



UNIVERSITÉ D'AIX-MARSEILLE
FACULTÉ DES ARTS, LETTRES, LANGUES ET SCIENCES HUMAINES
ÉCOLE DOCTORALE ED 356 « COGNITION, LANGAGE, ÉDUCATION »
UNITÉ DE RECHERCHE EA 3276 « INSTITUT D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE »

LE PAPYRUS DE DERVENI
DE LA FORMATION DU COSMOS À LA GENÈSE DES MOTS
INTRODUCTION, ÉDITION CRITIQUE, TRADUCTION, NOTES ET
ÉTUDE MONOGRAPHIQUE DES FRAGMENTS DU PAPYRUS

Volume I

Thèse présentée en vue de l'obtention
du grade de Docteur de l'Université d'Aix-Marseille
et soutenue en séance publique et contradictoire
le 6 décembre 2016

par

Oreste SALAMONE

sous la direction de
Monsieur le professeur Alonso TORDESILLAS

Jury :

Alberto BERNABÉ PAJARES (Universidad Complutense de Madrid, Espagne)
Francesc CASADESÚS BORDOY (Universitat de les Illes Balears, Palma de
Mallorca, Espagne)
Jean-Luc PÉRILLIÉ (Université de Montpellier III, France)
Maria Michela SASSI (Università degli Studi di Pisa, Italie)
Alonso TORDESILLAS (Université d'Aix-Marseille, France)

2016

INTRODUCTION

1. NATURE DE LA THÈSE

1.1. *Objectifs de la thèse*

Cette thèse est une édition critique du *Papyrus de Derveni* (dorénavant *PDerv*) enrichie d'une traduction française¹, d'un appareil critique, de notes au texte et d'une étude générale des principales thématiques philosophiques issues de ce document. Pour y parvenir nous avons analysé de manière systématique tous les fragments et les photographies du *PDerv* afin de réaliser une version inédite qui intègre à l'*editio princeps* de Kouremenos, Parássoglou et Tsantsanoglou (dorénavant KPT) du *PDerv* les nouvelles contributions apportées au texte ces dernières années². Avec cette thèse nous avons donné une version plus ample et complète du *PDerv*. Notamment, grâce aux suggestions inédites apportées aux colonnes 0-6 par Franco Ferrari, à certaines solutions suggérées dans l'œuvre monumentale d'Alberto Bernabé sur les fragments orphiques, ou encore aux contributions de Richard Janko, Luigi Battezzato, Gábor Betegh, Dirk Obbink, Valeria Piano, Mirjam Kotwick et à d'autres apports que, vu l'importante bibliographie que

¹ Depuis la publication de l'*editio princeps* de KPT (2006) la seule traduction en français du *Papyrus de Derveni* reste à ce jour celle de Jourdan (2003) publiée en 2003 aux éditions des Belles Lettres. Cependant, la publication de Jourdan est tout simplement la traduction de la version *interim* de Janko parue en 2002 dans la revue *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. La publication de Jourdan est donc antérieure à l'*editio princeps* du *Papyrus de Derveni* pour des évidentes raisons chronologiques. Qui plus est, le travail de Jourdan n'est pas une édition critique du *Papyrus de Derveni*, car il ne comporte aucun choix philologique quant à l'édition du papyrus, ni aucun appareil critique du texte.

Pour une critique détaillée de la publication de Jourdan (2003), cf. la recension de Skarsouli parue dans la *Bryn Mawr Classical Review* de 2005, 10, 44, disponible à l'adresse internet : <http://bmcr.brynmawr.edu/2005/2005-10-44.html>.

² Cf. Bernabé (2007a, 2014) ; Betegh (2004) ; Tsantsanoglou (2008, 2011, 2014) ; Ferrari (2007, 2010, 2011a, 2011b, 2011c, 2013, 2014) ; Janko (2002, 2008, 2010) ; Battezzato (2007) ; Piano (2011, 2016) ; Kotwick (2016).

ce document a engendrée ces dernières années, nous ne pouvons pas tous citer. En fournissant un texte plus complet, on espère avoir aussi contribué à une meilleure compréhension de celui-ci. Outre le choix du texte du *PDerv*, nous avons aussi réalisé une étude détaillée des théories cosmologiques, philosophiques et théologiques manifestant un lien plus ou moins direct avec celles exposées dans le *PDerv*.

Nous avons également pris en compte l'ensemble des fragments et des témoignages orphiques et présocratiques³ afin de mieux insérer l'œuvre du *PDerv*, ainsi que son auteur inconnu, dans le contexte historique et philosophique de son époque.

Cette thèse vise à étudier d'un point de vue général l'articulation entre les thématiques principales issues du *PDerv*, les conceptions eschatologiques anciennes, les exposés théogoniques et cosmogoniques tels qu'on les trouve chez les poètes Homère, Hésiode et Orphée, et l'exégèse allégorique telle qu'elle est proposée par certains philosophes présocratiques. En particulier, nous avons considéré comme essentiel pour notre recherche d'accomplir une analyse globale de ce phénomène herméneutique qui concerne la réinterprétation par les philosophes présocratiques des principaux textes de la poésie grecque antique ainsi que de sa tradition mythologique et théologique.

Nous avons d'abord analysé cette nouvelle méthode interprétative⁴, puis nous avons essayé de dégager quels sont les

³ Pour les fragments et les témoignages relatifs aux Présocratiques, cf. Diels (1879) ; Diels, Kranz (1952) ; Kirk, Raven, Schofield (1999) ; Mansfeld (1987 et 1990) ; Giannantoni (1969) ; Untersteiner (1949, 1962). Pour les fragments et les témoignages orphiques, cf. Kern (1922) ; West (1983) ; Bernabé (2004, 2005, 2007).

⁴ Cf. Ch. 3.

principes cosmologiques, physiques, analogiques et discursifs qui la gouvernent, et enfin, nous avons tenté d'expliquer comment notre auteur, en interprétant les poèmes de la tradition dite orphique, articule, de manière *quasi-acrobatique*, langage, style et sens en un style présocratique. Ce travail a donc analysé et pondéré en profondeur une technique d'exégèse qui, dans le *PDerv*, est décrite comme *juste* interprétation de la tradition littéraire orphique, certes énigmatique, mais qui par le déploiement de son sens allégorique révèle, outre la *réelle* signification du texte interprété, la *véritable* nature du cosmos.

Qui plus est, cette thèse de recherche a permis de mettre en évidence la manière dont la philosophie, à ses débuts, s'appuie non seulement sur des transmissions initiatiques et orales – comme le soutiennent certains interprètes⁵ – mais aussi sur une tradition éminemment herméneutique et littéraire appliquée à l'égard des plus importants mythes de l'antiquité.

Nous retrouvons des traces de cette tradition exégétique dans le programme d'éducation que Platon attribue au sophiste Protagoras au sein du dialogue éponyme⁶ :

Pour moi, j'ose affirmer que la profession de sophiste est ancienne ; mais ceux qui la pratiquaient dans les premiers temps, craignant la défaveur qui s'y attache, la pratiquaient sous le déguisement ou le voile de la poésie, comme Homère, Hésiode, Sémonide, ou des mystères et des oracles, comme Orphée, Musée [...] Je suis d'avis, Socrate, dit-il, que l'objet principal de l'éducation est la connaissance de la

⁵ Cf. Kapsomenos (1965), pp. 3-12 ; Scalera McClintock (1988), pp. 139-149 ; Radcliffe Guest (2008), pp. 16-39.

⁶ Cf. Platon, *Protagoras*, 315 b-316 d, 338 d-339 a

poésie, c'est-à-dire la capacité de discerner ce qui est bien et ce qui est mal dans les œuvres des poètes, et le talent de les analyser et de résoudre les questions qu'elles soulèvent.

Ainsi donc, par la réinterprétation rationaliste des mythes fondamentaux de la tradition grecque antique et par l'introduction d'une nouvelle attitude éthique, le mouvement présocratique, et en particulier celui des sophistes, bouleversa littérairement l'ancien système social grec. L'introduction d'une vision relativiste du monde fit en sorte que l'homme grec devint mesure de la réalité et de tout ce qu'elle contient, c'est-à-dire, du cosmos, de la divinité, de la justice, de l'ordre social et moral en général.

L'auteur du *PDerv* partage avec les sophistes⁷ une certaine tendance à interpréter et à rationaliser les croyances et les mythes de la tradition grecque. Bien que l'auteur du *PDerv* parvienne à des conclusions différentes de celles des sophistes, ces derniers partagent une certaine théorie du langage et de ses outils d'interprétation ainsi qu'une certaine passion pour l'exégèse des poèmes et le dégagement du véritable sens d'un texte littéraire.

Corrélativement, cette recherche a affronté le difficile problème de la formation philosophique de l'auteur ainsi que celui du statut et de la nature du commentaire issu du *PDerv*, en apportant une réponse possible aux questions concernant la relation que la tradition orphique entretient avec les premières philosophies grecques. Nous avons aussi analysé comment les méthodes herméneutiques d'interprétation de textes mythiques, méthodes que

⁷ Cf. Janko (1997), pp. 87-94 et (2001) ; Lebedev cité par Sider (dans Laks et Most, 1997), p. 129 n. 2.

l'on trouve déjà à l'œuvre chez les présocratiques, ont contribué à la constitution d'une vision plus rationnelle et scientifique de la réalité.

Pour autant, une lecture approfondie du papyrus et des fragments retrouvés à Derveni, ainsi qu'une mise en perspective de ce texte avec l'ensemble des textes orphiques et présocratiques dont nous disposons, nous montrent que, quand bien même on ne réussirait pas à découvrir l'identité de l'auteur du papyrus, il n'en reste pas moins que celui-ci participe d'un mouvement spirituel et intellectuel qui, s'il reste d'une part lié aux théogonies traditionnelles d'Orphée, d'Homère et d'Hésiode, va d'autre part contribuer à la formalisation d'une sorte d'exégèse philosophique des textes de la tradition antique (en l'occurrence ici d'extraits d'un poème orphique) qui prendra par la suite le nom d'herméneutique philosophique.

Rapportant et interprétant des textes capitaux d'Orphée, d'Héraclite et sûrement d'Anaxagore, par l'emploi d'une méthode qui distingue à la fois le sens littéral et allégorique des phrases ainsi que la paronymie et l'étymologie des mots, le *PDerv* contribue par la même occasion à la compréhension des méthodes exégétiques anciennes et se situe entre une cosmogonie en passe de devenir cosmologie - par le biais de l'importance accordée à l'Intellect-cosmique, ce qui le rapproche de la physique d'Anaxagore, de Diogène d'Apollonie et d'Archélaos d'Athènes - et une herméneutique philosophique qui ouvre la voie aux analyses étymologiques dont le *Cratyle* de Platon⁸ en constitue probablement l'exemple le plus abouti. Les noms des dieux se conjuguent ainsi

⁸ Cf. Platon, *Cratyle* 385b-386a, 386e-388c.

dans le *PDerv* avec les noms des hommes pour dégager la nature et le statut du cosmos en élaborant une *proto-cosmologie* qui voit dans l'air-Intellect le principe physique gouvernant l'univers.

Cosmologie, théologie, théurgie, eschatologie et anthropologie sont les maîtres mots de cet exercice herméneutique d'un texte qui se présente pour nous, dans la tradition classique des présocratiques, sous la forme d'une véritable énigme quant à son auteur, au genre littéraire, à l'appartenance à une tradition de pensée et à son véritable contenu philosophique. Cette nouvelle méthode exégétique commence à s'établir entre le VI^e et le V^e siècle av. J.-C. grâce à une diffusion panhellénique de ce l'on appellera le courant présocratique de la philosophie.

Toutefois, cette exégèse alternative de la tradition poétique antique ainsi que la nouvelle attitude des philosophes présocratiques à l'égard des règles sociales, des normes éthiques et des mythes sacrés de l'époque archaïque, auront des conséquences profondes et irréversibles sur la société grecque antique. L'effet collatéral de ce changement se manifestera vite et trouvera son expression la plus odieuse dans les condamnations excellentes de certains philosophes, ceux-ci souvent accusés pour leurs théories hétérodoxes ou, pour ainsi dire, alternatives. À titre d'exemple nous citerons les cas les plus emblématiques, c'est-à-dire ceux de Socrate et d'Anaxagore de Clazomènes. Le premier fut condamné à boire la ciguë, le deuxième à l'exil. En effet, comme nous le savons bien, ces derniers furent accusés d'introduire des nouvelles conceptions théologiques et de mettre ainsi en péril l'équilibre social de la cité d'Athènes.

Il vaut aussi la peine de rappeler, en tant que témoignage remarquable du contexte spirituel et de la tension sociale de

l'époque, l'incroyable comédie d'Aristophane, les *Nuées*, dans laquelle nous retrouvons une forte critique à l'égard des nouvelles conceptions éthiques, spirituelles et philosophiques apportées historiquement par ce que l'on nomme le mouvement sophistique mais représentées sur scène par le masque d'un Socrate sophiste et grotesque, un Socrate qui devient l'épigone des doctrines hérétiques de son maître, Archélaos d'Athènes.

Or, nous pensons que l'auteur du *PDerv* a dû en quelque sorte lui aussi subir l'énorme influence que ces changements philosophiques, politiques et spirituels ont imprimé dans toutes les couches sociales de la civilisation grecque antique. L'auteur de ce texte manifeste en effet, tout comme les autres philosophes présocratiques⁹, une attitude fortement critique, tout en essayant de la préserver et de la justifier d'une manière rationnelle, à l'égard de la tradition exégétique et des pratiques de certains représentants de l'orphisme, tels que les orphéotéléstes¹⁰.

Toutefois, la volonté ultime de l'auteur du *PDerv* n'est pas celle de détruire complètement une telle tradition. Son objectif consiste plutôt dans le renouvellement de la tradition orphique par le biais d'une interprétation alternative qui soit, pour ainsi dire, en syntonie avec les nouvelles théories des présocratiques. Ainsi, qu'il s'agisse d'oracles, de rites funéraires, d'exposés théogoniques, ou encore de la destinée de l'âme, il s'agit dans le *PDerv* de rendre compte et d'interpréter un cosmos fait de choses, de dieux et d'hommes, mais ordonné par un principe intelligent, le *νοῦς*. Alors que les prêtres itinérants d'Orphée présentent la genèse du cosmos

⁹ Tels qu'Héraclite d'Ephèse et Xénophane de Colophon à titre d'exemple

¹⁰ Cf. Col. 20.

et la destinée des hommes sous une modalité superficielle, naïve et superstitieuse, l'auteur du *PDerv* propose une herméneutique d'avant-garde qui articule la dimension traditionnelle de la présentation mythique avec une dimension originale de lecture à plusieurs niveaux (littéral, allégorique, étymologique, paronymique, etc.). Enfin, en partant du poème énigmatique d'Orphée, l'auteur du texte du *PDerv* dégage une interprétation cosmologique et physique du monde qui sort des sentiers battus par les initiateurs à domicile et les charlatans de toute sorte.

Qui plus est, nous avons considéré essentiel d'accomplir un tel travail de recherche pour combler ce que nous croyons être un manque dans les études concernant le *PDerv*. En effet, les contributions scientifiques dont nous disposons à ce jour se concentrent principalement sur les aspects théologiques, anthropologiques et mythologiques du *PDerv* en négligeant parfois l'importance et l'influence que les théories philosophiques des présocratiques, ainsi que le contexte historique particulièrement tendu, ont eu sur l'auteur de ce manuscrit.

En conclusion, cette thèse est une édition critique du *PDerv*, qui offre une version proposant des lectures récentes, et quelques fois inédites des lacunes du texte grâce au placement des certains fragments répertoriés non-placés et à une analyse plus détaillée sur la constitution physique et thématique de ce document. Nous avons ainsi produit ici une nouvelle édition du texte, une traduction inédite, un appareil critique complet, des notes aux colonnes et une étude thématique fondée sur une analyse comparée de la totalité des fragments issus du *PDerv*, ainsi que sur une évaluation méthodique de toutes les sources papyrologiques,

photographiques et doxographiques disponibles à ce jour. Cette nouvelle édition du *PDerv*, en plus de fournir aux lecteurs francophones un texte à jour accompagné d'un apparat critique et d'une étude complète du document, devrait permettre de mieux éclaircir les origines de la philosophie occidentale et de l'histoire de la théologie, les débuts de la philologie et les premiers pas de la cosmologie antique.

De cette façon, nous espérons avoir contribué à l'avancement global des recherches sur le *PDerv* qui, en plus d'être le texte occidental le plus ancien jamais découvert, reste indéniablement un témoignage inestimable sur le début de l'exégèse et de la critique littéraire des textes, ainsi que sur les origines de la philosophie grecque antique, et tout particulièrement sur les premières théories scientifiques sur le cosmos.

1.2. *Structure de la thèse*

Le premier volume de cette thèse propose l'édition critique, la traduction, l'apparat critique et les notes au *PDerv*.

En ce qui concerne l'étude monographique du *PDerv* nous avons cru indispensable de procéder d'abord par une analyse du texte orphique cité. En effet, sans une connaissance précise de la source littéraire d'inspiration de l'auteur du *PDerv*, nous ne pouvons pas comprendre l'explication allégorique que celui-ci en donne. Nous pensons que l'identification exacte, outre que l'analyse des vers du poème orphique sur lesquels se base notre auteur, soit essentielle pour une meilleure compréhension du *PDerv*. Cela a été fait de façon à pouvoir définir le point de départ à partir duquel l'auteur du *PDerv* dégage son exégèse, à la fois théologique et

cosmologique, du poème d'Orphée. Le deuxième chapitre est ainsi une analyse tirée des différences et des ressemblances entre le texte orphique cité dans le *PDerv* et les autres textes orphiques dont nous disposons à ce jour. Nous avons fourni dans ce même chapitre une reconstruction et une description détaillée du poème d'Orphée cité dans le *PDerv*. Pour cela, nous nous sommes appuyés sur l'ouvrage monumental sur les fragments orphiques de Bernabé¹¹.

Le troisième chapitre est une étude générale de l'attitude spéculative, du style et de la méthode exégétique utilisée par l'auteur du *PDerv*. Tout particulièrement, nous avons ici analysé un principe que nous avons cru retrouver tout au long de ce texte et qui pourrait être synthétisé de la manière suivante : pour l'auteur du *PDerv*, la juste interprétation allégorique d'un *logos*, dans ce cas celui d'Orphée, peut donner accès à une connaissance certaine des principales dynamiques du *cosmos*. En particulier, nous avons développé une analyse comparative entre les techniques exégétiques du *PDerv* et celles que nous retrouvons dans le dialogue *Cratyle* de Platon et chez les sophistes.

Le quatrième chapitre est consacré à la vision cosmologique de l'auteur du *PDerv*. Nous avons ici exposé les principes physiques, les règles universelles et les agents particuliers qui peuplent l'univers de l'auteur du *PDerv*. Nous avons ainsi traité dans ce chapitre les quatre agents principaux du cosmos de l'auteur du *PDerv*, c'est-à-dire la nuit, l'horizon cosmique, le soleil et l'air-Intellect. Ensuite, nous avons pris en compte les différentes dénominations, mouvements et actions que, selon l'auteur du *PDerv*

¹¹ Cf. Bernabé (2004, 2005, 2007a).

les choses qui sont, τὰ νῦν ἔόντα, peuvent subir. Puis, nous avons considéré un principe de mouvement des νῦν ἔόντα que l'auteur du *PDerv* nomme εἰς τὸ σύνηθες, *vers son semblable*. Nous avons de même analysé, sur la base de certains verbes que nous retrouvons dans le *PDerv*, les autres possibles interactions auxquelles sont soumises les νῦν ἔόντα. Et encore, nous avons pris en compte un principe que nous retrouvons à la base de toute la spéculation présocratique sur le cosmos, mais aussi dans l'explication cosmologique de l'auteur du *PDerv*, celui de l'*agénésie* du cosmos. Ensuite, nous avons traité des thématiques concernant le calcul du temps en relation avec la lune que l'auteur du *PDerv* propose aux cols. 24-25. Enfin, nous nous sommes occupé de l'analogie entre le « temps » et « l'Olympe » faite par l'auteur du *PDerv*. Cette dernière analyse, en particulier, a pris en compte deux témoignages rarement proposés à ce propos : celui d'Aristarque de Samothrace et celui de Léagoras de Syracuse. Nous avons aussi accompli une étude comparative entre la philosophie présocratique et le *PDerv*. En particulier, nous avons traité de l'épineuse question des dimensions du soleil que l'auteur du *PDerv* propose à la col. 4 lorsqu'il cite les fr. 22 B 3 et B 94 D.-K d'Héraclite. Nous avons enfin comparé le concept d'Intellect de l'auteur du *PDerv* avec celui d'Anaxagore de Clazomènes, de Diogène d'Apollonie et d'Archélaos d'Athènes.

1.3. *Histoire de la découverte du Papyrus de Derveni*

Nous allons maintenant procéder à un aperçu général du lieu géographique où fut découvert le *PDerv*. Derveni (en grec modern Δερβένι, du persan *derbent* ou *derbend* qui signifie *vallon*,

passage) est un petit vallon de montagne situé dans l'ancienne région macédonienne de Mygdonia, à une douzaine de kilomètres au nord de Salonique. Près de Derveni nous avons une route appelée *via Egnatia* qui mène de cette ville vers la Macédoine de l'est et la région de la Thrace. Le site de Derveni est situé aux alentours de la χώρα, la campagne, de l'ancien village de Λητή¹², village qui, par une série de monnaies retrouvées¹³ - datant d'une période qui s'étend de 525 à 470 av. J.-C. - témoigne d'une présence grecque dès l'époque archaïque. Nous savons aussi que sur le flanc est du vallon a été retrouvé un sanctuaire dédié à Déméter et Korê, et que les statues représentant les deux déesses découvertes en ce lieu remontent au IV^e siècle av. J.-C.¹⁴. Un autre important témoignage est celui de l'antiquaire et topographe britannique W. Martin Leake, lequel nous dit qu'au milieu de ce passage le mot Ὀλπαι¹⁵ était gravé sur une pierre placée au bord de la route :

Vers le milieu du passage, le mot Ὀλπαι est gravé en grosses lettres sur une petite pierre placée au côté de la route pavée. Ὀλπαι a probablement pu être le nom donné au passage, mot qui dérive de ἐλπίς (espoir), en dialecte Éolique ὀλπίς, et qui faisait allusion à la sensation de gratification qui devaient prouver les voyageurs par la vue soudaine de la

¹² Le village de Λητή est cité par l'orateur Hypéride dans le fr. 83 de son ouvrage *Κατὰ Δημάδου* et par l'historien Marsyas le jeune dans le sixième livre des *Histoires Macédoniennes* (FGrHist 136 F 6). Il est probable que les habitants du village de Λητή parlaient un dialecte ionien.

¹³ Cf. Tzanavari et Filis (2005), pp. 155-172.

¹⁴ Cf. Despinis, Stefanidou, Voutiras (1997), pp. 48-54, n. 30-36, pl. 64-94.

¹⁵ Ὀλπαι fut utilisé par l'historien Thucydide (*Histoires*, 3.101-108) pour décrire une forteresse en Acarnanie.

plaine maritime et de la mer, et aussi par la rapide conclusion du trajet¹⁶.

Cela nous laisse penser que la route de Derveni était fréquentée dès l'antiquité et que le mot Ὀλπαι, rapporté par l'explorateur anglais, était une sorte de signal de la route destiné aux anciens voyageurs.

Passons à présent à une exposition générale des événements archéologiques¹⁷ qui ont mené à la découverte du *PDerv*¹⁸. Le 15 janvier 1962, durant les travaux de construction de l'autoroute nationale qui lie Salonique à Kavala, une grande tombe¹⁹ fut accidentellement découverte par un bulldozer à deux kilomètres et demi du vallon de Derveni. A la suite de cette découverte, de janvier à août 1962, les institutions archéologiques helléniques s'engagèrent, sous la direction de Charalambos Makaronas et sous la supervision de l'archéologue Petros Themelis, dans le travail de fouille, catalogage et récupération des pièces archéologiques du site. En tout, sept tombes furent retrouvées et cataloguées respectivement en A, B, Γ, Δ, E, Z, et H. Ces dernières étaient placées dans un rayon approximatif de 200 m, sauf la dernière qui fut retrouvée pillée à 500 m des autres.

La valeur des objets contenus dans les tombes indiqua immédiatement aux archéologues l'importance de leur découverte.

¹⁶ Cf. Leake (1835), vol. III, p. 234.

¹⁷ Pour une meilleure compréhension du contexte de découverte du *PDerv*, cf. Piano (2013b), pp. 233-252.

¹⁸ Pour une description détaillée des fouilles archéologiques de Derveni, cf. Touratsoglou, Aktsele, Ignatiadou, Romiopoulou, Themelis (1997), n. 59.

¹⁹ Nous l'appellerons de maintenant tombe Alpha en suivant la classification donnée par les archéologues grecs.

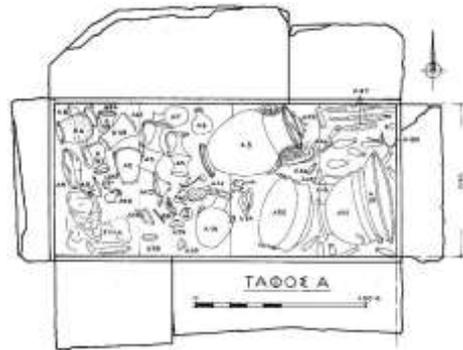
En particulier, les tombes A, B et Δ, qui furent retrouvées les unes auprès des autres, contenaient des objets d'une importance supérieure aux autres. On y a retrouvé des restes de chevaux (animaux qui furent donc incinérés avec les défunts), des épées, des fers de lance, des jambières, ou encore des osselets, une monnaie en or du roi macédonien Philippe II, des couronnes en or, des yeux d'ivoire probablement appartenant à une statue sacrée brûlée pendant le rite de sépulture, des *oinochoiai* et des cratères en bronzes contenant les cendres des défunts.

Cependant, deux objets en particulier se distinguèrent par leur importance et leur préciosité : le premier fut un superbe cratère en bronze retrouvé dans la tombe B représentant Dionysos et Ariane entourés d'autres personnages du cortège dionysiaque ; le deuxième objet fut un papyrus semi-carbonisé, le *PDerv*, retrouvé par Petros Themelis proche de la tombe A parmi les restes d'un bûcher funéraire. Suite à l'analyse des pièces retrouvées Petros Themelis et Yannis Touratsoglou conclurent que les tombes A, B et Δ, appartenaient probablement à des membres de l'aristocratie militaire macédonienne ayant vécu aux alentours du IV^e siècle av. J.-C.

Fig. 1 - Derveni, tombe A



Fig. 2 - Contenu de la tombe A



2. QUESTIONS CONCERNANT LE PAPYRUS DE DERVENI

2.1. *Caractéristiques physiques du Papyrus de Derveni*

Il s'agit désormais de procéder à une description des caractéristiques physiques du *PDerv*.

En raison de l'incinération du défunt, la surface extérieure du papyrus se présentait en partie carbonisée et couverte partiellement de boue sèche. Ainsi, grâce à la carbonisation partielle du papyrus et à une sorte d'enveloppe naturelle en terre cuite, les fibres du papyrus perdirent toute leur humidité en permettant ainsi au document de se préserver du climat méditerranéen et d'arriver jusqu'à nos jours.

Une fois qu'il fut apporté au Musée Archéologique de Salonique, les responsables des fouilles s'aperçurent que le papyrus retrouvé dans la tombe A, contenait un écrit. Charalambos Makaronas confia ainsi à Anton Fackelmann, responsable de la collection des papyri de la Bibliothèque Nationale de Vienne et expert dans le traitement des papyrus carbonisés, la difficile tâche de dérouler le papyrus. Fackelmann, qui avait déjà testé sa méthode sur des papyri d'Herculanum, accomplit cette opération en détachant

délicatement les morceaux du manuscrit, qu'il avait précédemment imbibés de jus de papyrus ou de gomme arabique, à l'aide de secousses électrostatiques.

Les 266 fragments composant le document furent placés dans neuf grandes planches en verre et des photographies furent prises pour permettre aux philologues de pouvoir en déchiffrer le texte sans endommager le papyrus. Suite aux mensurations des *kollemata*, les dimensions générales du papyrus furent estimées ayant une largeur qui varie de 9.4 cm à 16.1 à 17 cm. La dimension totale du rouleau se révéla de 2.6 m, cependant la longueur d'origine devait dépasser de très peu les 3 m²⁰.

Je reporte ici les mensurations générales des *kollemata* du *PDerv* telles qu'elles sont proposées dans l'édition de KPT²¹ :

K1	(col. IV-V)	14.6 cm
K2	(col. V-VII)	14.9 cm
K3	(col. VII-VIII)	16.6 cm
K4	(col. VIII-X)	16.2 cm
K5	(col. X-XI)	16.1 cm
K6	(col. XI-XIII)	16.5 cm
K7	(col. XIII-XIV)	16.4 cm
K8	(col. XIV-XVI)	16.5 cm
K9	(col. XVI-XVII)	16.2 cm
K10	(col. XVII-XIX)	16.4 cm
K11	(col. XIX-XX)	16.6 cm
K12	(col. XX-XXII)	16.7 cm

²⁰ Pour une reconstruction des fragments du *PDerv* différente de celle de KPT, cf. Janko (2008) ; Piano (2011), pp. 3-37.

²¹ Cf. KPT (2006), p. 6.

K13	(col. XXII-XXIII)	17 cm
K14	(col. XXIII-XXV)	16.5 cm
K15	(col. XXV-XXVI)	14.4 cm
K16	(col. XXVI-page blanche)	13.7 cm
K17	(page blanche)	10.7 cm

2.2. Choix du texte et méthodologie de recherche

Comme nous l'avons dit dans le premier paragraphe, cette thèse est une édition critique du *PDerv* qui rassemble les différentes éditions disponibles et propose des nouvelles lectures et reconstructions inédites ou récemment acquises. Nous faisons référence en particulier à l'*editio princeps* de Kouremenos, Tsantsanoglou et Parassoglou (2006), à l'édition de Janko (2002 et 2008), à celle de Betegh (2004), à celle de Bernabé (2007), à la reconstruction des six premières colonnes de Ferrari (2007, 2010, 2011a, 2011b, 2011c, 2013, 2014), aux contributions de Piano (2011 et 2016) et de Kotwick (2016). Ainsi nous avons composé, à partir des éditions mentionnées, un texte qui par certains aspects est inédit et novateur. En effet, à ce jour, aucune autre publication ne propose une telle version et qui plus est, aucune nouvelle traduction française n'a été publiée depuis la publication *officielle* du *PDerv* en 2006.

Toutefois, l'établissement d'un texte valide du *PDerv* a été pour nous, et il le reste toujours, d'une extrême difficulté et cela pour des nombreuses raisons. La première est sans doute relative au caractère inaccessible du *PDerv* : l'extrême fragilité en empêche en effet toute sorte d'analyse directe. La deuxième concerne la mauvaise qualité des images publiées dans l'*editio princeps* de KPT,

rendant encore plus compliqué le juste placement ainsi que la bonne lecture des 266 fragments qui composent la totalité du *PDerv*. La troisième raison est liée au retard de publication, et donc à l'inaccessibilité à ce jour des nouvelles images numériques à haute définition prises dans le cadre d'un projet sponsorisé par les autorités grecques et par l'université de Brigham Young dans l'Utah, projet dirigé par Apostolos Pierris de l'université de Patras et par le papyrologue Dirk Obbink de l'université d'Oxford. C'est pour cela que, faute de nouvelles données, nous avons choisi d'éditer une nouvelle version qui intègre et compare les meilleures éditions disponibles du *PDerv*²².

Traisons à présent les questions relatives à la méthodologie que nous avons employée pour composer notre édition critique du *PDerv*.

En premier lieu, nous nous sommes fiés à ce que l'on pourrait nommer le critère philologique du *bon sens*. Le principe suivi tant pour l'édition que pour la traduction du *PDerv* pourrait être résumé en la forme suivante : entre plusieurs hypothèses disponibles pour la traduction ou la reconstruction d'une phrase ou d'un mot en lacune, nous avons choisi celle qui était la plus attestée dans le *corpus* des textes anciens à notre disposition. Par ce biais, nous avons tenté d'exclure toute sorte d'artifice philologique dans la reconstruction du texte du *PDerv*.

²² Ce choix a été également déterminé d'une part, par un manque évident de moyens à notre disposition - en effet, l'université américaine de Brigham Young en accord avec la NASA utilise des dispositifs et des instruments d'imagerie numérique qui sont uniques – et, d'autre part, à cause d'une carence de données fiables due à la fois à l'inaccessibilité du document et aux très mauvaises images disponibles.

En deuxième lieu, nous avons utilisé ce que l'on nomme le critère philologique de la *stylo-métrie*. Nous avons ainsi cherché à repérer dans le texte des constantes, en d'autres termes, à identifier des points de références textuels plus ou moins stables et fiables. Plus précisément, ces constantes se résument à la quantité de syllabes présentes dans chaque phrase ainsi qu'à la récurrence et à la périodicité de certains mots, expressions et tournures de style. Cependant, cet outil n'étant pas infaillible, il a servi seulement à mieux éclaircir notre vision générale du *vrai* texte du *PDerv*.

En troisième lieu, nous avons appliqué ce que l'on pourrait nommer le critère de la cohérence thématique. Ainsi, lorsqu'un passage du *PDerv* nous paraissait ambigu – c'est le cas par exemple de la double traduction possible du mot *αἰδοῖον* à la col. 13 qui peut avoir à la fois le sens de *vénérable* (adjectif) et de *phallus* (substantif) – nous avons choisi celui qui correspondait le plus à l'ordre conceptuel inhérent au manuscrit en se concentrant sur ce qui, dans le texte, précède et suit une telle ambiguïté.

Concernant la méthodologie de recherche employée pour notre étude générale du *PDerv*, nous avons suivi les critères usuels de l'histoire de la philosophie.

Tout d'abord, nous avons pris en compte les données historiques en analysant les témoignages des historiens anciens (Hérodote, Thucydide, Polybe, ou encore Diodore de Sicile) ayant un lien plus ou moins direct avec les événements contemporains à la rédaction du *PDerv*.

Ensuite, nous avons étudié les données archéologiques issues du site funéraire de Derveni. Plus particulièrement, nous avons comparé ce dernier avec d'autres sites similaires, puis nous

avons analysé les pièces retrouvées dans les différentes tombes et l'identité sociale de la personne enterrée, et enfin, nous avons analysé le rite funéraire employé, l'emplacement géographique, l'histoire du site ainsi que les témoignages paléographiques de la même époque.

En troisième lieu, nous avons comparé les principales thématiques philosophiques du *PDerv* avec celles des plus importants auteurs de l'antiquité pour mettre ainsi en évidence les analogies et les différences conceptuelles.

Enfin, nous avons étudié en profondeur la *logique* interne au *PDerv*, en soulignant les ressemblances que celle-ci entretient avec la tradition présocratique en général, et plus particulièrement avec le courant héraclitéen, anaxagoréen, éléatique et sophistique de la philosophie antique.

2.3. Hypothèses sur l'identité de l'auteur de Derveni

De nombreuses hypothèses ont été formulées au sujet de l'identité de l'auteur du *PDerv*. Toutefois, aucune d'entre elles n'a été, jusqu'à maintenant, démontrée, prouvée et acceptée de manière unanime par les chercheurs.

Avant de résumer les principales hypothèses sur l'identité de l'auteur du *PDerv*, il faut d'abord préciser un point d'ordre archéologique. La tombe A du site funéraire de Derveni a été datée aux environs du 300 av. J.-C., alors que l'écrit contenu dans la tombe a été daté aux alentours de 340-320 av. J.-C²³. Nous pouvons, sur la base de cette donnée, tirer une première conclusion. La personne enterrée dans la tombe A du site funéraire de Derveni ne

²³ Cf. Tsantsanoglou, Parássoglou (1988).

peut pas être, pour des raisons d'ordre chronologiques, l'auteur de l'œuvre contenue dans le *PDerv*. Nous croyons donc que le texte issu du *PDerv* n'a pas été composé par l'aristocrate macédonien enterré dans la tombe A du site funéraire de Derveni. Toutefois, nous pensons que celui-ci représentait, pour ce membre de l'aristocratie macédonienne, une sorte de *vademecum* ayant une fonction plus ou moins eschatologique. Le *PDerv* devait aussi faire partie de ces objets, les *kterismata*, qui selon la coutume de l'époque, étaient nécessaires au défunt dans l'au-delà. Nous pensons en effet que le document était une sorte d'objet cher à la personne enterrée, de même que les autres objets retrouvés dans les autres tombes du site. Nous rejetons ainsi les hypothèses qui affirment que le *PDerv* aurait servi pour l'allumage du bûcher funéraire²⁴, ainsi que celles identifiant l'auteur du *PDerv* avec l'homme enterré dans la tombe A.

Selon Kapsomenos (1964-5, p. 12) l'auteur du *PDerv* pourrait être un certain Épigène (d'Athènes ?). Cette hypothèse est suivie par Edwards (1991, p. 205), toutefois elle est contestée par Janko (1997, p. 71). L'hypothèse de Kapsomenos se fonde sur certains témoignages de Clément d'Alexandrie (*Stromata* I 21.131.5 et V 8.48-49. 3). Clément d'Alexandrie affirme en effet qu'Épigène, dont nous ne connaissons pas avec précision ni la date de son activité ni sa doxographie détaillée, avait écrit un ouvrage sur la poésie d'Orphée et qu'il avait interprété de manière allégorique le symbolisme de la poésie orphique. En outre, toujours selon le témoignage de Clément, Épigène aurait affirmé que les livres

²⁴ Cf. Walbank *apud* Kapsomenos (1964–5), p. 22. Janko (1997), p. 62 et (2001), p. 1 n. 1.

orphiques *Descente dans l'Hadès* et *Discours Sacré* étaient à attribuer à Cercops le pythagoricien et que les textes orphiques *Robe* et *Physique* avaient été écrits par le pythagoricien Brontinos, le même Brontinos auquel Alcméon de Crotonne aurait dédié son traité vers la fin du VI^e siècle av. J.-C. Épigène²⁵ aurait aussi écrit une exégèse du traité cosmogonique *Triagmoi* de Ion de Chios. Enfin, selon Linforth²⁶ il serait possible qu'Épigène ait été un des disciples de Socrate auquel Xénophon et Platon²⁷ font référence dans leurs écrits.

En revanche, Kahn²⁸ suppose que l'auteur du *PDerv* pourrait être quelqu'un proche du devin Euthyphron²⁹ que nous connaissons par le biais des dialogues *Euthyphron* et *Cratyle* de Platon. Toutefois, Baxter³⁰ et Janko³¹ critiquent cette hypothèse. Selon Kahn, l'auteur du *PDerv*, de même qu'Euthyphron, était un devin qui se serait inspiré à la fois des sentences énigmatiques d'Héraclite d'Ephèse et de la philosophie de l'Intellect d'Anaxagore de Clazomènes. L'art d'Euthyphron serait, selon Kahn, celui de dégager la signification profonde et allégorique de certains poèmes énigmatiques que la plupart des hommes ne comprennent pas. Qui plus est, Kahn³² propose des parallèles entre les dialogues de Platon cités et le *PDerv*. Kahn soutient, en effet, que l'auteur du *PDerv*, de même que le Socrate inspiré par l'art d'Euthyphron du dialogue

²⁵ Cf. Clément d'Alexandrie, *Stromata* I 131.5, = 36 B 2 D.-K. ; Athénée, *Deipnosophistes*, XI 468c.

²⁶ Cf. Linforth (1941), p 114.

²⁷ Cf. Xénophon, *Mem.* III 12.1 ; Platon, *Apologie de Socrate* 33e.

²⁸ Cf. Kahn (1973), p. 156 n. 6, (1986), p. 98, (1997), p. 55.

²⁹ Cette même hypothèse est suivie par Boyancé (1974), p. 109.

³⁰ Cf. Baxter (1992), p. 132.

³¹ Cf. Janko, (1997), p. 72.

³² Cf. Kahn (1997), p. 63.

Cratyle de Platon, s'engage dans une explication à la fois étymologique et allégorique des noms des dieux.

Toutefois, l'hypothèse de Kahn, bien qu'attrayante, reste invérifiable. Nous n'avons en effet aucune preuve sûre qui pourrait démontrer avec certitude cette hypothèse. Nous savons qu'Euthyphron était originaire de Naxos et qu'il était citoyen athénien, appartenant au dème de Prospalte³³. Ce constat est suffisant pour affirmer que la probabilité qu'il ait écrit dans un dialecte mixte, ionien avec des tournures attiques, tel que celui de l'auteur du *PDerv*, est peu probable.

Une autre hypothèse à propos de l'identité de l'auteur du *PDerv* est celle proposée par Burkert³⁴. Celui-ci soutient que l'auteur probable du *PDerv* pourrait être le rhapsode Stésimbrote de Thasos. Stésimbrote est présenté par Platon³⁵, dans son dialogue *Ion*, comme étant un spécialiste de l'exégèse d'Homère. Nous avons aussi d'autres sources qui font référence à ce personnage. Il est en effet mentionné par Xénophon³⁶ et nous retrouvons aussi son nom dans l'encyclopédie byzantine *Souda*³⁷. Selon les sources à notre disposition nous pouvons supposer que l'activité de Stésimbrote de Thasos se situe entre 430 et 420 av. J.-C. Des traces de son exégèse sur la poésie d'Homère seraient aussi trouvables dans les commentaires des scholiastes homériques³⁸. Stésimbrote de Thasos proposa des versions alternatives de certains mythes, notamment de

³³ Cf. Platon, *Euthyphron* 4c ; *Cratyle* 396d.

³⁴ Cf. Burkert (1986) pp. 1-5 ; cette hypothèse a été soutenue aussi par Tsantsanoglou (1997, cf. Maria Serena Funghi, en Laks and Most), p. 36.

³⁵ Platon, *Ion* 530c, = *FGH* 107 T 3.

³⁶ Xénophon, *Banquet* 3.6, = *FGH* 107 T 4.

³⁷ *Suda* s.v. Antimaque = *FGH* 107 T 5 Jacoby = T 3.

³⁸ Cf. Jacoby (1930), pp. 343-9, = *FGH* 107 ; cf. Lanata (1963), pp. 240-3.

ceux concernant les Cabires et les Argonautes³⁹, et s'occupa aussi d'étiologie⁴⁰. Il traita également de l'étymologie du nom de Dionysos⁴¹ ou encore il identifia certains dieux entre eux. C'est le cas du dieu Ammon qui est identifié avec Dionysos et Apollon⁴². Stésimbrote de Thasos donna des généalogies et des variantes sur la cession du pouvoir de dieux olympiens⁴³. Sur la base des éléments concernant l'emploi de l'explication étymologique, l'assimilation de plusieurs divinités à un seul dieu (comme dans le cas du dieu Ammon = Dionysos = Apollon), ainsi que l'existence d'un traité sur les mystères qui aurait eu pour titre *Περὶ τελετῶν*, Burkert conjecture que Stésimbrote de Thasos pourrait être l'auteur du *PDerv*.

Toutefois, comme l'a bien souligné Janko⁴⁴, bien que le dialecte ionien-attique de l'auteur du *PDerv* puisse être compatible avec celui de Stésimbrote, nous n'avons aucune source qui nous indique une influence de la philosophie d'Anaxagore sur celui-ci. En revanche, nous savons bien, par certaines sources⁴⁵, que Stésimbrote, à la différence d'Anaxagore, était un des opposants au régime de Périclès. On lui attribue, en effet, des attaques, des pamphlets, ayant pour titres *Sur Thémistocle*, *Thucydide et Périclès*. Il est ainsi peu probable que l'auteur du *PDerv* soit Stésimbrote.

³⁹ Cf. *FGH* 107 F 19-20.

⁴⁰ Cf. *FGH* 107 F 18.

⁴¹ Cf. *FGH* 107 F 13, = *Etym. Magn.* p. 277.35 et *Et. Gen.* s.v., cf. schol. T à Homère, *Iliade* XIV 325.

⁴² Cf. *FGH* 107 F 14 (= Philodème, *Sur la piété*, p. 22 Gomperz, = *P. Herc.* 248 fr. 1.2-4, = p. 108 Schober).

⁴³ Cf. *FGH* 107 F 15 (= Philodème, *Sur la piété*, p. 41 Gomperz, = *P. Herc.* 1088 fr. 5.27-9, = p. 91 Schober) ; *FGH* 107 F 28 (= Philodème, *Sur la piété*, p. 28 Gomperz, = *P. Herc.* 433 fr. 1.11-15, = p. 91 Schober).

⁴⁴ Cf. Janko (1997), pp. 73-75.

⁴⁵ Cf. Athénée, *Deipnosophistes*, XIII 589d-e, = *FGH* 107 F 10a.

L'auteur du *PDerv* montre, de manière indéniable, une claire influence de la philosophie d'Anaxagore sur sa méthode d'explication du cosmos et sur la façon dont les choses reçoivent leur nom ainsi que leur qualité propre⁴⁶.

