIe et le IIe s. av. J.-C.), et même chez Polybe (cf. sur ce point P. Pédech, « Les idées religieuses de Polybe. Étude sur la religion de l'élite gréco-romaine au IIe siècle av. J.-C », *Revue de l'histoire des religions*, 167 (1), 1965. p. 35-68 ; le chercheur appuie sa démonstration sur le témoignage de Strabon I, II, 15).

2. 3. Le catastérisme :

Le catastérisme[118] permettait d'honorer la mémoire d'un défunt, et, bien que nos fragments ne le disent pas explicitement, il correspondait manifestement à une forme d'honneurs divins :

> *Euhemerus ait Aega quandam fuisse Panos uxorem : eam ab Ioue compressam peperisse quem uiri sui Panos diceret filium. [...] Qui quod eam diligebat plurimum, inter astra caprae figuram memoriae causa collocauit.*
>
> Évhémère dit qu'une certaine Aïx était l'épouse de Pan ; violée par Jupiter, elle mit au monde un enfant qu'elle prétendit être le fils de Pan, son époux. [...] Et comme il [= Égipan] aimait sa mère au plus haut point, il plaça en souvenir d'elle la figure d'une chèvre parmi les astres.[119]

Cet épisode doit être rapproché de celui de la divinisation d'Ouranos. Tout comme Zeus avait honoré son ascendant par des hommages cultuels qui consistaient, notamment, à donner à la voûte céleste le nom du défunt, Égipan avait dessiné dans le ciel une constellation qui rappellait le nom de sa propre mère : αἴξ désigne en effet la chèvre en grec. Il s'agissait vraisemblablement là aussi d'un culte divin.

2. 4. Les explications étiologiques :

Évhémère se livrait volontiers à des explications étiologiques pour rendre compte d'expressions proverbiales liées à des épisodes mythologiques. Ainsi avait-il explicité le sens de l'expression Ἄτλας τὸν οὐρανόν en y suppléant le verbe ὑπεδέξω : « Atlas, tu as soutenu le ciel »[120] ; et, sans nul doute, le Messénien avait, dans le respect des règles de

[118] Sur la signification précise de ce terme, cf. J. Martin, « Sur le sens réel des mots *catastérisme* et *catastériser* (καταστερισμός, καταστερίζειν) », *Mélanges Jean Soubiran*, *PALLAS*, 59, 2002, p. 17-26. En se fondant sur l'analyse de nombreux exemples tirés principalement des scholies d'Aratos, J. Martin conclut que le sens exact du verbe καταστερίζειν « n'est pas *transformer en constellation*, mais simplement *représenter sous la forme d'une constellation* ». Une telle définition correspond parfaitement à la situation décrite dans le texte d'Hygin que nous citons ci-après. Le catastérisme semble être un phénomène ancien, connu dès l'époque d'Homère (cf. J.-M. Renaud, « Le catastérisme chez Homère. Le cas d'Orion. », *Gaia*, 7, 2003. p. 205-214), mais l'étude des constellations et des récits mythiques qui y étaient associés intéressa tout particulièrement les Grecs de l'époque hellénistique. Les *Phénomènes* d'Aratos connurent un succès considérable et Eratosthène lui-même écrivit un ouvrage intitulé Ἀστρονομία ἢ Καταστερισμοί (*Astronomie* ou *Catastérismes*), dans lequel il se référait parfois à Évhémère (cf. p. 267).

[119] Hygin, *L'astronomie*, II, 13, 4 [F18].

[120] Cf. Diogénien, *Proverbes*, II, 67 [F20].

la vraisemblance, expliqué l'origine de l'expression par un récit mythologique sur le dieu Atlas[121]. C'est de cette manière, en tout cas, qu'Évhémère avait procédé pour un autre proverbe, lié cette fois à la déesse Athéna. Voici en effet ce qu'écrit Festus :

> *«Sus Mineruam» in prouerbio est, ubi quis id docet alterum, cuius ipse inscius est. Quam rem in medio, quod aiunt, positam Varro et Euhemerus ineptis mythis inuoluere maluerunt, quam simpliciter referre.*
>
> « C'est un pourceau <qui en remontre à> Minerve » s'emploie comme proverbe lorsque quelqu'un enseigne à autrui ce qu'il ignore lui-même. Mais cette explication qui, comme on dit, s'offre à tous, Varron et Évhémère ont préféré l'envelopper de sots mythes plutôt que de la rapporter simplement.[122]

La critique de Festus est sévère : Minerve est la déesse de l'intelligence et le porc, à l'opposé, personnifie de toute évidence ici la bêtise. Or, au lieu de comprendre la valeur métaphorique de l'expression, Évhémère – que Festus connaît par Varron – a voulu rapporter l'origine de ce proverbe à un événement historique, et il a ainsi imaginé le mythe qui lui paraissait le plus vraisemblable pour en rendre compte. Pour Festus, le rationalisme historique d'Évhémère n'était que sotte affabulation.

3. La désacralisation : sourire avec les dieux :

3. 1. Demi-dieux et héros : existait-il une hiérarchie du divin chez Évhémère ?

En procédant à une réécriture systématique de la mythologie selon les règles de la vraisemblance, Évhémère avait été amené à traiter de divinités secondaires, comme la nymphe Aïx, ou le demi-dieu Éaque ; Évhémère s'était intéressé également aux héros, puisque selon Athénée[123], il avait évoqué Cadmos, qui, dans la tradition, était le roi et le fondateur mythique de la cité de Thèbes. Mais était-il encore possible de parler de demi-dieux et de héros dans un monde où n'existaient que deux catégories de mortels : les simples humains et les hommes-dieux ? Et pourtant,

[121] Atlas n'est jamais mentionné par Diodore ou par Ennius, et on ignore si Évhémère avait évoqué le Titan simplement en passant ou s'il lui avait réservé un développement conséquent au sein de son ouvrage.
[122] Festus, *De la signification des mots*, p. 408 Lindsay [F23].
[123] Athénée, *Les Deipnosophistes*, XIV 658 E-F [F3].

comment ne pas respecter les hiérarchies établies par la tradition ? Évhémère ne s'était probablement pas embarrassé de ces questions, qui relevaient davantage d'une réflexion philosophique sur le divin que de l'écriture d'un récit mythologique. Il s'était vraisemblablement contenté d'exprimer la hiérarchie entre les figures mythologiques en termes de pouvoir : Zeus/Jupiter, le dieu fondateur, régnait sur l'ensemble du monde, quand Vénus n'était que reine de Chypre. Si l'on en croit Plutarque, les dieux d'Évhémère n'étaient d'ailleurs pas tous rois et reines, et certains n'étaient que chef d'armée :

> Πᾶσαν ἀθεότητα κατασκεδάννυσι τῆς οἰκουμένης, τοὺς νομιζομένους θεοὺς πάντας ὁμαλῶς διαγράφων εἰς ὀνόματα στρατηγῶν καὶ ναυάρχων καὶ βασιλέων.
>
> Il [= Évhémère] répand sur la terre un athéisme total en réduisant sans exception tous ceux que nous considérons comme des dieux à des noms de stratèges, de navarques et de rois.[124]

Les habitants de Samos avaient décrété des honneurs divins au général spartiate Lysandre, après sa victoire sur les Athéniens à Aegos-Potamos[125] : certains dieux de la mythologie pouvaient bien eux aussi avoir été généraux.

3. 2. Le cas de Cadmos : l'apparition du burlesque :

On descendait encore d'un degré dans l'échelle sociale avec le cas de Cadmos, qui apparaissait chez Évhémère comme de médiocre extraction :

> 'Ἀγνοεῖν μοι δοκεῖτε, ὦ ἄνδρες δαιταλῆς, ὅτι καὶ Κάδμος ὁ τοῦ Διονύσου πάππος μάγειρος ἦν.' Σιωπησάντων δὲ καὶ ἐπὶ τούτῳ πάντων 'Εὐήμερος, ἔφη, ὁ Κῷος ἐν τῷ τρίτῳ τῆς *Ἱερᾶς Ἀναγραφῆς* τοῦθ' ἱστορεῖ, ὡς Σιδωνίων λεγόντων τοῦτο, ὅτι Κάδμος μάγειρος ὢν τοῦ βασιλέως καὶ παραλαβὼν τὴν Ἁρμονίαν αὐλητρίδα καὶ αὐτὴν οὖσαν τοῦ βασιλέως ἔφυγεν σὺν αὐτῇ.'
>
> « Vous me semblez ignorer, chers convives, que Cadmos aussi, le grand-père de Dionysos, était cuisinier. » Comme tous, suite à cette affirmation, avaient gardé le silence : « Évhémère de Cos, continua-t-il, raconte au livre III de l'*Inscription sacrée*, en prêtant ces propos aux Sidoniens, que Cadmos, qui était cuisinier du roi, prit comme

[124] Plutarque, *Isis et Osiris*, 23 [T4].
[125] Cf. sur ce point L. Cerfaux et J. Tondriau, *Le culte des souverains*, p. 468-469. Pour les auteurs anciens, cf. en particulier Athénée, XV, p. 696e et Pausanias, III, 17, 4 ; VI, 3, 5-15 ; X, 9, 7.

> compagne la joueuse de flûte Harmonia, bien qu'elle appartînt en même temps au roi, et qu'il s'enfuit avec elle. »[126]

Celui que la mythologie traditionnelle présentait comme le roi fondateur de Thèbes n'était donc plus qu'un simple cuisinier du roi, dont les exploits tenaient dans une fugue amoureuse avec une joueuse de flûte, une esclave aux mœurs légères.

Ce passage d'Athénée appelle plusieurs commentaires. Évhémère affirmait tenir cette version du mythe des Phéniciens. Il ne prétendait donc pas s'appuyer seulement sur l'inscription sacrée de Panchaïe, ce que confirme d'ailleurs un passage de Lactance :

> Historiam*que contexuit ex titulis et inscriptionibus sacris, quae in antiquissimis templis habebantur maximeque in fano Iouis Triphylii*
>
> il [= Évhémère] a fondé la trame de son *Histoire* sur des textes et des inscriptions sacrés qui étaient conservés dans des temples très anciens et principalement dans le sanctuaire de Jupiter Triphylius[127]

Comme nous l'avons vu dans le cas de Zeus, Évhémère ne proposait pas plusieurs versions d'un mythe, mais une histoire unifiée de la mythologie. Entre les versions thébaines et phéniciennes, il avait donc tranché, en donnant la préférence au récit qui non seulement soulignerait l'étendue de ses propres recherches – il était allé interroger les Phéniciens ! –, mais paraîtrait le plus ancien, et par là-même le plus digne de crédit. Comme les Égyptiens, les Phéniciens étaient réputés pour l'ancienneté de leur civilisation, et, par ailleurs, les récits grecs disaient Cadmos originaire de Phénicie. Évhémère était donc remonté à la source et prétendait détenir la vérité des Sidoniens.

Qu'Évhémère ait forgé de toutes pièces ce développement sur Cadmos ou qu'il se soit réellement inspiré de récits Phéniciens, il convient de remarquer que le personnage du μάγειρος – le cuisinier – était une figure habituelle de la comédie[128] : le texte tirait visiblement vers la plaisanterie bouffonne. C'est là certainement un aspect important de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*, absolument négligé par nos prédécesseurs. Évhémère a certainement voulu amuser et distraire son lecteur par son exposé mythologique, et très

[126] Athénée, *Les Deipnosophistes*, XIV 658 E-F [F3].
[127] Lact. I, 11, 33, [T24].
[128] Cf. sur ce point l'article de M. Carastro, « Le cuisinier fanfaron chez Athénée », Belo Horizonte, 2, 2008, p. 3-24.

probablement l'épisode de Minerve et du pourceau évoqué plus haut jouait-il du même ressort comique. Dans le détail des mythes, l'explication historique se prêtait à toutes sortes d'inventions fantaisistes, et de façon générale, l'humanisation systématique des figures mythologiques pouvait facilement entraîner le récit dans un registre burlesque.

3. 3. Instruire et amuser :

Instruire et amuser : on retrouvait là un idéal cher aux Anciens dans l'écriture historiographique. Avec Zeus, le mythe avait introduit une réflexion sur la souveraineté idéale : la fonction royale enveloppait le souverain d'une aura sacrée, d'autant plus grande que le roi se montrait bienfaisant envers l'humanité, et c'est ainsi que le roi évergète, tout en étant homme, était en même temps dieu, et faisait l'objet d'un culte. La suite du récit mythologique continuait certes d'instruire le lecteur sur l'histoire des premiers hommes, mais elle n'introduisait plus en revanche de véritable réflexion sur le pouvoir ou sur le rôle pacificateur de la religion : il ne s'agissait plus que d'une mise en œuvre systématique de la réécriture rationaliste des mythes, appliquée à des divinités secondaires. Évhémère avait souci de rendre son récit plaisant et agréable. Évidemment, certains de ces hommes-dieux, qui n'étaient pas rois mais simples mortels, ou que le Messénien décrivait au sein d'aventures parfois burlesques, finissaient très probablement par paraître beaucoup plus humains que divins. Mais était-ce au fond si important ? Car une fois admis la divinité de Zeus, il était bien permis de sourire un peu avec les dieux[129].

[129] Rire des dieux n'avait rien d'inhabituel pour un Grec – qu'on songe simplement aux comédies d'Aristophane – et n'était pas considéré comme une forme d'impiété. A. Ballabriga (dans « Approche du burlesque divin dans l'Antiquité », *Le Rire des Grecs. Anthropologie du rire en Grèce ancienne*, ouvrage coll. sous la dir. de M.-L. Desclos, éd. Jérôme Millon, 2000, p. 123-131) s'est intéressé en particulier à la représentation des dieux dans le *Prométhée* de Lucien et a mis en garde (p. 131) « contre un relativisme et un évolutionnisme excessifs qui consisteraient à estimer qu'en Grèce la satire divine est un phénomène exceptionnel qui accompagne les progrès de l'esprit critique et du rationalisme ». La remarque est applicable à Évhémère, dont la représentation parfois burlesque des dieux ne doit pas être interprétée comme une forme de mépris des dieux sur fond de rationalisme. De façon générale, le rire exprimait surtout une certaine familiarité des Grecs avec leurs dieux. Il est cependant probable que parmi les Anciens, certains lecteurs, que l'assimilation de Zeus à un homme choquait, aient vu dans l'humanisation burlesque de telle ou telle figure mythologique une confirmation de l'athéisme d'Évhémère.

Bilan. Réécrire le passé pour penser le présent : la mythologie renouvelée.

Si le refus du fabuleux s'apparente bien à une forme de rationalisme, la rationalisation avait cependant ses limites chez Évhémère, et l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* ne signait la mort ni du mythe ni de la religion, bien au contraire. Évhémère ne pratiquait pas à proprement parler une exégèse des récits traditionnels, il réécrivait directement l'histoire mythique, cette dernière étant présentée comme le fruit non pas de son analyse, mais d'une expérience tirée de son voyage en Panchaïe. C'était donc moins par un raisonnement rationnel que le lecteur devait appréhender cette vérité sur les dieux que par un acte de foi imposé par la première partie de l'ouvrage. L'archipel panchaïen se donnait comme le lieu de la découverte d'une vérité divine longtemps oubliée, puis retrouvée aux marges du monde et le lecteur était invité à croire dans l'existence de la Panchaïe en même temps que dans cette vérité révélée que le Messénien en rapportait.

Zeus était le plus grand souverain du passé. Roi conquérant, il avait établi sa royauté partout sur terre, parfois par la force des armes, mais le plus souvent grâce à la création de cultes à son propre nom, auquel était associé chaque fois en épiclèse le nom du dynaste ou de la cité qui l'accueillait. En fondant la religion, Zeus était devenu le dieu commun à tous les hommes. Chacun se soumettait à lui ; la paix et la stabilité étaient ainsi assurées dans l'ensemble du monde habité. Les cultes en l'honneur du souverain n'avaient pas seulement une dimension politique. Bien que mortel, Zeus était réellement dieu. Son immense pouvoir le plaçait au-dessus des hommes, et les nombreux bienfaits dont il comblait l'humanité – souci de la paix et de la justice, fin du cannibalisme, soutien aux inventeurs – étaient le signe de sa divinité. Les cultes dont Zeus faisait l'objet et qui étaient accomplis par tous avec piété étaient la reconnaissance officielle de son caractère divin. Les dieux étaient donc de puissants et anciens rois, qui, pour leurs immenses bienfaits, avaient bénéficié de cultes.

Cette reconstrution mythologique de l'histoire des dieux centrée sur la figure de Zeus était clairement à l'image des premiers temps de la période hellénistique. Les rois et successeurs d'Alexandre recevaient de la part des cités des honneurs divinisants en remerciement de leurs bienfaits. Le parallèle entre Zeus et Alexandre était également évident : Alexandre avait conquis un immense empire ; il s'était présenté en libérateur des cités grecques d'Asie et avait reçu d'un certain nombre d'entre elles des honneurs divins en remerciement ; le prêtre d'Ammon l'avait déclaré fils de Zeus, un épisode auquel Évhémère faisait subtilement allusion dans sa description du sanctuaire de Zeus Triphylios[130]. En recomposant le passé mythique à l'image du présent, Évhémère ne cherchait pas à justifier ou à encourager la divinisation d'Alexandre ou, plus généralement, les honneurs divins rendus aux souverains. Ces cultes, bien acceptés, n'avaient pas besoin de prosélytes. Il s'agissait plutôt d'appréhender le présent en lui donnant son mythe des origines.

Dans un article intitulé « Présence du passé dans le monde hellénistique : Mythe et tradition locale[131] », T. S. Scheer a montré avec beaucoup de justesse que les Grecs du temps d'Alexandre éprouvèrent un besoin accru de relier leur époque au passé mythique, afin de la rendre plus compréhensible et rassurante, tout en créant une forme d'émulation avec leurs illustres prédécesseurs, dieux ou héros : « Toute la campagne d'Alexandre, écrit le chercheur, peut être [...] interprétée comme une expédition menée sur les traces du passé mythique[132] ». Au fur et à mesure que les armées grecques découvraient de nouveaux territoires, Alexandre identifiait certaines divinités des peuples conquis à tel ou tel héros – souvent Héraclès, que le Macédonien prétendait avoir pour ancêtre – ou dieu grec : les territoires inconnus étaient ainsi assimilés mentalement. Ils n'étaient pas à proprement parler nouveaux, puisqu'ils avaient déjà été parcourus par les dieux et héros du passé : il s'agissait plus exactement d'une redécouverte.

[130] Cf. *supra* p. 392-393.
[131] T. S. Scheer, « Présence du passé dans le monde hellénistique : Mythe et tradition locale », dans *Le Monde Hellénistique, Espaces, sociétés, cultures 323-31 av. J.-C.*, A. Erskine (sous la dir. de), traduit de l'anglais par J. Odin et Th. Van Ruymbeke, Presses Universitaires de Rennes, 2004, chap. XIII, p. 289-307.
[132] T. S. Scheer, *ibid.*, p. 292.

En affirmant marcher sur les pas d'Héraclès, Alexandre s'obligeait en même temps à accomplir des exploits, pour se montrer digne de son ancêtre.

La mythologie n'était pas un dogme. Elle était une manière de penser le monde et pouvait être adaptée avec une certaine souplesse en fonction des circonstances. Dans son rapport au présent, elle jouait pour les Grecs de l'époque d'Alexandre un double rôle :

- elle facilitait l'assimilation de ce qui était nouveau ou étranger en lui donnant non seulement un aspect grec et familier, mais aussi un certain prestige lié à l'ancienneté

- elle n'était pas un reflet statique du présent, mais elle invitait quiconque se réclamant du passé mythique à prendre modèle sur les exploits glorieux de ses dieux et de ses héros[133].

On retrouvait dans l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* ces deux fonctions de la mythologie. Avec les bouleversements introduits par Alexandre, l'extension du monde connu, l'avènement des grands royaumes hellénistiques et le déclin de la puissance politique des cités, la multiplication des honneurs divins rendus aux rois bienfaiteurs, il devenait urgent de réécrire ou d'adapter les mythes fondateurs pour mieux construire et accepter le présent. Par le biais de la mythologie, Évhémère donnait au monde d'après Alexandre le mythe des origines et l'unité culturelle qu'il n'avait pas ou insuffisamment. Comme le prouvait la découverte de la stèle de Panchaïe, le conquérant macédonien avait eu un illustre prédécesseur dans les temps anciens, le souverain de toute la terre habitée, Zeus. L'existence de ce modèle prestigieux donnait sens au monde issu des conquêtes d'Alexandre. Le récit mythique d'Évhémère n'était cependant pas un simple miroir du présent, il en présentait plutôt un reflet idéalisé. Comme pour Alexandre, l'empire de Zeus avait été, à sa mort, partagé entre plusieurs héritiers. Mais à la différence du Macédonien, la succession avait été préparée par Zeus lui-même, et s'était donc passée de manière pacifique, rendant ainsi possibles prospérité et stabilité.

> Ensuite Jupiter, après avoir fait cinq fois le tour de la terre, partagea son empire entre tous ses amis et parents, laissa aux

[133] Par un jeu de miroir inversé, le mythe se modelait sur le présent, en même temps que le présent était appelé à s'inspirer de la grandeur du passé mythique.

> hommes des lois et des coutumes, leur procura du blé, accomplit beaucoup d'autres bienfaits [...].[134]

Ainsi le mythe n'était-il pas seulement fondateur et tourné vers le passé : il créait un horizon d'attente, l'espoir d'un monde pacifié. Le mythe réalisait ce qu'Alexandre n'avait pu faire. Et le culte de Zeus répandu à travers l'ensemble du bassin méditerranéen était le garant d'une paix durable en même temps que d'une forme d'unité culturelle.

[134] Lact. *Inst. div.*, I, 11, 45 : « *Deinde Iuppiter postquam quinquies terras circiuit omnibusque amicis atque cognatis suis imperia diuisit reliquitque hominibus leges mores frumentaque parauit multaque alia bona fecit* [...]. ».

CONCLUSION GÉNÉRALE

A) La conception des dieux chez Évhémère :

Comprendre la représentation qu'Évhémère donnait des dieux imposait de laisser de côté toute idée préconçue sur l'évhémérisme et de se confronter directement aux textes anciens. Au terme de cette étude, il est désormais possible de proposer une définition de la divinité selon Évhémère : les premiers dieux, à commencer par Zeus, furent de grands souverains du passé, qui, à travers leur pouvoir bienfaisant, manifestaient un caractère divin. Ils purent prétendre recevoir un culte et furent par tous reconnus comme des dieux.

Évhémère ne doit en aucun cas être considéré comme un athée qui aurait nié la divinité de Zeus. Tout mortels qu'ils fussent, les dieux de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* étaient réellement dieux, et cela dès leur vivant : la divinité de Zeus avait été reconnue partout à mesure qu'il parcourait le monde. Après sa mort, la dépouille mortelle du dieu recevait un tombeau, en même temps que subsistait une part divine, immortelle : *ad deos abiit*, écrit Ennius à propos de Jupiter[1].

Cependant, Évhémère n'écrivait pas en théoricien, et il serait vain, notamment, de se demander si Zeus avait été un homme-dieu dès la naissance ou s'il l'était devenu à un moment précis de son existence. Dans l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*, la divinité n'est pas un objet conceptuel, elle se constate. Ce n'est donc pas tant la divinité elle-même qui peut être définie que les signes à travers lesquels elle se manifeste. Ils sont chez Évhémère au nombre de deux :

- Est dieu celui qui exerce le pouvoir en bienfaiteur : il protège, assure la paix, promeut les découvertes utiles aux hommes.

[1] Lactance, I, 11, 46 [F14a].

- Secondairement, est dieu celui qui reçoit un culte. Le culte est une reconnaissance officielle de la divinité de son bénéficiaire[2].

Le dieu est ainsi toujours conçu dans son rapport avec les hommes : le roi-dieu comble l'humanité de ses bienfaits, tandis que les peuples honorent en retour le dieu en lui adressant un culte. Religion et politique sont, comme c'est d'ailleurs toujours le cas en Grèce ancienne, intimement liées. Le terme politique doit être pris dans son sens noble. Lorsque, dans l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*, Zeus développe des cultes en son honneur, la religion lui permet certes d'asseoir son pouvoir, mais le phénomène ne doit pas être réduit à une question d'intérêt personnel. En créant la religion et en instaurant de tels cultes, Zeus reste dans le rôle du roi bienfaiteur. La religion est en effet conçue comme un ciment entre les peuples et le moyen de garantir une paix durable : partout dans le monde, c'est le même dieu que l'on honore.

B) Un nouveau mythe fondateur :

Évhémère a écrit une histoire mythique, il n'était pas le tenant d'une doctrine. En ce sens, proposer, comme nous venons de le faire, une définition de sa conception des dieux est déjà une trahison de sa démarche. Nous nous sommes efforcés de montrer – et nous avons été le premier à le faire – qu'Évhémère ne recherchait pas la véritable histoire des dieux dissimulée derrière le mythe, mais qu'il s'efforçait de renouveler la mythologie de l'intérieur, en donnant à son époque – le tout début du IIIe siècle av. J.-C. – un nouveau mythe fondateur, qui permît d'appréhender les bouleversements nés des conquêtes d'Alexandre, l'apparition des grands royaumes hellénistiques et le recul de l'influence politique des cités. Image idéalisée d'Alexandre, Zeus était un roi conquérant et civilisateur qui était parvenu à instaurer un nouvel ordre du monde, au sein duquel les hommes vivaient en paix. Le roi-dieu, en imposant à tous sa domination bienveillante, était le garant d'une forme d'unité entre les peuples. Les cultes adressés partout à Zeus assuraient la stabilité politique, même lorsque

[2] On peut, par commodité de langage, parler de divinisation, mais le terme est trompeur, car il donne l'impression que c'est l'instauration d'un culte qui transforme l'homme en dieu, mais chez Évhémère, la divinité préexiste au culte lui-même.

le roi était loin. La vérité qu'Évhémère prétendait ramener de Panchaïe ne se réduisait donc pas à l'idée que les dieux étaient des hommes divinisés ; le récit de voyage dans l'archipel panchaïen servait de garantie à l'ensemble de l'histoire mythique développée sur la stèle de Zeus, et non pas simplement au principe des hommes-dieux. Ce récit mythique offrait un cadre rassurant aux lecteurs d'Évhémère : le monde qu'ils connaissaient ne naissait pas de rien, mais était à l'image des premiers dieux et des premiers temps. L'histoire passée invitait également à espérer l'avènement d'un monde pacifié, sous l'autorité de souverains justes et soucieux du bien-être des hommes.

C) Un ouvrage conforme au goût de l'époque :

Nous ne croyons pas que la popularité de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* du temps même de l'auteur ait été simplement un succès de scandale, même si certains furent choqués par la représentation des anciens dieux en hommes. L'ouvrage entrait trop en résonnance avec son époque pour ne pas avoir rencontré une adhésion sincère. L'image des premiers dieux reflétait l'enthousiasme pour le culte naissant des souverains, à qui les cités accordaient des honneurs divins en remerciement de leurs bienfaits. Chez Évhémère, le mythe donnait simplement un caractère plus organisé à ces cultes spontanés : en généralisant lui-même son propre culte, Zeus devenait le garant de la paix universelle. On retrouvait également dans l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* le goût pour les récits de voyage et pour la description de contrées inconnues, qui s'était fortement accru avec les conquêtes d'Alexandre et l'extension du monde connu. Située au large de l'Arabie, dans une zone encore inexplorée, puisque aucune des expéditions envoyées par le Macédonien pour contourner l'Arabie n'avait abouti, la Panchaïe était le territoire de tous les possibles. Enfin, l'ensemble de l'ouvrage, aussi bien dans l'exposé géographique que dans le récit mythologique, reflétait les exigences de vraisemblance de l'époque. Le merveilleux était proscrit : il n'y avait pas d'animaux ou de phénomènes extraordinaires en Panchaïe et le discours mythique était rationalisé pour en ôter ce qui aurait pu paraître

incroyable. Ouranos n'était pas, comme chez Hésiode, le ciel étoilé, qui parfois avait l'aspect d'un dieu anthropomorphe. Il était un souverain divinisé qui avait donné son nom à la voûte céleste. Cronos n'avalait pas ses enfants à la naissance, mais se contentait de les faire mettre à mort.

D) Le récit-cadre sur la Panchaïe : l'inscription dans le genre historiographique.

Le souci de vraisemblance de l'exposé géographique était d'autant plus important dans l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*, que le récit-cadre sur la Panchaïe devait garantir l'existence de la stèle de Zeus et la vérité de l'histoire sacrée qui s'y trouvait gravée. L'ouvrage ne se donnait donc pas comme un récit fictif – nous avons montré que le terme fiction était inadéquat et anachronique pour qualifier l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* –, mais comme un compte-rendu historiographique, et il a toujours été reçu comme tel dans l'Antiquité, y compris par ceux, qui, comme Strabon, ne croyaient pas en la réalité du témoignage d'Évhémère et le qualifiaient de géographe menteur. Évhémère s'était efforcé de se présenter en historien. Il avait donné un motif crédible à son voyage, en se prétendant envoyé en mission par le roi Cassandre de Macédoine, et il avait développé dans son compte-rendu l'opposition, traditionnelle dans l'historiographie depuis Hérodote, entre l'ὄψις et l'ἀκοή (la connaissance directe, et celle tirée du témoignage d'autrui). Afin de renforcer la crédibilité de son récit, le Messénien avait multiplié les liens entre sa Panchaïe et des traditions connues par ailleurs. Les prêtres, en particulier égyptiens, avaient la réputation d'avoir une excellente connaissance du passé : le livre II d'Hérodote sur l'Egypte, ou encore le récit de Platon sur l'Atlantide (qui n'était pas tenu pour une fable dans l'Antiquité) en témoignaient. C'était donc en interrogeant les prêtres de Zeus qu'Évhémère avait recueilli l'histoire des dieux. La mention des caractères hiéroglyphiques de la stèle créait un lien implicite avec la classe sacerdotale égyptienne et donnait davantage de crédibilité à l'exposé. Le Zeus panchaïen était décrit comme un roi crétois, et le récit se rattachait ainsi aux traditions crétoises, qui faisaient notamment état de l'existence

d'une tombe de Zeus en Crète. Cette tradition était de nature à accréditer l'idée que Zeus était un grand souverain du passé. On attribuait aussi aux Crétois la fondation du sanctuaire de Delphes : ce peuple pouvait tout aussi bien être à l'origine du sanctuaire de Zeus Triphylios. Enfin, Évhémère avait entrepris de donner à son compte-rendu un aspect scientifique, eu égard aux critères de l'époque. Il s'était documenté sur la culture de la myrrhe et de l'encens et s'est montré aussi précis dans ses explications – voire davantage – que Pline. Sa représentation de l'océan d'Arabie comme une mer ouverte tenait compte des nouvelles connaissances apportées par les campagnes d'Alexandre : le Nil ne trouvant pas sa source en Asie, l'Inde et l'Afrique ne pouvaient se rejoindre au sud. La Panchaïe, par sa très grande longueur, pouvait rappeler au lecteur une île existante mais très mal connue, Taprobane, que les Grecs pensaient située à l'ouest de l'Inde.

La scientificité d'Évhémère n'était cependant pas celle d'un Ératosthène ou celle d'un Strabon, qui considérait le Messénien comme un faiseur de tours. Pour Strabon, le but ultime de la géographie était d'éclairer et de préparer l'action politique, et dans cette perspective, le géographe devait bannir de ses écrits ce que nous appelons invention, afin de coller au plus près à la réalité du monde : le récit sur la Panchaïe, dont la tradition ne portait aucune trace, ne pouvait être qu'une affabulation d'Évhémère et ne présentait aucun intérêt pour le vrai géographe. Évhémère, cependant, n'écrivait pas pour des géographes comme Strabon. Son souci de la vraisemblance visait simplement à rendre crédible l'ensemble de l'exposé pour un lecteur qui ne s'embarrasserait pas d'aller vérifier dans le détail la véracité des informations.

E) Aux marges du temps et de l'espace : une réflexion sur le monde contemporain

La Panchaïe était située aux marges du monde, un espace géographique à part, que l'on ne connaissait généralement que par ouï-dire, sur la foi d'autrui. D'une certaine façon, le rapport de croyance y était le même que dans les mythes : la géographie des confins et l'histoire mythique

échappaient toutes les deux à la vérification. Les marges du temps et de l'espace, en offrant aux auteurs une souplesse de l'exposé qu'ils ne pouvaient trouver dans la période historique ou dans la géographie politique, offraient surtout la possibilité de dessiner la figure de l'Ailleurs, et par contraste, de questionner la réalité quotidienne. D'une certaine manière, les confins et le mythe sont, dans l'Antiquité, les lieux de l'utopie[3].

Il serait ainsi profondément réducteur de prétendre que l'exposé sur la Panchaïe avait seulement pour rôle de garantir l'existence de la stèle sacrée. C'était l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* dans son entier qui introduisait une réflexion sur le monde contemporain d'Évhémère, et non le seul récit théogonique. La Panchaïe elle-même, tout en possédant les caractéristiques de l'univers des confins – fertilité et générosité de la nature, extrême variété de la faune et de la flore, richesse minière, abondance de l'eau, beauté du paysage – présentait ainsi nombre d'éléments de l'époque d'Évhémère : l'archipel subissait les attaques récurrentes de pillards ; l'île sacrée était gouvernée par un roi et son modèle économique reproduisait la situation en Asie héritée des anciennes satrapies ; le statut d'autonomie accordé à la cité de Panara par le roi Zeus trouvait son modèle dans la réalité hellénistique ; la domination des Crétois sur les autres populations de Panchaïe était un calque de la situation contemporaine, où Grecs et Macédoniens exerçaient leur autorité sur les peuples conquis par Alexandre ; l'île, enfin, avait connu des destructions de cités et des déplacements de population. Par ailleurs, l'organisation en classes de la société panchaïenne et la mise en commun des récoltes ne donnaient pas seulement au territoire un parfum d'ancienneté : Évhémère montrait par ce biais son intérêt pour les réflexions politiques sur la meilleure constitution possible. Les limitations qu'il

[3] Rappelons cependant que le terme d'utopie – anachronique – doit être employé avec précaution. Bien sûr, il est possible, en moderne, d'affirmer que les confins portent les traits de l'imaginaire utopique et que la Panchaïe dessine en partie un monde idéal, en contraste avec la réalité quotidienne. En revanche, il serait faux d'affirmer que l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* appartient au genre de l'utopie. Dans l'utopie conçue comme genre, l'illusion que la société idéale décrite existe véritablement n'est en effet qu'une convention littéraire, alors que le lecteur d'Évhémère devait réellement croire en l'existence de la Panchaïe. De façon plus générale, les mythes et les récits sur les marges du monde, aussi entachés de merveilleux qu'il pussent être, recelaient toujours au moins un fond de vérité aux yeux des Anciens : l'époque mythique avait réellement existé et il ne faisait aucun doute que les confins de la terre habitée abritaient des territoires exceptionnellement riches et fertiles. Le rapport de croyance n'était donc pas le même que dans l'utopie.

imposait à la communauté des biens et au stricte égalitarisme – droit de possession d'une maison et d'un jardin ; double part donnée aux prêtres (la classe dirigeante) et aux dix meilleurs travailleurs – tenaient compte, de façon pragmatique, du désir de propriété et devaient refléter les débats d'une époque où le manque de terre, l'insuffisance de la nourriture et l'inégalité des richesses étaient des problèmes récurrents.

Ainsi l'exposé sur la Panchaïe et le récit mythologique étaient-ils étroitement imbriqués, afin de présenter au lecteur, à travers un voyage dans des lieux et dans un temps reculés, une réflexion sur sa propre époque. Traditionnellement, les confins étaient associés à la présence de la divinité, et l'archipel panchaïen portait lui-même les traits du mythe, puisqu'il avait reçu la visite des dieux à plusieurs reprises. Il avait notamment été l'une des étapes des conquêtes de Zeus dans son parcours du monde habité. Comme ailleurs, Zeus avait instauré un culte en son honneur en y associant le nom de son hôte, qui était cette fois non pas un roitelet ou un dynaste, mais une cité entière, Panara. Zeus était ainsi honoré sous le nom de Zeus Triphylios, les habitants provenant de trois peuples différents. Il ne s'agissait pas, cependant, d'un simple culte local : Zeus avait choisi l'île pour y édifier un sanctuaire destiné à conserver le souvenir de ses actions glorieuses de souverain. Il avait fait graver ses exploits sur une stèle, qui avait été placée dans son temple. Les compagnons crétois de Zeus étaient devenus les prêtres du sanctuaire et les gardiens des inscriptions sacrées sur le premier roi-dieu. Ils consacraient leur temps à chanter la gloire des dieux dans des hymnes, et ils constituaient désormais la classe dirigeante d'une société organisée autour de la conservation de la mémoire divine. La répartition en classes – paysans, bergers, artisans, soldats, prêtres – et la répartition équitable des productions mettaient chacun à l'abri du besoin et assuraient la stabilité de la société, qui vivait désormais hors du temps. Au sein de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*, le sanctuaire de Zeus Triphylios faisait le lien entre le compte-rendu géographique et le récit sur les premiers dieux, et les deux parties de l'ouvrage contribuaient ainsi à la construction du nouveau mythe fondateur. La découverte de la stèle de Zeus à l'issue d'un long voyage dans une terre divine donnait à l'histoire mythique l'aspect d'une vérité un temps oubliée

puis retrouvée, dont Évhémère devenait le porte-parole auprès du reste des hommes. Le lecteur était ainsi invité à une sorte d'acte de foi, à une confiance renouvelée dans les mythes. En même temps que le récit sur la Panchaïe donnait une forme d'authenticité au contenu de cette mythologie, à l'inverse, l'évidence de la vérité mythologique révélée venait en retour confirmer la réalité de l'archipel Panchaïen.

Nous sommes le premier à interpréter l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* comme l'écriture d'un nouveau mythe des origines – évidemment présenté par Évhémère comme très ancien – qui permît de donner sens au monde issu des conquêtes d'Alexandre. Il était nécessaire d'étudier l'exposé sur la Panchaïe et le récit mythologique non pas chacun pour eux-mêmes, mais d'appréhender de manière dialectique la relation entre les deux parties de l'ouvrage, afin de rendre à l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* son unité trop souvent négligée[4].

F) Détracteurs et partisans d'Évhémère ; la naissance de l'évhémérisme.

Les très nombreux échos au présent hellénistique, le plaisir lié à la découverte de lieux inconnus – qui semblaient à la fois proches et étrangers – et à la narration distrayante et vraisemblable des épisodes mythologiques, avaient assuré le succès de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* auprès des lecteurs de

[4] Bien que M. Winiarczyck (dans *Euhemeros von Messene. Leben Werk und Nachwirkung*, 2002) ait étudié les différents aspects de l'ouvrage, son approche reste trop compartimentée, et finalement ses conclusions s'avèrent décevantes. Dans son chapitre intitulé « Versuch einer Interpretation der *Hiera Anagraphè* », il suppose qu'Évhémère voulait éclairer l'origine de la religion et participer au débat sur le culte des souverains (ibid. p. 118). Nous ne croyons pas à une telle interprétation : Évhémère n'écrit pas en historien de la religion, mais adapte l'histoire mythique à son époque. R. J. Müller (dans « Überlegungen zur *Ἱερὰ Ἀναγραφή* des Euhemeros von Messene », 1993) et J. Dochhorn (dans « Ein "Inschriftenfund" auf Panchaia », 1999) ont eu le grand mérite de considérer la description de la Panchaïe moins pour elle-même que comme le cadre narratif d'un ouvrage plus vaste : la Panchaïe est d'abord le lieu de la découverte des inscriptions sacrées du temple de Zeus. L'exposé sur l'archipel panchaïen n'est cependant pas un simple récit-cadre, et nous avons montré que l'imbrication entre les deux parties de l'ouvrage est plus étroite qu'il n'y paraît.

l'époque. Malgré tout, le texte rencontra des critiques de la part des contemporains d'Évhémère. Le poète Callimaque qualifiait l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* d'ouvrage impie. Évhémère était le premier à décrire Zeus comme un mortel divinisé, et un tel portrait de la divinité ne pouvait manquer d'heurter une partie des lecteurs. De fait, la réprésentation des dieux en hommes mortels, aussi puissants fussent-ils, était susceptible de deux interprétations opposées : on pouvait y voir une élévation de l'homme vers le divin – c'était la conception d'Évhémère – ou, au contraire, une dégradation de la divinité vers l'humain : prétendre que les dieux n'étaient que des hommes, c'était nier qu'ils étaient vraiment des dieux. Les deux interprétations coexistaient et n'étaient vraisemblablement pas liées à l'appartenance à un milieu social : elles devaient bien plutôt dépendre de la sensibilité de chacun.

Après Évhémère, ce qu'il est convenu d'appeler l'évhémérisme – l'idée que les dieux sont de grands hommes du passé que leurs bienfaits et leur puissance a élevés au rang de dieux – se diffuse, en même temps qu'elle conserve ses détracteurs : le nom d'Évhémère figure parmi les catalogues d'athées, au côté de penseurs qui passaient pour avoir été des négateurs des dieux : Diagoras, Théodore, Hippon, Protagoras. Plutarque s'insurge contre « l'athéisme total » du Messénien, qui « réduit sans exception tous ceux que nous considérons comme des dieux à des noms de stratèges, de navarques et de rois[5]. » Sextus Empiricus – qui n'a qu'une connaissance indirecte de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* – tient Évhémère pour un athée aux yeux duquel la religion n'était qu'une invention politique des puissants afin de mieux asseoir leur pouvoir sur les foules. Sextus considère l'évhémérisme comme une aberration philosophique, dans la mesure où un homme ne peut logiquement être déclaré dieu sans l'existence préalable de la notion de divinité[6]. À l'opposé, d'autres auteurs, comme Diodore de Sicile, se révèlent des partisans de l'évhémérisme. Diodore édulcore cependant son discours lorsqu'il s'appuie sur l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* dans la ***Bibliothèque***, de peur de paraître trop ouvertement évhéméristе et d'essuyer des critiques. Pour

[5] Plutarque, *Isis et Osiris*, 23 [T4].
[6] Cf. supra p. 472.

expliquer la théorie des dieux terrestres, l'historien ne mentionne que des héros ou demi-dieux – Héraclès, Dionysos, Aristée[7] -.et lorsque Diodore présente explicitement les dieux en hommes divinisés, il attribue toujours son propos à des traditions mythologiques qui ne viennent jamais de Grèce même : mythologies des Égyptiens, des Atlantes, des Crétois, religion des Éthiopiens. À Rome, l'ouvrage d'Évhémère est connu grâce à la traduction latine qu'en a donnée Ennius sous le nom d'*Historia sacra*, au début du IIe siècle av. J.-C.. Ennius paraît avoir repris à son compte la représentation des dieux développée chez Évhémère et il est probable qu'il ait voulu, sinon ouvrir la voie à la divinisation de l'un de ses protecteurs – Scipion l'Africain ou M. Fuluius Nobilior -, du moins suggérer que ces derniers possédaient les qualités qui avaient fait reconnaître Jupiter lui-même comme un dieu. Par la suite, parmi les auteurs païens latins, seul Cicéron fait référence, de façon allusive, aux conceptions religieuses d'Évhémère, dont il connaît la traduction d'Ennius. On retrouve chez Cicéron une prudence comparable à celle de Diodore de Sicile[8]. Dans les *Tusculanes* (I, 27-29), il défend l'idée que les grands hommes vivent au ciel et il laisse entendre à demi-mot que les dieux eux-mêmes sont d'anciens hommes. Cicéron considère que cette vérité – potentiellement dangereuse pour les cultes officiels et la stabilité de l'Etat, dans la mesure où elle risque d'être interprétée comme une dégradation du divin vers l'humain – doit être réservée aux initiés.

G) La postérité de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* ne se confond pas avec l'histoire de l'évhémérisme :

Un certain nombre d'auteurs, jusqu'à Saint Augustin, se réfèrent explicitement à Évhémère ou à la traduction d'Ennius lorsqu'il est question de l'origine humaine des dieux, tandis que d'autres développent des conceptions évhéméristes sans que le nom du Messénien ne soit mentionné, bien souvent parce qu'ils n'avaient pas lu son ouvrage. L'évhémérisme était ainsi peu à peu devenu un courant de pensée, à l'existence autonome,

[7] Cf. Diod., VI, 1, 2 [F1].
[8] Cf. *infra* p. 556-557 et p. 592-597 notre annexe sur Cicéron.

indépendante de l'ouvrage d'Évhémère. Le terme évhémérisme est cependant trompeur, et derrière ce mot se cache une grande variété de nuances dans la conception des dieux.

L'évhémérisme s'est d'abord développé, semble-t-il, chez les mythographes, qui, à la suite d'Évhémère, ont composé des récits mythologiques dans lesquels les dieux apparaissaient comme d'anciens mortels, généralement des souverains, divinisés pour leurs bienfaits. On trouve trace de ces récits chez Diodore, mais aussi chez Cicéron, qui en avait eu sans doute connaissance à travers l'enseignement du philosophe Carnéade. On ne connaît pas toujours les sources de Diodore, mais on sait qu'il emprunta sa mythologie des Atlantes et l'histoire du Dionysos libyen aux *Histoires Libyennes* de Denys Scytobrachion[9]. Comme Évhémère, ce dernier considérait que les grands dieux du passé, quoique mortels, étaient réellement des dieux. À la différence du Zeus de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*, les hommes-dieux de Denys ne devenaient cependant dieux qu'après leur mort. Le rapport au culte des souverains avait changé[10]. Il est possible – comme cela est suggéré chez Cicéron – qu'un certain nombre de ces mythographes n'aient pas cru à la divinité de ces hommes-dieux. Entre ceux qui estimaient, comme Évhémère et Denys, que les hommes-dieux étaient réellement des dieux, et leurs détracteurs, qui y voyaient une négation impie de la divinité des dieux, il existait en effet une troisième voie consistant à dire que les dieux étaient effectivement des hommes, et n'étaient donc pas dieux. On trouve trace d'une telle pensée dans la lettre apocryphe d'Alexandre à Olympias – faussement attribuée à Léon de Pella – (IIe siècle av. J.-C) et dans l'*Histoire phénicienne* de Philon de Biblos[11] (entre le Ier et le IIe siècle ap. J.-C). Les auteurs de ces deux textes n'étaient plus à proprement parler des mythographes mais pratiquaient une exégèse « réaliste » de la mythologie. Ils cherchaient à retrouver les faits historiques derrière les mythes, dans lesquels ils voyaient un travestissement de la vérité. Les dieux n'étaient selon eux que des hommes qu'on avait fait passer

[9] Sur cet auteur, cf. notre annexe p. 546-549 et p. 558-573. Les *Histoires libyennes* ont été composées entre 270 et 220 av. J.-C.
[10] Cf. infra p.
[11] Sur Léon de Pella, cf. *infra* p. 549-553 et p. 574-579 ; sur Philon de Biblos, cf. *infra* p. 554-556 et p.580-591.

pour dieux en raison de leurs bienfaits et de leurs découvertes utiles à l'humanité. Les prêtres, qui avaient trouvé un intérêt à dissimuler la véritable origine des dieux, avaient imaginé des mythes et des allégories.

Cette idée que les dieux n'étaient pas réellement des dieux mais de simples hommes se retrouve ensuite chez les auteurs chrétiens. Dans leur lutte contre le paganisme, Eusèbe, Minucius Felix, Lactance et Saint Augustin se réfèrent à Évhémère comme à un historien, qui, le premier parmi les païens, aurait perçu la vanité du polythéisme et compris que les dieux n'étaient que des hommes du passé divinisés pour leur valeur et leurs bienfaits[12]. Eusèbe connaît Évhémère à travers Diodore, dont il cite un extrait du livre VI dans sa *Préparation Évangélique*, afin de prouver que la religion polythéiste avait d'abord reposé sur le culte des astres puis sur celui des dieux terrestres[13]. Lactance est le seul à citer l'*Évhémère* d'Ennius, auquel il a eu directement accès, au moins par larges extraits. En citant principalement les passages portant sur la geste de Jupiter, Lactance s'efforçait de prouver que le roi des dieux n'était qu'un souverain du passé. Augustin a lui aussi lu l'*Historia sacra*, mais il n'évoque l'ouvrage d'Ennius qu'à travers des souvenirs de lecture : lorsqu'il s'en prend aux dieux du paganisme, Augustin préfère citer des auteurs dont il est plus familier – Cicéron et Virgile –, qu'il présente eux-mêmes comme des écrivains évhéméristes. Il est vrai que Virgile connaissait l'*Historia sacra* et qu'il s'en est inspiré à plusieurs reprises dans l'*Énéide* – pour l'épisode de la venue de Saturne en Italie ou pour celui de la rencontre entre Énée et Aceste[14]–, mais Augustin force le trait en attribuant à Virgile une conception évhémériste des dieux : le poète était surtout intéressé par la matière du mythe transmis par Ennius. Hormis Eusèbe, Lactance et Saint Augustin, les auteurs chrétiens qui mentionnent Évhémère – Clément d'Alexandrie, Théophile d'Antioche, Minucius Felix, Arnobe[15], Théodoret de Cyr – n'ont qu'une connaissance indirecte et très superficielle de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* ou de l'*Historia sacra*, par le biais de catalogues d'athées. Chez

[12] Il s'agit bien sûr d'une trahison des idées d'Évhémère, puisque ce dernier considérait la divinité des hommes-dieux comme réelle.
[13] Cf. *supra* p. 223-226.
[14] Cf. *supra* p. 277.
[15] Sur Clément d'Alexandrie, Minucius Felix et Arnobe, cf. *supra* p. 270-274.

Théophile d'Antioche, Évhémère apparaît simplement comme un négateur de la divinité et donc un impie[16]. Pour Théodoret de Cyr, Évhémère n'est même visiblement qu'un nom, celui d'un athée qui ne croit pas à l'existence du divin et qu'il faut condamner[17]. Ailleurs pourtant, Théophile et Théodoret défendent l'idée que les dieux païens ne sont que des hommes[18]. Les thèses évhéméristes se sont ainsi répandues chez les auteurs chrétiens indépendamment même de la connaissance d'Évhémère[19]. Athénagore[20], Tatien[21], Tertullien[22], Firmicus Maternus[23], Athanase d'Alexandrie[24] développent des idées évhéméristes sans jamais se référer à l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* ou à son auteur[25]. Semblablement, Lactance et Saint Augustin, qui ont lu l'*Historia sacra*, présentent parfois les dieux comme des hommes sans mentionner l'*Évhémère* d'Ennius[26].

---

[16] Cf. Théophile d'Antioche, *A Autolycus*, III, 7 [T10].

[17] Cf. Théodoret de Cyr, *Thérapeutique des maladies helléniques*, II, 112 [T8a] et III, 4 [T8b].

[18] Cf. Théophile d'Antioche, *A Autolycus*, I, 9 ; I, 10, 4-6 ; I, 10, 8-13 ; II, 3, 1-35 ; II, 2, 11-16 ; II, 8, 2-6 ; II, 34, 4-8. Théodoret de Cyr, *Thérapeutique des maladies helléniques*, préf. 11 ; II, 97 ; III, 24-29 ; III, 30 [Fals. 4] ; VIII, 12 ; VIII, 14-17 ; VIII, 20-23 ; VIII, 29.

[19] Il n'était pas question, dans ce travail de thèse sur Évhémère, de dresser une histoire de l'évhémérisme chez les auteurs chrétiens et nous ne faisons ici que donner une esquisse de l'évolution de ce courant de pensée. Nous donnons ci-après de nombreuses références glanées au cours de nos lectures, qui prouvent combien la représentation des dieux comme des hommes morts était courante chez les Pères de l'Église. Nous avons traduit tous ces textes (que nous ne présentons pas ici) : ils pourront faire l'objet d'une étude ultérieure.

[20] Voir Athénagore, *Supplique au sujet des Chrétiens*, XXVI, 1-2 ; XXVIII, 1-10 (référence à Léon de Pella et à Hérodote) ; XXX, 1-2 (référence à la Sibylle) ; XXX, 3-5 ; XXXIV, 1.

[21] Cf. Tatien, *Discours aux Grecs*, XXI, 2-3.

[22] Cf. Tertullien, *Apologétique*, X, 7-11 ; XI, 1-16 ; XII, 1 ; XIII, 8-9 ; XXV, 10-11 ; XXVIII, 3.

[23] Sur Firmicus Maternus, cf. *supra* p. 85-86. Nous avons montré que le récit de la divinisation de Proserpine (*L'erreur des religions païennes*, VII, 1-6 [Fals. 5]) ne remonte pas à Évhémère. Voir aussi *L'erreur des religions païennes*, II, 6-7 ; VI, 1-5 ; VIII, 4 ; X, 1 [Fals. 3] ; XII, 9 ; XIII, 1-2 ; XVI, 1-3.

[24] Cf. Athanase d'Alexandrie, *Contre les gentils*, IX, 10-14 ; IX, 34-42 ; IX, 51-58 ; X, 1-37 ; XI, 28-46 ; XII ; XV, 12-22 ; XVI, 23-25 ; XVI, 32-36 ; XVI, 53-57 ; XVII, 16-24 ; XVIII ; XXIX, 31-37.

[25] Voir aussi Pseudo-Clément, *Homélies*, V, 23 ; V, 29, 2 ; VI, 20-22 ; X, 9, 1-2 ; X, 22, 1 ; *Reconnaissances*, X, 23, 4 ; X, 24-25 ; X, 26, 1 ; X, 28, 1-2. Pseudo-Césaire, *Questions-Réponses*, 111, 24-41 ; Aristide, *Apologie*, VII ; VIII, 2. Origène, *Contre Celse*, III (22-23 ; 36 ; 42) ; VIII, 67.

[26] Cf. par exemple Lactance, *Institution divines* I, 6, 3 ; I, 8 (4-5 ; 8) ; I, 9 (2 ; 11) ; I, 10, 7 ; I, 11, (1 ; 17 ; 22-25 ; 36-38 ; 44 ; 60-61) ; I, 13, 8 ; I, 15 (1-4 ; 7-11 ; 13-14) ; I, 17, (5 ; 8) ; I, 18 (1 ; 3 ; 8) ; II, 1 ; II, 2, 5 ; II, 10, 7-8 ; II, 16, 3. Augustin, *La Cité de Dieu*, II, 10 ; VI, 5 et 8 ; IV, 27 ; VII, 18 ; VIII, 26-27 ; XVIII (3 ; 8 ; 12-15 ; 27 ; 54). Voir aussi Eusèbe, *Préparation évangélique*, III, X, 20-21 ; III, XIV, 13 ; V, II, 1-4 ; Minucius Felix, *Octavius*, XX, 5-6 ; XXIII, 9-13 ; XXIV, 1-4. Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, II, 13, 4 [Fals. 1a] ; II, 14, 2 [Fals. 1b] ; II, 27, 4 ; II, 28-29, 1 ; II, 30, 6-7 ; II, 31 ; II, 36-38, 1 ; III, 44, 4 ; III, 45, 4-5 ; IV, 49, 3 ; IV, 55, 2-3 ; IV, 56, 4 ; IV, 91, 1 ; IV, 96, 4 ; IV, 97, 1. Arnobe,

H) Postérité du récit sur la Panchaïe :

D'autres auteurs de l'Antiquité, enfin, se sont intéressés à l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* sans se préoccuper spécifiquement de la réprésentation des dieux qui y était à l'œuvre. C'est le cas notamment d'Ératosthène, qui mentionnait Évhémère dans ses *Catastérismes* lorsqu'il voulait indiquer une variante des mythes qu'il rapportait. Hygin lui-même connaissait Évhémère à travers Ératosthène, sur lequel il s'appuie dans ses *Astronomica*[27]. Vraisemblablement dans un autre ouvrage, Ératosthène avait critiqué la géographie d'Évhémère, qu'il avait qualifié de bergéen, autrement dit de menteur. Strabon, par la suite, avait reproché à Ératosthène de perdre son temps à réfuter le Messénien, dont les mensonges géographiques étaient évidents. Au livre V, Diodore a décrit longuement l'archipel de Panchaïe, et il est le seul historien à avoir accordé pleinement foi au récit de voyage d'Évhémère. Il est vrai que la représentation des dieux en souverains bienfaiteurs du passé servait sa conception morale de l'histoire : reprenant à son compte les idées évhéméristes, Diodore n'avait pas de raison de douter de l'exposé géographique sur la Panchaïe. D'autres auteurs n'ont connu Évhémère que par la traduction d'Ennius et semblent ne s'être intéressés à l'*Historia sacra* que pour des questions d'ordre lexicologique ou pour des mythes étiologiques qui permettaient de rendre compte de l'origine de telle ou telle expression : c'est d'abord le cas de Varron[28], mais aussi de Diogénien, Festus et Charisius[29]. Enfin, certaines informations données par l'*Historia sacra*, comme la découverte de l'or en Panchaïe par Éaque, avaient été reprises dans des catalogues d'*εὑρήματα*. Hygin s'était appuyé sur un tel catalogue dans ses *Fabulae*. La même information apparaît chez Pline et Cassiodore.

Aucune tradition ne mentionnant avant Évhémère l'existence de la Panchaïe, l'unicité du témoignage sur l'archipel était susceptible de jeter le

---

Contre les gentils, I, XXXVI-XXXVII ; I XXXVIII, 1-4 ; I, XLI ; IV, 24 [Fals. 2a] ; V, 19 [Fals. 2b].

[27] Cf. *supra* p. 267-268.

[28] Cf. *supra* p. 263.

[29] Pour Diogénien, Festus et Charisius, voir les fragments 20, 23 et 24.

doute dans l'esprit d'un lecteur avisé. Cela explique certainement que la postérité de la Panchaïe n'ait pas été la même chez les Latins que chez les Grecs. Traduit en latin par Ennius, l'ouvrage d'Évhémère bénéficia à Rome de l'aura du poète et du prestige culturel que conférait au récit son origine grecque, le texte étant ainsi immédiatement considéré comme une tradition digne d'intérêt. Avec le temps, et sans qu'il ne soit plus fait allusion à l'ouvrage d'Ennius, la Panchaïe est simplement devenue, dans les textes latins, une région associée aux parfums de l'encens, et c'est à ce titre qu'elle apparaît chez les poètes Lucrèce[30], Virgile[31], Ovide[32], ou encore Valérius Flaccus[33]. Détachée du texte d'Ennius, elle a acquis une existence autonome, en même temps que sa localisation devenait moins précise : d'île elle s'est transformée en région d'Arabie, si bien que Pomponius Mela la confond avec la corne de l'Afrique[34], tandis que Pline la situe près de la ville égyptienne d'Héliopolis[35]. C'est ainsi que se corrigeait naturellement la tradition géographique : dès lors qu'on ne doutait pas de l'existence de la Panchaïe, il fallait bien la placer dans une région connue qui ne soit pas exactement l'Arabie heureuse et qui produise néanmoins des aromates. La Panchaïe n'était plus mensonge, elle était devenue un territoire réel, auréolé du prestige du mythe. Rome lui avait donné l'existence que les Grecs lui avaient refusée.