Une autre hypothèse sur l'auteur probable du *PDerv* a été formulée par Lebedev⁴⁷. Celui-ci soutient que l'auteur du *PDerv* pourrait être le sophiste Prodicos de Céos. Cette hypothèse se fonde, en particulier, sur certains témoignages⁴⁸, selon lesquels Prodicos soutenait que les dieux avaient été assimilés par les hommes aux aspects bénéfiques et utiles de la nature. En particulier, le sophiste Prodicos affirmait que l'agriculture était à l'origine de tous les cultes mystériques et que Déméter et Dionysos étaient vénérés, le pain et le vin sont en effet à la base de toute civilisation, de même que la lune, le soleil, les fleuves et d'autres réalités naturelles, en raison de leur utilité pour les hommes. Toutefois, cela n'est pas suffisant pour prouver que le sophiste Prodicos est l'auteur du *PDerv*. Car, bien que nous sachions que le sophiste visait à la *justesse des noms* et de leur signification (de même que l'auteur du *PDerv* à la col. 10) et que celui-ci étudiait l'origine des noms des dieux grâce à l'emploi de l'étymologie⁴⁹, nous n'avons aucune information concernant un commentaire détaillé de Prodicos sur un poème orphique.

Un autre candidat possible en tant qu'auteur du *PDerv* est un certain Anaximandre de Milet. Cette hypothèse a été proposée

⁴⁶ Cf. Col. 19.

⁴⁷ Cf. Lebedev dans Sider (dans Laks et Most, 1997), p. 129 n. 2 et dans Janko (1997), p. 75.

⁴⁸ Cf. Philodème, *Sur la piété*, part. I col. 19, ll. 518-41 Obbink = p. 112 Gomperz ; 84 B 5 D.-K.

⁴⁹ Cf. Obbink (1996), pp. 143, pp. 358-9.

par Janko⁵⁰. Sur la base d'un témoignage de Xénophon⁵¹, lequel affirmait qu'Anaximandre était un expert des significations cachées des poèmes homériques. Cet Anaximandre aurait écrit aux alentours du IV^e siècle av. J.-C. un traité sur les superstitions des pythagoriciens⁵² ainsi qu'un ouvrage sur certains héros⁵³. Bien qu'on lui attribue certaines allégories concernant Apollon et les Muses comme étant les dix parties du mois⁵⁴, nous ne savons pas avec certitude si cela était une caractéristique de la technique exégétique d'Anaximandre. Il écrivait en dialecte ionien. Toutefois, les données à notre disposition sont insuffisantes pour pouvoir prouver l'hypothèse de Janko.

Une autre des hypothèses de Janko au sujet de l'auteur du *PDerv* est celle relative à la figure de Glaucon dont Platon en fait mention dans le dialogue *Ion*. Platon définit Glaucon, en l'associant à Stésimbrote et Métrodoxe de Lampsaque, en tant qu'exégète et allégoriste d'Homère. Nous ne savons pas grand-chose sur Glaucon. Platon et Aristote l'ont associé à Glaucos de Régium, toutefois ceci semble être une erreur des deux philosophes⁵⁵. Janko⁵⁶ propose d'identifier l'auteur en question avec un certain Glaucos de Téos, le même Glaucos qui est mentionné dans le *Rhétorique* d'Aristote⁵⁷. Toutefois, encore une fois, les sources à notre disposition ne nous permettent pas de valider cette hypothèse.

⁵⁰ Cf. Janko (1997), p. 75.

⁵¹ Cf. Xénophon, *Banquet* 3.6 = *FGH* 9 T 3.

⁵² Cf. *Suda* s.v. Ἀναξίμανδρος = *FGH* 9 T 1.

⁵³ Cf. Athénée, *Deipnosophistes*, XI 498a-b, = *FGH* 9 F 1.

⁵⁴ Cf. *FGH* 9 F 4.

⁵⁵ Cf. Lanata (1963), pp. 279-81.

⁵⁶ Cf. Janko (1997), p. 76.

⁵⁷ Cf. Aristote, *Rhétorique*, III.1.3.1403b 26-7.

Une autre hypothèse au sujet de l'identité de l'auteur du *PDerv* a été formulée par Jourdan et suivie ensuite par Casadesus⁵⁸. Selon les deux commentateurs, l'auteur du *PDerv* serait un *proto-stoïcien* en activité aux alentours du III^e siècle av. J.-C. Toutefois, cette hypothèse, outre qu'invérifiable, ne correspond pas à la datation donnée du *PDerv*, celui-ci étant, selon KPT, de 340-320 av. J.-C.

D'autres hypothèses ont été formulées au sujet de l'identité de l'auteur du *PDerv*. Celles-ci se concentrent essentiellement sur certains philosophes faisant partie du cercle d'Anaxagore de Clazomènes. Nous savons, en effet, par certaines sources à notre disposition⁵⁹, qu'Anaxagore lui-même avait affirmé que l'étymologie du nom αἰθήρ provenait du verbe αἶθειν et que la poésie d'Homère portait sur la vertu et la justice⁶⁰. Un autre témoignage important sur l'existence des interprétations allégoriques chez les disciples d'Anaxagore est celui du byzantin Georges le Syncelle. Celui-ci soutient que dans le cercle des disciples d'Anaxagore certains affirmaient que Zeus était la représentation mythique de l'Intellect, tandis qu'Athéna était l'allégorie de la technique. Qui plus est, ce témoignage de Georges le Syncelle nous montre que les *anaxagoréens* n'interprétaient pas seulement les poèmes homériques mais aussi la poésie orphique, en effet, le vers cité par le chroniqueur byzantin est attribué par Orion⁶¹ à Orphée.

⁵⁸ Cf. Jourdan (2003), p. 14, pp. 20-25 ; Casadesús (1996, 2005, 2010, 2012) ; Brisson (2009), pp. 27-39.

⁵⁹ Cf. 59 A 73 D.-K., = Aristote, *De Caelo* I 3.270b24-5.

⁶⁰ Cf. Diogène Laërte, II 11 = 59 A 1 D.-K.

⁶¹ Cf. Orion, *Etym.* 163.23.

Selon d'autres sources à notre disposition certains des disciples d'Anaxagore, tel Métrodore de Lampsaque, poussaient encore plus loin ce type d'interprétation allégorique. Selon Diogène Laërte⁶², Métrodore interprétait la poésie d'Homère d'un point de vue de la physique d'Anaxagore. Nous avons à ce propos un témoignage de Tatien⁶³, lequel dit au sujet de l'interprétation allégorique de Métrodore des poèmes d'Homère :

καὶ Μετρόδωρος δὲ ὁ Λαμψακηνὸς ἐν τῷ Περὶ Ὁμήρου
λίαν εὐήθως διείλεκται πάντα εἰς ἀλληγορίαν μετάγων. οὔτε
γὰρ Ἦραν οὔτε Ἀθηνᾶν οὔτε Δία τοῦτ' εἶναί φησιν ὅπερ οἱ
τοὺς περιβόλους αὐτοῖς καὶ τεμένη καθιδρῦσαντες
νομίζουσιν, φύσεως δὲ ὑποστάσεις καὶ στοιχείων
διακοσμήσεις. καὶ τὸν Ἔκτορα δὲ καὶ τὸν Ἀχιλλέα δηλαδὴ
καὶ τὸν Ἀγαμέμνονα καὶ πάντας ἀπαξαπλῶς Ἑλληνάς τε καὶ
βαρβάρους σὺν τῇ Ἑλένῃ καὶ τῷ Πάριδι τῆς αὐτῆς φύσεως
ὑπάρχοντας χάριν οἰκονομίας ἐρεῖτε παρεισηῆσθαι οὐδενὸς
ὄντος τῶν προειρημένων ἀνθρώπων.

Si nous faisons confiance au témoignage de Tatien, Métrodore aurait adressé une critique contre οἱ τοὺς περιβόλους αὐτοῖς καὶ τεμένη καθιδρῦσαντες νομίζουσιν. Nous retrouvons une attitude critique similaire à celle de Métrodore dans la colonne 20 du *PDerv.*

Nous avons, en outre, deux autres témoignages, le premier d'Hésychios⁶⁴ et le deuxième de Philodème de Gadara⁶⁵, lesquels

⁶² Cf. Diogène Laërte II 11 = 61 A 2 D.-K.

⁶³ Cf. 61 A 3 D.-K.

⁶⁴ Cf. 61 A 4 D.-K.

⁶⁵ Cf. Philodème, *Sur les poèmes* II, = *P. Herc.* 1676 fr. 2.20ff. + *P. Herc.* 1081b fr. 12.1 ff.

nous fournissent d'autres informations importantes à propos de l'interprétation allégorique des poèmes homériques de Métrodore. Ces témoignages affirment que Métrodore identifie certains héros de l'épopée homérique à des éléments de la nature.

Or, bien que les interprétations allégoriques de Métrodore paraissent similaires à celles que nous trouvons dans le *PDerv*, il existe, cependant, d'importantes différences entre ces deux approches exégétiques. Car, si Métrodore identifiait les héros homériques avec les éléments de la nature, il comparait, en revanche, les divinités de l'Olympe à certains composants du corps. L'auteur du *PDerv*, à la différence de Métrodore, identifie les différentes divinités du panthéon grec avec un seul et même élément, l'air.

Toutefois, si nous reprenons le témoignage de Georges le Syncelle, nous pouvons supposer que Métrodore avait commenté, en plus des poèmes homériques, des textes orphiques. Nous faisons référence en particulier à l'interprétation allégorique du fragment orphique *OF* 856 I-II : χειρῶν ὀλλυμένων ἔρρει πολύμητις Ἀθήνη. Selon le témoignage de Georges le Syncelle, certains anaxagoréens, parmi lesquels Métrodore, interprétaient Zeus en tant qu'Intellect et Athéna en tant qu'habileté technique. Ce type d'interprétation s'accorde à la perfection avec la doctrine d'Anaxagore, selon laquelle l'Intellect était le principe suprême du monde tandis que l'homme était considéré comme le plus intelligent des animaux à cause de son habileté manuelle⁶⁶. Encore une fois, nous avons une identification de certaines divinités avec des fonctions cognitives,

⁶⁶ Cf. 59 A 102 D.-K.

Zeus-Intellect, et des parties du corps humains, Athéna en tant qu'allégorie des mains. Bien que l'approche de l'auteur du *PDerv* soit indéniablement différente de celle de Métrodore, nous pouvons quand même trouver un parallèle intéressant dans le *PDerv* (col. 13.7-11) à propos de l'identification du soleil avec les organes génitaux :

— ἐν τοῖς αἰδοίοις ὁρῶν τῆγ γένεσιν τοὺς ἀνθρώπου[ς
νομίζον[τας εἶ]ναι τούτῳ ἐχρήσατο, ἄνευ δὲ τῶν
αἰδοίων [οὐ γίν]εσθαι, αἰδοίῳ εἰκάσας τὸν ἥλιον·
10 ἄνευ [γὰρ τοῦ ἡ]λ[ί]ου τὰ ὄντα τοιαῦτα οὐχ οἶόν [τε
γίν]εσθαι

Toutefois, Métrodore, à la différence de l'auteur du *PDerv*, identifiait le soleil avec le héros Achille. Il serait ainsi improbable, si l'on suppose que Métrodore est l'auteur du *PDerv*, que le philosophe de Lampsaque ait pu soutenir à la fois l'identification du soleil avec les organes génitaux et avec le héros Achille. Qui plus est, du point de vue des techniques exégétiques de Métrodore, nous n'avons aucune trace de l'usage de l'étymologie, telle qu'elle est employée par l'auteur du *PDerv*. Enfin, en ce qui concerne le dialecte employé par Métrodore, nous savons qu'à Lampsaque, l'usage était de parler un dialecte ionien mélangé avec certains éléments attiques, de même que l'auteur du *PDerv*. Toutefois, celui-ci utilise aussi deux fois (col. 4.9 et col. 11.3) le pronom dorien *viv*.

Une autre hypothèse avancée au sujet de l'identité de l'auteur du *PDerv* est celle relative au philosophe anaxagoréen Diogène d'Apollonie. Celui-ci, de même que l'auteur du *PDerv*, avait, en effet, accepté l'identification de Zeus avec l'Intellect et il

s'était impliqué en l'interprétation allégorique de certains poèmes. A ce propos, nous avons un témoignage intéressant de Philodème de Gadara⁶⁷ affirmant que Diogène interprétait les poèmes d'Homère de manière allégorique :

ἐπαινεῖ τὸν Ὅμηρον ὡς οὐ μυθικῶς ἀλλ' ἀληθῶς ὑπὲρ τοῦ
θείου διειλεγμένον. τὸν ἀέρα γὰρ αὐτὸν Δία νομίζειν φησίν,
ἐπειδὴ πᾶν εἰδέναι τὸν Δία λέγει

Diogène d'Apollonie aurait, de même que l'auteur du *PDerv*, identifié Zeus avec l'air à cause de son omnipotence, mais aussi en relation à sa propre vision du cosmos, selon laquelle l'air, principe premier de l'univers, possède, en outre, une vaste connaissance des choses⁶⁸ ainsi que l'omnipotence⁶⁹.

Nous pouvons supposer, sur la base des fragments de Diogène à notre disposition, que le philosophe d'Apollonie, de même que l'auteur du *PDerv*, faisait aussi usage de l'étymologie. Cela est déductible à partir du fr. 64 A 24 D.-K., dans lequel Diogène donne une explication de la semence masculine en interprétant le mot τὰ ἀφροδίσια comme étant le ἀφρὸν τοῦ αἵματος. Il est, en outre, possible que Diogène ait poussé ces explications étymologiques encore plus loin. Si nous prenons le fr. 64 B 4 de Diogène, nous pouvons supposer que le philosophe d'Apollonie avait proposé l'étymologie Zeûs-zên en identifiant Zeus avec l'air, et l'air comme principe de l'âme et de l'intellect chez les vivants. En

⁶⁷ Cf. 64 A 8 D.-K. = *P. Herc.* 1428 fr. 18.

⁶⁸ Cf. 64 B 8 D.-K.

⁶⁹ Cf. 64 B 5 D.-K.

partant de cela, Baxter⁷⁰ soutient qu'une des cibles possibles de la critique adressée par Platon dans le *Cratyle* contre une certaine pratique étymologique d'explication des noms, pourrait être Diogène d'Apollonie.

Qui plus est, Diogène d'Apollonie⁷¹, de même que l'auteur du *PDerv*⁷², supposait que l'air-Intellect avait organisé le cosmos de manière téléologique. Ainsi, à la différence d'Anaxagore⁷³, Diogène attribuait au cosmos gouverné par l'air-Intellect une intention, une finalité, celle de la mesure et de la périodicité des certains phénomènes célestes. Une autre caractéristique commune entre la doctrine de Diogène et celle de l'auteur du *PDerv*, concerne l'omniprésence de l'air-Intellect. Selon Diogène⁷⁴ et l'auteur du *PDerv*⁷⁵, l'air-Intellect est présent dans toute forme de réalité, de celles inanimées à celles animées.

En outre, la pensée de Diogène d'Apollonie manifeste des influences philosophiques similaires à celles présentes chez l'auteur du *PDerv*. Nous faisons référence en particulier à la philosophie atomiste de Leucippe⁷⁶, à la doctrine d'Héraclite d'Ephèse⁷⁷ et, bien évidemment, à la théorie cosmologique d'Anaxagore.

⁷⁰ Cf. Baxter (1992) p. 139.

⁷¹ Cf. 64 B 3 D.-K.

⁷² Cf. Col. 24.10-12 ; col. 25.9-12.

⁷³ Voir à ce propos le récit de Socrate dans le dialogue de Platon, *Phédon* 97b-98c. La même critique au sujet du caractère a-téléologique de l'Intellect d'Anaxagore nous la retrouvons chez Aristote, *Métaphysique*, I 4.985a 15-21.

⁷⁴ Cf. 64 B 1-5 D.-K.

⁷⁵ Cols. 17.9-11, 18.1-2, 19.3-4.

⁷⁶ Cf. 64 A 5 D.-K. et 67 A 3, A 32 D.-K.

⁷⁷ Voir à propos de l'influence de la philosophie d'Héraclite, et en particulier de l'influence de la notion de changement selon mesure et de cycle, sur la pensée de Diogène d'Apollonie, cf. fr. 22 B 10, B 30, B 31, B 57, B 67, B 88, B 90, B 111 et le fr. 64 B 3 D.-K.

Nous pouvons aussi remarquer une ressemblance entre le dialecte employé par Diogène d'Apollonie et celui utilisé par l'auteur du *PDerv*. Diogène, en effet, de même que l'auteur du *PDerv*, emploie un dialecte ionien-attique. Toutefois, les fragments à notre disposition de Diogène d'Apollonie manifestent une présence plus importante des formes attiques⁷⁸. Janko⁷⁹ attribue en partie cette caractéristique à la transmission des œuvres de Diogène.

Or, si nous admettons l'hypothèse que l'auteur du *PDerv* est Diogène d'Apollonie, à quelle œuvre du philosophe correspondrait l'écrit contenu dans le papyrus ?

Simplicius⁸⁰ affirme avoir trouvé dans le traité *Sur la nature* de Diogène, le seul disponible à son époque, des références à d'autres ouvrages du philosophe d'Apollonie. Celles-ci seraient un traité sur la météorologie et un autre contre les philosophes naturalistes. Selon Janko⁸¹ l'œuvre de Diogène d'Apollonie qui correspondrait le plus avec l'écrit présent dans le *PDerv* serait un ouvrage ayant pour titre *πρὸς φυσιολόγους*. Ainsi, en ce qui concerne l'identité de l'auteur du *PDerv*, Diogène reste à ce jour un candidat valide. Toutefois, l'ensemble des preuves apportées à cette hypothèse n'est pas suffisant.

Janko⁸² formule aussi une autre hypothèse au sujet de l'identité de l'auteur du *PDerv*. Selon le chercheur l'auteur du *PDerv* pourrait être Diagoras de Mélos, un poète écrivant des

⁷⁸ Pour une explication détaillée du dialecte de Diogène d'Apollonie cf. Janko (1997), pp. 84-85.

⁷⁹ Cf. Janko (1997), p. 85.

⁸⁰ Cf. 64 A 4 et A 5.15 D.-K.

⁸¹ Cf. Janko (1997), p. 86.

⁸² Cf. Janko (1997), pp. 87-94, (2001).

dithyrambes aux alentours 484-1 (ou 468/7) av. J-C. Selon certaines sources⁸³, Diagoras aurait donné aussi des lois à la cité de Mantinée.

Selon d'autres témoignages⁸⁴, Diagoras aurait perdu sa foi à cause d'un parjure resté impuni par les dieux. Il prit alors la décision de ridiculiser les mystères d'Eleusis. Diagoras est aussi mentionné (sous le faux nom de Socrate de Mélos), et également critiqué, dans les *Nuées* d'Aristophane⁸⁵. Suite à la divulgation de certaines particularités des mystères d'Eleusis, Diagoras fut condamné, par les athéniens, à la peine de mort. Mis à part Aristophane⁸⁶, la source la plus proche de la condamnation de Diagoras est le *Contre Andocide*⁸⁷ du Pseudo-Lysias. Toutefois, nous avons à notre disposition une source plus détaillée, bien que tardive. Il s'agit de l'apologiste chrétien Athénagoras d'Athènes. Celui-ci affirme⁸⁸ que la critique de Diagoras ne se limita pas aux seuls mystères d'Eleusis, mais que celui-ci s'attaqua aussi aux mythes orphiques. Athénagoras nous fournit ensuite des éléments supplémentaires à propos des mythes orphiques ridiculisés par Diagoras en nous transmettant une théogonie, témoignée aussi par Damascius, que West appelle théogonie de Hiéronyme. Selon West⁸⁹ la théogonie citée par Athénagoras serait une adaptation *stoïque* d'époque hellénistique de la même théogonie commentée par l'auteur du *PDerv*.

⁸³ Cf. Elie, *Histoires diverses*, II 23 (= T 13 Winiarczyk).

⁸⁴ Cf. Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*, IX 53, p. 225 Mutschmann, = T 57 Winiarczyk.

⁸⁵ Cf. Aristophane, *Nuées*, v. 830.

⁸⁶ Cf. Aristophane cite Diagoras de Mélos dans d'autres comédies, et notamment dans les *Oiseaux* v. 1072, = T 15 Winiarczyk ; ainsi que dans les *Grenouilles* l 320, = T 8 Winiarczyk.

⁸⁷ Cf. Pseudo-Lysias, *Contre Andocide*, VI 17-18, = T 16 Winiarczyk.

⁸⁸ Cf. T 27 Winiarczyk.

⁸⁹ Cf. West (1983) p. 69, p. 182.

Pour soutenir son hypothèse, Janko apporte d'autres témoignages anciens, notamment une citation d'Epicure et d'Aristoxène de Tarente rapportée par Philodème⁹⁰, ainsi que des passages extraits de l'ouvrage *Contre les mathématiciens* de Sextus Empiricus⁹¹, de Diogène d'Énoanda⁹² et de la *Souda*. Ce dernier témoignage, en particulier, nous informe que Diogène avait écrit un ouvrage intitulé *Apopyrgizontes Logoi*, qui selon une hypothèse formulée par Janko⁹³, pourrait être l'écrit contenu dans le *PDerv*. Janko, apporte différentes preuves à son hypothèse, notamment à propos du dialecte utilisé par Diagoras et l'auteur du *PDerv*. Toutefois, cette hypothèse, comme les autres que nous avons exposées, reste, pour des raisons qui dépendent à la fois de la rareté de nos sources ainsi que de l'état très endommagé du *PDerv*, dans l'impossibilité d'être vérifiée.

2.4. Questions concernant le genre littéraire du Papyrus de Derveni

Dès sa découverte en 1962, les spécialistes se sont interrogés sur le genre littéraire ainsi que sur le sens général de l'œuvre contenue dans le *PDerv*. Une première hypothèse fut avancée par Kapsomenos (1962), qui avait défini l'écrit contenu dans le *PDerv* comme un commentaire à une théogonie orphique. Cette classification est, à ce jour, celle qui a trouvé le plus large consensus parmi les spécialistes. Toutefois, Picard (1966) retenait que le commentaire contenu dans le *PDerv* portait sur la poésie

⁹⁰ Cf. Philodème, *Sur la piété*, part. I col. 19, ll. 518-41 Obbink et part. II, *P. Herc.* 1428 cols. 11.7-15.

⁹¹ Cf. Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*, III 218, IX 50-3 (= T 56-7 Winiarczyk).

⁹² Cf. Fr. 16 Smith, = T 62 Winiarczyk.

⁹³ Cf. Janko (2001).

hésiodique plutôt que sur une théogonie orphique. Selon Alderink (1981, p. 26), le poème commenté par l'auteur du *PDerv* n'aurait pas les caractéristiques d'une théogonie hésiodique, celui-ci donnant une importance particulière à la figure de Zeus. Alderink définit ainsi le texte contenu dans le *PDerv* comme une *cosmologie théologique*. En revanche, Janko (1986, p. 158), en s'appuyant sur les coll. 3, 5-7 et 20, soutint que le texte contenu dans le *PDerv* correspondrait plutôt à un *hieros logos* ou à une *telete*. Suite à la publication anonyme de la *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* en 1982, West (1983, p. 78) proposa de classer l'écrit contenu dans le *PDerv* comme une exégèse allégorique plutôt que comme un simple commentaire. Cette même hypothèse fut ensuite suivie par Vian (1984). Quelques années après, Burkert (1986) avança l'hypothèse que le texte contenu dans le *PDerv* correspondait au traité *Περὶ τελετῶν* de Stésimbrote de Thasos. Ainsi, selon Burkert, le *PDerv* serait un *syngramma*, c'est-à-dire, un *traité* portant sur les rites d'initiation. Cette hypothèse serait suivie aussi par Casadio (1986). Toutefois, Henry (1986), en analysant les caractéristiques principales de la critique littéraire de l'auteur du *PDerv*, Edwards (1991) et Lamedica (1990 et 1992), qui ont étudié les principaux aspects de la technique exégétique de l'auteur du *PDerv*, ont classifié l'écrit contenu dans le *PDerv* dans la tradition des exégèses anciennes, exégèses que, malheureusement, mises à part celles d'époque hellénistique portant sur la poésie d'Homère, nous ne connaissons pas assez bien à cause d'un manque de sources.

Maria Serena Funghi (1997, pp. 27-28) a bien souligné un aspect primaire pour toute enquête sur la nature du texte contenu dans le *PDerv*. Premièrement, il faudrait considérer le caractère plus

ou moins homogène des passages cités par l'auteur du *PDerv*. Nous avons, en effet, une citation d'Héraclite (fr. 22 B 3 et B 94 D.-K.) à la col. 4, ensuite l'auteur du *PDerv* cite différents vers orphiques (Col. 7. 9-10 = *OF* 3 ; col. 8.2 = *OF* 4 ; col. 8.4-5 = *OF* 5 ; col. 10.9-12 et col 11.1, 10 = *OF* 6 ; col. 13.1 = *OF* 7 ; col. 13.4 = *OF* 8 ; col. 14.2-4 = *OF* 9 ; col. 14.5 = *OF* 10 ; col. 15.13-15 = *OF* 11 ; col. 16.3-6 = *OF* 12 ; col. 16.14 = *OF* 13) que nous retrouvons aussi dans le recueil de compositions poétiques appelé *Discours sacrés en 24 rhapsodies*⁹⁴. Il est aussi important de souligner que l'auteur du *PDerv* cite le nom d'Orphée, deux fois dans le texte (col. 13). Nous avons ensuite des vers que l'on classifie comme un hymne à Zeus (Col. 18.13-14 ; col. 17.12 ; col. 18 ; col. 19.10 = *OF* 14) dont des traces sont présentes aussi chez Platon (*Lois* 715^e) ainsi que dans le traité pseudo-aristotélicien *De Mundo* (*De Mundo*, 401a 25 ; Apulée, *De Mundo* 37 = *OF* 31). L'auteur du *PDerv* cite (col. 22.11-12), en outre, un hymne portant sur la déesse Déméter qui, selon son témoignage, faisait partie d'un ensemble de compositions poétiques qu'il appelle les *Hymnes*. Enfin à la col. 26, l'auteur du *PDerv* cite des vers d'Homère (*Odyssée* 8.335 et *Iliade* 24.527-528)

La variété des citations présentes dans le *PDerv* nous permet de supposer que la nature de cet écrit ne peut être classifiée, à proprement parler, parmi les commentaires et les exégèses textuelles.

Une autre caractéristique remarquable à propos de la nature du texte contenu dans le *PDerv* concerne l'emploi de certaines formules du type *δελοῖ, ὁ δέ, λέγει, φησί, σημαίνει* et *αἰνίζεται* en

⁹⁴ Cf. *OF* 243.

relation au texte commenté. La plupart du temps ces formules sont utilisées en relation à l'interprétation du texte orphique. La col. 20 nous fournit d'autres indices intéressants concernant l'approche, la posture, assumée par l'auteur du *PDerv*. Ici nous avons, en effet, une critique que l'auteur du *PDerv* formule à l'égard des initiations publiques et privées. Le texte de la col. 20 représente une rupture dans la continuité du discours de l'auteur du *PDerv*. Cette rupture a engendré d'autres questions relatives à l'usage du *paragraphos* et à l'existence d'une éventuelle citation aux ll. 1-10. Burkert (1986) suppose que cette rupture est due à l'organisation interne du texte de Stésimbrote, le *Περὶ τελετῶν*. Selon le chercheur, en effet, l'auteur du *PDerv*, avait déjà conclu son discours cosmogonique dans les premières colonnes du texte. La col. 20 serait alors, selon Burkert (1987b), la continuation d'un discours portant sur les pratiques initiatiques en suggérant, sur la base d'une comparaison avec les mythes et les rites du moyen orient, que dans le milieu orphique le récit cosmogonique faisait partie intégrante du rite.

Une autre caractéristique remarquable de la col. 20 concerne l'usage de la forme verbale *θαυμάζω* à la première personne singulière. Cela pourrait mettre en discussion la classification en tant que *commentaire* de l'écrit contenu dans le *PDerv*. Toutefois, l'usage de cette forme verbale à la première personne ne change pas, selon Henry (1986), la nature de commentaire du texte du *PDerv*. Le chercheur définit, en effet, cet écrit de « commentary upon multiple texts ».

Nous pouvons également nous demander si, sur la base de la critique formulée à la col. 20, la véritable intention de l'auteur du *PDerv* serait de discréditer les rites initiatiques et surtout les rites

orphiques, ou encore, comme le soutient Rusten (1985, p. 140), si la finalité principale de l'écrit contenu dans le *PDerv* est de suggérer un degré de compréhension plus profond des symboles, des formules et des actions accomplies pendant les rituels. Toutefois, selon Henrichs (*apud* Burkert, 1977, p. 22 et 1984, pp. 255-256) et Casadio (1986, p. 299), l'œuvre contenue dans le *PDerv* n'a pas une connotation anti-orphique.

Le contexte de découverte⁹⁵ et la nature littéraire du *PDerv* représentent des indicateurs non négligeables pour mieux comprendre sa fonction ainsi que son environnement spirituel et philosophique. Il est généralement reconnu que le *PDerv* manifeste un rapport plus ou moins direct avec le mouvement orphique. Selon Alderink (1981, p. 4), nous pouvons mettre le *PDerv* en relation avec l'orphisme sur la base de la présence en ce document de quatre facteurs fondamentaux. Le premier serait la tendance de l'auteur du *PDerv* à une forme de monisme théologique, le deuxième concernerait l'intervention du divin dans la configuration de la réalité du cosmos, le troisième serait relatif à la nature de l'être humain, et enfin le quatrième concernerait la présence d'un questionnement sur la vie après la mort de nature sotériologique.

Pour mieux comprendre la nature du *PDerv*, il faut aussi prendre en compte la période dans laquelle le texte a été composé. L'attitude et le témoignage de Platon à l'égard des orphiques montre, en effet, que ce mouvement spirituel comprenait deux niveaux complémentaires d'expression. Le premier serait celui des rites cathartiques, le deuxième celui de l'exégèse des textes

⁹⁵ Cf. Burkert (1977).

orphiques. Detienne (1989, p. 113) a bien montré que les orphiques attribuaient, d'un point de vue iconographique et littéraire, une grande importance à l'interprétation *libre* des écrits d'Orphée. La littérature orphique se caractérise, et se différencie aussi des autres tendances littéraires, par sa capacité à introduire de nouveaux éléments et à permettre ainsi une sorte de *contamination* avec d'autres genres littéraires. Le *PDerv* pourrait ainsi être un témoignage de ce type d'ouverture exégétique dont était capable la littérature orphique. Cela explique aussi l'importance que l'auteur du *PDerv* donne à l'interprétation de l'*hyponoia* du texte Orphée. Il est aussi important de remarquer que la tradition attribuée à Orphée à la fois la paternité des certains textes poétiques mais aussi l'invention des rituels mystériques. Orphée est, pour ainsi dire, un poète et un prêtre, il est évident alors que pour un initié, comme pour l'auteur du *PDerv*, deux niveaux d'interprétation, littéraire et liturgique, étaient partie intégrante d'une exégèse complète de la doctrine orphique. Si l'on fait confiance au témoignage de Platon⁹⁶, un spécialiste en matière de spiritualité et de religion devait être capable de donner une explication complète sur le rite et sur le mythe de sorte à pouvoir former des vrais *bacchoi*. Si nos indications sont valables, nous pouvons avancer l'hypothèse que le texte commenté dans le *PDerv* était un *hieros logos* utilisé pour des rites initiatiques, les *teletai*.

En relation à la nature littéraire du *PDerv*, Wilson (1984) propose une classification générale en le définissant comme une *discussion à propos de certains textes orphiques*. D'autres

⁹⁶ Cf. Platon, *VII Lettre* 332e-335a ; *Menon* 82a ; *Phédon* 69c ; *Banquet* 201d.

chercheurs, en revanche, ont proposé des classifications plus spécifiques. Selon Turner (1968 ; 1980a p. 205) le *PDerv* serait un commentaire ligne par ligne en plus d'être le plus ancien exemple de *hypomnema*. West (1983, p. 80) définit le *PDerv* comme un exemple pré-alexandrin d'interprétation systématique d'un poème orphique écrit dans le style d'un commentaire. Toutefois, Edwards (1991) et Richardson (1975, p. 89) considèrent que le caractère endommagé du *PDerv* nous empêche de classer avec certitude ce texte comme un véritable commentaire à un poème orphique.

A propos de l'antiquité d'un certain type de commentaire philosophiques appliqué à des textes poétiques, Burkert (1970, p. 444) a bien remarqué que le *Protagoras* de Platon nous fournit un exemple emblématique de l'existence d'un type particulier d'exégèse qui liait ensemble philologie et philosophie.

Funghi (1997, p. 31) affirme que toute enquête portant sur la nature et la finalité du *PDerv* doit prendre en compte quatre aspects fondamentaux. Le premier concerne la fonction de la théogonie orphique commentée par l'auteur du *PDerv*. Le deuxième est relatif à la reconstruction de la cosmologie présocratique dont l'auteur du *PDerv* se sert pour justifier son interprétation du texte orphique. Le troisième aspect relève du langage et des techniques exégétiques utilisées par l'auteur du *PDerv*. Enfin, le quatrième aspect concerne les tendances religieuses et les exigences spirituelles qui ont poussé le défunt enterré dans le site de Derveni à emporter avec lui cet écrit. L'analyse de ce dernier aspect, en particulier, est fondamentale pour mieux comprendre la nature et la fonction première du *PDerv*. Les préoccupations que l'auteur du *PDerv* manifeste aux coll. 0-6 à l'égard de la destinée de l'homme

(Boyancé 1974, p. 96 ; Piano 2013b) et des pratiques aptes à lui garantir un séjour serein dans l'Hadès, expliquent probablement la présence de ce document dans un contexte funéraire⁹⁷. L'homme enterré dans la tombe A du site funéraire de Derveni considérait le papyrus comme un objet de grande valeur. Il est possible aussi que le défunt ait envisagé un éventuel usage de ce texte dans l'au-delà. Nous pouvons alors avancer l'hypothèse que le *PDerv* était pour lui une sorte de *vademecum*, de même que le *Livre des Morts* égyptien et les lamelles d'or. En revanche, en ce qui concerne la nature et le genre littéraire de ce document, nous ne sommes pas capables à ce jour de donner une réponse définitive et univoque.

⁹⁷ Nous rappelons aussi l'hypothèse formulée par Walbank *apud* Kapsomenos (1964-65) pour qui le *PDerv* aurait été utilisé pour l'allumage du bûcher.

I.
LE PAPYRUS DE DERVENI
TEXTE, TRADUCTION,
APPARAT CRITIQUE ET NOTES

SIGLA

- Bernabé 2002 Bernabé, A., 'La théogonie orphique du Papyrus de Derveni', *Kernos* 15, 2002: 1-42
- Bernabé 2004 Bernabé, A., *Poetae epici Graeci, testimonia et fragmenta*, pars II fasc. 1, Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta, Monacii et Lipsiae 2004
- Bernabé 2005 Bernabé, A., *Poetae epici Graeci, testimonia et fragmenta*, pars II fasc. 2, Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta, Monacii et Lipsiae 2005
- Bernabé 2007 Bernabé, A., *Poetae epici Graeci, testimonia et fragmenta*, pars II fasc. 3, Musaeus • Linus • Epimenides • Papyrus Derveni • Indices, Berolini et Novi Eboraci 2007
- Betegh Betegh, G., *The Derveni papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge 2004
- Brisson Brisson, L., 'Chronos in the Column XII of the Derveni Papyrus', in Laks-Most 1997: 149-165
- Burkert 1968 Burkert, W., 'Orpheus und die Vorsokratiker. Bemerkungen zum Derveni-Papyrus und zur pythagoreischen Zahlenlehre', *A&A* 14, 1968 : 93-114
- Burkert 1970 Burkert, W., 'La genèse des choses et des mots. Le papyrus de Derveni entre Anaxagore et Cratyle', *EPh* 25, 1970 : 443-455
- Burkert 1997 Burkert, W., 'Star Wars or One Stable World ? A Problem of Presocratic Cosmogony (PDerv. Col. XXV)', in Laks-Most 1997: 167-174
- Burkert 2005 Burkert, W., 'La teogonia originale di Orfeo secondo il *Papiro di Derveni*', in G. Guidorizzi - M. Melotti (eds.), *Orfeo e le sue metamorfosi*, Roma 2005: 46-64

- Colabella Colabella, S., ‘Sul papiro di Derveni’, in A. Masaracchia (ed.), *Orfeo e l’orfismo*, Roma 1993: 67-75
- Ferrari 2007 Ferrari, F., ‘Note al testo delle colonne II-VII del papiro di Derveni’, *ZPE* 162, 2007: 203-211
- Ferrari 2013 Ferrari, F., ‘From Orpheus to Teiresias: Solar Issues in the Derveni Papyrus’, *ZPE* 186, 2013: 57-75
- Janko 1997 Janko, R., ‘The Physicist as Hierophant: Aristophanes, Socrates and the Authorship of the Derveni Papyrus’, *ZPE* 118, 1997: 61-94
- Janko 2001 Janko, R., ‘The Derveni Papyrus (Diagoras of Melos, *Apopyrgizontes logoi?*): A New Translation’, *CPh* 96, 2001: 1-32
- Janko 2002 Janko, R., ‘The Derveni papyrus: an Interim Text’, *ZPE* 141, 2002: 1-62
- Janko 2008 Janko, R., ‘Reconstructing (again) the Opening of the Derveni Papyrus’, *ZPE* 166, 2008: 37-51
- Janko 2010 Janko, R., ‘Orphic Cosmogony, Hermeneutic Necessity and the Unity of the Derveni Papyrus’, in A. Bernabé - F. Casadesús - M. A. Santamaría (eds.), *Orfeo y el orfismo. Nuevas perspectivas*, 178-191
<http://www.cervantesvirtual.com/obra/orfeo-y-el-orfismo-nuevas-perspectivas--0/>
- Jourdan Jourdan, F., *Le papyrus de Derveni*, traduit et présenté par —, Paris 2003
- Kapsomenos Kapsomenos, S. G., ‘Ο Ὀρφικὸς Πάπυρος τῆς Θεσσαλονίκης’, *AA* 19, 1964: 17-25
- Kapsomenos 1963 Kapsomenos, S. G., ‘Der Papyrus von Derveni. Ein Kommentar zur Orphischen Theogonie’, *Gnomon* 35, 1963 : 222-223

- KPT Kouremenos, T. - Parássoglou, G. M. - Tsantsanoglou, K. (eds.), *The Derveni Papyrus*, STCPF 13, Firenze 2006
- Laks-Most Laks, A. - Most, G. W., 'A provisional Translation of the Derveni Papyrus', in Laks-Most 1997 : 9-22
- Laks-Most 1997 Laks, A. - Most, G. W. (eds.), *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford 1997
- Lebedev Lebedev, A., 'Heraclitus in P. Derveni', *ZPE* 79, 1989 : 39-47
- Merkelbach Merkelbach, Rh., 'Der orphische Papyrus von Derveni', *ZPE* 1, 1967 : 21-32
- Obbink Obbink, D., 'Cosmology as Initiation vs. the Critique of Orphic Mysteries', in Laks-Most 1997: 39-54
- Obbink 1994 Obbink, D., 'A Quotation of the Derveni Papyrus in Philodemus', *On Piety*, *CErc* 24, 1994, 101-139
- OF Numerus fragmenti Orphici in editione Bernabé 2004-2005
- Ricciardelli Ricciardelli Apicella, G., 'Orfismo e interpretazione allegorica', *Boll. Class.* 3^a ser. 1, 1980 : 116-130
- Rusten Rusten, J. S., 'Interim Notes on the Papyrus from Derveni', *HSCP* 89, 1985: 121-140
- Santamaría Santamaría Álvarez, M. A., 'Critical Notes on the Orphic Poem of the Derveni Papyrus', *ZPE* 182, 2012: 55-76
- Sider 2006 Sider, D., Review of Betegh, *The Derveni Papyrus*, *CPh* 101, 2006: 165-171
- Sider 2014 Sider, D., 'The Orphic Poem of the Derveni Papyrus', in I. Papadopoulou - L. Muellner (eds.), *Poetry ad Initiation. The Center for Hellenic Studies Symposium on the Derveni Papyrus*, Cambridge Mass. 2014 : 225-253

- Struck Struck, P. T., *Birth of the Symbol. Ancient Readers at the Limits of Their Texts*, Princeton-Oxford 2004
- Tsants. 1997 Tsantsanoglou, K., 'The First Columns of the Derveni Papyrus and their Religious Significance', in Laks-Most 1997: 93-128. sine paginae numero textus ab auctore editus in pp. 93-95 indicatur; cum paginae numero lectiones auctoris in articulo suo (pp. 96-128) vel eae ab aliis auctoribus in eodem libro laudatae indicantur
- Tsants.-Parássoglou 1988 Tsantsanoglou, K. - Parássoglou, G. M., 'Heraclitus in the Derveni Papyrus', in *Aristoxenica, Menandrea, Fragmenta Philosophica*, STCPF 3, Firenze 1988: 125-133
- West West, M. L., *The Orphic Poems*, Oxford 1983
- ZPE Anonymus, 'Der orphische Papyrus von Derveni', *ZPE* 47, 1982: 1*-12*, post p. 300

LISTE DES SIGNES DIACRITIQUES

α	littera dubia quae aliter legi potest
[α]	littera ab editore suppleta
{α}	littera ab editore deleta
⟨α⟩	littera ad editore inserta
⏟α	littera e fonte gemino ab editore suppleta
α _x	littera ab editore mutata
[α]	littera a librario deleta
`α´	littera a librario supra versum addita
[.]	littera deperdita
[]	una vel nulla littera deperdita
[.(.)]	una littera vel duae litterae deperditae
.....	reliquiae totidem litterarum incertarum
—	paragraphus a librario scripta
—	spatium lineola transversa a librario impletum
u.v.	ut videtur

Col. 0

(G 16, G 18)

1] . πλε[ι]σ[τ- [
]..... [..... [
] . εη.	. υγ[
] .. ειδ.		ὀλίγ[
5] ..	ετα[
] .. σιν[
] ... [
] ... [

Col. 0

[...] la plupart [...] peu [...]

Col. 1

(G 20 col. 2, G 7, F 10, F 20, I 11, F 18, H 45, G 17, G 8 col. 1)

0 []
 []
 ἐλ]πίδ[]κε.[
 ὁ δ' ἀραῖ[ος] ἐπὶ τα[] ἕκαστον
 . πάντα να[]οις καὶ κα[κὰς ψυχ]ὰς
 5 ἐλ[π]ίδι νεῖμ[αι κ]αὶ τὰ σημε[ῖ(α)] δ]ιὰ θεῶν
 ὧδ' ἐπέθηκ' ἐ[ντα]ῦθ' εὐχῆς ἴν' ἀμφὶ [Ἐρι]γύων
 κατασημαι[....] ἀραῖ· ἐᾶμ μ[αν]τείας
 μ[υ]στῶν κατ[ο]χῆς ε λ[. .] . . . [. . .]αν εἰ ἕσ[τιν
 ὁ]μῶς ἐπ[ὶ π]υρὸς ὕδατος δι[] . .[σημ]εῖα
 10 φησ]ὶν ἕκαστα σημεία []
 ἀχ]λὺς καὶ τᾶλλ' ὅσα []

Col. 1

[...] l'espérance [...] pas raisonnable (?) [...] celui qui est maudit [...] pour [...] chacun [...] et les âmes méchantes [...] confier à l'espérance et [interpréter (?)] les signes au moyen de l'observation, il ajouta ainsi avec une imprécation dans cette partie de la prière [qui scella son discours (?)] sur les Érinyes : [...] de ne pas tenir compte des divinations venant d'une possession des Mystes [...] si c'est également possible sur la base du feu et de l'eau [...] les signes [...] il dit que chacun des signes [...] le brouillard et toutes les autres choses [...]

Col. 2

(G 8 col. 2, F 20a, I 78, G 15, G 6, G 5, H 7)

0 []
 1 []
]ωι[
] Ἐριν[υ-
].σ[] τιμῶσιγ []
 5 αυ[ταῖς] νηφ[αλίους χ]οαὶ σταγόσιγ .[χ]έον[ται
 .[ν]εκροὺς τιμὰς [χ]ρῆ
 .[δαίμο]σι [δ'] ἐκάστοις ὀρνίθειόν τι
 κάε[ται ὕμνους ἀρμ]οστο[ὺ]ς τῆ[ι] μουσ[ι]κῆι
].σ .τ[οιο]ύτο[υ]ς
 10] .ε[
]
]ει

Col. 2

[...] les Érinyes [...] ils honorent [...] pour celles-là [...] les libations sont versées en gouttes sans vin [...] il faut que les morts perçoivent leurs tributs d'honneurs [...] pour chaque démon il est brûlé une [partie/portion] de volaille [...] les hymnes adaptés à la musique [...] tels que [...]

Col. 3

(F 9, F 8, G 11 G 5a, F 7)

0 []
1 []
[]
. . . ἀνα]γκαίως [. . .]σι κάτω[
δαίμ]ωγ γίνετα[ι ἐκά]στωι ἴλε[ως] ἢ ἄλ[λωσ ἀλάστω]ρ ἢ
5 γὰρ Δί]κη ἐξώλεας [οὐ μ]έτεισι ἐκ[ὰς] Ἐρινύω[ν· καὶ οἱ] δὲ
δ]αίμονες οἱ κατὰ [γῆς ο]ὐδέκοτ' [ύστε]ροῦσι, [ὡς δὲ
θεῶν ὑπερέται δ[ίκη]ι πάντας ὑ[βριστὰς ἐκδιδόασι κα]ὶ
εἰσὶν ὅπωςπερ ἀ[νδρὸς] ἀδίκου θ. [..... ()]νοι
αἰτίην [τ' ἔ]χουσι [
10 οἴους γ.[.].[
.μ]ύστ[αι δ(ε)

Col. 3

[...] nécessairement [...] là-bas [...] un démon devient pour chacun bénéfique ou autrement vengeur. La Justice en effet ne poursuit pas les malfaiteurs loin des Érinyes, et les démons souterrains ne tardent jamais à arriver, mais en qualité de serviteurs des dieux livrent à la Justice tous les insolents et ils sont comme d'un homme injuste [...] (les hommes injustes) ont la responsabilité [...] tels [...] les Mystes [...]

Col. 4

(F 7, G 13, G 4, H 8, H 46, F 15, F17, F14, I 62, I 80, H 66)

0
1 τ]οῦ ἐα[υτοῦ ὧ]σπερ φυσικ[ὸς]έων
ὁ κείμ[ενα] μεταθ[εῖς] μὲν ἃ εὐχα[ῖς χρη] ἐκδοῦναι
μᾶλλ[ον ἃ] σίνεται [ἢ ὡ]ς ἀνημμέ[να εἰς] τὰ τῆς τύχης γὰ[ρ
οὐκ εἶ[α λα]μμάνειν. ἄρ' οὐ τά[σσεται διὰ τῶ]νδε κόσμος;
5 κατὰ [ταῦτ]α Ἡράκλειτος μα[ρτυρόμενος] τὰ κοινά,
κατ[αστρέ]φει τὰ ἴδ[ι]α, ὅσπερ ἴκελα [ιερω]ι λόγῳ λέγων [ἔφη·
— ἥλιο[ς κόσ]μου κατὰ φύσιν ἀνθρω[π]η[ι]οῦ εὔρος ποδός [ἔστι,
τὸ μέγεθο[ς] οὐχ ὑπερβάλλον. εἰ γὰ[ρ] τι οὔ]ρους ἐ[αυτοῦ
ὑ]περβαλεῖ, Ἐρινύε[ς] νιν ἐξευρήσου[σι]· τὰ δὲ] ὑπελάμ[μ]ανε
10 ὅπως μὴ εὔρος ὑπερ]βατὸμ ποῆι κ[. (.)]α Δίκης[
μύ]σται θύουσ[ι(ν)]
κ]ατὰ τὰ Δίκης [
γὰ]ρ μηνὶ τακ[τῶι
].εσ [..] ι [] ιζ [

Col. 4

[...] de soi-même [...] (Orphée) étant (parlant ?) comme *un philosophe physicien*. Celui qui (Orphée) a modifié les choses que l'on a établies comme devant être divulguées par les prières ne permettait pas de saisir ce qui détruit plutôt que ce qu'il considérait en effet relever du sort. Or, le cosmos, n'est-il pas ordonné au moyen de celles-ci ? En accord avec cela, Héraclite, en invoquant les choses communes, renverse les individuelles lorsqu'il dit en parlant comme un auteur de discours sacrés :

« Le soleil du cosmos, selon sa nature, est de la taille d'un pied humain, n'outrepasse pas sa grandeur. Si en effet il outrepassait en quelque façon ses limites, les Érinyes le trouveraient ».

Il supposait cela parce que (selon Héraclite) il n'est pas permis (au soleil) d'outrepasser sa taille (vel pour faire en sorte que la taille du soleil ne soit outrepassée) [...] Justice [...] les initiés sacrifient [...] en accord avec la Justice [...] car en un mois précis [...]

Col. 5

[...] les terreurs de l'Hadès [...] sont ceux qui se moquent en consultant un oracle [...] ils consultent un oracle [...] chargés par eux, nous allons vers l'oracle pour demander, pour ceux qui veulent une prophétie (vel en raison des choses vaticinées), si c'est bien légitime de s'attendre à des choses terribles dans l'Hadès. Pourquoi n'y croient-ils pas ? Ne comprenant ni les rêves ni aucune des autres choses, quels exemples (vel avertissements) leur permettraient d'y (recommencer à) croire ? Car, vaincus par l'erreur et par les autres plaisirs, ils n'apprennent ni ne croient. Incrédulité et ignorance sont [en effet] la même chose. Ainsi s'ils n'apprennent ni ne connaissent, il est impossible qu'ils croient, même en contemplant [...] les rêves [...] l'incrédulité [...] apparaît [...]

Col. 6

(G 3, H 18, E 1, G 14, I 70, G 2, I 24, H 28, F3a)

χοαὶ γάρ, μαῖζαι καὶ θυσιῖαι μ[ειλ]ίσσουσι τὰς ψυχὰς.
ἐπ[αιδὴ δ]ὲ μάγων δύν[α]ται δαίμονας ἐμ[ποδῶν
γι[νομένο]υς μεθιστάγει. δαίμονες ἐμπο[δί]ζουσι ὡς
ψυχὰι τιμω]ροί. τὴν θυσιῶν τούτου ἔνεκεμ π[ο(ι)οῦσ]ι[ν
5 οὐ μά]γοι ὥσπερ εἰ ποινὴν ἀποδιδόντες, τοῖς δὲ
ἱεροῖς] ἐπισπένδουσιν ὕ[δ]ωρ καὶ γάλα, ἐξ ὧμπερ καὶ τὰς
χοὰς ποιοῦσι. ἀνάριθμα [κα]ὶ πολυόμφαλα τὰ πόπανα
θύουσιν, ὅτι καὶ αἱ ψυχὰι ἀν]άριθμοί εἰσι. μύσται
Εὐμεγίστι προθύουσι κ[ατὰ τ]αὐτὰ μάγοις· Εὐμενίδες γὰρ
10 ψυχὰι εἰσιν, ὧν ἕνεκ[εν ὁ θέλων ἱ]ερὰ θεοῖς θύειν
ὁ ἄ[φ]ρ[ο]ν[ι]θιον πρότερον [λύει ἵνα φίλος αὐτ]αῖς τότε ἔ[ρρη]ται
κάτ]ω ὅτε καὶ τὸ κα[κὸν]] ου ... [..] . ι.
εἰσὶ δὲ [ψυ]χαὶ . . . [] τουτο.[
ὅσαι δὲ [] ων ἀλλ[
15 φοβου[]...[

Col. 6

[...] en effet les libations, les fougasses d'orge et les sacrifices apaisent les âmes. D'ailleurs, une incantation des Mages est capable d'éloigner les démons gênants – car les démons qui gênent sont comme des âmes vengeresses. Pour [éviter] cela les Mages accomplissent leur sacrifice comme s'ils devaient se purifier d'un délit. Ils versent de l'eau et du lait sur les offrandes, avec quoi ils font aussi leurs libations. Les fougasses qu'ils offrent en sacrifice sont innombrables et ayant plusieurs protubérances (litt. : nombrils), et cela parce que les âmes aussi sont innombrables. Les Mystes, comme les Mages, accomplissent un sacrifice préliminaire aux Euménides, car les Euménides sont elles aussi des âmes. Et pour cela, celui [des Mystes] qui veut offrir un sacrifice aux dieux doit d'abord libérer un oisillon de sorte à être bien reçu par elles [les Euménides (?)] là-bas, lorsque le mal [...] aussi [...] et les âmes sont [...] cela [...] et toutes [les âmes (?)] que [...] sont transportées [...] peur [...]

Col. 7

(F 5, I 59, C 1, H 65, H 64, I 85, F 3, F 6)

...(.)]οσε[

.. ὄμνον [ύγ]ιῆ καὶ θεμ[ι]τὰ λέγο[ντα· ἱερολογεῖ]το γὰρ
τῆ]ι ποήσει. [κ]αὶ εἰπεῖν οὐχ οἶόν τ[ε τὴν τῶν ὀ]νομάτων
θέ]σιγ καίτ[οι] {ρ}ρήθέντα. ἔστι δὲ ξ[ένη τις ἠ] πόησις
5 κ]αὶ ἀνθρώ[ποις] αἰνι[γμ]ατώδης. [κε]ῖ [Ἵ]ορφεὺς αὐτ[ὸ]ς
ἀό]ριστ' αἰν[ίγμα]τα οὐκ ἤθελε λέγειν, [ἐν αἰν]ίγμασ[τι]ν δὲ
μεγ]άλα. ἱερ[ολογ]εῖται μὲν οὖν καὶ ἀ[πὸ το]ῦ πρώτου
ἀεὶ] μέχρι <τ>οῦ [τελε]υταίου ῥήματος. ὡ[ς δηλοῖ] καὶ ἐν τῶι
εὐκ]ρινήτω[ι ἔπει· 'θ]ύρας' γὰρ 'ἐπιθέ[σθαι] κελ]εύσας τοῖς
10 'ὡσὶν' αὐτ[οὺς οὗ] τι νομο]θετεῖμ φη[σιν τοῖς] πολλοῖς
ἀλλὰ διδάσκειν τοὺς τῆ]ν ἀκοὴν [καθαρεύο]ντας κατ[ὰ
]σειτ[. .].

]οι τ[. .]εγ[. . .]. .[

ἐν δ]ὲ τῶι ἐχομ[έ]γωι πα[

]. τ..εγ[.]κατ[

Col. 7

[Qu'Orphée composa (?)] un hymne disant des choses saines et respectables. Car il parle de manière sacrée dans son poème et d'ailleurs il est difficile d'expliquer l'ordre de ses paroles bien qu'elles ne soient pas secrètes. Ce poème sonne d'une certaine manière étrange et énigmatique pour les hommes, bien qu'Orphée lui-même ne voulait pas formuler des énigmes confuses mais plutôt exprimer des grandes choses par énigmes. Ainsi, il prononce un discours sacré du premier propos jusqu'au dernier, comme on peut clairement le voir dans le vers aisément compréhensible dans lequel il ordonne de « fermer les portes » des « oreilles », et il [Orphée] dit qu'il ne légifère pas pour la multitude, mais qu'il enseigne seulement à ceux qui sont purs d'ouïe, selon [...] et dans le vers suivant [...]

Col. 8

(C 2, I 33, H 44, F 4, F 2, C 7)

....., ὡς] ἐδήλω[σεν ἐν τῷ]δε τῷ ἔπ[ει·
— ‘οἱ Διὸς ἐξεγένοντο [μεγασθεν]έος βασιλῆος.’
— ὅπως δ’ ἄρχεται ἐν τῷ[ιδε δη]λοῖ·
‘Ζεὺς μὲν ἐπεὶ δὴ πατρὸς ἐοῦ πάρα θέ[σ]φατον ἀρχὴν
5 ἀλκὴν τ’ ἐγ χεῖρεςσι {ἐ}[λ]άβ[εν κ]α[ὶ] δαίμογ[α] κυδρόν’.
τ]αῦτα τὰ ἔπη ὑπερβατὰ ἐό[ν]τα λανθάν[ει·
ἔσ]τιν δ’ ὧδ’ ἔχοντα· ‘Ζεὺς μὲν ἐπεὶ τῆν ἀλκὴν
παρὰ πατρὸς ἐοῦ ἔλαβεγ καὶ δαίμογα κυδρόν’.
χρῆ ὧδ’ ἔχοντα οὐκ ἀκούειν τὸν Ζᾶ[να ὅπως κρα]τεῖ
10 τοῦ πατρ]ὸς ἀλλὰ ‘τὴν ἀλκὴν λαμβά[νει παρ’ αὐτο]ῦ’,
ἄλλως δ’ ἔ]χοντα παρὰ θέσφατα δ[όξειεν ἂν λαβεῖ]ν
τὴν ἀρχήν· ἔο]ικεν γὰρ τούτῳι μα[θόντι
κατ’ ἀ]νάγκην νομίζοιτ’ [ἂν
] καὶ μαθὼν τῶ [.].. [

Col. 8

[...] comme il [Orphée] le rend clair dans le vers suivant :

« Ceux qui naquirent de Zeus, roi à la grande force. »

Et il manifeste de quelle façon il [Zeus] gouverne le monde dans le suivant :

« Zeus, après avoir reçu de son père le pouvoir prophétisé et pris dans ses mains la force et l'illustre déité. »

Ce vers cache une hyperbate et doit être compris de la manière suivante :

« Zeus, lorsqu'il reçut de son père la force et l'illustre déité. »

En étant ainsi, il faut que nous entendions ce vers non pas comme si Zeus dominait [violemment] son père, mais plutôt comme s'il recevait la force de celui-ci. En revanche, en interprétant le vers dans l'autre ordre de mots, on aurait l'impression que Zeus prenait le pouvoir en transgressant les prophéties. Car il semble que, à lui, après avoir appris [les prophéties (?)] [...] par nécessité doit être considéré [...] et en ayant appris [...]

Col. 9

(C 7, H 36, F 16, I 54, F 1, H 61, I 34, I 9, C 5, H 53, E 6)

εἶναι. τῆ[ν ἀλ]κὴν οὖν τοῦ ἰσχυρ[ο]τάτου ἐπόη[σεν
εἶναι ὡσ[περ]εἰ παῖδα πατρός. οἱ δὲ οὐ γινώσκον[τες
τὰ λεγόμενα] δοκοῦσι τὸν Ζᾶνα παρὰ τοῦ αὐτοῦ
πατρός [τὴν] ἀλκὴν τε κα[ὶ] τὸν δαίμονα λαμβάνειν.
5 γινώσκ[ω]ν οὖν τὸ πῦρ ἀναμειγμένον τοῖς
ἄλλοις, ὅτι ταράσσοι καὶ κ[ωλ]ύοι τὰ ὄντα συνίστασθαι
διὰ τὴν θάλασσαν, ἐξαλλάσσει ὅσ]ον τε ἰκανόν ἐστιν
ἐξαλλαχθῆμ μὴ κωλύ[ειν τὰ] ὄντα συμπαγῆναι.
ὅσα δ' ἄ[ν] ἀφθῆι ἐπικρα[τεῖται, ἐπικ]ρατηθὲν δὲ μίσγεται
10 τοῖς ἄλ[λ]οις. ὅτι δ' ἐγ χεῖρ εσσι {ε}[λ]άβ_εν' ἠνίζετο,
ὥσπερ τ᾿ ἄλλα τὰ π[ρὶν] μὲν ἄδηλα φαι]νόμενα, ἀλλὰ
β]εβαιότατα νοηθ[έντα. αἰνιζόμενος ο]ὔν ἰσχυρῶς
ἔφη τὸν Ζᾶνα τῆ[ν ἀλκὴν] λαβεῖν καὶ τὸ]ν δαίμονα,
ὡ]σπερ εἰ []ου. ἰσχυροῦ

[...] est. Ainsi il [Orphée] fit en sorte que le « pouvoir » appartienne au plus fort, comme le fils l'est de son père. Mais ceux qui ne comprennent pas les vers du poème pensent que Zeus prit de force à son propre père le « pouvoir et la déité ». En sachant donc que le feu, lorsqu'il se mélange avec les autres éléments, agite les choses qui sont par la chaleur et les empêche de se combiner, il [Zeus] le déplace de manière à ce qu'il [le feu] ne soit plus capable, une fois déplacé, d'empêcher les choses existantes de se condenser. Car toute chose entrant en contact avec cette force se trouve dominée, et une fois dominée, elle se mélange avec les autres éléments.

Ainsi, Orphée lorsqu'il dit dans ses vers : « il prit dans ses mains », il s'exprime de manière énigmatique, de même que dans les vers qui nous paraissaient précédemment obscurs, mais qui maintenant peuvent être assurément compris. Donc il dit énigmatiquement que Zeus prit de force « le pouvoir et l'illustre déité », comme si [...] du puissant.

Col. 10

(E 6, C 6, H 25, I 2, E 5, C4)

καὶ ‘λέγειν’· [οὐδὲ γ]ὰρ ‘λέ[γ]ειν’ οἶόν τε μὴ φωνοῦντ[α].
ἐνόμιζε δὲ τὸ αὐτὸν εἶναι τὸ ‘λέγειν’ τε καὶ ‘φωνεῖν’.
λέγειν’ δὲ καὶ ‘διδάσκειν’ τὸ αὐτὸ δύναται· οὐ γὰρ
οἶόν τε ‘δι[δ]άσκειν’ ἄνευ τοῦ ‘λέγειν’ ὅσα διὰ λόγων
5 διδάσκετα[ι]. νομίζεται δὲ τὸ ‘διδάσκειν’ ἐν τῷ
‘λέγειν’ εἶν[αι]. οὐ τοίνυν τὸ μὲν ‘διδάσκειν’ ἐκ τοῦ
‘λέγειν’ ἐχ[ωρί]σθη τὸ δὲ ‘λέγειν’ ἐκ τοῦ ‘φωνεῖν’,
τὸ δ’ αὐτὸ [δύνα]ται ‘φωνεῖν’ καὶ λέγειν καὶ ‘διδάσ[κειν’].
οὕτως [οὐδὲγ κωλ]ύει ‘πανομφεύουσαγ’ καὶ ‘πάν[τα
10 διδά[σκουσαν’ τὸ αὐ]τὸ εἶναι.
— ‘τροφ[ὸν’ δὲ λέγων αὐ]τὴν αἰνί[ζε]ται ὅτι [ἄ]σσα
ὁ ἥλι[ος θερμαίνει καὶ δι]αλύει, ταῦτα ἢ νύξ ψύ[χει καὶ
συ[νίστησι καὶ] ἄσσα ὁ ἥλιος ἐθέρ[μινε
]τα[ῦτα

[... et « parler » a le même sens] que « dire », car il n'est pas possible de « dire » sans « parler ». Il [Orphée] considérait que « dire » et « parler » sont la même chose. « Dire » et « enseigner » ont aussi la même signification. Car, du moment qu'on « enseigne » à travers des discours, il n'est pas possible d'« enseigner » quelque chose sans « dire ». Il est ainsi reconnu qu'« enseigner » consiste à « dire » et, par conséquent, qu'« enseigner » ne se différencie pas de « dire », comme le « dire » ne se différencie pas du « parler ». Ainsi « parler », « dire » et « enseigner » ont le même sens. De cette façon, rien n'empêche que l'expression : « connaisseuse de tous les oracles » et « celle qui enseigne tout » aient la même signification. Quand il [Orphée] l'appelle [la Nuit] « nourrice », il fait allusion énigmatiquement au fait que les choses que le Soleil chauffe et dissout, la Nuit les refroidit et les condense [...] et les choses que le Soleil chauffait [...] celles-ci [...]

(C 4, I 5, E 4, C 3)

τῆς Νυκτός· ἐξ ἀ[δύτοι]ο δ' αὐτὴν [λέγει] 'χρηῖσαι',
 γνώμημ ποιού[με]νος 'ἄδυτον' εἶναι τὸ βάθος
 τῆς νυκτός· οὐ γ[ὰρ] 'δύνει' ὡσπερ τὸ φῶς, ἀλλὰ νιν
 ἐν τῷ αὐτῷ μέ[νο]ν αὐγὴ κατα[λ]αμμάνει.

5 'χρηῖσαι' δὲ καὶ 'ἀρκέσαι' ταὐτὸ [δύ]ναται.
 σκέψασθαι δὲ χρηῖ, ἐφ' ᾧ κείτα[ι τὸ] 'ἀρκέσαι',
 καὶ τὸ 'χρηῖσαι'.

— χρᾶν τόνδε τὸν θεὸν νομίζοντ[ες, ἔρ]χονται
 πεισόμενοι ἅσσα ποῶσι· τὰ δ' [ἐπὶ τούτ]ωι λέγει·
 10 'ἢ δὲ] ἔχρησεν ἅπαντα, τὰ οἱ θε[μ]ις ἦν ἀνύσασθαι'.
]θεῖς ἐδήλωσεν, ὅτι ο[]ε
]ι παρὰ τὰ ἐόντα .[
]αι οἶόν τ[ε
]..σθαι συ.[

[...] de la Nuit. Il [Orphée] dit qu'elle :

« Vaticine depuis son sanctuaire »

Il adopte le point de vue selon lequel la « profondeur » de la Nuit « ne se couche pas » (ἄδυτον). En effet, la profondeur de la Nuit ne se « couche » pas (δύνει) comme la lumière, mais c'est plutôt la lueur qui se superpose à elle, cette dernière gisant au même endroit.

En outre, « vaticiner » et « assister » ont le même sens. Il faut examiner pourquoi « assister » et « vaticiner » sont utilisés de la même manière lorsque :

« Sûrs que cette déesse vaticine, ils vont la voir pour savoir comment ils doivent agir. »

Et après cela il [Orphée] dit :

« Et elle prédit tout ce qu'il était légitime [pour Zeus] d'emporter. »

il [Orphée] révèle que [...] auprès des choses qui sont [...] il est possible [...]

(C 3, E 3, I 58, C 12, H 51, E 2)

καὶ ἀφα[ιρεῖ]ν· τὸ δ' ἐχόμε[νον ἔ]πος ᾧδ' ἔχει·
 'ὡς ἄν ἔ[χουσι κά]τα καλὸν ἔδος νιφόεντος Ὀλύμπου'.
 — "Ὀλυμπ[ος] καὶ 'χ]ρόνος' τὸ αὐτόν· οἱ δὲ δοκοῦντες
 "Ὀλυμπ[ογ] καὶ 'οὐρανὸν' [τ]αὐτὸ εἶναι ἐξαμαρ-
 5 τάν[ουσι]ν, οὐ γ]ινώσκοντες ὅτι οὐρανὸν οὐχ οἷόν τε
 'μακ[ρό]τερον' ἢ 'εὐρύτε[ρο]ν' εἶναι, χρόνον δὲ 'μακρὸν'
 εἴ τις [ὀνομ]άζο[ι] οὐκ ἄν [ἐξα]μαρτάνοι· ὁ δὲ ὅπου μὲν
 'οὐρανὸν' θέ[λοι λέγειν, τῆμ] προσθήκην 'εὐρὺν'
 ἐποιεῖτο, ὅπου [δ' "Ὀλυμπου", το]ύναντίον 'εὐρὺμ' μὲν
 10 οὐδέποτε, 'μα[κρὸν] δέ. 'νιφό]εντα' δὲ φήσας εἶναι
 τῆι [δ]υνάμει εἴκαζε τὸν χρόνον ὄρε]ι νιφετώδει.
 τὸ δὲ] νιφετῶ[δες ψυχρόν τε καὶ λ]ευκόν ἐ[στι].
] λαμπ[ρ]] πολὺν δ' ἀ[έρ]α
]· ια καὶ τα.[
 15]· . . . τοδε[

[...] et de le dérober. Et ainsi, dans le vers suivant il [Orphée] dit :

« Comment il occuperait le beau trône de l'Olympe enneigé. »

« Olympe » et « Temps » sont la même chose. Ceux qui croient qu'« Olympe » et « Ciel » sont la même chose se trompent puisqu'ils ne comprennent pas que le « Ciel » ne peut pas être dit « plus long » mais « plus vaste » ; si en revanche quelqu'un appelait le Temps « long », il ne se tromperait pas. D'ailleurs lui [Orphée], quand il veut parler du « Ciel », emploie l'épithète « vaste » et, au contraire, quand il veut nommer l'« Olympe », il ne l'appelle jamais « vaste », mais [il l'appelle] « long ». Lorsqu'il [Orphée] dit que l'« Olympe » est « enneigé » il compare le « Temps » à une montagne enneigée en raison de sa qualité particulière : ce qui est enneigé est froid et blanc [...] brillante [...] mais l'air est gris [...] et [...] ceci [...]

Col. 13

(E 2, I 26, C 11, H 49, E 12, C 10)

‘Ζεὺς μὲν ἐπεὶ δὴ πατρὸς ἐοῦ πάρα [θ]έσφατ’ ἀκούσα[ς].
οὔτε γὰρ τότε ἤκουσεν, ἀλλὰ δεδήλωται ὅπως
ἤκουσεν, οὔτε ἡ Νύξ κελεύει, ἀλλὰ δηλοῖ ὧδε λέγων·
— ‘αἰδοῖοι καταέπινεν, ὃς αἰθέρα ἔχθορε πρῶτος’.
5 ὅτι μὲμ πᾶσαν τὴμ πόησιν περὶ τῶμ πραγμάτων
αἰνίζεταί κ[α]θ’ ἔπος ἕκαστον ἀνάγκη λέγειν.
— ἐν τοῖς α[ἰδοίοι]ς ὁρῶν τὴγ γένεσιν τοὺς ἀνθρώπου[ς]
νομίζου[τας εἶ]ναι τούτῳ ἐχρήσατο, ἄνευ δὲ τῶν
αἰδοίων [οὐ γίν]εσθαι, αἰδοίῳ εἰκάσας τὸν ἥλιο[ν·
10 ἄνευ [γὰρ τοῦ ἡ]λ[ί]ου τὰ ὄντα τοιαῦτα οὐχ οἶόν [τε
γίν]εσθαι (.)ένων τῶν ἐόντων [
ἠρε[μεῖν διὰ] τὸν ἥλιο[μ] πάντα ὁμ[οίως
] οὐδ’ ἐοῦσ[ιν] οὔ. [
] περιέχειν [
15]..... [

« Zeus, après avoir entendu les prophéties de son père. »

Or, il ne l'entendit pas à ce moment-là - toutefois il a été montré de quelle manière il les avait (déjà) entendues – et ce n'est pas non plus la Nuit qui l'exhorta à le faire (à ce moment-là). Mais il [Orphée] montre clairement comment Zeus le fit en disant ensuite :

« Il avala le phallus [d'Ouranos], duquel jaillit en premier l'éther. »

Étant donné que dans tout son poème il [Orphée] se prononce énigmatiquement sur les choses, il est nécessaire de commenter chaque vers à la fois. Il employa l'expression « phallus », en comparant le Soleil à un phallus, parce que les hommes considèrent que la génération se situe dans les « organes génitaux », et que sans les « organes génitaux » il n'y a pas de génération. Car sans le Soleil les choses qui sont ne peuvent pas s'engendrer de telle manière [...] elles restent en repos [...] à cause du Soleil, toutes de la même manière [...] [si Zeus n'avait pas fait le Soleil de cette sorte (?)] rien n'existerait [...] entourer [...]

(C 10, H 34, E 11, I 63, C 9, H 52)

ἐκ{χ}θόρηι τὸ {ν} λαμπρότατόν τε [καὶ θε]ρμό[τ]ατον
χωρισθέν ἀφ' ἑωυτοῦ. τοῦτον οὖν τὸν 'Κρόνον'
γενέσθαι φησὶν ἐκ τοῦ Ἥλιου τῆι Γῆι, ὅτι αἰτίαν ἔσχε
διὰ τὸν ἥλιον κρούεσθαι πρὸς ἄλληλα.

- 5 διὰ τοῦτο λέγει· 'ὄς μέγ' ἔρεξεν'. τὸ δ' ἐπὶ τούτῳι·
— 'Οὐρανὸς Εὐφρονίδης, ὃς πρώτιστος βασίλευσεν',
— κρούοντα τὸν Νοῦμ πρὸς ἄλληλ[α] 'Κρόνον' ὀνομάσας,
'μέγα ῥέξαι' φησὶ τὸν Οὐρανόν· ἀφ[αι]ρεθῆναι γὰρ
τῆμ βασιλείαν αὐτόγ. 'Κρόνον' δὲ ὠνόμασεν ἀπὸ τοῦ
10 ἔ[ρ]γου αὐτὸν καὶ τᾶλλα κατὰ τ[ὸν αὐτὸν λ]όγον.
τῶν ἐόντων γὰρ ἀπάντ[ω]ν [οὔπω κρουομέ]νων
ὁ Νοῦς] ὡς ὀρ[ίζω]ν φύσιν [τὴν ἐπωνυμίαν ἔσχε]ν
Οὐρανός]. 'ἀφαιρ[εῖ]σθαι' δ' αὐ[τόμ] φησι τῆμ 'βασιλ]είαν'
κρουο]μένων τ[ῶν] ἐ[ό]ντων, τὰ ἐό]ντα

[...] jaillit [du phallus d'Ouranos (?)], une fois séparé de lui-même, tout ce qu'il y a de plus brillant et de plus chaud. Pour cela, il [Orphée] dit que ce Kronos naquit « de la Terre grâce au Soleil », parce que celui-là fut la cause qui, par le biais du Soleil, permit aux choses d'entrer en collision les unes avec les autres. Pour cette raison il dit :

« Lui [Kronos], qui fit quelque chose de terrible. »

Et le vers suivant :

« Ouranos, fils de la Nuit porteuse de bons conseils, lui qui régna le tout premier. »

Il [Orphée] nomma « Kronos » l'« Intellect engendrant la collision » réciproque des choses. Il dit aussi qu'il « fit quelque chose de terrible à Ouranos », car celui-ci fut privé de la souveraineté. Il l'appela « Kronos » en vertu de son œuvre, et il nomma chacune des autres choses selon le même principe. Il donna en outre à « Ouranos » le nom d'« Intellect délimitant » la nature de toutes les choses n'étant pas encore entrées en collision. Il [Orphée] dit qu'il [Kronos] lui « arracha la souveraineté » lorsque les choses qui sont entrèrent en collision [...] les choses qui sont [...]

(C 9, H 52, E 10, C 8, H 56, E 7)

- κρούειν αὐτὰ πρὸς ἄλληλα. κα[ι] ποιήσῃ τὸ [πρῶτ]ον
χωρισθέντα, διαστῆναι δίχ' ἀλλήλων τὰ ἔόντα.
χωρ[ι]ζομένου γὰρ τοῦ ἡλίου καὶ ἀπολαμβανομένου
ἐμ μέσῳ, πῆξας ἴσχει καὶ τᾶνωθε τοῦ ἡλίου
5 καὶ τὰ κάτωθεν. ἐχόμενον δὲ ἔπος·
— 'ἐκ τοῦ δὴ Κρόνος αὐτίς, ἔπειτα δὲ μητίετα Ζεύς',
— λέγει ὅτι ἐκ τοῦδε [ἀ]ρχή ἐστιν, ἐξ ὅσου βασιλεύει. ἡ δὲ
ἀρχὴ διηγεῖται, ἐξ οὗ τὰ] ἔόντα κρούωμ πρὸς ἄλληλα
διαστήσας τε [ποιεῖ τή]ν νῦμ μετάστασιν οὐκ ἐξ ἐτέρ[ων]
10 ἕτερ' ἀλλ' ἔτε[ρ] ἐκ τῶν αὐτῶν.
— τὸ δ' 'ἔπειτα δὲ μητίετα Ζεὺς'· ὅτι μὲν οὐχ ἕτερος
ἀλλὰ ὁ αὐ[τὸς δῆλον. ἐχόμενο]ν δὲ [τ]όδε·
— 'μῆτιγ καὶ [μακάρων κατέχ]ωμ βασιληίδα τιμ[ήν.
εσ. [ἐγκαταλέ]ξαι ἵνας ἀπά[σας
15 εἰ [

[... pour empêcher que le Soleil (?)] les fasse s'entrechoquer les unes avec les autres et pour faire en sorte que les choses, d'abord séparées, s'éloignent réciproquement. Ainsi le Soleil a été séparé et entraîné au milieu du cosmos, et il [l'Intellect-Zeus] maintient fixe ce qu'il y a en haut et en bas du Soleil. Et le vers suivant dit :

« Et de celui-ci descendit à son tour Kronos, et ensuite le sage Zeus. »

Il [Orphée] veut dire que c'est « de ce moment » [de l'Intellect-Ouranos] que vient le pouvoir à partir duquel il [Kronos] règne. D'ailleurs le « pouvoir » [de Kronos] s'explique à partir de ce moment où, en provoquant la collision des choses et en les éloignant réciproquement, il [l'Intellect universel] produit la configuration actuelle du cosmos. Et il le fait non pas à partir d'éléments hétérogènes mais en produisant des choses différentes à partir des mêmes éléments. Quant au vers :

« Et ensuite le sage Zeus. »

Il est évident que ce [Zeus] n'est pas un autre [dieu] mais le même [que l'Intellect]. Et voici le vers suivant :

« Détenant l'intelligence providentielle et la dignité royale des bienheureux [...] Zeus fit couler dans celui-là les nerfs, toutes [...]. »

Col. 16

(E 7, I 41a, B 6, H 55, E 8, I 41, B 5, H 35)

- ‘αἰδοῖ]ον’ τὸν ἥλιον ἔφ[η]σεν εἶναι, δε[δήλ]ωται. ὅτι δὲ
ἐκ τῶν ὑπαρχόντων τὰ νῦν ὄντα γίνεται λέγει·
- ‘πρωτογόνου βασιλέως αἰδοίου· τῷ ἄρα πάντες
ἀθάνατοι προσέφυμ μάκαρες θεοὶ ἠδὲ θέαιναι
5 καὶ ποταμοὶ καὶ κρῆναι ἐπήρατοι ἄλλα τε πάντα,
ἄσσα τότε ἦγ γεγαῶτ’· αὐτὸς δ’ ἄρα μοῦνος ἔγεντο’.
- ἐ]ν τούτοις σημαίνει, ὅτι τὰ ὄντα ὑπῆ[ρ]χεν ἀεὶ, τὰ δὲ
νῦν ἔόντα ἐκ τῶν ὑπαρχόντων γίν[ε]ται. τὸ δὲ
‘αὐ]τὸς δ’ {ἐ} ἄρα μοῦνος ἔγεντο’. τοῦτο δὲ [λ]έγων δηλοῖ
10 ἀεὶ] τὸν Νοῦμ πάντων ἄξιον εἶναι μόν[ο]ν ἔόντα,
ὡσπερ]εὶ μηδὲν τᾶλλα εἶη· οὐ γὰρ [οἷόν τε δι’ α]ὐτὰ εἶναι
τὰ ὑπάρχ]οντα ἄν[ε]υ τοῦ Νοῦ. [ἔτι δὲ ἐν τῷ ἐχ]ομένῳ
ἔπει τούτ]ου ἄξιον πάντων [τὸν Νοῦν ἔφησεν ε]ἶναι·
‘νῦν δ’ ἐστὶ]ν βασιλεὺς πάντ[ω]γ καὶ τ’ ἔσσειτ’ ἔπ]ειτα’.
- 15 δῆλον ὅτι] Νοῦς καὶ π[άντω]μ βασιλεὺς ἐστὶ τα]ύτόν.

Col. 16

Il a été clairement montré qu'il [Orphée] a dit que le Soleil est un phallus et qu'il affirme que les choses actuelles dérivent de choses préexistantes :

« Du phallus du souverain premier-né, duquel naquirent les immortels : les bienheureux, les dieux aussi bien que les déesses, ainsi que les fleuves, les sources aimables et tout le reste, tout ce qui jadis vint à l'être. De sorte que c'est lui seul qui devint. »

Dans ces vers de son poème, il [Orphée] veut faire comprendre que les choses existent depuis toujours et que les choses actuelles dérivent de choses préexistantes. Quant au vers qui dit :

« De sorte que c'est lui seul qui devint. »

Il montre que l'Intellect, qui est toujours le seul à être, vaut toutes les choses, comme si le reste n'était rien. Car, sans l'Intellect, il ne serait pas possible que les choses préexistantes soient par elles-mêmes. Dans le vers suivant, il [Orphée] dit que l'Intellect vaut toutes les choses [en disant] :

« Et maintenant il est souverain de tout et il le sera dorénavant. »

Puisqu'il est évident que « Intellect » et « souverain de tout » sont la même chose.

(B 5, H 35, E 9, I 30, B 4, H 3, E 13, I 39, B 3)

π[ρ]ότερον ἦν πρ[ὶν ὄν]ομασθῆναι· ἔπ[ει]τα ὠνομάσθη·
 ἦγ γὰρ καὶ πρόσθεν ἡ τὰ νῦν ἐόντα συσταθῆναι
 ἀήρ καὶ ἔσται αἰεὶ· οὐ γὰρ ἐγένετο, ἀλλὰ ἦν· δι' ὅ τι δὲ
 ἀήρ ἐκλήθη, δεδήλωται ἐν τοῖς προτέροις. 'γενέσθαι' δὲ
 5 ἐνομίσθη ἐπεὶ ὠνομάσθη 'Ζεὺς', ὡσπερὶ πρότερον
 μὴ ἐών. καὶ 'ὔστατον' ἔφησεν ἔσεσθαι τοῦτον, ἐπεὶ τε
 ὠνομάσθη 'Ζεὺς' καὶ τοῦτο αὐτῷ διατελεῖ ὄνομα ὄν,
 μέχρι εἰς τὸ αὐτὸ εἶδος τὰ νῦν ἐόντα συνεστάθη
 ἐν ᾧπερ πρόσθεν ἐόντα ἠιωρεῖτο. τὰ δ' ἐόντα δ[ηλοῖ]
 10 γενέσθαι τοιαῦτ[α] διὰ τοῦτον, καὶ γενόμενα εἶναι
 ἐν τούτῳ [πάντα. ση]μαίνει δ' ἐν τοῖς ἔπεσι το[ῖσδε]
 — 'Ζεὺς κεφαλή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται'.
 — 'κεφαλὴν' [φήσας ἔχειν τὰ ἐόντ' αἰν[ί]ζεται ὅτι
 κεφαλὴ [] ἀρχὴ γίνεται συ[στάσεως]
 15 δ[συστ]αθῆναι γ[

[Ce vers montre que Zeus] existait avant d'être nommé. Ensuite il fut nommé. Car l'Air existait déjà avant que les choses actuelles ne s'assemblent, et il sera toujours. En effet, il ne vint pas à l'être puisqu'il était déjà. Et la raison pour laquelle il [Zeus] fut appelé « Air » a été précédemment montrée. On a cru qu'il vint à l'être dès qu'il fut nommé « Zeus », comme s'il n'existait pas déjà avant. Il [Orphée] dit que celui-ci [Zeus] sera le « dernier » parce qu'une fois nommé « Zeus », ce nom perdurera tant que les choses actuelles seront assemblées dans le même élément, élément dans lequel elles flottaient comme elles étaient auparavant. Il [Orphée] montre que les choses vinrent à l'être de cette manière par le biais de celui-ci [l'Air] et qu'une fois engendrées, elles furent toutes contenues en celui-ci. Et il [Orphée] l'indique dans les mots suivants :

« Zeus est la tête, Zeus est le milieu, par Zeus tout est parfaitement bâti »

En disant que les choses ont une « tête », il [Orphée] veut dire énigmatiquement que [...] « tête » [...] est le principe de la configuration [...] d'avoir été assemblées [...]

(B 3, B 4a, H 42, D 1, D 2a, I 37, B 2, H 30, D 2)

καὶ τὰ κάτω [φερό]μενα. ἴτην δὲ ἑΜοῖρα]μ᾽ φάμενος [δηλοῖ]᾽
 τήνδ[ε γῆν] καὶ τᾶλλα πάν[τ]α εἶναι
 ἐν τῷ ἀέρι, [πνε]ῦμα ἐόν. τοῦτ᾽ οὖν τὸ ἑπνεῦμα᾽ Ὀρφεὺς
 ὠνόμασεμ ἑΜοῖραν᾽. οἱ δ᾽ ἄλλοι ἄνθρωποι κατὰ φάτιμ ἑΜοῖραν
 5 ἐπικλῶσαι᾽ φασί[ν] ἑσφίσιγ᾽ καὶ ἑἕσεσθαι ταῦθ᾽ ἄσσα Μοῖρα
 ἐπέκλωσεν᾽, λέγοντες μὲν ὀρθῶς, οὐκ εἰδότες δὲ
 οὔτε τῆμ ἑΜοῖραν᾽ ὅ τί ἐστίν οὔτε τὸ ἑπικλῶσαι᾽. Ὀρφεὺς γὰρ ᾽
 τῆμ φρόνησ[ι]μ ἑΜοῖραν᾽ ἐκάλεσεν· ἐφαίνετο γὰρ αὐτῷ
 τοῦτο προσφερέστατον εἶ[ν]αι ἐξ ὧν ἄπαντες ἄνθρωποι
 10 ὠνόμασαμ. πρὶμ μὲγ γὰρ κληθῆναι ἑΖῆνα᾽, ἧμ Μοῖρα
 φρόνησις τοῦ θεοῦ ἀεί τε καὶ [δ]ιὰ παντός· ἐπεὶ δ᾽ ἐκλήθη
 ἑΖεύς᾽, γενέσθαι αὐτὸν ἐ[νομ]ί[σθη], ὄντα μὲγ καὶ πρόσθεν,
 ὀνομαζόμε[ν]ον δ᾽ ο[ὕ]. διὰ τοῦτο λέ[γει] ἑΖεὺς πρῶτος
 γέν]ετο᾽· πρ[ῶ]τογ γὰρ ἦν Μοῖρα φρόνησις], ἐπειτ[α δ᾽]. ἱερεύθη
 15 Ζεὺς ὧν. οἱ δ᾽ ἄνθρω[ποι, οὐ γινώσκοντ]ες τὰ λεγόμενα,
 [. . .]. . . ογ. . . [. . .] τὸν Ζῆνα [. . .]
 [. . .]. . . [. . .] . . . [. . .]

[...] et les choses qui sont portées vers le bas. En disant « Moire », il [Orphée] montre que cette Terre ainsi que tout le reste sont contenues dans l'Air, celui-ci étant un souffle. Ainsi, ce « souffle », Orphée le nomma « Moire ». Les autres hommes, dans le langage commun, disent que : « la Moire les file pour eux » et que : « il arrivera ce que la Moire a filé », en parlant certes correctement, mais sans savoir ce qu'est la « Moire » ni ce qu'est « filer ». En effet, Orphée nomma la « pensée » « Moire » car il lui semblait que ce nom était le plus approprié parmi ceux que les hommes lui ont attribués. Et de fait, avant d'être nommé « Zeus », la « Moire » était déjà la pensée du dieu : éternelle et partout. Puis, une fois qu'il fut appelé « Zeus », ils [les hommes] crurent que celui-ci vint à l'être : mais il existait déjà malgré le fait qu'il n'avait pas encore reçu de nom. Pour cette raison, il [Orphée] affirme :

« Zeus naquit le premier. »

Car il était d'abord la « pensée de la Moire » et ensuite il a été considéré comme l'être sacré « Zeus ». Mais les hommes, en ne comprenant pas les récits (sacrés ?) [...]

(D 2, I 40, B 1, H 31, D 3, B 7, H 39)

- ἐκ [τοῦ δ]ἐ [τ]ὰ ἔόντα, ἐν [ἔκ]αστογ κέκ[λητ]αι ἀπὸ τοῦ
 ἐπικρατοῦντος, ‘Ζεὺ[ς]’ πάντα κατὰ τὸν αὐτὸν
 λόγον ἐκλήθη· πάντων γὰρ ὁ ἀἷρ ἐπικρατεῖ
 τοσοῦτον, ὅσομ βούλεται. ‘Μοῖραν’ δ’ ‘ἐπικλῶσαι’
 5 λέγοντες, τοῦ Διὸς τὴμ φρόνησιν ‘ἐπικυρῶσαι’
 λέγουσιν τὰ ἔόντα καὶ τὰ γινόμενα καὶ τὰ μέλλοντα,
 ὅπως χρῆ γενέσθαι τε καὶ εἶναι κα[ἰ] παύσασθαι.
 ‘βασιλεῖ’ δὲ αὐτὸν εἰκάζει (τοῦτο γὰρ οἱ προσφέρειν
 ἐφα[ί]νετο ἐκ τῶν λεγομένων ὀνομάτων) λέγων ὧδε·
 10 — ‘Ζεὺς βασιλεύς, Ζεὺς δ’ ἀρχὸς ἀπάντων ἀργικέραυτος’.
 ‘β[ασιλέ]α’ ἔφη εἶναι, ὅτι πολλῶ[ν τῶν ψή]φων μία
 βουλή κ]ρατεῖ καὶ πάντα τελεῖ [ἄπερ θνη]τῶν οὐδενὶ
 ἄλλωι ἕξεσ]τιν τε[λ]έσαι·.. [. v. [.]εὔ. [.]
] ‘ἀρχὸν’ δὲ [‘ἀπάντων’ ἔφη εἶναι α]ὐτὸν
 15 ὅτι πάντα ἄρ]χεται δια[.] δε

Étant donné que chacune des choses existantes est nommée selon ce qui prédomine en elles, en accord avec ce même raisonnement, toutes les choses furent appelées « Zeus ». Car l'Air domine toutes les choses autant qu'il le souhaite. Ainsi, en disant que la « Moire fila », ils affirment que la pensée de Zeus « décréta » de quelle façon il était nécessaire que les choses présentes, passées et futures s'engendrent, existent et disparaissent. Il [Orphée] le [Zeus] compare à un « roi » [car, des noms qui lui sont appliqués, c'est celui-là qui lui paraissait lui convenir le mieux (litt. : qui sont dits)], en disant :

« Zeus roi, Zeus principe de toutes les choses, Zeus à la foudre resplendissante. »

Il [Orphée] dit qu'il est « roi » car parmi les différentes voix existantes, une seule volonté domine et accomplit tout ce qu'il n'est permis d'accomplir à aucun des mortels. [...] Il [Orphée] dit qu'il est le principe de toutes les choses parce qu'il les gouverne par le biais [...]