[30] Lucrèce, *De la nature*, II, v. 417 [T32].
[31] Virgile, *Géorgiques*, II, v. 139 [T33a] et IV, v. 379 [T33b].
[32] Ovide, *Métamorphoses*, X, v. 307-310 [T35a] et 476-478 [T35b].
[33] Valérius Flaccus, *Argonautiques*, VI, v. 117-119 [T36].
[34] Pomponius Mela, *Chorographie*, III, 8, 81 [T44]. Les anciens considéraient souvent que la côte africaine du golfe arabique faisait partie de l'Arabie.
[35] Pline, X, 4 [T42].

ANNEXES

On trouvera en annexe l'étude de quelques difficultés textuelles dans les fragments de Diodore et de Lactance ; des tables de concordance permettant de faire le lien entre notre propre numérotation des fragments et celles des éditions précédentes ; divers index portant sur le corpus des fragments et témoignages ; quelques textes complémentaires grecs et latins tirés de Diodore (Denys Scytobrachion), Eusèbe (Philon de Biblos) et Cicéron, que nous avons fait précéder d'une présentation de ces différents auteurs ; une liste des abréviations utilisées pour les titres d'ouvrages et de périodiques ; la biblographie ; les index généraux (index des noms propres et index thématique).

Étude de quelques passages problématiques :

Les fragments de Diodore et de Lactance présentent un certain nombre de difficultés de lecture et d'interprétation, liées soit à la transmission des textes, soit au travail d'écrivain de l'historien et de l'apologète. Ces analyses philologiques nécessitaient des développements trop importants pour pouvoir être insérées dans des notes de bas de pages au sein du corpus des fragments ; elles auraient pu trouver place au sein de notre première partie, mais seulement aux prix d'une certaine lourdeur, que nous avons souhaité éviter en abordant ces problèmes textuels en annexe.

A) Chez Diodore de Sicile :

1. La description de l'Arabie heureuse (V, 41, 2-3 [F2b]) remonte-t-elle à Évhémère ?

Dans leur édition d'Évhémère, F. Jacoby, G. Vallauri et M. Winiarczyk ont tous trois considéré sans discussion que les paragraphes V, 41, 2-3 de la *Bibliothèque*, qui portent sur l'Arabie heureuse, étaient tirés de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*[1]. Bien que nous soyons de la même opinion, il nous paraît nécessaire de justifier un tel choix, car dans la mesure où le nom d'Évhémère n'est nulle part mentionné au livre V, ces lignes qui précèdent immédiatement le développement sur l'archipel panchaïen dans la *Bibliothèque* pourraient également provenir d'une autre source.

> Ἡ μὲν γὰρ χώρα πολλαῖς κώμαις καὶ πόλεσιν ἀξιολόγοις κατοικεῖται, καὶ τούτων αἱ μὲν ἐπὶ χωμάτων ἀξιολόγων κεῖνται, αἱ δ' ἐπὶ γεωλόφων ἢ πεδίων καθίδρυνται· ἔχουσι δ' αὐτῶν αἱ μέγισται βασίλεια κατεσκευασμένα πολυτελῶς, πλῆθος οἰκητόρων ἔχοντα καὶ κτήσεις ἱκανάς. Πᾶσα δ' αὐτῶν ἡ χώρα γέμει θρεμμάτων παντοδαπῶν, καρποφοροῦσα καὶ νομὰς ἀφθόνους παρεχομένη τοῖς βοσκήμασι· ποταμοί τε πολλοὶ διαρρέοντες ἐν αὐτῇ πολλὴν ἀρδεύουσι χώραν, συνεργοῦντες πρὸς τελείαν αὔξησιν τῶν καρπῶν. Διὸ καὶ τῆς Ἀραβίας ἡ πρωτεύουσα τῇ ἀρετῇ προσηγορίαν ἔλαβεν οἰκείαν, εὐδαίμων ὀνομασθεῖσα.[2]
>
> On trouve dans ce pays nombre de bourgades et villes considérables, les unes établies sur d'importants remblais, les autres bâties sur des collines ou en plaine. Les plus grandes d'entre elles possèdent des résidences royales magnifiquement construites, fortement peuplées et avec des possessions en suffisance. Leur pays entier regorge de bétail de toutes sortes, produit force récoltes, et fournit aux troupeaux des pâturages en abondance. De nombreux fleuves le traversent, qui arrosent un vaste territoire et participent au plein mûrissement des récoltes. Aussi cette région de l'Arabie qui l'emporte en fertilité a-t-elle reçu un nom approprié et été appelée « Heureuse ».

---

[1] Ces deux paragraphes correspondent chez Jacoby au *fragmentum* 3 (*FGH*, p. 304), chez Vallauri au *fragmentum* 2 (*Evemero di Messene*... p. 33) et chez M. Winarczyk au *testimonium* 29 (*Euhemerus Messenius Reliquiae*, p. 20). Dans son article de la *Real-Encyclopädie* sur Évhémère (*op. cit.* col. 958), Jacoby indique que le Messénien a décrit en détail l'Arabie heureuse. Il fait alors référence sans plus de précisions aux paragraphes qui nous occupent : « *Ausführlich geschildert aber hat er Ausgangs- und Endstation des ἐκτοπισμός, Ἀραβία εὐδαίμων (Diod. V, 41, 2. 3).* ». Quant à G. Vallauri, il indique simplement dans son commentaire (*op. cit.* p. 50) : *« La breve descrizione dell'Arabia Felix, già nota nel mondo antico (Strab. XVI, 4, 2), presumibilmente sulla rotta di viaggio di Evemero, dà l'illusione di facilitare la localizzazione delle isole.* » (c'est nous qui soulignons). La question n'est pas non plus débattue par Winarczyk.

[2] Diod. V, 41, 2-3 [F2b].

Bien qu'il ne soit pas possible de prouver avec une absolue certitude que ce passage remonte à Évhémère lui-même, trois arguments nous permettent néanmoins d'aller dans ce sens :

- Diodore avait décrit par deux fois et assez longuement l'Arabie heureuse dans les livres précédents, en II, 49 et III, 46-47[3]. Le sujet ayant déjà été traité, l'historien, qui dit explicitement en début de chapitre vouloir désormais parler περὶ τῶν κατὰ τὴν μεσημβρίαν νήσων τῶν ἐν ὠκεανῷ τῆς Ἀραβίας[4], n'aurait vraisemblablement pas inclus un nouveau développement sur l'Arabie elle-même, s'il ne l'avait pas trouvé directement chez Évhémère.

- On sait par ailleurs, grâce au livre VI de la *Bibliothèque*, qu'Évhémère prétendait avoir été envoyé en mission par le roi Cassandre et être passé en cette occasion par l'Arabie heureuse : Ἐκπλεύσαντα δὲ αὐτὸν ἐκ τῆς εὐδαίμονος Ἀραβίας [...][5]. Il est donc très probable qu'Évhémère, en rendant compte de son voyage jusqu'à la Panchaïe, ait décrit, même brièvement, l'Arabie heureuse. C'est cette description que Diodore aura ensuite reprise en V, 41, 2-3, en supprimant comme dans le reste de son résumé toute trace de témoignage personnel, afin de donner à son exposé un caractère universel et intemporel.

- Si, comme dans tous les témoignages sur l'Arabie heureuse, les paragraphes V, 41, 2-3 soulignent la fertilité et la richesse exceptionnelle de la région[6], cette description de l'Arabie au livre V est surtout remarquable par l'absence complète de mention de la myrrhe ou de l'encens, qui constitue pourtant un *leitmotiv* dans les textes anciens : « la myrrhe », écrit

[3] La source du chapitre II, 49 est vraisemblablement Posidonius d'Apamée (cf. B. Eck dans Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, Tome II, livre II, Paris, Les Belles Lettres, 2003 p. XXXVIII). Les chapitres III, 46-47 sont tirés de l'*Erythrée V* d'Agatharchidès (cf. B. Bommelaer, dans Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, Livre III, Paris, Les Belles Lettres, 1989, p. XIII).

[4] Diod. V, 41, 1 [F2b].

[5] Diod. VI, 1, 4 [F1] : « Ayant, dit-il, fait voile depuis l'Arabie heureuse [...]. ».

[6] Cf. Diod. II, 49, 1 : διὰ τὸ πλῆθος τῶν ἐν αὐτῇ φυομένων καρπῶν τε καὶ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν εὐδαίμονα Ἀραβίαν προσαγορευθῆναι : « C'est en raison de l'abondance des produits de sol qui y poussent et de ses autres richesses qu'on l'a appelée Arabie heureuse. » [trad. pers.] ; Diod. III, 46, 1 : Νέμονται δὲ τὴν εὐδαίμονα λεγομένην Ἀραβίαν, φέρουσαν τὰ πλεῖστα τῶν παρ' ἡμῖν ἀγαθῶν καὶ θρεμμάτων παντοδαπῶν ἐκτρέφουσαν πλῆθος ἀμύθητον. : « Ils occupent l'Arabie dite Heureuse, qui produit la plupart de ce que nous nommons les biens de la terre et qui nourrit une quantité inouïe de troupeaux d'espèces variées. » [trad. de B. Bommelaer, aux Belles Lettres].

notamment Diodore au livre II, « ainsi que l'encens chéri des dieux, exporté partout sur la terre habitée [εἴς τε τὴν οἰκουμένην ἅπασαν διαπόμπιμον], ce sont les confins de cette contrée [αἱ ταύτης ἐσχατιαὶ] qui les produisent[7] ». Ce silence absolu sur les aromates – en apparence surprenant, même dans le cadre d'un résumé – s'explique facilement dès lors que l'on admet que le passage remonte à Évhémère. Il se trouve en effet que l'île Sacrée, située « aux confins de cette contrée (= l'Arabie heureuse) proche de l'océan [ταύτης δὲ κατὰ τὰς ἐσχατιὰς τῆς παρωκεανίτιδος χώρας][8] » était présentée par le Messénien comme une île spécialisée dans la production de l'encens : « Si l'île Sacrée est dépourvue d'autres récoltes, », peut-on lire en V, 41, 5, « du moins y produit-on une telle quantité d'encens, qu'elle suffit au culte des dieux sur toute la terre [διαρκεῖν καθ' ὅλην τὴν οἰκουμένην][9]. ». Ainsi les confins riches en aromates de l'Arabie heureuse ont-ils été déplacés par Évhémère, et se situent non plus sur le continent mais dans l'archipel panchaïen. Comme c'est l'île Sacrée qui jouait désormais le rôle de principal fournisseur d'encens à l'ensemble du monde, la mention de cet aromate en Arabie heureuse devenait superflue.

Eu égard à ces différents arguments, on peut raisonnablement estimer que les paragraphes V, 41, 2-3 faisaient bien partie intégrante de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*, et nous les avons donc traités comme tels dans notre étude de l'œuvre.

2. Description de la myrrhe et de l'encens (V, 41, 6-7 [F2b]) :

La longue description que Diodore donne des arbres à myrrhe et à encens pose des problèmes d'interprétation en raison du travail de réduction du texte-source par suppression auquel s'est livré l'auteur de la *Bibliothèque*. Il est nécessaire d'étudier de près ce passage afin de

[7] Diod. II, 49, 2 : τήν τε γὰρ σμύρναν καὶ τὸν προσφιλέστατον τοῖς θεοῖς εἴς τε τὴν οἰκουμένην ἅπασαν διαπόμπιμον λιβανωτὸν [ἀπ' αὐτῆς] αἱ ταύτης ἐσχατιαὶ φέρουσι [trad. pers.]. Cf. aussi Diod. III, 46, 3-5 ; Strab. XVI, 4, 4 ; Pline, *Hist. Nat*., XII, 31-33.
[8] Diod. V, 41, 4 [F2b].
[9] Diod. V, 41, 5 [F2b] : Ἡ δ' οὖν Ἱερὰ τῶν μὲν ἄλλων καρπῶν ἄμοιρός ἐστι, φέρει δὲ λιβανωτοῦ τοσοῦτο πλῆθος, ὥστε διαρκεῖν καθ' ὅλην τὴν οἰκουμένην πρὸς τὰς τῶν θεῶν τιμάς.

déterminer ce qui, dans le texte, se rapporte à la culture de la myrrhe d'un côté, à celle de l'encens de l'autre :

> (6) Ἡ δὲ φύσις ἐστὶ τοῦ λιβανωτοῦ καὶ ἡ κατασκευὴ τοιάδε· δένδρον ἐστὶ τῷ μὲν μεγέθει μικρόν, τῇ δὲ προσόψει τῇ ἀκάνθῃ τῇ Αἰγυπτίᾳ τῇ λευκῇ παρεμφερές, τὰ δὲ φύλλα τοῦ δένδρου ὅμοια τῇ ὀνομαζομένῃ ἰτέᾳ, καὶ τὸ ἄνθος ἐπ' αὐτῷ φύεται χρυσοειδές, ὁ δὲ λιβανωτὸς γινόμενος ἐξ αὐτοῦ ὀπίζεται ὡς ἂν δάκρυον. (7) Τὸ δὲ τῆς σμύρνης δένδρον ὅμοιόν ἐστι τῇ σχίνῳ, τὸ δὲ φύλλον ἔχει λεπτότερον καὶ πυκνότερον. Ὀπίζεται δὲ περισκαφείσης τῆς γῆς ἀπὸ τῶν ῥιζῶν, καὶ **ὅσα μὲν αὐτῶν** ἐν ἀγαθῇ γῇ πέφυκεν, ἐκ τούτων γίνεται δὶς τοῦ ἐνιαυτοῦ, ἔαρος καὶ θέρους· καὶ **ὁ μὲν** πυρρὸς ἐαρινὸς ὑπάρχει διὰ τὰς δρόσους, **ὁ δὲ** λευκὸς θερινός ἐστι[10].

L'exposé d'Évhémère sur l'encensier et l'arbre à myrrhe semble avoir été raccourci par Diodore. Une rapide lecture du texte grec pourrait donner l'impression qu'Évhémère avait rédigé successivement un paragraphe sur l'encens [ὁ λιβανωτός] (§6), puis un paragraphe sur la myrrhe [ἡ σμύρνη] (§7), et c'est manifestement ce qu'a pensé C. H. Oldfather, qui, dans l'édition Lœb, traduit ainsi la dernière phrase du paragraphe 7 : « *The myrrh of the spring is red, because of the dew, but that of the summer is white* »[11]. Mais supposer que les masculins ὁ μὲν πυρρὸς [« *le rouge* »] et ὁ δὲ λευκὸς [« *le blanc* »] de cette dernière phrase puissent renvoyer à la myrrhe est absolument intenable, puisque σμύρνη est en grec un nom féminin. La seule façon possible de comprendre le passage est donc de sous-entendre le masculin λιβανωτός, et de considérer que la fin du texte porte sur l'encens : après avoir évoqué la myrrhe, Évhémère s'était de nouveau intéressé à l'encens, dans un passage dont Diodore ne nous a conservé que la fin. Reste à déterminer où s'arrête l'exposé sur la myrrhe et à quel endroit précisément Diodore a supprimé une partie du texte original. Le verbe ὀπίζεται

[10] Diod. V, 41, 6-7 [F2b] : « Voici la nature de l'encens et la manière de le préparer : son arbre est de petite taille ; d'aspect, il ressemble assez à l'acacia blanc d'Égypte, mais ses feuilles rappellent celles de l'arbre appelé saule. Sa fleur pousse pareille à l'or et l'encens qu'il produit coule comme une larme. L'arbre à myrrhe ressemble au lentisque, mais ses feuilles sont plus petites et plus denses. Le suc, une fois la terre creusée tout autour, s'exprime des racines. Et tous ces végétaux qui poussent en terrain favorable fournissent deux récoltes par an, au printemps et en été. Le rouge est celui du printemps, à cause de la rosée, le blanc celui d'été ».

[11] *Diodorus of Sicily*, C. H. Oldfather (trad.), vol. III, livres IV,58-VIII, The Loeb Classical Library, 1952 (1939, réimpression), p. 213.

[« *s'écoule* » ou « *s'exprime* »], employé deux fois, créé nettement un parallélisme entre la récolte de l'encens et celle de la myrrhe : la phrase Ὀπίζεται δὲ περισκαφείσης τῆς γῆς ἀπὸ τῶν ῥιζῶν doit donc encore être rapportée à la myrrhe, par comparaison avec l'encens. Mais selon toute vraisemblance, Diodore a ensuite opéré une brusque coupure dans le texte d'Évhémère et a, par un simple καί, raccroché maladroitement à cette phrase un passage qui portait sur l'encens. C'est cette coupure qui explique l'emploi, syntaxiquement assez rude, du tour ὅσα μὲν αὐτῶν [« *tous ceux d'entre eux qui* »] alors qu'aucun pluriel neutre n'apparaît dans les phrases précédentes et qu'il faut remonter assez loin dans le texte pour trouver le neutre δένδρον, d'ailleurs au singulier. En réalité, ce pluriel neutre et la fin du paragraphe renvoient aux arbres à encens [τὰ τοῦ λιβανωτοῦ δένδρα] dont Évhémère devait parler dans le passage disparu chez Diodore[12]. La comparaison avec un texte de Pline confirme notre hypothèse, puisque l'auteur de l'*Histoire Naturelle* mentionne, à propos de l'encens et non de la myrrhe, deux couleurs de résine différentes et deux périodes de récolte[13].

L'étude de ce passage donne une fois de plus le sentiment que Diodore s'éloigne peu de sa source : pour conserver une certaine brièveté à son exposé, il semble moins porté à reformuler de manière plus condensée le texte d'Évhémère qu'à supprimer des éléments qui lui paraissent secondaires et à simplement accoler ensemble les morceaux conservés en faisant subir à la phrase assez peu de remaniements.

3. À propos du nombre de villes que compte la Panchaïe (V, 45, 2 [F2b]) :

La description de la Panchaïe telle qu'elle nous a été transmise par Diodore porte principalement sur la cité de Panara et le sanctuaire de Zeus qui se trouve à proximité. L'historien évoque toutefois le reste de la

[12] C. H. Oldfather, *ibid*., traduit ὅσα μὲν αὐτῶν dans la Loeb par un laconique « *it* » [= *the myrrh-tree*] ; afin de respecter le texte de Diodore, nous restons également vague dans notre traduction en rendant le tour par « et tous les végétaux qui », même s'il faut en réalité plus précisément comprendre « *et tous les arbres à encens qui* ».
[13] Cf. Pline, *Histoire Naturelle*, XII, 32.

Panchaïe [κατὰ τὴν ἄλλην Παγχαιῖτιν χώραν[14]], et écrit notamment en V, 45, 2 :

> Ἔχει δὲ ἡ νῆσος αὕτη καὶ πόλεις τρεῖς ἀξιολόγους, Ὑρακίαν καὶ Δαλίδα καὶ Ὠκεανίδα.
> Cette île compte encore trois villes remarquables : Hyracia, Dalis et Oceanis.

Selon H. Braunert[15], qui a ensuite été à juste titre critiqué par J. Dochhorn[16], la mention de la cité de Panara étant trop lointaine dans le texte, le καί de cette phrase ne peut signifier qu'il y a trois villes en Panchaïe « outre Panara » et ne doit donc pas être traduit par « encore »[17], mais simplement par « aussi ». Ainsi faudrait-il comprendre, de manière absolue, que la Panchaïe, outre ses autres caractéristiques, compte aussi trois villes, et pas une de plus ! Dès lors, Panara ne serait pas une cité à part entière, mais seulement le surnom[18] d'une des trois villes remarquables de l'île : Hyracia, Dalis ou Océanis, et Diodore aurait fait un contresens sur le texte d'Évhémère en parlant de quatre cités là où il n'y en avait que trois. Cet argument, qui fait passer sans motif valable Diodore pour un lecteur incompétent et qui est fondé une fois de plus sur l'hypothèse selon laquelle προσαγορεύειν signifierait « surnommer »[19] ne peut être prise au sérieux. La mention des trois villes s'inscrit dans le cadre de la description du reste de la Panchaïe, c'est-à-dire une fois Panara et le sanctuaire évoqués[20]. On peut donc sans difficulté traduire καί par « encore ».

De son côté J. Dochhorn a proposé, en raison du contexte, de lire non plus ἡ νῆσος αὕτη [« cette île »], mais ἡ νῆσος αὐτή [« l'île en elle-

[14] Diod. V, 45, 1 [F2b].
[15] H. Braunert, « Die heilige Insel », p. 263-264.
[16] J. Dochhorn, « Ein 'Inschriftenfund' auf Panchaia », p. 285, note 42.
[17] H. Braunert, *ibid.*, p. 263 : « *Dabei kann das schwache* καί *vor* πόλεις *kaum auf die weit zurückliegende Schilderung von Panara zurückverweisen und deshalb im Deutschen auch nicht ''außerdem'' wierdergegeben werden* ».
[18] H. Braunert, *ibid*., p. 264 : « *Als Erklärung bietet sich an, daß Euhemeros auch in diesem Fall* προσαγορεύειν *in der festgestellten Bedeutung verwandt hat ; Panara war dann bei ihm Beiname einer der drei genannten Städte.* ». Cf. Diod. V, 42, 6, où il est question d'une « Πόλις [...] προσαγορευομένη μὲν Πανάρα [...] », ce qu'on traduit simplement par « une cité nommée Panara ».
[19] cf. supra p.
[20] Cf. aussi J. Dochhorn, *ibid.* : « *Doch übersieht er* (= Braunert), *daß auch die Erwähnung der Insel sowie der drei Städte immer noch aus der Panara-Perspektive geschieht, so daß* καί *ohne weiteres auf Panara zurückverweisen kann.* ».

même »][21]. Le tour indiquerait ainsi qu'il n'est pas question de toute l'île, mais simplement de l'île en tant que telle, indépendamment de Panara et du sanctuaire. Même si, d'une certaine manière, cette amélioration apportée au texte clarifie la phrase, elle ne paraît pas indispensable pour la compréhension du texte, et nous avons choisi, comme dans les éditions de nos prédécesseurs, de conserver le démonstratif αὕτη.

4. Avec qui Zeus est-il venu de Crète (V, 46, 3 [F2b]) ?

> Μυθολογοῦσι δ' οἱ ἱερεῖς τὸ γένος αὐτοῖς ἐκ Κρήτης ὑπάρχειν, ὑπὸ Διὸς ἠγμένοις εἰς τὴν Παγχαίαν, ὅτε κατ' ἀνθρώπους ὢν ἐβασίλευε τῆς οἰκουμένης·

Dans l'édition Lœb du livre V de la *Bibliothèque*, C. H. Oldfather propose la traduction suivante :

> *According to the myth which the priests give, the gods had their origin in Crete, and were led by Zeus to Panchaea at the time when he sojourned among men and was king of the inhabited earth.*[22]

S'appuyant sur le contexte immédiat – il est question dans la phrase qui précède immédiatement (V, 46, 2) des hymnes et des louanges que les prêtres adressent aux dieux[23] –, C. H. Oldfather a rendu αὐτοῖς par « *the gods* » : « Selon les mythes rapportés par les prêtres, les dieux étaient originaires de Crète [...] ». Or, grammaticalement, rien n'empêche de considérer qu'αὐτοῖς renvoie non pas aux dieux, mais au sujet de la principale οἱ ἱερεῖς. Certes on attendrait plus volontiers dans ce cas un pronom réfléchi, mais comme l'indiquent R. Kühner et B. Gerth dans leur grammaire grecque, αὐτόν peut être employé à la place du réfléchi « *lorsqu'un membre de phrase ou une proposition subordonnée est donnée comme l'expression non pas de la subjectivité de celui à qui le pronom se*

[21] J. Dochchorn, *ibid*., p. 285, note 1.
[22] C. H. Oldfather (traducteur), *Diodorus of Sicily*, vol. III, livres IV (suite) 59 à VIII, The Loeb Classical Library, 1939 (1952 réimp.), p. 225.
[23] Diod. V, 46, 2 [F2b] : Προσεδρεύουσι δὲ μάλιστα ταῖς τῶν θεῶν θεραπείαις καὶ τοῖς περὶ τούτων ὕμνοις τε καὶ ἐγκωμίοις, μετ' ᾠδῆς τὰς πράξεις αὐτῶν καὶ τὰς εἰς ἀνθρώπους εὐεργεσίας διαπορευόμενοι. : « Ils s'occupent essentiellement de servir les dieux et de leur adresser des hymnes et des louanges, narrant par le chant leurs exploits et leurs bienfaits envers les hommes. ».

rapporte mais de celui qui parle (l'écrivain) [24] ». Parmi les nombreux exemples donnés par les deux grammairiens allemands, citons cette phrase de Xénophon, syntaxiquement comparable à la nôtre puisque le pronom y est également au datif au sein d'une proposition infinitive :

> (ὁ Σωκράτης) ἔγνω τοῦ ἔτι ζῆν τὸ τεθνάναι αὐτῷ κρεῖττον εἶναι.[25]
>
> Socrate estima qu'il valait mieux pour lui être mort que continuer à vivre.

Xénophon a choisi d'employer le non-réfléchi αὐτῷ, bien que ce dernier renvoie clairement au sujet de la principale. Semblablement, nous traduisons la phrase de Diodore de la manière suivante :

> Les prêtres racontent qu'ils sont originaires de Crète et ont été amenés par Zeus en Panchaïe, à l'époque où, vivant parmi les hommes, il régnait sur le monde.

La suite du texte prouve clairement que ce sont bien les prêtres qui sont venus de Crète aux côtés de Zeus, puisque ceux-ci ajoutent que « l'amitié et la bienveillance qu'ils ont envers les Crétois leur vient de leurs ancêtres [τήν τε πρὸς αὐτοὺς οἰκειότητα καὶ φιλανθρωπίαν ἐκ προγόνων παρειληφέναι][26]». Que signifie cette phrase, sinon que les ancêtres des prêtres qu'Évhémère prétendait avoir rencontrés étaient justement les compagnons Crétois de Zeus ? Dès lors que ce dernier fondait sur l'île un sanctuaire voué à son propre culte, il lui fallait nommer des prêtres pour assurer la continuité du culte après son départ, et les Crétois qui l'accompagnaient étaient tout désignés pour cela. L'interprétation de C. H. Oldfather ne doit donc pas être retenue, non plus que les commentaires de ce passage s'appuyant sur sa traduction.

---

[24] R. Kühner et B. Gerth, *Ausführliche Grammatik der Griechischen Sprache*, II (1), 1898, p. 563 : le pronom αὐτόν/αὐτοῦ/αὐτῷ peut être employé en lieu et place du réfléchi « *wenn ein Satzglied oder ein Nebensatz nicht aus der Seele dessen, auf den das Pronomen bezogen ist, sondern aus der Seele des Redenden (des Schriftstellers) vorgetragen wird* ». (la traduction que nous proposons en français est une traduction personnelle). Cf. aussi J. Humbert, *Syntaxe grecque*, Paris, Klincksieck, 1954 (2e éd.), p. 62, §95 : « *Même quand le pronom renvoie logiquement au sujet de la proposition, le réfléchi peut ne pas être employé, si l'auteur juge les choses à son point de vue, et non au point de vue du sujet* ». Humbert omet de préciser que le raisonnement vaut également lorsque le pronom de la subordonnée renvoie logiquement au sujet de la principale.

[25] Xénophon, *Apologie de Socrate*, 33 [trad. pers.].

[26] Diod. V, 46, 3 [F2b].

5. À propos des Océanites (V, 42, 5 et V, 44, 6 [F2b]) :

L'île de Panchaïe est habitée par différentes populations, et au total Diodore mentionne six noms de peuple. Il explique ainsi qu'une des montagnes du pays « fut appelée Olympe Triphylios parce que les habitants étaient répartis en trois peuples. Les Premiers étaient appelés Panchaïens, les seconds Océanites, les troisièmes Doïens, mais par la suite, ces derniers furent chassés par Ammon. » :

> <Τὸ ὕψος> Τριφύλιον Ὄλυμπον κληθῆναι διὰ τὸ τοὺς κατοικοῦντας ὑπάρχειν ἐκ τριῶν ἐθνῶν· ὀνομάζεσθαι δὲ τοὺς μὲν Παγχαίους, τοὺς δ' Ὠκεανίτας, τοὺς δὲ Δώους· οὓς ὕστερον ὑπὸ Ἄμμωνος ἐκβληθῆναι.[27]

On apprend par ailleurs que l'île est « peuplée d'autochtones, appelés Panchaïens, et d'étrangers : Océanites, Indiens, Scythes et Crétois. » :

> Κατοικοῦσι δ' αὐτὴν αὐτόχθονες μὲν οἱ Παγχαῖοι λεγόμενοι, ἐπήλυδες δ' Ὠκεανῖται καὶ Ἰνδοὶ καὶ Σκύθαι καὶ Κρῆτες.[28]

Pour M. Zumschlinge, ces deux passages de Diodore posent la question du nombre de peuples présents sur l'île. Comment peut-on en effet parler d'un côté de trois peuples (Panchaïens – Océanites – Doïens), dont le dernier a d'ailleurs disparu, et de l'autre de cinq (Panchaïens – Océanites – Indiens – Scythes – Crétois) ?[29] S'appuyant sur le deuxième passage de Diodore cité ci-dessus, M. Zumschlinge propose de considérer le nom « Océanites » comme un terme générique qui regrouperait en réalité les Indiens, les Scythes et les Crétois. Dans la phrase, καὶ Ἰνδοὶ καὶ Σκύθαι καὶ Κρῆτες constituerait donc une apposition à Ὠκεανῖται, le premier καί ne jouant pas le rôle de coordonnant entre Ὠκεανῖται et Ἰνδοὶ, mais renforçant simplement la coordination entre les trois noms Ἰνδοὶ, Σκύθαι et Κρῆτες[30]. Notre traduction devrait en ce cas être adaptée comme suit :

> L'île est peuplée d'autochtones, appelés Panchaïens, et d'étrangers Océanites : des Indiens, des Scythes et des Crétois.

---

[27] Diod. V, 44, 6.
[28] Diod. V, 42, 5.
[29] Cf. M. Zumschlinge, *Euhemeros. Staatstheoretische und staatsutopische Motive*, p. 50-53.
[30] Cf. M. Zumschlinge, *ibid*. p. 52 : « *Offenbar drückt der Satz* ἐπήλυδες δ' Ὠκεανῖται καὶ Ἰνδοὶ καὶ Σκύθαι καὶ Κρῆτες *(42, 5) nicht die Aneinanderreihung von vier Völkernamen aus ; durch die dreimalige Verwendung von* καί *werden vielmehr Inder, Skythen und Kreter zusammengefaßt und definieren als Apposition zu Okeanitai diesen Namen als Sammelbegriff näher.* ».

Ainsi n'y aurait-t-il plus de contradiction avec le passage de Diodore sur l'Olympe Triphylios cité plus haut, et l'île ne compterait plus que deux types de populations : les autochtones Panchaïens, et les étrangers, regroupés sous l'appellation d'Océanites.

Aussi séduisante que soit cette hypothèse au premier abord, elle ne résiste pourtant pas à l'analyse :

- Tout d'abord, le nombre de peuples mentionnés dans les deux passages n'est contradictoire qu'en apparence. L'appellation d'« Olympe Triphylios » remonte en effet manifestement à l'époque de Zeus, puisque le sanctuaire édifié par le dieu lui-même est nommé ἱερὸν Διὸς Τριφυλίου[31] [« sanctuaire de Zeus Triphylios »] et que le surnom donné aux habitants de Panara – ἱκέται τοῦ Διὸς τοῦ Τριφυλίου[32] [« suppliants de Zeus Triphylios »] – fait manifestement référence à la présence des trois peuples sur l'île (Panchaïens, Océanites et Doïens) à l'époque de la venue de Zeus. En revanche l'énumération des cinq peuples en V, 42, 5 décrit la situation dans l'île au temps non plus de Zeus mais du séjour d'Évhémère en Panchaïe. Que le nombre de peuples soit différent n'est pas un problème : Scythes et Indiens peuvent très bien s'être installés sur l'île entre ces deux époques, dans des circonstances dont Diodore ne dit rien, et qui n'étaient d'ailleurs peut-être pas évoquées par Évhémère lui-même.

- Nous avons dit plus haut que les Crétois étaient arrivés en Panchaïe en même temps que Zeus. Compagnons de ce dernier et voués à constituer la classe dirigeante de l'île, ils ne comptaient probablement pas parmi les peuples « suppliants de Zeus Triphylios ». Par conséquent, il est très improbable que les Océanites, qui étaient au nombre de ces suppliants, aient pu constituer un terme générique pour différents peuples au nombre desquels se trouvaient les Crétois[33].

- Pour étayer sa théorie, M. Zumschlinge indique que le nom « Océanite » pourrait renvoyer à des peuples des confins, car « au IIIe

[31] Diod. V, 42, 7 [F2b].
[32] Diod. V, 42, 6 [F2b].
[33] Selon M. Zumschlinge, *ibid.*, p. 52, « *Die Kreter sind [...] im Laufe der Zeit aus dem Verband der Okeaniten durch ihre Sonderaufgaben als Priester und politische Führer des Staates herausgewachsen.* ». Mais c'est oublier que les Crétois sont arrivés en même temps que Zeus et ont évidemment occupé dès leur venue cette place privilégiée dans la société panchaïenne.

siècle, la conception de l'océan comme fleuve du monde était encore largement répandue[34] ». Si cette remarque est pertinente pour le nom Océanite lui-même, elle le devient nettement moins si on considère que derrière se nom se cache différents peuples incluant les Crétois : il n'est pas possible, en effet, de faire figurer la Crète dans les régions des confins à l'époque d'Évhémère.

- Parmi les villes importantes de Panchaïe, Diodore mentionne notamment Ὠκεανίς[35], qu'il est difficile de ne pas associer au peuple des Océanites. On sait également par Lactance qu'Ouranos, le grand-père de Zeus, est mort en Océania[36]. De Block a émis l'hypothèse qu'il s'agirait du nom d'une partie de la Panchaïe, où habitaient les Océanites[37]. Ces derniers étant qualifiés d'étrangers par Évhémère [ἐπήλυδες δ' Ὠκεανῖται καὶ Ἰνδοὶ καὶ Σκύθαι καὶ Κρῆτες], il est plus probable que l'Océania soit non pas une région de Panchaïe, mais le pays d'origine des Océanites : une île évidemment située au bord de l'océan, dans les confins. Quant à Ὠκεανίς, on peut supposer, même si Diodore n'en dit rien, que cette ville avait été fondée par les Océanites : ils lui auraient donné un tel nom en souvenir de leur patrie. Il n'est donc pas possible, dans cette perspective, de considérer les Océanites autrement que comme un peuple à part entière.

L'hypothèse de M. Zumschlinge ne peut donc pas être retenue, et on doit considérer qu'il y avait au moins trois peuples présents en Panchaïe au moment de l'arrivée de Zeus : les Panchaïens, les Océanites, les Doïens. En même temps que Zeus sont arrivés les Crétois, et les Doïens ont été chassés

---

[34] M. Zumschlinge, *ibid.* : « *Im dritten Jahrhundert war die Auffassung von Okeanos als Weltstrom noch weit verbreitet.* » [trad. pers.].

[35] Diod. V, 45, 2 [F2b] : « Ἔχει δὲ ἡ νῆσος αὕτη καὶ πόλεις τρεῖς ἀξιολόγους, Ὑρακίαν καὶ Δαλίδα καὶ Ὠκεανίδα. ».

[36] Lact. *Inst. div.*, I, 11, 65 [F6] : « *Cui ergo sacrificare Iuppiter potuit nisi Caelo avo, quem dicit Euhemerus in Oceania mortuum [...] ?* » : « À qui donc Jupiter aurait-il pu offrir un sacrifice, sinon à Ciel, son grand-père, qui, au dire d'Évhémère, est mort en Océania [...] ? ». Dans la mesure où le mot « *Oceania* » ne se rencontre nulle part ailleurs dans la littérature latine et qu'il renvoie donc très probablement à un pays imaginé par Évhémère, nous le rendons en français par « Océania » et non par « Océanie », ce dernier terme faisant référence dans notre langue à un continent qui existe réellement.

[37] R. de Block, *Évhémère. Sa vie et sa doctrine*, p. 32, n. 1 : « *Nous croyons que dans son ouvrage, Oceania était un district de la Panchaïe (cf. Diod. V, 42, 44). Diod. 45 indique Oceanis comme une des villes importantes de la Panchaïe : c'était peut-être la capitale de ce district. Oceania pourrait être aussi la petite île (la seconde des trois) dont parle Diodore, V, 41.* ».

plus tard par Ammon. Restent les Scythes et les Indiens, qui arrivèrent à une époque ultérieure et inconnue. C'est donc bien cinq peuples différents qu'Évhémère prétendait avoir rencontrés en Panchaïe.

B) Chez Lactance :

1. Délimitation du fragment F5 : le paragraphe I, 14, 6 des *Institutions divines* est-il une citation d'Ennius ou un commentaire de Lactance ?

Parmi les citations littérales d'Ennius, le fragment 5, qui fait notamment le récit de la naissance de Jupiter et de ses frères et sœurs pose un problème de délimitation. La narration se termine ainsi en I, 14, 6 :

> *Haec ut scripta sunt Iouis fratrumque eius stirps atque cognatio. In hunc modum nobis ex sacra scriptione traditum est.*
>
> Voilà, telles qu'on les trouve écrites, la parenté et l'origine de Jupiter et de ses frères. C'est de cette manière que l'inscription sacrée nous l'a transmise.

La question se pose de savoir si cette phrase fait ou non partie de la citation d'Ennius : il pourrait en effet très bien s'agir d'une conclusion au passage, écrite par Lactance lui-même. En ce cas, l'expression « *ex* Sacra scriptione » ferait référence à l'ouvrage d'Ennius dans lequel l'apologiste a trouvé le récit de « la parenté et l'origine de Jupiter et de ses frères »[38]. Par chance, le texte de l'*Epitomé* permet de trancher ce débat. Voici en effet ce que Lactance écrit en 13, 1, 3 [T25] de l'*Epitome diuinarum institutionum* :

> *Quam historiam uertit Ennius in Latinam <linguam>, cuius haec uerba sunt : « Haec, ut scripta sunt, Iouis fratrumque eius stirps atque cognatio : in hunc modum nobis ex sacra scriptione traditum est. »*
>
> Cette histoire, Ennius l'a traduite en latin, et voici ses propres termes : « Voilà, telles qu'on les trouve écrites, l'origine et la parenté de Jupiter et de ses frères. C'est de cette manière que l'inscription sacrée nous l'a transmise. »

Ainsi le passage qui nous préoccupe est-il explicitement présenté par Lactance comme une citation d'Ennius. Sauf, donc, à imaginer que

[38] C'est l'opinion de Vahlen, *Ennianae Poesis Reliquiae*, p. CCXXI, puisqu'il considère que « ex sacra scriptione » est l'une des expressions au moyen de laquelle Lactance se réfère à l'ouvrage d'Ennius.

Lactance, lors de la rédaction de l'*Epitomé*, aurait de manière très improbable pris ses propres phrases pour le texte même d'Ennius, on doit considérer que cette conclusion faisait partie intégrante de l'exposé d'Ennius sur Jupiter et ses frères.

Cette hypothèse d'une erreur de Lactance tombe d'ailleurs immédiatement, si l'on tient compte du fait que partout ailleurs l'apologiste nomme l'ouvrage d'Ennius *Historia sacra* et jamais *Sacra scriptio*[39]. « *Sacra scriptio* » désigne donc ici non pas le titre du compte-rendu traduit d'Évhémère, mais d'une inscription sacrée qui ne peut faire référence qu'à la stèle du temple de Jupiter en Panchaïe[40]. Cet extrait d'Ennius prend dès lors toute sa valeur, car c'est le seul de nos fragments où il est explicitement dit qu'Évhémère/Ennius prétendait tirer ses informations sur les dieux à partir d'une inscription sacrée. Le passage suggère également qu'Ennius devait suivre Évhémère d'assez près puisque « *nobis* » renvoie clairement ici non pas à Ennius mais au Messénien lui-même. Ennius avait ainsi conservé le mode de récit à la première personne du texte original grec[41].

Notre fragment 5 est donc constitué de deux citations d'Ennius (*Inst. div*. I, 14, 2-6 et I, 14, 7), simplement séparées par une très brève intervention de Lactance au tout début d'I, 14, 7 : « de même, un peu plus loin, il tient les propos suivants [*item paulo post haec infert*] ». Estimant la citation trop longue, Lactance a ainsi introduit une coupure dans le texte d'Ennius[42]. Le fait que Lactance ait explicitement mentionné cette coupure suggère qu'il citait fidèlement sa source par ailleurs et confirme l'analyse de E. Laughton.

[39] Cf. sur ce point notre introduction générale, p. 54-55.
[40] Ennius n'avait donc pas sur ce point suivi Évhémère, chez qui Ἱερὰ Ἀναγραφή renvoyait à la fois au titre de l'ouvrage et à la stèle de Panchaïe (cf. *supra* p. 52-53).
[41] Sur Ennius traducteur d'Évhémère, cf. *Infra*. p.
[42] Comme les deux citations appartiennent manifestement au même épisode, nous les avons, à la différence de Vahlen, regroupées en un seul fragment.

2. Lactance, I, 11, 63 [F12] : étude de différentes corrections du manuscrit :

Le fragment 12 pose divers problèmes d'ordre philologique. Nous rendons compte ici de nos choix de lecture.

> *In* Sacra Historia *sic Ennius tradit : "Deinde Pan eum deducit in montem, qui uocatur Caeli s[t]ella. Postquam eo ascendit, contemplatus est late terras ibique in eo monte aram creat Caelo, primusque in ea ara Iuppiter sacrificauit. In eo loco suspexit in caelum quod nunc nos nominamus, idque quod supra mundum erat, quod aether uocabatur, de sui aui nomine caelum nomen indidit [*idque Iuppiter quod aether uocatur placans primus caelum nominauit*] eamque hostiam quam ibi sacrificauit totam adoleuit."* [43]

2. 1. Une interpolation :

Nous reprenons à notre compte l'opinion de R. De Block[44], selon qui « *idque Iuppiter quod aether uocatur placans primus caelum nominauit* [Jupiter, se conciliant ce qu'on appelle éther, fut le premier à lui donner le nom de Ciel] » est une interpolation : de fait, cette proposition est un quasi doublet de la proposition qui précède immédiatement : « *idque quod supra mundum erat, quod aether uocabatur, de sui aui nomine caelum nomen indidit* [et ce qui était au-dessus du monde et qu'on appelait éther, il le nomma ciel, du nom de son grand-père] ».

Mais, se demandera-t-on peut-être, pourquoi retrancher la deuxième proposition introduite par *idque* et non la première, comme l'avait d'ailleurs fait un temps J. Vahlen, avant de se rétracter[45] ? Les arguments de R. De Block nous paraissent pertinents :

---

[43] Lact. *Inst. div.*, I, 11, 63 [F12] : « Voici ce que rapporte Ennius dans l'*Histoire Sacrée* : « Ensuite, Pan le [=Jupiter] conduit sur une montagne qu'on appelle la chaise de Ciel. Une fois monté là-haut, il contempla les terres dans leur étendue et, là, sur cette montagne, il éleva un autel à Ciel ; Jupiter fut le premier à sacrifier sur cet autel. À cet endroit, il leva les yeux vers ce que nous appelons nous maintenant le ciel, et ce qui était au-dessus du monde et qu'on appelait éther, il le nomma ciel, du nom de son grand-père [*Jupiter, se conciliant ce qu'on appelle éther, fut le premier à lui donner le nom de Ciel*] et il brûla entièrement la victime qu'il sacrifia là-bas. »

[44] R. de Block, *Évhémère, Son livre et sa doctrine*, p. 35-36. F. Jacoby, G. Vallauri et M. Winiarczyk n'ont pas tenu compte de sa remarque dans leurs éditions du texte.

[45] Cf. J. Vahlen, *Ennianae*, p. 226 : « *Duarum sententiarum ab* idque *ordientium ob molestam tautologiam mihi prior olim uidebatur, posterioribus altera esse secludenda* ».

- Le présent dans la relative « *quod aether vocatur* » convient très mal puisque le texte oppose deux époques, selon le nom que l'on donnait au ciel : le terme *aether* appartient à la sphère du passé, tandis que *caelus* devient le mot en usage à partir du sacrifice de Jupiter.
- La représentation d'un Jupiter cherchant à apaiser le ciel (*placans*) ou le suppliant (on trouve la forme *precans* dans certains manuscrits) correspond assez mal à l'image de souverain conquérant que donne le reste de nos fragments.
- Le verbe *indere* est un verbe archaïque et il est logique d'attribuer le tour « *caelum nomen indidit* » à Ennius, plutôt que le simple « *caelum nominauit* ».

C'est donc la deuxième proposition introduite par *idque* qu'il faut retrancher.

2. 2. Caeli stella *ou* Caeli sella *?*

G. Néméthy, F. Jacoby, G. Vallauri et M. Winiarczyk ont, à la suite de L. Krahner[46], corrigé dans leurs éditions *Caeli stella* (« l'étoile de Ciel ») en *Caeli sella* (« le siège de Ciel »). Nous les suivons dans ce choix, car il s'agit selon toute évidence de la montagne appelée Οὐρανοῦ δίφρος (« le siège d'Ouranos ») dans le texte de Diodore :

> Μετὰ δὲ τὸ προειρημένον πεδίον ὄρος ἐστὶν ὑψηλόν, καθιερωμένον μὲν θεοῖς, ὀνομαζόμενον δὲ Οὐρανοῦ δίφρος καὶ Τριφύλιος Ὄλυμπος.
>
> Au-delà de la plaine précédemment mentionnée se dresse une haute montagne consacrée aux dieux et appelée "Siège d'Ouranos" et "Olympe Triphylios".[47]

Diodore explique ensuite l'origine de ce nom : Ouranos aimait séjourner au sommet de cette montagne et observer de là le ciel et les astres[48]. Un copiste

[46] L. Krahner, *Grundlinien zur Geschichte des Verfalls der römischen Staatsreligion bis auf die Zeit des August. Eine litterarhistorische Abhandlung*, Halle, 1837. Nous n'avons pas pu consulter cet ouvrage.
[47] Diod. V, 44, 6 [F2b].
[48] Diod. V, 44, 6 [F2b] : Μυθολογοῦσι γὰρ τὸ παλαιὸν Οὐρανὸν βασιλεύοντα τῆς οἰκουμένης προσηνῶς ἐνδιατρίβειν ἐν τῷδε τῷ τόπῳ, καὶ ἀπὸ τοῦ ὕψους ἐφορᾶν τόν τε οὐρανὸν καὶ τὰ κατ' αὐτὸν ἄστρα [« On raconte en effet dans les mythes qu'autrefois Ouranos, qui régnait sur la terre, coulait des jours paisibles en ce lieu et depuis le sommet observait le ciel et les astres qu'il contient. »].

de Lactance, qui, privé du contexte, ne comprenait pas le sens de l'expression *Caeli sella*, aura ensuite par erreur corrigé en *Caeli stella*, une tournure plus vraisemblable en apparence.

2. 3. Pan eum *ou* Panchaeum *?*

G. Néméthy a corrigé « *Deinde Pan eum deducit in montem* [Ensuite Pan le conduit sur une montagne]» en « *Deinde Panchaeum deducit in montem* [Ensuite, il le conduit sur une montagne panchaïenne]». Aussi astucieuse que puisse paraître cette conjecture, nous avons choisi de ne pas la retenir : de fait, dans un récit dont le cadre était l'île de Panchaïe, l'emploi de l'adjectif *panchaeum* semble assez superflu[49]. Cette correction pose par ailleurs un problème de syntaxe, puisqu'elle prive le verbe *deducit* de son complément d'objet direct *eum*, ce qui rend la phrase moins claire. Enfin, il n'y a pas de raison d'exclure *a priori* l'existence de Pan dans l'ouvrage d'Évhémère. Son nom apparaît d'ailleurs dans un fragment d'Hygin :

> *Euhemerus ait Aega quandam fuisse Panos uxorem : eam ab Ioue compressam peperisse quem uiri sui Panos diceret filium.*
>
> Évhémère dit qu'une certaine Aïx était l'épouse de Pan ; violée par Jupiter, elle mit au monde un enfant qu'elle prétendit être le fils de Pan, son époux.[50]

Il paraît donc imprudent de conjecturer une erreur de manuscrit ici[51].

[49] Cf. déjà sur ce point J. Vahlen, *Ennianae*, p. 225 : « *nec ego uideo quo modo Panchaeae insulae commemoratio huic loco accommodari possit* ».
[50] Hygin, *Astronomica*, II, 13, 4 [F18].
[51] J. Vahlen, F. Jacoby, G. Vallauri et M. Winiarczyk n'ont d'ailleurs pas repris cette conjecture de G. Néméthy.

Index du corpus des témoignages et fragments

Tous les index du corpus comportent deux parties, l'une pour les fragments grecs, l'autre pour les fragments latins. Chaque mot est d'abord présenté sous sa forme première : nominatif pour les noms, nominatif masculin pour les adjectifs, première personne de l'indicatif présent pour les verbes grecs, infinitif pour les verbes latins. Viennent ensuite les différentes occurrences du mot, classées par cas et par nombres. On a apposé à chaque occurrence le numéro du fragment où elle apparaît. Lorsque le fragment a une taille importante, nous ajoutons entre parenthèses le numéro de chapitre et/ou de paragraphe.

Le lecteur trouvera à sa disposition :

1) un index des auteurs dont sont tirés les fragments et témoignages
2) un index des auteurs mentionnés à l'intérieur du corpus
3) un index des œuvres mentionnées à l'intérieur du corpus
4) un index des personnages (mythologiques ou historiques) et des dieux
5) un index des noms de peuples
6) un index des noms ou adjectifs de villes, îles et pays
7) un index des noms ou adjectifs de mers et de montagnes
8) un index des mots-clés

Dans notre quatrième index, nous n'avons pas séparé les personnages historiques des personnages mythologiques et des dieux. Dans la mesure où, chez Évhémère, les dieux sont les premiers grands hommes de l'histoire, une telle subdivision n'aurait pas de sens.

Nous aurions pu, à l'inverse, rassembler les index 5, 6 et 7 en un seul grand index géographique, mais nous avons opté finalement pour des subdivisions permettant, croyons-nous, une plus grande lisibilité.

Notre index des mots-clé doit permettre des recherches thématiques rapides : en le constituant, en effet, nous avons porté avant tout notre attention aux termes récurrents, et avons choisi de mettre l'accent sur certains thèmes importants, soit dans le cadre de la doctrine évhéméristе,

soit dans celui de la description de la Panchaïe et de ses habitants : vocabulaire religieux et politique, vocabulaire de la guerre, de l'ancienneté, de la richesse et de l'abondance, de la nature, idée de πρῶτος εὑρετής, etc. Il nous a été impossible d'introduire des subdivisions dans cet index général, car à l'usage, nous aurions dû régulièrement mentionner un même mot dans des index différents (faut-il par exemple considérer que le terme σμύρνα [« myrrhe »] appartient au vocabulaire religieux, à celui de la nature ou à celui de la richesse ?).

Qu'un mot, par ailleurs, apparaisse dans notre index des mots-clés ne signifie pas que nous en ayons relevé toutes les occurrences. Quand le terme *homines*, par exemple, n'est pas particulièrement porteur de sens, autrement dit lorsqu'il n'est pas opposé dans le contexte aux dieux ou à un personnage important, ou encore lorsqu'il n'est pas sujet du verbe *esse* au sens plein, nous ne le mentionnons pas. Nous n'avons pas cité non plus certains termes qui avaient certes leur importance au sein de telle œuvre dont nous ne présentons que des fragments, mais qui, au regard de l'évhémérisme, présentent un moindre intérêt : par exemple le terme *uanitas* pour qualifier les pyramides dans T27.

Afin de faciliter la lecture et la recherche, nous avons mis entre parenthèses, lorsque cela était possible, les mots se rapportant directement au terme indexé ou auxquels il se rapporte lui-même directement. Lorsqu'un mot entre parenthèses est précédé du signe « = », cela signifie qu'il s'agit d'une relation d'équivalence, mais que ce mot ne se trouve pas dans le texte, ou du moins pas à proximité immédiate du terme indexé.

Notons enfin qu'on trouvera dans cet index des termes ou des expressions ponctuelles qui, sans pouvoir être rattachés à un thème récurrent, ont néanmoins une importance notable : ainsi en va-t-il de l'expression ἡλίου ὕδωρ [« eau du soleil »] pour qualifier l'un des fleuves de Panchaïe.