(D 4, I 64, B 8, H 43, D 5, I 61, B 9, H 50)

- ἀνθρώπω[ν ἐμ] πόλεσιν ἐπιτελέσαντες [τὰ ἱ]ερὰ εἶδον,
 ἔλασσον σφᾶς θαυμάζω μὴ γινώσκειν· οὐ γὰρ οἶόν τε
 ἀκοῦσαι ὁμοῦ καὶ μαθεῖν τὰ λεγόμενα. ὅσοι δὲ παρὰ τοῦ
 τέχνημ ποιουμένου τὰ ἱερά, οὗτοι ἄξιοι θαυμάζεσθαι
 5 καὶ οἰκτε[ί]ρεσθαι, θαυμάζεσθαι μὲν, ὅτι, δοκοῦντες
 πρότερον ἢ ἐπιτελέσαι εἰδήσειν, ἀπέρχονται ἐπι-
 τελέσαντες πρὶν εἰδέναί, οὐδ' ἐπανερόμενοι, ὥσπερ
 ὡς εἰδότες τι ὧν εἶδον ἢ ἤκουσαν ἢ ἔμαθον· [οἰ]κτε[ί]ρεσθαι δὲ,
 ὅτι οὐκ ἀρκεῖ σφιν τὴν δαπάνην προανηλῶσθαι, ἀλλὰ
 10 καὶ τῆς γνώμης στερόμενοι πρὸς ἀπέρχονται.
 — πρὶμ μὲν τὰ [ἱ]ερὰ ἐπιτελέσαι, ἐλπίζον[τε]ς εἰδήσειν,
 ἐπ[ιτελέσ]αντ[ες] δέ, στερηθέντες κα[ὶ τῆ]ς ἐλπ[ί]δος ἀπέρχονται.
 τω[] υόντ[ων ὁ] λόγος φαί[νε]ται τ[ὸν Ζᾶ]να
 — λέγειν τῆι θυγατ]ρὶ τῆι ἑαυτοῦ ο.. [] τῆι μ]ητρὶ μὲν
 15 τῆι δ' ἀδελφῆ[ι] ὡς εἶδε
]..[

Initiés qu'ils étaient ils contemplèrent, dans les cités des hommes, les choses sacrés, je ne m'étonne pas moins qu'ils ne les connaissent pas. Car ce n'est pas possible d'écouter les récits et de les apprendre en même temps. Ceux qui ont été initiés par quelqu'un qui, des rites sacrés, en a fait un métier, méritent admiration et pitié. Ils méritent admiration car bien qu'ils supposent, avant d'être initiés, qu'ils acquerront une connaissance, ils s'en vont après avoir accompli le rite, sans avoir acquis de connaissance et sans poursuivre leur questionnement, comme le font ceux qui pensent avoir compris quelque chose à ce qu'ils ont contemplé, entendu et appris. Ils méritent de la pitié parce qu'il ne leur suffit pas d'avoir dépensé leur argent par avance mais ils s'en vont aussi privés de leur faculté de jugement. Alors qu'ils espéraient, avant de célébrer les rites sacrés, acquérir une connaissance, ils partent, après les avoir accomplis, privés aussi de l'espérance. À ceux qui [...] le récit mythique paraît raconter que Zeus [viola (?)] sa propre fille [...] à la mère [...] à la sœur [...] lorsqu'il vit [...]

Col. 21

(D 6, B 10, H 60, D 7, D 6a, I 48, B 11, H 38)

οὔτε τὸ ψυχ[ρὸν] τῷ ψυχρῷ. ‘θόρνη’ δὲ λέγ[ων] δηλοῖ,
 ὅτι ἐν τῷ ἀέρι κατὰ μικρὰ μεμερισμένα ἐκινεῖτο
 καὶ ἐθόρνυτο, θορνύμενα δ’ ἕκα(σ)τα συνεστάθη
 πρὸς ἄλληλα. μέχρι δὲ τούτου ἐθόρνυτο, μέχρι
 5 ἕκαστον ἦλθεν εἰς τὸ σύνηθες. ‘Ἀφροδίτη Οὐρανία’
 καὶ ‘Ζεὺς’ καὶ ἀφροδισιάζειν καὶ θόρνυσθαι καὶ ‘Πειθῶ’
 καὶ ‘Ἀρμονία’ τῷ αὐτῷ θεῷ ὄνομα κεῖται. ἀνήρ
 γυναικὶ μισγόμενος ‘ἀφροδισιάζειν’ λέγεται κατὰ
 φάτιν. τῶν γὰρ νῦν ἐόντων μιχθέντων ἀλλ[ή]λοις
 10 ‘Ἀφροδίτη’ ὠνομάσθη, ‘Πειθῶ’ δ’ ὅτι εἶξεν τὰ ἐ[ό]ντα
 ἀλλήλο[ι]ς. ‘εἶ[κ]ειν’ δὲ καὶ ‘πείθειν’ τὸ αὐτό. ‘[A]ρμον’ί[α]’ δέ,
 ὅτι πο[λλὰ] συνή]ρμοσε τῶν ἐόντων ἐκάστω[ι].
 ἦμ μὲν γ[ὰρ] καὶ π[ρ]όσθεν, ὠνομάσθη δὲ ‘γενέσθ[αι]’ ἐπεὶ
 διεκρίθ[η]· τῷ δὲ δι]ακριθῆναι δηλοῖ ὅτ[ι] τ[ὰ]ς γενέ]σθεις
 15 κ]ρατεῖ, ὥστε δι . . []
] [. . .] ν . [] γῶν

[... ni le chaud avec le chaud] ni le froid avec le froid. En disant « par éjaculation », il [Orphée] montre que, divisées en petites particules, les choses se mouvaient et « sautaient » dans l'Air et qu'en « sautant », chacune d'elles se combinait avec l'autre. Et elles « sautaient » jusqu'à ce que chacune d'elles se dirigea vers son semblable. « Aphrodite Céleste », « Zeus », « faire l'amour », « sauter », « Persuasion » et « Harmonie » ne sont que des noms attribués au même dieu. Dans le langage commun, un homme s'unissant à une femme est appelé « faire l'amour ». Ainsi, lorsque les choses actuellement existantes rentrent en contact les unes avec les autres, nous le nommons « Aphrodite » ; et « Persuasion » parce que les choses cèdent les unes aux autres, et puisque « céder » et « être persuadé » sont la même chose. Et « Harmonie » car les multiples choses sont agencées entre elles. Ainsi, les choses existaient déjà mais on employa l'expression « naître » lorsqu'elles furent séparées. Il [Orphée] révèle à propos de [l'expression] la « séparation » que [celui-ci, l'Intellect-Zeus (?)] gouverne les choses engendrées, de sorte que [...] maintenant [...]

(B 11, H 38, D 8, I 10, B 12, H 37, D 9, A 9, I 60, A 1, H 19)

- πάν[τ' ἀ]νομοίω[ς ὠ]νόμασεν ὡς κάλλιστα ἠ[δύ]νατο,
 γινώσκων τῶν ἀνθρώπων τὴν φύσιν, ὅτι οὐ πάντες
 ὁμοίαν ἔχουσιν οὐδὲ θέλουσι πάντες ταῦτα·
 κρατιστεύοντες λέγουσι, ὅτι ἂν αὐτῶν ἐκάστωι
 5 ἐπὶ θυμὸν ἔλθῃ, ἅπερ ἂν θέλοντες τυγχάνωσι,
 οὐδαμὰ ταῦτά, ὑπὸ πλεονεξίας, τὰ δὲ καὶ ὑπ' ἀμαθίας.
 'Γῆ' δὲ καὶ 'Μήτηρ' καὶ 'Ρέα' καὶ 'Ἥρη' ἡ αὐτή. ἐκλήθη δὲ
 'Γῆ' μὲν νόμωι, 'Μήτηρ' δ' ἐξέ, ὅτι ἐκ ταύτης πάντα γ[ίν]εται.
 'Γῆ' καὶ 'Γαῖα' κατὰ [γ]λῶσσαν ἐκάστοις. 'Δημήτηρ' [δὲ
 10 ὠνομάσθη ὡσπερ ἡ 'Γῆ Μήτηρ', ἐξ ἀμφοτέρων ἐ[ν] ὄνομα·
 τὸ αὐτὸ γὰρ ἦν. – ἐστὶ δὲ καὶ ἐν τοῖς Ὑμνοῖς εἰρ[η]μένον·
 — 'Δημήτηρ [Ρ]έα Γῆ Μήτηρ Ἐστία Δηιώ'. καλε[ῖ]ται γὰρ
 καὶ 'Δηιώ', ὅτι 'ἐδηϊ[ώθη]' ἐν τῇ μείξει· δηλώσει δὲ [θε]ὰν
 κατὰ τὰ ἔπη γεγ[νῶ]ν. 'Ρέα' δ' ἐξέ, ὅτι πολλὰ καὶ παγ[τοῖ]α
 15 ζῶια ἔφυ [ἐκ]ρεύσαντα] ἐξ αὐτῆς. 'Ρέα' καὶ ['Ρεῖη'
 κατ[ὰ] γλῶσσαν ἐκάστοις. 'Ἥρη' δ' ἐκ[λήθη], ὅτι

Il [Orphée] nomma tout différemment de la plus belle façon qu'il put, connaissant la nature des hommes, eux qui n'ont pas tous la même nature ni désirent tous les mêmes choses. Et qui, lorsqu'ils sont puissants, disent tout ce qui, à chacun, lui vient à l'esprit, peu importe ce qu'il leur arrive de vouloir, [en tout cas] jamais les mêmes choses, et cela d'une part à cause de l'arrogance et d'autre part à cause de l'ignorance. « Terre », et « Mère », et « Rhéa » et « Héra » sont la même chose. D'ailleurs elle est nommée « Terre » par convention, « Mère » parce que toutes les choses se sont engendrées d'elle. « Gè » et « Gaïa » selon le dialecte de chacun. Elle fut nommée « Déméter » car elle est la « Terre-Mère » : faisant de deux noms un seul puisque c'étaient le même. Cela est aussi exposé dans les *Hymnes* [d'Orphée] :

« Déméter, Rhéa, Terre-Mère, Hestia, Δητώ. »

En effet, elle fut aussi appelée « Δητώ » parce qu'elle fut lacérée pendant l'union sexuelle. Il [Orphée] montrera, en accord avec les vers de son poème, que celle-ci engendra une déesse. Ensuite, elle fut nommée « Rhéa » car beaucoup d'êtres vivants de toute sorte s'écoulèrent d'elle. « Rhéa » ou « Réïe » selon le dialecte de chacun. Et elle fut appelée « Héra » parce que [...]

(A 1, H 19, D 10, A 2, H 26, D 11, I 73, I 65, A 3)

- τοῦτο τὸ ἔπος πα[ρα]γωγὸν πεπόηται, καὶ το[ῖς] μὲν
 πολλοῖς ἄδηλόν ἐστιν, τοῖς δὲ ὀρθῶς γινώσκουσιν
 εὐδηλον, ὅτι Ὀκεανός ἐστιν ὁ ἀήρ, ἀήρ δὲ Ζεὺς·
 οὐκ οὐκ ἔμῃσατο τὸν Ζᾶνα ἕτερος Ζεὺς, ἀλλ' αὐτὸς
 5 αὐτῷ ἑσθὲνος μέγα'. οἱ δ' οὐ γινώσκοντες τὸν
 Ὀκεανὸν ποταμὸν δοκοῦσιν εἶναι, ὅτι ἐὺρὸν ῥέοντα
 προσέθηκεν. — ὁ δὲ σημαίνει τὴν αὐτοῦ γνώμην
 — ἐν τοῖς λεγομέν[ο]ις καὶ νομιζομένοις ῥήμασι.
 καὶ γὰρ τῶν ἀν[θ]ρώπων τοὺς μέγα δυνατ[οῦ]ντας
 10 ἑσθὲνος φασὶ ῥυῆναι'. τὸ δ' ἐχόμενον·
 — ἵνας δ' ἐγκατέλεξ' Ἀχελωίου ἀργυροδίνεω'.
 — τῶ[ι] ὕδα[τι] ὅλ[ως] τίθη[σι] Ἀχελῶιον ὄνομα. ὅ[τι] δὲ
 τά[σ]δ' ἵνας ἐγκα[τα]λέξ[σ]αι ἐστ[ι] τά[σ]δε ἐγκατῶ[σ]αι·
 τὴν [γ]ὰρ . []των αυ[τ] . . .
 15 ἐκασ[τ]]δε βουλ[
 ε . ν[]οντε[

Ce vers a été composé en un sens allégorique et il n'est pas clair pour la plupart. Toutefois, pour ceux qui l'ont correctement compris, il est bien évident que « Okéanos » est « l'Air » et qu'à son tour « l'Air » est « Zeus ». Ainsi Zeus ne « conçoit » pas un autre Zeus, mais Zeus même conçoit pour lui-même une « grande force ». Toutefois ceux qui ne comprennent pas considèrent que « Okéanos » est un fleuve parce qu'il [Orphée] lui attribua l'épithète « au vaste courant ». Mais il [Orphée] manifeste son jugement sur les choses par des expressions communes et courantes. Car ils disent aussi des hommes détenant un grand pouvoir qu'ils ont « une grande influence ». Voici le vers suivant :

« Il fit couler dans celui-là les nerfs d'Achéloos aux tourbillons argentés »

Il [Orphée] donne en général à l'eau le nom d'Achéloos. Car la signification de la phrase « il fit couler dans celui-là les nerfs » est de les placer en bas dans celui-là [...] en effet [...] chacune [...] veut [...]

Col. 24

(A 3, H 6, D 12, H 9, I 20, D 13, A 4, H 15)

ἴσα ἐστὶν ἐκ τοῦ [μέ]σου μετρούμενα· ὅσα δ[ὲ μ]ὴ
κυκλοειδέα, οὐχ οἷόν τε ‘ἰσομελῆ’ εἶναι. δηλοῖ δὲ τόδε·
— ‘ἢ πολλοῖς φαίνει μερόπεσσ’ {ι} ἐπ’ ἀπείρονα γαῖαν’.
— τοῦτο τὸ ἔπος δόξειεν ἂν τις ἄλλως ἐκινῆσθαι, ὅτι,
5 ἦν ὑπερβάλη, μᾶλλον τὰ ἐόντα φαίνεται ἢ πρὶν
ὑπερβάλλειν. ὁ δὲ οὐ τοῦτο λέγει ‘φαίνειν’ αὐτήν,
εἰ γὰρ τοῦτο ἔλεγε, οὐκ ἂμ ‘πολλοῖς’ ἔφη ‘φαίνειν’ αὐτήν,
(ἀλλὰ ‘πᾶσιν’ ἅμα), τοῖς τε τῆγ γῆν ἐργαζομένοις
καὶ τοῖς ναυτιλλομένοις, ὅποτε χρή πλεῖν, τούτοις
10 τὴν ὥραν. εἰ γὰρ μὴ ἦν σελήνη, οὐκ ἂν ἐξηύρ[ι]σκον
οἱ ἄνθρωποι τὸν ἀριθμὸν οὔτε τῶν ὠρέων οὔτε τῶν
ἀνέμω[ν. οὔτος οὔν] καὶ τᾶλλα πάντα, [ὅσα δι’ αὐτ]ήν
ἐκ[φαίνεται]σα εγ[]ει
]· θατω .[]ι
15 σελή]νη τουτ.[]
] ἄλλα ἐόγ[τα]ς
]φησ[]

[De figure isométrique signifie ronde. Car les choses rondes] sont égales quand elles sont mesurées en partant du centre. Celles qui ne sont pas de forme circulaire ne peuvent pas être isométriques. D'ailleurs le vers qui suit montre clairement cela :

« La Lune, qui éclaire beaucoup d'hommes sur la Terre sans confins. »

Quelqu'un pourrait comprendre ce vers dans un autre sens, parce que si la Lune outrepassait ses limites, les choses se montreraient davantage qu'avant que celle-ci n'outrepasse [ses limites]. Mais il [Orphée] ne dit pas cela, que celle-ci « éclaire », car s'il le disait, alors il n'aurait pas dit que la lune « éclaire beaucoup » d'hommes (mais « tous » les hommes en même temps) : [en effet elle aurait montré] à la fois à ceux qui travaillent la terre et à ceux qui naviguent en mer, quand il faut naviguer et aux autres la [juste] saison. Car s'il n'y avait pas la Lune, alors les hommes n'auraient pas découvert ni le calcul des saisons, ni celui des vents. Cela donc et toutes les autres choses qui sont révélées par le biais de la lune [...] le reste des choses existantes [...] il dit [...]

(A 4, H 15, D 14, A 5, H 23, A 7, H 54, A 4a, H 27, A 6, H 5)

καὶ λαμπρό[τ]ητα, τὰ δ' ἐξ ὧν ἡ σελήνη [λ]ευκότητα μὲν
τῶν ἄλλωγ <καὶ> κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον μεμερισμένα,
θερμὰ δ' οὐκ ἔστι. ἔστι δὲ καὶ ἄλλα νῦν ἐν τῷ ἀέρι ἐκάς
ἀλλήλων α[ί]ωρούμεν' ἀλλὰ τῆς μὲν ἡμέρης ἄδηλ' ἐστὶν
5 ὑ[π]ὸ τοῦ ἡλίου ἐπικρατούμενα, τῆς δὲ νυκτὸς ἐόντα
δῆλά ἐστιν. ἐπικρατεῖται δὲ διὰ σμικ[ρ]ότητα.
αἰωρεῖται δ' αὐτῶν ἕκαστα ἐν ἀνάγκῃ, ὡς ἄμ μὴ συνίη
πρὸς ἄλληλα· εἰ γὰρ μὴ, συνέλθοι <ἂν> ἀλέα ὅσα τὴν αὐτὴν
δύναμιν ἔχει, ἐξ ὧν ὁ ἥλιος συνεστάθη. τὰ νῦν ἐόντα
10 ὁ θεὸς εἰ μὴ ἤθελεν εἶναι, οὐκ ἂν ἐπόησεν ἥλιον. ἐποίησε δὲ
τοιούτογ καὶ τ[ο]σοῦτον γινόμενον, οἷος ἐν ἀρχῇ τοῦ λόγου
διηγεῖται. τὰ δ' ἐπὶ τούτοις ἐπίπροσθε π[ο]ιεῖται,
οὐ β[ο]υ[λό]μενο[ς] πάντας γιν[ώ]σκε[ι]ν. ἐν δὲ [τ]ῶιδε σημαί[ν]ε[ι]
— 'αὐτ]ὰρ [ἐ]πεὶ δ[ὴ] πάν]τα Διὸ[ς] φρήμ μῆ]σατ[ο ἔ]ργα,
15]· φρονησ[
]μπηγι. [
]ων .[

[les éléments/particules dont est composé le Soleil sont les plus chauds] et les plus brillants ; ceux dont la Lune est composée sont les plus blancs de tous et ils sont repartis en accord avec ce principe, cependant, ils ne sont pas chauds. Il y en a d'autres qui maintenant flottent dans l'Air, distants les uns des autres, mais ils sont invisibles de jour à cause du fait qu'ils subissent la domination du Soleil, tandis qu'ils se manifestent de nuit, dominés qu'ils sont [par la Lune] à cause de leur petitesse. Chacun d'eux flotte selon une nécessité, de sorte que ceux-ci ne s'unissent pas l'un à l'autre. Car sinon, les choses ayant la même qualité que ceux dont est composé le Soleil s'uniraient en une [seule] masse. Si la divinité n'avait pas voulu que les choses actuellement existantes fussent, alors il n'aurait pas fait le Soleil. Ainsi il le fit venir à l'être de cette sorte et de cette dimension comme cela est expliqué au début de cette œuvre. Les vers suivants ont été composés comme un obstacle, étant donné qu'il [Orphée] ne voulait pas que tous les connaissent. Et [cela] il l'indique dans ce qui suit :

« Une fois que la pensée de Zeus eut conçu toutes les œuvres, [il désira s'unir en amour avec sa mère.] ». [...] pensée [...]

Col. 26

(H 5, A 6, H 20, H 14, I 35, A 8, H 33, I 21)

‘μη[τρ]ὸς’ μέν, ὅτι μήτηρ ὁ Νοῦς ἔστιν τῶν ἄλλων,
‘ἑᾶς’ δέ, ὅτι ‘ἀγαθῆς’. δηλοῖ δὲ καὶ ἐν τοῖσδε τοῖς ἔπεσιν,
ὅτι ‘ἀγαθὴν’ σημαίνει·

- ‘Ἐρμῆ, Μαιάδος υἱέ, διάκτορε, δῶτορ ἑάων’.
- 5 — δηλοῖ δὲ καὶ ἐν τ[ῶ]νιδε·
- ‘δοιοὶ γὰρ τε πίθοι κατακῆαται ἐν Διὸς οὔδει
δώρων, οἷα διδοῦσι, κακῶν, ἕτερος δέ τ’ ἑάων’.
- οἱ δὲ τὸ {ρ}ρῆμα οὐ γινώσκοντες δοκοῦσιν εἶναι
‘μητρὸς ἑαυτοῦ’. ὁ δ’ εἶπερ ἤθελεν ‘ἑαυτοῦ μητρὸς
- 10 ἐμ φιλότητι’ ἀποδειξῆαι ‘θέλοντα μιχθῆναι’ τὸν
θεόν, ἐξῆν αὐτῶι γράμματα παρακλίναντι
‘μητρὸς ἐοῖο’ εἶπε[ῖ]ν· οὔτω γ[ὰ]ρ ἂν ‘ἑαυτοῦ’ γίνοιτο,
υἱὸς δ’] αὐτῆς ἂν ε[ῖ]η δ]ῆλον ὅτι .[.....].. [
-] ἐν τῆι συγ[γ].... ...] ἀμφοτερ[
- 15] ἀγαθη. [. (.)]. α. . [
-]. ενα[

[Orphée la nomme] « Mère » parce que « l'Intellect » est « Mère » de toutes les choses et « ἔαζ » car elle est « bonne ». Et il montre clairement que « ἔαζ » signifie « bonne » aussi par ces vers :

« Hermès, fils de Maya, messager, dispensateur de bonnes choses [ἑάων]. »

Il [Orphée] montre clairement cela aussi dans ce qui suit :

« Il y a, sur le seuil du palais de Zeus, deux jarres de tous les dons qu'il nous donne, l'une de maux, l'autre de biens ».

Ceux qui ne comprennent pas la phrase du poème considèrent qu'il s'agit de sa propre mère. Mais, s'il [Orphée] avait voulu dire que le dieu « désira s'unir en amour avec sa propre mère », il aurait pu dire en changeant quelques lettres « sa propre [ἑοῖο] mère ». Parce que de cette façon, cela aurait donné « sa propre [mère] » et il aurait été son fils [...] il est évident que [...] dans l'union sexuelle [...] les deux [...] bonne [...]

APPARAT CRITIQUE

Col. 0

Fragmenta incertae sedis G16 et G 18 coniunxit Ferrari (2011) || **1** fort. πλε[ι]σ[τ]-
KPT || **3** fort. συγ[leg. Ferrari (2011) :]υγ[KPT || **4**]. ολιγ[KPT || **5** ετα[KPT

Col. 1

Fragmenta G 17 et G 8 coniunxerunt KPT ; G 7, F 10, F 18 + H 45 huc traxit
Janko, I 11 et F 20 conglutinavit Ferrari || **2** fort. ἐλ[πιδ[- Ferrari (2011), qui et.
prop. τὰς Εὐμε]νιδ[ας Ferrari (2007) :]νιδ[KPT, qui et. prop. Εὐμε]νιδ[- in
comm. col. II : Εὐμε]νιδ[ι Kouremenos col. II| οὐ]κ εὐ[λογον vel] κεφ[αλ- KPT
in app. F 10 : οὐ]κ εὐ[χ- Janko (2008) in app. crit. || **3** init. fort. ὁ δ' (. δαρα . [in
textu) Ferrari (2011) in app. crit., qui et. δ' ἄρα ν[ηφαλίους prop. in ed. Ferrari
(2007) : ὁ δ' ἄραϊ[ος supplevi : αυ[]δαρα.[col. II KPT, qui et. ψυ[prop. in app.
col. II : αὐ[τὸς Ζεὺς] δ' ἄρα μ[όνος ἐγένετο tempt. Tsants. in comm. col. II | ἐπι
τα[Janko (2008) :]επιτα[Ferrari (2011) et KPT in F 10 | ἕκαστον Ferrari (2011)
:]ν ἕκαστου [KPT : ἀ]ν' ἕκαστου Janko (2008) || **4** .πάντα να[suppl. Salamone :
π]άντα να[όν KPT in col. II : π]άντα να[σμόν Ferrari (2007) : ...(.).] ντανα[
Janko (2008) |].οις καὶ κα[κὰς supplevi :].οις καὶ κα[KPT in F 10 :]κοῖς καὶ
κά[ουσι]ν Janko (2008) | fin.].α leg. KPT :]ας Janko : ψυχ]ὰς Ferrari (2011) in
app. crit. || **5** ἐλ[π]ίδι νεῖμ[αι Ferrari (2011) [qui et. prop. in app. crit. col. II
Ferrari (2007) ἀ[γνήι παρα]ίδι : τ[ῆι Εὐμεν]ίδι νεῖμ[αι KPT in col. 2 : μερ]ίδι
νειμ[Janko (2008) | κ]αὶ vel εἶν[αι vel -]ται Janko in app. crit. (2008) | τὰ
σημεῖα KPT | δ]ιὰ θέαν leg. et suppl. Ferrari (2011) : μ]ηδὲ ἐὰν Janko (2008) || **6**
ὦδ' ἐπέθηκ' Ferrari (2011) : κα[ίειν. καὶ] ἐπέθηκε[ν KPT : κλ[εισθέν,] ἐπέθηκε
Bernabé (2007) | ἐ[ντα]ῦθ' vel ἄνε]ῦθ' εὐχ]ῆς KPT in app. F 10 : δύ]ο εὐχ]ῆς
Janko (2008) | ἴν' ἀμφὶ Ferrari (2011) :].ιν ἀμφ.. [KPT F 20 | [Ἐρι]γύων KPT :
θεῶν Janko (2008) || **7** κατασημαι[suppl. Ferrari (2011), qui et. prop. κατὰ
σημαινόμενον sive -να vel κατασημαίνει sive -νων sim. : δὲ] τὰ σημαι[νόμενα
KPT | ἀρ]αῖ· ἐᾶμ μ[αν]τείας suppl. Ferrari (2011) || **8** μ[υ]στῶν leg. et suppl.
Ferrari (2011) : -]στῶν KPT : ἐκά]στῶν κάω[σιν] Janko (2008) | κατ[ο]χ]ῆς
Ferrari (2011) : εὐ]χ]ῆς KPT in app. crit. F 18+H 45 |]αν εἰ ἔσ[τιν suppl. Ferrari
(2011) : μ]ιάγειε vel κερδ]άγειε vel ξηρ]άγειε vel φ]άγειε Janko in app. crit.
(2008) || **9** ὁ]μῶς ἐπ[ὶ suppl. Ferrari (2011) : ἀλλ' ὁ]μῶς ἐπ' Janko (2008) :]μῶς
επ[KPT in col. II | π]υρὸς ὕδατος δι[KPT in app. F 18 + H 45 : π]υρὸς, ὕδατος
δε[Janko (2008) | in fin. σημ]εῖα vel μαν]τεία vel ἐξώλ]εια Janko (2002 et 2008)
|| **10** φησ]ὶν tempt. Ferrari (2011) : φαίνου]σιν tempt. KPT in app. F 18 + H 45 :
ἐστ]ὶν Janko (2008) | ἕκαστα σημ]εῖα F 18 + H 45 KPT || **11** ἀχ]λὺς Janko (2008),
qui et. prop. ἰ]λὺς : πο]λὺς KPT in app. F 18 + H 45 | καὶ τᾶ]λλ' ὅσα KPT in app.
F 18 + H 45

Col. 2

G 8 col. 2, G 15 + G 6, G 5 + H 7 subiunxerunt KPT ; F 20a conglutinavit Ferrari ; I 78 ipse conglutinavi || **3** Ἐριν[υ- KPT || **4**] τιμῶσιν [KPT || **5** αἰ[ταῖς suppl. Ferrari (2007) : αἰ[KPT : ψυ[χαί ε]ἰσι tempt. Tsants. | Fragmentum I 78 conglutinavi |] νηφ[αλίους supplevi | χ]οαὶ σταγόνισι .[χ]έον[ται suppl. KPT || **6** ν]εκρούς leg. et suppl. Ferrari : νεκ]ρούς Tsants. : ἐξαιρέ]τους KPT : μ]άγους Janko (2008) | τιμὰς [χ]ρῆ KPT : τιμὰς φ[έ]ρη[ι] Tsants. || **7** ἐπιτελοῦ]σι vel ἐπιτελέσου]σι tempt. Bernabé : δαίμο]σι [δ'] ἐκάστοις KPT (δαίμοσι δ'] in textu), Ferrari (2011) : δοῦναί θ'] Ferrari (2007) : μύσταις prop. Bernabé (2007) in app. crit. | ὀργιθεῖόν τι KPT : ο . . . θειόν τι Janko (2008) || **8** κάε[ται leg. et suppl. Ferrari (2011) : κα[ίειν KPT : κλ[εισθέν Bernabé (2007), qui tempt. κλε[ισθέν οἶκημα | ὕμνους ἀρμ]οστο[ὺ]ς τῆ[ι] μουσ[ι]κῆι KPT : εὐαρμ]όστο[υ]ς Tsants. || **9** τ[οιο]ῦτο[υ]ς Tsants. : fort. εἰς τ[ὸ α]ὐτὸ Bernabé (2007) in app. crit.

Col. 3

1-9 cf. Orph. fr. 472 || **3** ἀνα]γκαίως Ferrari (2011) in app. crit. :] . . . αἰως KPT : θυ]ηλαί, ὧς Janko (2008) : μυσ]τικαί ὧς Tsants. |]σι κάτω KPT | in fin. [ὁ δὲ ἴδιος Most : fin. ἀλλ' οὐ πᾶς prop. Tsants. (γενομένωι coll. Men. fr. 500.2 K.-A) || **4** δαίμ]ωγ γίνετα[ι ἐκά]στωι KPT | ἴλε[ως vel ἰλα[σκ- Tsants. : ἰατ]ρὸς KPT | fin. ἀλάστω]ρ conī. Most : ἦ ἄλ[λως ἀλάστω]ρ conī. Piano in app. crit. (2016) qui]ηαλ[leg. : θε]ήλατ[ος suppl. Ferrari (2011) : π[οιν]ηλάτ[ους suppl. Tsants. :].ρελ[KPT |]ρ. ἦ KPT : οὐ γὰ]ρ ἦ suppl. Ferrari (2011) :]δε (οὐ]δὲ) Tsants. | cetera suppl. KPT || **5** γὰρ Δί]κη KPT : θεῖη (vel -α) τύ]χη vel Δί]κη Ferrari : τοὺς ἦ]δη Janko (2008) : ἀγέα]ς vel ἀγίου]ς Tsants. | ἐξώλεας [οὐ μ]έττεισι Piano : ἐξώλεα σ[ίνετα]ι εἰ ἔττεισ' vel ἐξώλε' ἀσ[ινέ' ὄς] ἔττεισ' Ferrari : ἐξώλεας [νουθ]ετῆϊ δι' KPT | ἐκ[ὰς] conī. Most : ἔκα[στ'] Ferrari : ἐκά[στης KPT | Ἐρινύ]ω[ν KPT : Ἐρινύ]σι Ferrari | καὶ suppl. Piano | οἱ] δὲ Battezzato ap. Janko (2001) : καλοῦνται] δὲ Janko (2002) || **6** δ[αίμονες ZPE, KPT | οἱ West : οἱ ZPE | κατὰ [γῆς KPT : κάτω]θεν Tsants. : κάτω [εἰ]σίγ ZPE | ο]ὐδέκοτ[ε KPT : ο]ὐ δέχον[ται Janko (2002) : -ο]υ δέχομ[ενοι Betegh : το]ῦδε χοῦ vel ο]ὐδ' ἔχουσι vel ο]ὐδ' ἐξότ[ε Tsants. | ὕστε]ροῦσι vel ἐκχω]ροῦσι vel τ]ηροῦσι [KPT, ante τ]ηροῦσι tempt. σχολήν vel ἀργίην vel ὕπνον Tsants. : [ἐλευθ]εροῦσι suppl. Ferrari (2011) longius spazio | [ὧς δὲ Piano (2016) : ὦ]ς δὲ leg. et suppl. Ferrari, sed vestigia atramenti non esse videntur : [οἱ δὲ conī. Most || **7** θεῶν ZPE, KPT, ante θεῶν leg. εἰσι δε ZPE | post θεῶν dist. Janko (2002) | Δ[ίκη]ι vel δ[ίκη]ι tempt. Piano (2016) : δ[εινο]ῖ suppl. Ferrari (2011) : δ' [εἰσ]ῖ KPT : δ[έ κα]λοῦνται Tsants. | πάντα]ς ὑ[βριστὰς ἐκδιδόασι κα]ῖ Piano (2016) : πάντα]ς ὑ[βριστὰς διώκειν ἀε]ί Ferrari (2011) in app. crit. : πάντα]ς υ[± 15 -ο]ι KPT || **8** εἰσὶν ὄ]πωσπερ ZPE, KPT | ἀ[νδρο]ς ἀδίκου suppl. Piano (2016) : ἄ[νδρες] ἄδικοι KPT | θη]ρευταί κύνες δει]νοί Salamone tempt., sed spatium brevius : θρά]σους κολασταὶ δει]νοί Piano : θω]γὴν τίνωσι ἐπιμελόμ]ενοι suppl. Ferrari (2011) :

θα[νάτωι ζημιούμε]νοι West : θ.[± 15]νοι KPT | **9** τ' ἔ]χουσι KPT : δ' ἔ]χουσι[Burkert ap. Janko (2002) : ἴσ]χουσ[ι ZPE | **10** οἴους γ.[..].[Piano (2016) : οἴους.[. .] . [KPT : οἴους.ι[ZPE, Janko (2002) : οἴουςπ[ερ] Kouremenos | **11** .μ]ύστ[αι δ(ε) tempt. Bernabé (2007) in app. crit. : το]ὺς τ[vel μ]υστ[vel ..] ύστ[ερ- Janko (2008)

Col. 4

F 7 col. 2, G 13, G 4, H 8, H 46, F 15 huc traxerunt KPT, F 14, I 62, I 80, H 66 addidit Ferrari (2014), F 17 + F 15 Piano (2016) | **0**] ὑπελάμμ[ανεν suppl. Ferrari (2014) : ὑπελάμ[βανε KPT in app. F 17 | **1** τ]οῦ ἐα[υτοῦ Lebedev : τ]οῦ εα[Tsants-Par. : .]ου ε.[KPT | ὠ]σπερ Janko (2008) : οἴ]άπερ vel καθ]άπερ KPT in app. crit. F 14 | φυσικ[ὸς KPT | μετ]ὰ suppl. Ferrari (2014) | δίκης KPT in F 17 : Δίκης Bernabé (2007) in app. crit. F 17 | ἐ]ὼν Kouremenos : θ]εῶν [KPT : περὶ τῶν θ]εῶν Janko (2008) : λέγ]ων vel ἐπ]ῶν Lebedev in app. crit. | **2** κείμ[ενα] KPT : κείμ[ενος Tsants.-Paráss. (1988) : κείμ[ενον Lebedev in app. crit. | μετ]αθ[εῖς] tempt. KPT in comm. col. IV : μετὰ θ[εῶν Tsants.-Paráss. (1988) : : μετ]αθ[έμενος vel μετ]αθ[έσθαι Tsants. | μὲν ἂ Ferrari (2014) | εὐχα]ῖς Janko (2008) | χρῆ] suppl. Ferrari (2014) | οὐκ ἐ]ὼν, οὗ δ' ἔργον] vel [εἴ]λετο Ἐρινύσιν tempt. Tsants. : [ὠφελεῖ διὰ τὸ tempt. Hammerstaed ap. Janko (2008) | ἐκ]δοῦναι Ferrari (2014) : ἐ]κδοῦναι KPT : δοῦναι Tsants.-Paráss. (1988) : ἀπ]οδοῦναι tempt. Lebedev in app. crit. | **3** μᾶλλ[ον KPT | ἂ] KPT : ἦ] Tsants. : δ] Janko (2008) in app. crit. |]ίνεται KPT ; σ pro certo habet Janko (2002) : τ]είνεται Tsants.-Paráss. (1988) | litterae]σ vestigium ante ἀνημ- dispexit Tsants., qui tempt. [τὰ] σ[ύμπαντα οὗτος οὖν] vel τοὺς ἀνθρώπους vel τὸν κόσμον vel [τὰ ἀνθρώπεια φῦλα : [ἦ ὦ]ς suppl. Ferrari (2014) : ὅ]ς Angiò | ἀνημμέ]να Janko (2008) : ἀνημμέ]ν- KPT in app. F 14 : | εἰς] suppl. Ferrari (2014) | τὰ Janko (2002), KPT : τ]ὰ vel παρ]ὰ vel δι]ὰ vel μετ]ὰ vel Tsants.-Paráss. (1988) : διὰ] τὰ Kouremenos : ἄλλ]ὰ Bremmer ap. Janko (2001) | τῆς τύχης ZPE, KPT | π[ῶς suppl. Ferrari (2014) : γὰρ KPT : π[άθη Janko (2001) : γῆ]ν Tsants. | **4** οὐκ εἴ]α Tsants.-Paráss. (1988), KPT : οὐκέτ]ι Burkert ap. Janko (2002) et Betegh : οὐκ <ἂν> εἴ]η Lebedev | λα]μμάνειν (i.e. λα]μβ-) KPT : λα]μμάνει [] Burkert : λά]μμανε Mouraviev : λα]μμάνεν Lebedev : κατελά]μμανε Sider (1987) | ἄρ' οὐ (quod acceperunt Betegh, Ferrari et KPT) vel γ]ὰρ οὗ]τος Tsants.-Paráss. (1988) : γ]ὰρ οὗτ]ω Mouraviev : π]αρ' οὗ Lebedev | τά]σσεται διὰ Janko (2001), Bernabé (2007) : ταῦ]τα κρατεῖ suppl. Ferrari (2014) : τά]ξιν ἔχει διὰ KPT : τά]ξιν ἔχει ἐκ Tsants. : τά]ξιν ἔχει ὁ Burkert ap. Janko (2002), Betegh : τ[έτυκται διὰ Tsants.-Paráss. (1988) : τ[έτυκται ὅλων Lebedev : τακ]τὸς ὁ διὰ τὸ]νδε coni. Piano | τῶ]νδε Lebedev et Bernabé (2007) : ο]ὐδε suppl. Ferrari (2014) : τὸ]νδε KPT : τῆ]νδε Tsants.-Paráss. (1988) : ὁ δὲ Sider (1987) | **5** [ταῦτ]α Tsants.-Paráss. (1988) in app. crit. : [ἀντί]α tempt. Ferrari (2014) : [ταῦτ]α KPT : [πάντ]α Angiò : [καίρι]α Lavecchia : [Ὀρφέ]α Lebedev | Ἡράκλειτος KPT | μα[ρτυρόμενος] KPT : με[γάλα νομίζων] Janko (2001) et Bernabé (2007) : με[τασκευάζων] Tsants. : με[ταλλάπτων] Mouraviev :

με[ταθέμενος] Lebedev : με[ταστρέφων Sider (1987) : μά[λιστα αινεῖ] Sedley | τὰ Tsants.-Paráss. (1988) || **6** κατ[αστρέ]φει KPT : κατ[αγγέλλ]ει vel κατ[ακρύπτ]ει vel κατ[αχωρίζ]ει tempt. Tsants.-Paráss. (1988) : κα[ινοτο]μεῖ vel κατ[αστέλλ]ει Lebedev : κατ' [εὖ γρά]φει Sedley | ὅσπερ Tsants.-Paráss. (1988) : ὅσπερ Lebedev : -ος περι ZPE : ὅσος Tsants.-Paráss. Ap. Mouraviev | ἵκελα KPT : ἵκελ[α (vel ἱκέλωσ in app. crit.) Tsants.-Paráss. (1988) : ἵκελ[ος Janko (2002) : ἱκελ[οῖ Tsants. | τῶι Ferrari (2014) | ἱερῶι] λόγῳ vel ἀστρο]λόγῳ (quod accepit KPT) vel φυσιο]λόγῳ vel θεο]λόγῳ Tsants.-Paráss. (1988) in app. crit. : ἱερο]λόγῳ Sider (1997) : μυθο]λόγῳ Tsants. : λόγῳ Burkert : ἰδίῳι] λόγῳ Sedley | in fin. [ἔφη KPT : [φησίν Ferrari (2014) : [ᾠδε Tsants. : [ἄρχει vel [ἄναξ (post λέγων distinguens) Lebedev || **7-9** Heraclit. fr. 22 B 3 + 22 B 94 D.-K. || **7** ἥλιος leg. Piano : ἥλιος Tsants.-Paráss. (1988) | [κόσ]μου Lebedev : [περιό]δου suppl. Ferrari (2014) : [ἔω]τοῦ Tsants. (qui et. κάδ]δου vel κύκ]λου tempt.) : [ἔαυ]τοῦ vel [θνη]τοῦ Tsants.-Paráss. (1988) in app. crit. : μεθό]δου Janko (2008) vel [δρό]μου Janko (2015) : [νέο]ς, οὐ Schönbeck : [σκύ]φου Livrea :] . ου KPT : pro ἥλιος, [ἔω]τοῦ legit τὰ μέτρα, ἀλ]λ' οὐ Burkert, prob. Sider (1987) : ἀλλ]ὰ οὐ Tsants. (2014) | κατὰ φύσιν KPT | ἀνθρωπ]η]του, ZPE : ἀνθρωπ]είου Tsants.-Paráss. (1988) | in fin. [ἔστι Tsants.-Paráss. (1988) : [ἔων καὶ Lebedev || **8** τὸ KPT : τοῦ]ς Tsants.-Paráss. (1988) in app. crit. : τοῦ]ς an τὸν Lebedev : τοῦ Schönbeck | μ[έ]γεθο]ς KPT : οὐρου]ς Tsants. : ὄρου]ς Tsants.-Paráss. (1988) : ὄρους] an δρόμον] Lebedev | ὑπερβάλλων KPT | εἰ γὰρ τι Tsants. (1997) οὐ]ρους KPT, Janko (2008) : εἰκ[ό]τας οὐ]ρους KPT : εἰ κ[ατὰ τι οὐ]ρους Janko (2008) : εἰ γὰρ τι εὐ]ρους Tsants.-Paráss. (1988) in app. crit. et Bernabé (2007) : εἰ γὰρ και]ρους Lebedev : εἰκ[ό]τας ὄ]ρους Schönbeck : με[τρ]εῖ ὄ]ρους Mouraviev : μέ[τρων ὄ]ρους Burkert | ἐ[ω]υτοῦ Tsants. (1997) et Bernabé (2007) : ε[ὐ]ρους KPT : ἐ[οικό]τας, ἐ[οικό]τος, ἐ[κτός, ἔ]ξω, ἐ[αυτοῦ, ε[ἰ]μαρμένης, ἐ[κβή]σεται vel ἐ[κβαί]η Tsants.-Paráss. (1988) in app. crit. : ἐ[νιαυτοῦ an ἐ[τεί]ους Lebedev : ἐ[φ' ἡμέ]ρηι (ἀεὶ) Schönbeck : ἐ[ὰν δὲ Mouraviev : Ἐ[ρι]νύων Burkert || **9** ὑ]π[ερ]βαλεῖ vel ἐ]κ[βή]σεται vel π]ο[τ'] ἐκβαίη Tsants.-Paráss. (1988) in app. crit. εὐ, εἰ δὲ μ]ῆ KPT : φ]α[νεῖ, εἰ μ]ῆ Schönbeck : ὑπερβάλλ]ηι Mouraviev | μιν testes Heracliti (Plut. De exil. 604a, De Iside 370d) : νιν ZPE, KPT | post ἐξευρήσου]σι τὰ δὲ] ὑπελάμ]μανε ex fr. F17 conl. Most et Piano (2016) : ἐξευρήσου]σι Δίκης ἐπικούροι Tsants.-Paráss. (1988) : ταῦτα πάντα (vel ταῦτα δοκεῖ εἶναι) | ἥνικται in lacuna suppl. Burkert : πάντα γὰρ κολάζου]σιν ὅστις ἄν τι ὑπερ]βατὸμ ποῆι, vel ἐπικουρήσουσι | γὰρ Δίκηι ἔάν τι ὑπερ]βατὸμ ποῆι κ[αὶ κολά]σουσι tempt. Sider : καὶ φυλάξουσι Tsants.-Paráss. (1988) : ἐξευρήσου]σιν. ὁ δὲ] ὑπελάμ]μανε Sedley : || **10** ὅπως μὴ εὐρος Piano (2016), qui et. μὴ ἐὸμ μέγεθος prop. : ὅπως δὲ μηδὲν KPT : ὅπως μὴ Janko (2008) : γὰρ Δίκηι ἔάν τι Sider (1987) : ἄτοπα, ἦμ μὴ τις Burkert ap. Janko (2002) : οὕτω δ' ἔφη ἵνα Lebedev : ὅτι ἄν ἐὸν ὄρον Sedley | ὑπερ]βατὸμ KPT : ἐπανα]βατὸμ cogitavit Burkert ap. Mouraviev | ποῆι KPT : πο]ιῶνι perperam Mouraviev | κ[αὶ KPT : κ[αὶ Lebedev | ποδὸς οὐρωι Burkert ap. Janko (2002) : ἀσαφῆ τὸν λόγον Lebedev : κολάσουσι vel ἀποσβέσουσι vel κατασβέσουσι Sider | κ[..... ()]α Δίκης[scripsit Piano ex fr. F17, qui κ[ατὰ μέτρ]α Δίκης [tempt. in app. crit. : κ[ινεῖν τ]ὰ Δίκης