1. Index des auteurs

AUTEURS GRECS :

AETIUS
-*Les opinions des philosophes*, I, 7, 1 p. 297, 13 Diels, T6
ATHÉNÉE
-*Les Deipnosophistes*, XIV 658 E-F, F3
CALLIMAQUE
-*Hymne à Zeus*, v. 9-10, T45
-*Iambes* I, 9-11, T2a
CHREST. STRAB. II, 8, T21b
CLÉMENT D'ALEXANDRIE
-*Protreptique*, II, 13, 4, FALS. 1a
-*Protreptique*, II, 14, 2, FALS. 1b
-*Protreptique*, II, 24, 2, T13
DIODORE DE SICILE
-*Bibliothèque historique*, V, 1, F2a
-*Bibliothèque historique*, V 41-46, F2b
-*Bibliothèque historique*, VI, 1, F1
DIOGÉNIEN
-*Proverbes*, II, 67, F20
ÉLIEN
-*Histoire variée*, II, 31, T11
ETYMOLOGICUM MAGNUM
-article "*Βροτοί*", p.215 Gaisford, F21
EUSÈBE
-*La Prép. évang.*, II, 2, 52-62, F1
-*La Prép. évang.*, II, 3, 12, FALS. 1a
-*La Prép. évang.*, II, 3, 15, FALS. 1b
-*La Prép. évang.*, IX, 42, 2-3, T28a
-*La Prép. évang.*, XIV, 16, 1, T6
EUSTATHE
-*Commentaires de l'*Odyssée *d'Homère* (*g* 381), I, 134, T12
FLAVIUS JOSÈPHE
-*Contre Apion*, I 215-217, T28a
-*Contre Apion*, I 215-217 (version latine), T28b
GALIEN (PSEUDO-)
-*Histoire Philosophique*, 35, p. 617 sq. Diels, T9
JEAN DE LYDIE
-*Les mois*, IV, 154 p. 170 Wünsch, T26
JEAN MALALAS
-*Chronographie*, II p. 54, T46
PLUTARQUE
-*Isis et Osiris*, 22-25, p. 359 D – 360 E, T4
POLYBE
-*Histoire*, XXXIV, 5, T22
SCHOLIE dans **CLÉM. D'ALEX**. *Protr*. II, 24, 2, T2c
SCHOLIE dans TZETZ. *Alleg. Iliad.* IV, 37, T2b
SEXTUS EMPIRICUS
-*Contre les mathématiciens*, IX, 17, T5
-*Contre les mathématiciens*, IX, 50-52, T6
STRABON
-*Géographie*. I, 3, 1, T20
-*Géographie*, II, 3, 5, T21a
-*Géographie*, II, 4, 2, T22
-*Géographie*, VII, 3, 6, T23
THÉODORET DE CYR
-*Thérapeutique des maladies helléniques*, II, 112, T8a
-*Thérap. des mal. hell.*, III, 4, T8b
-*Thérap. des mal. hell.* III, 30, FALS. 4
THÉOPHILE D'ANTIOCHE
- *A Autolycus*, III, 7, T10

AUTEURS LATINS :

AMPELIUS
-*Aide-mémoire*, 9, 2, F16
ANONYME
-*Brève explication des* Géorgiques *de Virgile*, II, 139, T31c
APULÉE
-*Du monde*, 35, **T37**
ARNOBE
-*Contre les nations*, IV, 24, FALS. 2a
-*Contre les nations*, IV, 29, T14
-*Contre les nations*, V, 19, FALS. 2b
-*Contre les nations*, VII, 27, T38
AUGUSTIN
-*De l'accord entre les évangélistes*, I, 23, 32, T17
-*La cité de Dieu*, VI, 7, T18
-*La cité de Dieu*, VII, 27, T19
- *Lettres*, 17, 1, F8
- *Lettres*, 17, 3, T16
CASSIODORE
- *Divers*, IV, 34, 3, T30b
CHARISIUS
- *Traité de grammaire*, l. 1 p. 158 Barwick, F24
CICÉRON
- *De la nature des dieux*, I, 118-119, T3
CLAUDIEN
- *L'enlèvement de Proserpine*, 81, T40a
-*Le mariage d'Auguste Honorius*, 94 sq., T40c

-*Le troisième consulat d'Honorius*, 210 sq., T40b
COLUMELLE
-*De l'Agriculture*, IX, 2-4, T47
FESTUS
-*De la signification des mots*, p. 408 Lindsay, **F23**
FIRMICUS MATERNUS
-*L'erreur des religions païennes*, VII, 1-6, FALS. 5
-*L'erreur des rel. païennes, X, 1*, FALS. 3
HYGIN
-*Astronomie*, II, 12, 2, F17
-*Astronomie*, II, 13, 4, F18
-*Astronomie*, II, 42, F19
-*Fables*, 274, 4, T30a
LACTANCE
-*Epitomé*, 9, 1, F15b
-*Epitomé*, 13, 1-3, T25
-*Epitomé*, 13, 4-5, F14b
-*Epitomé*, 14, 2-4, F4b
-*Epitomé*, 19, 4, F13b
-*Institutions divines*, I 11, 33, T24
-*Institutions divines*, I, 11, 34, F9
-*Institutions divines*, I, 11, 35, F10
-*Institutions divines*, I, 11, 45-48, F14a
-*Institutions divines*, I, 11, 63, F12
-*Institutions divines*, I, 11, 65, F6
-*Institutions divines*, I, 13, 2, F11
-*Institutions divines*, I, 13, 14, F4a
-*Institutions divines*, I, 14, 1-7, F5
-*Institutions divines*, I, 14, 10-12, F7
-*Institutions divines*, I, 17, 10, F15a
-*Institutions divines*, I, 22, 21-27, F13a
-*La Colère de Dieu* : 11, 7-9, T1
-*Sur le phénix*, 87 sq., T39
LUCRÈCE
-*De la nature*, II, 417, T32
MINUCIUS FELIX
-*Octavius*, 21, 1-2, T15
OVIDE
-*Métamorphoses*, X, 307-310, T35a
-*Métamorphoses*, X, 476-478, T35b
PLINE
-*Histoire naturelle*, VII, 197, T29
-*Histoire naturelle*, X, 3-4, T42
-*Histoire naturelle*, XXXVI, 79, T27
POMPONIUS MELA
-*Chorographie*, III, 8, 81 ; 83-84, T44
PROBUS (PSEUDO-)
-*Commentaires des* Géorgiques *de Virgile*, II, 139, T31d
SERVIUS HONORATUS
-*Commentaire des* Géorgiques *de Virgile*, II, 115, T31a
-*Commentaire des* Géorgiques *de Virgile*, II 139, T31b
SIDOINE APOLLINAIRE
-*Poèmes*, V, 41 sq. 47, T41
SOLINUS
-*Recueil de faits mémorables*, 33, 11-12, T43
TIBULLE (PSEUDO-) (= LYGDAMUS)
-*Carmina* III, 2, 23, T34
VALERIUS FLACCUS
-*Argonautiques*, VI, 117-119, T36
VARRON
-*Economie rurale*, I, 48, 2, F22
VIRGILE
-*Culex*, 87 sq., T33c
-*Géorgiques*, II, 139, T33a
-*Géorgiques*, IV, 379, T33b

2. Index des auteurs mentionnés

FRAGMENTS GRECS

Αἰσχύλος : T26
Ἀντιφάνης : -ης T21b
-ους T21a
Ἀπολλόδωρος : T23
Ἀριστοφάνης : T28a
Δαμάστης : -η T20
Διαγόρας : -ας T11
-ας ὁ Μήλιος T6, T7(x2), ὁ Μιλήσιος T8b, T12
-αν τὸν Μήλιον T9, τὼ Μηλίω (duel) T13
-ου τοῦ Μιλησίου T8a
Δικαίαρχος : -ου T22
Διογένης ὁ Φρύξ : T11, T12
Διόδωρος (ὁ Σικελίωτης) : -ος F1
-ος ὁ σοφώτατος T46
Ἑκαταῖος (ὁ Ἀβδηρίτης) : -ῳ T23
Ἐπίκουρος : -ος T11, T12
-ῳ T10
Ἐρατοσθένης : -ης T120
-η T22
Ἑρμογένης : T28a
Εὐήμερος : -ος T2b, T4, T7 (x2), T21b, T28a, F1 (x2 : §3, §4), F20
-ον T6, T26
-ου T21a , F1 (§10)
-ῳ T9, T23
-ος ὅν τινες Μεσσήνιον T2c, ὁ

Τεγεάτης T6, T8b, ὁ Μεσσήνιος T11, T12, F21
ὁ ἐπικληθεὶς ἄθεος T5, ὁ Κῷος F3
-ον τὸν Ἀκραγαντῖνον T2c, T13
τὸν Τεγεάτην T9, τὸν Βεργαῖον T20, T22
-ου τοῦ Μεσσηνίου T4, F1 (§1)
τοῦ Τεγεάτου T8a, τοῦ ἀθεωτάτου T10
Ζωπυρίων : T28a
Ἡσίοδος : T8b, F1 (§3)
Θεόδοτος : T28a
Θεόδωρος : -ος T7, T13
-ος ὁ Κυρηναῖος T6, T8b
-ον τὸν Κυρηναῖον T9
-ου τοῦ Κυρηναϊκοῦ T8a
Θεόπομπος : -ῳ T23
Θεόφιλος : T28a
Ἵππων (ὁ Μήλιος) : -ων T11, T12
-ωνα τὼ Μηλίω (duel) T13
Ἰσίγονος : T26
Καλλίμαχος : -ος T2b, T2c
-ος ὁ Κυρηναῖος T6
Κλιτόμαχος ὁ Ἀκαδημαϊκός : T10
Κόνων : T28a
Κριτίας (ὁ Ἀθηναῖος) : -ας T10
Κυρηναῖος (ὁ) (cf. Θεόδωρος) : -ον T13
Λέων ὁ ἄθεος : -οντι T4
Μεσσήνιος (ὁ) (cf. Εὐήμερος) : -ῳ T22
Μνασέας : T28a
Νικάνωρ : -ορα τὸν Κύπριον T13
Ὅμηρος : -ος T8b, T12, F1 (§3)
-ου T23
Ὀρφεύς : F1 (§3)
Πλάτων : T4
Πλούταρχος : T8a, T8b
Πολέμων : T26
Πολύβιος : T22
Πρόδικος : -ος T7
-ος ὁ Κεῖος T7, T5
Πρωταγόρας ὁ Ἀβδηρίτης : T10
Πυθαγόρας : -ᾳ T10
Πυθέας : -ας T21b
-ου T21a
-ᾳ T22
Σιμωνίδης : -ην T4
Σωσίας : T11, T12
Τυφῶν : -ῶνα T4 (x2)
Φιλήμων : -ονι T10
Χάραξ : T26
Ὡρίων : -ωνος T4

FRAGMENTS LATINS

Alexander polyhistor : T27
Antisthenes : T27
Apion : T27
Aristagoras : -as T27
Aristophanes : T28b
Artemidorus : T27
Butoridas : T27
Cicero (cf. Tullius) : -o T18 (x2), F14a
Conon : T28b
Demetrius : T27
Demoteles : T27
Diagoras Melius : -ā T14
Didymus : F13a
Duris Samius : T27
Ennius : -us T1, T3, T14, T17, T24, T25, F4a, F12, F14a, F24
-um F22
-i F5
-o T17
Euhemerus : -us T1, T15, T17, T19, T24, T25, T27, T28b, T47 (x2), F4b, F6, F13a, F13b, F14b, F17, F18, F19, F23
-um T17
-i T16, F22
-o T3 (x2), T18, F4a
-o *Agragantino* T14
Euphronius : T47
Gellius : T29
Herodotus : -us T27
Hermogenes : T28b
Hippo : -ne T14
Hyginus : T47
Leo Pellaeus : -nte T14
Manilius : T42
Maro (cf. Vergilius) : -onis T16
Mnaseas : T28b
Nicagoras Cyprius : -ā T14
Nicander : T47
Persaeus : T15
Prodicus : -us T15
-us Cius T3
Sibyllinus (adj.) : -is (*uersibus*) F14a
Theodorus Cyrenensis : -o T14
Theodotus : T28b
Theophilus : T28b
Triptolemus : FALS. 5
Trismegistus : -us F4b
Tullius (cf. Cicero) : -us T1, T16
Varro : F23, F24
Vergilius (cf. Maro) : -ius : T19, T47
Zopyrion : T28b

3. Index des œuvres mentionnées

FRAGMENTS GRECS :

Αἴτνη (***Ἡ***) : *-η* T26
Ἴαμβοι (***Οἱ***) : *-οις* T6
Ἱερὰ Ἀναγραφή (***Ἡ***) : *-ὰν Ἀναγραφήν* F1 (x2 : §3, §10)
-ᾶς Ἀναγραφῆς F3
Ἱερὸς λόγος (***Ὁ***) : *-ῳ* F22
Ἱστορία (***Ἡ***) : *-α* (κατὰ τὸν Εὐήμερον) T26
Ἱστορίαι (***Αἱ***) : *-ων* (ἐν τῇ τριτῃ) F1 (§1)
Περὶ Διονύσου : T26
Χωλίαμβοι (***Οἱ***) : *-οις* T2c

FRAGMENTS LATINS :

De deorum natura : F14a
De natura deorum (*tertio libro*) : T1
Euhemerus : *-o* (in) F4a
Historia : *-a* F10
-am T24 (x2)
-am (*Euhemeri*) T16
-a quam uestri Sacram *uocant* F8
Historia Sacra : *-a* F13a
-a (abl.) F11, F15a
Sacra Historia : *-a* F4b, F5, F6
-a (abl.) F12, F13b, F14a
Sacra Scriptio : Sacra Scriptione T25, F5
Tusculanae : *-is* (abl.) T17

4. Index des personnages (mythologiques ou historiques) et des dieux

FRAGMENTS GRECS :

Ἀθηνᾶ : -ᾶν F1 (§8)
Ἄμμων : -ωνα F2b (chap. 44, §6)
-ώνος F2b (chap. 44, §6)
Ἀπόλλων : -νος F2b (chap. 46, §8)
Ἀργώ : T4
Ἁρμονία : -αν F3
Ἄρτεμις : -ίδος F2b (chap. 46, §8)
Ἀρισταῖος : -ον F1 (§2)
Ἄτλας : F20
Ἀφροδίτη : -ην FALS. 1a, FALS. 4
-ην τὴν φιλομηδέα FALS. 1b
Βῆλος : -ῳ F1 (§9)
Γοργόνα : -ων T23
Δημήτηρ : -ητρα F1 (x2 : §6, §8)
Διόνυσος : -ον F1 (§2)
-ου T26, F3
Ἑρμῆς : -ῆν T4
-οῦ F2b (chap. 46, §8)
-ῆ T22
Ἑσπερίς : -ίδων T23
Ἑστία : -ας F1 (§6)
Ζάν : Ζᾶνα (Πάγχαιον) T2a
Ζεύς : Δία F1 (§8)
Διός F1 (§5), F2b (cgap. 46, §8)
Διός Τριφυλίου F1 (§5), F2b (x2 : chap. 42, §6, §7)
Ἥρα : -αν : F1 (x2 : §7, §8)
Ἡρακλῆς : -έα F1 (§2)
Θέμις : -ιν F1 (§8)
Ἶσις : -ιν T4
-ιδος T4
Κάδμος : F3 (x2)
Κάνωβος : -ον T4
Κάσσανδρος : -ου τοῦ βασιλέως F1 (§4)
Κάσσιος : -ον δυνάστην F1 (§9)
Κίλιξ : -ικα τοπάρχην F1 (§9)
Κινύρας : -ας FALS. 1a
-ου FALS. 4
-ᾳ FALS. 1b
Κουρῆτες : -ας F1 (§8)
Κρόνος : -ον F1 (x2 : §6, §7)
-ου F1 (§5)
Λέων ὁ ἄθεος : -οντι T4
Ὄσιρις : -ιν T4 (x3)

-ιδος T4
Οὐρανός : -όν F1 (x3 : §6, §6, §7), F2b (Chap. 44, §6)
-οῦ F1 (x2 : §5, §9), F2b (Chap. 44, §6 ; Chap. 46, §8), FALS. 1b
Παλικοί : -ῶν θεῶν T26
Περσεφόνη : -ην F1 (§8)
Ποσειδῶν : -α F1 (§7)
Ῥέα : -αν F1 (x2 : §6, §7)
Τιτάν : -ᾶνα F1 (§6)
Ὧρος : -ον T4
-ου T4

FRAGMENTS LATINS :

Acestes : -stes F13a
-stae F13a
Aeacus : T29 (x2), T30a, T30b
Aegipan : -pana F18
Aeneas : F13a
Aix : Aega F18
Apollo : -inis (*Delphici*) : T15
Aristaeus : -o T47
Ataburus : F13a
Cadmus : -us (*Phoenix*) T29
Caelus : -us F4a, F4b
-i F12
-o F6, F12
Caesar : -re T17
Ceres : -es F5, FALS. 5 (x2)
-eris (*Eleusiniae*) T15
-ere T15
Cinyras : -as FALS. 2a, FALS. 2b, FALS. 3
-am FALS. 3
Curetes : F14a
Dionysius : T27
Dis pater : F5
Erechtheus : -i T47
Erichthonius : -us T30a
-us (*Athenensius*) T29
Gellius : T29
Glauca : -a F5
-am F5 (x2)
Gorgona : -am F17
Hercules : -im FALS. 5
Hermes : F4b
Indus : T30a, T30b
Isis : -idis (*Phariae*) T15
Iuno : -no F5
-nonem F5
-none F16
Iuppiter : Iuppiter F5, F6, F7, F9, F10, F12 (x2), F13a, F14a (x2), F14b
Iouem T18, F5, F7 (x2), F8, F10, F11, F13a, F13b, F14b,
Iouis T16, T19, T24, T25 (x2), T30a, T47, F5, FALS. 5
Ioui F7, F10
Ioue T17, T18, T24, F13a, F16, F18
Ioues F14a
Iouem *Aegiochum* F18
Iouis *Dictaei* T15
Iouis *Triphylii* T24, T31b
Ioui *Ataburio* F13a
Iovi *Casio* F13a
Ioui *Labryandio* F13a
Ioui *Laprio* F13a
Ioui *Molioni* F13a
Labryandus : F13a
Liber : -o T15, FALS. 5
Mars : Mars F16
Martes F16
Marspiter F16
Mars *Enyus* F16
Maximus Madaurensis : -o T16
Melissa : T47
Melisseus : -o F13a
Mercurius : -um F4b
-o F19
Minerua : -am F23
-ā F17
Myrrha : T35b
Neptunus : -um T18, F5
-o F9
Oceanus : -i T29
Ops : Ops F5 (x3)
Opem F5 (x2), F11
Orcus : -um F5
Pan : Pan F12
Panos F18 (x2)
Panchaeus : -eo T31d
Pandarus : FALS. 5
Persefona : -am FALS. 5
Phryxonides nymphae : T47
Pluto : -o F5
-on FALS. 5
-onem T17, F5 (x2), FALS. 5
Proserpina : -am FALS. 5
Romulus : -o T17 (x2)
Saturnus : -us T16, T19, F5 (x3)
-um T17, F4a, F4b, F5 (x2), F7, F11
-i T47, F4b, F14a (x2), F14b
-o F5 (x7), F7
Sol : T29
Thasus : T29
Titan : -tan F5 (x3)
-tanum F7
-tani F5
Venus : -us F15a, F15b, FALS. 3

-erem T15, F19, FALS. 2a
-eris FALS. 3, (*Cypriae*) FALS. 2b
-eri (*Cypriae*) FALS. 3
(*consecratae*) FALS. 3
Vesta : -a F5, F14a
-ae F5
Vranus : -um F4a, F4b (x3)
ZAN ΚΡΟΝΟΥ : F14a, F14b

5. Index des noms de peuples

FRAGMENTS GRECS :

Αἰγύπτιοι : -οι T4 (x2, §22)
-ων T28a
-οις F2b (chap. 46, §8)
Δῶοι : -ους F2b (chap. 44, §6)
Ἕλληνες : -ες T4 (§22)
Ἰνδοί : -οί F2b (chap. 42, §5)
Κρῆτες : -ες T45 (x2), F2b (chap. 42, §5)
Παγχαῖοι : -οι F2b (x2 : chap. 42, §3, §5)
-ους F1 (§4), F2b (chap. 44, §6)
Παγχῶοι : -ους T4 (§23)
Πέρσαι : -αις F2b (chap. 45, §6)
Σιδώνιοι : -ων F3
Σκύθαι : F2b (chap. 42, §5)
Τρίφυλλοι : -ους T4 (§23)
Φοίνικες : -ων T28a
Χαλδαῖοι : -ων T28a
Ὠκεανῖται : -αι F2b (chap. 42, §5)
-ας F2b (chap. 44, §6)

FRAGMENTS LATINS :

Aegyptii : -orum T28b
Aethiopes : T42
Arabes : Arabs T41
-es T43
-as T35b
-um T31a
Chaldaei : -us T41
-orum T28b
Cretenses : -es F24
-ium F7
-ibus FALS. 5
Graeci : -i FALS. 5
-os T1
-orum T28b, FALS. 5
Hennenses : FALS. 5
Indi : T36, T42
Lydi : -us T41
Ophiophagi : -os T44
Panchai : T44
Poenices : -icum T28b
Romani : T1, T17
Sabaei : -orum T31a
Seres : T40b
Syracusani : FALS. 5

6. Index des noms ou adjectifs de villes, îles et pays

FRAGMENTS GRECS :

Ἀβδηρίτης (ὁ) : -ης (Πρωταγόρας) T10
Αἰγύπτιος : -ος T11
-ίᾳ F2b (chap. 41, §6)
Αἴγυπτος : -ον F2b (chap. 42, §3)
Ἀκραγαντῖνος : -ον (Εὐήμερον) T2c, T13
Ἀραβία : -ας F2b (x2 : chap. 41, §3 ; chap. 46, §8)
-ας (εὐδαίμονος) F1 (§4)
Ἀστερουσία : -αν F2b (chap. 44, §6)
Βαβυλών : -ωνα F1 (§9)
Βεργαῖος : -ον (Εὐήμερον) T20, T22
Δαλίς : -ίδα F2b (chap. 45, §2)
Δῶα : -αν F2b (chap. 44, §6)

Ἕλλην : -ην T4 (§23)
-ηνων
Εὐρώπη : -ης T22
Ἱερὰ (=νῆσος) : -ά F2b (x2 : chap. 41, §4, §5)
-ᾶς F2a
Ἱερὰ πόλις : -άν T26
Ἰνδική : -ήν F2b (chap. 42, §4)
Ἰνδός : T11
Κεδρωσία : -ᾳ F2b (chap. 41, §1)
Κεῖος (ὁ) : -ος (Πρόδικος) T5, T7
Κελτός : T11
Κιλικία : -αν F1 (§9)
Κιμμερίς : ίδα πόλιν T23
Κοίλη Συρία : -ην F2b (chap. 42, §3)
Κρήτη : -ης F2b (chap. 46, §3)
Κρητικός : -ως (adv.) F2b (chap. 46, §3)
Κρονία : -αν (πόλιν) T26
Κύπριος (ὁ) : -ος (Κινύρας) FALS. 1a
-ον (Νικάγορα) T13
Κυρηναϊκός (ὁ) : -οῦ (Θεοδώρου) T8a
Κυρηναῖος (ὁ) : -ος (Θεόδωρος) T6, T8b
(Καλλίμαχος) T6
-ον (Θεόδωρον) T9 (Θεόδωρος ὄνομα αὐτῷ) T13
Κῷος (ὁ) : -ος (Εὐήμερος) F3
Λιβύη : -ην T26
Μεροπίς : -ίδα γῆν T23
Μεσσήνιος (ὁ) : -ος (Εὐήμερος) T11, T12, F21
-ον (Εὐήμερος ὃν τινες) T2c
-οὐ (Εὐημέρου) T4 (§23)
-ῳ T22
Μήλιος (ὁ) : -ος (Διαγόρας) T6, T7
-ον (Διαγόραν) T9
-ω (Διαγόραν καὶ Ἵππωνα) T13
Μιλήσιος (ὁ) : -ος (Διαγόρας) T8b, T12
-ου (Διαγόρου) T8a
Παγχαία : -α F2b (chap. 42, §5)
-αν T22, F1 (§4), F2b (chap. 46, §3)
Πάγχαιος : -ον (Ζᾶνα) T2a
Παγχαῖος : -αν (γῆν) T23, (νῆσον) F1 (§9), (χώραν) F2b (chap. 42, §6)
-ας (=νήσου) F2a
-οις (γράμμασιν) F1 (§5)
Πάγχων : -οντι T4 (§23)
Πανάρα : F2b (chap. 42, §6)
Σικελία : -αν T26
Συρία : -ας F1 (§9)
Τεγεάτης (ὁ) : -ης (Εὐήμερος) T6, T8b
-ην (Εὐήμερον) T9
-ου (Εὐημέρου) T8a
Τριφύλιος : -ου (Διός) F1 (§5), F2b (x2 : chap. 42, §6, §7)
Ὑρακία : -αν F2b (chap. 45, §2)
Φοινίκη : -ην F2b (chap. 42, §3)
Φρύξ (ὁ) : Φρύξ (Διογένης) T11, T12
Ὠκεανίς : -ίδα F2b (chap. 45, §2)

FRAGMENTS LATINS :

Aegyptus : -um T44
Agragantinus : -o (*Euhemero*) T14
Arabia : -a T31a, T31b, T31c
-ae (gén.) T31b, T42
-a (abl.) T42
Athenae : -as T30a
Athenensius : -us (*Erichthonius*) T29
Attica (urbs) : -ae (gén.) FALS. 5
Aulacia : -a (*oppido*) F6
Ceus : (*insula Cea*) (abl.) T47
Cius : (*Prodicus Cius*) T3
Creta : -ae (loc.) T47
-a (abl.) F14b (x2), FALS. 5
Cretensis : -em F14a
Cyprius : -um (*templum*) FALS. 3
-ae (*Veneris*) FALS. 2b
-ae (*Veneri*) FALS. 3
-o (*Nicagora*) T14, (*rege*) FALS.2a
Cyprus : -o (abl.) F15a, F15b
Cyrenensis : -i (*Theodoro*) T14
Delphicus : -i (*Apollinis*) T15
Eleusinius : -ae (*Cereris*) T15
Eleusin : FALS. 5
Gnossus : -o (*oppido*) F14b
Graecia : -ae (gén.) T1, T18
-a (abl.) T17
Graecus : -is (*litteris*) F14a
Henna : -am FALS. 5
-a (abl.) FALS. 5
Italia : -a (abl.) F7
Italus : -um (*sermonem*) T14
Indus : -us T39b, T41
Lageus : -ea (*noualia*) T36
Melius : -iis (*Hippone ac Diagora*) T14
Messena : -a (*ciuitate*) T24
Messenius : -us (*Euhemerus*) T25
Nisa : FALS. 5
Oceania : -a (abl.) F6
Pachynum : -o (abl.) FALS. 5
Panachaea : -ea (voc.) T39
Panchaia : -a T31a, T31b (x2), T31c, T31d (x2), T33a, T34, T40a, T40b, T41
-a (*tellus*) T35a
-am T31c, T42

-a (abl.) T29, T30a
Panchaeus : -eam (*Solis urbem*) T43
-eo (*rege*) T31d
-ea (*tura*) T33c, (*rura*) T35b, (*Cinnama*) T40c
-eos (*odores*) T32
-eis (*ignibus*) T33b, (*odoribus*) T37
Panchaicus : -as (*resinulas*) T38
Pellaeus : -o (*Leonte*) T14
Persis : -idis (*regio*) T31d
Pharius : -ae (*Isidis*) T15
Phoenix : Phoenix (*Cadmus*) T29
Rhipaeus : -eo (*triumpho*) T36
Sabaeus : -eis (*solis*) T31a
Scythia : -ae (gén.) T30b
-a (abl.) T30a
Sicilia : -a (abl.) F13a (§25)
Solis urbs : Solis urbem T42
Solis urbem (*panchaeam*) T43
In urbe *quam* Solis *adpellant* T44
Sparta : FALS. 5
Syracusana ciuitas : ae (gén.) FALS. 5
Syracusae : -as FALS. 5 (x2)
Thebe : -es T36
Thessalia : -a (abl.) T47
Triphylius : -ii (*Iouis*) T24, T31b

7. Index des noms ou adjectifs de mers et de montagnes

FRAGMENTS GRECS :

Αἴτνη (*Ἡ*) : -*η* T26
Ἀράβιος κόλπος : -ον T20
Κάσσιος ὄρος : ον ὄρος F1 (§9)
Οὐρανοῦ δίφρος : F2b (chap. 44, §6)
Ῥιπαῖα ὄρη : T23
Τριφύλιος Ὄλυμπος : -ος F2b (chap. 44, §6)
-ον F2b (chap. 44, §6)
Ὠγύιον ὄρος : T23
Ὠκεανὸς τῆς Ἀραβίας : -ῷ F2b (chap. 41, §1)

FRAGMENTS LATINS :

Caeli sella : F12
Dictaeus : -ei (*Iouis*) T15
-eo (*specu*) T47, (*antro*) T47
Hymetius (mons) : -io (*monte*) T47
Oeta : FALS. 5
Olympus : -o T16, T19, F10
-i (*montis*) F8
-o (*monte*) F10
Pangaeus (mons) : Pangaeum (*montem*) T29
Percus (=lacus) : -um FALS. 5
Rubra aequora : T40b
Rubra mare : Rubri maris T44
Tasus (mons) : Taso (*monte*) T30a

8. Index des mots-clés

FRAGMENTS GRECS :

ἀβασίλευτος : -οι F2b (chap. 42, §6)
ἀγαθός : -ῶν (ἐπινοητάς) T46
ἄγαλμα : -ατα F2b (chap. 44, §1)
ἀγνοέω : -οῦντες T46
ἁγνεία : -ας F2b (chap. 44, §7)
ἄγνοια : -ᾳ T46
ἄδικος : -α (acc.) (βιβλία) T2a, T2c
ἀθάνατος : -ου (τιμῆς τε καὶ δόξης) F1 (§2)
-ους T46
ἄθεος : -ος (Εὐήμερος) T2b, T2c, T5
-ον (acc. ntre) T8a
-ῳ (Λέοντι) T4 (§23)
-οι T7 (§51), T8b, T12
-ους T13
-ωτάτου (Εὐημέρου) T10
ἀθεότης : -τητα T4 (§23), T11
-τητος T10
ἀίδιος : -ον F1 (§2)
-ους (=θεούς) F1 (§2)

ἀκολασία : -ας (διδάσκαλον) FALS. 4
ἀλαζονεία : -αν T4 (§24)
ἀλαζών : T2a, T2c, T7 (§51)
ἀλήθεια : -αν T8a, T13 (x2)
-ας T28a
ἄμπελος : -οι F2b (chap. 43, §3)
ἀμφισβήτησις : -εων F2b (chap. 45, §4)
ἀναγραφή : -ήν F1 (§3, §10)
-ῆς F2b (chap. 41, §4 ; 42, §5) F3
-αί T28α
-άς F2b (chap. 46, §3)
ἀναγράφω : ἀναγεγραμμέναι (πράξεις) F2b (chap. 46, §8)
ἀνάθημα : -ατα (χρυσᾶ καὶ ἀργυρᾶ) (acc.) F2b (chap. 46, §5)
-των (τῶν καθιερωμένων) F2b (chap. 46, §5)
-ασι (ἀξιολόγοις) F1 (§4)
ἄνεμος : -ους F1 (§2)
ἄνθρωπος : -οι T46 (x3), (γεγόνασιν) T46
-ους T4 (§22), F1 (§2), F1 (§5), F2b (x3 : chap. 46, §2, §3, §3), (γεγονότας) T4 (§22), (δυνατούς γεγονέναι) T7 (§51), (θνητοὺς καὶ ὁμοιοπαθεῖς) T46
-ων T4 (§25), (τῶν λοιπῶν) T13, (οἱ παλαιοὶ) F1 (§2), (βίος) T5
-οις T4 (§25)
ἀξιόλογος : -ος (πόλις) F2b (chap. 42, §6), (ναός) F2b (chap. 44, §1)
-ους (πόλεις) F2b (chap. 45, §2)
-ων (χωμάτων) F2b (chap.41, §2)
-οις (ἀναθήμασιν) F1 (§4)
-ώτατα (αγάλματα) F2b (chap. 44, §1)
ἄξιος : -αί (τῆς ἱστορικῆς ἀναγραφῆς) F2b (chap.41, §4)
-α (acc.) (τῆς ἱστορικῆς ἀναγραφῆς) F2b (chap. 42, §5)
ἀξίωμα : -α (acc.) T4 (§22)
ἀποδεικτικός : -ῷ T21a
ἀπονέμω : -ουσι F2b (chap. 45, §5)
ἀπόστολος : -ων (ἱερῶν) T8a
ἄργυρος : -ου F2b (chap. 46, §6), (μέταλλα) F2b (chap. 46, §4)
ἀργυροῦς : -ᾶ (ἀναθήματα) (acc.) F2b (chap. 46, §5)
-οῖς (ἀναθήμασιν) F1 (§4)
ἀρετή : -ὴν (ὑπερφέρουσαν) T4 (§22)
-ῆς T4 (§25)
-ῇ F2b (chap.41, §3)
ἀρχαϊκῶς : F2b (chap. 45, §3)
ἀρχαιότης : -ητα F1(§5), F2b (chap. 42, §7)
ἄρχων : -οντας F2b (chap. 42, §6)
ἀσεβεία : -ας T4 (§24)
ἄστρον : -α (acc.) (τὰ κατ᾽ οὐρανόν) F1 (§2), F2b (chap. 44, §6)
–ων F1 (§6)
αὐτόνομος : -οι F2b (chap. 42, §6)
ἄφθαρτος : -ους (=θεούς) F1 (§2)
ἄφθονος : -ους (νομὰς) F2b (chap.41, §3)
βασιλεία : -αν F1 (§8)
βασίλειον : -α (acc.) F2b (chap.41, §2)
βασιλεύς : -εύς F2b (chap. 42, §1)
-έα F1 (§6)
-έως F3 (x2), (Κασσάνδρου) F1 (§4)
-έων T4 (§23), (πάθη) T4 (§22), (τοὺς δικαίους) T26
βασιλεύω : ἐβασίλευε F2b (chap. 46, §3)
ἐβασίλευσε F1 (§5)
-εῦσαι T26, F1 (§7)
-εύοντα (Οὐρανόν) F2b (chap. 44, §6)
βιβλίον : - α (acc.) (ἄδικα) T2a, T2c
-οις T28a, F1 (§5), (ἱεραῖς) T28a
βωμός : -όν F1 (§9)
γέρας : F2b (chap. 45, §4)
γέρων : T2b, (ἀλαζών) T2a, T2c, T7 (§51)
γεωγράφος : -οί (ψεῦσται) T21b
γεωργός : -οί F2b (chap. 45, §4)
-ούς F2b (chap. 46, §1)
-ῶν F2b (chap. 45, §3)
γράμματα : -α (τὰ παρ᾽ Αἰγυπτίοις ἱερά) F2b (chap. 46, §8)
-ασι (χρυσοῖς) T4 (§23), (Παγχαίοις) F1 (§5)
γυνή : -αῖκες F2b (chap. 45, §6)
-αιξί F2b (chap. 46, §2)
δαίμων : -ονων (μεγάλων) T4 (§25)
-οσιν T4 (§25)
δάφνη : -ης F2b (chap. 43, §1)
δεκάτη : -ην F2b (chap. 42, §1)
δένδρον : -ων (ὑψηλῶν) F2b (chap. 43, §2)
δημόσιος : -ον (acc. ntre) F2b (chap. 45, §5)
-ᾳ (adv.) F2b (chap. 45, §4)
διαίρεσις : -έσει (τῶν καρπῶν) F2b (chap. 45, §5)
διάλεκτος : -ου F2b (chap. 46, §3)
διαμαρτάνω : διήμαρτον T28a
δίκαιος : -ους (τῶν βασιλέων καὶ ἱερέων) T26
δικαίως : F2b (chap. 45, §5)
δοκέω : δόξαι (θεούς) T7 (§51)
δόξα : -α T4 (§24)
-αν (θεότητος) T4 (§22)
-ης (ἀθανάτου) F1 (§2)
δορκάς : -άδας F2b (chap. 45, §1)
δύναμις : -ιν T4 (§22), (ὑπερβάλλουσαν καί θείαν) T5
δρόμος : -ος F2b (chap. 44, §2)
-ου F2b (x2 : chap. 44, §3, §3)
δυνατός : -ούς (ἀνθρώπους) T7 (§51)
ἐγκώμιον : -οις F2b (chap. 46, §2)

εἰμί : ἄρα γέ εἰσιν ἢ οὔκ εἰσιν T11
εἶναι (θεόν/θεούς) T7 (x2 : (§50)(§50))
μὴ εἶναι (θεόν/θεούς) T6, T7 (x2 : §50, §51), T8b, T10
μὴ μᾶλλον εἶναι ἢ μὴ εἶναι T7 (§50)
οὐ γὰρ εἶναι θεούς T9
ἐλέφας : -αντος F2b (chap. 46, §6)
-αντας F2b (chap. 45, §1)
ἔννοια : -ας (διττάς) F1 (§2)
ἐξανθρωπίζω : -οντι (τὰ θεῖα) T4 (§23)
ἐπίγειος : -ους (θεούς) F1 (§2)
-ων (θεῶν) F1 (§3)
ἐπιεικής : -ῆ (ἄνδρα) F1 (§6)
ἐπιξενόομαι : -ωθῆναι F1 (§9)
ἐπουράνιος : -ους (θεούς) T46
ἔργον : -α (acc.) (δεινὰ καὶ μεγάλα) T4 (§22)
ἐσχατιαί : -άς F2b (chap.41, §4)
ἑταίρα : -αν FALS. 4
-ᾳ FALS. 1b
εὐδαιμονία : -ᾳ F2b (chap. 42, §6)
εὐδαίμων : (=Ἀραβία) F2b (chap.41, §3)
εὐεργεσία : -αν T46
-ας (gén.) FALS. 4
-ας (acc.pl.) F1 (§2), F2b (chap. 46, §2)
εὐεργετικός : -ὸν (ἄνδρα) F1 (§6)
εὐσέβεια : -ᾳ (Παγχαίους διαφέροντας) F1 (§4)
ἥλιος : -ον T7 (§52), F1 (§2)
-ου (ὕδωρ) F2b (chap. 44, §3)
θάνατος : -ου (κύριοι) F2b (chap. 42, §6)
θάπτω : -ειν (τοὺς τετελευτηκότας) F2b (chap.41, §4)
θαυμασμός : -οῦ (τυχεῖν) T5
θαυματοποιός : -οῖς T21a
θεά : -άν (ὠνομάκασιν) FALS. 4
θειάζω : -άσαι FALS. 1a
θεῖον : -α (acc.) T4 (§23)
θεῖος : -αν (δύναμιν) T5
-α T4 (§23), T26
-ων (προφητῶν) T8a
θεολογία : -αν F1 (§1)
-ας T8a
θεοποιέω : -ηθέντας T7 (§51)
θέος : -όν T7 (x2 : §50, §52), (μηδένα) T8a, (σέβοντες) T10, (ἀναγορευθῆναι) F1 (§9)
-οῦ T9, (ὑπάρξεως) T7 (§50), (κλίνη) F2b (chap. 46, §6)
-οί T10, T46, (ἐνομίσθησαν) T5
-ούς T4 (x2 : (§23)(§23)), T9, T13, F1 (§4), F2b (chap. 44, §2), (μὴ εἶναι) T6, T8b, T10, (τοὺς νομιζομένους) T7 (§51), (δόξαι) T7 (§51), (κληθῆναι) T26, (ἐπουρανίους) T46, (αἰδίους καὶ ἀφθάρτους) F1 (§2), (ἐπιγείους) F1 (§2), (οὐρανίους) F1 (§6)
-ῶν T4 (§22), T4 (§25), T10, T11, T26, F1 (§2), F1 (§3), F1 (§5), F1 (§10), (ἐπωνυμίας) T4 (§24), (ὁρμαθούς) T8b, (τῶν λεγομένων) T26, (τῶν ἐπιγείων) F1 (§3), (τιμάς) F2b (chap. 41, §5), (ἐγχωρίων) F2b (chap. 43, §2), (αγάλματα) F2b (chap. 44, §1)
-οῖς F2b (x3 : chap. 44, §5, §6, chap. 46, §5)
θεοπρεπεία : -ᾳ (τῆς προσόψεως) F2b (chap. 43, §2)
θεοσέβεια : -αν T10
θεραπεία : -αις (τῶν θεῶν) F2b (chap. 46, §2)
θεραπεύω : -οντες (τοὺς θεούς) F2b (chap. 44, §2)
θεότης : -ητος (δόξαν) T4 (§22)
θέσπισμα : -ατα (acc.) (τῶν θείων προφητῶν) T8a
θνητός : -οὺς (ἀνθρώπους) T46
-ῶν (ἀνδρῶν) F1 (§10)
θρέμμα : -άτων (παντοδαπῶν) F2b (chap.41, §3)
θυμίαμα : -άτων F2b (chap. 41, §5)
θυσία : -αν F2b (chap. 44, §7)
-ας F2b (chap. 44, §5)
-αις F1 (§6), (μεγαλοπρεπεστάταις) F1(§4)
θυσιάζω : ἐθυσίαζον T46
ἱερεῖον : -α (acc.) F2b (chap. 45, §5)
ἱερεύς : -εῖς (nom.) F2b (x5 : chap. 44, §2, chap. 45, §4, §5, chap. 46, §2, chap. 46, §3)
-εῖς (acc.) F2b (chap. 42, §6), F2b (chap. 44, §7)
-έων F2b (chap. 44, §4), F2b (chap. 45, §3), F2b (chap. 45, §4), (τοὺς δικαίους) T26
-εῦσι F2b (x2 chap. 45, §5, chap. 46, §4)
ἱερόν : -όν (nom.) (Διὸς Τριφυλίου) F2b (chap. 42, §7)
-όν (acc.) T2a, F2b (chap. 43, §1), F2b (chap. 46, §3), (Διὸς Τριφυλίου) F1 (§5)
-ῷ F1 (§5)
ἱερός : -ά γράμματα F2b (chap. 46, §8)
-ῶν (ἀποστόλων) T8a
-αῖς βίβλοις T28a
ἱκέτης : -αί (τοῦ Διὸς τοῦ Τριφυλίου) F2b (chap. 42, §6)
ἱστορέω : -εῖ F3
-οῦσιν T4 (§22)
-ουμένων T4 (§22), F2a
ἱστορία : -α T26 (x2)
-αν T26
-ῶν F1 (§1)
ἱστορικός : -ῆς (ἀναγραγῆς) F2b (chap.41, §4), F2b (chap. 42, §5)

-ῶν F1 (§3)
-οῖς F1 (§3)
ἰσχύς : -ύι T5
καθιερόω : -ωμένης χώρας F2b (chap. 46, §4)
-ωμένων ἀναθημάτων F2b (chap. 46, §5)
κακία : -ας T4 (§25)
καρπός : -ούς T7 (§52)
καρύα : -αι F2b (chap. 43, §3)
καττίτερος : -ου (μέταλλα) F2b (chap. 46, §4)
κελεύω : τὰ κελευόμενα T5
κενότης : -τητα T4 (§24)
κίων : -οσι F2b (chap. 44, §1)
κλίνη : -η (τοῦ θεοῦ) F2b (chap. 46, §6)
-ης F2b (chap. 46, §7)
-ην F2b (chap. 46, §7)
κοινός : εἰς τὸ κοινόν F2b (chap. 45, §4)
κρατέω : κρατήσαντας (χώρας) T46
κρίκος : -ους F2b (chap. 45, §6)
κτάομαι : κτήσασθαι F2b (chap. 45, §5)
κύκλος : -ους F2b (chap. 45, §6)
κυπάριττος : -ων F2b (chap. 43, §1)
κύριος : -οι F2b (chap. 45, §4)
λέων : -οντας F2b (chap. 45, §1)
λῆρος : -ων T20
ληστήριον : -α (acc.) F2b (chap. 46, §1)
λιβανωτός : -ός F2b (chap. 41, §6)
-όν F2b (chap. 42, §3)
-οῦ F2b (x2 : chap. 41, §5, §6)
λίμνη : -ας T7 (§52)
λόφος : -ον F1 (§5)
μάγειρος : F3 (x2)
μεγαλοπρεπής : -εστάταις (θυσίαις) F1 (§4)
μίτρα : -ας (χρυσοϋφεῖς) F2b (chap. 46, §2)
μνήμη : -ης T46
μοιχικός : -ὴν (τέχνην) FALS. 1b
μυέομαι : -ούμενοι FALS. 1b
-ουμένοις FALS. 1b
μυθικῶς : T26
μυθογράφος : -οις F1 (§3)
μυθολογέω : -οῦσι F2b (chap. 44, §6), F2b (chap. 46, §3)
-ήσαντες T8b
μυθολογία : -ας (ἀπίστου καὶ ἀνυπάρκτου) T4 (§23)
μυθολόγος : -ων F1(§3)
μῦθος : -ους (τερατωδεστέρους) F1 (§3)
μυρσίνη : -ης F2b (chap. 43, §1)
ναός : -ος F2b (chap. 44, §1)
-οῦ F2b (x2 : chap. 44, §2,§2), (τὰ θυρώματα) F2b (chap. 46, §6)
-ων (ἱδρύσεις) T4 (§24)
ναύαρχος : -ων T4 (§23)
νῆσος : -ος, F2b (chap. 45, §2), (ἄλλη μεγάλη) F2b (chap. 42, §4)
-ον F2b (chap. 42, §3), (ἱερὰν θεῶν) F1 (§5), (Παγχαίαν) F1 (§9)
-ου F2b (chap. 42, §2)
-οι (πλείους) F2b (chap.41, §4)
-ων (τῆς τε Ἱερᾶς ὀνομαζομένης καὶ τῆς Παγξαίας) F2a, (τῶν κατὰ τὸν ὠκεανὸν) F2b (chap.41, §1), (τῶν κατὰ τὴν μεσημβρίαν) F2b (chap.41, §1), (κατ᾽ ἀντικρὺ τῆς Ἀραβίας), F2b (chap. 46, §8)
-οις (πελαγίαις) F1 (§4)
νομεύς : -εῖς F2b (chap. 45, §5)
-έων F2b (chap. 45, §3)
οἶνος : -ων F2b (chap. 45, §2)
ὄργιον : -α (acc.) (μαχλῶντα) FALS. 1a
ὁσιότης : -τητος T4 (§23)
οὐράνιοι : -ους (θεούς) F1 (§6)
οὐρανός : -όν F1 (§2), F2b (chap. 44, §6)
-οῦ T4 (§23)
παρανομία : -ας T4 (§24)
πάθημα : -ατα T4 (§25)
πάθος : -η (acc.) (δεινὰ καὶ μεγάλα) T4 (§22)
-ων (ἀνθρωπίνων) T8b
πάλαι : T2a
παλαιός : οἱ παλαιοὶ τῶν ἀνθρώπων F1 (§2)
τὸ παλαιὸν F2b (chap. 44, §6)
παλίουρος : -ου F2b (chap. 41, §8)
παντοδαπός : -αὶ (κηπεῖαι) F2b (chap. 43, §2), (ἄμπελοι) F2b (chap. 43, §3)
-ῶν (θρεμμάτων) F2b (chap.41, §3), (ὀρνέων) F2b (chap. 43, §2), (ζῴων) F2b (chap. 45, §1), (οἴνων) F2b (chap. 45, §2)
πάρδαλις : -εις F2b (chap. 45, §1)
πεπλασμένως : T26
πηγή : -ή F2b (chap. 43, §2)
-ήν F2b (chap. 44, §4)
-άς F2b (chap. 44, §3)
πίστις : -ιν T4 (§23)
πλάνη : -ην T13, (ἀμφι τοὺς θεοὺς) T13
πλάτανος : -ων F2b (chap. 43, §1)
πλάττω : πλάσας T2a
πεπλάκασιν F1 (§3)
πλέω : -εῦσαι T22
-εύσας T4 (§23)
πλῆθος : -ος (nom.) (ἀνδρῶν) F2b (chap. 43, §2), (ὀρνέων) F2b (chap. 43, §2)
-ος (acc.)(οἰκητόρων) F2b (chap. 41, §2), (λιβανωτοῦ) F2b (chap. 41, §5), (σμύρνης) F2b (chap. 41, §5), (ζῴων παντοδαπῶν) F2b (chap. 45, §1), (οἴνων παντοδαπῶν) F2b (chap. 45, §2), (τῶν καθιερωμένων ἀναθημάτων) F2b (chap. 46, §5)
πολεμικός : -ούς F2b (chap. 45, §3)
πόλεμος : -ῳ F1 (§9)
πόλις : -ις (ἀξιόλογος) F2b (chap. 42, §6)

-εως F2b (chap. 42, §7)
-εις (acc.) F2b (chap. 44, §6),
(ἀξιολόγους) F2b (chap. 45, §2)
-εσιν F2b (chap.41, §2)
πολιτεία : -αν (τριμερῆ) F2b (chap. 45, §3)
πολυτέλεια : -αν (τῆς κατασκευῆς)
F2b (chap. 42, §7)
-ᾳ F2b (chap. 46, §7)
-αις F2b (chap. 46, §2)
πολυτελής : -ὴς (κρήπις) F2b (chap. 44, §4)
πολυτελῶς : F2b (chap.41, §2)
πολυτεχνία : -αν (τῆς κατασκευῆς) F1 (§5)
πόρνη : -ην FALS. 1a
ποταμός : -ός F2b (x2 : chap. 44, §3, §3)
-όν (πλωτόν) F2b (chap. 43, §2)
-οί F2b (chap.41, §3)
-ούς T7 (§52)
πρᾶξις : -εις (nom.) (ἀναγεγραμμέναι)
F2b (chap. 46, §8)
-εις (acc.) F1 (§5), F2b (chap. 46, §2)
πρόβατον : -α F2b (chap. 45, §6)
πρόνοια : -αν T10
προσαναγράφω : προσαναγεγραμμέναι
(=πράξεις) F2b (chap. 46, §8)
προτροπή : -ῆς (ἕνεκα) F2b (chap. 45, §4)
προφητός : -ων T8a
σανδάλιον : -α (ποικίλα) F2b (chap. 46, §2)
σέβω : -οντες (θεόν) T10
σελήνη : -ην T7 (§52), F1 (§2)
σεμνότης : -ητος (τυχεῖν) T5
σίδηρος : -ου (μέταλλα) F2b (chap. 46, §4)
σμύρνα : -αν F2b (chap. 42, §3)
-ης F2b (x2 : chap. 41, §5, §7)
σοφία : -αν T11
σοφός : -ώτατος (Διόδωρος) T46
στήλη : -η χρυσῆ F2b (chap. 46, §8)
-ην (χρυσῆν) F1 (§5)
στρατηγός : -όν(Ὅσιριν) T4 (§22)
-ῶν T4 (§23)
στρατιώτης : -αι F2b (chap. 46, §1)
-ῶν F2b (chap. 45, §3)
συγγραφεύς : -εῖς (τῶν Ἑλλήνων) T26
-έας T23
συγγραφή : -αῖς T46
σύνεσις : -ει T5
σωτηρία : -αν T10
σωφρόνως : T13
ταφή : -ῆς F2b (chap.41, §4)
τελετή : -αῖς F3
τέμενος : -ος (acc.) F2b (chap. 44, §2)
-ους F2b (chap. 43, §2)
τερατολογέω : -εῖν T23
τεχνίτης : -ῶν F2b (chap. 45, §3)
τιμάω : -ουν T46
-ησαν T46
-ῆσαι F1 (§6)
-ηθῆναι F1 (§9)
-ῶντας F1 (§4)
τιμή : -ήν T4 (§23)
-ῆς (ἀθανάτου) F1 (§2)
-άς F2b (chap. 41, §5)
-αῖς T26
τράπεζα : -α (τοῦ θεοῦ) F2b (chap. 46, §7)
τριμερής : -ῆ πολιτείαν F2b (chap. 45, §3)
τύρρανος : -ων (πάθη) T4 (§22)
ὕδωρ : ἡλίου ὕδωρ F2b (chap. 44, §3)
ὕμνος : -οις F2b (chap. 46, §2)
ὑπόδεσις : -εσιν F2b (chap. 46, §2)
-εσεσι F2b (chap. 45, §6)
φαλλός : FALS. 1b
φενακισμός : -οῖς T4 (§23)
φιλοσοφέω : πεφιλοσοφηκότων T9
φιλόσοφος : -ων T6, T8b
-ῳ T21a
φιλότεχνος : -οις (γλυφαῖς) F2b (chap. 44, §1)
φιλοτέχνως : F2b (x2 : chap. 46, §2, §6)
φλυαρία : -αν T20
φοῖνιξ : -ων F2b (chap. 43, §3)
χαλκεῖον : -α (nom.) F2b (chap. 44, §3)
χαλκός : -οῦ (μέταλλα) F2b (chap. 46, §4)
χαμαιτύπη : -ην FALS. 4
χρυσοειδής : -ές F2b (chap. 41, §6)
χρυσός : -οῦ F2b (chap. 46, §6), (μέταλλα)
F2b (chap. 46, §4)
χρυσοῦς : -ῆ (κλίνη) F2b (chap. 46, §6),
(στήλη) F2b (chap. 46, §8)
-οῦν (κόσμον) F2b (chap. 45, §6)
-ῆν (στήλην) F1 (§5)
-ᾶ (ἀναθήματα) (acc.)
F2b (chap. 46, §5)
-οῖς (γράμμασι) T4 (§23),
(ἀναθήμασιν) F1 (§4)
χρυσοϋφής : -εῖς (μίτρας) F2b (chap. 46, §2)
χρυσοφορέω : -οῦσι F2b (chap. 46, §2)
ψέλιον : -α (acc.) F2b (chap. 45, §6)
ψεῦσμα : -άτων T21a
ψεύστης : -αι (γεωγράφοι) T21b
ὠφελέω : -οῦν (τὸν βίον) F5 (§52)

FRAGMENTS LATINS :

abundanter : T31c
abscondere : -dit F5 (§5)
-dunt F5 (x2 : (§4)(§5))
actus : -us (acc.) T25
adiutor : -res (nom.) F13a (§23)
adorare : -atur FALS. 5 (§6)
ager : agros T35b
agrestis : -es (nom.) T33c

agricola : -as T47 (§4)
altare : -ibus (abl.) T38, T43
amicitia : -ae (*memoria*) F13a (§22)
-a (abl.) (*copulare*) F13a (§22), (*sociabat*) F13b
antiquitas : -atis T28b
-ate T28b
antiquus : -arum (*causarum*) T28b, (*rerum*) F14a (§47)
-is (*litteris graecis*) F14a (§46), F14b (§4)
-issimus (*scriptor*) T25
-issimis (*templis*) T24
-iores (nom.) T17
apis : -em T47 (§3)
-es (nom.) T47 (§3)
-ium T47 (§2)
aquila : -am F6
ara : -a T32
-am F12
-ae (gén.) T44
-a (abl.) T42 (§4), F12
-ae (nom.) T33b
argentum : -um T29
-um (acc.) T30a, T30b
auctor : -ibus (abl.) T14, T27
aureus : -am (*columnam*) T24
aurum : -um (acc.) T30a, T30b
-i T29
bellum : -o (abl.) F13a (§23)
bellum gerere : -reret F8
beneficium : -ium (acc.) FALS. 5(§6)
-ia (acc.) T1 (§7)
-iorum FALS. 5 (§6)
bestia : -iis (abl.) T44
bonus : -a (acc.) F14a, F14b
caelum : -um (acc.) T17 (x2), F12 (x3)
casia : -ae T42 (§4)
celare : -antes F5 (§4)
celebrare : -bant F13a (§24)
-ri F13b
cinnamum : -a (nom.) T40c
-a (acc.) T35a
-is (abl.) T43
clam : F5 (x3 : (§4)(§5)(§7))
clanculum : F4 (§5)
clarus : -um T14
-os T3
-ius T19
cognatio : T25
colere : coluntur T1 (§7)
colere T3
coli F13a (§27)
colendorum (*deorum*) F13a (§27)
columna : -am T24
-a (abl.) T24
comicus : T15
conditor : -or FALS. 2b
coniugium : -a (acc.) T1 (§8)
conscriptor : -res (nom.) T28b
consecrare : -at FALS. 5 (§6)
-ant FALS. 5 (§5)
-ta (fém.) FALS. 5 (§6)
consecratio : -onibus FALS. 3
consecratus : -ae (*Veneri*) FALS. 3
consilium : -o FALS. 5 (§6)
controuersia : -a (abl.) F10
copia : -a (*frugum*) (abl.) FALS. 5 (§6)
costum : -um (acc.) T35a
crabro : -nibus T47 (§3)
credere : -ant FALS. 5 (§6)
credulus : -am (*matrem*) FALS. 5 (§4)
cultor : -res (nom.) T17
cultus : -us (gén.) F13a (§26)
curare : -uerunt F14a (§46)
dea : deae (dat.) FALS. 3
decorare : -uerunt F14a (§46)
dehonestare : -andos T17
deus : dii T1 (§7), T24
di (*maiorum gentium*) T17
deos T3, T14, T15(x2), T16, T17, T18, F14a (§46), F14b(§4), FALS. 5 (x2 : §6, §6)
(*selectos*) T19,
deorum T1 (§7), T3 (x2), F16b, E9 (§8), (*colendorum*) F13a (§27)
disciplina : -am (*colligendarum frugum*) FALS. 5 (§6)
diues : T34, (*rusticus*) FALS. 5 (§1)
divitiae : -as FALS. 3 (§1)
diuinus : -um (*honorem*) F13a (§23)
-o (*nomine*) FALS. 5 (§6)
-i (*honores*) T1 (§7)
-is (*nominibus*) (abl.) FALS. 5 (§6)
diuus : -orum FALS. 2a
doctrina : -ae (gén.) (*perfectae*) F4b
donum : -is (*infinitis*) (abl.) FALS. 5 (§4)
error : -res (acc.) T19
excolere : -unt FALS. 5 (§5)
exornare : -andos T17
fabula : -ae (nom.)F11
fabulose : T47 (§2)
fabulosus : -a (*garrulitate*) T18
fanum : -um (acc.) F13a (§22), F13b
-o (abl.) T24
-a (acc.) F13a (§21), F13b
femina : -as T1 (§7)
festum : -a (acc.) (*annua*) F13a (§24), F13b
figmentum : -a (acc.) FALS. 5 (§4)
fingere : finxerunt T17
flos : -res (acc.) T35a
-ribus (abl.) T33c
foedus : -eris (*memoria*) F13a (§22)
fortis : -is (acc. pl.) T3
frumentum : -a (acc.) F14a (§45)
frux : -ges (acc.) T15
-gum T15
-gibus (abl.) T15
funus : -eris FALS. 5 (§5)
gloria : -a (*inmortali*) F14a (§45), F14b (§4)
herba : -ae (nom.) T33c

historia : -ae (nom.) T28b
-am T25
historicus : -os T15
-ae (*litterae*) T19
-a (*diligentia*) (abl.) T18
homo : -ines (acc.) T1 (§7)
-inibus (abl.) T17, F14a (§45), F14b (§4)
-inem (*fuisse*) F14b(§5)
-ines (nom.) (*fuerunt*) T1
-ines (acc.) (*fuisse*) T14, T16, T17 (X2), T18, T19
-inum (*generi*) T1(§7), (*utilitati*) T15, (*notitiam*) T16, (*libidinibus*) F15b
honor : -rem T17, (*diuinum*) F13a (§23)
-re FALS. 5 (§5)
-res (diuini) T1 (§7)
hospes : -itis F13a (x2 : (§22)(§25))
-ites (nom.) F13a (§23)
-itibus (dat.) F13a (§23)
-itibus (abl.) F13b
hospitium : -ii (*iure*) F13b
-io (abl.) F13a (§22), FALS. 5 (§5)
hostia : -am F12
humana uita : -am T1 (§7), F10
hominum uitae (dat.) T3
imperium : -um F13b
-io (dat.) F13a (§24)
-ia (acc.) T1 (§8), T25, F14a (§45), F14b (§4)
-ium summum (acc.) F4a, F4b
incognitus : -um (*triticum*) (acc.) FALS. 5 (§5)
initiare : initiatus es T17
initiasse FALS. 3
initiari FALS. 3
initium : -a (acc.) FALS. 2b
inmortalis : -em (*memoriam*) T1 (§7)
-i (*gloria memoriaque*) F14a (§45), (*gloria*) F14b (§4)
inscriptiones sacrae : -ibus (abl.) T24, T25
insula : -a (abl.) F14a (§48)
-is (abl.) F9
inuenire : inuenerat (*quid noui*) F10
inuentas (*fruges*) T15
inuentis (*frugibus*) T15
inuentio : -onem (*medicinae*) T29
inuentum : -a T1 (§7)
ius : ius (acc.) F10
iure (*hopitii*) F13b
iuuare : iuuerint FALS. 5 (§6)
leuitas : -as (*Graecorum*) FALS. 5 (§6)
lex : -ges (acc.) F11, F14a (§45), F14b (§4)
-gibus (*meretriciis*) FALS. 3
liberalitas : -ate FALS. 5 (§5)
libertas : -tate T14
lignum : -o (abl.) T35a
mare : -e (acc.) F9
-is (gén.) F9
medicina : -ae (gén.) T29
memoria : -a (nom.) F15b
-am (*inmortalem*) T1 (§7)
-ae (gén.) (*causa*) F18
-a (*inmortali*) F14a (§45), (*sempiterna*) F14b (§4)
meretricius : -am (*artem*) F15a, F15b
-is (*legibus*) (dat.) FALS. 3
meretricula : -am FALS 2a
meretrix : -ci E20b, FALS. 3
meritum : -a (acc.) T15, T19
metallum : -a (nom.) T29
-is (abl.) T29
monumentum : -a (acc.) (*sempiterna*) F14a (§45)
mos : -res (acc.) F11, F14a (§45)
mors : -tem T1 (§7), T3, FALS. 5 (§6)
-te FALS. 5 (§3)
-tes (*deorum*) (nom.) T3
mortalis : -es (acc.) T18
mortuus : -i (*Ioui*) FALS. 5 (§6)
munus : -eris T15
murra : -am T35a
-a (abl.) T44
myrra : -ae (gén.) T39
myrrha : -am T41
mysterium : -iis (abl.) T17
mythos : -is (abl.) F23
natalis : -es (acc.) T1 (§8), T15
necare : -abat F11
-auerunt F5 (§4)
-aret F7 (§11)
-andum F7 (§12)
nouus : -i (*quid*) F10
is (*sideribus*) (abl.) FALS. 5 (§6)
numen : -inis FALS. 2b
nutrix : -cem T18
-ces (nom.) T47 (§3)
obitus : -us (acc.) T1 (§8), T25
opinio : -io T1 (§7)
-onis T17
opprobrium : -a (acc.) T19
origo : -inem T25
pabulum : -a (acc.) T47 (§3)
palmifer : -feros (*arabas*) T35b
parens : -tes T25
patria : -as T15, T25
perpetuus : -um (*nomen*) F13a (§23)
philosophare : -atur T15
phoenix : -nix T43, T44
-nicem T42 (§3)
pinguis : T31d, T33a
poeta : -a T17, (*Euhemerus*) T47 (§3)
-am T47 (§3)
-ae (nom.) F14a (§47)
-as T25
-arum (*ineptias*) F5 (§1)
-is (dat.) T17
poeticus : -ae (*litterae*) T19
-ae (*licentiae*) (dat.) T47 (§2)
potens : -entis (acc. pl.) (*uiros*) T3
potior (rerum) : potitus sit F13a (§21)
precari : T3
princeps : -cipes (acc.) F13a (§22), F13b

prodesse : profuerant T1 (§7)
profuerunt T15
prodessent T3
profuerint FALS. 5 (§6)
progenies : -em T25
-es (acc.) T1 (§8)
prouincia : -as T15
pugna : -a (abl.) F7 (§10)
regnare : regnaret F5 (x3 : §2, §3, §3)
regnasse F4a, F4b, F14b (§5)
regnum : -um (acc.) F4a, F4b, F5 (§3), F6, F7 (x2 : §10, §11)
-o (abl.) F5 (§2), F7 (§11)
-is (abl.) T15, T19
religio : -onem T3 (x2)
-onem (*cultus sui*) F13a (§26)
-one F13a (§23)
-ones (*publicas*) T1 (§9)
-onum T3
-onibus (abl.) F5 (§1)
repertor : -ores (acc.) T15
res gestae : res gestas T1 (§8), T24, T25
rex : rex (*Indus*) T30a, T30b,
(*Cinyras*) FALS. 2b
regem (*inferorum*) FALS. 5 (§4)
rege (*Cyprio*) FALS. 2a
reges (*primi ac maximi*) T1 (§7)
reges (acc.) F13a (§22)
ritus : -us (nom. sg.) F13a (§27)
-us (*annuos*) F13a (§24)
rusticus : -o T47 (§3)
sacerdos : -tibus FALS. 3 (abl.)
sacrificare : -cauit F12 (x2)
-care F6
sacrus : -ae (*lectioni*) T28b
sapiens : -tium T15
scripta : -a (acc.) T15 (x2)
scriptor : -res T1 (§8), T17, F14a (§47)
scriptor (*antiquissimus*) T25
scortum : -o (dat.) Fals. 3
sempiternus : -a (abl.) (*memoria*) F14b (§4)
-a (*monumenta*) (acc.) F14a (§45)
sepelire : sepulta FALS. 5 (§6)
sepultum F6
sepulc(h)rum : -um (nom.) F14a (x2 : §46, §48)
-um (acc.) F14b (§4)
-o (abl.) F14a (§46)
-a (nom.) T17
-a (acc.) T1 (§8), T15, T25
sepultura : -ae (*deorum*) (nom.) T3
serpens : -tibus T44 (§81)
sidus : -era (acc.) F19
-eribus (abl.) (*nouis*) FALS. 5 (§6)
silua : -is (abl.) T40a
sol : -lis (*urbem*) T42 (§4), T43, T44 (§84)
-li T42 (§4)
-le T45 (§3)
solacium : -um (acc.) Fals. 5 (§4)
sors : -tem F7 (§11)
-tis F7 (§11)
stirps : T25
templum : -um (nom.) T31b
-um (acc.) FALS. 3, FALS. 5 (§4)
-a (nom.) F13a (§23)
-orum T23, FALS. 5 (§5)
-is (abl.) T24
theologus : -os T1 (§8)
-is (abl.) F14a (§48)
titulus : -us T24
-is (abl.) T24
tumulus : FALS. 5 (§6)
tureus : -ea (*uirga*) T31a
turifer : -feris (*harenis*) T31d, T33a,
(*siluis*) T40a
tus : tus (nom.) T31a, T31c
tura (nom.) T33c
tura (acc.) T35a
turis T42 (§4)
uario : -antibus (*floribus*) (abl.) T33c
uenerari : T3
ueritas : -tate T28b
uerus : -is (*litteris*) (abl.) F5 (§1)
uetustas : -ate T25
uetus : -tera T17
-terum (*templorum*) T25
-tustissimi (*scriptores*) T1 (§8)
uetustus : -ta (*auctoritate*) T17
uirtus : -utem T1 (§7)
-utis T15
-ute FALS. 5 (§6)
uotum : -a (*annua*) (acc.) FALS. 5 (§4)
utilitas : -tati T15
utilis : -e (*ad uitam humanam*) F10

Tables comparatives

Ces tables doivent permettre au lecteur de retrouver facilement un même fragment d'une édition d'Évhémère à l'autre, ce qui n'est pas immédiatement aisé, puisque toutes ont des numérotations différentes. M. Winiarczyk proposait déjà lui-même des tables de concordances dans sa propre édition d'Évhémère.