Sedley temp. || 11 init. ἥλιον ἐμμένοντα ἀκούηι tempt. Burkert ap. Janko (2002) | μύστ]αι Salamone suppl. : Π]ἔρσαι suppl. Ferrari (2014) :]αι KPT : κ]αὶ Janko (2008) in app. crit. : πόπαν]α Lebedev | θύουσ]ι Lebedev : θυο.[KPT :]. ι θυο [leg. Piano || 12 κ]ατὰ τὰ Δίκης suppl. Ferrari (2014) :]α δίκης[KPT | [μέτρα Ferrari (2014) in app. crit. : ἐπίκουροι Janko (2002) in app. crit. || 13 γὰρ Ferrari (2014) | μηνὶ τακ[τῶι KPT : [ἀ]μήνιτα κ[Janko (2008) : δυσ]μήνιτα vel ὄξυ]μήνιτα Tsants. || 14 Heraclit. fr. 22 B 52 D.-K. agnov. Ferrari (2014), quod plane incertum esse censet Livrea :] . . .παισε[KPT :].. ι []ιζ [leg. Piano (2016)

Col. 5

1 τὰ ἐν Ἄιδου δειν[ὰ Janko (2002) ex imagine :]ηδε.[KPT || 2 χρη[στη]ριαζομ[ε (i. e. χρη[στη]ριαζόμ[ενοι vel -όμ[εθα) Janko (2002) |]δοιγελ[. Tsants. (2014), qui tempt. εἰσὶν] δ' οἱ γελ[ῶσι :]οι ε[KPT :]δοιγε[fort. alium ad stratum pertinent Janko (2008) || 3-12 vid. Orph. fr. 473 || 3 χρησ[τ]ηριαζόν[ται KPT | προστε]ταγμέ[νο]ι vel τε]ταγμέ[νο]ι Tsants. : .].....[.]ι KPT : κα]ὶ potius quam σὸ]ν Janko (2008) : -μενο]ι Kouremenos : ἔπ[εισ]ι Burkert ap. Janko (2002) et Betegh : πάρεστ]ι[ν vel ἔθος] Burkert : ἀν[το]ι Ferrari (2007) || 4 post αὐτοῖς dist. Laks-Most | πάριμεν] εἰς KPT : παρίμεν Burkert | τι Janko (2000) in app. crit. : τὸ KPT | μα]ντεῖον KPT | ἐπερ[ω]τήσογ[τες Piano : ἐπερ[ω]τήσογ[τες Tsants. : ἐπερ[ω]τήσ[οντες KPT : ἐπερ[ω]τήσ[ουσι Burkert ap. Janko (2002) et Betegh || 5 μαντευομέν[ων ZPE : μαντευομένων KPT : ἔν]εκεν ZPE, KPT | dist. Tsants. | θέμι[ς Janko (2001) : θεμι[τὸν Kouremenos : θέμι[KPT | προσ]δοκᾶν suppl. Piano : ἀπιστ]ῆσα[ι (olim ἀπ]ιστεῖν [τὰ] Janko [2002]) Janko (2008) : τὸν πεδᾶ]ν ἐν Ferrari (2007) : ..]ηδα[KPT : ταῦτ]α δρᾶν Tsants. || 6 ἐν leg. ex pap. West : ἐξ leg. Ferrari (2014) : ἄρ KPT : ἐν Tsants. : ἄν Janko (2008) | post δεινά dist. Janko (2001) | ἀ]πισ]τοῦσι ZPE : ἀπισ]τοῦσι KPT | γινώσ]κο]ντες ἐνύπνια legi ex pap. mon. Tsants. (1997) : γινώσ]κοντες τὰ ἐ]νύπνια ZPE : γινώσ]κοντες ἐ]νύπνια KPT || 7 οὐδὲ KPT | ἕκαστ]ον] KPT : ἕκαστ]α] Janko (2008) | dist. Tsants. | διὰ ποίων Tsants. || 8 παραδειγμάτων leg. ex pap. Piano (2016) : παραδειγμάτων KPT :]δειγμάτων ZPE | hypostigmen post π[ι]στεύοιεν posuerit Burkert | τ[ε γὰρ] Ferrari : [τε γὰρ] KPT : τ[ῆς τε] Burkert ap. Janko (2002) : δ[ε τῆς] Janko (2002) in app. crit. | ἀμαρτ]ί]ης (litt. ι supra τ scripta est) Janko (2008) : ἀμαρτ]ί]ης KPT : ἀμαρτη]μάτων ZPE (fr. B 6) : fort. ἀμαρτῆς Kouremenos : γαστρι]μαργίης Burkert || 9 καὶ — νενικημέν]οι ZPE et KPT | οὐ] μαγθ[ά]νο]υσιν KPT :]σιν ZPE || 10 οὐδὲ] πιστεύουσι suppl. KPT | ἀ]πι]στή KPT : ἀπ[ι]στή Janko (2002) | δὲ κάμα]θι]η KPT | ταῦτόν] KPT : τὸ αὐτό Janko (2001) | ἦγ γὰρ KPT || 11 μὴ μα]γθάνωσι μη[δ]ὲ KPT | γινώσ]κωσ]ιν KPT : γινώσ]κωσ]ι ZPE | οὐκ ἔστιν ὅπως KPT || 12 πιστεύου]σιν καὶ ὀρ[ῶ]ντες KPT | ἐνύπνια Janko (2001) || 13 τ]ῆν ἀπιστί]ην Tsants. :]ην ἀπιστί]ην KPT || 14] φαίνεται [ZPE, KPT

Col. 6

G 3, H 18, E 1, G 14 + G 2 + I 70 + F 3a, H 28 huc traxerunt KPT, I 70 subiunxit Janko, I 24 addidit Ferrari || **1-11** Orph. fr. 471 (cf. et. 656 I) || **1** init. Περσέων μὲν] Ferrari (2011) in app. crit. | χοαὶ γάρ Bernabé | μᾶ]ζαι Janko (2015) :] χοῆ Tsants. (2008) : εὐ]χαὶ KPT | θυσ[ί]αι ZPE, KPT | μ[ειλ]ίσσουσι τὰ[ς ψυχὰς KPT : μ[ειλ]ίσσουσι τὰ[ς ἀ]ρτάδ[ας Ferrari (2011) || **2** suppl. Tsants., KPT (qui et. de ἔν[τομα cogitavit) | ἐπ[αιοιδῆ Tsants. (2008) : ἐπ[ωιδῆ KPT | τ supra litt. μ (μάγων) dispicitur, sed interpretatio dubia: an ἐπ[αιοιδῆ δὲ] `τ´(ῶν) μάγων, an ἐπ[αιοιδῆ δ´] ἔ `τ[ι]´ μάγων (at vestigia litt. ι non dispicitur), an ἐπ[vel ἐτ[± 6] σ´τ´[[μ]αγών tempt. Piano in app. crit. || **3** γ[ι]νομένο]υς — δαίμονες KPT | ἔμπο[δί]ζουσι ὡς suppl. Piano (2016) : ἔμπο[δί]ζουσιν τὰς Tsants. (2008) : ἔμπο[δί]ζειν τὰς Ferrari : ἔμπο[δών δ´ εἰσὶ KPT : ἔμπο[δὸν ὄντες εἰσὶ Janko (2001) : ἔμπο[δί]ζουσιν Henrichs || **4** ψ[υχ]αῖ] vel ψ[υχῶν Tsants. (1997) : ψ[υχὰς Tsants. (2008) : ψ[υχ]αῖς KPT | τιμω]ροί vel φρου]ροί Tsants. (1997) : δει]νοί suppl. Ferrari (2011) : ἐχθ]ροί KPT : ἀνίε]ροι Burkert | dist. Tsants. | θυσ[ία]ν KPT : θυσ[ίη]ν Janko (2002) in app. crit. | cetera suppl. KPT || **5-9** suppl. KPT || **5** μά]γοι KPT : μ[ύ]στα]ι ZPE | dist. KPT | τοῖ]ς δὲ KPT : τοῖδε] ZPE : τοῖξ̄ε Janko (2001) || **6** ὕ]δωρ leg. Piano : ὕ[δω]ρ KPT || **8** ἀν]άριθμοί εἰσι Janko 2008 (ex fr. I70.1) || **9** κ[ατὰ τ]αὐτὰ suppl. Piano (2016) : κ[ατὰ τὰ] αὐτὰ KPT || **10** ἔνεκ]εν KPT | ὁ θέλων suppl. Piano (2016) : ὁ μέλλων Janko (2008) : τὸμ μέλλοντ]α KPT | ἰ]ερά Janko (2008) : ἰρά leg. Ferrari | post θύειν (intrans.) dist. Bernabé (2007) || **11** `ὁ´[[ω]]ρ]ν[ί]θιον fort. pap., ο in margine positum, post ο litt. deleta, fort. ω vel θ : ὀρνίθιον (ὀ(ρ)ρνίθιον fort. pap.) Ferrari (2011) : ὀ[ρ]νίθ[ε]ιον KPT | [λύει Bernabé (2005) : [θύειν Janko (2002) | [ἴνα φίλος αὐτ]αῖς τὸτ´ ἔ]ρχη]ται vel εἰ σὺν ψυχ]αῖς ποτε [ἔσ]ται Ferrari : [χρῆ λύειν σὺν] οἷς ποτέ]ον]ται Bernabé (2005) : [± 11]ισποτε[.]ται KPT || **12** κάτ]ω Bernabé | ὅτε suppl. Ferrari (2011) : [...]ω[.]τε KPT : ὤ[σ]τε Janko (2001) | τὸ κα[κὸν Bernabé (2007) in app. crit. |] ου ... [..] . ι . KPT || **13** [ψυχ]αῖ Janko (2002) : [...]ι :]λι] ZPE | τουτο.] KPT || **14** ἀλλ] KPT : ἀλλ[ὰ vel ἄλλ[ων Janko (2002) in app. crit. || **15** φοβου] leg. Piano (2016) : φορου] KPT : φοροῦ]σι Janko (2002) in app. crit.

Col. 7

1 ‘(I shall also prove that Orpheus composed)’ ex. gr. rest. Janko (2001) 21 || **2** ὕ]μνον (potius quam σε]μνὸν) — λέγο]ντα suppl. Tsants. (θεμ[ι]τὰ iam ZPE) | ὕ]μνον cf. Most, Journ. Hell. Stud. 117, 1997, 125 ; Bernabé, Kernos 15, 2002, 95 ; Betegh 137s ; Jourdan 7 adn. 1 | [ὕ]γιῃ Jourdan 7 adn. 2 | καὶ] Tsants. 119 | θεμ[ι]τὰ] ZPE ; Jourdan 39 adn. 3 ; Tsants. 118 ; Kouremenos 171 | ἱερολογεῖ]το suppl. Janko (2001) 21 : ἱεουργεῖ]το Tsants., qui et. de ἠνί]ζε]το vel ἠνίσσε]το cogitavit : ὑπηνίσσε]το Janko (1997) 67 || **3** [τῆ]ι ποιήσει. [κ]αὶ Tsants. | [τ]ε τῆν] Tsants. : τ´[ῆ]ν τῆν suppl. Janko (2001) : [τ]ε ἅμα τῆν Betegh : [τ]ε ZPE | τῶν suppl. Tsants. | ὀ]νομάτων ZPE | [τ]ε διὰ κοινῶν ὀ]νομάτων Lebedev, ZPE 79, 1985, 40 || **4** θέ]σιγ Janko (2001) et Betegh : [λύ]σιγ KPT : φύ]σιγ Tsants. ap. Laks-Most (1997) : εἰ]σιγ ZPE (fr. B 4) | καὶ τ[ὰ] {ρ}ῥηθέντα Janko (2001) : καίτ[οι] ῥηθέντα KPT | ξ[ένη τις ἠ] πόησις Tsants. (1997) 121 : [μαντικῆ ἠ]

πόησις Struck (2004) 31ss et West ap. Struck 35 adn. 36 || **5** [κ]αὶ
 ἀνθρώ[ποις] αἰνι[γμ]ατώδης Tsants. (1997) 121 : [κ]αὶ ἀνθρώ[πους] κολάζουσι (fr
 B 4) αἰνι[γμ]ατώδης (col. 3.4) ZPE | [κε]ῖ KPT : [κα]ῖ Bernabé (2007) | [Ὀρφεὺς
 αὐτ[ὸ]ς KPT : αὐτο[ῖς] Janko : αὐτῆ[ι] Tsants. (1997) 121 || **6** ἄ[ο]ριστ' Ferrari ap.
 Janko (2001) : ἐ[ρ]ιστ (potius quam ἄ[ρ]ιστ') Tsants. (1997) 121 : ἄ[ρ]ιστ' Janko
 (2001), cf. adn. 100 : ἄριστ- (lecto ἄρισται) ZPE (fr. B 6) : ὕβ[ρ]ιστ' vel ἄχ[ρ]ηστ'
 vel ἀχά[ρ]ιστ' fort. temptanda' Janko (2001) adn. 96 | αἰν[ίγμ]ατα οὐκ Tsants. : -
 αι (lecto ἄρισται in fr. B 6)]. K (in col. 3.5) ZPE | ἤθελε Tsants. : ἔθελε Janko
 (2001) : ε θεὰς ZPE | [ἐν αἰν]ίγμιασ[ι]ν δὲ Tsants. : [. . αἰν]ιγματοδῶ[ς] ZPE || **7**
 μεγάλη Janko (2002) : καλλ (lecto κάλλισ[τα] ZPE (fr. B 7) | dist. Tsants. |
 ἱερ[ολογ]εῖται Tsants. : ισ[(lecto κάλλισ[τα] in fr. B 7)]αι (in col. 3.6) ZPE | ἀ[πὸ
 τοῦ] Tsants. : . [. . . .] υ ZPE || **8** ἀεὶ Tsants. : καὶ Betegh | οὔ Tsants. in textu,
 KPT : <τ>οὔ Tsants. 123, prob. Janko : ον (lecto ὁ γ[οῦς] in fr. B 8) ZPE |
 [τελε]υταίου Tsants. :] του ZPE | ὦ[ς] δηλοῖ Tsants. : ὦ[σπερ] ZPE || **9**
 εὐκ[ρινή]τω[ι] KPT (-τω[ι] Tsants.) : εὐθ[ρ]υλήτω[ι] tempt. Janko (2001) : γίνητ[αι]
 ZPE (fr. B 9) | ἔπει suppl. Tsants. : ἔπει Burkert ap. Betegh et Janko (2002) | cf.
 Orph. frr. 1 et 3 | dist. Tsants. | θ[ύ]ρας γὰρ ἐπιθέ[σθαι] κελ[εύσας] suppl. Burkert
 ap. West, Orphic Poems 82, prob. ZPE : θ[ύ]ρας γὰρ ἐπίθε[σθε] ὁ κελ[εύσας] Janko
 (2008) || **10** ὡσὶν αὐτ[οὺς] οὔτι suppl. Tsants. : αστ[ZPE (fr. B 10) | νομο]θ[ε]τεῖμ
 Tsants. :]...εἰμ ZPE | φη[σιν] τοῖς] Tsants. : φη[σι] τοῖς] Janko || **11** ἀλλὰ suppl.
 Janko (2001) | διδάσκειν Burkert ap. Janko : λέγει πρὸς Janko (2002) in app.
 crit. : μόνομ πρὸς Janko (2001) | τοὺς τῆ]ν Tsants. 127 |[καθαρεύ]οντας Bernabé
 et Piano (2016) : [καθαρεύ]οντας suppl. Janko (2008) : [ἀγνεύ]οντας KPT :
]ντας.. [ZPE | dist. Janko || **12**]σειτ[Tsants. || **13-15** desunt in ZPE || **14** ἐν δ]ε τῶι
 Tsants. | ἐχομ[έ]νωι πα[KPT : λέγει suppleverat Janko (2002) || **15**]. τ..εγ[.].κατ[
 KPT

Col. 8

1 ὡς Janko (2001) | ἐδήλω[σεν] KPT : δ]εδήλω[ται] ZPE | ἐν ZPE | τῶι]δε KPT :
 τῶι]δε ZPE | ἔπ[ει] ZPE : ἔπ[ει] Burkert ap. Janko (2002) || **2** cf. Orph. fr. 4 |
 μεγασθεν]έος Sider (2014) : [ὑπερμεν]έος suppl. ZPE (West) : [περισθεν]έος
 Janko (2002) || **3** dist. Janko (2002) | de ἄρχεται (et de ἄρχην in 1.4) cf. Jourdan 8
 adn. 3 | subiectum τὰ νῦν ἔοντα sec. Kouremenos 175 : potius Ζεὺς | ἐν τῶι]δε
 Tsants. KPT : ἐν τρ[ῖ]σδε ZPE | δη]λοῖ ZPE || **4** omnia suppl. ZPE | δὴ πα[τρὸς]
 Bernabé : δὴ πα[τρὸς] KPT : δὴ πα[τρὸς] Tsants. : δὴ [πατρὸς] ZPE | θέ[σ]φατον
 KPT : θέ[σ]φατον ZPE || **5** ἀ]λκήν ZPE | χεῖρεσσι {ἔ}[λ]άβ[εν] Rusten 126 :
 χεῖρεσσ[ι] ἔ]λ]άβ]εν Janko mon. West : χεῖρεσσι ἔ[λ]άβ[εν] ZPE || **6** omnia suppl.
 ZPE | ἔπη Burkert ap. Janko (2002) | ὑπερβατὰ] cf. Jourdan 47 adn. 7 |
 λανθάν[ει.] KPT : λανθά[νει.] *rap. ut vid.* : λανθά[νει] ZPE || **7** ἔσ]τιν KPT :] *in*
 ZPE | τῆ]ν ἀλ]κήν Bernabé : τῆ]ν ἀλ]κήν KPT : τῆ]ν ἀ]λ]κήν Janko (2002) :
 τ[ῆ]ν ἀ]λκήν ZPE || **8** πα]ρὰ Bernabé : πα]ρὰ KPT | δαίμονα ZPE : δαίμονα KPT |
 suppl. ZPE ([κυδρ]- ; potius κυδρ,- Janko [2002]) || **9** χρῆ] ὦ]δ' ZPE : οὔτω] δ'
 KPT | Ζᾶ]να ZPE : Ζᾶ]να KPT | ὅπως κρα]τεῖ Janko (2002) : ἐπικρα]τεῖ KPT :

ἀμφισβη]τεῖ Betegh :]τει ZPE : δυναστεί/αν Janko (2001) || **10** τοῦ πατρ]ός KPT :]εσ ZPE | λαμβά]νει Bernabé (2007) : λαμβ[άνει Janko (2002) : λαμβά]νειν KPT : λαμβ[αν ZPE || **11** ἄλλως δ' ἔ]χοντα KPT : ταύτην ἔ]χοντα Janko (2002) :]οντα ZPE | παρὰ KPT : παρὰ ZPE | δ[όξειεν ἂν λαβεῖ]ν KPT : δόξει ἀποφαίνει]ν/-γαίνει]ν Burkert ap. Janko (2002) : δ[ZPE || **12** τὴν ἀλκὴν KPT : τὴν ἀρχὴν Bernabé : ἄρχοντα αὐτὸν Burkert ap. Betegh et Janko (2002) | ἔο]ικεν KPT :] καὶ Janko (2002) :] κε Rusten :] κ ZPE | μα[θόντι Janko (2002) in app. crit. : μα[ZPE, KPT : δο[κεῖ Janko (2002) || **13** κατ' KPT | ἀ]νάγκην ZPE | νομίζοιτ' KPT : νομίζοιτ' [ἂν Janko (2002) : νομίζοιμ[ZPE || **14** τῶ [].. [KPT

Col. 9

1 εἶναι. Tsants., KPT | τῆ]ν ἀλ]κὴν Betegh : τῆ]ν ἀρ]χὴν Tsants., KPT : . . . αἰτ[. . .] ην ZPE || **2** ὡσ]περ]εῖ Rusten || **5** γινώσκ[ω]ν οὖν KPT : γινώσκ[ων] οὖν ZPE | τὸ πῦρ KPT : τὸ [. . . .] ZPE | ἀγαμειγμένον KPT : ἄτε μεμειγμένον Bernabé (2007) : [ἄτε] μεμειγμένον Betegh : [συμ]μεμειγμένον Janko in app. crit. :] μεμειγμένον ZPE : θερμὸν] μεμειγμένον Tsant.-Paráss. 128 : θερμὸν μὴ] μεμειγμένον Rusten || **6** suppl. ZPE | dist. Janko | τὰ ὄντα] *pap. ut vid.* | συνίστασθαι Kouremenos 178s || **7** θάλασιν cf. Jourdan 51 adn. 9 | ἐξήλλαξ]εν Burkert : ἐξήλλαξ[ε Betegh : ἐξαλλάσ]σει Rusten 129 (prob. KPT) : ἐξαλλάσ[σ ZPE | ὅσ]ον τε KPT : ὥστε Rusten 129 : ὅ]σον γε Betegh :] . τε ZPE || **8** suppl. ZPE | ἐξαλλαχθῆμ Rusten | συμπαγῆναι KPT : συμπαγῆνα[ι] ZPE || **9** ὅσα δ' Kouremenos 181 | ἀ]ν] ἀφθῆ] ἐπικρα]τεῖται ZPE | ἐπικ]ρατηθὲν KPT : ἐπικ]ρατηθὲν<τα> Janko (2001) 22 adn. 110 : -κ]ρα- ZPE || **10** cf. Orph. fr. 5.2 | ἄλ]λο]ις KPT : ἄλ]λο]ις ZPE | χεῖρ]εσσι {ε}]λ]άβ]εν Rusten 126 : χεῖρ]εσσ{ι} ἔλαβ]εν Janko : χεῖρ]εσσιν ἔλαβ]εν ZPE, KPT | ἠνί]ζετο] subiectum Orpheus | in fine dist. Janko (2002) || **11** ὥσπερ τ]ἄλλα KPT : -τ]ἄλ- ZPE | τὰ π[ρὶν μὲν ἄδηλα KPT : τὰ π[ράγματα Rusten 129 : τὰ π[ZPE | φαι]νόμεν[α, ἀλλ]ἄ KPT :] ομεν [. . . .]α ZPE :] ομεν [. . . . τ]ἄ Janko (2002) || **12** β]εβαιότατα KPT : β]εβ- ZPE | νοηθ]έντα KPT : νοεῖ]ται vel νοεῖ]σθαι Janko | αἰνιζόμενος ο]ὔν ισχυρῶς KPT :]ν ισχυρος ZPE || **13** τῆ]ν ἀλκὴν λαβεῖν καὶ KPT | τὸ]ν Janko (2002) || **14** ὡ]σπερ εἰ ZPE |]ου] ισχυροῦ KPT : ισχ]υροῦ ZPE

Col. 10

1 'λέγειν'· [οὐδὲ γ]ὰρ KPT : λέγει]ν· [οὐ γ]ὰρ ZPE | φωνοῦντ[α ZPE, KPT : φωνοῦντ[ι Janko (2002) || **2** ἐνόμιζε δὲ KPT : ἐνόμιζετο Rusten || **3** λεγόμεν]α δοκοῦσι τὸν KPT : -μεν]α, -σι τὸν ZPE | αὐτο[ῦ ZPE || **4** [τὴν] ZPE | τε κα[ὶ] KPT : [τε καὶ] ZPE | λαμμά]νειν ZPE || **7** ἐχ]ωρῖ]σθη Rusten 130 adn. 20 : ἐ[φημί]σθη ZPE || **8** αὐτὸ [KPT : αὐτὸ]ν ZPE || **9** [οὐδὲγ κωλ]ύει ZPE | καὶ πάν]τα Janko (2002), prob. KPT || **10** διδά]σκουσιν τὸ αὐ]τὸ ZPE, KPT || **11** cf. Orph. fr. 6.2 | 'τροφ[ὸν] δὲ λέγων αὐ]τὴν KPT : 'τροφ[ὸν] δὲ φήσας αὐ]τὴν Janko : 'τροφ[ὸς δὲ θεῶν] ἢ Ν]ῦξ West : 'τροφ[ὸς] δὲ παντων ἢ Ν]ῦξ Rusten 131 ex. gr. | αἰνι]ζε]ται KPT : νομί]ζε]ται Rusten 131 | ante ὅτι dist. Rusten | ὅτι [ἄ]σσα ZPE, KPT (post

ὅτι dist. Janko [2002]) || **12** ἤλι[ος ZPE, KPT | θερμαίνει καὶ δι]αλύει Piano (2016) : θερμαίνων δι]αλύει KPT : ξηραίνει καὶ ἐξ]αύει Rusten 131 :]αύει ZPE | ψύ[χει καὶ Piano (2016) : ψύ[χουσα KPT : unde τρ[έφει Rusten 131 || **13** συ[νίστησι Janko (2002), prob. KPT (vel συ[μπήγγυσιν) | καὶ] Janko (2002) in app. crit. | ἐθέρ[μαινε vel ἐθέρ[μηνε Tsants. : ἐθερ[μ KPT || **14** τα[ῦτα Tsants. : τα[ZPE, KPT

Col. 11

1-8 omnia suppl. ZPE || **1** ἐξ — **3** νυκτός] cf. Orph. fr. 6.3 (vid. fr. 6.2) || **1** suppl. ZPE (ἀ[δύτοιο Janko 2002 : ἀ[δύτοι]ο ZPE) | post Νυκτός dist. ZPE | post χρῆσαι dist. Janko 2002 || **2** ποιού[με]νος Tsants. per litt., cf. Bernabé 2002, 103 n. 59 : -ύ[με]ν- ZPE | εἶναι Tsants. per litt., cf. Bernabé 2002, 103 n. 59 : ε[ἶ]ναι ZPE || **3** γ[ὰρ] ZPE | ὥ[σ]περ scripsimus : ὡ[σ]περ ZPE : ὡσπερ KPT | τὸ Janko 2002 : τὸ ZPE || **4** suppl. ZPE || **5** ταῦτὸ KPT : ταῦτὸ ZPE : ταῦτὸν Kapsomenos 22 | [δύ]ναται ZPE || **6** dist. Janko (2002) utroque loco || **7** paragr. test. Rusten 131s, qui fr. orationis solutae usque ad λέγει agnovit || **8** χρᾶν — **9** ποῶσι fr. Heracliti Ephesii aliunde ignotum agnoverit Janko || **8** dist. Janko (2002), KPT || **9** τὰ δ' [ἐπι]τούτ]ωι Betegh, KPT : τὰ δ' [ἐν ἐχομέν]ωι Janko (2001) || **10** cf. Orph. fr. 6.4 | ἦ δὲ] ZPE : ἦ οἱ] West : Νὺξ] Sider (2014) | οἱ] Iovi| θέ[μ]ις ZPE | ἦν ἀνύσασ]θαι (quod preferunt KPT) vel ἐξανύσασ]θαι vel ἦν ἀνύεσ]θαι vel ἐξανύεσ]θαι Tsants. (cf. 14 adn. 23) : ἦεν ἀνύσασ]αι West : ἦεν ἀκοῦ]σαι Janko (2002) : αὔτι τελέσασ]αι Burkert : ἐκτελέεσ]θαι Sider (2014) || **11**]θεις KPT : ἐν τούτ]οις Rusten | dist. Janko (2002) | ὅτι KPT |]ε KPT : οὐ [πάντα συνέστηκ]ε Tsants. ap. Kouremenos 188 :]α[Janko (2002) || **12**]ι παρὰ τὰ ἐόντα .[KPT :]. ονται[ZPE : τὰ] ἐόντα .ι[Janko (2002) : ἀλλ' ἔστι]ι παρὰ τὰ ἐόντα κ[αὶ ἄλλα νῦν ἄπερ οὐ] Tsants. ap. Kouremenos 188 || **13**]αι KPT : συνιέν]αι οἶόν τ[ε Tsants. ap. Kouremenos 188 || **14**]σθαι συ.[KPT : τὸ δ' ἀν]ύεσθαι συγ[ιστάναι σημαίνει Tsants. ap. Kouremenos 189 || post ultimam lin. τὴν ἀρχὴν suppl. Janko (2002) in app. crit.

Col. 12

1 ἀφα[ιρεῖ]ν Janko (2001) : ἀφα[KPT : ἀφ. [. . .] ZPE | τὸ δ' ἐχόμε[νον] ἔ]πος ZPE | ἔ]πος Burkert ap. Betegh et Janko (2002) || **2** cf. Orph. 6.5 | ὡς ἄν ἐ]χοι κά]τα KPT : ὡς ἄρξ[η]ι κά]τα Burkert, prob. Janko (2002) : ὡς ἄρχ[η]ι κά]τα Janko (2001) : ἄ[ρξαι West 1983, 114 || **3-4** suppl. ZPE || **4-5** ἐξαμαρτάν[ουσι]ν KPT : -[ουσι]ν ZPE : -[ουσι]ι Janko (2002) || **5** [οὐ γ]ινώσκοντες KPT : [οὐ γ]ινώσκοντες ZPE || **6-8** suppl. ZPE || **9** ὅπου [δ' KPT : ὅπου [δὲ ZPE | Ὀλυμπον ZPE, KPT : χρόνον Colabella, Janko (2002) | το]ῦναντίον KPT : τοῦ]γαντίον ZPE || **10** cf. Orph. fr. 6.5 | μα[κρὸν] δέ ZPE | νιφό]εντα KPT : νιφό]εντα] ZPE || **11** τῆι KPT : τῆι ZPE | [δ]υνάμει ZPE | ε[ἰ]κάζει Jourdan 58 n. 6 : ε[ἰ]κάζει KPT : ἐ[χρήσατο Janko (2001) | τὸν χρόνον ὄρε]ι Bernabé et Piano (2016) : αὐτὸν ὄρε]ι Tsants. ap. Brisson 157, qui et. prop. χρόνον τῶ]ι (quod praef. KPT) vel αὐτὸν

ἔδει, spatio breviora | νιφετώδει. KPT : νιφετώδει [ZPE : νιφετώδε Tsants. ap. Brisson 152 || **12** suppl. Tsants. ap. Brisson 157, KPT || **13**] λαμπ[ρ KPT : λάμπ[ει Janko (2002) in app. crit. | δ' ἀ[έρ]α Brisson, KPT || **13** πολὺν -**15** KPT : desunt in ZPE

Col. 13

1 cf. Orph. fr. 7 | suppl. ZPE | [θ]έσφατ' ἀκούσα[ς KPT : [θ]έσφατ' ἀκούσα[ς ZPE || **2** τότε Betegh, Janko 2002, vestigiis aptius : τότε KPT : τό . ε ZPE | δεδήλωται KPT : δεδήλω[τ]αι ZPE || **3** δηλοῖ Bernabé et Piano (2016) : δηλοῖ ZPE, KPT || **4-9** suppl. ZPE || **4** cf. Orph. fr. 8 | κατέπινεν Tsants. per litt., cf. Bernabé 2004, 18 : κα[τ]έπινεν ZPE | ὄς παρ. : οὔ em. Ferrari 2013, 61 | αἰθέρα KPT : αἰθέρος iniuria conii. Lambertson ap. Laks-Most 15 | ἔχθορε ZPE : ἔκθορε KPT || **6** dist. Janko (2002), qui et. κ[α]τ' corr. : κ[α]θ ZPE, KPT | ἔπος KPT : ἔπος Burkert || **10** ἄνευ [γὰρ τοῦ ἡ]λ[ί]ου Bernabé et Piano (2016) : ἄνευ [γὰρ τοῦ ἡ]λ[ί]ου KPT : ἄνευ [γὰρ τοῦ ἡ]λίου ZPE | [τε ZPE, KPT : [τ' ἦν Janko (2002) || **11** γίν[ε]σθαι KPT : γεν[έ]σθαι Tsants. | dist. Janko (2002) | [± 14]ένων ZPE, KPT : καὶ γενομ[έ]νων Janko (2002), spatio brevius || **12** ἠρε[μ]εῖν KPT : πρ[ZPE, unde πρ[ῶτον χωρισθέντα tempt. Janko (2002) in app. crit. : πρ[αῦν- Tsants. | διὰ KPT | ὁμ[ο]ίως KPT : ο[ZPE || **13**] οὐδ' εὐοῦσ[ι]ν ου. [KPT || **14**] περιέχειν [KPT : an περιέχει κ[Kouremenos 197

Col. 14

1 cf. Orph. fr. 8.2 | ἐ]κ{χ}θόρη Janko 2002 : ἐ]κχθόρη KPT : ἐχθόρη ZPE | τὸ{ν} Rusten 134, prob. Janko (pace Jourdan 65) : τὸν ZPE, KPT | [καὶ θε]ρμό[τ]ατον KPT : λ]ευκό[τ]ατον ZPE || **2-4** cf. Orph. fr. 9 || **2** χωρισθέν KPT : χωρισθέν<τα> Janko (2002) in app. crit. si τὸν conservandum esset | οὔν KPT : οὔν ZPE || **3** Ἡλίου τῆι Γῆι ZPE, KPT : ἡλίου τῆι γῆι Rusten : ἡλίου τῆι 'Γῆι' Janko (2002) || **5-6** cf. Orph. fr. 10.1-2 || **6** Οὐρανὸς Εὐφρονίδης KPT, Bernabé : Οὐρανὸν Εὐφρονίδην West, Janko (2002) || **7-8** cf. Orph. fr. 10.1 || **10** ἔ[ρ]γου KPT : . [.] ου ZPE | cet. suppl. ZPE || 11 τῶν ἐ]όντων — [οὔπω κρουομ[έ]νων KPT : [ἕκαστ]ον τῶν γὰρ ἀπαντ[± 14]ναν ZPE | pro κρουομ[έ]νων et de συμμεμειγμ[έ]νων vel ἀναμμεμειγμ[έ]νων cogitavit Tsants. ap. Kouremenos 204 || **12** ὁ Νοῦς] (vel οὔτος Tsants.) ὡς KPT :]ς ZPE | ὀρ[ί]ζω]ν KPT : ὀρ[ᾶ] τῆ]ν Janko (2001) | [τὴν ἐπωνυμίαν ἔσχε]ν KPT : [± 13]ν ZPE || **13** Οὐρανός]ς Tsants. (1997), KPT :]ς ZPE | ἀφαιρ[εῖ]σθαι δ' ZPE, KPT | ἀ[τόμ] φησι τῆμ βασιλ]εῖαν Tsants. (1997) 16 n. 34, KPT || **14** κρουομ[έ]νων τ[ῶν] ἐ[ό]ντων Tsants. (1997) 16 n. 34, KPT :]. ἐνων [ZPE | τὰ ἐό]ντα vel τὰ ὄ]ντα suppl. Janko (2002) in app. crit. :]. ντα KPT

Col. 15

1 κρούε<ι>ν KPT : κρ[ο]ύε<ι>ν Rusten : κρ[ο]ύεν ZPE | αὐτὰ KPT (= τὰ ἐόντα, Kouremenos 204) | dist. Janko (2002) | πρὸ[ς] ZPE, KPT | ἄλλ]ληλα KPT : ἄλλ]ληλα ZPE | κα[ῖ] ZPE, KPT : κα[μ] Betegh : κῆμ Janko (2002) in app. crit. | τὸ [πρῶτ]ον KPT : τὸ[ν ἥλι]ον Betegh : τὸ [λοιπ]ὸν Burkert || 2-6 ZPE, KPT || 5 ἔπος KPT, Bernabé : ἔπος Burkert ap. Janko (2002) || 6 cf. Orph. fr. 10.3 || 7 ὅτι Janko (2015) : <ὅ>τι ZPE : τι KPT | τοῦδε KPT : τοῦδε ZPE : τοῦδ' ἢ Janko 2001 | [ἀ]ρχή ZPE, KPT | dist. Rusten 136 utroque loco | ἡ δὲ Burkert : ἦδε KPT || 8 post διηγεῖται dist. Janko (2002) : post ἀρχή KPT | ἐ[ξ οὗ τὰ] Kotwick (2016) : ἐ[πεὶ τὰ] Janko (2015) : ὅ[τι τὰ] Rusten 137 : Ν[οῦς τ]ὰ KPT | ἐόντα Rusten 137 : ὄντα KPT || 9 διαστήσας Rusten 136 : διαστησας ZPE | τε [ποιεῖ] Kotwick (2016) : τ' ἐ[ποίει τή]ν Burkert ap. Janko (2002) : τε [πρὸς τή]ν KPT : τ' ἐπ[όησε τή]ν Janko (2001) : τ' ἔχ[ει εἰς τή]ν Rusten 137 : τ' ἔσ[χε εἰς τή]ν Betegh | μετάστασιν dist. Rusten | ἐτέρ[ων] ZPE, KPT || 10 ἔτε[ρ] ' ἐκ τῶν αὐτῶν Janko (2001) : ἐτε[ροῖα ποεῖν] KPT : ἐτε[ρος] Tsants. : ἐτέ[ρως τὰ αὐτά] Burkert ap. Rusten 137 : ἐτέ[ρως κοσμεῖν] tempt. Kouremenos 211 || 11 suppl. ZPE | cf. Orph. fr. 10.2-3 || 12 αὐ[τὸς] ZPE | δῆλον KPT : δηλοῖ Janko (2001) | ἐχόμενο]ν Burkert : σημαίν]ει KPT : λέγει] Janko (2001) vel δηλοῖ Tsants. spatio breviora sunt : κα[ῖ] West | [τ]ὸδε ZPE || 13-15 cf. Orph. fr. 11 || 13 μῆτιγ Bernabé, Betegh, prob. Janko (2002) et KPT : Μῆτιγ ZPE | καὶ [μακάρων κατέχ]ωμ West : κα [± 14 εἰ]χεμ (vel κάτε]χεμ) Janko (2002) : κα [± 14]ωμ ZPE : κα [± 13]εμ KPT : κα[ῖ] κατέπινεν ἐλμ]ωμ Janko (2001) : καπ[πίνωγ καὶ εἰ]χεμ Burkert ap. Janko (2002) | τιμ[ήν] ZPE, KPT || 14 ἐς Janko (2002) | post εσ fortasse μ —]γαι vel]ται — απω[vel απα vel απλ[Tsants. | ἐγκαταλέξ]αι Salamone suppl. (cf. *OF* 16.3 et *P. Oxy.* 221.9) | ἵνας KPT | ἀπά[σας] Janko (2002) in app. crit. : ἀπ.[KPT : απα[Tsants.

Col. 16

1 cf. Orph. fr. 8 | 'αἰδοῖ]ον' τὸν ἥλιον ἔφ[η]σεν suppl. ZPE | post εἶναι dist. Janko (2002) | δε[δήλ]ωται KPT : δε[δήλω]ται ZPE | post δε[δήλ]ωται dist. ZPE || 3-6 cf. Orph. fr. 12 || 3 πρωτογόνου ZPE, Bernabé : Πρωτο- West, prob. KPT | τῶι West : τοῦ ZPE || 4 ἀθάνατοι KPT : ἀθάνατοι ZPE || 5 ἄλλα ZPE, KPT || 6 ἄσσα KPT : [ὄ]σσα ZPE || 7 ante ὅτι dist. Janko (2002) || 8 γίν[ε]ται KPT : γίν[ε]ται ZPE || 9 cf. Orph. fr. 12.4 | αὐ]τὸς et [λ]έγων suppl. ZPE | δ' {ε} Janko : δὲ ZPE, KPT (cf. δ' ἄρα) || 10 ἀεὶ] τὸν KPT : αὐ]τὸν ZPE : αὐ]τὸν <τὸν> Janko (2001) | fin. suppl. ZPE | dist. Janko (2002) || 11 ὡσπερ]εὶ ZPE, KPT | [οἶόν τε ZPE, KPT | δι' α]ὐτὰ KPT : τα]ῦτα ZPE || 12 τὰ ὑπαρχ]όντα Janko (2002) : τὰ νῦν] ἐόντα KPT, quod sensu congruit at spatio brevius videtur : εἰ ἦν τὰ ἐ]όντα Tsants. : τὰ . . .]οντα ZPE | dist. Tsants. 17 adn. 40 || 12-13 [ἔτι δὲ ἐν τῶι ἐχ]ομένωι / ἔπει τοῦτ]ου ἄξιομ KPT :]ομένωι / [±7]ου ἄξιομ ZPE || 13 [τὸν Νοῦν ἔφησεν ε]ῖναι KPT : [δηλοῖ τὸν Νοῦν ε]ῖναι Janko (2002), spatio brevius : [lac. ± 14] ναι ZPE || 14 cf. Orph. fr. 13 | 'νῦν δ' ἐστ]ὶν West :]ν ZPE | βασιλευς KPT : -εὐ[ς]

ZPE | πάντ[ωγ καί τ' ἔσσειτ' ἔπ]ειτα West : πάντ[ων ± 14]πειτα ZPE || **15** δῆλον ὅτι] Νοῦς καὶ π[άντωμ βασιλεύς ἐστι τα]ῦτόν KPT : δῆλον ὡς] Νοῦς καὶ β[ασιλεύς πάντων δύναται τὸ α]ῦτόν Tsants. : Νοῦς καὶ β[ασιλεύς πάντων τὸ α]ῦτόν Jourdan ex. gr. quod vestigiis non congruit | ὅτι] Νοῦς KPT, Bernabé : ὅ] Νοῦς Janko (2002)

Col. 17

1 suppl. ZPE || **2** ἦγ — **7** Ζεὺς cf. Orph. fr. 14.1 || **2** πρόσθεν ἄ[ε]ων' Betegh, Janko (2001) : πρόσθεν ὄν' KPT || **4** ἀῆρ KPT : ἀῆρ ZPE : 'ἀῆρ' Janko (2002) || **6** ἐπέιτε Janko (2002), Bernabé : ἐπέιτ' KPT : ἔπειτ' Betegh : ἔπειτ. ZPE || **7** διατελεῖ ZPE, KPT : διετέλει viris doctis Laks-Most trib. Janko (2002) | dist. KPT || **8** συνεστάθη ZPE, KPT : συ{νε}σταθῆαι Betegh in app. crit. (at cf. μέχρι / ... ἦλθεν in col. 21 4-5) || **9** τὰ δ' ἔοντα — **15** συστ]αθῆναι cf. Orph. fr. 14.1 || **9** τὰ δ' ἔοντα Betegh, Janko (2001), KPT : τὰ δὲ ὄντα ZPE | δ[ηλοῖ KPT : [φησὶ Janko (2001) || **10** dist. Janko (2002) | εἶναι Janko (2001) : π[άλιν] KPT || **11** [πάντα Janko (2001) : μένειν vel κεῖσθαι West ap. Janko (2002) : ἐνεῖναι Tsants. | ση]μαίνει ZPE, KPT | ἔπεσι Burkert ap. Janko (2002) | το[ῖσδε KPT : το[ῖσδε ZPE || **12** cf. Orph. fr. 14.2 | init. suppl. Kapsomenos | τέτ]υκται Janko (2002) : τέτ]υκται ZPE, KPT || **13** κεφαλῆν KPT : [κε]φαλη ZPE | [φήσας ἔχειν Janko (2002) : λέγων τὸν ἀέρα Tsants. | τὰ ἐο]ντ' (vel τὰ ὄντ' quod praeferunt KPT) :]ντ' ZPE | αἰν[ί]ζεται ZPE, KPT | ὅ[τι Janko (2002) : ο[ἴ]απερ tempt. Tsants. || **14** κεφαλῆ]ν ἔχοντα· οὗτος γάρ] ἀρχὴ γίνεται tempt. Tsants. | συ[στάσεως KPT : σφ[ματος Burkert ap. Janko (2002) || **15** δ[KPT | συστ]αθῆναι ZPE, KPT

Col. 18

1 κάτω [φερό]μενα KPT : κατα[φερό]μενα Janko (2002) : κάτω [κει]μένα dub. Jourdan 18 adn. 1 : κάτω[. . .]μενα ZPE | ἄ[τὴν δὲ 'Μοῖρα]μ' φάμενος [δηλοῖ]' KPT : ἄ φάμενος [εἶπε]ν' Janko (2001) : [ἔλεγε]ν Janko (2002) in app. crit. | τήνδ[ε γῆν] KPT : τήν δ[ε γῆν] Janko (2001) : τήν δ[ίην] Burkert ap. Betegh et Janko (2002) | π[άν]τ]α ZPE, KPT || **1** καὶ τάλλα — **7** ἐκάλεσεν] cf. Orph. fr. 14 II || **2** [πνε]ῦμα KPT : π[νε]ῦμα ZPE | post ἀέρι dist. Janko (2002), qui et π[νε]ῦμα<τι> prop. in app. crit. | ἐόν KPT : ἐόν ZPE : ἐόν<τι> Janko (2002) in app. crit. || **3-4** cf. Orph. fr. 14.3 et 241.10 || **6** Ὀρφεὺς — **9** ὠνόμασαμ] cf. Orph. fr. 1019 II || **7** φρόνησ[ι]μ ZPE, Bernabé : φρόνησ[ι]ν KPT || **9** πρῖμ — γέν]ετο **13** cf. Orph. fr. 14 II || **11** ἐ[νομι]ί[σθη] KPT : δ[οκοῦσ]ι ZPE | post πρόσθεν dist. Janko (2002) || **12** ὀνομαζόμε]νον ZPE, KPT | ο[ἴ]α. διὰ τοῦτο λέ]γει KPT : ὅ[τε ZPE : ο[ἴ]α Janko (2001) || **13** γέν]ετο· πρ[ῶ]τογ KPT : γένετο', πρῶ]τογ Janko (2002) :]τογ ZPE | γὰρ ἦν Μοῖρα φρόνησις], KPT : γ' ἔοντα Janko (2001) | ἔπειτ[α δ'] ἱερέυθη KPT : ἐπέιτ[ε Janko (2002) in app. crit. || **14** Ζεὺς ὄν. KPT | οἱ δ' ἄνθρω[ποι KPT : ἀ]νθρώπ[ων ZPE | οὐ γινώσκοντ]ες KPT : οἱ μὴ συνιέντ]ες ZPE | dist. Janko (2002) || **15** [. . .] . . . οἴ (vel οἶ) . . . [παρ. : ὡς π]ρωτόγονο]ν ὄντα KPT, mon. Tsants. 1997, 18 n. 49, unde νομίζουσι

πρωτόγονον εἶναι perperam Tsants. auctori trib. Janko et Betegh, at de dubia fragmenti D 2a sede ipsi editores recte admonuerunt in app. pal. (‘ὄντα[: on a small piece stuck on fr. D 2; its placing here is uncertain’) | [θεὸν νομίζουσι] τὸν Ζῆνα KPT

Col. 19

1 ἐκ [τοῦ δ]ἐ KPT : εκ[. ZPE : ἐκ[αστα tempt. Janko (2002) in app. crit., qui et. κατὰ] in priore versu deperdito tempt. : ἐκ [τότε vel ἐπ[εἰ Tsants. : ἐπ[εἰ δὲ Kapsomenos | [τ]ὰ ἐόντα KPT : τὰ ἐόντα Janko (2002). : τὰ ἐό]ντα Kapsomenos | dist. Janko (2002) | cet. suppl. Kapsomenos || **2** cf. Orph. fr. 14.2-4 || **3** πάντων Janko, qui lectionem Tsants. 1997, 18 n. 51 auctori trib. (‘reading a neuter genitive plural with. Ts.’) : -ων KPT : πάντας Kapsomenos, ZPE || **6** γινόμενα KPT : γεγόμενα Burkert 1968, 93 n. 1 : textum traditum recte def. Kouremenos in KPT 232 | dist. ZPE || **8-9** omissis verbis τοῦτο — ὀνομάτων cf. Orph. fr. 14 III | parenthesin agn. ZPE || **8** οἱ om. Kapsomenos || **10** cf. Orph. fr. 14.4 || **11** βασιλέ]α ZPE, KPT | dist. Janko (2002) | πολλῶ]ν KPT : -λλ[ῶν ZPE | ψή]φων Janko (2015) : τῶν ἀρ]χῶμ Bernabé : - χῶν KPT : ἐόντων ἀρ]χῶμ Tsants. : ἐπὶ πραγμά]τωμ Jourdan 83 adn. 10 || **12** βουλή κ]ρατεῖ Kotwick (2016) : πασῶν κ]ρατεῖ KPT : ἀρχή κ]ρατεῖ ZPE | [ἄπερ θνη]τῶν KPT : ἄσσα βροτῶ]ι vel θνητῶ]ι Tsants. || **13** ἄλλωι ἔξ]εσ]τιν KPT :]χιν ZPE | τε[λ]έσαι KPT :]έσαι ZPE |]. v. [.]εῦ. [KPT || **14-15** [‘ἀπάντων’ ἔφη εἶναι αὐ]τὸν / [ὅτι πάντα KPT : δ’ἔ]φη ‘ἀπάντων’, ὅτι πάντα Tsants. || **15** ἄρ]χεται ZPE, KPT | δια[KPT : διὰ Tsants. : διὰ [τούτων vel δι’ αὐ]τῶν tempt. Janko (2002) in app. crit. |]. δε KPT || in fin. col. incerto numero versuum deperdito ὅσοι μὲν suppl. Burkert, West, Rusten, prob. Janko (2002) : τούτους ὅσοι μὲν Obbink | τῶν post μὲν suppl. Janko (2002) : οὖν Rusten : μετὰ πολλῶν Burkert, West, Rusten : ἀκοῆι δοκοῦντες μαθεῖν μετ’ἄλλων Tsants. ex gr. ap. Kouremenos

Col. 20

1-14 cf. Orph. fr. 470 || **1** suppl. ZPE | τὰ ἰ]ερά KPT : τὰ ἰε]ρά ZPE || **2** ἔλασσον σφᾶς ZPE : ἔλασσόν σφας KPT | γινώσκειν Tsants. (1997) 42, KPT : γ[ι]νώσκειν ZPE || **5** post οἰκτε[ί]ρεσθαι dist. ZPE ; ante et post ὅτι Janko (2002) || **6** εἰδήσειν] cf. Orph. fr. 1a et 3 | dist. Janko (2002) || **7** dist. Janko (2002) utroque loco | ἐπανερόμενοι Janko (2002) : ἐπανευ]ρόμενοι Rusten || **8** τι ὄν ZPE : τῶν KPT | τι — ἔμαθον] cf. Obbink 46 | [οἰ]κτε<ί>ρεσθαι Tsants. (1997) 43 | post ἔμαθον dist. ZPE ; post δὲ Janko (2002) || **9** post προανηλῶσθαι dist. Janko (2002) || **10** πρὸς ἀπέρχονται KPT : προσαπέρχονται ZPE || **11** [ἰ]ερά Tsants. (1997) 43 : [ἰε]ρά ZPE | post ἐπιτελέσαι dist. Janko (2002) | ἐλπίζον[τε]ς ZPE, KPT : ἐλπίζουσι]ν Janko (2002) | post εἰδήσειν dist. Janko (2002) || **12** suppl. ZPE | ἐπ[ιτελέσ]αντ[ε]ς Tsants. 1997, 43 : ἐπ[ιτελέσ]αντ[ε]ς KPT : ἐπ[ιτελέσ]αν[τε]ς ZPE : ἐπ[ακούσ]αντ[ε]ς Janko 2010, 136 || **13** τῶ]ν KPT : τῶ]ν vel τῶ]ι Janko in app. crit. (2002) | ταῦτα vel γὰρ vel δὲ Janko (2002) : τὰ ἔπη Janko (2001) |]

υόντ[ων Janko (2002), qui de μυθ]ευόντ[ων vel δεικ]υόντ[ων vel έρμηγ]ευόντ[ων vel γοητ]ευόντ[ων vel μαγγαν]ευόντ[ων vel θρησκ]ευόντ[ων vel έποπτ]ευόντ[ων cogitavit : δέ τὰ έπη άκ]ούοντ[ι Janko (2001) :] υόντ[ZPE, KPT | ό] λόγος φαί[νε]ται τ[όν Zā]να suppl. Janko (2001) :]λόγος ..[...]ται[...].να ZPE, KPT || **14** λ[έγειν τῆι suppl. Janko (2001) | θυγατ]ρι Janko (2001) : μ]ητρι Janko (2002), spatio brevius :]ι KPT | τῆι έαυτοῦ ο.. [KPT : unde όμιλ[ῆσαι vel όμιλ[εῖν vel όργ[ᾶν vel θόρ[νυσθαι tempt. Janko (2002) | τῆι Janko (2002) | μ]ητρι ZPE, KPT : Δή]μετρι Janko (2001) || **15** in init. όμιλῆσαι vel τῆι έαυτοῦ Janko (2002) | τῆι] δ' άδελφῆ[ι Janko (2001)

Col. 21

1-4 έθόρνυτο cf. Orph. fr. 15 || **1** suppl. Kapsomenos | θόρνυι ZPE, Bernabé : θόρ{ν}ηι KPT : θορν{ύ}ηι vel θορ{ν}ῆι Janko (1997 ; 2002) : θορνῆι West || **3** δ' έκασ]τα συνεστάθη KPT : δέ κατασυνεστάθη Kapsomenos || **5** Άφροδίτη — **9** φάτιν cf. Orph. fr. 15 || **6** άφροδισιάζειν και θόρνυσθαι και del. Janko (2002) : και άφροδισιάζειν και θόρνυσθαι del. Merkelbach 26 prob. Ricciardelli 123 || **7** <και άφροδισιάζειν και θόρνυσθαι> άνῆρ Ricciardelli 123 || **7-8** άνῆρ <γάρ> / γυναικί prop. Janko (2002) in app. crit. | άνῆρ κτλ] 'Asyndeton explicativum' Merkelbach 26 || **8** post 'άφροδισιάζειν' ins. <και 'θόρνυσθαι'> Janko (2002) || **9** post φάτιν transp. <και άφροδισιάζειν και θόρνυσθαι> Merkelbach 26 || **11** άλλήλο[ι]ς Janko (2002) : άλλήλο[ι]σιν ZPE, KPT : άλλήλο[ις· τὸ] Kapsomenos, Turner ('longiores' Janko [2002]) | αυτό Janko (2002) : αυτόν ZPE, KPT || **12** πο[λλὰ συνή]ρμοσε Kapsomenos : πο[ικίλως συνή]ρμοσε Burkert : πο[λλὰή]ρμοσε KPT | έκάστω[ι KPT : έκαστα Burkert || **13** γ[άρ και π]ρόσθεν KPT | ώνομάσθη Bernabé et Piano : ώγομάσθη KPT : ένομίσθη Janko (2002) | γενέσθ[αι] KPT : -σ[θαι] ZPE || **14** διεκρίθ[η] ZPE, KPT | τῶι δέ Janko (2002) : τὸ δέ ZPE | δι]ακριθῆναι Bernabé et Piano : δι]ακριθῆναι KPT | post δηλοῖ dist. Janko (2002) | ὅτ[ι] ZPE : οτ[.] KPT | τ[ὰς γενέ]σεις Piano : τ[ὰς μείξ]εις Janko (2002) : .[. . . .]ταις KPT || **15** init. lac. 12 litt. | έδίωκε Janko (2002) : εδι. . . [ZPE | και έκ]ράτει Janko (2002) : κρ]ατεῖ Janko (2001) : κ]ρατεῖ vel έπικ]ρατεῖ KPT | dist. Janko (2002) | ὥστε KPT | διεκ[ρίθησαν Janko (2002) : δι. . . [KPT (διακ[ρίθηναι in app. crit.) || **16** γῶν ZPE, KPT :]γυν Janko (2002)

Col. 22

1-3 cf. Orph. fr. 1019 || **1** ά]νομοίω[ς Kotwick (2016) : οὔ]ν όμοίω[ς ZPE, KPT | suppl. Kapsomenos | dist. Janko (2002) || **3** οὐδὲ θέλουσιμ ZPE, Bernabé : οὐδὲ θέλουσιν KPT : οὐδ' έθέλουσιμ Janko (2002) || **4** dist. Janko (2002) || **7-8** νόμοι cf. Orph. 16 I || **7** Ἥρη KPT : Ἥρα Merkelbach || **8** δ<έ>, ὅτι Janko (2002) : δ' ὅτι ZPE, KPT | γ[ί]νεται Kapsomenos || **9** Γῆ — έκάστοις cf. Orph. fr. 16 I || **9-10** suppl. Kapsomenos || **10** ὥσπερ ἠ KPT fort. ὥσπερῆ || **11** έν τοῖς Ὑμνοῖς i. e. Hymnis Orphicis, sec. Merkelbach 28, and. 1, cf. Orph. fr. 383ss || **12** cf. Orph. fr. 398 | Δημήτηρ [P]έα Γῆ Μήτηρ Έστία Δηιώι ZPE, KPT : versum Δημήτερ

[Ρ]έα Γῆ Μήτηρ <τε καὶ> Ἐκτία Διηοῖ recte rest. Obbink 1994, 123 (τε καὶ iam Janko : <Ἦρ'(η)> Kazansky : recte contradixit Obbink 1994, n. 43) || **13** dist. Janko (2002) utroque loco | ἐδηῖ[ώθ]η KPT : ἐδη[ώθ]η ZPE | δὲ [θε]ῖαν Battezzato : δὲ [λί]αν KPT : δέ [ὄτ]αν Janko (2001) || **14** ἔπη KPT : ἔπη Burkert ap. Janko (2002) | γεν[νᾶν] KPT : γέν[ητα]ι Janko (2001) | δέ, ὅτι Janko (2002) : δ' ὅτι ZPE, KPT | παυ[τοῖα Janko (2002) : προ[ι]κ[ί]λα Janko (2002) in app. crit., KPT || **15** [ἐκρεύσαντα] KPT : [ῥύέντα Tsants. : [ῥέοντα Burkert : [ῥαιδίος Janko (2001) | post αὐτῆς dist. ZPE | καὶ [Ῥεῖη Tsants. (1997) 20 n. 57 : καλ[ῶν Burkert || **16** κατ[ὰ — ἐκ[λήθη KPT | ὅτι Janko (2001)

Col. 23

1-7 cf. Orph. fr. 16 I || **1** ἔπος Kapsomenos : ἔπος Burkert | πα[ρα]γωγὸμ Merkelbach 28 : πα[ρά]γωγομ Kapsomenos | πεπόηται ZPE : πεποίηται Kapsomenos | dist. Merkelbach 28 | το[ῖς] μὲν KPT : το[ῖς μ]ὲν Kapsomenos, ZPE || **2** γινώσκουσιν Kapsomenos : γινώσκουσι ZPE || **6** εὐρὺν ῥέοντα KPT : εὐρυρέοντα Merkelbach 28 || **8** de paragrapho hoc loco posita cf. Kouremenos 257 || **9** suppl. ZPE || **11** cf. Orph. fr. 16.3 et P. Oxy 221.9 | ἵνας δ' ἐγκατέλεξ KPT : ἵνας δ' ἐγκατέλα[σ]σ' West | ἀργυροδίεω ZPE, KPT : ἀργυροδ[ί]νεω P. Oxy. : ἀργυ[ρ]οδίνο[υ West || **12** τῶ[ι] ὕδα[τι ZPE | ὄλ[ως KPT : ὡς vel ὅτι Janko (2002) : οὐ Betegh | τίθη]σι Burkert : δίδω]σι Tsants. | ὄνομα KPT : ὄνομα ZPE | dist. Janko (2002) | ὅ]τι δὲ KPT : δ]ῆλο[ν Janko (2002) || **13** τά[σ]δ' ἵνα[ς Bernabé et Piano : τά[σ]δ' ἵνα[ς KPT ap. Kouremenos 260 (τά[σ]δινα[ς in textu) : τὰ[ς] δ' ἵνα[ς ZPE | ἐγκα[ταλ]έξ[σ]αι Bernabé et Piano : [ἐγκαταλ]έξαι Tsants. ap. Betegh : [ἐγκαταλ]έξαι KPT : ἐγκα[[τελά]σσαι (sic) West auctori trib. Janko 2002 : ἐγ. α. . .]σσαι ZPE | ἐστ[ι] Janko (2002) : ἐστ[ιν ZPE | τάσ]δε ἐγκατῶ[σ]αι <δῆλον> KPT ap. Kouremenos 260 (. . .)δε ἐγκατῶ[σ]αι in textu) : τ]ὸ ἐγγε[νέσθ]αι Janko (2001) || **14** τῆν [γ]ᾶρ KPT : τῆν ᾶρ[χὴν] Janko (2001) |]των αυ[τ KPT || **15** ἑκασ[τ ZPE, KPT |]δε βουλ[KPT :]δεβουλ[ZPE :]δὲ βουλ[vel]δ' ἐβουλ[Janko (2002) || **16** ε . υ[± 13]οντε[KPT

Col. 24

1 [μέ]σου suppl. Burkert et Merkelbach 29 : [πο]σοῦ Kapsomenos | ὄσα δ[ὲ μ]ῆ suppl. Kapsomenos || **2** post κυκλοειδέα dist. Kapsomenos || **2-3** cf. Orph. fr. 17 || **3** μερόπεσσ' {ι} Merkelbach 30 : μερόπεσσι ZPE || **4** ἔπος KPT : ἔπος Burkert ap. Janko (2002) | ἐυρῆσθαι Bernabé : ἐυρῆσ[θ]αι Kapsomenos : ἐρῆσ[θ]αι ZPE : ἐρῆσθαι KPT | in fine dist. Janko (2002) || **5** ὑπερβάληι ZPE : ὑπερβάλληι Merkelbach 30 (iam -λληι Kapsomenos) | ἦ om. Kapsomenos : inseruit West ap. Merkelbach : in pap. leg. ZPE || **6** <φήσας> ante φαίνειν per homoearchon omissum suppl. Janko (2001) || **7** post αὐτήν dist. Kapsomenos || **8** ἅμα Kapsomenos : ἀλλὰ ZPE et Merkelbach | post ἅμα dist. Tsants. || **9** post πλεῖν dist. ZPE | τούτοις <ἦ ἀροῦν> suppl. Merkelbach || **10** εἰ γὰρ — **12** ἀνέμω[ν cf.

Orph. fr. 17 || **10** τὴν ὄραν ZPE : τὴν [θ'] ὄραν Burkert : τὴν [χ]ώραν Kapsomenos : 'longiores' Janko (2002) || **12** ἀνέμω[v suppl. Kapsomenos | οὔτος οὖν] Kotwick (2016) | fin. ὅσα δι' αὐτῆν Kotwick (2016) || **13** init. ἐκ[φαίνεται (vel ἐκ[φανῆ γίνεται) Kotwick (2016) |]ει KPT || **15** σελή]νη scripsi || **14-17** novum fragmentum hic inseruerunt KPT

Col. 25

1 λαμπρό[τ]ητα ZPE : λαμπρό[τ]ατα em. Janko (2001) | [λ]ευκότατα ZPE : [λ]ευκότερα em. Janko (2002) || **2** ἄλλωγ Janko : ἄλλων KPT : ἄλλωγ ZPE | <καὶ> ante κατὰ per haplographiam omissum suppl. Janko (2001) || **4** α[ι]ωρούμεν' ZPE : α[ι]ωρούμενα Janko (2002) | ἡμέρης ZPE : ἡμέρης Janko (2002) || **5** dist. Tsants. || **6** dist. Tsants. 1997, 21 n. 62 | ἐπικρατεῖται KPT : ἐπ- ZPE | σμικ[ρ]ότητα ZPE || **7** ἀνάγκη KPT : -κη ZPE || **8** <ἄν> suppl. West, prob. Janko (2002), KPT || **11** τοιοῦτογ Janko (2002) | καὶ τ[ο]σοῦτον KPT : καὶ τ[ο]σ- ZPE | dist. Janko (2002) || **12** διηγεῖται KPT : διηγεῖ[τ]αι ZPE | post διηγεῖται dist. Tsants. 1997, 21 n. 64 | δ' ἐπὶ τούτοις Tsants. per litt., cf. Bernabé 2002, 99 : δ' [ἐ]πὶ τούτοις ZPE | ἐπίπροσθε π[ο]ιεῖται Tsants. per litt., cf. Bernabé 2002, 99 : ἐπίπροσθε π[ο]- ZPE | post π[ο]ιεῖται dist. Janko 2002 || **12** τὰ δ' ἐπὶ τούτοις — **13** γιν[ώ]σκε[ι]ν cf. Orph. fr. 2 V || **13** β]ου[λό]μενο[ς] ZPE : β]ου[λο]μένο[υ] Janko (2001) || **13-14** cf. Orph. fr. 18.1 || **14** versum rest. Tsants. per litt. ap. Bernabé 2000, 61-62 mon. West et prob. KPT : [αὐτ]ὰρ [ἐ]πεὶ δ[ὴ] πάν]τα Διὸ[ς νό]ο[ς] α[ι]γιόχοιο μήσατο Tsants. tribuerat Janko (2001) : Διὸ[ς νοῦς Sider (2014) || **15**] φρονη[ς] Piano :]. τρονη .[KPT : ἤθελε μητρὸς ἑᾶς μιχθήμεναι ἐν φιλότητι rest. West (Orph. fr. 18.2) : μητρὸς ἑᾶς ἠθέλων φιλότητι μιγῆναι (vel μιχθήμεναι ἐν φιλότητι) Burkert : ὁ δ' ἠθέλεν ἐν φιλότητι / μητρὸς ἑῆς ~ ~ ~ μιχθήμεναι Merkelbach || **16**]μηγι. [Bernabé et Piano :]. πηγ. [KPT (qui admonuerant in app. pal.: 'right-hand half of μ or η') :]πηγ. . [Tsants. ap. Betegh ||]ων. [Tsants. ap. Betegh

Col. 26

1-2 cf. Orph. fr. 18 II || **1** suppl. ZPE | dist. Janko (2002) utroque loco || **2** ἑᾶς Kapsomenos, KPT : ἑᾶς ZPE | ante ὅτι dist. Janko (2002) ; ante δηλοῖ Kapsomenos (1963) | ἔπεσιν KPT : ἔπεσι Janko (2002) : ἔ[πεσιν Kapsomenos : ἔπε[σιν ZPE : ἔ- Burkert ap. Janko (2002) | τοῖς ἔπεσιν om. Kapsomenos (1963) | in fin. dist. Janko (2002) || **4** cf. Orph. fr. 687 || **6-7** cf. Orph. fr. 688 || **6** lege κατακείαται || **7** δέ τ' ἑάων et. conii. Bentley in Ω 528 δὲ ἑάων, at. cf. Richardson ad Hom. loc. ; vid. et. S. West, The Ptolemaic Papyri, Köln-Opladen 1965 (P. Colon. III) 193 || **8** {ρ}ρήμα Bernabé et Piano : τὸρ ῥ- Kapsomenos : τὸ ῥῥ- ZPE : τὸ ῥ- KPT || **9** ὁ δ' εἶπερ — **12** εἶπε[ι]ν cf. Orph. fr. 18 II || **11** <β> γράμματα Kapsomenos : 'haud recte' Janko (2002) | παρακλίναντι em. Janko (2001) : παρακλίναντα pap., quod serv. KPT || **12** γ[ά]ρ suppl. ZPE || **13** υἱὸς δ'] αὐτῆς ἄν ε[ῖ]η Janko (2002) qui lectionem Tsants. (1997) 22 n. 70 auctori trib. | ὁ Ζεύς vel

ἀλλὰ Janko (2002), qui post δ]ῆλον etiam dist. | δ]ῆλον ZPE | .[.....].. [KPT : υ[
 leg. Janko (2002), qui prop. υ[ἰός : Ζ[εὺς Tsants. u. v. || 14] ἐν Janko (2002) :]εν
 ZPE | συγ[γ KPT : συ.[ZPE : unde συμ[μείξει vel συγ[ουσία Burkert ap. Janko
 (2002) | ἀμφοτερ[Janko (2002) : ἄμφοτερ[(sic.) ZPE : ἀμφοτέρ[οις / -αις
 Tsants. u. v. || 15 ἀγαθη. [. α..[KPT || 16 .]. ενα[ZPE : .].ενα.[KPT
 qui partem sinistram litterae ζ vel c dispexerunt :]. ενα[ZPE || papyrus desinit
 in col. XXVI

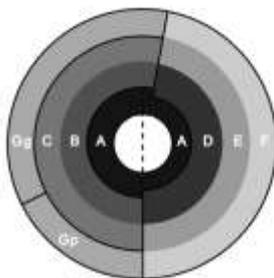
NOTES PAPYRUS DE DERVENI

Cette édition du *PDerv* s'inspire en grande partie de l'*éditio princeps* de KPT (2006). Toutefois dans la composition de notre texte nous avons aussi pris en compte l'édition anonyme de la ZPE (1982), celle de Bernabé (2007), celle de Janko (2002 et 2008) et celle de Betegh (2004). Nous avons également accepté un certain nombre de suggestions parues ces dernières années sur différents articles¹.

En particulier, celles sur les reconstructions et intégrations proposées au sujet des premières colonnes proposées par Ferrari et Piano². Pour autant, en suivant la nouvelle disposition de Ferrari, nous incluons une col. 0 en début du texte ainsi qu'une ligne 0 aux coll. 1-4 du *PDerv*. Nous avons, en outre, intégré le fr. I 78 à la ligne 5 de la col. 2.

Col. 0-1

Dans cette reconstruction la col. 1 a une largeur de 11.7 cm³. La grandeur du rouleau diminue au fur et à mesure que l'on déroule le papyrus vers son centre. Le papyrus comporte à peu près 23 roulements dont l'extension, en allant de l'extérieur à l'intérieur du rouleau, varie de 9.9 cm à 4.7 cm⁴. Le premier roulement (col. 1) serait ainsi de 9.8 cm, le troisième (col. 2-3) de 9.6 cm, le quatrième (col. 4) de 9.1 cm, le cinquième (col. 5) de 9 cm et ainsi de suite. Suite à l'ouverture du rouleau par Fackelmann nous pouvons remarquer qu'ils existent deux hémicycles (cf. fig. 1).



¹ Cf. Piano (2016), Kortwick (2016), Janko (2008), Tsantsanoglou (2014), Battezzato (2007).

² Cf. Ferrari (2014), Piano (2016).

³ De manière générale la largeur des colonnes du *PDerv* va de 10.5 cm à 12.3 cm.

⁴ Cf. KPT, p. 7.

Ceux-ci se répartissent en G grand (Gg) et G petit (Gp) pour le premier hémicycle extérieur et F pour le deuxième. Toutefois la zone Gg et Gp semble être un peu plus étendue que la zone F⁵. Qui plus est, les portions de rouleau survécus des hémicycles Gg/Gp et F ne recouvrent que le corps central du papyrus. Ensuite, en succession, nous avons respectivement les hémicycles C et E, B et D, A et A.

Pour les raisons papyrologiques de déroulement du *volumen* nous avons accepté la proposition faite par Ferrari⁶ en incluant une colonne « 0 » ainsi qu’une ligne 0 au *PDerv*. Celle-ci est composé par les fragments G 16 et G 18, fragments qui manifestent une affinité quant à la forme et au déroulement de la fibre de papyrus. Qui plus est, le couple G 16 et G 18 montrent une certaine réduction quant au module des lettres. Comme il l’a bien montré Ferrari, l’ensemble G 16 et G 18 pourrait trouver une collocation entre une possible col. « -1 » et une col. « 0 ».

L’état très endommagé de la col. 0 ne nous permet pas d’établir le sujet principal de cette partie du texte.

Col. 1

1. 3-4 ὁ δ’ἀραῖ[ος] ἐπὶ τα[] ἕκαστον | . πάντα να[] οἰς καὶ κα[κίας ψυχ]ᾶς

Parmi les différentes lectures proposées, nous avons choisi de lire, en suivant Ferrari⁷, en début de la l. 3 les lettres οδαρα. Le complètement le plus évident pour ce début de ligne nous semble être l’expression ὁ δ’ἀραῖ[ος]. Un dérivé de l’adjectif ἀραῖ[ος] nous le retrouvons peu après à la l. 7. Qui plus est, le mot ἀραῖ[ος]⁸ s’adapte bien à la thématique de la col. 1, celle-ci concernant des prières qui étaient adressées aux Érinyes et qui probablement étaient attribuées à Orphée⁹ (l. 6).

⁵ Cf. Piano (2011).

⁶ Cf. Ferrari (2011).

⁷ Cf. Ferrari (2011a).

⁸ Cf. Eschyle, *Agamémnon*, v. 236 et 1565.

⁹ Cf. Bernabé (2014), p. 16 ; Ferrari (2011a).

Nous avons enfin complété la lacune κα[]ὰς par l'expression κα[κάς ψυχ]ὰς en raison de sa compatibilité avec l'espace présent, mais aussi du contexte eschatologique de la col. 1. Nous rappelons que le mot ψυχ]ὰς avait déjà été proposé par Ferrari¹⁰.

1. 5 ἐλ[π]ίδι νεῖμ[αι κ]αὶ τὰ σημε[ῖ(α) δ]ιὰ θεῶν

Il n'est pas clair si l'expression ἐλ[π]ίδι νεῖμ[αι est à référer à l'auteur du *PDerv* ou à Orphée. En tout cas, le sens se réfère à une sorte d'avertissement quant à l'espoir que les initiés comprennent le rite ou, autrement, que ceux-ci en gardent au sujet de la vie dans l'au-delà. Un équivalent de l'expression ἐλ[π]ίδι νεῖμ[αι nous le retrouvons chez Thucydide, II 42.4 sous la forme ἐλπίδι ἐπιτρέψαντες.

En relation à l'espoir il est important de souligner que l'auteur du *PDerv* revient sur cette question à la col. 20.11-12 lorsque celui-ci critique les gens qui se faisaient initier à domicile par des charlatans (col. 20.3-4 : ὅσοι δὲ παρὰ τοῦ τέχνημ ποιούμενου τὰ ἱερά).

Quant à l'expression τὰ σημε[ῖ(α) ... δ]ιὰ θεῶν, celle-ci semble se référer à la possibilité de comprendre les signes présents dans certains rites au moyen de l'observation. Un parallèle intéressant nous l'offre l'auteur du *PDerv* lorsqu'à la col. 20.1 emploi la même terminologie en relation aux choses sacrées que les hommes voient dans les cités mais que souvent ils ne comprennent pas. Qui plus est, la question de l'interprétation des signes symboliques était centrale dans les initiations mystériques et orphiques. Ainsi les rites, de même que les mythes, possèdent des significations profondes qu'une fois bien comprises donnent accès à une véritable connaissance du monde humain et céleste.

1. 6-8 ὧδ' ἐπέθηκ' ἐ[ντα]ῦθ' εὐχῆς ἴν' ἀμφὶ [Ἐρι]γύων | κατασημαί[νει .] .
 ἀρᾶι· ἔᾶμ μ[αν]τείας | μ[υ]στῶν κατ[ο]χῆς

Le sujet¹¹ du verbe ἐπέθηκ'¹² serait Orphée. L'auteur du *PDerv* nous renseigne ensuite sur le fait qu'il existait une ἐπωδή d'Orphée¹³

¹⁰ Cf. Ferrari (2011a), p. 5.

¹¹ Cf. Bernabé (2014), p 16 ; Ferrari (2011a), p .5.

¹² Pour un parallèle de la formule ὧδ' ἐπέθηκ', cf. col. 12.8-9 et col. 13.3.

vouée à l'apaisement des Érinyes dont malheureusement nous méconnaissons le contenu exact. Le contexte liturgique de telle invocation pouvait bien être de type eschatologique et divinatoire¹⁴.

Notre auteur poursuit ensuite son argumentation en donnant un avertissement quant à la valeur de certaines pratiques de possession des *mystes* pour la divination de l'avenir (ll. 7-8 : ἐᾶμ μ[αν]τείας | μ[υ]στῶν κατ[ο]χῆς). Pour des parallèles littéraires de l'expression ἐᾶμ μ[αν]τείας cf. Euripide, *Hélène*, v. 754 ; *Électre*, v. 400. En ce qui concerne en revanche l'expression κατ[ο]χῆς en tant que *possession* cf. Pseudo-Aristote, *Mirabilia* 846b 24 ; Cléanthe, *SVF* I, 123 von Arnim ; Plutarque *Alexandre*, 2.9 ; Arrien *Anabase*, 4.13.5 ; Jamblique *De mysteriis*, 3.9. Bien que la connexion entre les Érinyes et la divination soit plutôt rare, celle-ci trouve selon Johnston¹⁵ un parallèle dans l'*Iliade*, 19.408-417 à propos de la prophétie de Xanthos, le cheval d'Achille et dans Euripide, *Électre*, v. 1072.

l. 8-9 εἰ ἔσ[τιν] | ὁ]μῶς ἐπ[ὶ π]υρὸς ὕδατος

Le couple π]υρὸς ὕδατος¹⁶ est probablement introduit par l'auteur du *PDerv* en un contexte concernant la pyromancie et l'hydromancie¹⁷. Ainsi, les signes provenant des mouvements du feu et de l'eau nécessitent d'un effort interprétatif de nature philosophique et intellectuel.

l. 11 ἀχ]λὺς καὶ τᾶλλ' ὅσα

L'excellente proposition de Janko a permis une nouvelle lecture de ce passage. Le mot ἀχ]λὺς pourrait faire référence soit à la brume et aux vapeurs produits pendant des sacrifices soit au manque de clarté mental provoqué par certaines attitudes cognitives, les καὶ τᾶλλ' ὅσα, que nous retrouvons énoncées avec majeur détail à la col. 5.8-11. Pour une

¹³ Cf. Col. 6.1-2.

¹⁴ Cf. Eschyle, *Agamémnon*, v. 640 : παιᾶνα τόνδ' Ἐρινύων.

¹⁵ Cf. Johnston (1992), p. 95 ; Bernabé (2014), p. 17 ; Ferrari (2011a), p. 7.

¹⁶ Cf. Eschyle, *Agamémnon*, v. 650 ; Diogène Laërte, III, 73.

¹⁷ Cf. KPT, p. 114.

signification de ἀχ]λὺς en tant que manque de clarté mental cf. Eschyle, *Perses*, v. 668, *Euménides*, v. 379 ; Anonyme, 649.27 *TrGF* ; Platon, *Alcibiade II*, 150e ; Archiloque, 191.2 West (en relation au sentiment amoureux) ; Critias, 6.10 West [cités par Bernabé dans Papadopoulou-Muellner (2014), p. 23].

Col. 2

l. 5 ἀν[ταῖς ...] νηφ[αλίους χ]οαὶ σταγόσιγ .[χ]έον[ται

Nous avons inclus le fr. I 78 à gauche de G 15. A cause de l'état très endommagé de la col. 2, nous ne pouvons pas vérifier avec certitude si les fibres du fr. I 78 coïncident avec les fibres du fr. G 15. Toutefois, d'un point de vue thématique notre proposition semble être correcte.

En effet, le contexte de la col. 2 est de nature funéraire. Nous savons que les libations en honneur des défunts, les χ]οαὶ, consistaient dans l'aspersion de gouttes d'eau sans vin¹⁸ appelées νηφάλια.

l. 6 ν]εκροὺς τιμὰς [χ]ρῆ

Aux lectures de KPT et de Janko (2002), qui lisent respectivement en début de la l. 6 un *tau* et un *alpha* et un *gamma*, nous préférons celle faite par Ferrari¹⁹ qui, en suivant une vieille proposition de Tsantsanoglou (1997), lit les lettres *epsilon*, *kappa* et *rho*. Ainsi, en conjuguant cette lecture avec les faibles traces d'encre lisibles sur le fr. F 20a, Ferrari propose de compléter cette lacune par l'accusatif pluriel ν]εκροὺς. D'un point de vue thématique le mot ν]εκροὺς colle parfaitement avec la question relative à l'honneur à attribuer aux défunts.

ll. 7-8 ὀργίθειόν τι | κάε[ται

A propos de l'expression ὀργίθειόν τι nous concordons avec l'hypothèse de Ferrari. En effet, il s'agit ici d'un adjectif et non pas dans

¹⁸ Cf. Eschyle, *Euménides*, v. 107.

¹⁹ Cf. Ferrari (2011a), p. 9.

un nom. L'adjectif ὀρνίθειόν est toujours accompagné d'un nom et pas l'inverse. On dit par exemple quelque chose fait *de volaille*, ὀρνίθειόν²⁰. Cette lecture contraste avec celle proposée par Bernabé²¹. Celui-ci, en effet, traduit le mot ὀρνίθειόν avec l'expression *oisillon*. Le choix de Bernabé est déterminé par des raisons inhérentes aux pratiques non sanglantes des orphiques outre que par le fait qu'à la col. 6.10-11 l'auteur du *PDerv* dit explicitement que dans certaines cérémonies consacrées aux Euménides on libérait un oisillon en cage (col. 6.11 ὀρνίθειον πρότερον [λύει]).

Toutefois, l'expression *oisillon* se disait ὀρνίθιον (cf. Hérodote, II 77.5) alors qu'à la col. 2 nous trouvons seulement l'adjectif ὀρνίθειόν. La question reste cependant ouverte car il est difficile à comprendre, d'un point de vue de la cohérence des rites décrits, pourquoi si à la col. 6.10-11 l'auteur du *PDerv* parle de libérer un oisillon en comparant, par un rapport *sympathique*, l'animal à l'âme des *mystes*, il affirme, en revanche que dans d'autres occasion on brûlait une partie de volaille (ll. 7-8 ὀρνίθειόν τι | κάε[ται]).

Nous suivons encore Ferrari en lisant en début de la col. 2 le verbe κάε[ται]. Ce choix a été fait pour les raisons liées aux lectures autoptiques du papyrus que le chercheur a exposées²². Ferrari, en effet, à la différence de KPT, lit un *alpha* à la place du *lambda* lu par les *editores princeps*.

l. 8 ὕμνους ἀρμ]οστο[ὺ]ς τῆ[ι] μουσ[ι]κῆι

Le *PDerv* nous témoigne que certains hymnes orphiques étaient accompagnés par de la musique. Vu le contexte relatif aux cérémonies eschatologiques nous pouvons supposer que ceux qui appartenait aux cercles orphiques pratiquaient aussi certains types de rituels funéraires qui se différencieraient probablement de l'usage commun par la pratique de certains hymnes funèbres dédiés aux divinités chtoniennes²³.

²⁰ Cf. LSJ s. v. ὀρνιθεῖον.

²¹ Cf. Bernabé (2014), p. 18.

²² Cf. Ferrari (2011a), p. 10.

²³ Cf. Molina (2008).

Col. 3

La col. 3 a été modifiée sur la base du travail de Piano (2016). Après modification, celle-ci présente une dimension de 12.3 cm. Elle est constituée des mêmes fragments des éditions de KPT et de Ferrari. Toutefois, la distance entre les fragments a été modifiée. Cela en raison des nouveaux calculs volumétriques de la colonne proposés par Piano et de la reconstruction des colonnes précédentes.

L'argument principal de la col. 3 relève de la démonologie. L'auteur porte ici une attention toute particulière au rôle des δαίμονες dans l'existence des hommes. Ceux-ci exercent une influence importante sur la conduite et sur l'*ethos*²⁴, le caractère, des vivants (l. 4 : δαίμ]ωγ γίνετα[ι ἐκά]στωι ἴλε[ως] ἢ ἄλ[λωσ ἀλάστω]ρ) et sont aussi chargés de s'assurer, en tant qu'assistants des dieux, que la Justice divine soit appliquée aux âmes qui finissent dans l'Hadès (ll. 6-8). Ils recouvrent, en outre, le rôle des médiateurs entre les hommes et les dieux (ll. 6-7). Enfin, il est fort probable que pour notre auteur un certain type de δαίμονες, en particulier ceux qui sont vengeurs, puissent être identifiés avec les Érinyes (l. 5).

l. 3] . . . αἴως [

Plusieurs propositions ont été faites pour combler la lacune] . . . αἴως [. Ferrari²⁵ a proposé de compléter cette partie manquante par ἀνα]γκαῖως, Janko a intégré cette lacune avec l'expression θυ]ηλαί, ὤς et Tsantsanoglou avec μυσ]τικαῖ ὤς (cf. app. cr. *ad loc.*). Toutefois, vu l'état très endommagé de cette partie de la colonne, aucune de ces propositions ne peut être vérifiée avec certitude. Nous avons ainsi choisi de laisser la lacune telle qu'elle est.

l. 4 ἢ ἄλ[λωσ ἀλάστω]ρ

²⁴ Cf. Héraclite, fr. 22 B 119 D.-K.

²⁵ Cf. Ferrari (2011a), p. 12.

Malgré la difficulté à lire les lettres de ce fragment, celles-ci se révèlent compatibles avec l'intégration reportée dans le texte. L'expression ἢ ἄλλ[λως ἀλάστω]ρ s'adapte bien au contexte démonologique de cette partie du texte et trouve un parallèle dans Eschyle, *Perses*, vv. 354-355 et Chrysippe, *SVF* II 156-158)²⁶. Qui plus est, celle-ci se conjugue aisément avec la figure des Erinyes évoquée dans la ligne suivante. Or, même si une proposition disjonctive, introduite par ἢ ἄλλ[λως sans le pronom οὗτως, est une construction rare, celle-ci trouve néanmoins un parallèle chez Hérodote, V 8.4. La lacune présente dans cette partie de la colonne ne permet d'envisager des alternatives plus plausibles que celle proposée.

l. 5 [οὐ μ]έτεισι ἐκ[ὰς] Ἐρινύω[ν

La nature des δαίμονες, bienveillants ou vengeurs, est confirmée (cf. ll. 4-5 ἢ | [γὰρ) par l'identification des Érinyes comme étant des entités appartenant au cortège de Dike. L'association de Dike et des Érinyes est typique d'un contexte de jugement *post mortem* des actes des individus. En suivant les intégrations de Piano (2016), nous concordons avec celles-ci et nous proposons de combler les lacunes de cette ligne avec l'expression [οὐ μ]έτεισι ἐκ[ὰς] qui s'adapte bien à notre contexte et qui trouve d'autres parallèles dans la tradition littéraire grecque antique (Thucydide, IV 62.3 ; Eschyle, *Euménides*, vv. 230-231 ; Euripide, *Bacchantes*, vv. 345-346, 516-517). L'image de Dike qui punit les malfaiteurs, « non distante » des Érinyes, est aussi corroborée par de nombreuses représentations vasculaires (cf. Aellen 1994, pp. 58-66). L'expression ἐκάς est pourtant très rare dans un contexte de prose. Toutefois, celle-ci trouve un bon parallèle en prose à l'intérieur du texte même du *PDerv* et plus précisément à la col. 24.3-4. L'adverbe ἐκάς apporte en outre à la phrase un fort accent de spatialité. Dans un contexte poétique nous la retrouvons chez Pindare, *Pythiques*, VIII vv. 21-22 et chez Euripide, *Phéniciennes*, v. 907.

²⁶ En référence au terme ἀλάστωρ, cf. Jameson, Jordan, Kotansky (1993).

1. 6 δ[αίμονες οἱ κατὰ [γῆς ο]ὐδέκοτ' [ύστε]ροῦσι

L'expression δ[αίμονες οἱ κατὰ [γῆς trouve un parallèle frappant en une inscription (une malédiction) retrouvée sur une tablette du III^{ème} siècle av. J.-C. à Amathous, l'ancienne Kourion, sur l'île de Chypre. Cette malédiction débute avec quatre hexamètres dactyliques qui pourraient bien être d'inspiration orphique²⁷.

L'intégration [έλευθ]εροῦσι proposée par Ferrari a été remplacée en raison de sa longueur par l'expression [ύστε]ροῦσι. Celle-ci en effet s'adapte mieux à la lacune présente dans cette partie du texte. L'expression [ύστε]ροῦσι spécifie le caractère inéluctable de la Justice divine (cf. Lycurg. I 79). Celle-ci fait référence au fait que les δαίμονες sont toujours ponctuels dans leur poursuite des malfaiteurs. Nous la préférons à l'expression έκχω]ροῦσι car, malgré la notion de spatialité qu'elle apporte à la phrase et qui pourrait être supportée par l'expression précédente έκάς, celle-ci est surtout employée dans un contexte géographique et elle est rarement utilisée dans d'autres contextes littéraires. Toutefois, nous pouvons retrouver cette expression dans un contexte poétique chez Euripide, *Iphigénie en Aulide*, vv. 366-367.

1. 6 ώ[ς δέ

Après [ύστε]ροῦσι, à la différence du texte proposé par KPT, nous nous accordons avec Ferrari et Piano pour reconnaître que la ligne continue avec l'attaque de la phrase suivante dont le sujet ouvre la ligne 7. Cela en vertu de plusieurs raisons à la fois papyrologiques, volumétriques et thématiques. En suivant la proposition de Ferrari nous intégrons ainsi cette partie finale de la ligne avec l'expression ώ[ς δέ.