On trouvera tout d'abord un premier tableau à cinq colonnes, dont la première suit l'ordre de notre numérotation. On donne dans les quatre colonnes suivantes le ou les numéros de fragments correspondants chez G. Némethy, F. Jacoby, G. Vallauri et M. Winiarczyk.

Le groupe des quatre tableaux suivants, à deux colonnes, permet au lecteur d'une des quatres éditions antérieures de passer facilement de cette édition à la nôtre : la première colonne adopte la numérotation de G. Némethy, F. Jacoby, G. Vallauri ou M. Winiarczyk, la deuxième donne les numéros de fragments correspondants chez nous.

Il arrive fréquemment que nous ayons découpé nos fragments de manière un peu plus large que nos prédécesseurs, afin de mieux mettre en valeur le contexte. Les fragments ne correspondent donc pas toujours exactement entre les différentes éditions, ce dont ne peuvent rendre compte nos tableaux.

Montanari	Némethy	Jacoby	Vallauri	Winiarczyk
T1	T15	-	T5m	T28
T2a	T1	T4a	T1a	T1A
T2b	-	-	-	T1B
T2c	-	T2a	T3a	T1C
T3	T2	T4d	T5d	T14
T4	T7	T4e	T5e	T15
T5	F1	T4c	T5c	T27
T6	T8	T4a	T5a	T16
T7	T10	T4b	T5b	T23
T8a	T21	-	T5C2	T17A

Montanari	Némethy	Jacoby	Vallauri	Winiarczyk
T8b	T22	-	T5C3	T17B
T9	T11	-	T5C1	T18
T10	T19, T20	-	T5L	T19
T11	T12	-	T5g	T22A
T12	-	-	-	T22B
T13	T13	-	T5h	T20
T14	T14	-	T5i	T21
T15	T9	T4f	T5f	T9
T16	-	-	-	T94
T17	T18	-	T5n3	T13
T18	T17	-	T5n1	T11
T19	F20	-	T5n2	T12
T20	T3	T5a	T6a	T4
T21a	T5	-	T6b	T7A
T21b	-	-	-	T7B
T22	T4	T5b	T6c	T5
T23	T6	T5c	T6d	T6
T24	F23	T3	T4	T65
T25	-	-	-	T10
T26	F10	-	-	T55
T27	F44	F10	F10	T80
T28a	F43	F11	F11	T79A
T28b	-	-	-	T79B
T29	F45	F28	FD2	T81
T30a	-	-	-	T82A
T30b	-	-	-	T82B
T31a	-	-	-	T32A
T31b	F5	F30	FD4	T32B
T31c	-	-	-	T32C
T31d	-	-	-	T32D
T32	-	-	-	T40
T33a	-	-	-	T41A
T33b	-	-	-	T41B
T33c	-	-	-	T41C
T34	-	-	-	T42
T35a	F4	-	-	T43A
T35b	-	-	-	T43B
T36	-	-	-	-
T37	-	-	-	T44
T38	-	-	-	T45
T39	-	-	-	T46
T40a	-	-	-	T47A
T40b	-	-	-	T47B
T40c	-	-	-	T47C
T41	-	-	-	T48
T42	-	F29	FD3	T84
T43	-	-	-	T85
T44	-	-	-	T86
T45	p. 7	-	T1b	T2
T46	-	-	-	T26
T47	F12	F27	FD1	T24

Montanari	Némethy	Jacoby	Vallauri	Winiarczyk
F1	T16, F2, F6, F9, F21, F24, F26	T1, F2	T2a, T2b, F1	T3, T8, T25, T49, T53, T60, T61, T63
F2a	-	-	-	-
F2b	F3	F3	F2	T29, T30, T31, T33-39, T50
F3	F40	T2b, F1	T3b, F3	T77
F4a	F7	F12	F12	T51A
F4b	-	-	-	T51B
F5	F11, F13, F15	F14, F15	F14, F15	T54
F6	F8, F17	F13, F18	F13, F18	T52, T57
F7	F18	F16	F16	T56, T58
F8	F19	F17	F17	T59
F9	F23	F19	F19	T70
F10	F28	F20	F20	T67
F11	F14	F22	F22	T66
F12	F25	F21	F21	T62
F13a	F27	F23	F23	T64A
F13b	-	-	-	T64B
F14a	F29	F24	F24	T69A
F14b	-	-	-	T69B
F15a	F32	F25	F25	T75A
F15b	-	-	-	T75B
F16	-	-	-	T71
F17	F30	F5	F5	T72
F18	F22	F4	F4	T68
F19	F39	F7	F7	F74
F20	F42	F9	F9	T76
F21	F41	F8	F8	T78
F22	F47	F26	F26	T83
F23	F31	F6	F6	T73
F24	-	-	-	T95
FALSUM 1a	F33	-	-	T87
FALSUM 1b	F35	-	-	T88
FALSUM 2a	F34	-	-	T89
FALSUM 2b	F36	-	-	T90
FALSUM 3	F37	-	-	T91
FALSUM 4	F38	-	-	T92
FALSUM 5	F46	-	-	T93

Némethy	**Montanari**
T1	T2a
T2	T3
T3	T20
T4	T23
T5	T21a
T6	T23
T7	T4
T8	T6
T9	T15
T10	T7
T11	T9
T12	T11
T13	T13
T14	T14
T15	T1
T16	F1
T17	T18
T18	T17
T19	T10
T20	T10
T21	T8a
T22	T8b
F1	T5
F2	F1
F3	F2b
F4	T35a
F5	T31b
F6	F1
F7	F4a
F8	F6
F9	F1
F10	T26
F11	F5
F12	T47
F13	F5
F14	F11
F15	F5
F16	-
F17	F6
F18	F7
F19	F8
F20	T19
F21	F1
F22	F18
F23	T24, F9
F24	F1
F25	F12
F26	F1
F27	F13a
F28	F10
F29	F14a
F30	F17
F31	F23
F32	F15a

F33	FALS. 1a
F34	FALS. 2b
F35	FALS. 1b
F36	FALS. 2a
F37	FALS. 3
F38	FALS. 4
F39	F19
F40	F3
F41	F21
F42	F20
F43	T28a
F44	T27
F45	T29
F46	T47
F47	F22
F48	-
F49	-
Jacoby	**Montanari**
T1	F1
T2a	T2c
T2b	F3
T3	T24
T4a	T6
T4b	T7
T4c	T5
T4d	T3
T4e	T4
T4f	T15
T5a	T20
T5b	T22
T5c	T23
F1	F3
F2	F1
F3	F2b
F4	F18
F5	F17
F6	F23
F7	F19
F8	F21
F9	F3
F10	T27
F11	T28a
F12	F4a
F13	F6
F14	F5
F15	F5
F16	F7
F17	F8
F18	F6
F19	F9
F20	F10
F21	F12
F22	F11
F23	F13a
F24	F14a

F25	F15a
F26	F22
F27	T47
F28	T29
F29	T42
F30	T31b
Vallauri	**Montanari**
T1a	T2a
T1b	T45
T2a	F1
T2b	F1
T3a	T2c
T3b	F3
T4	T24
T5a	T6
T5b	T7
T5c	T5
T5c1	T9
T5c2	T8a
T5c3	T8b
T5d	T3
T5e	T4
T5f	T15
T5g	T11
T5h	T13
T5i	T14
T5L	T10
T5m	T1
T5n1	T18
T5n2	T19
T5n3	T17
T6a	T20
T6b	T21a
T6c	T22
T6d	T23
F1	F1
F2	F2b
F3	F3
F4	F18
F5	F17
F6	F23
F7	F19
F8	F21
F9	F20
F10	T27
F11	T28a
F12	F4a
F13	F6
F14	F5
F15	F5
F16	F7
F17	F8
F18	F6
F19	F9
F20	F10

F21	F12
F22	F11
F23	F13a
F24	F14a
F25	F15a
F26	F22
FD1	T47
FD2	T29
FD3	T42
FD4	T31b
Winiarczyk	**Montanari**
T1A	T2a
T1B	T2b
T1C	T2c
T2	T45
T3	F1
T4	T20
T5	T22
T6	T23
T7A	T21a
T7B	T21b
T8	F1
T9	T15
T10	T25
T11	T18
T12	T19
T13	T17
T14	T3
T15	T4
T16	T6
T17A	T8a
T17B	T8b
T18	T9
T19	T10
T20	T13
T21	T14
T22A	T11
T22B	T12
T23	T7
T24	T47
T25	F1
T26	T46
T27	T5

T28	T1
T29	F2b
T30	F2b
T31	F2b
T32A	T31a
T32B	T31b
T32C	T31c
T32D	T31d
T33	F2b
T34	F2b
T35	F2b
T36	F2b
T37	F2b
T38	F2b
T39	F2b
T40	T32
T41A	T33a
T41B	T33b
T41C	T33c
T42	T34
T43A	T35a
T43B	T35b
T44	T37
T45	T38
T46	T39
T47A	T40a
T47B	T40b
T47C	T40c
T48	T41
T49	F1
T50	F2b
T51A	F4a
T51B	F4b
T52	F6
T53	F1
T54	F5
T55	T26
T56	F7
T57	F6
T58	F7
T59	F8
T60	F1
T61	F1

T62	F12
T63	F1
T64A	F13a
T64B	F13b
T65	T24
T66	F11
T67	F10
T68	F18
T69A	F14a
T69B	F14b
T70	F9
T71	F16
T72	F17
T73	F23
T74	F19
T75A	F15a
T75B	F15b
T76	F20
T77	F3
T78	F21
T79A	T28a
T79B	T28b
T80	T27
T81	T29
T82A	T30a
T82B	T30b
T83	F22
T84	T42
T85	T43
T86	T44
T87	FALS. 1a
T88	FALS. 1b
T89	FALS. 2a
T90	FALS. 2b
T91	FALS. 3
T92	FALS. 4
T93	FALS. 5
T94	T16
T95	F24

Textes complémentaires

En prolongement du commentaire de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*, nous présentons ici les fragments de trois auteurs évhémérisants – Léon de Pella, Denys Scytobrachion et Philon de Biblos –, ainsi que deux extraits de Cicéron, afin d'illustrer le rapport que ce dernier entretenait avec l'évhémérisme. Comme pour les fragments d'Évhémère, nous proposons une traduction personnelle des différents extraits grecs et latins.

Pour Léon de Pella, nous avons eu recours à l'édition de F. Jacoby[1], en introduisant cependant notre propre classement. Nous y avons ajouté un fragment – douteux – de la *Vie d'Alexandre* de Plutarque[2]. Pour Denys Scytobrachion, nous citons les textes tirés du livre III de Diodore, pour Philon de Biblos, du livre I de la *Préparation évangélique* d'Eusèbe. Nous suivons les textes édités respectivement par B. Bommelaer (aux Belles Lettres) et par J. Sirinelli et É. des Places (aux Sources Chrétiennes). Pour le *De natura deorum* de Cicéron, nous nous sommes appuyés sur l'édition de M. van den Bruwaene (dans la collection Latomus), pour les *Tusculanes* sur celle de G. Fohlen (aux Belles Lettres)[3].

Ces différents textes mériteraient tous une étude approfondie, qu'il ne peut être question d'entreprendre dans le cadre de ce travail consacré à Évhémère. Dans les lignes qui suivent, nous nous contentons de présenter succinctement chacun de ces auteurs, en nous intéressant plus particulièrement à leur conception des premiers dieux. Nous avons choisi de développer davantage le cas de Léon de Pella, car la *Lettre à Olympias* n'a jamais fait l'objet d'une monographie.

[1] F. Jacoby, *Die Fragmente der Griechischen Historiker*, t. IIIC, 1958, Leyde, Brill, n° 659, p. 208-211.
[2] Pour ce fragment, nous suivons l'édition de R. Flacelière et É. Chambry aux Belles Lettres.
[3] On trouvera les références complètes de tous ces ouvrages dans la bibliographie.

A) Denys Scytobrachion[4] :

On attribue à Denys Scytobrachion un recueil mythologique évhémérisant, dont le titre est inconnu, mais qu'on a pris l'habitude d'évoquer sous le nom d'*Histoires libyennes*[5]. L'auteur y rapportait l'histoire des Atlantes, de Dionysos et des Amazones[6]. Il s'était visiblement efforcé de donner une unité à ces récits divers et avait pour cela recouru au principe des dieux homonymes[7], qui n'existait pas chez Évhémère. Denys n'est connu qu'à travers Diodore de Sicile. Nous présentons dans notre annexe les fragments sur la mythologie des Atlantes et sur Dionysos, qui sont les plus représentatifs du point de vue de l'évhémérisme.

Ainsi que nous l'avons déjà indiqué à propos de la divinisation d'Ouranos[8], il n'est pas improbable que Denys Scytobrachion ait lu Évhémère : dans les deux ouvrages, Ouranos, observateur des astres, reçoit des honneurs divins et donne son nom au ciel. Les dieux sont présentés par Denys comme des souverains divinisés pour leurs bienfaits. Dionysos est en outre comparable au Zeus de l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* : tous deux doivent s'opposer à Cronos pour mettre fin à ses cruautés[9] ; l'un et l'autre parcourent le monde en civilisateurs, sont présentés comme des dieux universels[10], et semblent des précurseurs d'Alexandre. Dionysos est en effet décrit par Denys comme le fondateur du sanctuaire d'Ammon[11], où plus tard le Macédonien serait salué du nom de fils de Zeus. Un lien implicite évident était ainsi créé avec Alexandre[12].

---

[4] Sur cet auteur, on pourra consulter T. S. Brown, « Euhemerus and the Historians », *HThR* 39, 1946, p. 267-271 ; J. S. Rusten, *Dionysius Scytobrachion*, Papyrologica Coloniensia, X, 1982 ; M. Winiarczyk, *Euhemeros*, p. 139-142.
[5] Cf. J. S. Rusten, *ibid*., p. 102.
[6] Diodore, en III, LII, 3 et III, LXVI, 6 attribue aussi à Denys des développements sur les Argonautes, qui ne devaient pas appartenir au même ouvrage. Cf. J. S.Rusten, *ibid*., p. 93sq.
[7] Sur la question des dieux homonymes, cf. *supra* p. 468.
[8] Cf. *supra* note 27 p. 318.
[9] Chez Denys, Dionysos met fin à la violence de Cronos en lui accordant son pardon après l'avoir fait prisonnier.
[10] Cf. Diod. III, LXXIII, 6 [DS5]. Denys présente Dionysos comme le seul dieu qui soit honoré par la quasi totalité des hommes.
[11] Cf. Diod. III, LXXIII, 1 [DS5].
[12] Sur ce point, cf. déjà J. S. Rusten, *ibid*., p. 111.

Ce sont cependant les différences avec Évhémère qui nous paraissent les plus dignes d'intérêt[13]. Dans le détail, on peut constater que la représentation des dieux a subi une évolution dans les *Histoires libyennes*. Alors que le Zeus d'Évhémère était dieu de son vivant, les rois bienfaiteurs de Denys ne deviennent réellement dieux qu'après leur mort :

> Μετὰ δὲ ταῦτα Ἄμμωνος καὶ Διονύσου μεταστάντων ἐκ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως εἰς τὴν ἀθανασίαν, τὸν Δία φασὶ βασιλεῦσαι τοῦ σύμπαντος κόσμου.
>
> Ensuite, après qu'Ammon et Dionysos eurent changé leur nature humaine pour l'immortalité, Zeus, dit-on, régna sur l'ensemble de l'univers.[14]

Dionysos avait bien reçu des honneurs divins de son vivant, cependant ceux-ci avaient fait de lui non pas un dieu, mais simplement l'égal d'un dieu, ainsi que le prouvent ces deux exemples :

> Διὰ δὲ τὸ παράδοξον τῆς σωτηρίας προσκυνεῖν αὐτοὺς ὡς θεόν. / Et en raison de leur salut inattendu, ils se prosternèrent devant lui comme devant un dieu[15].

> Τοῦ δ' οὖν Διονύσου μέλλοντος στρατεύειν ἐπὶ τὸν Κρόνον καὶ τῆς δυνάμεως ἐκ τῆς Νύσης ἐξιούσης, μυθολογοῦσιν Ἀριστα῀ον τὸν ἐπιστάτην αὐτοῦ θυσίαν τε παραστῆσαι καὶ πρῶτον ἀνθρώπων ὡς θεῷ θῦσαι. / Donc, alors que Dionysos s'apprêtait à mener une expédition contre Cronos et que ses troupes quittaient Nysa, la légende raconte qu'Aristée, son précepteur, offrit un sacrifice en son honneur et qu'il fut le premier homme à lui sacrifier comme à un dieu.[16]

Les trois textes cités précédemment permettent de tirer deux conclusions sur l'évhémérisme de Denys : comme Évhémère, l'auteur des *Histoires libyennes* croyait incontestablement en la divinité des hommes-dieux. La divinité véritable, cependant, n'advenait que dans l'au-delà et était la récompense de toute une vie passée à accomplir des bienfaits. Les honneurs divins accordés durant la vie n'étaient que la promesse de l'immortalité divine à venir.

On sait que Denys n'a pu écrire ses *Histoires libyennes* avant 270, car la divinisation d'Hélios et Séléné, pour lequel Denys emploie le terme

[13] A notre connaissance, cette question n'a jamais été réellement étudiée.
[14] Diod. III, LXXII, 8 [DS5].
[15] Diod. III, LXXI, 5 [DS5].
[16] Diod. III, LXXII, 1 [DS5].

ἀδελφοί[17] est clairement une allusion au culte rendu à Ptolémée Philadelphe et Arsinoé II, honorés conjointement en tant que θεοὶ ἀδελφοί.[18]

L'ouvrage d'Évhémère, qui faisait de Zeus un dieu vivant, exprimait l'enthousiasme de son temps pour les rois bienfaiteurs *hic et nunc*. Au temps de Denys, les choses avaient changé. Le culte des souverains était déjà institutionnalisé. Dire que la divinité véritable n'existait qu'après la mort, n'était-il pas une façon de rappeler que les rois hellénistiques n'étaient pas réellement des dieux ? Il ne suffisait pas d'être roi pour obtenir l'immortalité et cette dernière se méritait par les bienfaits accomplis tout au long de la vie. C'est là, peut-être, la raison pour laquelle, chez Denys, les hommes-dieux sont présentés avant tout comme des découvreurs et des évergètes ; leur appartenance au rang royal est secondaire. Déjà enfant, Dionysos invente l'usage du vin et la conservation des fruits[19] ; Zeus obtient l'immortalité pours ses bienfaits envers l'humanité, sans que le texte rappelle sa qualité de souverain[20]. Il est sans doute également symptomatique que pour les honneurs *post mortem* accordés à Hélios et Séléné, le texte parle simplement de τιμὰς ἰσοθέους[21]. Denys suggérait ainsi que les θεοὶ ἀδελφοί, Ptolémée Philadelphe et Arsinoé II, n'étaient en réalité qu'ἰσόθεοι.

Par ailleurs, tout comme le culte des souverains est institutionnalisé à l'époque de Denys, les honneurs accordés aux hommes-dieux paraissent parfaitement banals dans les *Histoires libyennes*. La mythologie d'Évhémère relatait l'apparition de la religion, qui était présentée comme un moyen d'assurer la paix dans l'ensemble du monde. Chez Denys, en revanche, la religion semble avoir toujours existé. Évhémère, par exemple, souligne que Zeus a été le premier à faire un sacrifice pour Ouranos[22] ; chez Denys, la divinisation d'Ouranos est simplement décrite comme la

[17] Diod. III, LVII, 2 [DS2].
[18] Cf. J. S. Rusten, *ibid*. p. 89-90 et 108-109. Selon le chercheur, les *Histoires libyennes* ont pu être rédigées entre 270 et 220 av. J.-C. (*ibid.* p. 93)
[19] Cf. Diod. III, LXX, 8 [DS5].
[20] Cf. Diod. III, LXI, 6 [DS4].
[21] Diod. III, LVII, 6 [DS2].
[22] Cf. Lact., I, 11, 63 [F12].

conséquence de ses bienfaits[23]. Dans *l'Ἱερὰ Ἀναγραφή*, la nature mortelle des dieux prenait la forme d'une vérité révélée, à laquelle le lecteur était préparé par le récit-cadre sur la Panchaïe. Chez Denys, en revanche, cette même nature mortelle des dieux paraît relever de l'évidence[24] et n'était visiblement pas le sujet principal de l'ouvrage. Denys cherchait d'abord à présenter de façon plaisante l'histoire mythique des premiers temps tout en définissant l'image du souverain idéal. L'évhémérisme, chez les mythographes, s'était banalisé[25].

B) Léon de Pella[26] :

On associe le nom de Léon de Pella à une lettre apocryphe d'Alexandre le Grand adressée à sa mère Olympias. Dans cette lettre, Alexandre affirmait avoir obtenu d'un prêtre égyptien un secret que ce dernier l'avait enjoint de ne pas divulguer[27] : les dieux étaient des hommes divinisés[28]. Ceux-ci étaient par ailleurs présentés comme des inventeurs : Hammon avait découvert les troupeaux de bétail et avait été récompensé pour ce bienfait par le roi Liber/Osiris[29] ; Mercure, qui était le conseiller du roi Osiris[30], avait mis au point le filage de la laine[31] ; Isis, appelée Déméter chez les Grecs[32], avait découvert les épis de blé[33] ou d'orge[34].

---

[23] Cf. Diod. III, LVI, 5 [DS1].
[24] Il ne semble pas qu'il y ait eu chez Denys toute une mise en scène de la découverte d'une vérité ancienne comme chez Évhémère. Diodore (en III, LXVII, 6) dit simplement que Denys s'est appuyé sur « les ouvrages d'anciens auteurs, mythologues et poètes » / « τὰ ποιήματα τῶν ἀρχαίων, τῶν τε μυθολόγων καὶ τῶν ποιητῶν ».
[25] Remarquons que l'évhémérisme de Denys n'était pas l'expression d'un rationalisme visant à retrouver la vérité derrière le mythe, il est simplement l'expression d'une croyance sincère en la nature mortelle des dieux et en la réalité de leur immortalité. La meilleure preuve que le rationalisme n'est pas la préoccupation première de Denys tient dans la place que ce dernier accorde dans son récit à certains éléments invraisemblables, que n'aurait jamais admis Évhémère : il souligne par exemple l'existence d'une tradition selon laquelle Ammon aurait porté des cornes (Diod. III, LXIII, 2 [DS5]) ; il rapporte également que Silène avait une queue au niveau des reins (Diod. III, LXII, 2 [DS5]).
[26] Sur Léon de Pella, on pourra consulter F. Pfister, « Ein apokrypher Alexanderbrief. Der sogenannte Leon von Pella und die Kirchenväter », dans Th. Klauser (édit.), *Mullus*, Munster-Westph. 1964, p. 291-297 ; J. S. Rusten, « Pellaeus Leo », *AJPh*, 101 (2), 1980, p. 197-201 ; M. Winiarczyk, *Euhemeros*, p. 72-73.
[27] Cf. Saint Augustin [LP5].
[28] Cf. Plutarque [LP1] ; Athénagore [LP4] ; Saint Augustin [LP5].
[29] Cf. Hygin [LP6].
[30] Cf. Saint Augustin [LP9].

La plupart des sources donnent Léon pour l'auteur du texte[35], mais Saint Augustin identifie Léon avec le prêtre que le Macédonien rencontra en Égypte[36] et il attribue – comme Minucius Felix – la lettre à Alexandre lui-même[37]. Tertullien parle tantôt de « ce que compose Alexandre » *(quod [...] Alexander digerit* [LP7]), tantôt des « écrits de Léon » (*Leonis scripta* [LP8]). La contraction entre ces différents témoignages n'est sans doute qu'apparente. Le narrateur Alexandre affirmait vraisemblablement citer dans sa lettre l'ouvrage sur l'Égypte du prêtre Léon, que ce dernier prétendait avoir composé à partir de documents conservés dans des temples. Les Anciens pouvaient ainsi attribuer l'écrit aussi bien à Alexandre, pour parler de l'auteur de la lettre et de sa destinataire Olympias, qu'à Léon, lorsqu'il s'agissait d'évoquer la vérité sur les dieux qui s'y trouvait révélée. Bien sûr, Alexandre n'a jamais écrit une telle lettre et le prêtre Léon n'a probablement jamais existé. L'auteur véritable de la lettre apocryphe est resté anonyme, de façon à faire passer le document pour un écrit authentique d'Alexandre[38]. Quant à l'adjectif *Pellaeus*, qui n'est employé que par Arnobe pour qualifier Léon, il ne signifie pas nécessairement *originaire de Pella*, mais parfois aussi, dans un sens second, *d'Alexandrie*[39], ou plus généralement *d'Égypte*[40]. Le prêtre ne venait pas à proprement parler de la ville de Pella, mais était égyptien. Sur le plan narratif, l'adjectif *Pellaeus* créait un lien implicite entre le prêtre Léon et Alexandre[41].

---

[31] Cf. Tertullien [LP7].
[32] Cf. Clément d'Alexandrie [LP10].
[33] Cf. Tertullien [LP8].
[34] Cf. Saint Augustin [LP9].
[35] Cf. Plutarque [LP1] ; Arnobe [LP2] ; Tatien [LP3], Hygin [LP6] ; Tertullien [LP8] ; Clément d'Alexandrie [LP10] ; Scholie à Apollonios de Rhodes [LP12].
[36] Cf. LP5 et LP9.
[37] Cf. LP5 ; LP9 ; LP13 pour Saint Augustin et LP11 pour Minucius Felix.
[38] J. S. Rusten (*op. cit.*) n'est cependant pas de cet avis. Il considère que Léon de Pella était l'auteur réel du texte, dans lequel il affirmait avoir retrouvé une lettre d'Alexandre, qu'il citait par la suite. Cette hypothèse peut sembler séduisante, mais elle nous paraît devoir être écartée, car elle oblige à considérer que Saint Augustin, qui semble manifestement bien connaître le texte, a attribué par erreur le nom de Léon au prêtre égyptien.
[39] L'apparition de ce sens second s'explique par l'importance d'Alexandre en Égypte : originaire de Pella, il était aussi le fondateur d'Alexandrie.
[40] M. Winiarczyk, *ibid*., p. 73 est également d'avis que c'est ce sens de *Pellaeus* qu'il faut suivre.
[41] F. Pfister (*ibid*. p. 296) suppose que *Leo Pellaeus* désignait en réalité Alexandre, qui aurait été surnommé « le lion de Pella ». Cette hypothèse ne paraît pas nécessaire, mais elle est malgré tout digne d'intérêt : F. Pfister a raison de souligner qu'Alexandre reçut à

F. Pfister, et à sa suite J. S. Rusten et M. Winiarczyk ont estimé que la lettre à Olympias était postérieure à Évhémère. Selon M. Winiarczyk, elle pourrait avoir été écrite au IIIe ou au IIe siècle[42], époque où se développe la littérature apocryphe[43]. Le chercheur estime à juste titre que si influence il y a eu, elle est d'Évhémère sur l'auteur de la lettre à Alexandre, l'inverse paraissant moins vraisemblable pour des raisons de datation[44]. Rien ne dit cependant que celui qui imagina le récit de Léon ait connu l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*, et l'influence peut avoir été indirecte.

Les deux textes présentent des points communs indéniables – des prêtres sont les garants d'une vérité cachée ou oubliée sur les dieux ; les dieux sont des hommes divinisés –, mais l'auteur de la lettre d'Alexandre a su, quoi qu'il en soit, faire œuvre originale dans le traitement des hommes-dieux. Le récit reposait sur la popularité d'Alexandre et sur deux aspects connus de l'ancien souverain : son lien avec l'Égypte, plus particulièrement avec ses prêtres – qu'on songe à l'épisode de Siwah –, et la correspondance qu'il avait entretenue avec ses proches, régulièrement mentionnée dans les textes anciens[45]. Une lettre d'Alexandre ne pouvait que susciter la curiosité et entourait son contenu d'une aura certaine. Les différences avec Évhémère sont par ailleurs nombreuses : le récit de Léon était visiblement centré sur les dieux égyptiens (Osiris, Isis, Hammon), tandis que Zeus et les dieux

---

plusieurs reprises le surnom de Λέων. Il se pourrait dans ce cas que l'auteur anonyme de la lettre ait choisi d'appeler le prêtre du récit *Leo Pellaeus* pour en faire le double égyptien d'Alexandre : Léon l'égyptien était aussi le Lion de Pella.

[42] F. Pfister, ibid., p. 295-296 ; J. S. Rusten, ibid., p. 197 ; M. Winiarczyk, ibid. p. 73 : « *Derartige apokryphe Literatur entstand vielmehr erst in der späteren Periode (3.–2. Jh.)* ».

[43] De fait, une scholie chez Apollonios de Rhodes montre que diverses lettres (apocryphes) d'Alexandre à Olympias avaient été rassemblées dans un recueil unique, au sein duquel figurait le texte qui nous intéresse.

[44] Cf. M. Winiarczyk, *ibid*., p. 73.

[45] Cf. F. Pfister, *op. cit*., p. 295. La correspondance d'Alexandre avec sa mère est mentionnée notamment par Arrien (IV, 1, 4). Il est difficile de savoir si le témoignage de Plutarque (*Alexandre*, 27, 8 [LP14]), qui fait état d'une lettre d'Alexandre à Olympias est une allusion lointaine et déformée à notre lettre apocryphe ou s'il s'agit d'une autre lettre, réelle qui aurait pu alors servir de caution historique à la lettre apocryphe. Dans la lettre apocryphe, Alexandre explique directement à sa mère la vérité sur les dieux ; dans le témoignage de Plutarque, Alexandre indique à Olympias qu'il lui révélera le secret seulement de vive voix. Plutarque lui-même n'a pas fait le lien entre cette lettre liée à l'épisode du sanctuaire d'Ammon et le texte de Léon, qu'il semble connaître par ailleurs [LP1], au moins de nom, et qu'il qualifie d'athée. Nous avons donc classé ce fragment comme douteux.

grecs jouaient le premier rôle dans l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*. Même si la lettre d'Alexandre présentait Osiris comme un roi, elle décrivait surtout les dieux commes des découvreurs et des inventeurs utiles aux hommes, tandis que chez Évhémère, la dimension politique était plus marquée : Zeus était un roi conquérant et l'instaurateur d'un nouvel ordre du monde avant d'être un défenseur des inventeurs. Enfin, la divinisation, chez Léon, ne semble avoir existé que de manière *post mortem*[46], alors que le Zeus d'Évhémère est déclaré dieu de son vivant.

La question des intentions de l'auteur de la *Lettre à Olympias* a été éludée jusqu'ici par les chercheurs et mérite une attention particulière. Cet écrivain anonyme croyait-il, comme Évhémère, que les hommes-dieux étaient réellement dieux, ou bien estimait-il que les dieux n'étaient que des hommes ? Nous penchons plutôt pour la seconde hypothèse. La *Lettre à Olympias* présentait la vérité sur les dieux comme une vérité interdite qu'il ne fallait pas ébruiter[47]. Si le prêtre Léon tenait à ce que la véritable nature des dieux reste secrète[48], c'est, logiquement, que sa divulgation aurait, en mettant à mal la représentation traditionnelle des dieux, nuit à la religion dont il était l'un des garants. Qu'adviendrait-il du culte des dieux, si on découvrait qu'ils avaient été des hommes[49] ? Il n'y avait rien de tel chez Évhémère : la vérité ne ternissait pas l'image des dieux et ne demandait qu'à être révélée ; elle n'avait jamais été cachée, mais simplement oubliée.

Un autre indice laisse penser que l'auteur de la lettre apocryphe ne croyait pas en la divinité des hommes-dieux et qu'il était d'abord soucieux de pratiquer une lecture historique des mythes. Si l'on en croit Saint Augustin, Léon présentait les empires perses et assyriens comme beaucoup plus anciens que ne le supposaient les Grecs : 8000 ans pour le premier et 5000 ans pour le second. Il s'agissait sans doute d'une transposition de

[46] Cf. Saint Augustin [LP9].
[47] Cf. Saint Augustin [LP5].
[48] D'après Minucius Felix [LP11], le prêtre n'avait d'ailleurs révélé son secret à Alexandre que par crainte de sa puissance.
[49] Le prêtre Léon était un personnage imaginaire et, bien entendu, les craintes qu'il exprimait l'étaient tout autant. Leur intérêt était d'abord narratif : elles montraient l'importance de la vérité qui allait suivre en même temps qu'elles suscitaient l'intérêt du lecteur, en jouant sur le plaisir de la transgression : la découverte d'un savoir interdit. Mais que ces craintes soient fictives ne change rien à notre propos : elles révèlent aussi la perception que l'auteur de la lettre avait de la vérité sur les hommes-dieux.

l'épisode célèbre des prêtres de Memphis, rapporté par Hérodote. Les prêtres prouvaient à Hécatée de Milet qu'il ne pouvait pas avoir un dieu pour ancêtre à la seizième génération : en remontant à 130 générations, on ne trouvait aucun dieu sur terre, seulement des hommes[50]. Quel pouvait être l'intérêt d'une telle démonstration dans la lettre d'Alexandre, sinon de laisser entendre qu'à une époque que les Grecs estimaient être celle des dieux, les empires perses et assyriens existaient déjà, de sorte que les dieux en question ne pouvaient avoir été que des hommes, et non des dieux[51] ?

Cette représentation des dieux très différente de celle d'Évhémère nous paraît pouvoir être mise en relation avec l'opposition soulignée plus haut entre le culte rendu à Zeus de son vivant dans l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*, et les cultes uniquement *post mortem* dans le récit de Léon. Chez Évhémère, Zeus était un dieu vivant. Chez Denys Skytobrachion, les hommes-dieux étaient ἰσόθεοι de leur vivant, avant de devenir réellement dieu après leur mort. Dans *la Lettre à Olympias* – tout comme chez Philon, nous y reviendrons –, les cultes ne sont rendus qu'après la mort[52]. Du temps encore avait passé, et l'auteur de la lettre aprocryphe écrivait vraisemblablement à une époque où les honneurs divins rendus aux vivants ne suscitaient plus un engouement tel qu'il fallût en rendre compte dans les récits mythologiques[53]. Surtout, parler seulement de divinisation *post mortem* réduisait les honneurs rendus aux hommes-dieux à une forme de culte héroïque. On peut y voir là, sans doute, un signe supplémentaire de scepticisme à l'égard du caractère divin de ces hommes-dieux : ce n'étaient que des morts que l'on honorait.

[50] Sur cette anecdote rapportée par Hérodote, cf. *supra* p. 363.
[51] Il ne faudrait pas mettre sur le même plan cette démonstration tirée du récit de Léon avec le soin qu'Évhémère avait mis à présenter la Panchaïe comme un monde ancien. Il s'agissait dans ce cas de prouver que la vérité transmise par la stèle de Zeus pouvait remonter à l'époque des dieux eux-mêmes et qu'elle était donc antérieure aux représentations des dieux données par la mythologie traditionnelle.
[52] Curieusement, ce constat n'a jamais été fait avant nous.
[53] Pour cette raison, la lettre d'Alexandre doit, pensons-nous, être datée plutôt du IIe que du IIIe siècle av. J.-C.. Sur l'évolution du culte de l'homme vivant, cf. A. Swiderek, « La cité grecque et l'évolution de la mentalité religieuse dans les premiers temps de l'époque hellénistique », *Eos*, LXXVIII, 1990, p. 268 : « Jamais par la suite nous ne retrouverons un enthousiasme pareil à celui des Athéniens saluant Démétrios. Avec le temps, le culte des souverains deviendra chose ordinaire et même, dans un sens, obligatoire, perdant son caractère de spontanéité, pour devenir enfin un rite figé. Il est très caractéristique qu'en 200, lorsque les Athéniens accueillirent le roi Attalos I, bien qu'il fut pour eux un homme digne de distinctions et d'honneurs extraordinaires, ils ne lui aient point construit d'autels et ne l'aient pas adoré comme un dieu ».

C) Philon de Biblos[54] :

On attribue à Philon de Biblos une *Histoire phénicienne* (Φοινικικὴ ἱστορία), dont des extraits nous ont été conservés par Eusèbe[55]. Philon prétendait s'appuyer sur les écrits très anciens – antérieurs à Hésiode[56] – d'un certain Sanchuniathon, qui avait lui-même acquis la connaissance de toute l'histoire des hommes dans les livres de Taautos/Hermès, l'inventeur de l'écriture. Philon a effectivement utilisé et combiné diverses sources phéniciennes, mais il y a appliqué une lecture de type évhéméristе[57] : les dieux sont présentés comme des mortels divinisés, et le récit tiré de Sanchuniathon s'apparente à une théogonie. L'ouvrage repose, comme dans l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή*, sur le principe de la découverte d'un écrit très ancien contenant la véritable histoire des temps les plus reculés.

Les différences avec Évhémère sont cependant nombreuses. Comme dans la lettre d'Alexandre et chez Denys, le récit mythologique fait la part belle aux découvertes effectuées par les dieux[58]. Les hommes-dieux ne reçoivent un culte qu'après leur mort[59]. Les aspects politiques sont beaucoup moins développés que dans l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* et si, par exemple, Ouranos donne son nom à l'éther, c'est simplement en raison de sa beauté[60]. On retrouve également, comme chez Denys, un phénomène d'homonymie entre les dieux, absent de l'ouvrage d'Évhémère[61].

Surtout, ainsi que le souligne très justement J. Dochhorn, « *im Unterschied zu Euhemeros hat es auch den Anschein, daß er an die*

[54] Philon vécut au Ier siècle ap. J.-C. On sait qu'il survécut à l'empereur Hadrien, qui mourut en 138. La littérature critique sur Philon est très abondante. L'ouvrage de référence est celui de A. I. Baumgarten, *The Phoenician History of Philo of Byblos. A Commentary*, Leiden, 1981, qui se présente sous la forme d'une édition commentée, mais non traduite. Nous ne présentons ici que les fragments d'Eusèbe ; le reste du *corpus* est constitué de témoignages sur Philon. Sur les liens de Philon à l'évhémérisme, nous renvoyons également à l'article de J. Dochhorn, « Zur Entstehungsgeschichte der Religion bei Euhemeros, mit einem Ausblick auf Philo von Byblos », *ZRGG* 53 (4), 2001, p. 289-301.
[55] Sur ce point, cf. déjà *supra* p. 224-225.
[56] Eusèbe, I, X, 40 [PB4]. D'après Porphyre, cité également par Eusèbe (I, IX, 21), Sanchuniathon avait même vécu avant la guerre de Troie et était proche du temps de Moïse.
[57] Cf. A. I Baumgarten, *ibid*., p. 263-264.
[58] Cf. en particulier Eusèbe, I, X, 11-14 [PB4].
[59] Cf. Eusèbe I, X, 11 (Héphaïstos) ; 15 (Hypsistos) ; 29 (Ouranos) ; 34 (Mouth/Pluton) [PB4].
[60] Eusèbe, I, X, 15 [PB4]. Cf. *supra*, note 27 p. 319.
[61] Pour Cronos et Zeus, voir Eusèbe I, X, 25-26 [PB4].

Göttlichkeit der divinisierten Erfinder oder Könige nicht mehr glaubt[62] ». Nous avons déjà indiqué, dans le chapitre intitulé « les hommes-dieux d'Évhémère », que Philon présentait aussi bien la mythologie traditionnelle que les allégories physiques comme des trahisons de la vérité historique[63]. C'est le plus ancien prêtre phénicien, Thabiônos, qui, le tout premier, avait dissimulé la vérité sur les dieux[64]. De même que dans le cas de la *Lettre à Olympias*, Philon ne dit pas explicitement les raisons pour lesquelles les prêtres auraient ainsi enrobé la vérité de mensonges : ce n'était sans doute pas le propos de Philon, qui, en présentant une version rationalisée des mythes, cherchait visiblement d'abord à dénoncer les lectures allégoriques des récits sur les dieux[65]. Il n'empêche : cette tromperie première, suggère, comme pour le récit du prêtre Léon, que l'auteur ne tenait pas la divinité des hommes-dieux pour réelle.

L'Histoire phénicienne de Philon se composait de neuf livres[66] et ne rapportait pas seulement l'histoire des premiers dieux, mais devait embrasser toute l'histoire de la Phénicie. Philon appliquait ainsi à la période mythique les mêmes exigences rationnelles que pour l'exposé des temps historiques : les dieux étaient d'anciens hommes divinisés[67].

Philon semble en revanche avoir cru en la divinité des astres, qu'il présente comme les premiers dieux qui furent honorés par les hommes. La mention d'une double catégorie de dieux – l'une céleste, l'autre terrestre[68] – ne doit pas être considérée comme inspirée d'Évhémère. Nous avons prouvé dans notre première partie qu'il n'était question à proprement parler que de

[62] J. Dochhorn, *ibid*. p. 299.
[63] Cf. *supra* les notes 35 et 36 p. 454-455. Remarquons qu'à la différence d'Évhémère, Philon de Biblos écrivait en théoricien du mythe : il exposait le principe du travestissement de la vérité par le mythe et l'allégorie, et le récit phénicien sur les premiers dieux en était l'illustration. Chez Évhémère, la vérité surgissait du mythe lui-même, et la Panchaïe, dont la description précédait le récit mythologique en donnant des clés de lecture, appartenait elle aussi à l'espasce du mythe : elle avait été le séjour des premiers dieux.
[64] Cf. Eusèbe, I, X, 39 [PB4].
[65] Cf. sur ce point J. Pépin, *Mythe et Allégorie*, p. 217-220 (voir *supra* p. 225 note 48 pour les références complètes)
[66] Cf. Eusèbe, I, IX, 23.
[67] Cf. T. S. Brown, « Euhemerus and the Historians », p. 273 : « *Why should such a person, living in the time of Hadrian, attribute Euhemeristic ideas to the Phoenicians ? The most obvious explanation may well be the correct one, that Philo himself believed that the anthropomorphic gods were men, deified for their benefactions, or because of the terror that they inspired*. ».
[68] Cf. Eusèbe, I, IX, 29 [PB3].

dieux terrestres chez Évhémère, et que le principe de la *theologia dipertita* relevait d'un hellénisme tardif et était un ajout de Diodore.

Toutes ces dissemblances invitent à considérer que l'influence d'Évhémère sur Philon n'a pu être qu'indirecte. Outre ses sources phéniciennes, Philon aura également été familier de récits mythographiques évhémérisants – postérieurs à l'*Ἱερὰ Ἀναγραφή* et aujourd'hui perdus – et il les aura interprétés dans le sens d'une dégradation du divin vers l'humain : les dieux n'étaient que des hommes.

D) L'évhémérisme de Cicéron :

En complément de notre témoignage 3 (*De la nature des dieux*, I, 118-119), dans lequel Cicéron fait référence à l'ouvrage d'Ennius tiré d'Évhémère[69], nous présentons ci-après deux autres textes, l'un extrait des *Tusculanes* (I, 27-29), l'autre du *De natura deorum* (III, XXI-XXIII/53-60). Nous avons, au cours de notre travail, évoqué à plusieurs reprises ces deux passages de Cicéron, ainsi que la question des liens de ce dernier avec l'évhémérisme[70]. La confrontation de ces deux textes complémentaires est particulièrement intéressante, car, en apparence, le jugement de Cicéron sur l'évhémérisme y est radicalement différent.

Dans le passage tiré des *Tusculanes*, c'est Cicéron lui-même qui s'exprime, et il défend manifestement une conception des dieux évhéméristе, même s'il recourt à un certain nombre de précautions oratoires (*totum prope caelum, ne pluris persequar* / « le ciel presque tout entier, pour ne pas poursuivre davantage ») et bien qu'il se réfugie derrière l'idée d'une vérité réservée aux initiés, vraisemblablement pour ne pas paraître aller trop à l'encontre de la religion officielle. La citation d'un vers d'Ennius tirée des *Annales*, semble une allusion discrète à l'*Historia Sacra*, réservée aux « initiés ».

L'extrait du *De natura deorum* traite, quant à lui, de l'existence de dieux homonymes (cf. note 78 p. 468), qui par ailleurs se trouvent être des

[69] Sur ce passage, cf. *supra* p. 295-299.
[70] Cf. en particulier les notes 176 p. 296 ; 78 p. 468 ; 91 p. 473.

hommes divinisés. À l'opposé du passage précédent, l'évhémérisme y est présenté par l'académicien Cotta – porte-parole de Cicéron – comme un mal à combattre.

Le contexte est cependant très différent dans les deux ouvrages : dans les *Tusculanes*, la référence à l'évhémérisme vient appuyer l'idée selon laquelle l'âme survit après la mort (I, 26 : *Expone igitur [...] primum, si potes, animos remanere post mortem.* / « Expose-moi donc [...] d'abord, si tu le peux, que les âmes subsistent après la mort. » [trad. pers.]). Dans le *De natura deorum*, en revanche, Cotta/Cicéron estime que les récits mythographiques selon lesquels les dieux sont seulement des hommes, que la croyance a fait passer pour des dieux, sont un danger pour les cultes officiels : ils doivent à ce titre être combattus.

On pourrait ainsi avoir l'impression que, selon les besoins de sa démonstration, Cicéron présente l'évhémérisme comme une forme d'impiété (les dieux ne sont que des hommes) ou comme la piété véritable (les grands hommes vivent au ciel). Ce double discours n'est pas, selon nous, un simple artifice rhétorique, mais reflète, d'un point de vue philosophique, l'ambiguïté fondamentale du discours évhéméristе, qui peut se concevoir soit comme une élévation de l'homme vers le divin soit comme une dégradation du dieu vers l'humain. C'est cette seconde forme d'évhémérisme que critique Cicéron dans le *De natura deorum*, en s'en prenant à ceux qui pensent que les dieux sont des humains transférés au ciel *non re sed opinione* / « non pas réellement mais par une simple croyance (III, XXI, 53) ».

En réalité, et contrairement à ce que croit ou affecte de croire Cicéron, il n'est pas impossible que ces mythographes, chez qui il avait puisé sa matière, aient pensé, tout comme Évhémère ou Denys Scytobrachion, que les dieux étaient véritablement des dieux en dépit de leur origine humaine. Mais aux yeux de Cicéron, ces récits mythologiques, qui paraissaient surtout insister sur l'origine humaine des dieux, représentaient une menace pour la religion et les cultes officiels, et les vérités évhéméristes devaient être réservées aux initiés.

DIONYSIVS SCYTOBRACHION

A) Quae historiae de Atlantibus narrentur :

1. De Urano :

DS1 : DIODORVS, *Bibl. hist.*, III, LVI, 3-5

3. Μυθολογοῦσι δὲ πρῶτον παρ' αὐτοῖς Οὐρανὸν βασιλεῦσαι καὶ τοὺς ἀνθρώπους σποράδην οἰκοῦντας συναγαγεῖν εἰς πόλεως περίβολον, καὶ τῆς μὲν ἀνομίας καὶ τοῦ θηριώδους βίου παῦσαι τοὺς ὑπακούοντας, εὑρόντα τὰς τῶν ἡμέρων καρπῶν χρείας καὶ παραθέσεις καὶ τῶν ἄλλων τῶν χρησίμων οὐκ ὀλίγα· κατακτήσασθαι δ' αὐτὸν καὶ τῆς οἰκουμένης τὴν πλείστην, καὶ μάλιστα τοὺς πρὸς τὴν ἑσπέραν καὶ τὴν ἄρκτον τόπους. **4.** Τῶν δὲ ἄστρων γενόμενον ἐπιμελῆ παρατηρητὴν πολλὰ προλέγειν τῶν κατὰ τὸν κόσμον μελλόντων γίνεσθαι· εἰσηγήσασθαι δὲ τοῖς ὄχλοις τὸν μὲν ἐνιαυτὸν ἀπὸ τῆς τοῦ ἡλίου κινήσεως, τοὺς δὲ μῆνας ἀπὸ τῆς σελήνης, καὶ τὰς κατ' ἔτος ἕκαστον ὥρας διδάξαι. **5.** Διὸ καὶ τοὺς πολλούς, ἀγνοοῦντας μὲν τὴν τῶν ἄστρων αἰώνιον τάξιν, θαυμάζοντας δὲ τὰ γινόμενα κατὰ τὰς προρρήσεις, ὑπολαβεῖν τὸν τούτων εἰσηγητὴν θείας μετέχειν φύσεως, μετὰ δὲ τὴν ἐξ ἀνθρώπων αὐτοῦ μετάστασιν διά τε τὰς εὐεργεσίας καὶ τὴν τῶν ἄστρων ἐπίγνωσιν ἀθανάτους τιμὰς ἀπονεῖμαι· μεταγαγεῖν δ' αὐτοῦ τὴν προσηγορίαν ἐπὶ τὸν κόσμον, ἅμα μὲν τῷ δοκεῖν οἰκείως ἐσχηκέναι πρὸς τὰς τῶν ἄστρων ἐπιτολάς τε καὶ δύσεις καὶ τἆλλα τὰ γινόμενα περὶ τὸν κόσμον, ἅμα δὲ τῷ μεγέθει τῶν τιμῶν ὑπερβάλλειν τὰς εὐεργεσίας, καὶ πρὸς τὸν αἰῶνα βασιλέα τῶν ὅλων αὐτὸν ἀναγορεύσαντας.

2. De Urani posteris :

DS2 : DIODORVS, *Bibl. hist.*, III, LVII

1. Οὐρανοῦ δὲ μυθολογοῦσι γενέσθαι παῖδας ἐκ πλειόνων γυναικῶν πέντε πρὸς τοῖς τετταράκοντα, καὶ τούτων ὀκτωκαίδεκα λέγουσιν ὑπάρχειν ἐκ Τιταίας ὄνομα μὲν ἴδιον ἔχοντας ἑκάστους, κοινῇ δὲ πάντας ἀπὸ τῆς μητρὸς ὀνομαζομένους Τιτᾶνας. **2.** Τὴν δὲ Τιταίαν, σώφρονα οὖσαν καὶ πολλῶν ἀγαθῶν αἰτίαν γενομένην τοῖς λαοῖς, ἀποθεωθῆναι μετὰ τὴν τελευτὴν ὑπὸ τῶν εὖ παθόντων Γῆν μετονομασθεῖσαν. Γενέσθαι δ' αὐτῷ καὶ θυγατέρας, ὧν εἶναι δύο τὰς πρεσβυτάτας πολὺ τῶν ἄλλων ἐπιφανεστάτας, τήν τε καλουμένην Βασίλειαν καὶ Ῥέαν τὴν ὑπ' ἐνίων Πανδώραν ὀνομασθεῖσαν. **3.** Τούτων δὲ τὴν μὲν Βασίλειαν, πρεσβυτάτην οὖσαν καὶ σωφροσύνῃ τε καὶ συνέσει πολὺ τῶν ἄλλων διαφέρουσαν, ἐκθρέψαι πάντας τοὺς ἀδελφοὺς κοινῇ μητρὸς εὔνοιαν παρεχομένην· διὸ καὶ μεγάλην μητέρα προσαγορευθῆναι· μετὰ δὲ τὴν τοῦ πατρὸς ἐξ ἀνθρώπων εἰς θεοὺς μετάστασιν, συγχωρούντων τῶν ὄχλων καὶ τῶν ἀδελφῶν, διαδέξασθαι τὴν βασιλείαν παρθένον οὖσαν ἔτι καὶ διὰ τὴν ὑπερβολὴν τῆς σωφροσύνης οὐδενὶ συνοικῆσαι βουληθεῖσαν.

DENYS SCYTOBRACHION

A) La mythologie des Atlantes :

1. Sur Ouranos :

DS1 : DIODORE, *Bibl. hist*., III, LVI, 3-5

3. [*Les Atlantes*] racontent que le premier à avoir régné chez eux fut Ouranos et qu'il rassembla les hommes, qui vivaient de manière dispersée, dans l'enceinte d'une ville ; il mit fin, disent-ils, à l'anarchie et au mode de vie sauvage de ses sujets en découvrant l'usage de la culture des plantes, leur conservation et un nombre non négligeable de choses utiles. Il conquit aussi la plus grande partie de la terre habitée, et en particulier les régions tournées vers le couchant et vers le nord. **4.** Il devint un observateur attentif des astres et prédit de nombreux événements qui devaient avoir lieu dans l'univers. Il expliqua aux foules le cycle de l'année à partir du mouvement du soleil et celui des mois à partir de la lune et il leur enseigna le retour annuel des saisons. **5.** Aussi la plupart, parce qu'ils ignoraient l'ordonnance éternelle des astres et qu'ils voyaient avec étonnement les événements se produire conformément à ses prédictions, pensèrent-ils que celui qui avait donné ces explications participait d'une nature divine et, après son départ d'entre les hommes, en raison de ses bienfaits et de sa connaissance des astres, ils lui attribuèrent des honneurs divins ; ils donnèrent son nom à l'univers à la fois parce qu'il semblait avoir été familier du lever et du coucher des astres et de tout ce qui se produit dans l'univers et qu'ils voulaient surpasser ses bienfaits par l'importance de leurs honneurs, l'ayant même proclamé pour l'éternité roi de toutes choses.

2. Sur les descendants d'Ouranos :

DS2 : DIODORE, *Bibl. hist*., III, LVII

1. [*Les Atlantes*] racontent qu'Ouranos a eu de plusieurs femmes quarante-cinq enfants ; dix-huit d'entre eux, disent-ils, sont nés de Titaia, chacun ayant un nom particulier, mais tous portant en commun le nom de Titan, à cause de leur mère. **2.** Titaia, parce qu'elle était sage et qu'elle avait rendu de nombreux services aux peuples, fut divinisée après sa mort par ceux qui avaient bénéficié de ses bienfaits, prenant le nom de Gé. Ouranos eut également des filles, dont les deux aînées étaient de loin les plus illustres de toutes : la prénommée Basiléia et Rhéa, que quelques-uns appellent Pandore. **3.** Parmi elles, Basiléia, qui était la plus âgée et qui l'emportait de loin sur les autres en sagesse et en intelligence, éleva tous ses frères en leur témoignant à tous une bienveillance de mère, aussi l'appela-t-on « Grande Mère » ; Quand son père fut passé des hommes chez les dieux, avec l'accord des foules et de ses frères, elle hérita de la royauté, alors qu'elle était encore vierge et que, par un excès de sagesse, elle n'avait voulu s'unir à personne.

Ὕστερον δὲ βουλομένην διαδόχους τῆς βασιλείας ἀπολιπεῖν υἱούς, Ὑπερίονι συνοικῆσαι τῶν ἀδελφῶν ἑνί, πρὸς ὃν οἰκειότατα διέκειτο. **4.** Γενομένων δ' αὐτῇ δύο τέκνων, Ἡλίου καὶ Σελήνης, καὶ θαυμαζομένων ἐπί τε τῷ κάλλει καὶ τῇ σωφροσύνῃ, φασὶ τοὺς ἀδελφοὺς ταύτῃ μὲν ἐπ' εὐτεκνίᾳ φθονοῦντας, τὸν δ' Ὑπερίονα φοβηθέντας μήποτε τὴν βασιλείαν εἰς αὐτὸν περι-σπάσῃ, πρᾶξιν ἐπιτελέσασθαι παντελῶς ἀνόσιον· **5.** συνωμοσίαν γὰρ ποιησαμένους τὸν μὲν Ὑπερίονα κατασφάξαι, τὸν δ' Ἥλιον ὄντα παῖδα τὴν ἡλικίαν ἐμβαλόντας εἰς τὸν Ἠριδανὸν ποταμὸν ἀποπνῖξαι· καταφανοῦς δὲ γενομένης τῆς ἀτυχίας, τὴν μὲν Σελήνην φιλάδελφον οὖσαν καθ' ὑπερβολὴν ἀπὸ τοῦ τέγους ἑαυτὴν ῥῖψαι, τὴν δὲ μητέρα ζητοῦσαν τὸ σῶμα παρὰ τὸν ποταμὸν σύγκοπον γενέσθαι, καὶ κατενεχθεῖσαν εἰς ὕπνον ἰδεῖν ὄψιν, καθ' ἣν ἔδοξεν ἐπιστάντα τὸν Ἥλιον παρακαλεῖν αὐτὴν μὴ θρηνεῖν τὸν τῶν τέκνων θάνατον· τοὺς μὲν γὰρ Τιτᾶνας τεύξεσθαι τῆς προσηκούσης τιμωρίας, ἑαυτὸν δὲ καὶ τὴν ἀδελφὴν εἰς ἀθανάτους φύσεις μετασχηματισθήσεσθαι θείᾳ τινὶ προνοίᾳ· ὀνομασθήσεσθαι γὰρ ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων ἥλιον μὲν τὸ πρότερον ἐν οὐρανῷ πῦρ ἱερὸν καλούμενον, σελήνην δὲ τὴν μήνην προσαγορευομένην. **6.** Διεγερθεῖσαν δὲ καὶ τοῖς ὄχλοις τόν τε ὄνειρον καὶ τὰ περὶ αὐτὴν ἀτυχήματα διελθοῦσαν ἀξιῶσαι τοῖς μὲν τετελευτηκόσιν ἀπονεῖμαι τιμὰς ἰσοθέους, τοῦ δ' αὐτῆς σώματος μηκέτι μηδένα θιγεῖν. **7.** Μετὰ δὲ ταῦτα ἐμμανῆ γενομένην καὶ τῶν τῆς θυγατρὸς παιγνίων τὰ δυνάμενα ψόφον ἐπιτελεῖν ἁρπάσασαν πλανᾶσθαι κατὰ τὴν χώραν, λελυμένην μὲν τὰς τρίχας, τῷ δὲ διὰ τῶν τυμπάνων καὶ κυμβάλων ψόφῳ ἐνθεάζουσαν, ὥστε καταπλήττεσθαι τοὺς ὁρῶντας. **8.** Πάντων δὲ τὸ περὶ αὐτὴν πάθος ἐλεούντων, καί τινων ἀντεχομένων τοῦ σώματος, ἐπιγενέσθαι πλῆθος ὄμβρου καὶ συνεχεῖς κεραυνῶν πτώσεις· ἐνταῦθα δὲ τὴν μὲν Βασίλειαν ἀφανῆ γενέσθαι, τοὺς δ' ὄχλους θαυμάσαντας τὴν περιπέτειαν τὸν μὲν Ἥλιον καὶ τὴν Σελήνην τῇ προσηγορίᾳ καὶ ταῖς τιμαῖς μεταγαγεῖν ἐπὶ τὰ κατ' οὐρανὸν ἄστρα, τὴν δὲ μητέρα τούτων θεόν τε νομίσαι καὶ βωμοὺς ἱδρύσασθαι, καὶ ταῖς διὰ τῶν τυμπάνων καὶ κυμβάλων ἐνεργείαις καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ἀπομιμουμένους τὰ περὶ αὐτὴν συμβάντα θυσίας καὶ τὰς ἄλλας τιμὰς ἀπονεῖμαι.

3. De Atlante et eius posteris :

DS3 : DIODORVS, *Bibl. hist.*, III, LX

1. Μετὰ δὲ τὴν Ὑπερίονος τελευτὴν μυθολογοῦσι τοὺς υἱοὺς τοῦ Οὐρανοῦ διελέσθαι τὴν βασιλείαν, ὧν ὑπάρχειν ἐπιφανεστάτους Ἄτλαντα καὶ Κρόνον. τούτων δὲ τὸν μὲν Ἄτλαντα λαχεῖν τοὺς παρὰ τὸν ὠκεανὸν τόπους, καὶ τούς τε λαοὺς Ἀτλαντίους ὀνομάσαι καὶ τὸ μέγιστον τῶν κατὰ τὴν χώραν ὀρῶν ὁμοίως Ἄτλαντα προσαγορεῦσαι.

Plus tard, comme elle voulait laisser des fils comme héritiers de la couronne, elle s'unit à Hypérion, l'un de ses frères, dont elle se sentait très proche. **4.** Elle eut deux enfants, Hélios et Séléné, et comme on les admirait pour leur beauté et leur sagesse, [*les Atlantes*] racontent que ses frères, jaloux de son bonheur de mère et craignant qu'un jour Hypérion ne détournât la royauté à son profit, commirent un acte parfaitement impie : **5.** ils montèrent une conjuration puis égorgèrent Hypérion et noyèrent Hélios, qui était encore enfant, en le jetant dans l'Éridan. Quand ce malheur fut connu, Séléné, qui chérissait extrêmement son frère, se jeta du toit, tandis que sa mère, en cherchant le corps le long du fleuve, fut victime d'un malaise et, plongée dans le sommeil, eut une vision dans laquelle il lui sembla qu'Hélios, venu près d'elle, l'invitait à ne pas se lamenter sur la mort des ses enfants : les Titans auraient le châtiment qu'ils méritaient, pendant que sa sœur et lui seraient transformés en êtres de nature immortelle sous l'effet d'une providence divine. Les hommes appelleraient désormais « hélios » [*soleil*] ce qu'on nommait auparavant dans le ciel « feu sacré » et « séléné [*lune*] ce qu'on appelait « Méné » [*lune*]. **6.** Lorsqu'elle se fut réveillée et qu'elle eut expliqué aux foules son rêve et les malheurs qui la frappaient, elle exigea qu'à ses enfants décédés on accordât des honneurs égaux à ceux des dieux et que personne ne touchât plus jamais à sa personne. **7.** Par la suite, elle devint folle, s'empara, parmi les jouets de sa fille, de ceux qui pouvaient faire du bruit et erra à travers le pays, les cheveux déliés et prise de transports divins sous l'effet du bruit produit par les tympanons et les cymbales, au point que ceux qui la voyaient étaient frappés de stupeur. **8.** Alors que tout le monde avait pitié du malheur qui la touchait et que quelques-uns s'attachaient à elle, il survint une pluie abondante accompagnée des fracas répétés de la foudre : alors Basiléia disparut et les foules, stupéfaites devant cet événement extraordinaire, transférèrent Hélios et Séléné, par le biais de leur nom et de leurs honneurs, parmi les astres du ciel ; quant à leur mère, ils la regardèrent comme une déesse, lui élevèrent des autels et, mimant par l'action des tympanons et des cymbales et par tout le reste ce qui lui était arrivé, ils lui offrirent des sacrifices et les autres honneurs.

3. Sur Atlas et ses descendants :

DS3 : DIODORE, *Bibl. hist*., III, LX

LX. 1. On raconte qu'après la mort d'Hypérion, les fils d'Ouranos se partagèrent le royaume ; Atlas et Cronos étaient les plus célèbres d'entre eux. Parmi ceux-ci, Atlas reçut en partage les régions qui bordent l'océan ; il en nomma les peuples « Atlantes » et de la même façon appela la plus grande des montagnes du pays « Atlas ».

2. Φασὶ δ' αὐτὸν τὰ περὶ τὴν ἀστρολογίαν ἐξακριβῶσαι καὶ τὸν σφαιρικὸν λόγον εἰς ἀνθρώπους πρῶτον ἐξενεγκεῖν· ἀφ' ἧς αἰτίας δόξαι τὸν σύμπαντα κόσμον ἐπὶ τῶν Ἄτλαντος ὤμων ὀχεῖσθαι, τοῦ μύθου τὴν τῆς σφαίρας εὕρεσιν καὶ καταγραφὴν αἰνιττομένου. Γενέσθαι δ' αὐτῷ πλείους υἱούς, ὧν ἕνα διενεγκεῖν εὐσεβείᾳ καὶ τῇ πρὸς τοὺς ἀρχομένους δικαιοσύνῃ καὶ φιλανθρωπίᾳ, τὸν προσαγορευόμενον Ἕσπερον. **3.** Τοῦτον δ' ἐπὶ τὴν κορυφὴν τοῦ Ἄτλαντος ὄρους ἀναβαίνοντα καὶ τὰς τῶν ἄστρων παρατηρήσεις ποιούμενον ἐξαίφνης ὑπὸ πνευμάτων συναρπαγέντα μεγάλων ἄφαντον γενέσθαι· διὰ δὲ τὴν ἀρετὴν αὐτοῦ τὸ πάθος τὰ πλήθη ἐλεήσαντα τιμὰς ἀθανάτους ἀπονεῖμαι καὶ τὸν ἐπιφανέστατον τῶν κατὰ τὸν οὐρανὸν ἀστέρων ὁμωνύμως ἐκείνῳ προσαγορεῦσαι. **4.** Ὑπάρξαι δ' Ἄτλαντι καὶ θυγατέρας ἑπτά, τὰς κοινῶς μὲν ἀπὸ τοῦ πατρὸς καλουμένας Ἀτλαντίδας, ἰδίᾳ δ' ἑκάστην ὀνομαζομένην Μαῖαν, Ἠλέκτραν, Ταϋγέτην, Στερόπην, Μερόπην, Ἀλκυόνην, καὶ τελευταίαν Κελαινώ. Ταύτας δὲ μιγείσας τοῖς ἐπιφανεστάτοις ἥρωσι καὶ θεοῖς ἀρχηγοὺς καταστῆναι τοῦ [πλείστου] γένους τῶν ἀνθρώπων, τεκούσας τοὺς δι' ἀρετὴν θεοὺς καὶ ἥρωας ὀνομασθέντας, οἷον τὴν πρεσβυτάτην Μαῖαν Διὶ μιγεῖσαν Ἑρμῆν τεκνῶσαι, πολλῶν εὑρετὴν γενόμενον τοῖς ἀνθρώποις· παραπλησίως δὲ καὶ τὰς ἄλλας Ἀτλαντίδας γεννῆσαι παῖδας ἐπιφανεῖς, ὧν τοὺς μὲν ἐθνῶν, τοὺς δὲ πόλεων γενέσθαι κτίστας. **5.** Διόπερ οὐ μόνον παρ' ἐνίοις τῶν βαρβάρων, ἀλλὰ καὶ παρὰ τοῖς Ἕλλησι τοὺς πλείστους τῶν ἀρχαιοτάτων ἡρώων εἰς ταύτας ἀναφέρειν τὸ γένος. Ὑπάρξαι δ' αὐτὰς καὶ σώφρονας διαφερόντως, καὶ μετὰ τὴν τελευτὴν τυχεῖν ἀθανάτου τιμῆς παρ' ἀνθρώποις [καὶ] καθιδρυθείσας ἐν τῷ κόσμῳ καὶ τῇ τῶν Πλειάδων προσηγορίᾳ περιληφθείσας. ἐκλήθησαν δὲ αἱ Ἀτλαντίδες καὶ νύμφαι διὰ τὸ τοὺς ἐγχωρίους κοινῇ τὰς γυναῖκας νύμφας προσαγορεύειν.

4. De Crono Ioueque :

DS4 : DIODORVS, *Bibl. hist.*, III, LXI

1. Κρόνον δὲ μυθολογοῦσιν, ἀδελφὸν μὲν Ἄτλαντος ὄντα, διαφέροντα δ' ἀσεβείᾳ καὶ πλεονεξίᾳ, γῆμαι τὴν ἀδελφὴν Ῥέαν, ἐξ ἧς γεννῆσαι Δία τὸν Ὀλύμπιον ὕστερον ἐπικληθέντα. Γεγονέναι δὲ καὶ ἕτερον Δία, τὸν ἀδελφὸν μὲν Οὐρανοῦ, τῆς δὲ Κρήτης βασιλεύσαντα, τῇ δόξῃ πολὺ λειπόμενον τοῦ μεταγενεστέρου. **2.** Τοῦτον μὲν οὖν βασιλεῦσαι τοῦ σύμπαντος κόσμου, τὸν δὲ προγενέστερον, δυναστεύοντα τῆς προειρημένης νήσου, δέκα παῖδας γεννῆσαι τοὺς ὀνομασθέντας Κούρητας· προσαγορεῦσαι δὲ καὶ τὴν νῆσον ἀπὸ τῆς γυναικὸς Ἰδαίαν, ἐν ᾗ καὶ τελευτήσαντα ταφῆναι, δεικνυμένου τοῦ τὴν ταφὴν δεξαμένου τόπου μέχρι τῶν καθ' ἡμᾶς χρόνων.

2. On dit qu'il expliqua en détail ce qui touchait à l'astrologie et que le premier il apporta aux hommes la connaissance de la sphère [*céleste*]. C'est la raison pour laquelle on a cru que l'univers entier reposait sur les épaules d'Atlas, le mythe faisant allusion à la découverte et à la description de la sphère céleste. Il eut plusieurs fils, dont l'un se distingua par sa piété et par sa justice et sa bonté envers ses sujets : le dénommé Hespéros. **3.** Alors que ce dernier était monté au sommet du mont Atlas et s'adonnait à l'observation des astres, il fut soudain emporté par des vents violents et disparut. En raison de sa vertu, les peuples, qui s'apitoyaient sur son sort, lui attribuèrent des honneurs divins et donnèrent le même nom que le sien à la plus brillante des étoiles du ciel. **4.** Atlas eut également sept filles qui, toutes ensemble, étaient appelées « Atlantides », du nom de leur père, mais qui avaient chacune un nom à elles : Maïa, Électra, Taygété, Stéropé, Méropé, Halcyoné et pour la dernière, Célaïno. Celles-ci s'unirent aux héros et aux dieux les plus illustres et furent à l'origine du genre humain, en enfantant ceux que, pour leur valeur, on appela dieux et héros : c'est ainsi que l'aînée, Maïa, s'unit à Zeus et enfanta Hermès, qui fit bien des découvertes pour les hommes. Semblablement aussi les autres Atlantides mirent au monde d'illustres enfants, dont les uns fondèrent des nations, les autres des cités. **5.** C'est pourquoi non seulement chez quelques-uns des barbares mais aussi chez les Grecs, la plupart des plus anciens héros font remonter leur origine à ces femmes. Elles furent aussi remarquablement sages et, après leur mort, obtinrent un honneur immortel auprès des hommes : elles furent installées dans le ciel et désignées sous le nom de « Pléiades ». Les Atlantides furent aussi appelées « nymphes », parce que les habitants du pays nommaient « nymphes » les femmes en général.

4. Sur Cronos et Zeus :

DS4 : DIODORE, *Bibl. hist*., III, LXI

1. On raconte dans les mythes que Cronos, qui était le frère d'Atlas et qui se distinguait par son impiété et sa cupidité, épousa sa sœur Rhéa, avec laquelle il engendra Zeus, appelé plus tard « l'Olympien ». Mais il y eut aussi un autre Zeus, le frère d'Ouranos, qui régna sur la Crète et qui, en renommée, fut bien inférieur au Zeus qui naquit après lui. **2.** Ainsi, ce dernier a régné sur la totalité de l'univers, tandis que l'aîné exerça son pouvoir sur l'île susdite et engendra dix fils, nommés Courètes. Il appela aussi l'île « Idaia », du nom de sa femme, et il y fut aussi enterré à sa mort – on montre encore de nos jours le lieu qui reçut son tombeau.

3. Οὐ μὴν οἵ γε Κρῆτες ὁμολογούμενα τούτοις μυθολογοῦσι, περὶ ὧν ἡμεῖς ἐν τοῖς περὶ Κρήτης τὰ κατὰ μέρος ἀναγράψομεν· δυναστεῦσαι δέ φασι τὸν Κρόνον κατὰ Σικελίαν καὶ Λιβύην, ἔτι δὲ τὴν Ἰταλίαν, καὶ τὸ σύνολον ἐν τοῖς πρὸς ἑσπέραν τόποις συστήσασθαι τὴν βασιλείαν· παρὰ πᾶσι δὲ φρουραῖς διακατέχειν τὰς ἀκροπόλεις καὶ τοὺς ὀχυροὺς τῶν τόπων [τούτων]· ἀφ' οὗ δὴ μέχρι τοῦ νῦν χρόνου κατά τε τὴν Σικελίαν καὶ τὰ πρὸς ἑσπέραν νεύοντα μέρη πολλοὺς τῶν ὑψηλῶν τόπων ἀπ' ἐκείνου Κρόνια προσαγορεύεσθαι. **4.** Κρόνου δὲ γενόμενον υἱὸν Δία τὸν ἐναντίον τῷ πατρὶ βίον ζηλῶσαι, καὶ παρεχόμενον ἑαυτὸν πᾶσιν ἐπιεικῆ καὶ φιλάνθρωπον ὑπὸ τοῦ πλήθους πατέρα προσαγορευθῆναι. Διαδέξασθαι δ' αὐτόν φασι τὴν βασιλείαν οἱ μὲν ἑκουσίως τοῦ πατρὸς παραχωρήσαντος, οἱ δ' ὑπὸ τῶν ὄχλων αἱρεθέντα διὰ τὸ μῖσος τὸ πρὸς τὸν πατέρα· ἐπιστρατεύσαντος δ' ἐπ' αὐτὸν τοῦ Κρόνου μετὰ τῶν Τιτάνων κρατῆσαι τῇ μάχῃ τὸν Δία, καὶ κύριον γενόμενον τῶν ὅλων ἐπελθεῖν ἅπασαν τὴν οἰκουμένην, εὐεργετοῦντα τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων. **5.** Διενεγκεῖν δ' αὐτὸν καὶ σώματος ῥώμῃ καὶ ταῖς ἄλλαις ἁπάσαις ἀρεταῖς, καὶ διὰ τοῦτο ταχὺ κύριον γενέσθαι τοῦ σύμπαντος κόσμου. Καθόλου δ' αὐτὸν τὴν ἅπασαν σπουδὴν ἔχειν εἰς κόλασιν μὲν τῶν ἀσεβῶν καὶ πονηρῶν, εὐεργεσίαν δὲ τῶν ὄχλων. **6.** Ἀνθ' ὧν μετὰ τὴν ἐξ ἀνθρώπων μετάστασιν ὀνομασθῆναι μὲν Ζῆνα διὰ τὸ δοκεῖν τοῦ καλῶς ζῆν αἴτιον γενέσθαι τοῖς ἀνθρώποις, καθιδρυθῆναι δ' ἐν τῷ κόσμῳ τῇ τῶν εὖ παθόντων τιμῇ, πάντων προθύμως ἀναγορευόντων θεὸν καὶ κύριον εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ σύμπαντος κόσμου. Τῶν μὲν οὖν παρὰ τοῖς Ἀτλαντίοις θεολογουμένων τὰ κεφάλαια ταῦτ' ἔστιν.

B) De Libyae Dionyso :

DS5 : DIODORVS, *Bibl. hist.*, III, LXVIII, 1-4 ; LXX, 1-2 et 7-8 ; LXXI-LXXIV, 1

LXVIII. 1. Φησὶ δ' οὖν Ἄμμωνα βασιλεύοντα τοῦ μέρους τῆς Λιβύης Οὐρανοῦ γῆμαι θυγατέρα τὴν προσαγορευομένην Ῥέαν, ἀδελφὴν οὖσαν Κρόνου τε καὶ τῶν ἄλλων Τιτάνων. Ἐπιόντα δὲ τὴν βασιλείαν εὑρεῖν πλησίον τῶν Κεραυνίων καλουμένων ὀρῶν παρθένον τῷ κάλλει διαφέρουσαν Ἀμάλθειαν ὄνομα. **2.** Ἐρασθέντα δ' αὐτῆς καὶ πλησιάσαντα γεννῆσαι παῖδα τῷ τε κάλλει καὶ τῇ ῥώμῃ θαυμαστόν, καὶ τὴν μὲν Ἀμάλθειαν ἀποδεῖξαι κυρίαν τοῦ σύνεγγυς τόπου παντός, ὄντος τῷ σχήματι παραπλησίου κέρατι βοός, ἀφ' ἧς αἰτίας Ἑσπέρου κέρας προσαγορευθῆναι· διὰ δὲ τὴν ἀρετὴν τῆς χώρας εἶναι πλήρη παντοδαπῆς ἀμπέλου καὶ τῶν ἄλλων δένδρων τῶν ἡμέρους φερόντων καρπούς. **3.** Τῆς δὲ προειρημένης γυναικὸς τὴν δυναστείαν παραλαβούσης, ἀπὸ ταύτης τὴν χώραν Ἀμαλθείας κέρας ὀνομασθῆναι· διὸ καὶ τοὺς μεταγενεστέρους ἀνθρώπους διὰ τὴν προειρημένην αἰτίαν τὴν κρατίστην γῆν καὶ παντοδαποῖς καρποῖς πλήθουσαν ὡσαύτως Ἀμαλθείας κέρας προσαγορεύειν.

3. Les Crétois font cependant des récits qui ne s'accordent pas avec ceux-là et dont, pour notre part, nous ferons un compte rendu détaillé dans les passages sur la Crète. On dit que Cronos régna sur la Sicile et la Libye, ainsi que sur l'Italie, et que, de façon générale, il établit sa souveraineté dans les régions en direction du couchant. Partout il occupait avec des garnisons les citadelles et les zones fortifiées de ces régions. C'est assurément pourquoi aujourd'hui encore, en Sicile et dans les pays tournés vers le couchant, beaucoup de hauteurs sont, en référence à lui, appelées « Croniennes ».**4.** Zeus, qui fut le fils de Cronos, mena une vie opposée à celle de son père, et, parce qu'il s'était montré envers tous équitable et bienveillant, il reçut de la foule le nom de « père ». Il obtint la royauté, disent les uns, lorsque, de son plein gré, son père lui eut cédé la place, mais selon les autres, il fut choisi par les foules en raison de leur haine pour son père. Cronos avait mené une expédition contre lui avec l'aide des Titans, mais Zeus le vainquit au combat et, devenu maître absolu, parcourut toute la terre habitée, comblant de bienfaits le genre humain. **5.** Il l'emportait à la fois par sa force physique et par toutes ses autres qualités, et pour cette raison devint rapidement maître de la totalité de l'univers. De manière générale, il mettait tout son zèle à châtier les impies et les méchants et à accorder ses bienfaits aux foules. **6.** En remerciement, après son départ du monde des hommes, il fut appelé Zeus, car il passait pour avoir permis aux hommes de vivre bien, et il fut installé au ciel grâce à l'estime de ceux qu'il avait bien traités, tous le proclamant avec empressement dieu et maître pour l'éternité de tout l'univers. Voilà donc l'essentiel des récits que l'on rapporte sur les dieux chez les Atlantes.

B) Sur le Dionysos Libyen :

DS5 : DIODORE, *Bibl. hist*., III, LXVIII, 1-4 ; LXX, 1-2 et 7-8 ; LXXI-LXXIV, 1

LXVIII. 1. [*Denys*] raconte qu'Ammon, qui régnait sur cette partie de la Libye, épousa une fille d'Ouranos nommée Rhéa, sœur de Cronos et des autres Titans. Mais en parcourant le royaume, il découvrit près des monts appelés Cérauniens une jeune fille de toute beauté du nom d'Amalthée. **2.** Il s'en épris et, s'étant uni à elle, engendra un fils d'une beauté et d'une vigueur extraordinaires ; il proclama Amalthée maîtresse de tout le pays avoisinant, lequel avait à peu près la forme d'une corne de bœuf : c'est pour ce motif qu'il avait été appelé « Corne du couchant ». En raison de la fertilité de la région, le pays regorgeait de vignes de toute espèce et de tous les autres arbres produisant des fruits cultivés. **3.** Lorsque la jeune femme dont j'ai parlé eut reçu le pouvoir, le pays, en référence à elle, fut nommé « Corne d'Amalthée ». Aussi les hommes des générations suivantes, pour la raison que je viens de dire, appelèrent-ils de la même façon « Corne d'Amalthée » une terre excellente et regorgeant de fruits de toute sorte.

4. Τὸν δ' οὖν Ἄμμωνα φοβούμενον τὴν τῆς Ῥέας ζηλοτυπίαν κρύψαι τὸ γεγονός, καὶ τὸν παῖδα λάθρᾳ μετενεγκεῖν εἴς τινα πόλιν Νῦσαν, μακρὰν ἀπ' ἐκείνων τῶν τόπων ἀπηρτημένην. [...] **LXX. 1.** Εἰς τοῦτο οὖν τὸ ἄντρον τὸν Ἄμμωνα παραγενόμενον παραθέσθαι τὸν παῖδα καὶ παραδοῦναι τρέφειν Νύσῃ, μιᾷ τῶν Ἀρισταίου θυγατέρων· ἐπιστάτην δ' αὐτοῦ τάξαι τὸν Ἀρισταῖον, ἄνδρα συνέσει καὶ σωφροσύνῃ καὶ πάσῃ παιδείᾳ διαφέροντα. **2.** Πρὸς δὲ τὰς ἀπὸ τῆς μητρυιᾶς Ῥέας ἐπιβουλὰς φύλακα τοῦ παιδὸς καταστῆσαι τὴν Ἀθηνᾶν, μικρὸν πρὸ τούτων τῶν χρόνων γηγενῆ φανεῖσαν ἐπὶ τοῦ Τρίτωνος ποταμοῦ, δι' ὃν Τριτωνίδα προσηγορεῦσθαι. [...] **7.** Οὐ μὴν ἀλλὰ τὸν Διόνυσον ἐν τῇ Νύσῃ τρεφόμενον καὶ μετέχοντα τῶν καλλίστων ἐπιτηδευμάτων μὴ μόνον γενέσθαι τῷ κάλλει καὶ τῇ ῥώμῃ διάφορον, ἀλλὰ καὶ φιλότεχνον καὶ πρὸς πᾶν τὸ χρήσιμον εὑρετικόν. **8.** Ἐπινοῆσαι γὰρ αὐτὸν ἔτι παῖδα τὴν ἡλικίαν ὄντα τοῦ μὲν οἴνου τὴν φύσιν τε καὶ χρείαν, ἀποθλίψαντα βότρυς τῆς αὐτοφυοῦς ἀμπέλου, τῶν δ' ὡραίων τὰ δυνάμενα μὲν ξηραίνεσθαι καὶ πρὸς ἀποθησαυρισμὸν ὄντα χρήσιμα, μετὰ δὲ ταῦτα καὶ τὰς ἑκάστων κατὰ τρόπον φυτείας εὑρεῖν, καὶ βουληθῆναι τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων μεταδοῦναι τῶν ἰδίων εὑρημάτων, ἐλπίσαντα διὰ τὸ μέγεθος τῆς εὐεργεσίας ἀθανάτων τεύξεσθαι τιμῶν. **LXXI. 1.** Τῆς δὲ περὶ αὐτὸν ἀρετῆς τε καὶ δόξης διαδιδομένης, λέγεται τὴν Ῥέαν ὀργισθεῖσαν Ἄμμωνι φιλοτιμηθῆναι λαβεῖν ὑποχείριον τὸν Διόνυσον· οὐ δυναμένην δὲ κρατῆσαι τῆς ἐπιβολῆς τὸν μὲν Ἄμμωνα καταλιπεῖν, ἀπαλλαγεῖσαν δὲ πρὸς τοὺς ἀδελφοὺς Τιτᾶνας συνοικῆσαι Κρόνῳ τῷ ἀδελφῷ· **2.** Τοῦτον δ' ὑπὸ τῆς Ῥέας πεισθέντα στρατεῦσαι μετὰ τῶν Τιτάνων ἐπ' Ἄμμωνα, καὶ γενομένης παρατάξεως τὸν μὲν Κρόνον ἐπὶ τοῦ προτερήματος ὑπάρξαι, τὸν δ' Ἄμμωνα σιτοδείᾳ πιεζόμενον φυγεῖν εἰς Κρήτην, καὶ γήμαντα τῶν τότε βασιλευόντων Κουρήτων ἑνὸς θυγατέρα Κρήτην δυναστεῦσαί τε τῶν τόπων καὶ τὸ πρὸ τοῦ τὴν νῆσον Ἰδαίαν καλουμένην ἀπὸ τῆς γυναικὸς ὀνομάσαι Κρήτην. **3.** Τὸν δὲ Κρόνον μυθολογοῦσι κρατήσαντα τῶν Ἀμμωνίων τόπων τούτων μὲν ἄρχειν πικρῶς, ἐπὶ δὲ τὴν Νῦσαν καὶ τὸν Διόνυσον στρατεῦσαι μετὰ πολλῆς δυνάμεως. Τὸν δὲ Διόνυσον πυθόμενον τά τε τοῦ πατρὸς ἐλαττώματα καὶ τὴν τῶν Τιτάνων ἐπ' αὐτὸν συνδρομήν, ἀθροῖσαι στρατιώτας ἐκ τῆς Νύσης, ὧν εἶναι συντρόφους διακοσίους, διαφόρους τῇ τε ἀλκῇ καὶ τῇ πρὸς αὐτὸν εὐνοίᾳ· προσλαβέσθαι δὲ καὶ τῶν πλησιοχώρων τούς τε Λίβυας καὶ τὰς Ἀμαζόνας, περὶ ὧν προειρήκαμεν ὅτι δοκοῦσιν ἀλκῇ διενεγκεῖν, καὶ πρῶτον μὲν στρατείαν ὑπερόριον στείλασθαι, πολλὴν δὲ τῆς οἰκουμένης τοῖς ὅπλοις καταστρέψασθαι. **4.** Μάλιστα δ' αὐτάς φασι παρορμῆσαι πρὸς τὴν συμμαχίαν Ἀθηνᾶν διὰ τὸν ὅμοιον τῆς προαιρέσεως ζῆλον, ὡς ἂν τῶν Ἀμαζόνων ἀντεχομένων ἐπὶ πολὺ τῆς ἀνδρείας καὶ παρθενίας.

4. Or Ammon, qui craignait la jalousie de Rhéa, cacha le nouveau-né et secrètement transféra l'enfant dans une ville du nom de Nysa très éloignée de ces lieux [...] **LXX. 1.** C'est donc dans cette grotte qu'Ammon se rendit et déposa l'enfant ; il le confia, pour qu'elle s'occupât de lui, à Nysa, l'une des filles d'Aristée ; pour précepteur, il lui désigna Aristée, un homme qui se distinguait par son intelligence, sa sagesse et sa vaste culture. **2.** Contre les mauvais desseins de sa belle-mère Rhéa, il plaça à la garde de l'enfant Athéna, qui, fille de la terre, était apparue peu avant cette époque près du fleuve Triton, ce qui lui a valu d'être appelée « Tritonis ». [...] **7.** Cependant, Dionysos fut élevé à Nysa, partagea les habitudes les plus belles qui soient et non seulement devint remarquable de beauté et de vigueur, mais encore habile et ingénieux pour tout ce qui avait une utilité. **8.** Il découvrit en effet, alors qu'il était encore un enfant, la nature et l'usage du vin en pressant les grappes de la vigne sauvage, ainsi que les fruits mûrs qu'on pouvait faire sécher et utiliser à la conservation ; par la suite, il inventa aussi la manière de faire pousser chaque plante convenablement et voulut faire part au genre humain de ses découvertes personnelles, espérant, étant donné l'importance de ses bienfaits, obtenir des honneurs immortels. **LXXI. 1.** Lorsque le bruit de sa valeur et de sa gloire se fut répandu, on dit que Rhéa, irritée contre Ammon, résolut de réduire Dionysos en son pouvoir, mais, ne pouvant réaliser son projet, elle abandonna Ammon et, se retirant auprès de ses frères les Titans, elle vécut auprès de son frère Cronos. **2.** Ce dernier, persuadé par Rhéa, fit campagne avec les Titans contre Ammon ; il y eut une bataille rangée et Cronos eut le dessus, tandis qu'Ammon, pressé par la famine, s'enfuit en Crète et, ayant épousé Crèté, fille d'un des Courètes qui régnait alors, il exerça le pouvoir sur ces lieux et appela l'île, auparavant nommée Idaia, Crèté, du nom de sa femme. **3.** La légende raconte que Cronos, qui s'était emparé du territoire d'Ammon, le gouvernait avec dureté et qu'il fit une expédition contre Nysa et Dionysos à la tête de forces importantes. Mais Dionysos, qui avait appris la défaite de son père et la rébellion des Titans contre lui, rassembla des soldats de Nysa, dont deux cents étaient ses frères de lait, remarquables par leur force et leur dévouement envers lui. Il s'adjoignit aussi, parmi les peuples voisins, les Libyens et les Amazones, à propos desquelles nous avons dit plus haut qu'elles passent pour avoir été d'une force extraordinaire et pour avoir les premières envoyé une armée au-delà de leurs frontières et soumis une grande part de la terre habitée par les armes. **4.** On dit que c'est surtout Athéna qui les poussa à cette alliance, en raison des semblables aspirations qui guidaient leur genre de vie, s'il est vrai que les Amazones étaient très attachées à la virilité et à la virginité.

Διῃρημένης δὲ τῆς δυνάμεως, καὶ τῶν μὲν ἀνδρῶν στρατηγοῦντος Διονύσου, τῶν δὲ γυναικῶν τὴν ἡγεμονίαν ἐχούσης Ἀθηνᾶς, προσπεσόντας μετὰ τῆς στρατιᾶς τοῖς Τιτᾶσι συνάψαι μάχην. Γενομένης δὲ παρατάξεως ἰσχυρᾶς, καὶ πολλῶν παρ' ἀμφοτέροις πεσόντων, τρωθῆναι μὲν τὸν Κρόνον, ἐπικρατῆσαι δὲ τὸν Διόνυσον ἀριστεύσαντα κατὰ τὴν μάχην. **5.** Μετὰ δὲ ταῦτα τοὺς μὲν Τιτᾶνας φυγεῖν εἰς τοὺς κατακτηθέντας ὑπὸ τῶν περὶ τὸν Ἄμμωνα τόπους, τὸν δὲ Διόνυσον ἀθροίσαντα πλῆθος αἰχμαλώτων ἐπανελθεῖν εἰς τὴν Νῦσαν. Ἐνταῦθα δὲ τὴν δύναμιν περιστήσαντα καθωπλισμένην τοῖς ἅλοῦσι κατηγορίαν ποιήσασθαι τῶν Τιτάνων, καὶ πᾶσαν ὑπόνοιαν καταλιπεῖν ὡς μέλλοντα κατακόπτειν τοὺς αἰχμαλώτους. Ἀπολύσαντος δ' αὐτοὺς τῶν ἐγκλημάτων καὶ τὴν ἐξουσίαν δόντος εἴτε συστρατεύειν εἴτε ἀπιέναι βούλοιντο, πάντας ἑλέσθαι συστρατεύειν· διὰ δὲ τὸ παράδοξον τῆς σωτηρίας προσκυνεῖν αὐτοὺς ὡς θεόν. **6.** Τὸν δὲ Διόνυσον παράγοντα καθ' ἕνα τῶν αἰχμαλώτων καὶ διδόντα σπονδὴν οἴνου πάντας ἐξορκῶσαι συστρατεύσειν ἀδόλως καὶ μέχρι τελευτῆς βεβαίως διαγωνιεῖσθαι· διὸ καὶ τούτων πρώτων ὑποσπόνδων ὀνομασθέντων τοὺς μεταγενεστέρους ἀπομιμουμένους τὰ τότε πραχθέντα τὰς ἐν τοῖς πολέμοις διαλύσεις σπονδὰς προσαγορεύειν. **LXXII. 1.** Τοῦ δ' οὖν Διονύσου μέλλοντος στρατεύειν ἐπὶ τὸν Κρόνον καὶ τῆς δυνάμεως ἐκ τῆς Νύσης ἐξιούσης, μυθολογοῦσιν Ἀρισταῖον τὸν ἐπιστάτην αὐτοῦ θυσίαν τε παραστῆσαι καὶ πρῶτον ἀνθρώπων ὡς θεῷ θῦσαι. Συστρατεῦσαι δέ φασι καὶ τῶν Νυσαίων τοὺς εὐγενεστάτους, οὓς ὀνομάζεσθαι Σειληνούς. **2.** Πρῶτον γὰρ τῶν ἁπάντων βασιλεῦσαί φασι [τῆς Νύσης] Σειληνόν, οὗ τὸ γένος ὅθεν ἦν ὑπὸ πάντων ἀγνοεῖσθαι διὰ τὴν ἀρχαιότητα. Ἔχοντος δ' αὐτοῦ κατὰ τὴν ὀσφῦν οὐράν, διατελέσαι καὶ τοὺς ἐκγόνους τὸ παράσημον τοῦτο φοροῦντας διὰ τὴν τῆς φύσεως κοινωνίαν. Τὸν δ' οὖν Διόνυσον ἀναζεύξαντα μετὰ τῆς δυνάμεως, καὶ διελθόντα πολλὴν μὲν ἄνυδρον χώραν, οὐκ ὀλίγην δ' ἔρημον καὶ θηριώδη, καταστρατοπεδεῦσαι περὶ πόλιν Λιβυκὴν τὴν ὀνομαζομένην Ζάβιρναν. **3.** Πρὸς δὲ ταύτῃ γηγενὲς ὑπάρχον θηρίον καὶ πολλοὺς ἀναλίσκον τῶν ἐγχωρίων, τὴν ὀνομαζομένην Κάμπην, ἀνελεῖν καὶ μεγάλης τυχεῖν δόξης ἐπ' ἀνδρείᾳ παρὰ τοῖς ἐγχωρίοις. Ποιῆσαι δ' αὐτὸν καὶ χῶμα παμμέγεθες ἐπὶ τῷ φονευθέντι θηρίῳ, βουλόμενον ἀθάνατον ἀπολιπεῖν ὑπόμνημα τῆς ἰδίας ἀρετῆς, τὸ καὶ διαμεῖναν μέχρι τῶν νεωτέρων χρόνων. **4.** Ἔπειτα τὸν μὲν Διόνυσον προάγειν πρὸς τοὺς Τιτᾶνας, εὐτάκτως ποιούμενον τὰς ὁδοιπορίας καὶ πᾶσι τοῖς ἐγχωρίοις φιλανθρώπως προσφερόμενον καὶ τὸ σύνολον ἑαυτὸν ἀποφαινόμενον στρατεύειν ἐπὶ κολάσει μὲν τῶν ἀσεβῶν, εὐεργεσίᾳ δὲ τοῦ κοινοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων.

Les troupes furent divisées en deux : Dionysos se mit à la tête des hommes et Athéna prit le commandement des femmes, puis ils se jetèrent avec leur armée sur les Titans et engagèrent le combat. Il y eut une violente bataille et alors que beaucoup de monde était tombé de part et d'autre, Cronos fut blessé et Dionysos l'emporta : il avait été le plus brave au combat. **5.** Après quoi les Titans s'enfuirent dans les régions qui avaient appartenu à Ammon, tandis que Dionysos, qui avait rassemblé une foule de prisonniers, s'en retourna à Nysa. Là, après avoir disposé ses troupes en armes autour des captifs, il prononça un réquisitoire contre les Titans et laissait pleinement supposer qu'il allait mettre à mort les prisonniers. Mais lorsqu'il les eut déchargés des accusations qui pesaient sur eux et qu'il leur eut donné la liberté de choisir entre combattre à ses côtés ou repartir, tous préférèrent combattre à ses côtés. Et en raison de leur salut inattendu, ils se prosternèrent devant lui comme devant un dieu. **6.** Dionysos, après avoir fait défilé un par un les prisonniers devant lui et leur avoir offert une libation de vin, leur fit tous jurer de combattre loyalement à ses côtés et de lutter fermement jusqu'à la mort ; aussi, parce que ceux-ci furent les premiers à être dits « engagés par une libation » [*ὑποσπόνδοι*], les générations suivantes, reproduisant ce qui a eu lieu autrefois, nomment-elles « libations » [*σπονδᾶς*] la fin des hostilités dans les guerres. **LXXII. 1.** Donc, alors que Dionysos s'apprêtait à mener une expédition contre Cronos et que ses troupes quittaient Nysa, la légende raconte qu'Aristée, son précepteur, offrit un sacrifice en son honneur et qu'il fut le premier homme à lui sacrifier comme à un dieu. On dit que combattirent aussi à ses côtés les plus nobles des Nyséens, que l'on nomme « Silènes ». **2.** Le premier, en effet, parmi eux tous à avoir régné fut, dit-on, Silène, dont tout le monde ignore de quelle famille il était issu, étant donné l'ancienneté [*des faits*]. Comme il avait une queue au niveau des reins, ses descendants continuèrent aussi à porter ce signe distinctif, en raison de leur communauté de race. Ainsi, Dionysos se mit en marche avec ses troupes et, après avoir parcouru une contrée pour beaucoup privée d'eau et en grande partie déserte et sauvage, il établit son camp près d'une ville libyenne nommée Zabirna. **3.** Or, il y avait devant cette ville un monstre sauvage né de la terre qui faisait périr bien des habitants du pays et que l'on nommait Campée : Dionysos le tua et retira une grande gloire de son courage auprès des habitants ; il fit aussi élever un immense tertre sur la bête qu'il avait tuée, voulant laisser un monument immortel de sa propre valeur, monument qui a d'ailleurs subsisté jusqu'à une époque assez récente. **4.** Ensuite Dionysos marcha contre les Titans, faisant avancer ses troupes en bon ordre et témoignant de la bienveillance envers tous les habitants ; en un mot, il montra que s'il menait cette expédition, c'était pour châtier les impies et accorder ses bienfaits à l'ensemble du genre humain.

Τοὺς δὲ Λίβυας θαυμάζοντας τὴν εὐταξίαν καὶ τὸ τῆς ψυχῆς μεγαλοπρεπές, τροφάς τε παρέχεσθαι τοῖς ἀνθρώποις δαψιλεῖς καὶ συστρατεύειν προθυμότατα. **5.** Συνεγγιζούσης δὲ τῆς δυνάμεως τῇ πόλει τῶν Ἀμμωνίων, τὸν Κρόνον πρὸ τοῦ τείχους παρατάξει λειφθέντα τὴν μὲν πόλιν νυκτὸς ἐμπρῆσαι, σπεύδοντα εἰς τέλος καταφθεῖραι τοῦ Διονύσου τὰ πατρῷα βασίλεια, αὐτὸν δ' ἀναλαβόντα τὴν γυναῖκα Ῥέαν καί τινας τῶν συνηγωνισμένων φίλων λαθεῖν ἐκ τῆς πόλεως διαδράντα. Οὐ μὴν τόν γε Διόνυσον ὁμοίαν ἔχειν τούτῳ προαίρεσιν· λαβόντα γὰρ τόν τε Κρόνον καὶ τὴν Ῥέαν αἰχμαλώτους οὐ μόνον ἀφεῖναι τῶν ἐγκλημάτων διὰ τὴν συγγένειαν, ἀλλὰ καὶ παρακαλέσαι τὸν λοιπὸν χρόνον γονέων ἔχειν πρὸς αὐτὸν εὔνοιάν τε καὶ τάξιν καὶ συζῆν τιμωμένους ὑπ' αὐτοῦ μάλιστα πάντων. **6.** Τὴν μὲν οὖν Ῥέαν διατελέσαι πάντα τὸν βίον ὡς υἱὸν ἀγαπῶσαν, τὸν δὲ Κρόνον ὕπουλον ἔχειν τὴν εὔνοιαν. Γενέσθαι δ' αὐτοῖς περὶ τούτους τοὺς χρόνους υἱόν, ὃν προσαγορευθῆναι Δία, τιμηθῆναι δὲ μεγάλως ὑπὸ τοῦ Διονύσου, καὶ δι' ἀρετὴν ἐν τοῖς ὕστερον χρόνοις γενέσθαι πάντων βασιλέα. **LXXIII. 1.** Τῶν δὲ Λιβύων εἰρηκότων αὐτῷ πρὸ τῆς μάχης ὅτι καθ' ὃν καιρὸν ἐξέπεσεν ἐκ τῆς βασιλείας Ἄμμων, τοῖς ἐγχωρίοις προειρηκὼς εἴη τεταγμένοις χρόνοις ἥξειν υἱὸν αὐτοῦ Διόνυσον, καὶ τήν τε πατρῴαν ἀνακτήσεσθαι βασιλείαν καὶ πάσης τῆς οἰκουμένης κυριεύσαντα θεὸν νομισθήσεσθαι, ὑπολαβὼν ἀληθῆ γεγονέναι μάντιν τό τε χρηστήριον ἱδρύσατο τοῦ πατρὸς καὶ τὴν πόλιν οἰκοδομήσας τιμὰς ὥρισεν ὡς θεῷ καὶ τοὺς ἐπιμελησομένους τοῦ μαντείου κατέστησε. Παραδεδόσθαι δὲ τὸν Ἄμμωνα ἔχειν κριοῦ κεφαλὴν τετυπωμένην, παράσημον ἐσχηκότος αὐτοῦ τὸ κράνος κατὰ τὰς στρατείας. **2.** Εἰσὶ δ' οἱ μυθολογοῦντες αὐτῷ πρὸς ἀλήθειαν γενέσθαι καθ' ἑκάτερον μέρος τῶν κροτάφων κεράτια· διὸ καὶ τὸν Διόνυσον, υἱὸν αὐτοῦ γεγονότα, τὴν ὁμοίαν ἔχειν πρόσοψιν, καὶ τοῖς ἐπιγινομένοις τῶν ἀνθρώπων παραδεδόσθαι τὸν θεὸν τοῦτον γεγονότα κερατίαν. **3.** Μετὰ δ' οὖν τὴν τῆς πόλεως οἰκοδομίαν καὶ τὴν περὶ τὸ χρηστήριον κατάστασιν πρῶτόν φασι τὸν Διόνυσον χρήσασθαι τῷ θεῷ περὶ τῆς στρατείας, καὶ λαβεῖν παρὰ τοῦ πατρὸς χρησμὸν ὅτι τοὺς ἀνθρώπους εὐεργετῶν τεύξεται τῆς ἀθανασίας. **4.** Διὸ καὶ μετεωρισθέντα τῇ ψυχῇ τὸ μὲν πρῶτον ἐπὶ τὴν Αἴγυπτον στρατεῦσαι, καὶ τῆς χώρας καταστῆσαι βασιλέα Δία τὸν Κρόνου καὶ Ῥέας, παῖδα τὴν ἡλικίαν ὄντα. Παρακαταστῆσαι δ' αὐτῷ καὶ ἐπιστάτην Ὄλυμπον, ἀφ' οὗ τὸν Δία παιδευθέντα καὶ πρωτεύσαντα κατ' ἀρετὴν Ὀλύμπιον προσαγορευθῆναι. **5.** Τὸν δ' οὖν Διόνυσον λέγεται διδάξαι τοὺς Αἰγυπτίους τήν τε τῆς ἀμπέλου φυτείαν καὶ τὴν χρῆσιν καὶ τὴν παράθεσιν τοῦ τε οἴνου καὶ τῶν ἀκροδρύων καὶ τῶν ἄλλων καρπῶν. Πάντῃ δὲ διαδιδομένης περὶ αὐτοῦ φήμης ἀγαθῆς μηδένα καθάπερ πρὸς πολέμιον ἀντιτάττεσθαι, πάντας δὲ προθύμως ὑπακούοντας ἐπαίνοις καὶ θυσίαις ὡς θεὸν τιμᾶν.

Les Libyens, qui admiraient la bonne ordonnance de ses troupes et sa grandeur d'âme, fournissaient à ses hommes des vivres en abondance et se joignaient à l'expédition avec le plus grand empressement. **5.** Comme les troupes s'approchaient de la ville des Ammoniens, Cronos, dans une bataille livrée devant les remparts, eut le dessous ; aussi mit-il de nuit le feu à la ville, cherchant à détruire de fond en comble le palais du père de Dionysos, puis il emmena avec lui son épouse Rhéa et quelques-uns de ses camarades de combat et s'enfuit de la ville sans être vu. Dionysos, pour sa part, n'avait assurément pas le même état d'esprit que lui : lorsqu'en effet il eut fait Cronos et Rhéa prisonniers, non seulement il abandonna ses griefs au nom de la parenté, mais il les invita à avoir envers lui la bienveillance des parents, à en tenir le rôle et à vivre à ses côtés, honorés par lui plus que tous. **6.** Aussi Rhéa passa-t-elle sa vie entière à l'aimer comme un fils, tandis que Cronos n'eut pour lui qu'une bienveillance apparente. Ils eurent vers cette époque un fils qui fut appelé Zeus et fut grandement honoré par Dionysos ; grâce à sa valeur, il devint plus tard roi de l'univers. **LXXIII. 1.** Les Libyens avaient dit à Dionysos avant la bataille qu'au temps où Ammon avait été chassé du trône, il avait prédit aux habitants qu'à un moment donné arriverait son fils Dionysos, qu'il reprendrait possession du trône de son père, qu'il se rendrait maître de toute la terre habitée et serait honoré comme un dieu ; ainsi, Dionysos comprit qu'Ammon avait été un devin véridique et il institua l'oracle de son père ; il reconstruisit sa ville, lui attribua des honneurs comme à un dieu et nomma ceux qui devraient veiller sur l'oracle. La tradition rapporte qu'Ammon avait une tête à figure de bélier, à cause du casque qu'il avait comme signe distinctif dans les campagnes militaires. **2.** Mais il y a des mythologues qui disent qu'il avait réellement de petites cornes de chaque côté du front. C'est pourquoi Dionysos, qui a été son fils, avait le même aspect et aux hommes des générations suivantes a été transmise la tradition selon laquelle ce dieu avait été cornu. **3.** Après, en tout cas, la reconstruction de la ville et l'institution de l'oracle, on dit que Dionysos fut le premier à interroger le dieu sur son expédition et qu'il reçut de son père un oracle selon lequel s'il comblait les hommes de bienfaits, il obtiendrait l'immortalité. **4.** C'est pourquoi, l'âme exaltée, il fit d'abord campagne contre l'Égypte et établit comme roi du pays Zeus, le fils de Cronos et de Rhéa, qui était encore un enfant. Il plaça aussi à ses côtés un tuteur, Olympos, de qui Zeus reçut son éducation et tira, lorsqu'il eut atteint le premier rang, son surnom d'Olympien. **5.** Ainsi, on dit que Dionysos enseigna aux Égyptiens la culture de la vigne, l'usage et la conservation du vin, des fruits et des autres produits de la terre. Comme partout courait à son sujet une excellente rumeur, personne ne s'opposait à lui comme à un ennemi, mais tous avec empressement se soumettaient à lui et, par des louanges et des sacrifices, l'honoraient comme un dieu.

6. Τῷ δ' αὐτῷ τρόπῳ φασὶν ἐπελθεῖν τὴν οἰκουμένην, ἐξημεροῦντα μὲν τὴν χώραν ταῖς φυτείαις, εὐεργετοῦντα δὲ τοὺς λαοὺς μεγάλαις τιμαῖς καὶ χάρισι πρὸς τὸν αἰῶνα. Διὸ καὶ πάντας τοὺς ἀνθρώπους ἐν ταῖς πρὸς τοὺς ἄλλους θεοὺς τιμαῖς οὐχ ὁμοίαν ἔχοντας προαίρεσιν ἀλλήλοις σχεδὸν ἐπὶ μόνου τοῦ Διονύσου συμφωνουμένην ἀποδεικνύειν μαρτυρίαν τῆς ἀθανασίας· οὐδένα γὰρ οὔθ' Ἑλλήνων οὔτε βαρβάρων ἄμοιρον εἶναι τῆς τούτου δωρεᾶς καὶ χάριτος, ἀλλὰ καὶ τοὺς ἀπηγριωμένην ἔχοντας χώραν ἢ πρὸς φυτείαν ἀμπέλου παντελῶς ἀπηλλοτριωμένην μαθεῖν τὸ κατασκευαζόμενον ἐκ τῶν κριθῶν πόμα βραχὺ λειπόμενον τῆς περὶ τὸν οἶνον εὐωδίας. **7.** Τὸν δ' οὖν Διόνυσόν φασι τὴν κατάβασιν ἐκ τῆς Ἰνδικῆς ἐπὶ τὴν θάλατταν ποιησάμενον καταλαβεῖν ἅπαντας τοὺς Τιτᾶνας ἠθροικότας δυνάμεις καὶ διαβεβηκότας εἰς Κρήτην ἐπ' Ἄμμωνα. Προσβεβοηθηκότος δὲ καὶ τοῦ Διὸς ἐκ τῆς Αἰγύπτου τοῖς περὶ τὸν Ἄμμωνα, καὶ πολέμου μεγάλου συνεστῶτος ἐν τῇ νήσῳ, ταχέως καὶ τοὺς περὶ τὸν Διόνυσον καὶ τὴν Ἀθηνᾶν καί τινας τῶν ἄλλων θεῶν νομισθέντων συνδραμεῖν εἰς Κρήτην. **8.** Γενομένης δὲ παρατάξεως μεγάλης ἐπικρατῆσαι τοὺς περὶ τὸν Διόνυσον καὶ πάντας ἀνελεῖν τοὺς Τιτᾶνας. Μετὰ δὲ ταῦτα Ἄμμωνος καὶ Διονύσου μεταστάντων ἐκ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως εἰς τὴν ἀθανασίαν, τὸν Δία φασὶ βασιλεῦσαι τοῦ σύμπαντος κόσμου, κεκολασμένων τῶν Τιτάνων καὶ μηδενὸς ὄντος τοῦ τολμήσοντος δι' ἀσέβειαν ἀμφισβητῆσαι τῆς ἀρχῆς. **LXXIV. 1.** Τὸν μὲν οὖν πρῶτον Διόνυσον ἐξ Ἄμμωνος καὶ Ἀμαλθείας γενόμενον τοιαύτας οἱ Λίβυες ἱστοροῦσιν ἐπιτελέσασθαι πράξεις·

6. Et c’est de la même façon, dit-on, qu’il parcourut la terre habitée, rendant la terre cultivable par ses plantations et comblant de bienfaits les peuples par de grands honneurs et de grandes faveurs pour l’éternité. Voilà pourquoi tous les hommes, qui n’ont pas, quand il s’agit des honneurs qu’ils rendent aux autres dieux, les mêmes rites les uns et les autres, rendent pour le seul Dionysos un témoignage quasiment unanime de son immortalité : car pas un des Grecs ni des barbares n’est exclu du don et de la faveur de ce dieu, mais même ceux qui possèdent une terre inculte ou totalement impropre à la culture de la vigne ont appris [*de lui*] à préparer une boisson à base d’orge qui le cède de peu au vin et à son arôme. **7.** Mais lorsque Dionysos, dit-on, eut accompli la traversée de l’Inde jusqu’à la mer, il apprit que tous les Titans avaient rassemblé leurs troupes et avaient débarqué en Crète pour combattre Ammon. Et alors que Zeus était également venu d’Égypte au secours d’Ammon et qu’une guerre importante s’était engagée dans l’île, rapidement Dionysos ainsi qu’Athéna et quelques autres de ceux qui passent pour des dieux accoururent ensemble en Crète. **8.** Il y eut une grande bataille rangée où Dionysos l’emporta et fit périr tous les Titans. Ensuite, après qu’Ammon et Dionysos eurent changé leur nature humaine pour l’immortalité, Zeus, dit-on, régna sur l’ensemble de l’univers, puisque les Titans avaient été châtiés et qu’il n’y avait personne pour oser, par impiété, contester son pouvoir. **LXXIV. 1.** Telles sont donc les actions qu’accomplit le premier Dionysos fils d’Ammon et d’Amalthée, d’après ce que racontent les Libyens.

LEO PELLAEVS

A) De Leone atheo :

LP1 : PLUTARCHUS, *De Iside et Osiride*, 23 **[= T4]** :

[...] μεγάλας μὲν τῷ ἀθέῳ Λέοντι κλισιάδας ἀνοίγοντας [καὶ] ἐξανθρωπίζοντι τὰ θεῖα, λαμπρὰν δὲ τοῖς Εὐημέρου τοῦ Μεσσηνίου [...]

LP2 : ARNOBIUS, *Aduersus nationes*, IV, 29 : **[= T14]**

Et possumus quidem hoc in loco omnis istos, nobis quos inducitis atque appellatis deos, homines fuisse monstrare uel Agragantino Euhemero replicato, [...] uel Nicagora Cyprio uel Pellaeo Leonte uel Cyrenensi Theodoro uel Hippone ac Diagora Meliis uel auctoribus aliis mille, qui scrupulosae diligentiae cura in lucem res abditas libertate ingenua protulerunt.

B) Deos homines fuisse :

LP3 : TATIANUS, *Oratio ad Graecos*, 27 :

Λέοντος κεκτημένοι τὰ ὑπομνήματα πρὸς τοὺς ἀφ' ἡμῶν ἐλέγχους δυσχεραίνετε.

LP4 : ATHENAGORAS, *Supplicatio pro Christianis*, 28, 1 :

Ἡρόδοτος μὲν οὖν καὶ Ἀλέξανδρος ὁ τοῦ Φιλίππου ἐν τῇ πρὸς τὴν μητέρα ἐπιστολῇ (ἑκάτεροι δὲ ἐν τῇ Ἡλιουπόλει καὶ ἐν Μέμφιδι καὶ Θήβαις εἰς λόγους τοῖς ἱερεῦσιν ἀφῖχθαι λέγονται) φασὶ παρ' ἐκείνων ἀνθρώπους αὐτοὺς γενέσθαι μαθεῖν.

LP5 : AVGVSTINVS, *De ciuitate Dei*, VIII, 5 :

In eo genere sunt etiam illa [...] quae Alexander Macedo scribit ad matrem sibi a magno antistite sacrorum Aegyptiorum quodam Leone patefacta, ubi non Picus et Faunus et Aeneas et Romulus uel etiam Hercules et Aesculapius et Liber Semela natus et Tyndaridae fratres et si quos alios ex mortalibus pro diis habent, sed ipsi etiam maiorum gentium dii, quos Cicero in *Tusculanis* tacitis nominibus uidetur adtingere, Iuppiter, Iuno, Saturnus, Vulcanus, Vesta et alii plurimi, quos Varro conatur ad mundi partes siue elementa transferre, homines fuisse produntur. Timens enim et ille quasi reuelata mysteria petens admonet Alexandrum ut, cum ea matri conscripta insinuauerit, flammis iubeat concremari.

LÉON DE PELLA

A) Léon est un auteur athée :

LP1 : PLUTARQUE, *Isis et Osiris*, 23 **[= T4]** :
[...] car c'est ouvrir grand les portes à Léon l'athée, qui rabaisse le divin au rang de l'humain et donner une éclatante liberté aux tromperies d'Évhémère de Messène [...]

LP2 : ARNOBE, *Contre les païens*, IV, 29 : **[= T14]**
Et du moins pouvons-nous sur ce point montrer que tous ceux que vous nous représentez comme des dieux et appelez tels, furent des hommes : il suffit de lire Évhémère d'Agrigente [...] ou bien Nicagoras de Chypre, Léon de Pella, Théodore de Cyrène, Hippon et Diagoras de Mélos, ou mille autres auteurs, qui, par le soin d'une attention scrupuleuse et par une noble liberté, mirent en lumière des faits cachés.

B) Les dieux ont été des hommes :

LP3 : TATIEN, *Discours aux Grecs*, 27 :
Alors que vous possédez les écrits consignés par Léon, vous vous insurgez contre les reproches qui viennent de nous.

LP4 : ATHÉNAGORE, *Supplique au sujet des Chrétiens*, 28, 1 :
Hérodote et Alexandre, fils de Philippe, dans la lettre adressée à sa mère – on dit que l'un et l'autre sont entrés en conversation avec les prêtres d'Héliopolis, de Memphis et de Thèbes – affirment avoir appris d'eux qu'ils [= les dieux] ont été des hommes.