1. 7 θεῶν ύπηρέται δ[ίκη]ι πάντας ύ[βριστὰς έκδιδόασι κα]ι

²⁷ Cf. *DT* 25 (Macdonald 4 ; Mitford 130) ; Faraone (2010) ; Drew-Bear (1972).

Le contexte de la ligne renvoie encore une fois au rôle des δαίμονες chthoniens qui en tant que « serviteurs des dieux » aident la Justice dans la tâche de punir dans l'Hadès tous les malfaiteurs.

L'ampleur des lacunes présentes dans la moitié droite de cette ligne permet l'intégration de celles-ci par une reconstruction du type : ὦ[ς δὲ | θεῶν ὑπηρεταὶ δ[ίκη]ι πάντα ὑ[βριστὰς ἐκδιδοῦσι κα]ι | εἰσὶν ὅπωςπερ. Nous préférons cette intégration proposée par Piano qui a le mérite de se rattacher à la phrase suivante et ainsi à l'expression εἰσὶν ὅπωςπερ. Qui plus est, le verbe ἐκδιδοῦσι a le mérite de souligner encore une fois l'action de *livreurs de malfaiteurs* des δαίμονες. Une deuxième possibilité d'intégration est cependant envisagée par Piano : ὦ[ς δὲ | θεῶν ὑπηρεταὶ δ[ίκη]ι πάντα ὑ[βριστὰς ἐκτινόμενοι]ι. Toutefois, celle-ci demande une certaine compression du module d'écriture ainsi que l'emploi rare (seulement présent en Platon, *Critias*, 112e) du datif δ[ίκη]ι en un sens adverbial.

1. 8 εἰσὶν ὅπωςπερ ἀ[νδρὸς] ἀδίκου θ. [..... ()]νοι

La révision autoptique du papyrus faite par Piano, ainsi que l'analyse approfondie du matériel photographique à disposition, ont montré qu'il est préférable de lire ἀδίκου au lieu de ἄδικοι. Cette dernière proposition, c'est-à-dire ἄδικοι, est généralement présente dans toutes les éditions du *PDerv*. La lecture de Piano est soutenue aussi par les remarques paléographiques présentes dans l'édition KPT. En effet le *iota* final de ἄδικοι présenterait une inclinaison anormale de la droite vers la gauche, cette inclinaison serait en revanche compatible avec le calice droit de la lettre *upsilon*. En outre, dans la partie basse de la ligne nous pouvons aussi entrevoir le trait vertical de la lettre *upsilon*. Ce même type d'écriture de la lettre *upsilon* est présent aussi dans la col. 10.4.

Cette nouvelle lecture permet d'éviter la difficile comparaison faite par Ferrari entre les δαίμονες et les ἀ[νδρες] ἄδικοι, comparaison qui serait difficilement compréhensible après la caractérisation des δαίμονες comme *serviteurs des dieux* (l. 7).

La fin de la ligne a été reconstruite par Piano (2016) de manière conjecturale avec l'expression θρά[σους κολασταὶ δει]νοί. L'acception négative de θράσος comme forme de courage portant à l'impudence et

qui doit donc être punie ou maîtrisée trouve un parallèle frappant chez Platon, *Lois* 630b 6.

L'expression *κολασταί* est en revanche typique dans un contexte de discours démonologique. A ce propos, nous reportons le témoignage de Plutarque (*Aetia Romana* 277a ; *De facie in orbe lunae* 944c 10 ; *De cohibenda ira* 458b 10) qui, même s'il l'a écrit en une époque successive à celle du *PDerv*, est néanmoins indicatif de la signification de cette expression en relation aux *δαίμονες*.

Une proposition alternative à *θρά[σους]*, compatible avec les traces visibles du papyrus, pourrait être, selon Piano (2016), *θη[ρευταί]*. Cette dernière expression s'adapte bien au contexte de comparaison de la ligne énoncé par l'expression *εἰσὶν ὄπωςπερ*. Ainsi si l'on accepte cette dernière proposition il resterait à combler une lacune de 9/10 lettres avant le *ἴνοι* en fin de ligne.

Col. 4

La nouvelle col. 4 a subi quelques modifications par rapport à l'édition de KPT et de Janko. Nous avons en effet accepté la proposition de Piano en colloquant le fr. F 17 sous le fr. F 15 (ll. 9-10). Cette nouvelle intégration a été adoptée à la fois en raison de l'affinité morphologique du fragment avec les autres qui constituent la colonne, affinité déjà soulignée par KPT, 115, mais aussi à cause de la ressemblance du terme *ΔΙΚΗΣ* (l. 2) avec la thématique générale de cette colonne. Ces mêmes raisons avaient poussé Ferrari (2010, 139 ; 2014, 5) à placer le fr. F 17 toujours en col. 4 mais au-dessus du fr. H 46. Toutefois, la position du fr. F 17 au-dessus du fr. H 46 est problématique pour plusieurs raisons d'ordre papyrologique. En effet, si nous prenons en considération la forme des fragments F/E et de la *kollesis* de la zone F de la col. 4, qui néanmoins n'est pas présente dans le fr. F 17, alors il est plus probable que le juste positionnement fr. F 17, comme déjà proposé par KPT, soit dans la partie basse de la colonne. Qui plus est, le positionnement du fr. F 17 au-dessus du fr. F 15 manifeste une bonne compatibilité avec la *kollesis* de la page, car le fragment se trouverait totalement dans le nouveau *kollema*, ainsi qu'une continuité des fibres de ce fragment de papyrus avec celles du fr. G 12 de la col. 5. Nous avons de

même gardé la proposition faite par Ferrari et nous avons ainsi ajouté le fr. F 14 en haut du fr. G 4. Nous pensons, en accord avec Ferrari, qu'un certain nombre de fragments non placés soient à renommer²⁸. Ainsi, la classification de Fackelmann du fr. F 14 serait erronée, celui-ci appartenant à la catégorie des fragments G. Qui plus est, la nouvelle collocation du fr. F 14 ne pose aucun problème d'ordre papyrologique et se conjugue aisément avec le développement thématique de la col. 4. Enfin, nous avons aussi adopté une autre proposition de Ferrari en colloquant les fr. I 62, I 80 et H 66 en bas à gauche de fin colonne. A la ligne 4 de la col. 4 (= fr. G 4.1) la séquence des lettres OYT dans la phrase]μμάνειν. ᾗρ' οὐ τα[présente, en haut de la ligne, les traces des trois premières lettres de la dernière ligne du fr. F 14. En effet, nous pouvons lire dans la partie supérieure à droite la courbe de l'*omicron*, les terminaisons des deux traits obliques de l'*upsilon*, ainsi qu'une partie du segment horizontal du *tau*. La dernière lettre du fr. G 4.1, que nous pouvons lire en bas du fr. F 14.4, semble être la partie haute d'un α . La lecture de cette dernière lettre avait déjà été proposée par KPT²⁹ dans leur appareil papyrologique. Enfin nous pouvons reconnaître, toujours dans le fr. F 14.4, la faible trace d'un *kappa*. Nous pouvons lire en effet le segment droit du calice de la lettre et un peu plus à gauche une autre faible trace du segment vertical. Cette dernière lecture se différencie de celle de Ferrari³⁰ qui voit plutôt en cette partie du fr. F 14.4 les traces de la lettre *upsilon*.

Ainsi il est improbable que le fr. F 10 puisse être colloqué en haut du fr. F 14 et, par conséquent, que cet ensemble puisse être ensuite positionné à droite du fr. G 7 en col. 1 comme l'a proposé Janko. En effet, la reconstruction proposée par Janko ne peut être acceptée en raison du déroulement des segments F et G du papyrus. Cela viole un principe postulé pour les coll. 1-6 par Janko même et qui prévoit l'alternance des hémicycles F et G du PDerv. Il est ainsi inconcevable que suite à un fragment appartenant à la zone G puisse en suivre un autre appartenant à la même zone G.

²⁸ Cf. Ferrari (2014), p. 59.

²⁹ Cf. KPT, 68.

³⁰ Ferrari (2011a).

Toutefois, les nouvelles collocations de certains fragments non placés faites par Piano et par Ferrari ne changent pas le sens général de la colonne. La thématique principale de la col. 4 semble être celle de la modification de certaines coutumes au sujet des prières et d'autres pratiques théurgiques. Cela est témoigné par l'expression ὁ κείμ[ενα] μεταθ[εῖς] qui suppose la modification d'un ordre préétabli opérée soit par dieu soit, plus probablement, par un auteur mythique comme Orphée. L'interprétation de la première partie de la colonne est difficile à cause de son état. Janko³¹ et Ferrari³² voient dans le début de cette partie du texte une référence à un personnage, à un auteur. Pour Janko il s'agit d'un personnage novateur en matière de théologie, tandis que pour Ferrari³³ il s'agirait d'une critique adressée par notre auteur au philosophe Démocrite. En revanche, selon Piano³⁴, l'auteur du *PDerv* ferait ici allusion au processus de transformation du cosmos mis en acte par le dieu-intellect, et plus précisément à la formation du soleil, cette dernière étant une étape fondamentale dans la cosmogonie de l'auteur du *PDerv*. Il est de même possible que celui-ci manifeste aussi une attitude fortement polémique à l'égard d'une certaine vision du cosmos prévoyant l'ingérence du hasard dans les dynamiques du cosmos (ll. 3-4 : μάλλ[ον ἄ] σίνεται [ἢ ὡ]ς ἀνημμέ[να εἰς] τὰ τῆς τύχης γὰ[ρ | οὐκ εἶ]α λα]μμάνειν. ἄρ' οὐ τά[σσειται διὰ τῶ]νδε κόσμος;).

1. 1 ὥ]σπερ φυσικ[ὸς]

L'expression ὥ]σπερ φυσικ[ὸς] pourrait désigner ici à la fois un auteur historique, selon Ferrari Démocrite, selon Janko un religieux hétérodoxe, mais aussi un auteur mythique, Orphée par exemple. Parmi ces deux hypothèses, nous pensons, de même que KPT, que l'expression ὥ]σπερ φυσικ[ὸς] puisse désigner Orphée qui, selon notre auteur, *tel un philosophe naturaliste* s'est exprimé de manière poétique pour cacher une connaissance concernant la nature du cosmos. En effet, de même qu'Héraclite à la l. 6 est qualifié ὅσπερ ἴκελα [ιερωῖ] λόγῳι, Orphée

³¹ Cf. Janko (2008), p. 13.

³² Cf. Ferrari (2010) pp. 140-143, (2014) pp. 58-60.

³³ Cf. Ferrari (2010), (2014), p. 59 ; Burkert (2010).

³⁴ Cf. Piano (2016), p. 10.

même pourrait être qualifié par notre auteur ὄ]σπερ φυσικ[ὸς, comme un *philosophe naturaliste*. Cela est un paramètre exégétique constant dans tout le *PDerv*, la finalité de notre auteur étant celle de révéler le contenu cosmologique du poème orphique. Car, malgré le fait que le poème d'Orphée est considéré comme appartenant au domaine de la poésie et de la théologie, celui-ci cache pour notre auteur un contenu *énigmatique* portant sur la formation du cosmos. C'est pour cela que notre auteur qualifie Orphée de *philosophe naturaliste*. Pour la signification de l'expression φυσικός³⁵ en un contexte de philosophie naturelle cf. Aristote, *Sur l'âme*, 403a 28 ; *Parties des animaux*, 641a 21 ; *Métaphysique*, 1005a 34, 1026a 5 ; *Physique*, 198a 22, 187a 12, 205a 5.

1. 2 ὁ κείμ[ενα] μεταθ[εῖς]

L'expression ὁ κείμ[ενα] μεταθ[εῖς] pourrait faire référence à plusieurs agents différents. Janko et Ferrari voient dans cette expression une référence à un personnage historique, un réformateur religieux pour Janko, le philosophe Démocrite d'Abdère pour Ferrari³⁶. KPT et Piano³⁷ voient ici une référence au dieu-intellect qui, selon leur hypothèse, a *altéré un ordre cosmique préétabli*. Nous supposons en revanche qu'il pourrait s'agir d'une allusion de notre auteur à la poésie d'Orphée qui à première vue pourrait sembler *hors norme* mais qu'une fois correctement interprétée révélerait des choses *saines et respectables* (cf. col. 7). Ainsi le poème d'Orphée, de même que le livre d'Héraclite, donne en un premier temps l'impression de communiquer un message non commun, énigmatique et particulier. Mais ceci n'est pour notre auteur qu'une impression superficielle qui s'efface une fois que ces textes sont lus avec une méthode exégétique qui permet d'en dégager la véritable signification. Tel le logos d'Héraclite, cette signification se révélera ensuite être commune à tous, universelle. Pour la signification de κείμενα en tant que norme éthique et législative cf. Platon, *République*, 484c,

³⁵ Pour une signification plus ancienne du terme φυσικός en tant que *médecin* cf. *IG* 13, 1190, col. 3, l. 152 ; Hippocrate, *De sterilibus*, 230 (VIII 444 Littré).

³⁶ Cf. Ferrari (2010), (2014), p. 59.

³⁷ Cf. KPT, p. 150 ; Piano (2016), p. 10.

Lois, 705d 7, 840d et 957c, *Politique*, 305b 5. Pour le sens de μεταθεις cf. Isocrate 2, 17 et Platon, *Minos*, 317b 3-4.

1. 2 μὲν ἃ εὐχα[ίς χρῆ] ἐκδοῦναι

Selon Ferrari il s'agirait ici d'une critique de notre auteur adressée à Démocrite et plus précisément à son œuvre de modification des coutumes et des mœurs en relation aux prières et aux sacrifices adressées aux dieux. Pour Janko en revanche il serait toujours question d'une référence à un personnage religieux qui aurait modifié les normes en matière de rites et cérémonies. Nous pensons, à la différence de ces deux spécialistes, que notre auteur continue ici son discours relatif aux puissances souterraines, Dike, Érinyes et δαίμονες et à leur influence dans sur la destinée des individus tant dans la vie comme dans la mort. Ce passage postulerait en effet qu'il faut faire des vœux en s'accordant avec l'exigence d'apaiser ces entités par des rites et des sacrifices adaptés. Le caractère nécessaire de ce type de prière est renforcé par le χρῆ ἐκδοῦναι³⁸. Voir aussi le LSJ s.v. ἐκδίδωμι I 7, 10, b.

Une attitude similaire en relation aux prières et aux vœux aux démons et aux dieux nous la retrouvons³⁹ chez Platon, *Euthyphron*, 14b, *Lois* 801a-c et 93c-d, *Phèdre* 279b-c. Il est possible, en outre, que ce passage fasse aussi référence au poème d'Orphée ou à un certain nombre de formules orphiques destinées à un emploi cérémoniel. Cela est supposé aussi par KPT⁴⁰.

L'emploi du μὲν⁴¹ de manière *emphatique* sans corrélation avec le δέ semble dépendre de la difformité de la syntaxe de la phrase antithétique successive ainsi que de l'importance que notre auteur semble attribuer à un de deux concept présents dans la proposition disjonctive suivante μᾶλλ[ον ἂ] σίνεται [ἢ ὡ]ς ἀνημμέ[να εἰς] τὰ τῆς τύχης.

³⁸ Pour la signification de l'expression ἐκδοῦναι en tant que *rendre public, divulguer* cf. Plutarque, *Rom.* 8. Voir aussi Janko (2008), p. 13.

³⁹ Cf. Aristote, *Ethique à Nicomaque*, 1129 b5-6, Plotin 3, 2, 9, Juvenal, 10, 346 ss.

⁴⁰ Cf. KPT, note fr. F14, p. 115.

⁴¹ Cf. Denniston, *Greek Particles*, 59 ss.

II. 3-4 μάλλ[ον ἄ] σίνεται [ἢ ὡς ἀνημμέ[να εἰς] τὰ τῆς τύχης γὰρ | οὐκ εἶ[α λα]μμάνειν.

L'ensemble des lignes 3-4 présente une construction syntactique atypique. Il s'agit en effet d'une proposition disjonctive dans laquelle nous pouvons constater une asymétrie quant aux deux membres qui la composent. Un ordre des mots plus conventionnel et habituel aurait pu être γὰρ οὐκ εἶα λαμμάνειν μάλλον ὡς ἀνημμένα εἰς τὰ τῆς τύχης ἢ ἄ σίνεται. Toutefois l'importance sémantique que notre auteur donne à *ce qui nous détruit*, ἄ] σίνεται, en début de la proposition explique le déséquilibre ainsi que l'asymétrie particulière de la phrase. Nous pensons que le sujet de l'expression οὐκ εἶ[α λαμμάνειν soit Orphée. Toutefois, nous ne pouvons pas exclure de manière catégorique l'hypothèse formulée par KPT⁴² selon laquelle le sujet de οὐκ εἶ[α λαμμάνειν serait Zeus-Intellect. En revanche, difficilement vérifiable est l'hypothèse de Ferrari⁴³ selon laquelle le sujet de la phrase serait Démocrite.

L'expression ἄ] σίνεται est utilisé en mode absolu. Nous retrouvons le même usage absolu chez Xénophon, *Anabase*, 3, 4, 16. Toutefois, l'emploi de σίνεται en un contexte de prose est très rare⁴⁴ mais très répandu en poésie⁴⁵.

L'expression μάλλ[ον suivie de la particule disjonctive ἢ est une construction fréquente en philosophie⁴⁶. Nous la retrouvons en effet chez Hippocrate, *De natura muliebri*, 35 [7, 376 Littré] ; Platon, *Menon*, 74e, *République* 340b et 497b, Démocrite 68 B 156 D.-K.

Nous retrouvons l'expression ὡς liée au verbe λα]μμάνειν chez Xénophon, *Cyropédie*, 3.2.25, Aristote, *Politique*, 1342b 25. Voir aussi le LSJ s. v. λαμβάνω I 9 c, d, e.

Pour la construction ἀνάπτομαι avec la préposition εἰς cf. Euripide, *Phéniennes* v. 569 ; Aristote, *Métaphysique*, 1078b 22 ; Plutarque *Lycurgue*, 6, *Brutus* 6 ; Plotin 6, 5, 4.

⁴² Cf. KPT, p. 153.

⁴³ Cf. Ferrari (2010, 2014).

⁴⁴ Cf. Burkert (2011), p. 363.

⁴⁵ Cf. Homère, *Iliade*, v. 24.45 ; Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, v. 318.

⁴⁶ Cf. Burkert (1997), pp. 22-34 ; Kleine Schriften VIII, pp. 55-67.

Pour une meilleure compréhension de l'expression τὰ τῆς τύχης en tant que *hasard* cf. Démocrite 68 B 293 D.-K., Sophocle, *OR*, v. 977 ; Euripide, *Phéniciennes*, v. 1202 ; Thucydide, 4.55.2-3 ; Démosthène, *Philippiques*, 1.12.

Pour le placement du γὰρ en fin de phrase cf. *GP* 95-98.

La signification de cette partie du texte en résulte ainsi difficile à comprendre. Plusieurs propositions ont été avancées par les spécialistes. Selon KPT⁴⁷ et Piano⁴⁸ il s'agirait ici d'une référence à l'œuvre ordnatrice du dieu-intellect qui en plaçant le soleil au milieu du cosmos garantit ainsi sa stabilité et son harmonie. Nous pensons en revanche qu'une ultérieure explication soit possible. Le passage en question pourrait concerner en effet la juste interprétation de l'œuvre poétique d'Orphée. Il se peut, en effet que l'auteur du *PDerv* adresse ici de manière indirecte une critique à une certaine vision et à un certain usage *personnel*, des textes orphiques. Nous faisons en particulier référence à ce type de cérémonies pratiquées en un contexte domestique par les *orphéotéléstes*. Pour notre auteur, en effet, aucune place n'est laissée à une interprétation *individualiste* des vers d'Orphée ni à une application *privée* et *domestique* de cette poésie en vue d'une salvation *post-mortem*⁴⁹. En tout cas, il n'est pas certain qu'il s'agit ici d'une contraposition absolue qui voit s'opposer ce qui nous détruit inexorablement (ἄ] σίνεταί) à ce qui concerne le sort (ὠ]ς ἀνημμέ[να εἰς] τὰ τῆς τύχης). Toutefois, vu l'état fragmentaire du début de la colonne, il est impossible d'exclure de manière définitive l'hypothèse formulée par KPT et Piano⁵⁰ selon laquelle il y aurait ici une référence de notre auteur à l'œuvre de formation du soleil de dieu-intellect ordonnateur du monde.

En effet il (Orphée) ne permettait d'estimer avec plus de valeur que (dans le cosmos) ce qui nous détruit relève des choses dues au hasard

⁴⁷ Cf. KPT, p. 150.

⁴⁸ Cf. Piano (2016), p. 10.

⁴⁹ Cf. Cols. 5, 20.

⁵⁰ Cf. KPT, p. 150 ; Piano (2016), p. 10.

l. 4 ἄρ' οὐ τά[σσεται διὰ τῶ]νδε κόσμος;

A la proposition de Ferrari, qui complète la lacune] . δε par un *upsilon* en l'intégrant par le mot ο]ῦδε, nous préférons suivre celle faite par Janko⁵¹ et suivie par Bernabé⁵² en lisant un *ny* dans la lacune en question et en donnant ainsi l'expression τά[σσεται διὰ τῶ]νδε. Le verbe τάσσω, mais surtout son substantif τάξις, est très fréquents en un contexte cosmologique⁵³. Le pronom τῶ]νδε serait lié aux précédents (l. 3) ἀ]ρίνεται et à τὰ τῆς τύχης.

l. 5-6 κατὰ [ταῦτ]α Ἡράκλειτος μα[ρτυρόμενος] τὰ κοινά | κατ[αστρέ]φει τὰ ἴδ[ι]α, ὅσπερ ἴκελα [ἱερῶι] λόγῳι λέγων [ἔφη·

L'auteur du PDerv invoque dans ce passage l'autorité d'Héraclite pour défendre sa propre position au sujet de la correcte interprétation de ces discours qui paraissent en un premier instant sortir du sens *commun* de la plupart. Ainsi, notre auteur rapproche le style énigmatique et hors norme de la poésie d'Orphée (cf. col. 7) au caractère obscur du λόγος du philosophe d'Ephèse. Selon notre auteur les deux personnages en question partagent une manière de s'exprimer qui sort des usages habituels du langage. Orphée en racontant des mythes apparemment scandaleux au sujet des dieux⁵⁴, Héraclite en renversant les conceptions individuelles des hommes, κατ[αστρέ]φει τὰ ἴδ[ι]α. Toutefois, selon notre auteur une correcte interprétation des discours d'Orphée et d'Héraclite révèle une signification universelle portant sur les règles générales du cosmos. Or, si en début de colonne (col.4, l. 1) Orphée est décrit comme étant un *philosophe naturaliste*, Héraclite est, en revanche, qualifié comme quelqu'un s'exprimant tel un *auteur de discours sacrés*. Notre auteur

⁵¹ Cf. Janko (2001).

⁵² Cf. Bernabé (2007a), p. 189.

⁵³ Cf. LSJ s. v. τάξις II.

⁵⁴ Iocrate, *Éloge de Busiris*, 11, 38 (1 A 14b D.-K) ; Diogène Laërte, I, 5 : Οἱ δὲ τὴν εὐρεσιν διδόντες ἐκείνοις παράγουσι καὶ Ὀρφέα τὸν Θραῦκα, λέγοντες φιλόσοφον γεγονέναι καὶ εἶναι ἀρχαιότατον. Ἐγὼ δέ, εἰ τὸν περὶ θεῶν ἐξαγορευόμενα τοιαῦτα χρῆ φιλόσοφον καλεῖν οὐκ οἶδα, <οὐδὲ> τίνα δεῖ προσαγορεύειν τὸν πᾶν τὸ ἀνθρώπειον πάθος ἀφειδούντα τοῖς θεοῖς προστρίψαι, καὶ τὰ σπανίως ὑπὸ τινῶν ἀνθρώπων αἰσχροῦργούμενα τῷ τῆς φωνῆς ὀργάνῳ.

inverti ainsi l'image de ces deux personnages en faisant d'Orphée un *philosophe* d'inspiration ionienne et d'Héraclite un *hiérologue* (col.4, l. 6).

Tel Orphée, Héraclite utilise des images communes pour exprimer ses propos, les Érinyes, Dike, le pied humain, le soleil. Toutefois, le philosophe d'Ephèse renverse les conceptions habituelles au sujet de ces réalités en les proposant sur une nouvelle perspective. Cela est typique de la démarche de l'éphésien.

Nous acceptons ici la proposition faite par Tsantsanoglou et Parássoglou⁵⁵ en intégrant en début de la l. 5 [ταῦτα]α qui nous semble plus cohérent avec le développement argumentatif de la col. 4. En effet, notre auteur pour confirmer son propos sur le caractère nécessaire de certaines règles du cosmos invoque l'*auctoritas* d'Héraclite.

Nous avons accepté une autre proposition de Tsantsanoglou et Parássoglou⁵⁶ pour la l. 6 : ἵκελα [ιερωῖ] λόγῳ. Cela en raison du contexte comparatif de la col. 4 (cf. l. 1) que notre auteur bâtit en rapprochant la figure d'Orphée à celle d'Héraclite. Héraclite est ainsi comparable à Orphée quant au style énigmatique et au sens sacré de son discours. En outre, la présence en col. 7.2-7 du verbe ιερ[ολογ]εῖται renforce la probabilité que cette hypothèse de reconstruction soit juste. Le λόγος d'Héraclite, selon notre auteur, présenterait certaines caractéristiques communes avec la poésie orphique. Car celui-ci porterait d'une part sur une vision du cosmos régit par une entité intelligente et divine qui dispose et ordonne selon un plan précis, et d'autre part, de même que le poème orphique, il posséderait une nature cryptique déchiffrable seulement par une interprétation allégorique.

En fin de ligne nous avons préféré l'intégration [ἔφη plutôt que [φησίν pour des raisons d'espace. L'expression [φησίν serait en effet trop longue par rapport à la compression du mode d'écriture du papyrus.

⁵⁵ Cf. Tsantsanoglou, Parássoglou (1998), p. 129.

⁵⁶ Cf. *Id.*, pp. 129-130.

1. 7 ἥλιο[ς κόσ]μου κατὰ φύσιν ἀνθρῶπ[η]ῦτος, εὐρος ποδός [ἔστι

Notre auteur cite le fr. 22 B 3 et B 94 D.-K. d'Héraclite pour montrer que la pensée d'Héraclite nécessite, de même que la poésie d'Orphée, d'un effort herméneutique pour sa juste compréhension.

Nous avons accepté la proposition faite par Lebedev⁵⁷ et suivie par Piano⁵⁸ en comblant la lacune ἥλιο[ς ...]μου avec l'expression κόσ]μου. Cela a été fait pour plusieurs raisons. D'abord en raison des certains témoignages anciens⁵⁹ sur la pensée cosmologique d'Héraclite qui conjuguent l'expression κόσμος aux dimensions du soleil. Ensuite, en raison de la révision autoptique faite par Piano qui, en confirmant la lecture de Lebedev, lit un *mu* plutôt qu'*alpha*, *delta* ou *lambda* (cf. app. cr. *ad loc.*) proposé par les autres *editores*. Enfin, pour le fait que nous retrouvons le même nom à la l. 4.

L'expression ἥλιο[ς κόσ]μου κατὰ φύσιν peut être lue de deux manières différentes. Ces lectures comportent des implications importantes pour la compréhension de la pensée de l'auteur du PDerv et pour une nouvelle lecture de la citation d'Héraclite. En effet, nous pouvons lire ἥλιο[ς κόσ]μου κατὰ φύσιν « le soleil du cosmos, selon sa nature » et « le soleil selon la nature du cosmos⁶⁰ ». La première lecture porte sur la nature singulière du soleil. La deuxième porte, en revanche, sur la nature, et donc sur les lois universelles, du cosmos. Il est impossible de trancher sur l'une ou l'autre lecture. Cela est en effet un aspect, déjà souligné par Aristote⁶¹, que nous retrouvons souvent dans les fragments d'Héraclite⁶².

Il se pourrait enfin que l'expression ἥλιο[ς κόσ]μου κατὰ φύσιν puisse s'accorder avec la discussion sur l'ordre cosmique que notre auteur engage dans les autres colonnes⁶³. Celui-ci fait probablement référence à la col. 4 lorsqu'il dit à la col. 25, 9-12 : « τὰ νῦν ἔόντα | ὁ

⁵⁷ Cf. Lebedev (1989), p. 46.

⁵⁸ Cf. Piano (2016), p. 11.

⁵⁹ Diogène Laërte, IX, 7 : Εἶρηκε δὲ καὶ περὶ τῶν ἐν κόσμῳ συνισταμένων πάντων παθῶν, ὅτι τε ὁ ἥλιός ἐστι τὸ μέγεθος οἷος φαίνεται ; *Lettre V*, 8-10.

⁶⁰ Cf. Piano (2016), p. 11.

⁶¹ Cf. Aristote, *Rhétorique*, III, 5, 1407 b 11.

⁶² Cf. 22 B 1 D.-K.

⁶³ Cf. Col. 13. 10-13 ; col. 15.1-5.

θεὸς εἰ μὴ ἤθελεν εἶναι, οὐκ ἂν ἐπόησεν ἥλιον. ἐποίησε δὲ | τοιοῦτογ καὶ
τ[ο]σοῦτον γινόμενον, οἷος ἐν ἀρχῇ τοῦ λόγου | διηγῆται. »

1. 7 ἀνθρώπ[η]ϊ τοῦ εὖρος ποδός [έστι

La comparaison des dimensions du soleil au pied humain s'inscrit dans le système sémantique d'Héraclite qui, en utilisant des concepts reconnus par tous, les τὰ κοινά, renverse les significations personnelles des hommes, les τὰ ἴδια, afin de révéler d'autres niveaux de sens possibles en relation aux phénomènes de tous les jours. Notre auteur pense en effet que Héraclite partage avec Orphée ce même type d'expression obscure et énigmatique. Les deux personnages en question demandent ainsi un effort d'interprétation allégorique.

1. 8 τὸ μ[έγεθο]ς οὐχ ὑπερβάλλων

Nous avons suivi le choix éditorial fait par KPT et confirmé par la révision autoptique de Piano en intégrant en lacune le mot μ[έγεθο]ς au lieu de la précédente proposition τοῦ[ς οὔρου]ς faite par Tsantsanoglou et Parássoglou (cf. app. cr. *ad loc.*) avant la sortie de *editio princeps*. En effet, une analyse attentive des photographies du papyrus montre que les faibles traces visibles après l'article το [sont plus compatibles avec la lettre *my* que avec la lettre *upsilon*.

1. 8-9 εἰ γὰρ τι οὔρου ἐ[ωυτοῦ | ὑ]π[ερβαλε]ῖ, Ἐρινύε[ς] νῦν
ἐξευρήσου[σι]·

Pour combler les lacunes présentes dans cette partie du papyrus nous avons accepté la proposition faite par Tsantsanoglou et Parássoglou (cf. app. cr. *ad loc.*) et suivie par Lebedev et Piano (cf. app. cr. *ad loc.*) en lisant εἰ γὰρ. Ainsi, nous n'avons pas admis la proposition faite par KPT qui à leur tour, en suivant la lecture εἰκ[faite par Schönbeck⁶⁴, ont complété ce passage par l'expression εἰκ[ότας. En effet, la seule trace visible dans cette partie du papyrus est une barre verticale qui pourrait

⁶⁴ Cf. Schönbeck (1993), pp. 7-22.

bien être compatible avec un *gamma* ou un *kappa*. Cette lecture remet aussi en question la structure de la citation héraclitéenne telle qu'elle est proposée par Plutarque⁶⁵.

Qui plus est, cette nouvelle reconstruction, qui accepte la proposition faite par Piano en plaçant le fr. F 17⁶⁶ en fin de ligne, apporte une modification substantielle à la citation d'Héraclite. La compatibilité évidente du fr. 17 en cette partie du papyrus laisse supposer que notre auteur arrêta la citation du fr. 22 B 94 D.-K. d'Héraclite après le verbe ἐξευρήσουσι. Pour autant, nous ne retrouvons plus la caractérisation des Érinnyes en tant que Δίκης ἐπικούροι. Cela avait déjà été proposé par Burkert et Sider (cf. app. cr. *ad loc.*), toutefois les *editores principes* ont préféré suivre la citation faite par Plutarque.

1. 9 τὰ δὲ] ὑπελάμ[μανε

Une fois cité Héraclite pour justifier l'existence d'un principe divin et intelligent qui agit dans le cosmos et qui régule les dimensions des astres, dans ce cas spécifique le soleil, notre auteur commence une paraphrase du fragment héraclitéen avec l'expression τὰ δὲ] ὑπελάμ[μανε.

1. 10 ὅπως μὴ εὖρος ὑπερ]βατὸμ ποῆι

Ferrari⁶⁷ a bien souligné que l'adjectif ὑπερβατός a la plupart du temps un signifié passif⁶⁸. Toutefois certains éditeurs traduisent cette expression avec une signification active⁶⁹. En ce qui concerne l'expression ποῆι on pourrait supposer que celle-ci fasse encore référence à Héraclite. Toutefois, une autre hypothèse est possible. En effet, il est plus probable que ποῆι ait le soleil en tant que sujet. Ce type de structure, caractéristique de l'auteur du PDerv, nous la retrouvons aussi à la col. 22.13-14 : « καλε[ῖται γὰρ | καὶ 'Δηῖώ', ὅτι 'ἐδη[ῖ] [ὠθ]η' ἐν τῇ μείξει δηλώσει δὲ [θε]ῶν | κατὰ τὰ ἔπη γεγ[νῶν] ». Ici, en effet, les verbes

⁶⁵ Cf. Plutarque, *De l'exil*, 604a 9-b 1 ; *Isis et Osiris*, 370d 3-10.

⁶⁶ Cf. Piano (2016), p. 12.

⁶⁷ Ferrari (2011a), p. 73.

⁶⁸ Cf. LSJ s.v. ὑπερβατός 1.1.

⁶⁹ KPT ; Janko (2008).

δηλώσει e γεγ[νῶν se réfèrent à deux sujets différents qui ne sont jamais exprimés de manière directe par notre auteur. La forme verbale δηλώσει est référée à Orphée tandis que le verbe γεγ[νῶν est clairement lié à la lacération de Deïō durant la génération de sa fille⁷⁰.

Ce même type de structure est similaire à celle que nous trouvons à la col. 4.9-10. Ici l'*auctoritas* en question est Héraclite, tandis que l'objet de la citation est, bien évidemment, le soleil et ses dimensions.

1. 10 κ[. (.)]α Δίκης[

A cause de l'état très endommagé de cette partie du texte nous ne pouvons pas combler cette lacune par une reconstruction fiable. Toutefois, deux différentes propositions ont été faite pour combler cette partie manquante. La première est celle de Piano qui propose κ[ατὰ μέτρ]α Δίκης [. La deuxième est celle de Sedley qui reconstruit ce passage par l'expression κ[ινεῖν τ]ὰ Δίκης. Cette dernière proposition en particulier s'adapte mieux que celle faite par Piano. La reconstruction de Sedley utilise en effet une lettre en moins, tandis que la proposition de Piano κ[ατὰ μέτρ]α Δίκης [demande une majeure compression des lettres par rapport à l'espace à disposition.

1. 11 μύ]σται θύουσ[ι(v)

Nous avons complété la lacune]ι θυο . [par l'expression μύ]σται θύουσ[ι(v) en proposant une reconstruction inédite qui se différencie de celle de Ferrari, de Janko et de Lebedev (cf. app. cr. *ad loc.*).

En raison de la comparaison explicite que notre auteur fait en col. 6.8-9⁷¹ du *PDerv* de certains rites de matrice iranienne avec les rites des initiés grecs, Ferrari⁷² propose de combler la lacune en question par le nom Π]έρσαι. Toutefois, cette reconstruction est assez improbable. Car, s'il en avait été ainsi, nous ne comprendrions pas pourquoi l'auteur du

⁷⁰ Vraisemblablement Perséphone.

⁷¹ Cf. Col. 6.8-9 : μύσται | Εὐμεγίσι προθύουσι κ[ατὰ τ]αὐτὰ μάγοις.

⁷² Cf. Ferrari (2011b, 2011c).

PDerv, qui utilise trois fois l'appellation μάγοι⁷³ en col.6⁷⁴, choisirait de changer dénomination pour une seule fois en appelant ce même groupe avec le nom ethnique de *Perses*, Πέρσῃ. Qui plus est, l'analyse de la photographie du fr. I 62 du *PDerv* montre que les faibles traces des lettres sont plus compatibles avec une lecture du type]στῃ que]ερσῃ.

La proposition πόπαν]α de Lebedev résulte problématique pour le fait que le contexte thématique de la col. 4 ne semble pas porter sur la description détaillée d'un particulier type de cérémonie, ou d'un type particulier de sacrifice *sans sang*. Toutefois, la reconstruction verbale θύουσ[ι(v) proposée par Lebedev est clairement lisible malgré l'état très endommagé de cette partie de la col.4.s

1. 12-13 κ]ατὰ τὰ Δίκης [| γὰ]ρ μηνὶ τακ[τῶι

L'expression κ]ατὰ τὰ Δίκης [proposé par Ferrari sur la base de l'ajout des frr. I 62 et I 80 à gauche des frr. G 4 et H 8 est compatible avec l'argumentation de cette partie de la col.4. Nous avons accepté aussi le placement du γὰ]ρ avant l'expression μηνὶ τακ[τῶι. La lettre *rho* dans le fr. I 80 est en effet bien lisible. Toutefois, nous avons complété la suite de cette ligne en suivant la reconstruction de KPT. Car une référence à *un mois précis* (μηνὶ τακ[τῶι) pour certains types de sacrifices nous paraît plus cohérente que celle relative à une *colère* divine ([ἄ]μήνιτα) proposée par Janko et Ferrari (cf. app. cr. *ad loc.*).

1. 14 |]..εσ [..] ι [] ιζ [

L'hypothèse de Ferrari⁷⁵ qui, en ajoutant le fr. H 66, voit ici la présence d'un autre fragment d'Héraclite, le fr. 22 B 52 D.-K., quoique probable reste difficile à prouver.

⁷³ Nous rappelons que le terme μάγος faisait référence à un certain groupe de prêtres, itinérants ou non, venant de Perse. Toutefois, au Vème siècle av. J.-C. ce terme se généralise en perdant sa connotation ethnique. En effet, même si en origine le terme était lié à une classe sacerdotale iranienne fondé par Zarathoustra, cette dénomination devint ensuite en Grèce un synonyme de charlatan. Cf. Héraclite 22 B 14 D.-K. ; Platon, *République*, 572e.

⁷⁴ Cf. Col.6, ll. 2, 5, 9.

⁷⁵ Cf. Ferrari (2010 ; 2011b ; 2011c ; 2014).

Col. 5

La col. 5 respecte dans son ensemble la structure papyrologique proposée par KPT. Toutefois, en suivant la proposition de Janko⁷⁶ et Piano,⁷⁷ nous n'avons pas inclus le petit fragment F5a. En effet ce fragment, situé dans l'édition de KPT entre les fr. G 1 et F 12, plus précisément dans l'angle supérieur à droit du fr. F 5, ne respecte pas certaines règles relatives au positionnement de ces types de fragment.⁷⁸

Des nouvelles propositions ont été acceptées, notamment celles de Tsantsanoglou⁷⁹ pour les ll. 2-5 et celles de Piano⁸⁰ pour la reconstruction d'un passage problématique situé à la l. 5 classifié comme fr. G 10.4.

l. 1 τὰ ἐν Ἄιδου δεῖν[ἄ

Contrairement à l'édition de KPT qui reporte en l. 1]ηδε.[, nous avons accepté pour la reconstruction de ce passage la proposition faite par Janko (2002) (acceptée aussi par Bernabé [2007a]) qui *ex imagine*⁸¹ lit]δου δεῖν[. Le complètement naturel de ce passage, vu aussi le développement thématique du reste de la col. 5 et l'emploi de la même expression aux ll. 5-6, est τὰ ἐν Ἄιδου δεῖν[ἄ. Pour l'expression τὰ ἐν Ἄιδου cf. Platon, *Phèdre*, 85b 2, *Menon*, 81c 6, *République*, 386b 10, 596c 8.

l. 2 χρη[στη]ριαζομ[ε ± 20 εἰσὶν] δ' οἱ γελ[ῶσι

La forme verbale χρη[στη]ριαζομ[ε est conjugué ici au moyen passif. Deux possibilités sont ainsi envisageables. La première est χρη[στη]ριαζόμ[εθα, la deuxième est χρη[στη]ριαζόμ[ενοι. Il est

⁷⁶ Cf. Janko (2008), p. 14.

⁷⁷ Cf. Piano (2016), p. 12.

⁷⁸ Pour une explication plus complète, cf. STCPF 17.

⁷⁹ Cf. Tsantsanoglou (2014), pp. 1-18.

⁸⁰ Cf. Piano (2016), pp. 13-14.

⁸¹ Cf. *BCH* 86 (1962) p. 794; Votokopoulou (1996), p. 224.

improbable que le verbe se trouve ici en une forme active du type -ομ[εν]⁸².

L'expression εἰσὶν] δ' οἱ γελ[ῶσι est présentée pour la première fois en une édition complète du *PDerv*. En effet, suite à une nouvelle lecture de cette partie faite par Janko (2008) qui lit ici les lettres]δοιγε[, Tsantsanoglou (2014) a proposé une reconstruction de la lacune du type εἰσὶν] δ' οἱ γελ[ῶσι. Cela trouve un parallèle intéressant chez Platon, *Euthyphron*, 3c : « καὶ ἐμοῦ γάρ τοι, ὅταν τι λέγω ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ περὶ τῶν θεῶν, προλέγων αὐτοῖς τὰ μέλλοντα, καταγελῶσιν ὡς μαινομένου ». Qui plus est, l'expression εἰσὶν] δ' οἱ γελ[ῶσι s'adapte bien à la thématique générale de la col. 5. Notre auteur critique ici, en effet, tous ceux qui se moquent en consultant un oracle.

1. 3-5 χρῆσ[τ]ηριάζον[ται ± 15 προστε]ταγμέ[νο]ι | αὐτοῖς πάριμεν [εἰς τὸ μα]ντεῖον ἐπερ[ω]τήσοντε[ς] | τῶμ μαντευομέν[ων ἐν]εκεν

La forme verbale χρῆσ[τ]ηριάζον[ται] conjuguée au présent moyen passif est préférable, pour des raisons de syntaxe et de *consecutio temporum*, à la forme au participe actif χρῆσ[τ]ηριάζον[τες].⁸³ Le verbe χρῆστηριάζω est synonyme du verbe μαντεύω. Les deux verbes sont particulièrement liés à un contexte oraculaire.

En suivant une proposition de Tsantsanoglou,⁸⁴ nous avons lié le participe parfait προστε]ταγμέ[νο]ι à l'adjectif αὐτοῖς de la l. 4 qui assume ainsi une valeur de datif d'agent. Cela a le mérite, outre que de compléter la lacune présente en fin de la l. 3, aussi de donner un sens plus complet à ce passage du *PDerv*. Qui plus est, des formes substantivées du verbe προστάσσω ont été retrouvées en plusieurs *inscriptiones graecae* en relation à l'oracle de Delphes⁸⁵.

Nous avons suivi Tsantsanoglou⁸⁶ en donnant au verbe πάριμεν, conjugué ici au futur, une valeur de présent. En effet, même si Janko⁸⁷,

⁸² Cf. Janko (2002), p. 10 ; KPT, p. 161.

⁸³ Cf. KPT, p. 161.

⁸⁴ Cf. Tsantsanoglou (2014).

⁸⁵ Cf. *Delph.* 3(4).43.7 ; *IG* 1.372.58,62 ; *SIG* 245.32.

⁸⁶ Cf. Tsantsanoglou (2014).

⁸⁷ Cf. Janko (2008), p. 14.

Ferrari⁸⁸ et Piano⁸⁹ attribuent une valeur de futur au verbe, les sources⁹⁰ à notre disposition confirment qu'au IV^e siècle av. J.-C. le verbe *πάρεμι* est considéré comme un présent ayant valeur de future. Cela est comparable à l'utilisation du verbe *εἶμι* que, dès la poésie épique d'Homère, même conjugué au présent garde une valeur de futur.

Il n'est pas clair⁹¹ si l'expression [εἰς τὸ μα]γτεῖον est référée à l'oracle de Delphes ou à un autre oracle.

Le génitif τῶμ μαντευομέν[ων ἔν]εκεν de la l. 5 dénote le même groupe de personnes que le datif ἀντοῖς de la l. 4.

Il. 5-6 εἰ θέμι[ς προσ]δοκᾶν | ἐν Ἄιδου δεινὰ.

En suivant la proposition de Piano⁹², nous avons comblé la lacune de fin l. 5 par le verbe *προσ]δοκᾶν*. En effet, malgré l'état très endommagé de cette partie de la col. 5, nous pouvons lire dans le fr. G10.4 des traces faibles de *delta*, *omicron*, *alpha* et *nu*. Cette hypothèse de reconstruction se rapproche aussi d'une proposition récente formulée par Tsantsanoglou⁹³ qui complète la lacune en question par l'expression *ταῦτ]α δρᾶν*[. La tentative de reconstructions de Janko⁹⁴ (*ἀπιστ]ῆσα*[ι) et de Ferrari⁹⁵ (*ἀπ]ιστῆσαι*) ne peut pas être acceptée en raison de leur lecture d'un *sigma* en un point où les faibles traces visibles montrent clairement la présence d'une lettre de forme triangulaire, vraisemblablement un *alpha*.