LP5 : AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, VIII, 5 :
Dans le même genre, il y a aussi [...] ce qu'Alexandre de Macédoine écrivit à sa mère et qui lui fut révélé par un grand prêtre de la religion égyptienne, un certain Léon. Dans cet écrit, ce ne sont pas Picus, Faunus, Énée et Romulus, ni même Hercule, Esculape, Liber fils de Sémélé, les frères Tyndarides et tous les autres mortels qu'on a tenu pour des dieux, mais les dieux du meilleur lignage eux-mêmes – c'est d'eux, semble-t-il, que Cicéron traite dans ses *Tusculanes* sans dire leurs noms, Jupiter, Junon, Saturne, Vulcain, Vesta et bien d'autres ; eux que Varron entreprend d'interpréter comme des parties ou des éléments de l'univers – qui y sont donnés pour avoir été des hommes. De fait, craignant lui aussi une quelconque révélation de ces secrets, le prêtre prie instamment Alexandre, lorsqu'il les aura consignés par écrit et transmis à sa mère, de donner l'ordre de les brûler dans les flammes.

C) De Aegyptiorum deis :

1) Quae dei inuenerint :

LP6 : HYGINUS, *Astronomica*, II, 20 :

De Hammonis simulacro Leon, qui res Aegyptias conscripsit, ait: cum Liber Aegyptum et reliquos fines regno teneret, et omnia primus hominibus ostendisse diceretur, Hammonem quemdam ex Africa uenisse et pecoris multitudinem ad Liberum adduxisse, quo facilius et eius gratia uteretur et aliquid primus inuenisse diceretur. Itaque pro beneficio ei Liber existimatur agrum dedisse qui est contra Thebas Aegyptias ; et qui simulacra faciunt Hammonis, capite cornuto instituunt, ut homines memoria teneant eum primum pecus ostendisse. Qui autem Libero factum uoluerunt adsignare, quod non petierit ab Hammone, sed ultro ad eum sit adductus, Liberi simulacra cornuta fecerunt et arietem memoriae causa inter sidera fixum dixerunt.

LP7 : TERTULLIANUS, *De Pallio*, 3 :

Cedo iam de uestro quod Aegytpii narrant et Alexander digerit et mater legit de tempestate Osiridis, qua ad illum ex Libya Ammon facit ouium diues. Denique cum ipsis Mercurium autumant forte palpati arietis mollitie delectatum deglubasse ouiculam, dumque pertemptat et (quod facilitas materiae suadebat) tractu prosequente filum eliquat, in retis pristini modum, quem philyrae taeniis iunxerat, texuisse.

LP8 : TERTULLIANUS, *De corona militis*, 7:

Leonis scripta evolvas, prima Isis repertas spicas capite circumtulit.

LP9 : AVGVSTINVS, *De ciuitate Dei*, VIII, 27 :

Nam de Iside, uxore Osiris, Aegyptia dea, et de parentibus eorum, qui omnes reges fuisse scribuntur (quibus parentibus suis illa cum sacrificaret, inuenit hordei segetem atque inde spicas marito regi et eius consiliario Mercurio demonstrauit, unde eandem et Cererem uolunt), quae et quanta mala non a poetis, sed mysticis eorum litteris memoriae mandata sint, sicut Leone sacerdote prodente ad Olympiadem matrem scribit Alexander, legant qui uolunt uel possunt, et recolant qui legerunt, et uideant quibus hominibus mortuis uel de quibus eorum factis tamquam diis sacra fuerint instituta. [...]

C) sur les dieux égyptiens :

1) Sur les découvertes des dieux :

LP6 : HYGIN, *L'Astronomie*, II, 20 :

A propos de la statue d'Hammon, Léon, qui écrivit un livre sur l'Égypte, dit : alors que Liber exerçait le pouvoir sur l'Égypte et sur tous les autres territoires et qu'on disait qu'il était le premier à tout avoir montré aux hommes, un certain Hammon arriva d'Afrique et amena à Liber la foule d'un troupeau, pour se concilier plus facilement sa faveur et pour qu'on dît qu'il était le premier à avoir découvert quelque chose. C'est pourquoi, pense-t-on, Liber lui donna en échange de ce bienfait un territoire qui se trouve en face de la Thèbes d'Égypte ; et ceux qui font des statues d'Hammon le représentent avec une tête cornue, afin que les hommes gardent en mémoire qu'il fut le premier à leur montrer le bétail. Ceux qui ont voulu attribuer à Liber le mérite d'avoir non pas sollicité Hammon, mais fait venir de sa propre initiative le troupeau jusqu'à lui, ont sculpté des statues cornues de Liber, et ils ont dit que le bélier avait été représenté en sa mémoire parmi les étoiles.

LP7 : TERTULLIEN, *Sur le manteau*, 3 :

En ce qui vous concerne, maintenant, dis ce que les Égyptiens racontent, ce que compose Alexandre et que lit sa mère sur l'époque d'Osiris, comment Ammon, en venant de Libye jusqu'à lui [= Osiris], le rend riche en brebis. Et puis après, on affirme qu'avec eux Mercure, charmé par la douceur d'un bélier qu'il avait par hasard caressé, a tondu une petite brebis. Et, comme il éprouve <la laine> et – la souplesse de la matière l'y invitait – qu'en l'étirant de façon continue, il en tire un fil, il l'a tissé à la manière de l'ancien vêtement qu'il avait assemblé avec des bandelettes de papyrus.

LP8 : TERTULLIEN, *Sur la couronne du soldat*, 7:

Tu peux parcourir les écrits de Léon : Isis fut la première à s'entourer la tête des épis de blé qu'elle avait découverts.

LP9 : AUGUSTIN, *La cité de Dieu*, VIII, 27 :

Car pour ce qui est d'Isis, la déesse égyptienne, et de ses parents, qui, écrit-on, ont tous été rois – alors que celle-ci offrait à ses parents un sacrifice, elle trouva de l'orge sur pied et dès lors en montra les épis au roi son mari et à Mercure, le conseiller de ce dernier : c'est la raison pour laquelle on veut qu'elle ne fasse qu'un avec Cérès –, qu'on lise, si l'on veut ou si l'on peut, la nature et l'importance de ses mauvaises actions, qui ont été transmises au souvenir non pas par les poètes mais grâce aux ouvrages mystiques des Égyptiens : c'est par exemple ce que, suite aux révélations du prêtre Léon, Alexandre écrit à sa mère Olympias ; qu'on le repasse dans son esprit quand on l'aura lu et que l'on examine en l'honneur de quels hommes, une fois morts, et en récompense de quelles actions de leur part on a instauré des cultes comme s'ils étaient des dieux. [...]

2. Varia :

LP10 : CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata*, I, XXI (106, 3) :
Λέων δὲ ὁ τὰ Περὶ τῶν κατ' Αἴγυπτον θεῶν πραγματευσάμενος τὴν Ἶσιν ὑπὸ Ἑλλήνων Δήμητρα καλεῖσθαί φησιν.

LP11 : MINUCIUS FELIX, *Octavius*, XXI, 3 :
Alexander ille Magnus Macedo insigni uolumine ad matrem suam scripsit, metu suae potestatis proditum sibi de diis hominibus a sacerdote secretum ; illi Vulcanum facit omnium principem et postea Iouis gentem et <descendit> de spicis Isidis ad hirundinem, sistrum, et ad sparsis membris inanem tui Serapidis siue Osiridis tumulum.

D) De populorum regnorumque antiquitate :

LP12 : *Scholia in APOLLONIUM RHODIUM*, IV, 262 :
† Μώσμης † δὲ ἐν α′ Αἰγυπτιακῶν καὶ Λέων ἐν α′ τῶν Πρὸς τὴν μητέρα καὶ Κνωσσὸς ἐν α′ Γεωγραφικῶν τῆς Ἀσίας πάντων ἀρχαιοτάτους Αἰγυπτίους εἶναι φασὶν.

LP13 : AVGVSTINVS, *De ciuitate Dei*, XII, 11 :
[...] illa epistula Alexandri Magni ad Olympiadem matrem suam quam scripsit narrationem cuiusdam Aegyptii sacerdotis insinuans, quam protulit ex litteris quae sacrae apud illos haberentur, continet etiam regna quae Graeca quoque nouit historia. In quibus regnum Assyriorum in eadem epistula Alexandri quinque milia excedit annorum ; in Graeca vero historia mille ferme et trecentos habet ab ipsius Beli principatu, quem regem et ille Aegyptius in eiusdem regni ponit exordio ; Persarum autem et Macedonum imperium usque ad ipsum Alexandrum, cui loquebatur, plus quam octo annorum milia ille constituit, cum apud Graecos Macedonum usque ad mortem Alexandri quadringenti octoginta quinque reperiantur, Persarum uero, donec ipsius Alexandri uictoria finiretur, ducenti et tringinta tres computentur.

E) *DUBIA* :

LP14 : PLUTARCHUS, *Alexander*, 27, 8 :
Αὐτὸς δ' Ἀλέξανδρος ἐν ἐπιστολῇ πρὸς τὴν μητέρα φησὶ γεγονέναι τινὰς αὐτῷ μαντείας ἀπορρήτους, ἃς αὐτὸς ἐπανελθὼν φράσει πρὸς μόνην ἐκείνην.

2. Divers :

LP10 : CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, I, XXI (106, 3) :
Léon, qui a écrit ses livres *Sur les dieux de l'Égypte*, dit qu'Isis est appelée Déméter par les Grecs.

LP11 : MINUCIUS FELIX, *Octavius*, XXI, 3 :
Le fameux Alexandre le Grand de Macédoine, dans un ouvrage remarquable adressé à sa mère, a écrit que, par crainte de sa puissance, un prêtre lui avait révélé un secret concernant les dieux-hommes ; il lui représente Vulcain comme le premier d'entre tous, ensuite la lignée de Jupiter, et il descend des épis d'Isis à l'hirondelle et au sistre, ainsi qu'au tombeau de ton Sérapis ou Osiris, resté vide, puisque ses membres ont été dispersés.

D) Sur l'ancienneté des peuples et des royaumes :

LP12 : *Scholie d'Apollonios de Rhodes*, IV, 262 :
Mosmès, au livre I de ses *Aigyptiaka*, Léon, au livre I des <*Lettres*> *à sa mère*, et Cnossos, au livre I de sa *Géographie de l'Asie*, disent que les Égyptiens sont les plus anciens de tous les hommes.

LP13 : AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, XII, 11 :
[...] la fameuse lettre qu'Alexandre le Grand écrivit à sa mère Olympias en lui transmettant le récit d'un certain prêtre égyptien – ce dernier l'avait tiré d'écrits qu'on tenait chez eux pour sacrés – traite elle aussi de monarchies que connaît également l'histoire grecque. Parmi elles, la monarchie assyrienne s'est maintenue, selon la lettre d'Alexandre, plus de cinq mille ans ; selon l'histoire grecque, en revanche, elle dure environ mille trois cents ans à compter du règne de Belus lui-même, que le fameux Égyptien présente comme celui qui, dans cette même monarchie, fut au début le roi. Par ailleurs, il établit que l'empire perse et macédonien a existé, jusqu'à Alexandre lui-même à qui il parlait, plus de huit mille ans, alors que chez les Grecs, on trouve 485 ans pour la durée de l'empire macédonien jusqu'à la mort d'Alexandre, et que celle de l'empire perse, jusqu'à son achèvement avec la victoire d'Alexandre lui-même, est évaluée à 233 ans.

E) *DUBIA* :

LP14 : PLUTARQUE, *Vie d'Alexandre*, 27, 8 :
Mais Alexandre lui-même dit, dans une lettre à sa mère, qu'il a reçu des oracles secrets, dont il expliquera directement à elle seule la teneur, une fois de retour.

PHILO BYBLIVS

A) Quid de religione deisque Philo Byblius dixerit :

1. Deos fuisse homines mortales :

PB1 : EVSEBIVS, *Praep. Euang.*, I, IX, 22

Ὁ δὲ προϊὼν οὐ τὸν ἐπὶ πάντων θεὸν οὐδὲ μὴν θεοὺς τοὺς κατ' οὐρανόν, θνητοὺς δὲ ἄνδρας καὶ γυναῖκας, οὐδὲ τὸν τρόπον ἀστείους, οἵους δι' ἀρετὴν ἄξιον εἶναι ἀποδέξασθαι ἢ ζηλῶσαι τῆς φιλοσοφίας, φαυλότητος δὲ καὶ μοχθηρίας ἁπάσης κακίαν περιβεβλημένους θεολογεῖ. Καὶ μαρτυρεῖ γε τούτους αὐτοὺς ἐκείνους εἶναι τοὺς εἰσέτι καὶ νῦν θεοὺς παρὰ τοῖς πᾶσιν νενομισμένους κατά τε τὰς πόλεις καὶ τὰς χώρας.

2. Fabulas de deis in allegorias detortos esse :

PB2 : EVSEBIVS, *Praep. Euang.*, I, IX, 25-26

25. Ταῦτα εἰπὼν ἐπιμέμφεται τοῖς μετὰ ταῦτα νεωτέροις, ὡς ἂν βεβιασμένως καὶ οὐκ ἀληθῶς τοὺς περὶ θεῶν μύθους ἐπ' ἀλληγορίας καὶ φυσικὰς διηγήσεις τε καὶ θεωρίας ἀνάγουσιν· λέγει δ' οὖν προϊών· **26.** "Ἀλλ' οἱ μὲν νεώτατοι τῶν ἱερολόγων τὰ μὲν γεγονότα πράγματα ἐξ ἀρχῆς ἀπεπέμψαντο, ἀλληγορίας δὲ καὶ μύθους ἐπινοήσαντες καὶ τοῖς κοσμικοῖς παθήμασιν συγγένειαν πλασάμενοι μυστήρια κατέστησαν καὶ πολὺν αὐτοῖς ἐπῆγον τὸν τῦφον, ὡς μὴ ῥᾳδίως τινὰ συνορᾶν τὰ κατ' ἀλήθειαν γενόμενα· ὁ δὲ συμβαλὼν τοῖς ἀπὸ τῶν ἀδύτων εὑρεθεῖσιν ἀποκρύφοις Ἀμμουνέων γράμμασι συγκειμένοις, ἃ δὴ οὐκ ἦν πᾶσιν γνώριμα, τὴν μάθησιν ἁπάντων αὐτὸς ἤσκησεν· καὶ τέλος ἐπιθεὶς τῇ πραγματείᾳ, τὸν κατ' ἀρχὰς μῦθον καὶ τὰς ἀλληγορίας ἐκποδὼν ποιησάμενος, ἐξηνύσατο τὴν πρόθεσιν, ἕως πάλιν οἱ ἐπιγενόμενοι ἱερεῖς χρόνοις ὕστερον ἠθέλησαν αὐτὴν ἀποκρύψαι καὶ εἰς τὸ μυθῶδες ἀποκαταστῆσαι· ἐξ οὗ τὸ μυστικὸν ἀνέκυπτεν οὐδέπω φθάσαν εἰς Ἕλληνας."

3. De Theologia dispertita Phoenicum :

PB3 : EVSEBIVS, *Praep. Euang.*, I, IX, 29

Καὶ αὖθις μεθ' ἕτερα ἐπιλέγει· "Προδιαρθρῶσαι δὲ ἀναγκαῖον πρὸς τὴν αὖθις σαφήνειαν καὶ τὴν τῶν κατὰ μέρος διάγνωσιν, ὅτι οἱ παλαίτατοι τῶν βαρβάρων, ἐξαιρέτως δὲ Φοίνικές τε καὶ Αἰγύπτιοι, παρ' ὧν καὶ οἱ λοιποὶ παρέλαβον ἄνθρωποι, θεοὺς ἐνόμιζον μεγίστους τοὺς τὰ πρὸς τὴν βιωτικὴν χρείαν εὑρόντας ἢ καὶ κατά τι εὖ ποιήσαντας τὰ ἔθνη

PHILON DE BYBLOS

A) Ce qu'a dit Philon de Byblos sur la religion et les dieux :

1. Les dieux ont été des hommes mortels :

PB1 : EUSEBE, *Prép. évang.*, I, IX, 22

IX. 22. Celui-ci [= *Philon de Biblos*], en avançant dans l'ouvrage, donne pour dieux non pas le dieu de toutes choses ni même les dieux célestes, mais des mortels, hommes et femmes, et non pas civilisés dans leurs manières au point qu'il paraisse bon de les accueillir pour leur vertu ou de les louer pour leur philosophie, mais empreints d'une méchanceté entièrement faite de perversité et de vice. Et bien plus, il atteste que ce sont ceux-là mêmes qui, jusqu'à aujourd'hui, ont été considérés par tous comme des dieux, dans les villes comme dans les campagnes.

2. Les mythes sur les dieux ont été détournés sous forme d'allégories :

PB2 : EUSEBE, *Prép. évang.*, I, IX, 25-26

25. Après avoir dit cela, il s'en prend aux générations postérieures à ces faits, parce qu'elles auraient, de force et sans égard pour la vérité, transformé ces mythes sur les dieux en allégories, explications et spéculations physiques ; ainsi ajoute-t-il plus loin : **26.** « Mais les plus récents des hiérologues ont rejeté les faits qui se sont produits depuis l'origine, et, inventant des allégories et des mythes, ils ont imaginé une parenté avec les phénomènes cosmiques, ont institué des mystères, y ont mis beaucoup de fumée, de sorte qu'il n'était facile à personne de distinguer ce qui s'était réellement passé. Mais lui, en lisant l'ensemble des écrits secrets qu'il avait découverts au fond du temple d'Ammon, s'appliqua à apprendre lui-même tout ce qui, alors, ne pouvait être connu de tout le monde. Et lorsqu'il eut mit un terme à sa recherche, chassant au loin le mythe des origines et les allégories, il réalisa son dessein, jusqu'au moment où de nouveau les prêtres des générations suivantes, à une époque ultérieure, voulurent dissimuler cette connaissance, et la rétablirent dans le mythe ; à la suite de quoi, les mystères firent leur apparition chez les Grecs, où ils n'étaient pas encore parvenus.

3. Sur la double théologie des Phéniciens :

PB3 : EUSEBE, *Prép. évang.*, I, IX, 29

Et de nouveau, après d'autres remarques, il ajoute : « il est d'abord nécessaire d'expliquer, pour la clarté de ce qui va suivre et la compréhension des développements de détail, que les plus anciens des barbares, et en particulier les Phéniciens et les Égyptiens, de qui le reste des hommes l'a appris, considéraient comme les plus grands dieux ceux qui avaient fait des découvertes utiles à l'existence ou bien qui, d'une manière ou d'une autre, avaient rendu service aux peuples ;

εὐεργέτας τε τούτους καὶ πολλῶν αἰτίους ἀγαθῶν ἡγούμενοι ὡς θεοὺς προσεκύνουν καὶ εἰς τὸ χρεὼν μεταστάντας, ναοὺς κατασκευασάμενοι, στήλας τε καὶ ῥάβδους ἀφιέρουν ἐξ ὀνόματος αὐτῶν καὶ ταῦτα μεγάλως σεβόμενοι καὶ ἑορτὰς ἔνεμον αὐτοῖς τὰς μεγίστας Φοίνικες· ἐξαιρέτως δὲ καὶ ἀπὸ τῶν σφετέρων βασιλέων τοῖς κοσμικοῖς στοιχείοις καί τισι τῶν νομιζομένων θεῶν τὰς ὀνομασίας προσέθηκαν· φυσικοὺς δὲ ἥλιον καὶ σελήνην καὶ τοὺς λοιποὺς πλανήτας ἀστέρας καὶ τὰ στοιχεῖα καὶ τὰ τούτοις συναφῆ θεοὺς μόνους ἐγίνωσκον, ὥστε αὐτοῖς τοὺς μὲν θνητούς, τοὺς δὲ ἀθανάτους θεοὺς εἶναι."

B) Historia de ordine deorum in tempore :

PB4 : EVSEBIVS, *Praep. Euang.*, I, IX, 30 ; X, 7-42

IX. 30. Ταῦτα κατὰ τὸ προοίμιον ὁ Φίλων διαστειλάμενος ἑξῆς ἀπάρχεται τῆς τοῦ Σαγχουνιάθωνος ἑρμηνείας, ὧδέ πως τὴν Φοινικικὴν ἐκτιθέμενος θεολογίαν· [...] **X. 7.** Εἶτά φησιν γεγενῆσθαι ἐκ τοῦ Κολπία ἀνέμου καὶ γυναικὸς Βάαυ (τοῦτο δὲ νύκτα ἑρμηνεύει) Αἰῶνα καὶ Πρωτόγονον, θνητοὺς ἄνδρας, οὕτω καλουμένους· εὑρεῖν δὲ τὸν Αἰῶνα τὴν ἀπὸ δένδρων τροφήν. Ἐκ τούτων τοὺς γενομένους κληθῆναι Γένος καὶ Γενεάν, καὶ οἰκῆσαι τὴν Φοινίκην· αὐχμῶν δὲ γενομένων τὰς χεῖρας εἰς οὐρανὸν ὀρέγειν πρὸς τὸν ἥλιον. Τοῦτον γὰρ (φησί) θεὸν ἐνόμιζον μόνον οὐρανοῦ κύριον, Βεελσάμην καλοῦντες, ὅ ἐστι παρὰ Φοίνιξι κύριος οὐρανοῦ, Ζεὺς δὲ παρ' Ἕλλησιν. [...] **9.** Ἑξῆς φησιν· "Ἀπὸ γένους Αἰῶνος καὶ Πρωτογόνου γεννηθῆναι αὖθις παῖδας θνητούς, οἷς εἶναι ὀνόματα Φῶς καὶ Πῦρ καὶ Φλόξ. Οὗτοι (φησίν) εὗρον ἐκ παρατριβῆς ξύλων πῦρ καὶ τὴν χρῆσιν ἐδίδαξαν. Υἱοὺς δὲ ἐγέννησαν οὗτοι μεγέθει τε καὶ ὑπεροχῇ κρείσσονας, ὧν τὰ ὀνόματα τοῖς ὄρεσιν ἐπετέθη ὧν ἐκράτησαν, ὡς ἐξ αὐτῶν κληθῆναι τὸ Κάσσιον καὶ τὸν Λίβανον καὶ τὸν Ἀντιλίβανον καὶ τὸ Βραθύ. Ἐκ τούτων (φησίν) ἐγεννήθησαν Σαμημροῦμος, ὁ καὶ Ὑψουράνιος <καὶ Οὔσωος>· ἀπὸ μητέρων δὲ (φησίν) ἐχρημάτιζον, τῶν τότε γυναικῶν ἀνέδην μισγομένων οἷς ἐντύχοιεν." **10.** Εἶτά φησι· "Τὸν Ὑψουράνιον οἰκῆσαι Τύρον καλύβας τε ἐπινοῆσαι ἀπὸ καλάμων καὶ θρύων καὶ παπύρου, στασιάσαι δὲ πρὸς τὸν ἀδελφὸν Οὔσωον, ὃς σκέπην τῷ σώματι πρῶτος ἐκ δερμάτων ὧν ἴσχυσεν συλλαβεῖν θηρίων εὗρεν. Ῥαγδαίων δὲ γενομένων ὄμβρων καὶ πνευμάτων παρατριβέντα τὰ ἐν τῇ Τύρῳ δένδρα πῦρ ἀνάψαι καὶ τὴν αὐτόθι ὕλην καταφλέξαι. Δένδρου δὲ λαβόμενον τὸν Οὔσωον καὶ ἀποκλαδεύσαντα πρῶτον τολμῆσαι εἰς θάλατταν ἐμβῆναι· ἀνιερῶσαι δὲ δύο στήλας πυρὶ καὶ πνεύματι καὶ προσκυνῆσαι αἷμά τε σπένδειν αὐταῖς ἐξ ὧν ἤγρευε θηρίων.

parce qu'ils les tenaient pour des bienfaiteurs et les responsables de quantité de présents, ils se prosternaient [*devant eux*] comme devant des dieux et, lorsqu'ils eurent quitté [*la vie*] pour leur destinée, ils leurs élevèrent des temples et consacraient des stèles et des bâtons à leur nom ; honorant grandement ces objets, les Phéniciens leur accordèrent aussi les plus grandes fêtes. En particulier, ils attribuèrent les noms de leurs rois aux éléments de l'univers et à quelques-uns de ceux qui passaient pour des dieux : ils ne connaissaient que des dieux physiques, comme le soleil, la lune, les autres astres errants, les éléments et ce qui s'y rattache, de sorte qu'ils avaient des dieux, les uns mortels et les autres immortels.

B) Chronologie des dieux :

PB4 : EUSEBE, *Prép. évang.*, I, IX, 30 ; X, 7-42

IX. 30. Après avoir, dans l'introduction, donné ces explications, Philon commence ensuite la traduction de Sanchouniathôn, exposant à peu près ainsi la théologie phénicienne : [...] **X. 7.** Il dit ensuite que sont nés du vent Colpias et de sa femme Baau – il traduit ce nom par « nuit » – Aiôn et Protogonos, des hommes mortels ainsi nommés. Aiôn découvrit la nourriture qui vient des arbres. Ceux qu'ils mirent au monde furent appelés Génos et Généa, et ils habitèrent la Phénicie. Comme des sécheresses avaient eu lieu, ils tendirent les mains vers le ciel en direction du soleil. Car, dit Philon, ils le tenaient pour un dieu, le seul maître du ciel, et l'appelaient « Beelsamen », c'est-à-dire « maître du ciel » chez les Phéniciens et « Zeus » chez les Grecs. [...] **9.** Il dit ensuite : « De la race d'Aiôn et de Protogonos sont nés de nouveau des enfants mortels, dont les noms étaient Phôs [=*lumière*], Pyr [=*feu*] et Phlox [=*flamme*]. Ceux-ci découvrirent, dit-il, le feu par le frottement de morceaux de bois et en enseignèrent l'usage. Ils engendrèrent des fils supérieurs par la taille et la carrure et dont les noms ont été attribués aux montagnes sur lesquelles ils régnèrent : c'est d'eux par exemple que tirent leur nom le Cassios, le Liban, l'Antiliban et le Brathy. Par eux, dit-il, ont été engendrés Samenrounos, aussi appelé Hypsouranios, et Ousoôs. Ils prenaient le nom de leur mère, car les femmes de l'époque s'unissaient librement au premier venu. » **10.** Il dit ensuite : « Hypsouranios habita Tyr et imagina les cabanes de roseaux, joncs et papyrus ; il se souleva contre son frère Ousoos, qui fut le premier à inventer une protection pour le corps grâce aux peaux des animaux qu'il avait été capable de capturer. Comme il y avait eu des pluies et des vents violents, les arbres de Tyr, frottés les uns contre les autres, allumèrent un incendie et la forêt qui se trouvait là s'embrasa. Ousoos s'empara d'un arbre, l'ébrancha et, le premier, osa s'embarquer sur la mer. Il consacra deux stèles au feu et au vent, il se prosterna devant elles, et il versait en libation le sang des animaux qu'il prenait à la chasse.

11. Τούτων δὲ τελευτησάντων τοὺς ἀπολειφθέντας φησὶ ῥάβδους αὐτοῖς ἀφιερῶσαι καὶ τὰς στήλας προσκυνεῖν καὶ τούτοις ἑορτὰς ἄγειν κατ' ἔτος. Χρόνοις δὲ ὕστερον πολλοῖς ἀπὸ τῆς Ὑψουρανίου γενεᾶς γενέσθαι Ἀγρέα καὶ Ἁλιέα, τοὺς ἁλιείας καὶ ἄγρας εὑρετάς, ἐξ ὧν κληθῆναι ἀγρευτὰς καὶ ἁλιεῖς· ἐξ ὧν γενέσθαι δύο ἀδελφοὺς σιδήρου εὑρετὰς καὶ τῆς τούτου ἐργασίας, ὧν θάτερον τὸν Χουσὼρ λόγους ἀσκῆσαι καὶ ἐπῳδὰς καὶ μαντείας· εἶναι δὲ τοῦτον τὸν Ἥφαιστον, εὑρεῖν δὲ ἄγκιστρον καὶ δέλεαρ καὶ ὁρμιὰν καὶ σχεδίαν πρῶτόν τε πάντων ἀνθρώπων πλεῦσαι· διὸ καὶ ὡς θεὸν αὐτὸν μετὰ θάνατον ἐσεβάσθησαν. **12.** Καλεῖσθαι δὲ αὐτὸν καὶ Δία Μειλίχιον· οἱ δὲ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ τοίχους φασὶν ἐπινοῆσαι ἐκ πλίνθων. Μετὰ ταῦτα ἐκ τοῦ γένους τούτων γενέσθαι νεανίας δύο, καλεῖσθαι δὲ αὐτῶν τὸν μὲν Τεχνίτην, τὸν δὲ Γήϊνον Αὐτόχθονα. Οὗτοι ἐπενόησαν τῷ πηλῷ τῆς πλίνθου συμμιγνύειν φορυτὸν καὶ τῷ ἡλίῳ αὐτὰς τερσαίνειν, ἀλλὰ καὶ στέγας ἐξεῦρον. Ἀπὸ τούτων ἐγένοντο ἕτεροι, ὧν ὁ μὲν Ἀγρὸς ἐκαλεῖτο, ὁ δὲ Ἀγροῦ Ἥρως ἢ Ἀγρότης, οὗ καὶ ξόανον εἶναι μάλα σεβάσμιον καὶ ναὸν ζυγοφορούμενον ἐν Φοινίκῃ· παρὰ δὲ Βυβλίοις ἐξαιρέτως θεῶν ὁ μέγιστος ὀνομάζεται. **13.** Ἐπενόησαν δὲ οὗτοι αὐλὰς προστιθέναι τοῖς οἴκοις καὶ περιβόλους καὶ σπήλαια. Ἐκ τούτων ἀγρόται καὶ κυνηγοί. Οὗτοι δὲ καὶ Ἀλῆται καὶ Τιτᾶνες καλοῦνται. Ἀπὸ τούτων γενέσθαι Ἄμυνον καὶ Μάγον, οἳ κατέδειξαν κώμας καὶ ποίμνας. Ἀπὸ τούτων γενέσθαι Μισὼρ καὶ Συδύκ, τουτέστιν Εὔλυτον καὶ Δίκαιον. Οὗτοι τὴν τοῦ ἁλὸς χρῆσιν εὗρον. **14.** Ἀπὸ Μισὼρ ὁ Τάαυτος, ὃς εὗρεν τὴν τῶν πρώτων στοιχείων γραφήν· ὃν Αἰγύπτιοι μὲν Θωύθ, Ἀλεξανδρεῖς δὲ Θώθ, Ἕλληνες δὲ Ἑρμῆν ἐκάλεσαν. Ἐκ δὲ Συδὺκ Διόσκουροι ἢ Κάβειροι ἢ Κορύβαντες ἢ Σαμοθρᾷκες. Οὗτοι (φησί) πρῶτοι πλοῖον εὗρον. ἐκ τούτων γεγόνασιν ἕτεροι, οἳ καὶ βοτάνας εὗρον καὶ τὴν τῶν δακετῶν ἴασιν καὶ ἐπῳδάς. κατὰ τούτους γίνεταί τις Ἐλιοῦμ, καλούμενος Ὕψιστος, καὶ θήλεια, λεγομένη Βηρούθ· οἳ καὶ κατῴκουν περὶ Βύβλον. **15.** Ἐξ ὧν γεννᾶται Ἐπίγειος Αὐτόχθων, ὃν ὕστερον ἐκάλεσαν Οὐρανόν· ὡς ἀπ' αὐτοῦ καὶ τὸ ὑπὲρ ἡμᾶς στοιχεῖον δι' ὑπερβολὴν τοῦ κάλλους ὀνομάζειν οὐρανόν. Γεννᾶται δὲ τούτῳ ἀδελφὴ ἐκ τῶν προειρημένων, ἣ καὶ ἐκλήθη Γῆ. Καὶ διὰ τὸ κάλλος ἀπ' αὐτῆς (φησίν) ἐκάλεσαν τὴν ὁμώνυμον γῆν. Ὁ δὲ τούτων πατὴρ ὁ Ὕψιστος ἐν συμβολῇ θηρίων τελευτήσας ἀφιερώθη, ᾧ χοὰς καὶ θυσίας οἱ παῖδες ἐτέλεσαν.

11. On dit que lorsqu'ils moururent, ceux qu'ils laissèrent derrière eux leurs consacrèrent des bâtons ; ils se prosternaient devant leurs stèles et célébraient des fêtes en leur honneur chaque année. Bien longtemps après naquirent de la race d'Hypsouranios Agreus [*chasseur*] et Halieus [*pêcheur*], les inventeurs de la pêche et de la chasse, et de qui chasseurs et pêcheurs ont tiré leur nom. D'eux sont nés deux frères, découvreurs du fer et de la manière de le travailler, et dont l'un, Chousôr, pratiqua formules, incantations et prédictions : c'était Héphaïstos ; il inventa l'hameçon, l'appât, la ligne, le radeau et fut le premier d'entre tous les hommes à naviguer. Aussi fut-il vénéré comme un dieu après sa mort. **12.** Il est aussi appelé Zeus Meilichios [=*bienveillant*]. Certains disent que ses frères inventèrent les murs de briques. Par la suite sont nés de leur race deux jeunes gens, dont l'un s'appelait Technitès et l'autre Géinos Autochthon. Ceux-ci imaginèrent de mêler de la paille au mortier des briques et de les faire sécher au soleil, mais ils inventèrent aussi les toits. De ces jeunes gens en naquirent d'autres, dont l'un s'appelait Agros [=*champ*] et l'autre Agrouhéros [=*maître du champ*] ou Agrotès [=*paysan*] ; la statue de ce dernier était très vénérée et sa niche était promenée en Phénicie par un attelage de bœufs ; chez les habitants de Biblos, en particulier, on l'appelle « le plus grand des dieux ». **13.** Ceux-ci imaginèrent d'adjoindre aux maisons des cours, des enceintes et des caves. D'eux sont nés des paysans et des chasseurs. On les appelle Alètes [=*vagabonds*] et Titans. D'eux sont nés Amynos [=*qui monte la garde ?*] et Magos [*magicien*], qui firent connaître villages et troupeaux. D'eux naquirent Misor et Sydykos, c'est-à-dire Agile et Juste. Ils découvrirent l'usage du sel. **14.** De Misor est né Taautos, qui a inventé l'écriture des premières lettres. Les Égyptiens l'ont appelé Touth, les Alexandrins Thôth et les Grecs Hermès. De Sydykos sont nés les Dioscures, ou Cabires, ou Corybantes, ou Samothraciens. Ils furent les premiers à inventer le navire. D'eux sont nés d'autres [*hommes*], qui découvrirent des herbes médicinales, la guérison des morsures, et des incantations. C'est à leur époque que naissent un certain Élioum, [*aussi*] appelé Hypistos [=*très haut*] et une femme nommée Bèrouth ; ils habitaient près de Byblos. **15.** Par eux fut engendré Épigéios Autochthon [=*Terrien Autochtone*], qu'on appela plus tard Ouranos [=*Ciel*], tout comme l'élément situé au-dessus de nous, qui tire de lui, pour son extraordinaire beauté, son nom de ciel. Il lui naît une sœur des parents évoqués plus haut, qui fut appelée Gé [=*Terre*], et, à cause de sa beauté, on donna son nom à son homonyme la terre. Leur père Hypsistos, après être mort dans un affrontement avec des bêtes sauvages, fut divinisé, et en son honneur, ses enfants accomplirent libations et sacrifices.

16. Παραλαβὼν δὲ ὁ Οὐρανὸς τὴν τοῦ πατρὸς ἀρχὴν ἄγεται πρὸς γάμον τὴν ἀδελφὴν Γῆν καὶ ποιεῖται ἐξ αὐτῆς παῖδας τέσσαρας, Ἥλον, τὸν καὶ Κρόνον, καὶ Βαίτυλον καὶ Δαγών, ὅς ἐστι Σίτων, καὶ Ἄτλαντα. Καὶ ἐξ ἄλλων δὲ γαμετῶν ὁ Οὐρανὸς πολλὴν ἔσχεν γενεάν. Διὸ χαλεπαίνουσα ἡ Γῆ τὸν Οὐρανὸν ζηλοτυποῦσα κακίζει, ὡς καὶ διαστῆναι ἀλλήλων. **17.** Ὁ δὲ Οὐρανὸς ἀποχωρήσας αὐτῆς, μετὰ βίας, ὅτε καὶ ἐβούλετο, ἐπιὼν καὶ πλησιάζων αὐτῇ πάλιν ἀπηλλάσσετο. Ἐπιχειρεῖν δὲ καὶ τοὺς ἐξ αὐτῆς παῖδας διαφθείρειν, τὴν δὲ Γῆν ἀμύνασθαι πολλάκις, συμμαχίαν αὐτῇ συλλεξαμένην. Εἰς ἄνδρας δὲ προελθὼν ὁ Κρόνος Ἑρμῇ τῷ τρισμεγίστῳ συμβούλῳ καὶ βοηθῷ χρώμενος—οὗτος γὰρ ἦν αὐτῷ γραμματεύς— τὸν πατέρα Οὐρανὸν ἀμύνεται, τιμωρῶν τῇ μητρί. **18.** Κρόνῳ δὲ γίνονται παῖδες Περσεφόνη καὶ Ἀθηνᾶ. Ἡ μὲν οὖν πρώτη παρθένος τελευτᾷ, τῆς δὲ Ἀθηνᾶς γνώμῃ καὶ Ἑρμοῦ κατεσκεύασεν Κρόνος ἐκ σιδήρου ἅρπην καὶ δόρυ. Εἶτα ὁ Ἑρμῆς τοῖς τοῦ Κρόνου συμμάχοις λόγους μαγείας διαλεχθεὶς πόθον ἐνεποίησεν τῆς κατὰ τοῦ Οὐρανοῦ μάχης ὑπὲρ τῆς Γῆς. Καὶ οὕτως Κρόνος τὸν Οὐρανὸν πολέμῳ συμβαλὼν τῆς ἀρχῆς ἤλασεν καὶ τὴν βασιλείαν διεδέξατο. ἑάλω δὲ καὶ ἐν τῇ μάχῃ ἡ ἐπέραστος τοῦ Οὐρανοῦ σύγκοιτος ἐγκύμων οὖσα, ἣν ἐκδίδωσιν ὁ Κρόνος Δαγῶνι πρὸς γάμον. **19.** Τίκτει δὲ παρὰ τούτῳ ὃ κατὰ γαστρὸς ἐξ Οὐρανοῦ ἔφερεν, ὃ καὶ ἐκάλεσε Δημαροῦν. Ἐπὶ τούτοις ὁ Κρόνος τεῖχος περιβάλλει τῇ ἑαυτοῦ οἰκήσει καὶ πόλιν πρώτην κτίζει τὴν ἐπὶ Φοινίκης Βύβλον. **20.** Μετὰ ταῦτα τὸν ἀδελφὸν τὸν ἴδιον Ἄτλαντα ὑπονοήσας ὁ Κρόνος μετὰ γνώμης τοῦ Ἑρμοῦ εἰς βάθος γῆς ἐμβαλὼν κατέχωσεν. Κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον οἱ ἀπὸ τῶν Διοσκούρων σχεδίας καὶ πλοῖα συνθέντες ἔπλευσαν, καὶ ἐκριφέντες περὶ τὸ Κάσσιον ὄρος ναὸν αὐτόθι ἀφιέρωσαν. Οἱ δὲ σύμμαχοι Ἥλου τοῦ Κρόνου Ἑλωεὶμ ἐπεκλήθησαν, ὡς ἂν Κρόνιοι οὗτοι <εἶ>ησαν οἱ λεγόμενοι ἐπὶ Κρόνου. **21.** Κρόνος δὲ υἱὸν ἔχων Σάδιδον ἰδίῳ αὐτὸν σιδήρῳ διεχρήσατο, δι' ὑπονοίας αὐτὸν ἐσχηκώς, καὶ τῆς ψυχῆς, αὐτόχειρ τοῦ παιδὸς γενόμενος, ἐστέρησεν· ὡσαύτως καὶ θυγατρὸς ἰδίας τὴν κεφαλὴν ἀπέτεμεν, ὡς πάντας ἐκπεπλῆχθαι θεοὺς τὴν Κρόνου γνώμην. **22.** Χρόνου δὲ προϊόντος Οὐρανὸς ἐν φυγῇ τυγχάνων θυγατέρα αὐτοῦ παρθένον Ἀστάρτην μεθ' ἑτέρων ἀδελφῶν αὐτῆς δύο, Ῥέας καὶ Διώνης, δόλῳ τὸν Κρόνον ἀνελεῖν ὑποπέμπει· ἃς καὶ ἑλὼν ὁ Κρόνος κουριδίας γαμετὰς ἀδελφὰς οὔσας ἐποιήσατο. **23.** Γνοὺς δὲ Οὐρανὸς ἐπιστρατεύει κατὰ τοῦ Κρόνου Εἱμαρμένην καὶ Ὥραν μεθ' ἑτέρων συμμάχων· καὶ ταύτας ἐξοικειωσάμενος Κρόνος παρ' αὐτῷ κατέσχεν. Ἔτι δὲ (φησίν) ἐπενόησεν θεὸς Οὐρανὸς βαιτύλια, λίθους ἐμψύχους μηχανησάμενος. Κρόνῳ δὲ ἐγένοντο ἀπὸ Ἀστάρτης θυγατέρες ἑπτὰ Τιτανίδες ἢ Ἀρτέμιδες.

16. Après avoir hérité du trône de son père, Ouranos prend en mariage sa sœur Gé et a d'elle quatre enfants : Élos, qu'on nomme aussi Cronos, Bétylos, Dagon, qui est en fait Siton, et Atlas. Mais de ses autres épouses également Ouranos eut une nombreuse descendance. Aussi Gé, mécontente et emplie de jalousie, s'en prend-t-elle à Ouranos, à tel point même qu'ils divorcent l'un de l'autre. **17.** Mais Ouranos, quoique séparé d'elle, en faisant usage de la force, venait la trouver quand il le voulait, s'unissait à elle et la quittait de nouveau. Il tentait même de faire périr les enfants qu'il avait d'elle, mais Gé les protégea souvent en rassemblant des alliés autour d'elle. Parvenu à l'âge d'homme, Cronos, sur le conseil et avec l'aide d'Hermès Trismégiste – il était son secrétaire – châtie son père Ouranos, voulant venger sa mère. **18.** Cronos a pour enfants Perséphone et Athéna. La première meurt vierge ; c'est sur l'avis d'Athéna et d'Hermès que Cronos fabriqua une faux et une lance en fer. Puis Hermès, adressant aux alliés de Cronos des paroles magiques, suscita en eux le désir de se battre contre Ouranos en faveur de Gé. Et c'est ainsi que Cronos engagea le combat, chassa Ouranos du pouvoir et reçut la royauté. Fut aussi prise dans le combat la concubine que chérissait Ouranos et qui était enceinte ; Cronos la donne en mariage à Dagon. **19.** Elle met au monde auprès de ce dernier l'enfant d'Ouranos qu'elle portait dans son ventre et qu'elle appela Démarous. Là-dessus, Cronos entoure d'une muraille sa demeure et fonde la première ville, Byblos de Phénicie. **20.** Par la suite, comme il avait des soupçons à l'égard de son propre frère, Cronos le jeta, sur l'avis d'Hermès, dans un abîme de la terre et l'y ensevelit. À cette époque, les descendants des Dioscures assemblèrent des radeaux et des embarcations, naviguèrent, et, s'étant échoués près du mont Cassios, consacrèrent un temple à cet endroit. Les alliés d'Élos-Cronos furent appelés Eloim, tout comme peuvent être appelés Croniens ceux que l'on dit de l'époque de Cronos. **21.** Cronos, qui avait pour fils Sadidos, le fit périr de son propre fer parce qu'il l'avait pris en suspicion et, propre meurtrier de son fils, il lui ôta la vie. De la même façon, il coupa aussi la tête de sa propre fille, de sorte que tous les dieux furent terrifiés à la vue des dispositions de Cronos. **22.** Le temps passant, Ouranos, qui se trouvait en exil, envoie secrètement sa fille, la vierge Astarté, avec deux autres de ses sœurs, Rhéa et Dioné, tuer Cronos par ruse : mais s'étant aussi emparé d'elles, Cronos en fit ses épouses légitimes, elles qui étaient ses sœurs. **23.** Quand il l'apprend, Ouranos envoie en expédition contre Cronos Heimarméné [=*Destinée*] et Hora [=*Saison*] avec d'autres alliés : elles aussi, Ouranos se les concilia et les retint près de lui. Le dieu Ouranos, dit [*Philon*], imagina encore les Bétyles, ayant fabriqué des pierres animées. Cronos eut d'Astarté sept filles, les Titanides ou Artémides.

24. Καὶ πάλιν τῷ αὐτῷ γίνονται ἀπὸ Ῥέας παῖδες ἑπτά, ὧν ὁ νεώτατος ἅμα τῇ γενέσει ἀφιερώθη· καὶ ἀπὸ Διώνης θήλειαι, καὶ ἀπὸ Ἀστάρτης πάλιν ἄρρενες δύο, Πόθος καὶ Ἔρως. **25.** Ὁ δὲ Δαγών, ἐπειδὴ εὗρεν σῖτον καὶ ἄροτρον, ἐκλήθη Ζεὺς Ἀρότριος. Συδύκῳ δέ, τῷ λεγομένῳ δικαίῳ, μία τῶν Τιτανίδων συνελθοῦσα γεννᾷ τὸν Ἀσκληπιόν. **26.** Ἐγεννήθησαν δὲ καὶ ἐν Περαίᾳ Κρόνῳ τρεῖς παῖδες, Κρόνος, ὁμώνυμος τῷ πατρί, καὶ Ζεὺς Βῆλος καὶ Ἀπόλλων. Κατὰ τούτους γίνονται Πόντος καὶ Τυφῶν καὶ Νηρεύς, πατὴρ Πόντου, Βήλου δὲ παῖς. **27.** Ἀπὸ δὲ τοῦ Πόντου γίνεται Σιδών, ἣ καθ' ὑπερβολὴν εὐφωνίας πρώτη ὕμνον ᾠδῆς εὗρεν, καὶ Ποσειδῶν. τῷ δὲ Δημαροῦντι γίνεται Μέλκαθρος, ὁ καὶ Ἡρακλῆς. **28.** Εἶτα πάλιν Οὐρανὸς πολεμεῖ Πόντῳ καὶ ἀποστὰς Δημαροῦντι προστίθεται· ἔπεισί τε Πόντῳ ὁ Δημαροῦς τροποῦταί τε αὐτὸν ὁ Πόντος, ὁ δὲ Δημαροῦς φυγῆς θυσίαν ηὔξατο. **29.** Ἔτει δὲ τριακοστῷ δευτέρῳ τῆς ἑαυτοῦ κρατήσεως καὶ βασιλείας ὁ Ἥλος, τοῦτ' ἔστιν ὁ Κρόνος, Οὐρανὸν τὸν πατέρα λοχήσας ἐν τόπῳ τινὶ μεσογείῳ καὶ λαβὼν ὑποχείριον ἐκτέμνει αὐτοῦ τὰ αἰδοῖα σύνεγγυς πηγῶν τε καὶ ποταμῶν. Ἔνθα ἀφιερώθη Οὐρανὸς καὶ ἀπηρτίσθη αὐτοῦ τὸ πνεῦμα καὶ ἀπέσταξεν αὐτοῦ τὸ αἷμα τῶν αἰδοίων εἰς τὰς πηγὰς καὶ τῶν ποταμῶν τὰ ὕδατα, καὶ μέχρι τούτου δείκνυται τὸ χωρίον." **30.** Τοσαῦτα μὲν δὴ τὰ τοῦ Κρόνου, καὶ τοιαῦτά γε τὰ σεμνὰ τοῦ παρ' Ἕλλησι βοωμένου βίου τῶν ἐπὶ Κρόνου, οὓς καί φασι γεγονέναι "πρῶτον χρύσεόν τε γένος μερόπων ἀνθρώπων", τῆς μακαριζομένης ἐκείνης τῶν παλαιῶν εὐδαιμονίας. Πάλιν δὲ ὁ συγγραφεὺς τούτοις μεθ' ἕτερα ἐπιφέρει λέγων· **31.** "Ἀστάρτη δὲ ἡ μεγίστη καὶ Ζεὺς Δημαροῦς <ὁ> καὶ Ἄδωδος, βασιλεὺς θεῶν, ἐβασίλευον τῆς χώρας Κρόνου γνώμῃ. Ἡ δὲ Ἀστάρτη ἐπέθηκεν τῇ ἰδίᾳ κεφαλῇ βασιλείας παράσημον κεφαλὴν ταύρου· περινοστοῦσα δὲ τὴν οἰκουμένην εὗρεν ἀεροπετῆ ἀστέρα, ὃν καὶ ἀνελομένη ἐν Τύρῳ τῇ ἁγίᾳ νήσῳ ἀφιέρωσεν. **32.** Τὴν δὲ Ἀστάρτην Φοίνικες τὴν Ἀφροδίτην εἶναι λέγουσιν. Καὶ ὁ Κρόνος δὲ περιιὼν τὴν οἰκουμένην Ἀθηνᾷ τῇ ἑαυτοῦ θυγατρὶ δίδωσι τῆς Ἀττικῆς τὴν βασιλείαν. **33.** Λοιμοῦ δὲ γενομένου καὶ φθορᾶς τὸν ἑαυτοῦ μονογενῆ υἱὸν ὁ Κρόνος Οὐρανῷ τῷ πατρὶ ὁλοκαρποῖ καὶ τὰ αἰδοῖα περιτέμνεται, ταὐτὸν ποιῆσαι καὶ τοὺς ἅμ' αὐτῷ συμμάχους ἐξαναγκάσας. **34.** Καὶ μετ' οὐ πολὺ ἕτερον αὐτοῦ παῖδα ἀπὸ Ῥέας ὀνομαζόμενον Μοὺθ ἀποθανόντα ἱεροῖ· Θάνατον δὲ τοῦτον καὶ Πλούτωνα Φοίνικες ὀνομάζουσιν. **35.** Καὶ ἐπὶ τούτοις ὁ Κρόνος Βύβλον μὲν τὴν πόλιν θεᾷ Βααλτίδι, τῇ καὶ Διώνῃ, δίδωσι, Βηρυτὸν δὲ Ποσειδῶνι καὶ Καβείροις Ἀγρόταις τε καὶ Ἁλιεῦσιν, οἳ καὶ τὰ τοῦ Πόντου λείψανα εἰς τὴν Βηρυτὸν ἀφιέρωσαν. **36.** Πρὸ δὲ τούτων θεὸς Τάαυτος μιμησάμενος τῶν συνόντων θεῶν ὄψεις, Κρόνου τε καὶ Δαγῶνος καὶ τῶν λοιπῶν, διετύπωσεν τοὺς ἱεροὺς τῶν στοιχείων χαρακτῆρας.

24. Et le même eut encore de Rhéa sept enfants, dont le benjamin fut divinisé dès la naissance. Il eut des filles de Dioné, et d'Astarté à nouveau des garçons : Pothos [=*Désir*] et Eros [=*Passion*]. **25.** Dagon, parce qu'il avait découvert le blé et la charrue [*ἄροτρον*], fut appelé Zeus Arotrios [=*laboureur*]. À Sydykos, qu'on appelle le Juste, s'unit l'une des Titanides, et elle engendra Asclépios. **26.** Cronos eut aussi à l'étranger trois enfants : Cronos, nommé comme son père, Zeus Bélos et Apollon. À leur époque naissent Pontos [=*Mer*], Typhôn et Nérée, père de Pontos et fils de Bélos. **27.** De Pontos naissent Sidôn, qui, avec la très grande beauté de sa voix, découvrit la première la musique du chant, et Poséidon. À Démarous naît un fils, Melkathros, aussi appelé Héraclès. **28.** Ensuite Ouranos guerroie avec Pontos, puis faisant défection, se range aux côtés de Démarous. Démarous marche contre Pontos et Pontos le met en déroute. Démarous promit un sacrifice pour [*le succès de*] sa fuite. **29.** La trente-deuxième année de sa domination et royauté, Élos, c'est-à-dire Cronos, tend une embuscade à son père Ouranos dans un endroit situé à l'intérieur des terres, le réduit en son pouvoir et lui tranche le sexe, tout près des sources et des fleuves. En cet endroit, Ouranos fut divinisé ; ce fut le terme de sa vie et le sang de son sexe s'écoula goutte à goutte dans les sources et les eaux des fleuves ; jusqu'à aujourd'hui on en montre l'emplacement. **30.** Voilà tout ce qu'il est dit de Cronos et telle est la noblesse de l'existence, célébrée par les Grecs, des contemporains de Cronos, que l'on dit même avoir constitué « la race d'or, première des hommes mortels », la noblesse de ce bonheur envié des Anciens. Et voici ce qu'ajoute encore l'auteur après d'autres remarques : **31.** « La très grande Astarté et Zeus Démarous ou Adôdos, roi des dieux, régnaient sur le pays par décision de Cronos. Astarté plaça sur sa propre tête comme insigne de la royauté une tête de taureau. En parcourant la terre habitée, elle découvrit un astre volant dans les airs qu'elle emporta et consacra dans la sainte île de Tyr. **32.** Les Phéniciens disent qu'Astarté est Aphrodite. Cronos, parcourant aussi la terre habitée, donne à sa fille Athéna la royauté de l'Attique. **33.** Comme la peste et le malheur étaient survenus, Cronos donne son fils unique en offrande à Ouranos, se circoncit, contraignant à faire de même les alliés qui sont à ses côtés. **34.** Et peu de temps après, il divinise un autre fils qu'il avait eu de Rhéa appelé Mouth et qui était mort. Les Phéniciens l'appellent Thanatos [=*Mort*] et Pluton. **35.** Là-dessus, Cronos donne la ville de Byblos à la déesse Baaltis, aussi appelée Dioné, et celle de Bérytos à Poséidon et aux Cabires, paysans et pêcheurs, qui divinisèrent les restes de Pontos transférés à Bérytos. **36.** C'est avant ces événements que le dieu Taautos reproduisit l'apparence des dieux qui vivaient avec lui, Cronos, Dagon et tous les autres, et qu'il forma les caractères sacrés des lettres.

Ἐπενόησεν δὲ καὶ τῷ Κρόνῳ παράσημα βασιλείας ὄμματα τέσσαρα ἐκ τῶν ἐμπροσθίων καὶ ὀπισθίων μερῶν, <δύο μὲν ἀτενὲς βλέποντα>, δύο δὲ ἡσυχῆ μύοντα, καὶ ἐπὶ τῶν ὤμων πτερὰ τέσσαρα, δύο μὲν ὡς ἱπτάμενα, δύο δὲ ὡς ὑφειμένα. **37.** Τὸ δὲ σύμβολον ἦν, ἐπειδὴ Κρόνος κοιμώμενος ἔβλεπεν καὶ ἐγρηγορὼς ἐκοιμᾶτο· καὶ ἐπὶ τῶν πτερῶν ὁμοίως, ὅτι ἀναπαυόμενος ἵπτατο καὶ ἱπτάμενος ἀνεπαύετο. Τοῖς δὲ λοιποῖς θεοῖς δύο ἑκάστῳ πτερώματα ἐπὶ τῶν ὤμων, ὡς ὅτι δὴ συνίπταντο τῷ Κρόνῳ. Καὶ αὐτῷ δὲ πάλιν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς πτερὰ δύο, ἓν ἐπὶ τοῦ ἡγεμονικωτάτου νοῦ καὶ ἓν ἐπὶ τῆς αἰσθήσεως. **38.** Ἐλθὼν δὲ ὁ Κρόνος εἰς Νότου χώραν ἅπασαν τὴν Αἴγυπτον παρέδωκεν θεῷ Τααύτῳ, ὅπως βασίλειον αὐτῷ γένηται. Ταῦτα δὲ (φησί) πρῶτοι πάντων ὑπεμνηματίσαντο οἱ ἑπτὰ Συδύκου παῖδες Κάβειροι καὶ ὁ ὄγδοος αὐτῶν ἀδελφὸς Ἀσκληπιός, ὡς αὐτοῖς ἐνετείλατο θεὸς Τάαυτος. **39.** Ταῦτα πάντα ὁ Θαβίωνος, πάμπρωτος τῶν ἀπ' αἰῶνος γεγονότων Φοινίκων ἱεροφάντης ἀλληγορήσας τοῖς τε φυσικοῖς καὶ κοσμικοῖς πάθεσιν ἀναμίξας, παρέδωκεν τοῖς ὀργεῶσι καὶ τελετῶν κατάρχουσι προφήταις· οἱ δὲ τὸν τῦφον αὔξειν ἐκ παντὸς ἐπινοοῦντες ταῖς αὐτῶν διαδοχαῖς παρέδοσαν καὶ τοῖς ἐπεισάκτοις· ὧν ἦν καὶ Εἰσίριος, τῶν τριῶν γραμμάτων εὑρετής, ἀδελφὸς Χνᾶ τοῦ μετονομασθέντος Φοίνικος." **40.** Εἶθ' ἑξῆς αὖθις ἐπιλέγει· "Οἱ δὲ Ἕλληνες εὐφυΐᾳ πάντας ὑπερβαλλόμενοι τὰ μὲν πρῶτα πλεῖστα ἐξιδιώσαντο, εἶτα τοῖς προ<σ>κοσμήμασι ποικίλως ἐξετραγῴδησαν ταῖς τε τῶν μύθων ἡδοναῖς θέλγειν ἐπινοοῦντες παντοίως ἐποίκιλλον· ἔνθεν Ἡσίοδος οἵ τε κυκλικοὶ περιηχημένοι Θεογονίας καὶ Γιγαντομαχίας καὶ Τιτανομαχίας ἔπλασαν ἰδίας καὶ ἐκτομάς· οἷς συμπεριφερόμενοι ἐξενίκησαν τὴν ἀλήθειαν. **41.** Σύντροφοι δὲ τοῖς ἐκείνων πλάσμασιν αἱ ἀκοαὶ ἡμῶν γενόμεναι καὶ προληφθεῖσαι πολλοῖς αἰῶσιν ὡς παρακαταθήκην φυλάσσουσιν ἥνπερ ἐδέξαντο μυθοποιίαν, καθάπερ καὶ ἀρχόμενος εἶπον, ἥτις συνεργηθεῖσα χρόνῳ δυσεξίτητον αὐτῆς τὴν κατοχὴν ἀπείργασται, ὥστε τὴν μὲν ἀλήθειαν δοκεῖν λῆρον, τὸ δὲ τῆς ἀφηγήσεως νόθον ἀλήθειαν." **42.** Ταῦτα ἀπὸ τῆς Σαγχουνιάθωνος προκείσθω γραφῆς, ἑρμηνευθείσης μὲν ὑπὸ Φίλωνος τοῦ Βυβλίου, δοκιμασθείσης δὲ ὡς ἀληθοῦς ὑπὸ τῆς Πορφυρίου τοῦ φιλοσόφου μαρτυρίας.

C) Varia. De rege Crono :

PB5 : EVSEBIVS, *Praep. Euang.*, I, X, 44 siue IV, XVI, 11

Κρόνος τοίνυν, ὃν οἱ Φοίνικες Ἦλ προσαγορεύουσιν, βασιλεύων τῆς χώρας καὶ ὕστερον μετὰ τὴν τοῦ βίου τελευτὴν ἐπὶ τὸν τοῦ Κρόνου ἀστέρα καθιερωθείς, [...]

Il imagina aussi pour Cronos comme insignes de la royauté quatre yeux sur les faces avant et arrière [*de la tête*], deux regardant avec attention et deux paisiblement fermés, et sur ses épaules quatre ailes, dont deux avaient l'air de voler et deux étaient comme repliées. **37.** C'était un symbole, puisque Cronos regardait en dormant et dormait en veillant ; et pour les ailes il en allait de même, car il volait en se reposant et se reposait en volant. Les autres dieux avaient chacun deux ailes sur les épaules, comme pour montrer qu'ils volaient aux côtés de Cronos. Lui avait même encore deux ailes sur la tête, l'une pour la pensée directrice, l'autre pour la sensibilité. **38.** Cronos se rendit dans les régions du sud et remit toute l'Égypte au dieu Taautos pour qu'elle devînt son royaume. Les premiers d'entre tous à avoir consigné ces événements, dit-il, ce furent les sept fils de Sydykos, les Cabires, et leur huitième frère Asclépios, comme le leur avait ordonné le dieu Taautos. **39.** Tout cela, Thabiônos, le tout premier hiérophante des Phéniciens venus au monde depuis les origines, l'a transposé en allégories, l'a mêlé à des phénomènes physiques et cosmiques, puis l'a transmis aux prêtres et aux prophètes dirigeant les rites d'initiation. Et eux, ayant absolument résolu d'accroître cette fumée, la livrèrent à leurs successeurs et aux initiés. Parmi eux se trouvait Eisirios, l'inventeur des trois lettres et le frère de Chna, qui changea son nom pour celui de « Phénix ». **40.** Puis il ajoute encore après : « Les Grecs, qui surpassent en talent tout le monde, s'en sont d'abord appropriés l'essentiel, puis, par des ornements supplémentaires, l'ont diversement transposé dans des tragédies, et imaginant de charmer par les plaisirs des mythes, ils ont enjolivé ces récits de toutes les manières. Dès lors, Hésiode et les célèbres poètes cycliques forgèrent leurs propres Théogonies, Gigantomachies, Titanomachies et [*histoires de*] castrations ; à force de les fréquenter, les Grecs triomphèrent de la vérité. **41.** Nourries de leurs fictions et influencées par [*le passage de*] bien des générations, nos oreilles conservent comme un dépôt toute cette création fabuleuse qu'elles ont reçue – ainsi que je l'ai dit en commençant – et qui, avec l'aide du temps, s'est constituée en un obstacle difficile à franchir, au point que la vérité semble radotage et l'abâtardissement du récit la vérité. » **42.** Voilà ce qui est établi grâce à l'écrit de Sanchouniathôn, traduit par Philon de Byblos et reconnu comme véridique par le témoignage du philosophe Porphyre.

C) Divers. Sur le roi Cronos[71] :

D18 : EUSEBE, *Prép. évang.*, I, X, 44 siue IV, XVI, 11

Or Cronos, que les Phéniciens appellent El, et qui régnait sur la contrée et fut ensuite, après le terme de sa vie, divinisé pour devenir l'astre de Cronos, [...]

[71] Voir aussi Théodoret de Cyr, *Thérapeutique des maladies helléniques*, III, 24-25.

CICERO

A) Viros claros et feminas aeuum in caelo agere :

C1 : CICERO, *Tusculanae disputationes*, I, 27-29

(27) Itaque unum illud erat insitum priscis illis quos cascos appellat Ennius, esse in morte sensum, neque excessu uitae sic deleri hominem, ut funditus interiret ; idque cum multis aliis rebus, tum e pontificio iure et e caerimoniis sepulcrorum intellegi licet, quas maxumis ingeniis praediti nec tanta cura coluissent nec uiolatas tam inexpiabili religione sanxissent, nisi haereret in eorum mentibus mortem non interitum esse omnia tollentem atque delentem, sed quandam quasi migrationem commutationemque uitae, quae in claris uiris et feminis dux in caelum soleret esse, in ceteris humi retineretur et permaneret tamen. **(28)** Ex hoc et nostrorum opinione « Romulus in caelo cum diis agit aeuum », ut famae adsentiens dixit Ennius, et apud Graecos indeque perlapsus ad nos et usque ad Oceanum Hercules tantus et tam praesens habetur deus ; hinc Liber Semela natus eademque famae celebritate Tyndaridae fratres, qui non modo adiutores in proeliis uictoriae populi Romani, sed etiam nuntii fuisse perhibentur. Quid ? Ino Cadmi filia nonne Λευκοθέα nominata a graecis Matuta habetur a nostris ? Quid ? Totum prope caelum, ne pluris persequar, nonne humano genere completum est ? **(29)** Si uero scrutari uetera et ex iis ea quae scriptores Graeciae prodiderunt eruere coner, ipsi illi maiorum gentium di qui habentur, hinc a nobis profecti in caelum reperientur. Quaere, quorum demonstrantur sepulcra in Graecia, reminiscere, quoniam es initiatus, quae tradantur mysteriis ; tum denique quam hoc late pateat intelleges.

B) Theologos quosdam affirmauisse deorum nomines uere hominum plurium cognominiumque nomines esse :

C2 : CICERO, *De natura deorum*, III, XXI-XXIII (53-60)

XXI. (53.) Dicamus igitur Balbe oportet contra illos etiam, qui hos deos ex hominum genere in caelum translatos non re sed opinione[72] esse dicunt, quos auguste omnes sancteque ueneramur.

[72] La formule *non re sed opinione* est généralement mal comprise et est le plus souvent traduite comme si elle portait sur le verbe *dicunt* (« il faut réfuter ceux qui disent, non pas selon la réalité, mais par simple croyance, que... »), alors qu'elle porte sur le verbe *translatos esse*, comme l'indique clairement sa place en incise entre *translatos* et *esse*. Cicéron s'en prend ici à une forme d'évhémérisme athée (cf. *supra* p. 556-557), selon laquelle les dieux sont des hommes divinisés, qui ne sont pas devenus des dieux *réellement*, mais seulement *selon la croyance*.

CICÉRON

A) Hommes et femmes illustres vivent au ciel :

C1 : CICERON, *Tusculanes*, I, 27-29

(27) Ainsi était-ce une idée implantée chez ces hommes des premiers âges qu'Ennius appelle « casci », qu'il existait un sentiment dans la mort et qu'au sortir de la vie, l'homme n'était pas détruit au point de disparaître entièrement ; on peut le comprendre à bien des faits, en particulier à partir du droit pontifical et des cérémonies funéraires, que des hommes pourvus des plus grandes qualités n'auraient pas accomplies avec tant de soin et dont ils n'auraient pas non plus puni la violation d'une malédiction si inexpiable, s'il n'avait pas été ancré dans leurs esprits que la mort n'était pas un anéantissement supprimant et détruisant tout, mais pour ainsi dire une forme de migration et de transformation de la vie : cette dernière, pour les hommes et les femmes illustres, était généralement un guide les conduisant au ciel, tandis que chez tous les autres, elle était retenue au sol et subsistait cependant. **(28)** De là vient que, dans l'opinion de nos concitoyens, « Romulus passe sa vie au ciel avec les dieux », comme l'a dit Ennius en accord avec la tradition, et que chez les Grecs – et de là il est arrivé chez nous et jusqu'à l'océan – Hercule est tenu pour un dieu si grand et si secourable, ainsi que Liber, fils de Sémélé, et les frères Tyndarides, dont la renommée est de même étendue et qui non seulement, à ce qu'on rapporte, aidèrent dans les combats à la victoire du peuple romain, mais même en furent les annonciateurs. Eh quoi ! Ino, la fille de Cadmus appelée Leucothéa par les Grecs, n'est-elle pas tenue pour Matuta chez nous ? Mais quoi ! Le ciel presque tout entier, pour ne pas poursuivre davantage, n'est-il pas rempli par le genre humain ? **(29)** En vérité, si je m'efforçais de scruter les faits anciens et de mettre au jour ce qu'en ont rapporté les auteurs de la Grèce, on découvrirait que ceux-là mêmes que l'on tient pour les dieux de grande lignée sont partis d'ici-bas, d'auprès de nous, pour le ciel. Cherche de qui on montre les tombeaux en Grèce, rappelle-toi, puisque tu es initié, ce qu'on transmet dans les mystères, alors tu comprendras combien cela a de portée.

B) Certains théologiens ont affirmé que les noms des dieux sont en réalité les noms de plusieurs hommes homonymes :

C2 : CICERON, *De la nature des dieux*, III, XXI-XXIII (53-60)

XXI. (53.) Il nous faut donc, Balbus, réfuter également ceux qui disent, que ces dieux que nous vénérons tous religieusement et pieusement ont quitté le genre humain et ont été transférés au ciel non pas réellement, mais par croyance.

Principio Ioues tres numerant ii qui theologi nominantur, ex quibus primum et secundum natos in Arcadia, alterum patre Aethere, ex quo etiam Proserpinam natam ferunt et Liberum, alterum patre Caelo, qui genuisse Mineruam dicitur, quam principem et inuentricem belli ferunt, tertium Cretensem Saturni filium, cuius in illa insula sepulcrum ostenditur. Dioscoroe etiam apud Graios multis modis nominantur : primi tres, qui appellantur Anactes Athenis, ex rege Ioue antiquissimo et Proserpina nati Tritopatreus, Eubuleus, Dionysus ; secundi Ioue tertio nati et Leda, Castor et Pollux ; tertii dicuntur a non nullis Alco et Melampus †euiolus, Atrei filii, qui Pelope natus fuit. **(54.)** Iam Musae primae quattuor [natae] Ioue altero natae <e>t Thelxinoe, <A>oede Arche Melete, secundae Ioue tertio et Mnemosyne procreatae nouem, tertiae [Ioue tertio] Piero natae et Antiopa, quas Pieridas et Pierias solent poetae appellare, isdem nominibus et eodem numero quo proxumae superiores. Cumque tu solem quia solus esset appellatum esse dicas, Soles ipsi quam multi a theologis proferuntur. Unus eorum Ioue natus, nepos Aetheris, alter Hyperione, tertius Volcano Nili filio, cuius urbem Aegyptii uolunt esse eam quae Heliopolis appellatur, quartus is quem heroicis temporibus Acantho Rhodi peperisse dicitur, <pater> Ialysi, Camiri, Lindi, unde Rhodii, quintus qui Colchis fertur Ae<e>tam et Circam procreauisse. **XXII. (55.)** Volcani item complures : primus Caelo natus, ex quo et Minerua Apollinem eum cuius in tutela Athenas antiqui historici esse uoluerunt, secundus [in] Nilo natus Pthas, ut Aegyptii appellant, quem custodem esse Aegypti uolunt, tertius ex tertio Ioue et Iunone, qui Lemni fabricae traditur praefuisse, quartus Maemalio natus, qui tenuit insulas propter Siciliam quae Volcaniae nominabantur. **(56.)** Mercurius unus Caelo patre Die matre natus, cuius obscenius excitata natura traditur quod aspectu Proserpinae commotus sit, alter Valentis et Phoronidis filius is qui sub terris habetur idem Trophonius, tertius Ioue tertio natus et Maia, ex quo et Penelopa Pana natum ferunt, quartus Nilo patre, quem Aegyptii nefas habent nominare, quintus quem colunt Pheneatae, qui Argum dicitur interemisse ob eamque causam Aegyptum profugisse atque Aegyptiis leges et litteras tradidisse : hunc Aegyptii †Theyn appellant, eodemque nomine anni primus mensis apud eos uocatur.

Tout d'abord, ceux qu'on nomment « théologiens » dénombrent trois Jupiter, dont le premier et le deuxième sont nés en Arcadie, l'un de son père Éther, de qui sont aussi issus, rapporte-t-on, Proserpine et Liber, l'autre de son père Ciel : on dit qu'il engendra Minerve, qui est, rapporte-t-on, la princesse de la guerre et son inventrice ; le troisième, un Crétois, est fils de Saturne, et on montre sur cette île son tombeau. Les Dioscures aussi sont, chez les Grecs, nommés de différentes manières : les trois premiers, qu'on appelle Anactes [= *chefs*] à Athènes, sont nés du Jupiter roi le plus ancien et de Proserpine : ce sont Tripatreus, Eubuleus, Dionysus ; les seconds sont nés du troisième Jupiter et de Léda : ce sont Castor et Pollux ; les troisièmes sont appelés par quelques-uns Alcon, Mélampous † euiolus : ils sont les fils de l'Atrée qui naquit de Pélops. **(54.)** Quant aux Muses, maintenant, les quatre premières sont nées du second Jupiter : Thelxinoé, Aoédé, Arché et Mélété. Les secondes ont été engendrées par le troisième Jupiter et Mnémosyne ; elles sont neuf. Les troisièmes sont filles de Piérus et d'Antiope, et les poètes les appellent généralement les Piérides ou les Piériennes ; elles portent les mêmes noms et sont aussi nombreuses que celles qui les précèdent immédiatement. Et alors que tu prétends que le soleil a été nommé [*ainsi*] parce qu'il était seul, combien de soleils justement les théologiens ne font-ils pas connaître ! L'un deux est fils de Jupiter : c'est le petit-fils d'Éther ! Le second est né d'Hypérion, le troisième de Vulcain, le fils du Nil : les Égyptiens veulent y voir le maître de la ville qu'on appelle Héliopolis ; le quatrième est celui qu'en des temps héroïques Acantho, dit-on, enfanta à Rhodes : il est le père d'Ialysus, de Camirus et de Lindus, qui furent ainsi Rhodiens ; le cinquième est celui qui en Colchide, rapporte-t-on, engendra Aiètès et Circé. **XXII. (55.)** Il y a pareillement plusieurs Vulcain. Le premier est fils de Ciel : c'est de lui et de Minerve qu'est né l'Apollon sous la protection duquel se trouve Athènes, à ce qu'ont voulu les historiens anciens. Le second est né du Nil, Pthas, comme l'appellent les Égyptiens : c'est lui qu'ils donnent pour être le gardien de l'Égypte. Le troisième est fils du troisième Jupiter et de Junon : il fut, dit la tradition, à la tête d'une forge à Lemnos. Le quatrième est né de Maemalius ; il tint en son pouvoir les îles proches de la Sicile qu'on appelait vulcaniennes. **(56.)** Un Mercure a Ciel pour père et Journée pour mère : la tradition dit que son instinct naturel s'éveilla de façon particulièrement obscène, puisqu'il entra en excitation à la vue de Proserpine ; le second, fils de Valens et de Phoronis, est celui qui passe aussi pour être sous terre Trophonius ; le troisième est né du troisième Jupiter et de Maia, et on rapporte que c'est de lui et de Pénélope qu'est né Pan ; le quatrième a pour père le Nil et les Égyptiens tiennent pour une impiété de prononcer son nom ; le cinquième est celui qu'honorent les habitants de Phénée et qui, dit-on, a tué Argus, s'est pour cette raison enfui en Égypte et a donné aux Égyptiens leurs lois et leurs caractères d'écriture. Celui-là, les Égyptiens le nomment Teuth, et on appelle chez eux du même nom le premier mois de l'année.

(57.) Aesculapiorum primus Apollinis, quem Arcades colunt, qui specillum inuenisse primusque uolnus dicitur obligauisse, secundus secundi Mercuri frater : is fulmine percussus dicitur humatus esse Cynosuris ; tertius Arsippi et Arsinoae, qui primus purgationem alui dentisque euolsionem ut ferunt, inuenit, cuius in Arcadia non longe a Lusio flumine sepulcrum et lucus ostenditur. **XXIII.** Apollinum antiquissimus is quem paulo antea e Volcano natum esse dixi custodem Athenarum, alter Corybantis filius natus in Creta, cuius de illa insula cum Ioue ipso certamen fuisse traditur, tertius Ioue tertio natus et Latona, quem ex Hyperboreis Delphos ferunt aduenisse, quartus in Arcadia, quem Arcades Nomionem appellant quod ab eo se leges ferunt accepisse. **(58.)** Dianae item plures, prima Iouis et Proserpinae, quae pinnatum Cupidinem genuisse dicitur, secunda notior quam Ioue tertio et Latona natam accepimus ; tertiae pater Upis traditur, Glauce mater : eam saepe Graeci Upim paterno nomine appellant. Dionysos multos habemus, primum Ioue et Proserpina natum, secundum Nilo, qui Nysam dicitur interemisse, tertium Ca*bi*ro patre, eumque regem Asiae praefuisse dicunt, cui Sabazia sunt instituta, quartum Iove et Luna, cui sacra Orphica putantur confici, quintum Nyso natum et Thyone, a quo trieterides constitutae putantur. **(59.)** Venus prima Caelo et Die nata, cuius Eli delubrum uidimus, altera spuma procreata, ex qua et Mercurio Cupidinem secundum natum accepimus, tertia Ioue nata et Diona, quae nupsit Volcano, sed ex ea et Marte natus Anteros dicitur, quarta Syria †Cyproque concepta, quae Astarte uocatur, quam Adonidi nupsisse proditum est. Minerva prima quam Apollinis matrem supra diximus, secunda orta Nilo, quam Aegyptii Saietae colunt, tertia illa quam a Iove generatam supra diximus, quarta Ioue nata et Coryphe, Oceani filia, quam Arcades Κορίαν nominant, et quadrigarum inuentricem ferunt, quinta Pallantis, quae patrem dicitur interemisse uirginitatem suam uiolare conantem, cui pinnarum talaria adfigunt. **(60.)** Cupido primus Mercurio et Diana prima natus dicitur, secundus Mercurio et Venere secunda, tertius, qui idem est Anteros, Marte et Venere tertia. Atque haec quidem et <alia> eius modi ex uetere Graeciae fama collecta sunt. Quibus intellegis resistendum esse, ne perturbentur religiones; uestri autem non modo haec non refellunt uerum etiam confirmant interpretando quorsum quidque pertineat.

(57.) Le premier des Esculapes est fils d'Apollon : les Arcadiens l'honorent et on dit qu'il inventa la sonde et qu'il fut le premier à bander une plaie ; le second est frère du second Mercure : on dit qu'il fut frappé par la foudre et enterré à Cynosure ; le troisième est le fils d'Arsippus et d'Arsinoé, qui le premier inventa, à ce qu'on raconte, la purgation de l'intestin et l'extraction des dents ; on montre en Arcadie, non loin de la rivière Lusius, son tombeau et son bois sacré. **XXIII.** Le plus ancien des Apollon est celui qu'un peu avant j'ai dit être fils de Vulcain et protecteur d'Athènes. Le second, fils de Corybas, est né en Crète : la tradition rapporte qu'un combat eut lieu entre lui et Jupiter en personne au sujet de cette île. Le troisième est né du troisième Jupiter et de Latone ; on rapporte qu'il quitta les Hyperboréens pour venir à Delphes. Le quatrième est en Arcadie ; les Arcadiens l'appellent Nomion parce qu'ils ont, racontent-ils, reçu de lui leurs lois. **(58.)** Il y a de la même façon plusieurs Diane : la première, fille de Jupiter et de Proserpine, est celle qui, dit-on, enfanta le Cupidon ailé. La seconde est plus connue : nous savons par la tradition qu'elle est née du troisième Jupiter et de Latone ; on rapporte que le père de la troisième est Upis et sa mère Glaucè : les Grecs l'appellent souvent Upis, du nom de son père. Nous avons beaucoup de Dionysos : le premier est né de Jupiter et de Proserpine, le second du Nil : on dit qu'il a tué Nysa. Le troisième est né d'un père Cabire et on dit que, roi, il fut à la tête de l'Asie ; en son hommage ont été instituées les Sabazia. Le quatrième est né de Jupiter et de la Lune, et c'est en son honneur que, pense-t-on, ont lieu les cultes orphiques. Le cinquième est né de Nysus et de Thyoné, et il a, pense-t-on, instauré les Triétérides. **(59.)** La première Vénus est née de Ciel et de Journée ; j'ai vu son temple à Elis. La seconde a été engendrée par l'écume ; c'est d'elle et de Mercure, nous a appris la tradition, qu'est né le second Cupidon. La troisième est née de Jupiter et de Dioné : elle épousa Vulcain, mais c'est d'elle et de Mars que, dit-on, est né Antéros. La quatrième a été conçue par Syria et †Cyprus ; elle est appelée Astarté et on rappelle qu'elle épousa Adonis. La première Minerve est celle dont nous avons dit plus haut qu'elle est la mère d'Apollon. La seconde est née du Nil et les Égyptiens qui habitent Saïs lui rendent un culte. La troisième est celle qui, avons-nous dit plus haut, a été engendrée par Jupiter. La quatrième est née de Jupiter et de Coryphe, la fille d'Océan : les Arcadiens la nomment Koria et la tiennent pour l'inventrice des quadriges. La cinquième est fille de Pallas et on dit qu'elle tua son père alors qu'il essayait de porter atteinte à sa virginité : on lui donne comme attribut des talonnières munies d'ailes. **(60.)** Le premier Cupidon, dit-on, est né de Mercure et de la première Diane ; le deuxième de Mercure et de la deuxième Vénus ; le troisième, qui est aussi Anteros, de Mars et de la troisième Vénus. En tout cas, ces récits et d'autres du même genre ont été rassemblés à partir des anciennes traditions de la Grèce. Et tu comprends qu'il faut y opposer résistance, afin que les pratiques religieuses ne soient pas perturbées ; mais les vôtres [= les stoïciens] non seulement ne réfutent pas ces récits, mais même les confortent en expliquant à quoi tend chacun d'eux.

ABREVIATIONS UTILISEES DANS LA BIBLIOGRAPHIE POUR LES TITRES D'OUVRAGES ET DE PERIODIQUES

Nous avons eu recours, pour obtenir le sens des différentes abréviations, à l'*ITA* (Internationale Titelabkürzungen), O. Leistner, H. Becker, 2 vol., 6ème éd. enrichie, Felix Dietrich Verlag, Osnabrück, 1995.

AFMB : Annali della Facoltà di Magistero dell'Univertà di Bari
AJPh : American Journal of Philology
BCH : Bulletin de Correspondance Hellénique.
BFAC : Bulletin. Faculty of Arts. University of Egypt (Cairo).
BT : Bibliotheca Teubneriana
CJ : Classical Journal
CSCA : California Studies in Classical Antiquity
GB : Grazer Beiträge (Zeitschrift für die klassische Altertumswissenschaft)
HSPh : Harvard studies in classical philology
HThR : Harvard Theological Review
JAC : Jahrbuch für Antike und Christentum.
JRS : Journal of Roman Studies
KP : Kleine Pauly. Lexikon der Antike
LEC : Les Études Classiques
Ppol : Pensiero politico
QAL : Quaderni di Archeologia della Libia
RE : Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft
RAC : Reallexikon für Antike und Christentum
REA : Revue des Etudes Anciennes
REG : Revue des Etudes Grecques
RhM : Rheinisches Museum
RLAC : Reallexikon für Antike und Christentum
RSC : Rivista di Studi Classici
ZRGG : Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte

Bibliographie

La bibliographie mentionne, outre les précédentes éditions d'Évhémère, les œuvres grecques et latines que nous avons été amené à consulter et d'où sont tirés nos fragments. Suivent ensuite les articles et ouvrages critiques, ainsi qu'une courte liste de logiciels et bases de données informatiques.

FRAGMENTS ET TEMOIGNAGES :

Jacoby, F., *Die Fragmente der Griechischen Historiker*, t. I, (1923) 1957, Leyde, Brill, p. 300-313.

Némethy, G., *Euhemeri Reliquiae*, Budapest, 1889.

Vallauri, G., *Evemero di Messene. Testimonianze e frammenti con introduzione e commento*, coll. « Pubbl. della facoltà di Lettere e Filosofia dell'Univ. di Torino » VIII, 3, Torino, 1956.

Vahlen, J., *Ennianae poesis reliquiae*, Leipzig 1854, Leipzig 1903 (2ème éd.), p. 223-228 pour les fragments de l'*Historia sacra*.

Wargminton, E. H., *Remains of old latin*, I, *Ennius and Caecilius*, Londres, 1935, p. 414-430 pour les fragments de l'*Historia sacra*.

Winiarczyk, M., *Euhemeri Messenii reliquiae*, collec. *BT* XXXVII, Stuttgart/ Leipzig, 1991,

TEXTES GRECS :

Aratos, *Arati Phaenomena*, texte édité par E. Maass, Berlin, (1893) 1955 (2ème éd.).

Aratos, *Arati Phaenomena*, texte édité, traduit et commenté en français par J. Martin, Biblioteca di studi superiori, Firenze, 1956.

Aristote, *Constitution d'Athènes*, texte établi et traduit par G. Mathieu et B. Haussoulier, Les Belles Lettres, Paris, 1952.

Aristote, *Économique*, texte établi par B. A. van Groningen et A. Wartelle, traduit et annoté par A. Wartelle, Les Belles Lettres, Paris, 1968.

Aristote, *Politique*, tome I, livres I et II, texte établi et traduit par J. Aubonnet, Les Belles Lettres, Paris, 1960.

Aristote, *Politique*, tome III, livre VII, texte établi et traduit par J. Aubonnet, Les Belles Lettres, Paris, 1986.

Arrien, *Anabasis Alexandri*, Vol. I, livres I-IV, texte traduit en anglais par P. A. Brunt, The Loeb Classical Library, Londres, 1976.

Arrien, *Anabasis Alexandri. Indica*, Vol. II, livres V-VIII, texte traduit en anglais par P. A. Brunt, The Loeb Classical Library, Londres, 1983.

Arrien, *L'Inde*, texte établi et traduit par P. Chantraine, Les Belles Lettres, Paris, 1952 (2ème éd.).

Athénagore, *Supplique au Sujet des Chrétiens* et *Sur la Résurrection des Morts*, introduction, texte et traduction par B. Pouderon, Sources Chrétiennes, 1992.

Athénée, *The Learned Banqueters*, livre VI-VII, texte édité et traduit en anglais par S. Douglas Olson, The Loeb Classical Library, Londres, 2008.

Athénée, *Dipnosophistae*, vol. III, libri XI-XV, recensuit G. Kaibel, Teubner, Stuttgart, 1962.

Callimaque, *Hymnes, Épigrammes, Fragments*, texte établi et traduit par É. Cahen, deuxième édition revue et augmentée, Paris, Les Belles Lettres, 1940.

Callimaque, *Callimachus* Vol. I, *Fragmenta*, texte édité par R. Pfeiffer, Oxford, 1965 (1949), (p. 161-171 pour l'*Iambe* I).

Callimaque, *Callimachus* Vol. II, *Hymni et Epigrammata*, texte édité par R. Pfeiffer, Oxford, 1953.

Pseudo-Callisthène, *Le Roman d'Alexandre*, introduction et traduction d'A. Tallet-Bonvalot, Flammarion, Paris, 1994.

Clemens Alexandrinus, Vol I, *Protrepticus* und *Paedagogus*, texte édité par O. Stählin, Leipzig, 1936.

Clément d'Alexandrie, *Le Protreptique*, introduction et traduction de Cl. Mondésert, Sources Chrétiennes, Paris, (1941) 1949 (2ème éd. revue et augmentée du texte grec, avec la collab. de A. Plassart).

Clément d'Alexandrie, *Les Stromates* (I), introduction de Cl. Mondésert, traduction et notes de M. Caster, Sources Chrétiennes, Paris, 1951.

Ctésias de Cnide, *La Perse, L'Inde, Autres Fragments*, texte établi, traduit et commenté par Dominique Lenfant, Les Belles Lettres, Paris, 2004.

Dionysius Scytobrachion, introduction, notes et éditions du texte par J. S. Rusten, Opladen, 1982.

Diodore de Sicile, *The Library of History*, vol. III, livres IV, 59 –VIII, texte traduit par C. H. Oldfather, The Loeb Classical Library, Londres, 1952.

Diodore de Sicile, *Bibliotheca Historica*, vol. II, édité par Fr. Vogel, Teubner, Stuttgart, 1964.

Diodore de Sicile, *Bibliothèque Historique*, livre I, introduction générale de Fr. Chamoux et P. Bertrac, texte établi P. Bertrac et traduit par Y. Vernière, Les Belles Lettres, Paris, 1993.

Diodore de Sicile, *Bibliothèque Historique*, tome II, livre II, texte établi et traduit par B. Eck, Les Belles Lettres, Paris, 2003.

Diodore de Sicile, *Bibliothèque Historique*, tome III, livre III, introduction, édition du texte et traduction par B. Bommelaer, Les Belles Lettres, Paris, 1989.

Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique, Fragments*, Tome I, livres VI-X, texte établi, traduit et commenté par A. Cohen-Skalli, Les Belles Lettres, Paris, 2012.

Diodore de Sicile, *Bibliothèque Historique*, livre XVII, texte établi et traduit par P. Goukowsky, Les Belles Lettres, Paris, 1976.

Diogène Laërce, *Lives of Eminent Philosophers*, Vol. I et II, texte traduit en anglais par R. D. Hicks, The Loeb Classical Library, Londres, 1950.

Diogène Laërce, *Vies et Doctrines des Philosophes illustres*, traduction française sous la dir. de M.-O. Goulet-Cazé, introduction, traductions et notes de J.-F. Balaudé, L. Brisson, J. Brunschwig, T. Dorandi, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet et M. Narcy, Le Livre de Poche, 1999 (2ème éd. revue et corrigée).

Diogenianus, *Proverbia*, dans *Corpus Paroemiographorum Graecorum*, tome I, texte édité par E. L. Leutsch et F. G. Schneidewin, (Göttingen, 1839) Berlin 1958 (réimpr.), p. 177-320.

Élien, *Historical Miscellany (Varia Historia)*, texte établi et traduit par N. G. Wilson, The Loeb Classical Library, London, 1997.

Élien, *Histoire variée*, traduit et commenté par A. Lukinovitch et A.-F. Morand, collection La Roue à Livres, Les Belles Lettres, Paris 1995.

Eschyle, *Tragédies* (Tome I), *Les Suppliantes ; Les Perses ; Les Sept contre Thèbes ; Prométhée enchaîné*, texte établi et traduit par P. Mazon, Les Belles Lettres, Paris, 2002 (2ème éd., 14ème tirage revu et corrigé).

Ésope, *Fabulae Aesopicae collectae*, texte édité par C. Halm, Teubner, 1889.

Etymologicum Magnum, texte édité par Th. Gaisford, (Oxford, 1848) Amsterdam, 1965 (réimpr.).

Eusèbe de Césarée, *La préparation évangélique*, livre I, introduction, texte grec, traduction et commentaire par J. Sirinelli et S. J. Edouard des Places, Sources Chrétiennes, Paris, 1974.

Eusèbe de Césarée, *La préparation évangélique*, livres II-III, introduction, texte grec, traduction et annotation par S. J. Edouard des Places, Sources Chrétiennes, Paris, 1976.

Eustathe, *Eustathii Commentarii ad Homeri Odysseam*, Vol. I, Leipzig, (1825) 1960 (nouvelle impr.).

Flavius Josèphe, *Flavii Iosephi Opera*, vol. IV-V, texte édité par B. Niese, Berlin, 1955 (2ème éd.).

Flavius Josèphe, *Contre Apion*, texte établi et annoté par Th. Reinach et traduit par L. Blum, Les Belles Lettres, Paris, 1930.

Hérodote, *Histoires*, Livre II (*Euterpe*), texte établi et traduit par Ph.-É. Legrand, Les Belles Lettres, Paris, 1936.

Hérodote, *Histoires*, Livre III (*Thalie*), texte établi et traduit par Ph.-É. Legrand, Les Belles Lettres, Paris, 1939.

Hérodote, *Histoires*, Livre IV (*Melpomène*), texte établi et traduit par Ph.-É. Legrand, Les Belles Lettres, Paris, 1945.

Hérodote, *Histoires*, Livre IX (*Calliope*), texte établi et traduit par Ph.-É. Legrand, Les Belles Lettres, Paris, 1954.

Hérodote, *L'Enquête*, livres I-IV, introduction, notes et traduction de A. Barguet, Gallimard, coll. folio classique, Paris, 1985.

Hésiode, *Théogonie. Les Travaux et les Jours. Le Blouclier*, texte établi et traduit par P. Mazon, Les Belles Lettres, Paris, 1928.

Hipponax, *Les fragments du poète Hipponax*, texte édité et commenté par O. Masson, C. Klincksieck, Limoges, 1962.

Historiens d'Alexandre, textes traduits et annotés par J. Auberger, Les Belles Lettres, coll. « Fragments », Paris, 2005 (2ème tirage).

Homère, *Hymnes*, texte établi et traduit par J. Humbert, Les Belles Lettres, Paris, 1936.

Homère, *Iliade*, tome II, chants VII-XII, texte établi et traduit par P. Mazon, avec la collaboration de P. Chantraine, P. Collart et R. Langumier, Les Belles Lettres, Paris, 1937.

Isocrate, *Discours*, Tome I (comprenant entre autres discours le *Busiris*), texte établi et traduit par G. Mathieu et É. Brémond, Les Belles Lettres, Paris, 1928.

Lucien, *Œuvres*, tome II, opuscules 11-20, texte établi et traduit par J. Bompaire, Les Belles Lettres, Paris, 1998.

Lycophron, *L'Alexandra de Lycophron*, texte traduit et commenté par G. Lambin, Presses Universitaires de Rennes, 2005.

Jean Malalas, *Chronographia*, texte édité par L. Dindorf, Bonn, 1831.

Jean Malalas, *The Chronicle*, traduction anglaise sans texte grec de E. Jeffreys, M. Jeffreys et R. Scott, Australian association for Byzantine Studies, Melbourne, 1986.

Palaiphatos, *Περὶ Ἀπίστων*, *On unbelievable Tales*, traduction et commentaire de J. Stern, avec le texte de l'édition Teubner de 1902, Bolchazy-Carducci Publishers, 1996.

Palaiphatos, *Storie incredibili*, introduction, notes et traduction de A. Santoni, Pisa, 2000.

Pausanias, *Description de la Grèce*, Tome IV, livre IV, *La Messénie*, texte établi par M. Casevitz, et traduit et commenté par J. Auberger, Les Belles Lettres, Paris, 2005.

Pausanias, *Description of Greece*, Tome IV, livres VIII (XXII)–X, texte traduit par W. H. S. Jones, The Loeb Classical Library, London, 1935.

Platon, *Œuvres complètes*, tome VI, *La République*, livres I-III, texte établi et traduit par E. Chambry, introduction de A. Diès, Les Belles Lettres, Paris, 1947.

Platon, *Œuvres complètes*, tome XI (1ère partie), *Les Lois*, livres I-II, texte établi et traduit par S. J. E. des Places, introduction de A. Diès et L. Gernet, Les Belles Lettres, Paris, 1951.

Platon, *Œuvres complètes*, tome XI (2ème partie), *Les Lois*, livres III-VI, texte établi et traduit par S. J. E. des Places, Les Belles Lettres, Paris, 1951.

Platon, *Timée – Critias*, tome X, texte établi et traduit par A. Rivaud, Les Belles Lettres, Paris, (1925) 1985 [6ème tirage].

Plutarque, *Œuvres morales*, tome V, 2ème partie, *Isis et Osiris*, texte établi et traduit par Ch. Froidefond, Les Belles Lettres, Paris, 1988.

Plutarque, *Vies*, Tome IX, *Alexandre – César*, texte établi et traduit par R. Flacelière et É. Chambry, Les Belles Lettres, Paris, 2003 (2ème tirage).

Polybe, *Histoires*, Tome III, Livre III, texte établi par J. de Foucault, revu et traduit par É. Foulon, commenté par M. Molin, Les Belles Lettres, Paris (1971) 2004 (nouvelle édition).

Polybe, *Histoires*, Livre VI, texte établi, traduit par R. Weil avec la collaboration de Cl. Nicolet, Les Belles Lettres, Paris, 1977.

Polybe, *Histoires*, Livre XII, texte établi, traduit et commenté par P. Pédech, Les Belles Lettres, Paris, 1961.

Scholies à Apollonios de Rhodes, textes traduits et commentés par G. Lachenaud, collection Fragments, Les Belles Lettres, Paris, 2010.

Sextus Empiricus, *Sexti Empirici Opera*, Vol. II, *Adversus Mathematicos*, libri VII-XI, texte édité par H. Mutschmann, coll. Teubner, 1914.

Sextus Empiricus, *Against the Physicists ; Against the Ethicists*, Tome III, texte traduit en anglais par R. G. Bury, The Loeb Classical Library, London, 1953.

Sibyllinische Weissagungen, texte établi et traduit en allemand par A. Kurfess, Heimeran, 1951.

Écrits socratiques, *Socratis et Socraticorum reliquiae* (4 vol.), texte édité par G. Giannantoni, Naples, 1990.

Pré-socratiques, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, texte édité par H. Diels, revu et corrigé par W. Kranz, Berlin, 1951 (6ème éd.).

Pré-socratiques, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, II-III, texte édité par H. Diels, revu et corrigé par W. Kranz, Berlin, 1952 (6ème éd.).

Strabon, *Géographie*, tome I, 1ère partie, Introduction générale et livre I, introduction de G. Aujac et Fr. Lasserre, texte établi et traduit par G. Aujac, Les Belles Lettres, Paris, 1969.

Strabon, *Géographie*, tome I, 2ème partie, livre II, texte établi et traduit par G. Aujac, Les Belles Lettres, Paris, 1969.

Strabon, *Géographie*, tome III, livres V et VI, texte établi et traduit par Fr. Lasserre, Les Belles Lettres, Paris, 1967.

Strabon, *Géographie*, tome IV, livre VII, texte établi et traduit par R. Baladié, Les Belles Lettres, Paris, 1989.

Strabon, *The Geography*, tome VII, livres XV et XVI, texte traduit par H. L. Jones, The Loeb Classical Library, London, 1954.

Strabon, *The Geography*, tome VIII, livre XVII, texte traduit par H. L. Jones, The Loeb Classical Library, London, 1932.

Chrestomathies de **Strabon**, dans *Geographi Graeci Minores*, vol. II, édition et annotation des textes par C. Müller, Paris, 1882, p. 529-636.

Théodoret de Cyr, *Thérapeutique des maladies helléniques*, texte critique, introduction, traduction et notes de P. Canivet, Sources Chrétiennes, Paris, 1958.

Théophile d'Antioche, *Trois livres à Autolycus*, traduction de Jean Sender, introduction et notes de G. Bardy, Sources Chrétiennes, Paris, 1948.

Théophraste, *Theophraste of Eresus. Sources for His Life, Writings, Thought and Influence*, texte édité par W. W. Fortenbaugh, Part. 1-2, Philosophia Antiqua 54, Leiden/ New York/Köln, 1992.

Théophraste, *Recherche sur les Plantes*, vol. 5, livre IX, texte établi, traduit et commenté par S. Amigues, Paris, Les Belles Lettres, 2006.

Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, livres II et III, texte établi et traduit par J. de Romilly, Les Belles Lettres, Paris, 1962.

Xénophon, *Banquet - Apologie de Socrate*, texte établi et traduit par Fr. Ollier, Les Belles Lettres, Paris, 1961.

TEXTES LATINS :

Lucius Ampelius, *Aide-mémoire* (*Liber memorialis*), texte établi et traduit par M.-P. Arnaud-Lindet, Les Belles Lettres, Paris, 1993.

Apulée, *Opuscules philosophiques* (*Du dieu de Socrate*, *Platon et sa doctrine*, *Du monde*) *et Fragments*, texte établi, traduit et commenté par J. Beaujeu, Les Belles Lettres, Paris, 1973.

Apulée, *Apologie, Florides*, texte établi et traduit par P. Vallette, Les Belles Lettres, Paris, 1960 [2ème éd.].

Arnobe, *Aduersus Nationes*, texte établi par C. Marchesi, Torino, 1934.

Arnobe, *Contre les Gentils (Contre les Païens)*, tome VI, livres VI-VII, texte établi, traduit et commenté par B. Fragu, Les Belles Lettres, Paris, 2010.

Augustin, *De Consensu Euangelistarum*, dans *Augustinus tome III partie 1*, Patrologia Latina 34, texte édité par J.-P. Migne, 1887, Paris.

Augustin, *La cité de Dieu*, introduction, texte, traduction et notes de J. Perret (sans apparat critique), tome II, Classiques Garnier, Paris, 1946.

Augustin, *La Cité de Dieu*, dans *Œuvres de Saint Augustin, 34, La Cité de Dieu, Livres VI-X, Impuissance spirituelle du Paganisme*, traduction de G. Combès, Bibliothèque Augustinienne, 1959.

Augustin, *The City of God against the Pagans*, Tome III, livres VIII-XI, texte traduit en anglais par D. S. Wiesen, The Loeb Classical Library, Londres, 1968.

Augustin, *Lettres 1-30*, texte critique d'A. Glodbacher, traductions, introductions et notes de S. Lancel, Bibliothèque Augustinienne 6e série, 40/A, Paris, 2011.

Babrius, *Babrius and Phaedrus*, texte édité et traduit par B. E. Perry, The loeb classical library, 1965.

Cassiodore, *Cassiodori Senatoris Variae*, texte édité par Th. Mommsen, Monumenta Germaniae historica, Auctorum antiquissimorum tomus XII, Berlin, 1894.

Charisius, *Charisii Artis Grammaticae Libri V*, texte édité par C. Barwick, édition revue et corrigée par F. kühnert, coll. Teubner, (1925) 1964.

Cicéron, *L'orateur* ; *Du Meilleur genre d'orateurs*, texte établi et traduit par H. Bornecque, Les Belles Lettres, Paris, 1921.

Cicéron, *Discours*, Tome III, *Seconde action contre Verrès, Livre II, La Préture de Sicile*, texte établi et traduit par H. De La Ville De Mirmont, Les Belles Lettres, Paris, 1923.

Cicéron, *Discours*, Tome IV, *Seconde action contre Verrès, Livre III, Le Froment*, texte établi et traduit par H. De La Ville De Mirmont, avec la collaboration de J. Martha, Les Belles Lettres, Paris, 1925.

Cicéron, *Discours*, Tome V, *Seconde action contre Verrès, Livre IV, Les œuvres d'art* [= *De Signis*], texte établi par H. Bornecque et traduit par G. Rabaud, Les Belles Lettres, Paris, 1927.

Cicéron, *De natura deorum*, édité par A. S. Pease, 2 vol. Cambridge, 1955, Darmstadt, 1968.

Cicéron, *De natura deorum*, Livre III, texte établi, traduit et commenté par M. van den Bruwaene, Latomus (175), 1981.

Cicéron, *The Nature of the Gods*, texte traduit en anglais et annoté par P. G. Walsh, Clarendon Press, Oxford, 1997.

Cicéron, *Tusculanes*, Tome I (I-II), texte établi par G. Fohlen et traduit par J. Humbert, Les Belles Lettres, Paris, 1931.

Claudien, Œuvres, Tome I, *Le rapt de Proserpine*, texte établi et traduit par J.-L Charlet, Les Belles Lettres, Paris, 1991.

Claudien, Œuvres, Tome II, 1, *Poèmes politiques (395-398)*, texte établi et traduit par J.-L. Charlet, Les Belles Lettres, Paris, 2000.

Columelle, *De l'Agriculture*, livre IX, texte établi, traduit et commenté par J.-Ch. Dumont, Les Belles Lettres, Paris, 2001.

Quinte-Curce, *Histoires*, Tome I, Livres III-VI, texte établi et traduit par H. Bardon, Les Belles Lettres, Paris, 1947.

Quinte-Curce, *Histoires*, Tome II, Livres VII-X, texte établi et traduit par H. Bardon, Les Belles Lettres, Paris, 1948.

Ennius, *The Annals of Q. Ennius*, introduction, édition et commentaire du texte par O. Skutsch, Clarendon Press, Oxford, 1985.

Festus, *De Verborum Significatu quae supersunt, cum Pauli Epitome*, texte édité par W. M. Lindsay, coll. Teubner, 1913.

Firmicus Maternus, *L'erreur des religions païennes*, texte établi, traduit et commenté par R. Turcan, Paris, 1982.

Aulu-Gelle, *Les Nuits Attiques*, tome I, livres I-IV, texte édité et traduit par R. Marache, Les Belles Lettres, Paris, 1967.

Aulu-Gelle, *Les Nuits Attiques*, tome II, livres V-X, texte édité et traduit par R. Marache, Les Belles Lettres, Paris, 1978.

Geographi Latini Minores, texte édité par A. Riese, Georg Olms Hildesheim, (1878), 1964 (réimpr.).

Hygin, *L'astronomie*, texte établi et traduit par A. le Bœuffle, Les Belles Lettres, Paris, 1983.

Hygin, *Fables*, texte établi et traduit par J.-Y. Boriaux, Les Belles Lettres, Paris, 1997.

Lactance, *De aue phoenice*, dans *Lactantii Opera Omnia*, Tome II, Patrologia Latina 7, Paris, 1844, p. 278-283.

Lactance, *Carmen de ave phoenice*, dans *Poetae Latini Minores*, vol III, textes rassemblés et édités par A. Baehrens, coll. Teubner, 1881, p. 247-262.

Lactance, *La Colère de Dieu*, introduction, texte critique, traduction, commentaire et index de Ch. Ingremeau, Sources Chrétiennes, Paris, 1982.

Lactance, *Épitomé des institutions divines*, introduction, texte critique, traduction, notes et index par M. Perrin, Sources Chrétiennes, Paris, 1987.

Lactance, *Institutions divines*, livre I, Introduction, texte critique, traduction et notes par P. Monat, Sources Chrétiennes, Paris, 1986.

Lucrèce, *De la Nature*, Tome I, livres I-III, texte établi et traduit par A. Ernout, texte latin et apparat critique revus et corrigés par Cl. Rambaux (6eme éd.), Les Belles Lettres, Paris, 1990 (1920).

Lygdamus (= Pseudo-Tibulle), *Tibulle et les auteurs du Corpus Tibullianum*, texte établi et traduit par M. Ponchont, Les Belles Lettres, Paris, 1924.

Minucius Felix, *Octavius*, texte établi et traduit par J. Beaujeu, Les Belles Lettres, Paris, 1964.

Nonius Marcellus, *De Conpendiosa Doctrina*, Vol. 1, Livres I à III, texte édité par W. M. Lindsay, coll. Teubner, 1903.

Ovide, *Les Métamorphoses*, Tome II, livres VI-X, texte établi et traduit par G. Lafaye, Les Belles Lettres, Paris, 1928.

Pomponius Mela, *Chorographie*, texte établi, traduit et annoté par A. Silberman, Les Belles Lettres, Paris, 1995.

Pline l'Ancien, *Die geographischen Bücher (II, 242-VI Schluß) der* Naturalis Historia *des C. Plinius Secundus mit vollständigem kritischen Apparat*, texte édité par D. Detlefsen, (Berlin, 1904), Rome 1972 (rééd.).

Pline l'Ancien, *Histoire Naturelle*, livre VI, 4e partie, *L'Asie africaine sauf l'Égypte. Les dimensions et les climats du monde habité*, texte établi, traduit et commenté par J. Desanges, Les Belles Lettres, Paris, 2008

Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, livre VII, texte établi, traduit et commenté par R. Schilling, Les Belles Lettres, Paris, 1977.

Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, livre X, texte établi, traduit et commenté par E. de St-Denis, Les Belles Lettres, Paris, 1961.

Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, livre XII, texte établi, traduit et commenté par A. Ernout, Les Belles Lettres, Paris, 1949.

Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, livre XXXVI, texte établi par J. André et traduit par R. Bloch, Les Belles Lettres, Paris, 1981.

Pseudo-Probus, *In Vergilii Bucolica et Georgica Commentarius*, texte édité par H. Keil, Halis, 1848.

Quintilien, *Institution oratoire*, tome VI, livres X et XI, texte établi et traduit par J. Cousin, Les Belles Lettres, Paris, 1979.

Seruius Grammaticus, *In Vergilii Bucolica et Georgica Commentarii*, texte édité par G. Thilo, Georg Olms, Hildesheim, (1887) 1961 (nouvelle impression).

Sidoine Apollinaire, Tome I, *Poèmes*, texte établi et traduit par A. Loyen, Les Belles Lettres, Paris, 1960.

Solinus, *Collectanea Rerum Memorabilium*, texte édité par Th. Mommsen, Berlin, 1895.

Tacite, *Histoires*, Tome second, livres IV et V, texte établi et traduit par H. Goelzer, Les Belles Lettres, Paris, 1921.

Tertullien, *Œuvres* (dont *De la couronne du soldat*), traduction simple, Charpentier, Libraire-éditeur, Paris, 1844.

Tibulle et les auteurs du corpus Tibullianum, *Elégies*, texte établi et traduit par M. Ponchont, Les Belles Lettres, Paris, 1961 (1926).

Valerius Flaccus, *Argonautiques*, Tome II, Chants V-VIII, texte établi et traduit par G. Liberman, Les Belles Lettres, Paris, 2002.

Varron, *Économie rurale*, livre premier, texte établi, traduit et commenté par J. Heurgon, Les Belles Lettres, Paris, 1978.

Varron, *M. Terentius Varro, Antiquitates Rerum Divinarum*, vol. I *: Die Fragmente* et vol. II *: Kommentar*, texte édité et commenté par B. Cardauns, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Wiesbaden, 1976.

Virgile, *Énéide*, Tome II, livres V-VIII, texte établi et traduit par J. Perret, Les Belles Lettres, Paris, 1978.

Virgile, *Géorgiques*, texte établi et traduit par É. de St-Denis, Les Belles Lettres, Paris, 1982, (septième tirage).

OUVRAGES ET ARTICLES CRITIQUES :

Aalders, G. J. D., *Political thought in Hellenistic times*, Amsterdam, 1976.

Albrecht, M. von, *Geschichte der römischen Literatur*, I, Bern, 1992.

Alphandéry, P., « L'évhémérisme et les débuts de l'histoire des religions au moyen-âge », *Revue de l'histoire des religions* 109, 1934, p. 5-27.

Angelis, Fr. de, Garstad, B., « Euhemerus in Context », *Classical Antiquity* 25, 2006, p. 211-242.

Aujac, G., « L'île de Thulé, mythe ou réalité. Étude de géographie grecque. », *Athenaeum*, 1988, LXVI, p. 329-343.

Babut, D., *Plutarque et le stoïcisme*, Publications de l'Université de Lyon, Paris, 1969.

Badian, E., « The Deification of Alexander the Great », *Ancient Macedonian Studies in honor of Ch. F. Edson*, Institute for Balkan Studies, Thessaloniki, 1981, p. 27-71.

Ballabriga, A., « Approche du burlesque divin dans l'Antiquité », *Le Rire des Grecs. Anthropologie du rire en Grèce ancienne*, ouvrage coll. sous la dir. de M.-L. Desclos, éd. Jérôme Millon, 2000, p. 123-131.

Bardon, H., *La Littérature latine inconnue*, tome I, *L'Époque républicaine*, Klincksieck, Paris, 1952.

Barré, L., *Complément du Dictionnaire de l'Académie française*, 1842.

Battistini, O. et **Charvet, P.** (sous la dir. de), *Alexandre le Grand, Histoire et Dictionnaire*, Editions Robert Laffont S. A., Paris, 2004.

Baumgarten, A. I., *The Phoenician History of Philo of Byblos. A Commentary*, Leiden, 1981.

Baumgarten, A. I., « Euhemerus' eternal gods or How not to be embarrassed by Greek mythology », *Classical studies in honor of David Sohlberg*, 1996, p. 91-103.

Beatrice, P. Fr., « Diodore de Sicile chez les apologistes », *Les Apologistes chrétiens et la culture grecque*, B. Pouderon et J. Doré (sous la dir. de), Théologie historique 105, 1998, p. 219-235.

Beekes, R. S. P., *Etymological Dictionary of Greek* (2 vol.), Brill, 2010.

Bérard, J., *La colonisation grecque de l'Italie méridionale et de la Sicile dans l'Antiquité, L'histoire et la légende*, PUF, 1957.

Bertelli, L., « Il modello della società rurale nell'utopia greca », *Ppol* IX, 1976, p. 183-208.

Bettini, M., *Studi e note su Ennio*, Pisa, 1979.

Bevilacqua, M., « Su Ennio prosatore », *Annali della Facoltà di Magistero dell'Univertà di Bari* X, 1971, p. 367-377.

Bichler, R., « Zur historischen Beurteilung der Griechischen Staatsutopie », *GB* 11, 1984, p. 179-206.

Bigwood, J. M., « Diodorus and Ctesias », *The Phoenix*, vol. 34, 3, 1980, p. 195-207.

Block, R. de, *Évhémère. Sa vie et sa doctrine*, Mons, Manceaux, 1876 (inclut une traduction très libre des principaux fragments).

Bounoure, G., « Eusèbe citateur de Diodore », *REG* 95, 1982, p. 433-439.

Braunert, H., « Die heilige Insel des Euhemeros in der Diodor-Überlieferung », *RhM* CVIII, 1965, p. 255-268.

Brown, T. S., « Euhemerus and the Historians », *HThR* 39, 1946, p. 259-274.

Brozek, M., « De Euhemeri consiliis Sacrae scriptione iniunctis », *Meander* XXV, 1970, p. 249-261.

Burton, A., *Diodorus Siculus, Book I, a Commentary*, E. J. Brill, Leiden, 1972.

Cabanes, P., *Le monde hellénistique, de la mort d'Alexandre à la paix d'Apamée (323-188)*, Éditions du Seuil, coll. « Points Histoire », Paris, 1995.

É. Cahen, *Callimaque et son œuvre poétique*, Éd. de Boccard, Paris, 1929.

Canfora, L., *La bibliothèque d'Alexandrie et l'histoire des textes*, CEDOPAL, Liège, 1993.

Canfora, L., « Sull'Euhemerus di Ennio », *Studi di storia della storiografia romana*, 1993, p. 317-321.

Carastro, M., « Le cuisinier fanfaron chez Athénée », *Belo Horizonte*, 2, 2008, p. 3-24.

Carcopino, J., *La loi de Hiéron et les Romains*, Paris, 1914.

Carlsson, S., *Hellenistic Democracies, Freedom, Independence and Political Procedure in Some East Greek City-States*, Historia, Stuttgart, 2010.

Casson, L., *Travel in the ancient world*, Allen, Londres, 1976.

Cerfaux, L. ; Tondriau, J., *Un concurrent du christianisme : le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Bibliothèque de Théologie, sér. III, vol. 5, Paris, 1957.

Chamoux, Fr., « Diodore de Sicile et la Libye », *QAL* XII, 1987, p. 57-65.

Chamoux, Fr., « Un historien mal-aimé : Diodore de Sicile », *BAGB*, 1990 (3), p. 243-252.

Chantraine, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. *Histoire des mots*, 2 vol., Paris, Klincksieck, 1968.

Clayman, D. L., *Callimachus' Iambi*, Leyde, Brill, 1980.

Cole, Sp., « Cicero, Ennius, and the Concept of Apotheosis at Rome », *Arethusa* 39, 2006, p. 531- 548.

Colpe, C., « Utopie and Atheismus in der Euhemeros-Tradition », *Festschrift K. Thraede*, 1995, p. 32-44.

Cooke, J. D., « Euhemerism, a Mediaeval Interpretation of Classical Paganism », *Speculum* 2, 1927, p. 396-410.

Cousin, J., « L'Âge ''archaïque'' » (chap. III), dans *Évolution et structure de la langue latine*, collection d'études latines, Les Belles Lettres, Paris, 1944, p. 48-92.

Crusius, O., « Ad scriptores Latinos exegetica », *RhM* 47, 1892, p. 63-64.

Curtius, E. R., *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern 1965 (1948), en particulier les pages 191-209 sur le *locus amoenus*.

Decharme, P., *La critique des traditions religieuses chez les Grecs des origines au temps de Plutarque*, Bruxelles, 1966 (Paris, 1904).

Dion, R., *Aspects politiques de la géographie antique*, Paris, 1977.

Dochhorn, J., « Ein "Inschriftenfund" auf Panchaia », *Internationales Josephus-Kolloquium*, 1999, p. 265-297.

Dochhorn, J., « Zur Entstehungsgeschichte der Religion bei Euhemeros, mit einem Ausblick auf Philo von Byblos », *ZRGG* 53 (4), 2001, p. 289-301.

Dörrie, H., art. « Euhemeros », *KP* II, 1967, col. 414-415.

Drews, R., « Diodore and his sources », *American journal of philology* 83, 1962, p. 383-392.

El-Abbadi, M., « La Bibliothèque et le Musée d'Alexandrie à l'époque des Ptolémées », traduit de l'anglais par Marc-André Béra, *Diogène* 141, 1988, p. 24-40.

Erskine, A. (sous la direction de), *Le Monde hellénistique, Espaces, sociétés, cultures, 323-31 av. J.-C.*, traduit de l'anglais par J. Odin et Th. Van Ruymbeke, Presses Universitaires de Rennes, 2004.

Fauth, W., « Utopische Inseln in den *Wahren Geschichten* des Lukian », *Gymnasium* 86, 1979, p. 39-58.

Ferguson, J., *Utopias of the Classical World*, Ithaca, Cornell University Press, 1975, p. 102-110.

Fernoux, H.-L., Legras, B., Yon, J.-B., *Cités et royaumes de l'Orient méditerranéen, 323-55 av. J.-C.*, Armand Colin, Paris, 2003.

Festugière, A. J., *La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. II : *Le Dieu cosmique*, Paris, 1949, p. 192-193.

Festugière, A. J., « À propos des arétologies d'Isis », dans *Études de religion grecque et hellénistique*, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Paris, 1972, p. 138-163.

Figureira, T. J., « The Lipari Islanders and their System of Communal Property », *Classical Antiquity*, 1984 (3), p. 179-206.

Fraenkel, E., « Additional Note on the Prose of Ennius », *Eranos* 49, 1951, p. 50-56.

Fraser, P. M., *Ptolemaic Alexandria* I et II, Oxford 1972.

Gabba, E., « True History and False History in Classical Antiquity », *JRS* 71, 1981, p. 50-62.

Garlan, Y., « Les sociétés sans esclaves dans la pensée politique grecque », *Klio* 63, 1981, p. 131-140.

Garstad, B., « Belus in the *Sacred History* of Euhemerus », *Classical Philology* 99 (3), 2004, p. 246-257.

Gauthier, Ph., *Les cités grecques et leurs bienfaiteurs*, BCH, supplément XII, 1985.

George, E. V., « Acestes, Acastus : *Aeneid* 5.35-41 », *L'Antiquité Classique* XLVII, 1978, p. 553-556.

Geus, Kl., « Utopie und Geographie. Zum Weltbild der Griechen in frühhellenistischer Zeit », *Orbis Terrarum* 6, 2000, p. 55-90.

Giangrande, L., « Les utopies grecques », *REA* LXXVIII-LXXIX, 1976-1977, p. 120-128.

Gils, P. J. M. van, *Quaestiones Euhemerae*, Diss. Amsterdam, 1902.

Ginouvès, R. (sous la dir. de), *La Macédoine de Philippe II à la conquête romaine*, CNRS Éditions, Paris, 1993.

Giovannini, A., *Les relations entre États dans la Grèce antique, du temps d'Homère à l'intervention romaine (ca. 700-200 av. J.-C.)*, Historia 193, Stuttgart, 2007.

Goulet, R., « Évhémère de Messine (ou de Messène) », *Dictionnaire des philosophes antiques*, III *d'Eccélos à Juvénal*, publié sous la direction de Richard Goulet, CNRS Editions, Paris, 2000, p. 403-411.

Goulon, A. « Les citations des poètes latins dans l'œuvre de Lactance », *Lactance et son Temps, Recherches actuelles, Actes du IV*^{ème} *colloque d'études historiques et patristiques, Chantilly, 21-23 septembre 1976*, J. Fontaine et M. Perrin (éd.), Théologie historique vol. 48, 1978, p. 107-156.

Goukowsky, P., *Essai sur les origines du mythe d'Alexandre (336-270 av. J. –C.)*, II : *Alexandre et Dionysos*, Nancy, 1981.

Gourinat, J.-B., « "Explicatio Fabularum" : La Place de l'allégorie dans l'interprétation stoïcienne de la mythologie », *Allégorie des poètes, Allégorie des Philosophes, Études sur la poétique et l'herméneutique de l'allégorie de l'Antiquité à la réforme*, G. Dahan et R. Goulet (sous la dir. de), Paris, 2005, p. 9-34.

Gratwick, A. S., « The minor Works of Ennius », dans *The Cambridge History of Classical Literature : Latin Literature*, II, 1, *The early Republic* édité par E. J. Kenney et W. V. Clausen, Cambridge, 1982, p. 156-160.

Griset, E., « L'evemerismo in Roma », *RSC* 1959, VII, p. 65-68.

Guiraud, P., *La propriété foncière en Grèce jusqu'à la conquête romaine*, Arno Press, New York, 1979.

Habicht, Chr., *Gottmenschentum und griechische Städte*, München, 1956.

Hache, F., *Quaestiones archaicae*, diss. Breslau, 1907.

Hagendahl, H., *Augustine and the Latin Classics* (2 vol.), Göteborg, 1967.

Hani, J., *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque*, Paris, 1976.

Harris, J. R., « The Cretan always Liars », *Expositor* 7 (2) 1906, p. 305-317.

Harris, J. R.,, « St. Paul and Epimenides », *The Expositor*, 1912, p. 348-53.

Hennig, D., « Utopia politica », dans **S. Settis** (édit.), *I Greci. Storia, cultura, arte, società*. II (3), Torino 1998, p. 503-523.

Heurgon, J., Ennius, I *Les Annales*, Les cours de la Sorbonne, 1958.

Heurgon, J., *Ennius*, II *Fragments tragiques*, Les cours de la Sorbonne, 1958.

Holzberg, N., *Der antike Roman. Eine Einführung*, München/Zürich, 1986.

Holzberg, N., « Utopias and fantastic travel », in G. Schmeling (éd.), *The Novel in the ancient world*, Mnemosyne, Leiden, New-York, Köln, 1996, p. 621-632 .

Honigman, S., « Euhemerus of Messene and Plato's Atlantis », *Historia* 58 (1), 2009, p. 1-35.

Humbert, J., *Syntaxe grecque*, Paris, Klincksieck, 1954 (2e éd.).

Hüsing, G., « Panchaia », dans **H. Mzik** (édit.), *Beiträge zur historischen Geographie, Kulturgeographie, Ethnographie, und Kartographie, vornehmlich des Orients*, Leipzig – Wien, 1929, p. 99-111.

Jacob, Chr., *Géographie et ethnologie en Grèce ancienne*, Colin, Paris, 1991.

Jacob, Chr., **Polignac, F. de** (sous la direc. de), *Alexandrie, IIIe siècle av. J.-C. : Tous les savoirs du monde ou le rêve d'universalité des Ptolémées*, Editions Autrement, série Mémoires, Paris, 1992.

Jacoby, F., art. « Euemeros » 3, *RE* VI 1, 1907, col. 952-972.

Johnston, P. A., « Vergil's conception of Saturnus », *CSCA* X, 1977, p. 57-70.

Johnston, P. A., *Vergil's Agricultural Golden Age. A study of Georgics.*, Mnemosyne suppl. 60, Leiden, 1980.

Jouanno, C. (sous la dir. de), *L'imaginaire utopique, de ses sources dans le monde grec à la Renaissance*, Kentron 24, presses universitaires de Caen, 2008.

Jouanno, C., « L'imaginaire utopique dans le monde grec. L'utopie, état de la question », *L'imaginaire utopique, de ses sources dans le monde grec à la Renaissance*, Kentron 24, presses universitaires de Caen, 2008. p. 13-21.

Journès, Y., « Pythéas le Massaliote. 2. », *Connaissance Hellénique*, 1997, n° 71, p. 26-31.

Kleingünther, A., *Πρῶτος εὑρετής. Untersuchungen zur Geschichte einer Fragestellung*, Philologus, suppl. 26, 1, 1933.

Kokolakis, M., « Zeus' tomb », *Kernos* VIII, 1995, p. 123-138.

Kornemann, E., « Zur Geschichte der antiken Herrscherkult », *Klio* 1, 1901, p. 51-146.

Krahner, L., *Grundlinien zur Geschichte des Verfalls der römischen Staatsreligion bis auf die Zeit des August. Eine litterarhistorische Abhandlung*, Halle, 1837.

Krug, H., *Der Stil im Euhemerus des Ennius*, Diss. Breslau, 1944.

Krug, H., « Zum Text von Ennius' Euhemerus », *Forschungen und Fortschritte* 24, 1948, p. 57-59.

Kühner, R., Gerth, B., *Ausführliche Grammatik der Griechischen Sprache* II (1), 1898.

Kytzler, B., « Nacherzählungen und Einzelszenen. Auszüge aus utopischen Roman », *Im Reiche des Eros*, 1983, p. 667-714.

Kytzler, B., « Zum ütopischen Roman in der klassischen Antike », *Groningen Colloquia on the Novel* 1, 1987, p. 7-16.

Lancel, S., *Saint Augustin*, Fayard, 1999.

Langer, C., « Euhemeros und die Theorie der φύσει und θέσει θεοί », *ΑΓΓΕΛΟΣ* 2, 1926, p. 53-59.

Lapouge, G., *Utopie et civilisations*, Weber, coll. Terra universalis, Genève, 1973 (rééd. Paris, Albin Michel, 1991).

Lauer, J.-Ph., Picard, C., *Les statues ptolémaïques du Sarapeion de Memphis*, Paris, 1955

Laughton, E., « The prose of Ennius », *Eranos* 49, 1951, p. 35-49.

Legras, B., *L'Égypte grecque et romaine*, Armand Colin, Collection U, Paris, 2004.

Lehmann, Y., *Varron théologien et philosophe romain*, Latomus 237, Bruxelles, 1997.

Leo, F., *Geschichte der römischen Literatur*, I, 1913.

Littré, E., *Dictionnaire de la langue française*, 1872-1877

Maass, E., *Aratea*, Philologische Untersuchungen, vol. XII, Berlin, 1892.

Magno, P., « Ennio nel *De rustica* di Varrone », *Latomus*, 65 (1), 2006, p. 75-82.

Martin, J., *Histoire du texte des* Phénomènes *d'Aratos*, Klincksieck, Paris, 1956.

Martin, J., « Sur le sens réel des mots *catastérisme* et *catastériser* (καταστερισμός, καταστερίζειν) », *Mélanges Jean Soubiran, PALLAS*, 59, 2002, p. 17-26.

Masante, M., « Lattanzio Firmiano o Lattanzio Placido autore del *De Ave Phoenice* ? », *Didaskaleion*, 1925 I, p. 105-110.

Mayhew, R., *Prodicus the Sophist, Texts, Translations and Commentary*, Oxford University Press, 2011.

McDougall, J. I., *Lexicon in Diodorum Siculum*, Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York, 1983.

Meer, H. F. van der, *Euhemerus Van Messene*, Diss. Amsterdam, 1949.

Meillier, C., *Callimaque et son temps. Recherches sur la carrière et la condition d'un écrivain à l'époque des premiers Lagides*, Diss. Lille, 1979 (Paris, 1975).

Meissner, B., *Historiker zwischen Polis und Königshof. Studien zu Stellung der Geschichtsschreiber in der griechischen Gesellschaft in spätklassischer und frühhellenistischer Zeit*, Diss., Hypomnemata 99, Göttingen, 1992 (Heidelberg 1989).

Mikalson, J. D., « Ennius' Usage of *IS EA ID* », *Harvard studies in classical philology*, 80, 1976, p. 171-177.

Minar, E. L., « Pythagorean Communism », *TaPha* 75, 1944, p. 34-46.

Montanari, S., « Morale et société idéale dans l'utopie d'Iamboulos », *Passions, vertus et vices dans l'ancien roman*, actes du colloque de Tours, 19-21 octobre 2006 / éd. par B. Pouderon et C. Bost-Pouderon, avec la collab. de S. Montanari (« Indices »), de Boccard, Paris, 2009, p. 51-67.

Montanari, S., « Utopie et Religion chez Évhémère », *L'imaginaire utopique, de ses sources dans le monde grec à la Renaissance*, Kentron 24, presses universitaires de Caen, 2008, p. 79-104.

Montanari, S., « Évhémère géographe », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 2010, 1, p. 132-155.

More, Th., *L'Utopie ou Le Traité de la meilleure forme de gouvernement*, trad. de M. Delcourt, GF Flammarion, 1993.

Morkot, R., *Atlas de la Grèce antique, 6500 à 30 av. J.-C.*, traduit de l'anglais par C. Chichereau, Éditions autrement, coll. Atlas/Mémoires, Paris, 1999 (1996 pour la version anglaise, parue sous le titre *The Penguin Historical Atlas of Ancient Greece*)

Mossé, Cl., « Les utopies égalitaires à l'époque hellénistique », *Revue Historique* 241, 1969, p. 297-308.

Müller, R. J., « Überlegungen zur *Ἱερὰ Ἀναγραφή* des Euhemeros von Messene », *Hermes* 121, 1993, p. 276-300.

Mund-Dopchie, M. ; **Vanbaelen, S.**, « L'Inde dans l'imaginaire grec », *Les Études Classiques* LVII, 1989, p. 209-226.

Nestle, W., *Griechische Geistesgeschichte von Homer bis Lukian in ihrer Entfaltung vom mythischen zum rationalen Denken dargestellt*, Stuttgart, 1956.

NÍ Mheallaigh, K., « Pseudo-Documentarism and the limits of ancient fiction », *American Journal of Philology*, 129, 3, 2007, p. 403-431.

Ogilvie, R. M., *The Library of Lactantius*, Oxford, 1978.

Olson, S. D., Sens, A., *Archestratos of Gela, Greek Culture and Cuisine in the Fourth Century BCE, Text, translation, and Commentary*, Oxford university press, 2000.

Palm, J., *Über Sprache und Stil des Diodor von Sizilien. Ein Beitrag zur Beleuchtung der hellenistischen Prosa*, Lund, 1955.

Pédech, P., « Les idées religieuses de Polybe. Étude sur la religion de l'élite gréco-romaine au IIe siècle av. J.-C », *Revue de l'histoire des religions*, 167 (1), 1965. p. 35-68.

Pédech, P., *Historiens compagnons d'Alexandre*, Les Belles Lettres, Paris, 1984.

Pédech, P., *Trois historiens méconnus. Théopompe, Duris, Phylarque*, Paris, Les Belles Lettres, 1989.

Pépin, J., « La ''théologie tripartite de Varron'', essaie de reconstitution et recherche des sources », *Revue des Études augustiniennes*, 1956 (II), p. 265-294.

Pépin, J., *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*. Nouvelle édition revue et augmentée, éditions Montaigne, coll. Philosophie de l'esprit, Paris, 1976 (1958).

Pépin, J., « Christianisme et mythologie. L'évhémérisme des auteurs chrétiens », in *Dictionnaire des mythologies* I, éd. Y. Bonnefoy, Flammarion, Paris, 1981, p. 175-181.

Perret, J., *Les Origines de la légende troyenne de Rome (281-31)*, Les Belles Lettres, Paris, 1942

Peterson K., *Living on the edge : the travel narratives of Euhemerus, Iamboulos and Lucian*, Duke University, 2001.

Pfister, F., « Ein apokrypher Alexanderbrief. Der sogenannte Leon von Pella und die Kirchenväter », dans **Th. Klauser** (édit.), *Mullus*, Munster-Westph. 1964, p. 291-297.

Picard, O., **Callataÿ, F. de**, **Duyrat, F.**, **Gorre, G.**, **Prévot, D.**, *Royaumes et cités hellénistiques de 323 à 55 av. J.-C.*, Sedes, coll. Regards sur l'histoire, 2003.

Pöhlmann, R. von, *Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt*, Munich, 1925.

Polet, A., « Deux utopies hellénistiques. La Panchaïe d'Évhémère et la Cité du Soleil de Jambule », *BFAC* IX 1, Le Caire, 1947.

Rees, B. R., « Callimachus, Iambus I. 9-10 », *CR* 11, 1961, p. 287-289.

Renaud, J.-M., « Le catastérisme chez Homère. Le cas d'Orion. », *Gaia*, 7, 2003. p. 205-214

Rohde, E., *Der griechische Roman und sein Vorläufer*, 3e éd., Leipzig, 1914.

Romm, J. S., *The Edges of the earth in ancient thought, Geography, Exploration, and Fiction*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1992.

Rupprecht, K., « Ἱερὰ Ἀναγραφή », *Philologus* 80, 1925, p. 350-352.

Rusten, J. S., « Pellaeus Leo », *AJPh*, 101 (2), 1980, p. 197-201.

Rusten, J. S., *Dionysius Scytobrachion*, Papyrologica Coloniensia, X, 1982.

Sanders, L. J., « Dionysius I of Syracuse and the origins of the ruler cult in the Greek orld », *Historia, Zeitschrift für Alte Geschischte* XL, 1991, p. 275-287.

Sartori, M., « Storia, "utopia" e mito nei primi libri della *Bibliotheca historica* di Diodoro Siculo », *Athenaeum* 62, 1984, p. 492-536.

Sartre, M., **Tranoy, A.**, *La Méditerranée antique, IIIe siècle av. J.-C./IIIe siècle apr. J.-C.*, Armand Colin, Paris 2003 (1990).

Sauneron, S., *Les prêtres de l'ancienne Egypte*, Editions du Seuil, coll. Points Histoire, 1998 (1957 coll. Le Temps qui court).

Scheer, T. S., « Présence du passé dans le monde hellénistique : Mythe et tradition locale », dans *Le Monde Hellénistique, Espaces, sociétés, cultures 323-31 av. J.-C.*, A. Erskine (sous la dir. de), traduit de l'anglais par J. Odin et Th. Van Ruymbeke, Presses Universitaires de Rennes, 2004, chap. XIII, p. 289-307.

Schefold, K., « Die Dichter und Weisen im Serapeion », *Museum Helveticum* 14, 1957, p. 33-38.

Schneider, P., *L'Éthiopie et l'Inde, interférences et confusions aux extrémités du monde antique (VIIIe siècle avant J.-C. – VIe siècle après J.-C.)*, École française de Rome (335), 2004.

Schwartz, Ed., art. « Diodore » (38), dans *Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, vol. V, 1903, p. 663-704.

Sirinelli, J., *Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période prénicéenne*, université de Dakar, 1961.

Skutsch, Fr., art. « Ennius » (3), *RE*, V, 1905, col. 2589-2628.

Skutsch, O., *Studia Enniana*, university of London, The Athlone Press, 1968.

Skutsch, O. (présenté et présidé par), *Ennius*, Entretiens de la Fondation Hardt 17, Genève, 1972.

Spoerri, W., *Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter. Untersuchungen zu Diodor von Sizilien*, coll. « Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft » 9, Basel 1959, (en particulier pp. 189-195).

Spyridakis, S., « Zeus is dead. Euhemerus and Crete », *CJ* LXIII, 1968, p. 337-340.

Sulimani, Ir., « Diodorus' source-citations. A turn in the attitude of ancient authors towards their Predecessors ? », *Athenaeum* 96 (2), 2008, p. 535-67.

Swiderek, A., « La cité grecque et l'évolution de la mentalité religieuse dans les premiers temps de l'époque hellénistique », *Eos*, LXXVIII, 1990, p. 259-272.

Tarn, W. W., « The proposed new date for Ipsus », *The Classical Review* XL, 1926, p. 13-15.

Tarn, W. W., « Alexander the Great and the Unity of Mankind », *Proceedings of the British Academy*, Oxford, 1933 (en particulier l'appendice p. 163-166 intitulé « The date of Euhemerus »).

Tarn, W. W., *Alexander The Great II, Sources and Studies*, Cambridge, 1950, en particulier p. 429-434.

Thraede, K., « Das Lob des Erfinders. Bemerkungen zur Analyse der Heuremata-Kataloge », *RhM*, 1962, p. 158-186.

Thraede, K., « Euhemerismus », *RLAC* VI Lief. 46, 1965, p. 877-890.

Vahlen, J., *Ennianae poesis reliquiae*, Leipzig 1854, Leipzig 1903 (2ème éd.).

Vallauri, G., *Origine e diffusione del Evemerismo nel pensiero classico*, coll. « Pubbl. della facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Torino » XII (5), Torino, 1960.

Verbruggen, H., *Le Zeus Crétois*, Paris, Les Belles Lettres, 1981.

Vesperini, P., *La* Philosophia *et ses pratiques d'Ennius à Cicéron*, École Française de Rome, 2012.

Veyne, P., *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*, coll. Points Essais, éd. du Seuil, 1983.

Versnel, H. S., *Coping with the Gods. Wayward Readings in Greek Thelogy*, Brill, Leiden/Boston, 2011

Vidal-Naquet, P., *L'Atlantide, Petite histoire d'un mythe platonicien*, Points, Les Belles Lettres, 2005.

Volkmann, H., « Die indirekte Erzählung bei Diodor », *Rheinisches Museum* 98, 1955, p. 354-367.

Wacht, M., « Gütergemeinschaft », dans *Reallexikon für Antike und Christentum*, Th. Klauser (éd.), volume XIII, 1986, col. 1-59.

Wacht, M. (édit.), *Panchaia. Festschrift K. Thraede*, JAC 22, Münster, 1995.

Walbank, F. W., « Könige als Götter. Überlegungen zum Herrscherkult von Alexander bis Augustus », *Chiron* (17), 1987, p. 365-382.

Walter, G., *Les origines du communisme*, Payot, Paris, 1931.

Wardman, A. E., « Myth in Greek historiography », *Historia*, IX, 1960, p. 406-407.

Weinreich, O., *Menekrates Zeus und Salmoneus. Religionsgeschichtliche Studien zur Psychopathologie des Gottmenschentums in Antike und Neuzeit*, Stuttgart, 1933.

Whitmarsh, T., « Prose Fiction », *The Cambridge companion to the Greek and Roman novel*, T. Whitmarsh (éd.), Cambridge University Pr., 2008.

Wiater, N., « Geschichtsschreibung und Kompilation. Diodors historiographische Arbeitsmethode und seine Vorstellungen von zeitgemäßer Geschichtsschreibung », *Rheinisches Museum* 149 (3-4), 2006, p. 248-271.

Wills, G., « Vergil and St. Augustine », *A Companion to Vergil's Aeneid and its tradition*, J. Farrel et M. C. J. Putman (éd.), 2010, p. 123-132.

Winiarczyk, M., « Der erste Atheistenkatalog des Kleitomachos », *Philologus* 120, 1976, p. 32-46.

Winiarczyk, M., « Theodoros ὁ Ἄθεος », *Philologus* 125, 1981, p. 64-94.

Winiarczyk, M., « Bibliographie zum antiken Atheismus », *Elenchos* 10, 1989, p. 126-144. (291 références sur Évhémère).

Winiarczyk, M., « Methodisches zum antiken Atheismus, *RhM* 133, 1990, p. 1-15.

Winiarczyk, M., *Bibliographie zum antiken Atheismus 17. Jahrhundert – 1990*, Bonn, 1994.

Winiarczyk, M., « Antike Bezeichnungen der Gottlosigkeit und des Atheismus », *RhM* 135, 1992, p. 216-225.

Winiarczyk, M., « Ennius' Euhemerus sive Sacra historia », *RhM* 137, 1994, p. 274-291.

Winiarczyk, M., « Theologische Ansichten des Euhemeros von Messene und ihre "Quellen" », *Eos* 87 (1), 2000, p. 63-99.

Winiarczyk, M., « *Ἱερὰ Ἀναγραφή* des Euhemeros von Messene », *Eos* 87 (2), 2000, p. 227-239.

Winiarczyk, M., *Euhemeros von Messene. Leben, Werk und Nachwirkung.* München-Leipzig, 2002.

Winiarczyk, M., « Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung in der *Hiera Anagraphe* des Euhemeros von Messene », *Wiener Studien* 115, 2002, p. 127-144.

Woodbury, L., « The date and atheism of Diagoras of Melos », *Phoenix* 19, 1965, p. 178-211.

Zambon, E., *Tradition and Innovation, Sicily between Hellenism and Rome*, Historia 205, 2008.

Ziegler, K., art. « Panchaïa », *RE* XVIII (3), 1949, p. 493-495.

Zucker, F., « Euhemeros und seine *Ἱερὰ Ἀναγραφή* bei den christlichen Schrifstellertn », *Philologus* 64, 1905, p. 465-472.

Zumschlinge, M., *Euhemeros. Staatstheoretische und staatsutopische Motive*, Diss. Bonn, 1976.

LOGICIELS ET BASES DE DONNEES SUR INFORMATIQUE

Antiquarium 2.0, Quadriuium software, 2005 (moteur de recherche pour le TLG sur PC)

Library of Latin Texts, (CLCLT 5), Brepols, 2002.

Thesaurus Linguae Graecae, Irvine, version CD-ROM D et version en ligne.

Index généraux

Index des noms propres :

A

Aceste, 277, 286-288, 307-308, 502
Aetius, 35, 49, 454
Afrique, 495
  corne de l'Afrique, 76, 77, 505
Agrigente, 48, 50, 272-273
Aïx, 66, 268, 317, 480, 482-483, 522
Alexandre, 17, 31-33, 45, 49-50, 93, 171, 271, 308, 335, 339, 346, 355, 359-360, 373, 376, 380, 390, 392-393, 405, 409, 412, 414, 418, 432, 438-439, 441, 459, 466, 470, 474-475, 477, 479, 488-490, 492-493, 495-496, 501, 545-546, 549, 550-554, 600, 603
Alexandre IV, 32, 459
Alexandrie, 34, 36-38, 40, 47-48, 50-51, 159, 273, 297, 379, 418, 550
Alexarque, 28-29
Alkinoos, 396
Amazones, 546
Ammon, 59, 167, 174, 184, 234, 244, 392-393, 430, 439, 454, 467, 488, 515, 518, 546-547, 549, 551
Antigone Monophthalmos, 27
Antiphane de Bergé, 105, 347, 349, 351-352
Aphrodite de Chypre, 84
Apollodore (commentateur d'Homère), 333, 338, 346-349
Apollon, 34, 63, 66, 182, 190, 217, 222, 234, 242, 245-246, 271, 362, 368, 372, 380, 429, 480
Apulée, 254-255, 260, 299, 300, 301
Arabie, 17, 27-33, 50, 55, 61, 68, 75-78, 168, 179, 183, 190, 200-201, 237-238, 347, 359, 360, 373, 376, 379-380, 385, 428, 432, 493, 495, 505, 507-508
Aratos, 255, 266-267, 269-270, 482
Arcadie, 43
Archestratos, 46, 254, 299-301, 307, 326
Aristée, 226, 234-235, 323, 500, 547
Aristobule de Cassandreia, 355, 390
Aristote, 30, 368, 372, 420-423, 426-427, 435-436, 438, 442, 446
Arnobe, 19, 48, 49, 60, 84, 270, 272-274, 280, 325, 502, 550
Arrien, 28, 31, 355, 360, 390, 466, 551
Asclépios, 210, 217, 221-222, 235
Asie, 45, 80, 170, 361, 376, 466, 470, 488, 495
Athanase d'Alexandrie, 503
Athéna, 58, 64, 266, 304, 370-371, 404, 420, 483
Athénagore, 235, 503, 575
Athénée, 46, 52, 60, 66, 73, 299-300, 307, 474, 483-485
Athènes, 28, 49, 244, 357, 366-367, 370-371, 403-404, 417, 420-421, 426, 446, 474-475, 599
Atlantes, 210-211, 216, 220-221, 223, 229, 309, 318, 323, 334, 468, 500-501, 546
Atlantide, 331, 357, 365-369, 380, 396, 402, 404, 415-417, 494
Atlas, 66, 229, 482-483
Augustin, 19, 54, 58, 64, 264-265, 270, 274-281, 325, 462, 500, 502-503, 549-550, 552
Aulacia, 58, 63, 312, 531
Aulu-Gelle, 252-255, 260, 356

B

Babrius, 252-253
Bélos, 64, 469

C

Cadmos, 46, 60, 72, 210, 483-485
Caelus (Ciel), 29, 63, 65, 85, 268, 292-294, 302, 305, 311-314, 317, 319, 328, 456-458, 463-465, 468, 517, 520-521, 529
Callimaque, 19, 26, 33-45, 47, 51, 81, 297, 333, 336-338, 354, 381, 454, 499
Calypso, 395-396, 432
Carie, 469
Carnéade, 501
Carthage, 290
Cassandre, 17, 26-33, 35, 39, 44-45, 49-50, 55, 61, 179, 330, 359, 432, 459, 474, 494, 508
Cassiodore, 390, 504
Cassios, 65, 316, 469
Caton, 256-257, 259, 289
Céa,84
Cérès, 58, 66, 85-86, 265, 271-272, 302
César, 335
Charisius, 259-260, 263, 504

Chypre, 65, 84-85, 272-273, 291, 480, 484
Cicéron, 19, 85, 255-256, 259-261, 263, 265-267, 271, 274, 276-280, 282, 289-290, 295-299, 306, 324-326, 446, 468, 473, 500-502, 506, 545, 556-557, 592
Clément d'Alexandrie, 19, 35, 45, 48-49, 84, 272-274, 280, 325, 549, 550
Cnossos, 41, 47, 59, 260, 372, 400, 473
Cœlé-Syrie, 432
Columelle, 82-84
Cos, 46, 50, 52, 484
Cotta, 557
Crète, 40-43, 47, 58-59, 64-65, 81, 185, 199, 217, 221, 244, 260, 292, 294, 306, 334, 362, 370-373, 380, 400, 421, 426, 441, 460, 468, 472-473, 495, 513-514, 517
Crétois, 40-43, 47, 59, 81, 167, 185, 217, 221, 229, 244, 259, 260, 292, 324, 334, 369-373, 380, 396, 406, 408, 412, 414, 426, 430, 439, 440, 460, 468, 500, 514-517
Cronos, 52, 57, 63, 86, 236, 238, 242, 245-247, 275, 302, 306, 309, 322, 456-458, 460, 463-464, 494, 546-547, 561
Ctésias, 155-156, 350, 355-356, 360, 362, 374-375, 390
Cyniras, 85
Cyrénaïque, 411

D

Damastès, 346-347
Darius, 365-366, 466
Delphes, 38, 66, 246, 271, 371-372, 380, 495
Déméter, 58, 63-64, 86, 302, 304, 446-448, 474, 549
Démétrios de Phalère, 27-28, 37
Démétrios Poliorcète, 28, 473, 475
Démosthène, 298-299, 475
Denys Scytobrachion, 309, 318, 334, 468, 501, 506, 545-547, 549, 553-554, 557
Diagoras, 499
Dicéarque, 339
Dicté, 43
Diodore de Sicile, 17-18, 22-24, 26-29, 32, 45, 48-49, 52, 56-57, 61-70, 72, 74, 78-79, 82, 86, 121, 125, 152-164, 166-171, 173-198, 200-215, 217-223, 225-248, 256, 286, 301-302, 304-305, 307, 309, 311, 313-323, 326, 328, 333-334, 348, 356, 359, 361-362, 365, 372-375, 377-378, 380-381, 383-384, 386-389, 391, 393, 397-399, 401, 405-408, 410-412, 416-417, 425, 427, 429-434, 437, 452, 456, 465, 468-469, 471, 473, 478, 480-481, 483, 499-501, 504, 506-512, 514-517, 521, 545-546, 549, 556
Diogénien, 504
Dionysos indien, 334
Dionysos, 210, 226, 234-235, 319, 323, 334, 447, 484, 500-501, 546-548
Dis pater, 258, 305-306, 529
Doïens, 56, 184, 244, 420, 430, 439-440, 515-517

E

Éaque, 66, 77, 268, 390, 481, 483, 504
Égipan, 66, 268, 482
Égypte, 27-28, 38, 45, 75-76, 80, 174, 182, 220, 230, 244, 355, 361, 363, 366, 373, 378-379, 417-419, 424, 432, 465, 494, 510, 550-551
Égyptiens, 52, 59, 190, 211, 224, 230, 231, 233, 242, 244, 323, 360, 362, 369, 417, 485, 500
Éleusis, 66, 271
Élien, 45, 348, 355, 375, 390
Énée, 277, 284, 286-290, 307-308, 502
Ennius, 19-20, 24-25, 41, 46-47, 53-55, 59-66, 68-69, 72-74, 76-79, 81, 84-86, 152-153, 246-268, 270, 272, 274-275, 277-302, 304-318, 320, 323-327, 400, 444, 456-459, 462, 466-467, 469-471, 473, 476, 483, 491, 500, 502, 504-505, 518-521, 527, 556
Éole, 407-409, 412
Éphore, 176, 426, 427
Ératosthène, 19, 267-268, 333, 338-339, 341, 344-347, 351-352, 354, 358, 376, 377, 381, 495, 504
Érythrée, 376, 470
Eschine, 298-299
Ésope, 252-253
Éthiopie, 356, 375, 377, 390
Éthiopiens, 179, 185, 231-232, 234, 357, 374, 395, 500
Eusèbe de Césarée, 17, 24, 26, 52, 61-66, 74, 153, 170-171, 175, 195, 209-226, 228-229, 233, 236-237, 242, 256, 304, 313-315, 319, 320-321, 398, 452, 454, 502, 506, 545, 554-555
Eustathe, 45

F

Festus, 65, 263, 483, 504
Firmicus Maternus, 84-86, 503
Flavius Josèphe, 59-60

G

Gaia, 463, 482, 614
Glauca, 258, 304-305, 459, 529
Grande Bibliothèque, 36-37, 50

H

Hécatée d'Abdère, 154, 174, 182, 232, 348, 354, 356, 417-419
Hécatée de Milet, 363-364, 367, 444-445, 552
Héliopolis, 75-76, 505
Hélios, 75, 229, 233, 547-548
Hellanicos, 350
Héphaïstos, 234, 404, 410, 420, 554
Héra, 58, 64, 86, 234, 302, 304

Héraclès, 16, 174, 210-211, 217, 222-223, 226, 234-235, 323, 339, 364, 366, 467, 488, 500
Hermès, 28, 57, 182, 190, 227, 234, 245-246, 339-340, 362, 395-396, 429, 432, 480, 554
Hérodote, 22, 23, 75-78, 176, 178, 182, 186, 255, 350, 352, 354-356, 360-367, 373-375, 390, 392, 415, 417, 427, 494, 552-553
Hésiode, 36, 41, 47, 82, 171, 179, 212, 214, 235, 265-266, 335, 375, 420-421, 437, 446, 448, 456-460, 463-464, 494, 554
Hestia, 63, 86, 234, 302
Hippodamos de Milet, 420-442
Hippon, 499
Hipponax, 34-36
Historia sacra, 19, 47, 54, 72-73, 76-77, 79, 81, 84-85, 248-251, 253-257, 260-263, 270, 272, 275-282, 284-285, 289-290, 292, 294-296, 299, 301, 305, 307-308, 324-327, 519
Homère, 36, 45, 82, 171, 176, 179, 212, 214, 235, 265, 335, 338, 343, 348, 354, 357, 368, 372, 395, 396, 400, 407, 421, 475, 482, 525
Hygin, 65-66, 73, 77, 82-83, 255-256, 260-261, 267-268, 316-318, 324, 390, 481-482, 504, 522, 549-550
Hyperboréens, 348, 356, 437

I

Iamboulos, 32, 163, 166-167, 169-170, 174-177, 179, 185, 191, 193, 197, 356, 358, 374
Ida, 43
île Sacrée, 55-56, 61, 187-188, 193-197, 199-200, 202, 238-387, 394, 409, 429, 432, 437-438, 440-441, 479, 496, 509
îles Lipari, 48, 407-409, 411-415, 426, 428
Inde, 28, 31, 56, 61, 175, 186, 188, 340, 355-356, 359, 373, 375-377, 380, 386, 390, 418-419, 428, 495, 600
Isis, 45, 66, 69, 232, 234, 271-272, 334, 450, 484, 525, 529, 549, 551, 603
Italie, 46-47, 58, 60, 64, 217, 272, 274, 277, 289, 292, 308-309, 461-462, 469, 502

J

Jean Malalas, 82
Junon, 65, 258, 302, 304-305, 458-459
Jupiter, 47, 53-54, 58-59, 64-66, 73, 77, 83, 85, 238, 246, 258, 260, 262-271, 275-279, 281, 283-287, 290-294, 296, 302, 304-309, 311-313, 317, 319, 325, 327-328, 390, 456, 458-459, 460-471, 473, 476-477, 479, 481-482, 484-485, 489, 500, 502, 517-522

K

Kourètes, 58

L

Lactance, 17-19, 24, 41, 45, 47, 52, 54-55, 57-59, 61-66, 68, 70, 72-74, 80-81, 84-85, 152-153, 237-238, 246, 248-251, 253, 256-264, 266, 268-270, 275, 280-293, 295-297, 301, 304-305, 307, 312, 315, 320, 324-326, 372, 430, 456, 459, 467, 476, 485, 502-503, 506, 517-520, 522
Léon de Pella, 93, 271-272, 274, 481, 501, 545, 549-555
Libye, 67, 217, 309, 375, 411, 467
Lucius Ampelius, 65, 73
Lucius Calpurnius Piso, 257
Lucrèce, 505
Lycée, 43
Lycophron, 289-290
Lysimaque, 27, 31

M

Madaure Maximus, 274
Manilius, 74-78, 527
M. Fuluius Nobilior, 284, 296, 308, 327, 500
Mars, 65, 73, 529
Mégasthène, 334, 407, 418-419
Méropes, 348, 356
Messène, 16, 26, 45-50, 93, 213, 228, 320, 347, 408, 414, 451, 467
Minéens, 200
Minerve, 65, 73, 263, 268, 483, 486
Minucius Felix, 18, 66, 246, 270-271, 280, 282, 325, 502, 550, 552
Mousicanos, 31

N

Naeuius, 289
Néarque, 341, 355, 359-360, 427-428
Nil, 176, 376, 495

O

Oceania, 58, 63, 312, 517, 531
Océanites, 56, 184, 406, 420, 430, 439, 440, 515-517
Olympe, 58, 62, 64, 184, 243, 275-276, 294, 316, 399, 429, 462, 515-516, 521
Olympias, 459, 501, 545-553, 555
Onésicrite, 31, 341, 352, 355-356, 359
Ophiophages, 79-80
Ops, 58, 63-64, 86, 258, 297, 302, 304-305, 458-459, 461-462, 529
Orcus, 305-306, 529
Orphée, 82, 171, 179, 212, 214, 235, 265, 335
Osiris, 45, 69, 232, 334, 450, 484, 525, 549, 551, 603
Ouranos, 52, 57-59, 62-63, 65, 86, 182, 184, 188, 190, 229, 236, 238, 242-243, 245-246, 262, 302, 311, 313-314, 316-317,

318-319, 328, 362, 365, 396, 399, 409, 429, 453, 456, 463-465, 468, 480-482, 494, 517, 521, 546, 548, 554
Ovide, 77, 260, 282, 505

P

Palaiphatos, 29, 30, 446
Pan, 66, 234, 268, 311, 317, 482, 520, 522, 529
Panara, 56, 61, 187, 195, 198-199, 244, 408, 410, 420, 430, 437-440, 469-470, 496-497, 511-513, 516
Panchaïe,
île de, 23, 26, 29-30, 35, 49, 59, 61, 72, 76, 78, 162, 180, 193-198, 200-201, 221, 313, 364, 377, 387, 401, 406, 409, 411, 418-420, 424, 430-431, 433, 441, 452, 469, 504-505, 515, 522
Péloponnèse, 47, 49-50
Perse, 155, 355, 390
Persée, 235, 265, 268, 271, 447-448, 481
Perséphone, 58, 64, 304
Phéaciens, 357, 396
Phénicie, 364, 432, 485, 555
Phéniciens, 224, 485
Philon de Biblos, 224-226, 319, 454-455, 501, 506, 545, 553-556
Platon, 36, 185, 244, 255, 331, 357, 365-372, 380, 395-396, 402-406, 415, 417-418, 420, 422, 426, 435-436, 445, 450, 494
Pline, 34, 59, 66, 69, 74-80, 200, 268, 378-379, 389-390, 481, 495, 504-505, 509, 511
Plutarque, 19, 31, 34, 37, 45, 69, 105, 211, 332-333, 337-338, 342, 356, 381, 436, 450-452, 484, 499, 545, 549-551
Pluton, 64, 85, 258, 278, 304-306, 458-459, 554
Polybe, 45, 158, 333, 338-340, 344-345, 347-348, 354, 360, 381, 426, 481
Pomponius Mela, 75-76, 78-80, 505
Poséidon, 302, 365-366, 368, 395-396, 404, 474
Posidonius d'Apamée, 347, 351, 368, 508
Prodicos, 271, 447-448, 454
Proserpine, 84-85, 525
Protagoras, 499
Pseudo-Épicharme, 46
Pseudo-Galien, 49
Ptolémée Ier, 27-28, 37
Ptolémée Philadelphe, 37-38, 548
Pythéas, 339-342, 344, 349, 351, 352, 354

Q

Quinte-Curce, 49

R

Rhacotis, 37
Rhodes, 36, 291, 334, 469, 550-551
Romains, 47, 76, 288-290, 307, 361
Rome, 46, 54, 79, 288-290, 296-297, 306-307, 309-310, 327, 356, 361, 500, 505
Romulus, 296, 529, 574

S

Sabéens, 77, 200
Saïs, 365-368, 370-371, 417
Sanchuniathon, 224-225, 554
Saturne, 47, 53, 58, 63-64, 86, 246, 258, 262, 264-265, 269, 275-278, 281, 292-294, 297, 302, 304, 306, 308, 310, 312, 456-462, 465, 468-469, 502
Scipion l'Africain, 284, 296-297, 308, 327, 500
Scythes, 406, 427, 430, 439, 515-516, 518
Ségeste, 289-290
Sélinonte, 290
Sérapéion, 35-38
Servius Honoratus, 77
Sésostris, 365-366, 373
Sextus Empiricus, 35, 271, 453-454, 470-472, 476, 499
Sicile, 23, 45-46, 48-50, 52, 155, 157, 166, 173, 210, 217-218, 233, 254, 286, 289, 308-309, 348, 356, 361, 410, 467, 508, 546
Siwah, 392-393, 440, 551
Solinus, 74-78
Strabon, 19, 31, 37, 45, 80, 82, 233-234, 267-268, 332-333, 338-354, 356-357, 361, 365, 368, 374-377, 380-381, 407, 410, 427-428, 481, 494-495, 504

T

Taprobane, 377, 495
Tasus, 66, 77, 390, 481, 532
Tatien, 503
Tégée, 49-50
Tertullien, 503
Thabiônos, 555
Thémis, 58, 64, 86, 304
Théodore, 499
Théodoret de Cyr, 49, 84, 502, 591
Théophile d'Antioche, 502
Théophraste, 28, 68, 378
Théopompe, 348, 350, 353, 356-357
Thulé, 339, 341-342, 354
Titan, 58, 63-64, 293, 302, 304, 457, 460-461
Tzétzès, 35

V

Valerius Flaccus, 67, 505
Varron, 249, 256, 259-260, 262-266, 281, 307, 325, 483, 504
Vénus, 53, 65, 73, 84-85, 268, 287-288, 291-292, 294, 296, 318, 480-481, 484
Vesta, 58, 63, 86, 246, 258, 302, 304, 457-458, 530

Virgile, 77, 260, 276-277, 279-280, 282, 286, 287, 289, 291, 306, 325, 502, 505, 525-526

X

Xénophon, 468, 514

Z

Zénon, 265, 446-447
Zeus, 16, 18, 25, 29, 33-34, 40-45, 47, 49, 52-53, 55-57, 59, 61-65, 70, 81, 86, 162, 168, 172, 182, 185-187, 190, 192, 195, 198-200, 202, 204, 217, 221, 223, 229, 233-234, 236, 238-242, 244-247, 260, 269, 297, 302, 304, 306, 313, 317, 319, 323, 325, 327-328, 330, 336, 359, 362-366, 368, 370-372, 380, 386, 390, 393, 396, 398-400, 408-409, 412, 420-421, 424-425, 427, 429, 430, 433-435, 438-441, 444-446, 448, 456, 458, 460-461, 463-473, 475-482, 484-497, 501, 511, 513-514, 516-517, 525, 546-548, 551, 553-554
tombeau de Zeus, 40-43, 81, 380
Zeus Triphylios, 18, 34, 49, 56-57, 59, 61-62, 168, 187, 198-199, 202, 204, 239, 240-242, 247, 328, 373, 421, 430, 438-439, 444, 456, 469-470, 479, 488, 516

Index thématique :

A

abeilles, 82-83
abondance, 55, 61, 168, 177, 194, 320, 355, 374, 387-388, 390-391, 393-395, 400, 440, 442, 507-508, 524
affabulateur, 72, 279, 338, 347, 356
affabulation, 185, 348-351, 483, 495
allégorie, 225, 265-266, 447, 454, 502, 555
allégorique, 224-225, 266, 269, 446, 449
alliance, 290, 308, 467, 470
amplification, 253, 375, 386, 392-393, 445, 449
ancienneté, 180, 241, 364, 407, 418, 421, 425-426, 485, 489, 524
ancien, 17, 23, 29, 32-33, 41, 50, 57, 74, 76, 80, 153, 177, 215, 258-259, 268, 279, 289, 291, 336, 342, 367, 425-426, 445-446, 459, 464-465, 482, 485, 551, 553-555
apothéose, 284, 296
archaïsme, 421, 425-426
de la langue, 325
argent, 31, 57, 63, 85, 143, 202, 205-206, 239, 247, 291, 389-390, 398, 420, 427, 433, 480
aromates, 55, 61, 75-76, 78, 80-81, 200, 274, 432, 509
artisans, 56, 166, 203, 401, 412, 416-421, 497
astres, 58, 65-66, 184, 188, 191, 225-226, 229, 236, 267-268, 288, 314, 317-319, 399, 429, 450, 464, 472, 481-482, 521, 546, 555
athée, 23, 35, 72, 93, 272, 448-449, 451-453, 455, 468, 491, 499, 502, 551, 592
liste d'athées, 48-49, 272, 280, 325, 449, 454
athéisme, 18, 25, 224, 337, 400, 449, 450-451, 454, 470, 484, 486
autarcie, 423, 431, 433, 441
autarcique, 57, 433
autochtone, 61, 195, 371, 406-407, 414, 430, 439, 515-516
autochtonie, 406-407, 426
auto-divinisation, 283-284, 475, 478
autonomie, 56, 200, 438-440, 470, 496
autopsie, 23, 30, 360, 362

B

beauté, 61, 204, 239, 255, 319, 385-386, 393, 395-396, 398, 400, 440-442, 457, 461, 496, 554
bienfaiteur, 234, 462, 481, 491-492, 504
bienfaits, 57, 62, 82, 224, 226, 229, 232, 234-235, 399, 448, 471, 474-475, 481, 487-488, 490, 499, 501-502, 513, 546-548
biens
communautés des biens, 401, 413-414, 426, 427-428, 435, 437-438, 442, 497
mise en commun des biens, 401, 413, 428, 435, 496
burlesque, 484, 486

C

cannibalisme, 58, 294, 462, 487
catastérisme, 267, 317, 482, 504
ciel, 65-66, 184, 225, 229-231, 234, 268, 296-297, 306, 311-314, 317-319, 328, 409-410, 450, 453, 463-465, 468, 481-482, 520-521, 546, 556-557
  voûte céleste, 312, 319, 463-464, 482
civilisateur, 335, 492, 546
civilisateur (roi), 427, 462, 477
classes (répartition en), 24, 372, 416, 418, 421-422, 428, 441, 496-497
confins, 25, 31, 171, 339, 342, 345, 348, 357, 373-376, 379-381, 384-386, 392-394, 396, 400, 407, 415, 428, 431, 440, 442, 479, 495-497, 509, 516, 517
conquérant, 31, 45, 199, 297, 430, 439-441, 461-462, 466, 470, 487, 489, 521, 552
  conquêtes, 25, 327, 355, 405, 412, 414, 418, 432, 489, 492-493, 497
cuivre, 202, 389, 433
culte, 17, 25, 29, 59, 65, 85-86, 199, 215, 224, 226, 229, 232, 283-285, 287, 291, 294, 308, 310, 317, 372, 387, 393, 398, 399-400, 409, 412, 418, 431, 433, 444, 450, 455, 463-465, 467-470, 472-473, 475-480, 482, 484, 486, 488, 490-492, 497, 500, 509, 514, 548, 552-554
  cultes astraux, 224, 227, 311, 313, 318, 321, 328, 452-453, 465, 502
  des souverains, 25, 29, 284, 330, 444, 465, 473, 475, 477, 479, 484, 488, 493, 501, 548, 553
culte(s) conjoint(s), 286-288, 307, 467, 468

D

demi-dieux, 66, 234, 235, 266, 270, 323, 483, 500
diadoques, 439, 459
dieux célestes, 121, 226, 227-229, 231-233, 311, 313-314, 316-319, 321, 323, 328, 450, 452-453
dieux physiques, 225
dieux terrestres, 82, 121, 180, 193, 212-213, 226, 228-235, 238, 268, 313, 318, 323, 328, 334, 452, 499, 502, 556
dîme, 55, 438
discours
  direct, 173-175, 177-179, 181, 186-189, 191, 256, 326
  indirect, 173-175, 177-179, 181, 184-191, 237, 259-260, 282, 284, 291, 293, 322
distraire, 346, 349-353, 380, 485
divinisation, 16, 18, 84-85, 223-224, 229, 234-235, 271, 283-284, 296, 308, 321, 327-328, 335, 447-448, 451, 463, 465, 472-473, 475, 477-478, 480, 482, 488, 500, 546, 547-548, 552, 553
divinisé, 16, 223, 234, 445, 464, 472, 478
  hommes divinisés, 16-18, 25, 93, 225, 230, 234, 237, 265-266, 270-271, 274, 276, 296, 323, 330, 334, 444, 448-449, 453, 493, 499-502, 549, 551, 555, 557, 592
double part, 56, 160, 401, 413, 435, 497

E

égalitarisme, 497
encens, 55-56, 61, 76-77, 163, 194-197, 200, 238, 274, 377-380, 383, 387, 389, 409-410, 432, 441, 495, 505, 508-509, 510-511
épiclèse, 287, 430, 440, 467-468, 470, 487
époque historique, 335, 412, 478-479
époque mythique, 157, 173-174, 181, 184, 186, 334-335, 357, 429, 439, 445, 466, 479, 555
étain, 202, 389, 433
étonnement, 353, 357
  étonner, 190, 226, 252, 273, 304, 355-356
évhémérisme, 16-18, 20, 22, 72, 155, 180, 233-234, 236-237, 266, 295-296, 323-324, 334, 450, 468, 473, 499-500, 524, 545-547, 549, 554, 556-557, 592
évhémériste, 17-18, 82, 155, 180, 182-183, 205, 206, 235-236, 238, 255, 264-265, 266, 269, 288, 321, 325, 334, 381, 450, 453, 468, 472, 502-504, 523, 554, 556-557
explications étiologiques, 74, 482
exploits, 18, 45, 52, 57, 59, 63, 182, 190, 234, 242, 263, 268, 281, 335, 365-366, 389, 393, 397, 399, 429, 465, 471, 480, 485, 489, 513

F

faune, 62, 238, 360-361, 383, 385, 388, 394, 400, 440
fer, 202, 389, 420, 433
fertilité, 25, 188, 201, 379, 385-387, 389, 394, 396, 441-442, 496, 507-508
fiction, 25, 28, 330, 331, 332, 333, 336, 338, 352, 353, 368, 380, 494
flore, 62, 238, 360-361, 383, 385, 388-389, 400, 440

G

généalogie, 17, 73, 85, 245, 268, 302, 304, 305, 307, 325, 326, 362, 363
géographe, 19, 72, 332, 335, 338, 340, 341, 342, 343, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 356, 357, 368, 380
géographie, 495-496, 504
géographique (exposé), 23, 26, 53, 189, 192, 205, 332-333, 336-338, 345, 358, 362, 367, 444
guerriers, 56, 401, 416-417, 421

H

héros, 16, 60, 73, 77, 174, 234-235, 265-266, 270, 284, 288-289, 371, 396, 445, 462, 481, 483, 488-489, 500

hiéroglyphes, 190, 243, 244
historiographie, 30, 327, 332-333, 342, 344, 353-354, 356, 360, 362, 380, 422
genre historique, 349, 353-354, 380, 383, 494
historique (compte-rendu), 160, 170, 172, 194, 322, 358-359, 387, 419, 441
hommes-dieux, 23, 25, 327-328, 334, 431, 444-455, 478, 480-481, 483, 486, 491, 493, 501-502, 547-548, 551-555
homonymie, 306, 328, 410, 463-465, 468, 554
honneurs cultuels, 465, 474
honneurs divins, 16, 64, 286, 318, 451, 465, 475, 477-478, 482, 484, 488-489, 493, 546-547, 553
honneurs *post mortem*, 465, 480, 548, 552-553

I

immoralité, 292, 446, 448-449, 453
immortel, 40, 182, 232-233, 444, 457, 468
impie, 34, 36, 72, 336, 441, 471
inscriptions (sacrées), 52, 57-59, 63, 69, 192, 202, 204, 206, 238, 240-243, 246, 281, 322, 328, 330, 337-338, 348, 362-367, 369-370, 380, 386, 397, 399-400, 403-404, 431, 434, 439, 441, 485
instruire, 486
insularité, 423, 442
inventeurs, 58, 64, 179, 268, 462, 481, 487, 549, 552
inversion (procédé d'), 386, 390, 400
ivoire, 205, 389, 398

J

justice, 58, 64, 294, 462-463, 477, 487
juste, 31, 236, 314, 459-460, 466, 493

L

locus amoenus, 385, 394, 410, 415, 416

M

mémoire (du passé), 157, 170, 243, 247, 253, 255, 269, 316, 322, 352, 366-367, 386, 400, 431, 433, 441, 452, 482, 497, 525
mensonge, 40, 43, 185, 333, 336, 338, 346, 349-350, 352-353, 357, 380, 505
mensonger, 341-342, 347, 350, 353, 394, 455
menteur, 40, 268, 346-347, 350-351, 380, 494, 504
merveilleux, 17, 78, 83, 167, 177-179, 205, 247, 335, 340-341, 345, 348, 350, 355-356, 363, 374, 376, 380, 383, 386, 392, 437, 440, 444, 446, 448-449, 459, 493
métaux, 31, 57, 63, 202, 205-206, 390, 433
mines, 202, 205-206, 389
mirabilia, 78, 356, 362, 374, 390
mort, 29, 31-33, 35, 41, 43-45, 56-58, 63, 182, 217, 229, 232, 236, 293, 296, 310, 312, 318, 323, 434, 437-438, 457-461, 466, 472-473, 480, 487, 489, 514, 517, 547-548, 553-554, 557
mortels, 18, 57, 214, 223-225, 230, 233, 235-236, 279, 321, 325, 371, 400, 433, 455, 471, 481, 483, 486, 501, 554
myrrhe, 55-56, 61, 75-77, 81, 163, 194, 238, 377-378, 380, 383, 387-388, 409, 432, 495, 508-510, 524
mythe(s), 16-17, 25, 30, 73, 76-78, 81, 83, 85, 173, 184-185, 215-218, 221-224, 263, 265-266, 268-269, 271, 277, 297, 316n 318, 330, 337, 339, 342, 366, 370, 374, 416, 420, 444-446, 448-449, 451, 453-456, 459, 462-464, 466, 469, 479, 483, 485-490, 492, 495, 497-498, 501-502, 505, 513, 521, 549, 552, 555
histoire mythique, 23, 54, 185, 192, 288, 309, 362, 429, 444, 453, 469, 479, 487, 549
récit mythologique, 23, 59, 334, 338, 358, 380, 383, 441, 454, 472, 479, 483-484, 486, 554-555
mythographe, 30, 468, 501

O

offrandes, 57, 63, 167, 206, 239, 364, 389, 398, 421, 431
or, 31, 34, 52, 57, 62-63, 66, 72, 77, 182, 205, 213, 236, 239, 247, 268, 389-390, 398, 406, 420, 481, 510

P

paganisme, 16-18, 224, 237, 272-273, 278, 280, 292, 321, 324
paix, 419, 429, 436, 462, 469, 477, 487, 490, 493, 548
parataxe, 258, 261, 293, 324
style paratactique, 258
pasteurs, 56, 62, 166, 203, 207, 411, 419
paysans, 56, 62, 79, 200, 203, 207, 373, 401, 411, 413, 416-421, 428, 431, 437, 497
piété, 187, 239, 264, 286, 322, 398-399, 420, 431, 441, 470, 471, 475, 487, 557
pillards, 411, 414, 437, 496
pirates, 409, 411, 413, 437
piraterie, 411, 414, 437, 441
prêtres, 56-57, 62-63, 160-161, 167, 174, 182, 185, 187-188, 192, 197-200, 202-203, 205-207, 240, 244, 247, 260, 271, 361-372, 380, 383, 385, 389, 393, 399, 400-401, 403, 412-413, 416-421, 423-425, 427, 431, 433-436, 438-439, 441-442, 471, 494, 497, 513-514, 551-552, 555
propriété (droit/désir de), 56, 62, 196, 413, 427, 435-436, 497

R

rationalisation (de la mythologie), 25, 330, 374-375, 444, 458-459, 487, 493, 555
rationalisme, 17, 374, 444, 448, 451, 453, 455, 480, 483, 486-487, 549
explication rationnelle, 85, 468
récit de voyage, 504
récoltes, 24, 55, 62, 194, 197, 207, 378-379, 385, 387, 394, 401, 414, 422, 426-428, 433-434, 438, 441-442, 507, 509, 510
richesse, 20, 31, 57, 63, 78, 152, 204, 207, 240, 306, 385-386, 389-390, 395-396, 398, 405, 433, 440-442, 496, 508, 524
roi (ou souverain), 16-17, 25-29, 30-33, 37, 39, 43, 47, 49-50, 55-56, 61, 66-67, 85-86, 127, 179, 194-200, 229, 246, 287, 296-297, 308, 328, 330, 359, 361, 364-365, 372, 390, 396, 412, 419, 421, 424, 427, 429-430, 432, 438, 440, 445, 448, 456, 458-459, 460-470, 472-474, 476-480, 483-487, 489, 491, 493-495, 497, 499, 502-504, 506, 508, 521, 546, 548-549, 551, 553
roi-dieu, 362, 441, 469, 470, 480, 492, 497
roman, 25, 177, 330, 334, 353

S

sacrifice, 167, 187-188, 292, 294, 311-312, 317, 319, 328, 399, 463, 465, 517, 521, 547-548
sanctuaire, 33-34, 37, 49, 52, 55, 57, 59, 61, 63, 75, 168, 187, 198-199, 204, 206, 238-245, 247, 281, 288, 322, 328, 330, 336, 362, 364, 367, 370-373, 380, 387-388, 390-391, 393, 397, 400, 404, 409, 415, 425, 430-431, 433-434, 438-439, 441, 467, 469-470, 479, 485, 488, 495, 497, 511-514, 516, 546, 551
soldats, 62, 198, 203, 206-207, 292, 401, 409, 411, 417, 419-421, 431, 462, 466, 497
souverain idéal, 460, 462, 549
stabilité (du pouvoir), 428-429, 459, 462, 477, 487, 489, 492, 497
stèle, 18, 25, 52-53, 55, 57-60, 62-63, 172, 182, 186, 190, 193, 204-206, 236, 238-239, 242-247, 322, 327-328, 337, 359, 362, 365-366, 383, 389, 393, 398, 400, 404, 421, 424-425, 428-429, 433-435, 441-442, 444, 456, 465, 471, 480, 489, 494, 496-497, 519, 553
stoïcien(s), 265-267, 269-272, 325, 351, 444, 446-447

T

temple, 18, 34-37, 53, 57, 62-64, 70, 77-78, 85-86, 162, 167, 172, 186, 192, 195, 202, 204-206, 236, 239-241, 243, 247, 287-288, 297, 328, 359, 363-366, 389, 392, 397-400, 403-404, 420, 424-425, 434, 441, 444, 454, 456, 467, 471, 476, 479, 519
théocratie, 199-200
théogonie, 21, 25, 85, 456, 458, 462, 465, 466, 554
thuya, 205, 398
tombeau (de Zeus), 40-43, 81, 380

***topos* littéraire**, 29-30, 76, 81

U

utopie, 21, 25, 177, 203, 331, 348, 358, 383, 384, 402, 422-423, 425, 442, 496

V

vérité, 24, 27, 40, 158, 181, 189, 224, 273, 276, 278-279, 328, 331, 333, 337, 342, 346, 350-354, 357-358, 366, 380, 400, 426, 445-446, 448-449, 454-456, 485, 487, 497, 500-501, 549-553, 555-556
oubliée, 428, 431-434, 440, 442, 487, 497, 551-552
voyage (récit de), 16, 17, 18, 23, 24, 53, 55, 71, 163, 176, 180, 323, 328, 332, 334, 338, 344, 354, 355, 356, 422, 442, 443, 455, 493
vraisemblable, 31-32, 35, 39, 42, 159, 161, 178, 188, 190, 203, 264, 284, 317, 335, 341-342, 345, 360, 379-380, 384, 393, 407, 433, 436, 441, 448, 453, 456, 462-463, 475, 483, 522, 551
vraisemblance, 25, 78, 83, 244, 339-340, 343, 350, 373-375, 377, 381, 383-384, 394, 418, 431, 440, 444-445, 455, 460, 463, 465, 479, 482-483, 493

A

αὐτόνομοι καὶ ἀβασίλευτοι, 56, 195, 198, 199, 438, 439, 469, 470

Π

πρῶτος εὑρετής, 481, 524