Pour l'incipit de la l. 6 nous avons repris une vieille proposition de West⁹⁶, reprise par Piano⁹⁷, en complétant le début de la ligne par *ἐν* au lieu du *ἄρ* de l'édition KPT, du *ᾠγ* de Janko (2008) et du *ἐξ* de Ferrari.

⁸⁸ Cf. Ferrari (éd.) ; (2011c).

⁸⁹ Cf. Piano (2016), p. 13.

⁹⁰ Cf. Hérodote, *Histoires*, 5.72.17-18 ; Euripide, *Ion*, vv. 226-229 ; Platon, *République*, 560c ; Démosthène, *Contre Midias*, 21.213 ; Eschine, *Contre Timarque*, 1.194.

⁹¹ Cf. KPT, p. 161.

⁹² Cf. Piano (2016), pp. 13-14.

⁹³ Cf. Tsantsanoglou (2014), p. 4.

⁹⁴ Cf. Janko (2008), p. 14.

⁹⁵ Cf. Ferrari (éd.), col. 5.

⁹⁶ Cf. West (1997), p. 82.

⁹⁷ Cf. Piano (2016), pp. 14-15.

Le verbe προσδοκάω, en outre, s'adapte bien à l'argument de cette col. 5 car il est souvent utilisé en relation à l'attente de quelque chose de terrible (δεινόν) ou de maléfique. A tel propos, Piano⁹⁸ cite Platon, qui dans *Philèbe*, 20b fait dire à Socrate : Δεινὸν μὲν τοίνυν ἔτι προσδοκᾶν οὐδὲν δεῖ τὸν ἐμέ, ἐπειδὴ τοῦθ' οὕτως εἶπες· τὸ γὰρ εἰ βούλει ῥηθὲν λύει πάντα φόβον ἐκάστων πέρι. Comme nous pouvons le voir, ici Platon emploie le verbe προσδοκάω ainsi que l'adjectif δεινόν en un contexte relatif aux terreurs *post-mortem* qui subiraient les âmes.

Il. 6-7 οὐ γινώσκουσιν ἐνύπνια | οὐδὲ τῶν ἄλλωμ πραγμάτων ἕκαστον

L'argument principal de cette partie de la col. 5 concerne l'incapacité des hommes à interpréter correctement les représentations oniriques (ἐνύπνια). L'oniromancie était une pratique très répandue en la Grèce antique. A ce propos il est intéressant de reporter ici le témoignage de Alexandre Polyhistor (Diogène Laërte, 8.32 = 58 B 1a D.-K.) lequel affirmait que selon les pythagoriciens les visions oniriques étaient provoquées par les âmes des morts qu'ils appelaient aussi démons et héros.⁹⁹

L'expression τῶν ἄλλωμ πραγμάτων pourrait faire référence à l'interprétation des certains *signes* (τὰ σημεῖα) liés aux pratiques divinatoires que notre auteur cite à la col. 1, 1.5, Il. 9-10.

Il. 7-8 διὰ ποίων ἂν | παραδειγμάτων πιστεύοιεν;

Les visions oniriques, ainsi que les autres signes qui se manifestent durant l'accomplissement des rites de divinations, sont dénommées par notre auteur comme étant des παραδείγματα, c'est-à-dire des *exemples* mais au même temps aussi des *avertissements*. Cf. Thucydide, 3.39.3.17-20.

Il. 8-9 ὑπό τ[ε γὰρ] ἁμαρτίης | καὶ [τ]ῆς ἄλλης ἡδον[ῆς] νενικημέν[οι]

⁹⁸ Cf. Piano (2016), p. 14.

⁹⁹ Cf. Hérodote, *Histoires*, 3.58.1-2 ; Platon, *Banquet*, 202d 8-203 a 4.

Nous avons accepté la proposition faite par Tsantsanoglou en comblant la lacune ὑπό τ[] ἄμαρτ'ί'ης par l'expression τ[ε γὰρ]. Cette reconstruction est, en effet, plus compatible avec l'espace présente en lacune que l'expression τ[ῆς τε] proposée par Burkert et δ[ὲ τῆς] de Janko (cf. app. cr. *ad loc.*). La question relative au nom ἄμαρτῆς/ ἄμαρτ'ί'ης a été résolue par Janko (2008). Nous pouvons, en effet, après une analyse attentive de cette partie, lire un *iota* sur le *tau*.

II. 9-12 οὐ] μα]νθ[άνο]υσιν | οὐδὲ] πιστε]ύουσι. ἀ[πι]στή] δὲ κάμα[θή] ταὐτόν· ἦγ γὰρ | μὴ μα]νθάνωσι μη[δ]ὲ γινώ[σ]κωσ[ιν], οὐκ ἔστιν ὅπως | πιστε]ύσου]σιν καὶ ὄρ[ῶντες ἐνύπνια

L'argument de cette partie de la col. 5 est encore celui de l'incrédulité et de l'ignorance des certains hommes face aux signes prémonitoires qui se manifestent dans les rêves (ὄρ[ῶντες ἐνύπνια).

L'auteur du *PDerv* pour justifier ces propos emploie ici un type d'argumentation logique qui renvoie aux argumentations parménidiennes et sophistiques. Nous retrouvons, en effet, ce même type d'argumentations dans le traité pseudo-aristotélicien *De MXG*.¹⁰⁰

Pour une meilleure compréhension de l'expression ἀ[πι]στή] δὲ κάμα[θή] ταὐτόν cf. Platon, *Gorgias*, 454c 7-e4 et *Menon*, 97e 6-98a 8.

¹⁰⁰ Cf. Cassin (1980).

Col. 6

La col. 6 est composée de tous les fragments de l'édition KPT. Toutefois, nous avons accepté la proposition faite par Janko¹⁰¹ en plaçant le fr. I 70 entre le fr. G 14 et G 2 (col. 7.8-10). Cela en raison de la continuité des fibres et de la présence de la lettre *mu* à la l. 9 qui complète ainsi le mot μάγοις.

l. 1 χοαὶ γάρ, μᾶ]ζαι καὶ θυσ[ί]αι μ[ειλ]ίσσουσι τὰ[ς] ψυχὰς.

KPT et Piano (2016) proposent de lire en début de la ligne le mot εὐ]χαί. Tsantsanoglou (2008) et Ferrari (2011c) choisissent de lire en lacune le mot χοή. Nous avons, en revanche, accepté une nouvelle proposition faite par Janko (2015), qui sur la base d'une lecture faite à partir des nouvelles images multi-spectrales a reconnu la lettre ζ à la place du χ lu par les autres éditeurs. Cette nouvelle lecture a donné la possibilité d'intégrer la lacune en début de la l. 1 avec le mot μᾶ]ζαι. Cette nouvelle proposition a le mérite de s'adapter mieux que les autres à la thématique générale de la col. 6. Le début de la col. 6 serait en effet une sorte de liste des éléments à utiliser lors de certains types de sacrifices sans victimes animales. Ainsi nous retrouverons l'explication allégorique des μᾶ]ζαι de la l. 1 aux ll. 7-8. Les μᾶ]ζαι seraient ainsi un synonyme des πόπανα de la l. 7 et représenteraient la multitude des âmes.

l. 2 ἐπ[αοιδῆ δ]ὲ μάγων

Nous avons préféré la forme ionienne ἐπ[αοιδῆ, en suivant le texte proposé par Piano (2016) à la forme attique ἐπ[ωιδῆ proposée par KPT. Le choix de la forme ionienne ἐπ[αοιδῆ a le mérite de s'adapter mieux à l'espace de la lacune. Nous pouvons lire en dessus du *mu* de μάγων un *tau* dont la fonction reste incertaine. Il est improbable qu'il s'agisse ici d'un ajout entre les lignes du type ἐπ[αοιδῆ δ'] ἔτ[ι] μάγων, le *iota* en effet est complètement effacé. De même, l'hypothèse d'une correction du mot μάγων semble être improbable ἐπ[*vel* ἐτ[± 6]

¹⁰¹ Cf. Janko (2008), pp. 2-3.

σ`τ`[[μ]]αγών, car les μάγοι sont les protagonistes de la col. 6 et ils paraissent aussi aux ll. 5, 9. Il est en revanche plus probable qu'il s'agisse d'un signe de rappel, comme il le soutient Piano (2016), dont nous ne pouvons pas vérifier la présence à cause de l'état endommagé de la partie gauche de la col. 6. Enfin, il se pourrait que le *tau* soit une forme abrégée de l'article (i.e. ἐπ[αοιδῆ] δ]ἐ `τ'(ῶν) μάγων. Toutefois, cette dernière hypothèse ne peut pas être prouvée à cause du manque de parallèles dans le papyrus.

ll. 3-4 δαίμονες ἐμπο[δί]ζουσι ὡς | ψ[υχ]αὶ τιμω]ροί.

Le mot τιμω]ροί proposé par KPT est plus plausible que le mot δει]νοί proposé par Ferrari. En effet la trace d'encre lisible sur le fr. E 1 est plus compatible avec la lettre *rho* qu'avec le *nu*. En outre, le mot τιμω]ροί s'adapte mieux à la thématique de la col. 6 car il se lie de manière plus cohérente avec la référence à la ποινή de la l. 5 que les μάγοι expient par les sacrifices décrits aux ll. 5-8.

L'expression τούτου ἔνεκεμ qui ouvre la phrase successive, renforce la connexion causale entre les sacrifices des μάγοι et les δαίμονες ἐμποδῶν γινόμενοι. Ainsi les μάγοι accomplissent leurs sacrifices pour libérer des δαίμονες ἐμποδῶν qui tels des *âmes vengeresses* (ὡς | ψ[υχ]αὶ τιμω]ροί) demandent une expiation de la ποινή.

Cette construction, en outre, nous permet d'éviter l'emploi de l'adverbe ἐμ[ποδῶν] de manière prédicative qui d'un point de vue de la syntaxe résulte difficile (cf. ἐμπο[δῶν] δ' εἰσὶ | ψ[υχ]αὶ τιμω]ροί). Le sens général de la phrase est similaire à celui proposé par Tsantsanoglou¹⁰² (ἐμπο[δί]ζουσιν τὰς | ψ[υχ]ὰς τιμω]ροί), toutefois cette nouvelle reconstruction proposée par Piano donne une solution au problème de la construction prédicative de l'adjectif τιμω]ροί qui serait ainsi en forte position d'hyperbate et sans aucune connexion qui expliquerait la comparaison. Pour une construction absolue du verbe ἐμποδίζω, cf. Aristote, *Politique*, 1288b 24.

l. 5 ὥσπερ εἰ ποινήν ἀποδιδόντες

¹⁰² Cf. Tsantsanoglou (2008).

L'auteur du *PDerv* affirme que les μάγοι accomplissaient des sacrifices pour expier une sorte de ποινή. Le terme ποινή est à entendre ici avec la signification de *peine de sang* (Il. 18.498-499). Tsantsanoglou¹⁰³ entend cette expression comme *rétribution pour le sauvetage des âmes*. En revanche Most¹⁰⁴ et Jourdan¹⁰⁵ comprennent le terme ποινή comme *pénalité* à payer pour les actes injustes. Ils se pourrait que l'expiation de la ποινή par le biais de sacrifices appropriés, outre à être accomplie par les μάγοι, était aussi mise en œuvre par les *orphéotéléstes*, sorte de prêtres itinérants que Platon¹⁰⁶ critique dans le dialogue la *République*.

1. 10 ὁ θέλων ἱερὰ

Nous avons choisi de suivre la proposition faite par Piano¹⁰⁷ en complétant la lacune par l'expression ὁ θέλων ἱερὰ. La forme en dialecte attique ἱερὰ s'adapte mieux, pour des raisons principalement paléographiques, à la forme ionienne]ἱρὰ proposée par Ferrari.

Enfin la proposition faite par Janko ὁ μέλλων ἱερὰ ne peut pas être acceptée pour des raisons de compatibilité avec l'espace de la lacune, celle-ci est en effet trop longue.

Col. 7

Il. 2-3 ἱερολογεῖ]το γὰρ | τῆ]ι ποιήσει.

Nous avons préféré compléter la lacune présente à la l. 2 avec le verbe ἱερολογεῖ]το. En faisant cela, nous avons suivi la proposition faite par Janko¹⁰⁸. La forme verbale ἱερολογεῖ]το nous semble être plus correcte et celle-ci trouve un parallèle à la col. 4.6 lorsque l'auteur du *PDerv* en comparant Héraclite à Orphée utilise l'expression ὄσπερ

¹⁰³ Cf. Tsantsanoglou (1997), p. 113.

¹⁰⁴ Cf. Most (1997), pp. 131-132.

¹⁰⁵ Cf. Jourdan (2003), p. 38.

¹⁰⁶ Cf. Platon, *République*, 364b 5-365a 3.

¹⁰⁷ Cf. Piano (2016), p. 15.

¹⁰⁸ Cf. Janko (2002), p. 14.

ἵκελα [ἱερῶι] λόγῳι λέγων [ἔφη. En outre, nous retrouvons le même verbe à la l. 7.

D'un point de vu des sources anciennes nous trouvons l'emploi de ce verbe chez Lucien, *De l'astrologie*, 10 et *De Syria Dea*, 26. En particulier, selon Lucien, cette expression signifie parler de manière sacrée au sujet des dieux, mais aussi qu'Orphée a codifié une signification astrologique au moyen d'une histoire sacrée sur les dieux.

II. 3-4 [κ]αὶ εἰπεῖν οὐχ οἷόν τ[ε τὴν τῶν ὀ]νομάτων | θέ]σιγ
καίτ[οι] {ρ}ῥηθέντα

Nous avons décidé de combler la lacune en début de la l. 4 avec l'expression θέ]σιγ. Nous avons suivi, pour autant, la proposition faite par Janko (2001). Nous pensons que l'expression θέ]σιγ s'adapte mieux au contexte de la col. 7, celui-ci concernant la correcte interprétation, disposition et ordre des mots d'Orphée. Pour d'autres parallèles littéraires sur le mot θέσις cf. Platon, *République*, 333b, *Cratyle*, 390d, *Lois*, 690d ; Xénophon, *Constitution des Athéniens*, 3.2 ; Démosthène, *De Corona*, 18.309 ; Aristote, *Politique* 1289a 22 ; Démétrius, *De Elocutione*, 145.

En ce qui concerne le double ρ du mot {ρ}ῥηθέντα le même usage nous le retrouvons à la col. 26.8 en la forme {ρ}ῥῆμα.

II. 9-10 'θ]ύρας' γὰρ 'ἐπιθέ[σθαι' κελ]εύσας τοῖ[ς | 'ὠσι]ν' αὐτ[οὺς

A la forme directe θ]ύρας γὰρ ἐπίθε[σθε ὁ κελ]εύσας proposée par Janko (2008), nous avons préféré suivre la forme paraphrasée 'θ]ύρας' γὰρ 'ἐπιθέ[σθαι' κελ]εύσας proposée par Burkert et West (1984). Car nous pensons que l'auteur du *PDerv* paraphrase ici le début du poème Orphique. Nous avons ainsi préféré compléter la lacune avec un aoriste infinitif plutôt qu'avec un impératif. Cf. Platon, *Banquet* 218b5-7.

I. 11 [καθαρεύο]ντας

A la différence de l'édition de KPT qui propose de reconstruire la lacune par l'expression [ἀγνεύο]ντας nous avons choisi de compléter

cet espace avec l'expression [καθαρεύ]ντας proposée par Bernabé et Piano (2016). Une proposition presque identique avait déjà été faite par Janko (2008) qui en incluant le fr. I 55 lisait [καθαρεύ]οντας. En outre, l'expression [καθαρεύ]ντας s'adapte mieux à l'espace présent en lacune, tandis que [ἀγνεύ]ντας proposé par KPT résulte être trop court.

Col. 8

1. 2 [μεγασθεν]έος

A la différence de KPT et Janko qui complètent la lacune par l'expression [ὑπερμεν]έος, nous avons préféré suivre Sider (2014) qui propose [μεγασθεν]έος. Sider justifie cette reconstruction en se basant sur Homère lequel n'utilise jamais de hiatus avant une forme du type ὑπερμεν-. En outre, l'attribut [μεγασθεν]έος est souvent appliquée aux dieux et celle-ci trouve nombreux parallèles littéraires en Bacchylide, 3.67-68 ; Eschyle, *Euménides*, v. 61 ; Aristophane, *Nuées*, v. 566 ; Pindar, *Olympiques*, 1.25, Quintus de Smyrne 2.140.

1. 12 τὴν ἀρχὴν · ἔο]ικεν

L'édition KPT du *PDerv* complète la lacune par le mot τὴν ἀλκήν. Toutefois, nous croyons que la proposition faite par Bernabé (2007) d'intégrer cet espace endommagé par le mot τὴν ἀρχὴν soit plus correcte. La raison principale d'un tel choix consiste dans le fait que l'auteur du *PDerv* après avoir commenté le mot ἀλκήν aux ll. 6-10 devrait naturellement passer à l'expression ἀρχὴν et ne pas répéter par redondance le mot ἀλκήν.

Col. 9

1. 5 ἀναμειγμένον

Nous avons préféré suivre KPT qui lit dans ce passage ἀναμειγμένον. La proposition de Janko qui lit [συμ]μειγμένον et de

Bernabé¹⁰⁹ (qui désormais suit la proposition de KPT) qui suggère ἄτε μμειγμένον s'adaptent moins bien avec le contexte de la colonne. Ici, en effet, l'auteur du *Pderv* décrit la mécanique mise en oeuvre par la chaleur du feu. La forme verbale au parfait moyen-passif ἀναμμειγμένον est plus cohérente avec le développement syntactique de la phrase.

Col. 10

I. 1 φωνοῦντ[α

Nous avons préféré suivre le choix de KPT en proposant la forme verbale φωνοῦντ[α à la place de φωνοῦντ[ι proposé par Janko (2002). L'auteur du *PDerv* s'engage ici dans une discussion sur la valeur générale des verbes λέγειν, φωνεῖν et διδάσκειν. Nous pensons, alors, que le participe présent neutre φωνοῦντ[α s'adapte mieux au contexte de la colonne que le participe au datif φωνοῦντ[ι. Car φωνοῦντ[ι exige de quelque sorte une personnalisation tandis que la forme verbale φωνοῦντ[α garde sa valeur générale.

II. 12-13 ὁ ἥλι[ος θερμαίνει καὶ δι]αλύει, ταῦτα ἢ νῦξ ψύ[χει καὶ | συ[νίστησι

A la différence de l'édition de KPT qui propose de compléter les lacunes des II. 12-13 par la phrase ὁ ἥλι[ος θερμαίνων δι]αλύει ταῦτα ἢ νῦξ ψύ[χουσα] συ[νίστησι, nous avons préféré la reconstruction de Piano (2016) qui propose de compléter le passage en question par la proposition ὁ ἥλι[ος θερμαίνει καὶ δι]αλύει, ταῦτα ἢ νῦξ ψύ[χει καὶ | συ[νίστησι. L'emploi des verbes au présent indicatif s'adapte mieux, pour sa valeur générale, avec l'explication cosmologique portant sur les dynamiques du chaud et du froid que notre auteur traite à la fin de la col. 10.

¹⁰⁹ Déjà Betegh (2004a) avait proposé de compléter ce passage par l'expression [ἄτε] μμειγμένον.

Col. 11

l. 9 τὰ δ' [ἐπὶ τούτ]ωι λέγει·

Nous avons choisi de compléter la lacune de la l. 9 en suivant la reconstruction de KPT. La proposition de Janko (2001) qui complète ce passage endommagé par l'expression τὰδ' [ἐν ἐχομέν]ωι est, en effet, trop longue par rapport à l'espace de la lacune.

l. 11]θεὶς ἐδήλωσεν

Nous avons préféré suivre l'édition de KPT en laissant un espace vide en lacune. En effet, la proposition faite par Rusten, qui complète ce passage par l'expression ἐν τούτ]οις ἐδήλωσεν est un peu trop longue si l'on considère que l'espace de la lacune nécessite d'une reconstruction allant de quatre à cinq lettres.

Col. 12

l. 2 ὡς ἄν ἔ[χοι κά]τα

Nous avons suivi l'édition de KPT pour combler la lacune du début de la l. 2. En effet, les faibles traces d'encre encore lisibles après le ὡς ἄ- sont plus compatibles avec un *nu* et un *epsilon*. Les autres lectures proposées (cf. app. cr. *ad loc.*) lisent un *rho* et un *xi*, en donnant l'expression ὡς ἄρξ[ηι, ou encore un *rho* et un *chi* en donnant l'expression ὡς ἄρχ[ηι. Toutefois, celles-ci manifestent un degré de probabilité inférieur par rapport aux traces lisibles, celles-ci étant plus probablement les lettres *nu* et un *epsilon*.

l. 11 ε[ἵκαζε τὸν χρόνον ὄρε]ι

Nous avons préféré suivre la nouvelle proposition faite par Bernabé et Piano (2016) qui complètent la lacune avec l'expression ε[ἵκαζε τὸν χρόνον ὄρε]ι. Celle-ci est en effet plus compatible avec l'espace de la lacune pour le juste nombre de lettres requis. Les autres

tentatives de reconstructions, dans le spécifique αὐτὸν ὄρε]ι¹¹⁰, αὐτὸν ἔδε]ι¹¹¹ et χρόνον τῶ]ι¹¹², proposent un nombre de lettres inférieur par rapport à l'espace de la lacune.

Col. 13

1. 2 τότε

la question relative au τότε/τόδε est enfin résolue en faveur de la première hypothèse grâce à la nouvelle lecture faite par Janko (2015) et confirmée par Bernabé et Piano (2016). Cela a aussi le mérite de rendre plus clair et cohérent la signification du passage, les prophéties entendues par Zeus, en effet, par le biais du τότε, assument une valeur temporelle, le dieu de l'Olympe ne les entendit pas à *ce moment-là*. Tandis que le pronom τότε proposé par KPT engendrait une forte contradiction relative au fait que, bien que dans le *OF 7* il est dit clairement que Zeus avait entendu les prophéties par son père Kronos, l'auteur du *PDerv* dirait en la 1. 2 que Zeus n'entendait pas les prophéties de *celui-ci*, c'est-à-dire de Kronos.

1. 4 'αἰδοῖοι καταπέπινεν, ὃς αἰθέρα ἔχθορε πρῶτος'

Nous pensons que le mot αἰδοῖοι doit être pris en tant que substantif¹¹³ signifiant *phallus* et *organes génitales* masculins, cf. Hérodote II, 30 et 48, col. 13.7-11. Toutefois, certains commentateurs modernes¹¹⁴ entendent αἰδοῖοι en tant qu'adjectif en traduisant ce mot par l'expression *vénérable*.

Le pronom masculin ὃς ne peut pas être référé à αἰδοῖοι qui est neutre. Il faut alors supposer que le pronom ὃς faisait référence à un sujet

¹¹⁰ Cf. Tsantsanoglou (1997).

¹¹¹ Cf. *Ibid.*

¹¹² Cf. KPT, pp. 191-192.

¹¹³ Cf. Burkert (1980), p. 32, (1987) p. 22, (1998) p. 389 et n. 14 ; Kirk, Raven, Schofield (1983), p. 32 ; Graf (1985), p. 588 ; Bernabé (1989), p. 169 et (2002) ; Janko (2001), p. 24 et n. 124 ; Betegh (1999) § 1.5.

¹¹⁴ Cf. West (1983), p. 85 ; Rusten (1984) p. 334, (1985) p. 125 ; Parker (1995) p. 490 ; Brisson (2003).

masculin qui malheureusement n'est pas cité directement dans le texte du PDerv. Nous pouvons supposer que le sujet de ὄς devait se trouver dans le vers précédent. Celui-ci devait être Οὐρανός.

Quant à la forme verbale ἔχθορε et à sa signification, cf. Fowler (2016), p. 17.

l. 10 οὐχ οἴόν [τε

A la proposition de Janko (2002) qui complète la lacune par l'expression οὐχ οἴόν [τ' ἦν, nous avons préféré suivre la lecture οὐχ οἴόν [τε déjà présente dans l'édition anonyme de la ZPE et ensuite reprise par KPT. Cela en raison de l'espace disponible dans la lacune. La reconstruction de Janko est en effet trop longue.

l. 11 γίγ[εσθαι , (.)]ένων

La proposition de Janko (2002) de combler la lacune par l'expression καὶ γενομ]ένων ne peut pas être acceptée en raison de sa brièveté. L'espace de la lacune nécessite, en effet, d'une reconstruction de quatorze lettres. Nous avons ainsi suivi l'édition de KPT en laissant, dans l'attente d'une reconstruction appropriée, la lacune vide.

Col. 14

l. 14 τὰ ἐό]ντα

La lacune de la fin de la l. 14 a été complétée par le mot τὰ ἐό]ντα en suivant la proposition faite par Janko (2002). L'édition de KPT préfère ne pas reconstruire ce passage en laissant en espace vide ((.)] . ντα). Toutefois, la reconstruction plus probable semble être celle proposée par Janko, la thématique générale de la col. 14 se prête bien à une telle intégration.

Col. 15

Il. 7-10 λέγει ὅτι ἐκ τοῦδε [ἀ]ρχὴ ἐστίν, ἐξ ὅσου βασιλεύει. ἡ δὲ | ἀρχὴ διηγείται, ἐ[ξ οὗ τὰ] ἔόντα κρούωμ πρὸς ἄλληλα | διαστήσας τε [ποιεῖ τή]ν νῦμ μετάστασιν οὐκ ἐξ ἑτέρ[ων | ἕτερ' ἄλλ' ἔτε[ρ' ἐκ τῶν αὐτῶν.

A la différence des autres propositions faites (cf. app. cr. *ad loc.*), nous avons préféré suivre la nouvelle reconstruction de la lacune proposée par Kotwick (2016) en complétant l'espace à disposition par l'expression ἐ[ξ οὗ τὰ]. La proposition de Kotwick s'appuie sur une nouvelle lecture autoptique du *PDerv* faite par Janko (2015), selon celui-ci avant la lacune il y aurait la possibilité de lire soit la lettre *epsilon*, soit la lettre *pi*. Toutefois, Janko, à la différence de Kotwick, complète la lacune par l'expression ἐ[πεῖ. Nous préférons la reconstruction de Kotwick car celle-ci s'adapte mieux, d'un point de vue de la cohérence thématique, avec l'explication de l'auteur du *PDerv*. Celui-ci, en effet, en commençant une paraphrase d'un vers orphique (*OF* 10.3) à la l. 7, rend l'expression ἐκ τοῦ de la l. 6 par ἐκ τοῦδε en lui donnant ainsi une valeur temporelle plus que causale. L'auteur du *PDerv* en expliquant la succession de pouvoir (l.8 : ἀρχὴ διηγείται) du règne d'Ouranos à celui de Kronos, entend ces deux périodes cosmiques d'un point de vue strictement temporel. Ouranos n'est pas la cause de Kronos, ni Kronos de Zeus. Pour l'auteur du *PDerv* il s'agit seulement de certaines phases, moments et périodes du cosmos. Le moment du ἐ[ξ οὗ τὰ] ἔόντα κρούωμ πρὸς ἄλληλα κρούοντα τὸν Νοῦμ πρὸς ἄλληλ[α]¹¹⁵ est ainsi juste une phase cosmique, un moment temporel dans lequel l'Intellect faisait entrechoquer les choses. L'auteur du *PDerv* paraphrase ainsi l'expression ἐκ τοῦ, à partir de celui-ci, après celui-ci, de la l. 6 en ἐ[ξ οὗ, à partir de ce moment où. Enfin, le sujet implicite de l'expression ἐ[ξ οὗ est l'Intellect cosmique dans une de ces phases temporelles.

En outre, Kotwick prend les lettres *tau* et *epsilon* de la l. 9 comme un seul mot, et non pas comme les autres éditeurs (cf. app. cr. *ad loc.*) comme une augmentation du verbe du type τ '+ἐ- qui devrait se trouver dans la lacune qui suit. Cela nous permet de donner au verbe ποιεῖ une valeur de présent, temps que l'auteur du *PDerv* emploie tout au long de la col. 15 (l. 4 ἴσχει ; l.7 ἐστίν, βασιλεύει).

¹¹⁵ Cf. Col. 14.7 : κρούοντα τὸν Νοῦμ πρὸς ἄλληλ[α] 'Κρόνον' ὀνομάσας.

l. 14 ἐγκαταλέ]ξαι ἵνας ἀπά[σας

Nous avons proposé une reconstruction de la l. 14 inédite en complétant le passage en question par l'expression ἐγκαταλέ]ξαι ἵνας ἀπά[σας. Cela a été fait en raison d'un parallèle interne au *PDerv* qui se trouve précisément à la col. 23 aux ll. 11-13. En effet le mot ἵνας est toujours accompagné par le verbe ἐγκαταλέγω. Cette expression pourrait, en outre, faire référence au fragment *OF* 16.3 et au fragment *P. Oxy.* 221.9. Ainsi, si notre reconstruction est correcte, Zeus ferait couler les tendons d'Achéloos, ou autrement dit, le dieu entrelacerait les courants marins en créant ainsi le réseau fluvial terrestre.

Col. 16

l. 12 τὰ ὑπάρχ]οντα

Nous avons complété la lacune de la l. 12 en suivant la reconstruction faite par Janko (2002) qui propose le mot τὰ ὑπάρχ]οντα. En revanche, la reconstruction proposée par KPT, qui complètent la lacune en question par l'expression τὰ νῦν] ἔόντα, bien que plus cohérente au niveau du sens, elle est trop courte par rapport à l'espace présent, celui-ci exigeant minimum sept lettres. Cf. Thucydide, 4-8 ; Antiphon, *Orat. Fragmenta* 6 fr. 1.2 ; 73. Platon, *Timée* 29b 1 et 30c 2 ; Aristote, *Du Ciel*, 279b 19, 284b 15, 286a 31, 295b 5, 311a 6, *Métaphysique*, 982b 23, 1003a 22, 1005a 14-15, 1015a 4, 1025b 12, 1026a 32. Pour d'autres références, cf. *TLG* s. v.

l. 13 [τὸν Νοῦν ἔφησεν ε]ῖναι

Pour compléter la lacune de la fin de l. 13 nous avons suivi la reconstruction faite par KPT, celle-ci étant plus correcte d'un point de vue du nombre des lettres requises. La proposition de Janko (2002), qui propose de compléter la lacune par l'expression [δηλοῖ τὸν Νοῦν ε]ῖναι, est en effet trop brève.

Col. 17

l. 8 συνεστάθη

Nous avons préféré suivre la proposition faite par KPT, en proposant la forme verbale συνεστάθη. Dans le commentaire à la col. 17¹¹⁶ Kouremenos affirme : « συνεστάθη must be aorist for future vividly representing a future event as having actually occurred, the dissolution of the cosmos conceived of as temporary configuration of everlasting component parts that eventually will be put together once again as they were before the cosmogony ».

La forme verbale συνεστάθη a été prise donc dans sa valeur d'aoriste ayant une connotation de futur.

l. 13 'Ζεὺς κεφαλῆ, Ζεὺς μέσῃσα, Διὸς δ' ἐκ πᾶντα τέτυκται'

Ce vers (*OF* 14.2) devait faire partie de ce qu'on nomme l'*Hymne à Zeus*. Pour les autres versions disponibles de ce vers, cf. Platon, *Lois* 715e. Pseudo-Aristote, *De Mundo*, 401a 25 ; Apulée, *De Mundo*, 37 (*OF* 31) ; *P. Soc. Ital.* XV 1476, cf. Bastianini (2005), p. 235 ; Joseph *AI* 8.280, *Ap.* 2.190. Jean, *Apocalypse*, 1.8, 21.6, 22.13.

Col. 18

l. 13 ἔπειτ[α δ']ἱερεύθη

Nous avons complété la lacune de la fin de la l. 13 en suivant la reconstruction faite par KPT. Bien que l'emploi du verbe ἱερεύεσθαι dans le sens d'*être déifié* ne trouve pas de parallèles littéraires, celle-ci nous semble pourtant être la meilleure reconstruction jusqu'ici proposée. En revanche, pour l'usage du verbe καθιέρουσις, verbe similaire à ἱερεύεσθαι, cf. Plutarque, *De Isis et Osiris*, 380 D 9.

l. 15 [. . .]. . . οὔ . . . [

] τὸν Ζῆνα [

¹¹⁶ Cf. KPT, p. 222.

Bien que KPT proposent de compléter la lacune par l'expression ὡς π]ρωτόγονο[ν] ὄντα [θεὸν νομίζουσι] τὸν Ζῆνα [, nous avons préféré laisser la lacune vide. Cela en raison du fait que l'effective position du fr. D 2 est, au dire même des *editores*¹¹⁷, incertaine.

Col. 19

ll. 11-12 β[ασιλέ]α ἔφη εἶναι, ὅτι πολλῶ[ν τῶν ψή]φων μία | βουλή κ]ρατεῖ καὶ πάντα τελεῖ

Nous avons choisi de suivre la reconstruction faite par Kotwick (2016), celle-ci étant beaucoup plus cohérente à la fois d'un point de vue thématique que papyrologique. Qui plus est, des nouvelles lettres que Janko (2015) lit en la l. 11, telles que le *beta* de β[ασιλέ]α et le *phi* de ψή]φων, ont permis de reconstruire la lacune en lui donnant ainsi une nouvelle signification.

Dans le passage en question l'auteur du *PDerv* fournit une explication allégorique du vers cité à la l. 10 Ζεὺς βασιλεύς, Ζεὺς δ' ἀρχὸς ἀπάντων ἀργικέρανος (*OF* 14.4), en comparant le pouvoir de Zeus au pouvoir politique et décisionnel de la βουλή.

En effet, la royauté de Zeus est souvent comparée au terme βουλή. Nous retrouvons une telle comparaison dans l'*Iliade* (1.5) d'Homère¹¹⁸ lorsque le poète dit : Διὸς δ' ἔτελείετο βουλή. En outre, la même signification du verbe τελέω nous la retrouvons aux ll. 12-13 du *PDerv*. Le terme βουλή est ici synonyme de *plan* et *volonté* de l'Intellect cosmique, lequel gouverne les autres choses *autant qu'il le souhaite* comme nous pouvons le lire aux ll. 3-4 de la col. 19 lorsque l'auteur du *PDerv* affirme : πάντων γὰρ ὁ ἀῆρ ἐπικρατεῖ | τοσοῦτον, ὅσοι βούλεται. Mais, chose encore plus intéressante, le terme βουλή s'accorde aisément avec l'expression de la fin de la l. 11 : ὅτι πολλῶ[ν τῶν ψή]φων μία, en donnant au passage en question une connotation fortement politique. Zeus¹¹⁹ est ainsi celui qui parmi plusieurs voix décide et exécute en

¹¹⁷ Cf. KPT, p. 97.

¹¹⁸ Cf. Homère, *Iliade*, 12.241.

¹¹⁹ Cf. Aristote, *Politique*, III.16, 1287a 1–2 ; Héraclite 22 B 33 D.–K.

dominant sur les autres. L'univers devient ainsi pour l'auteur du *PDerv* une assemblée, similaire à celle de la *polis*, dans laquelle plusieurs forces et pouvoirs sont synthétisés et portés à leur accomplissement et harmonie par la force décisionnelle de Zeus-Intellect. Le même concept est exprimé par l'auteur du *PDerv* à la col. 16.10-11 lorsqu'il affirme à propos de celui-ci : Νοῦν πάντων ἄξιον εἶναι μόν[ο]ν ἔόντα.

Col. 20

ll. 11-12 πρὶμ μὲν τὰ [ί]ερά ἐπιτελέσαι, ἐλπίζον[τε]ς εἰδήσειν, | ἐπ[ιτελέσ]αντ[ε]ς δέ, στειρηθέντες κα[ὶ τῆ]ς ἐλπί[δος] ἀπέρχονται.

Des nombreux chercheurs ont essayé de déchiffrer la fonction des deux *paragraphoi* présents aux ll. 11-13 du *PDerv*. Selon Graf¹²⁰ l'auteur du *PDerv* utilise le *paragraphos* de deux manières principales. La première fonction serait celle de marquer le début d'une citation, la plupart du temps celles concernant le poème d'Orphée (mais aussi la citation des fr. 22 B 3 et B 94 D.-K. d'Héraclite aux ll. 7-9). La deuxième fonction du *paragraphos* dans le *PDerv* serait celle d'indiquer le début d'un nouveau paragraphe. Graf soutient qu'aux ll. 11-13 les *paragraphoi* indiquent seulement le début et la fin d'un paragraphe. Obbink¹²¹ suggère que le *paragraphos* de la l. 11 indique seulement une unité grammaticale. Rusten¹²², en revanche, soutient que le *paragraphos* de la l. 11 marque la fin d'une longue citation. Tsantsanoglou¹²³ à propos de la fonction du *paragraphos* affirme : « I believe that we deal with two version originating from the autor ».

Une hypothèse intéressante serait celle qui voit aux ll. 11-12 une nouvelle citation d'Héraclite. En effet, de même que l'auteur du *PDerv*, le philosophe d'Ephèse critiquait violemment certaines pratiques sotériologiques et eschatologiques (fr. 22 B 5, B 14, B 15, B 69 D.-K.). Toutefois, un témoignage de Jamblique (fr. 22 B 68 D.-K.) rapporte qu'Héraclite retenait que certaines processions et certains hymnes étaient

¹²⁰ Cf. Graf (2014), pp. 69-70.

¹²¹ Cf. Obbink (1997), pp. 44-45.

¹²² Cf. Rusten (1984), pp. 138-140.

¹²³ Cf. Tsants. per litt. (cf. Bernabé 2005a, p. 3).

des ἄκεια, des *remèdes* pour le salut et la délivrance des hommes. La thématique de l'espérance, de l'espoir et de l'inattendu est, en outre, présentes dans certains fragments du philosophes d'Ephèse (fr. 22 B 18, B 27 D.-K.).

l. 14 λ[έγειν τῆι θυγατ]ρῖ

Nous avons choisi de compléter la lacune en question par l'expression λ[έγειν τῆι θυγατ]ρῖ proposée par Janko (2001). L'autre tentative de reconstruction suggérée par Janko (2002) qui complète la lacune par le mot μ]ητρῖ est, en effet, trop brève par rapport à l'espace disponible.

Col. 21

l. 1 θόρνῃ

Pour la traduction ainsi que pour la signification du mot θόρνῃ, cf. Bernabé (2002) pp. 118-119 n 132, (2007b). Janko (1997), p. 64, (2002), p. 40. Kapsomenos (1965). Merkelbach (1967), p. 27. Schwabl (1978), p. 1329. West (1983), p. 91 et n. 37. Laks - Most (1997), p. 19 n. 53. Calame (1997), p. 70 n. 7. Tsantsanoglou (1997), p. 10 n. 53, (2001) p. 28 n. 164. Ricciardelli Apicella (1980), p. 122. Casadesús (1995), p. 413.

l. 14 τ[ὰς γενέ]σθεις

La lacune de la fin de la l. 14 a été complété en suivant la proposition de Piano qui reconstruit le passage en question par l'accusatif pluriel. La proposition de Piano s'adapte mieux au contexte thématique de la fin de la col. 14. L'auteur du *PDerv*, en effet, après avoir exposé la signification cosmologique de certains verbes (l. 6 ἀφροdisιάζειν, θόρνυσθαι, l. 11 ε[ἴ]κειν, πείθειν, l.12 συνή]ρμοσε) en relation à certaines divinités, telles qu'Aphrodite, Zeus, Persuasion et Harmonie, passe à la l. 13 à l'explication d'un nouveau verbe, le verbe γενέσθ[αι]. Il semble ainsi plus logique que la l. 14 soit dédié à l'explication de la signification

de l'expression π[ὰς γενέ]σῃς plutôt qu'à celle des π[ὰς μείξ]ῃς proposé par Janko (2002).

Col. 22

II. 1-3 πάγ[τ' ἀ]νομοίω[ς ὠ]νόμασεν ὡς κάλλιστα ἠ[δύ]γατο, | γινώσκων
τῶν ἀνθρώπων τὴν φύσιν, ὅτι οὐ πάντες | ὁμοίαν ἔχουσιν οὐδὲ θέλουσι
πάντες ταῦτά·

La plupart des *editores* reconstruisent la lacune de la l. 1 par l'expression πάγ[τ' οὔ]ν ὁμοίω[ς ὠ]νόμασεν. Kotwick (2016), en revanche, propose de compléter l'espace de la lacune par l'expression πάγ[τ' ἀ]νομοίω[ς ὠ]νόμασεν. La construction proposée par Kotwick a le mérite de s'adapter mieux au sens général de ce passage et de mieux combler l'espace de la lacune. Orphée nomma (ὀνομάζειν, cf. 17.5, 18.3, 21.10) ainsi les *différentes* divinités en sachant (l. 2 γινώσκων) que les hommes possèdent des natures différentes (τὴν φύσιν [...] οὐ [...] ὁμοίαν) et que ceux-ci désirent des choses *différentes* (l. 3 οὐδὲ θέλουσι πάντες ταῦτά·). Pour autant, en sachant qu'Orphée adapte sa poésie à la nature *hétérogène* de son public (cf. 18.6–9, 19.8–9, 23.7–8 ; cf. aussi 18.3 et 21.7–9), il est plus correct de penser qu'Orphée donna *différents* noms et créa *différentes* divinités (l. 1 ἀ]νομοίω[ς ὠ]νόμασεν) plutôt que de dire qu'Orphée *nomma tout de la même façon* ou qui *donna à tout la même appellation* (οὔ]ν ὁμοίω[ς ὠ]νόμασεν) ou encore *nomma tout selon le même principe*.

l. 13-14 ὅτι 'ἐδηϊ[ώθ]ῃ' ἐν τῇ μείξει· δηλώσει δὲ [θε]ῶν | κατὰ τὰ ἔπη
γεν[νᾶν].

La lacune de la fin de la l. 13 a été reconstruite en suivant une proposition faite par Battezzato¹²⁴. La proposition de KPT est en effet peu probable à cause du fait que le λί]αν a normalement un sens négatif, et pas positif ou neutre comme l'entendent KPT (profuse parturitions). L'autre proposition faite par Janko (2002), qui reconstruit la lacune de la

¹²⁴ Cf. Battezzato (2007), pp. 283-284.

fin de la l. 13 par la conjonction temporelle ὅταν ne nous semble pas cohérente au niveau du sens général de la phrase (For she is also called 'Deio' because she was 'injured' during union; (Orpheus) will reveal this when, according to his verses, she comes to be). La reconstruction de Battezzato a, en revanche, le mérite de faire entrevoir le personnage de Perséphone, jusqu'à là absent, comme étant le résultat de la lacération (ἐδηϊ[ώθη]) provoqué par Zeus sur le corps de Déméter. L'auteur du *PDerv* explique ainsi que la Terre, Déméter, est tel un champ qui avant d'être semé est lacéré par la charrue. Zeus lacera ainsi la déesse pendant l'accouplement, ce qui donne naissance à Perséphone. Pour une signification plus complète du verbe δηϊοῦσθαι en relation à l'agriculture comme métaphore de l'accouplement cf. Homère, *Odyssée*, 5, vv. 125-127 ; Hésiode, *Théogonie*, vv. 969-971 ; Théognis, 582 ; Hérodote, 2.14 ; Sophocle, *Antigone*, vv. 337-341 et *OR*, v. 1497 ; Platon, *Lois*, 773d 4 ; Hérodien, *EM*, 263.55-57.

Col. 23

l. 11 ἵνας δ' ἐγκατέλεξ' Ἀχελωίου ἀργυροδίγειω'

Le vers en question (OF 16.3) est cité aussi, avec des légères différences, dans *P. Oxy.* 221 (Scholia à *Il.* Φ 1.516) col. IX.1f (cf. Grenfell et Hunt, *The Oxyrhynchus Papyri* 2 [1899] p. 63).

Allen (1900) p. 17, attribuait le vers cité dans le *P. Oxy.* à Xénophane, lequel retenait que la mer était responsable du phénomène des nuages, des vents et des fleuves. Cf. 21 B 30 D.-K. Scholia à *Illiade*, 21.196-197 (Erbse vol. 5, 169.32-170.37).

Il est probable que le vers orphique ἵνας δ' ἐγκατέλεξ' Ἀχελωίου ἀργυροδίγειω, cité dans le *PDerv*, se trouvait juste après le vers μήσατο δ' Ὀκεανοῖο μέγα σθένος εὐρὺ ρέοντος (OF 16.2). Le *P. Oxy.* ne porte aucune trace de ce vers, celui-ci a été reconstruit sur la base du commentaire en prose fait par l'auteur du *PDerv*, cf. col. 23.3-10. En revanche, le *P. Oxy.* rapporte, après le vers ἵνας δ' ἐγκατέλεξ' Ἀχελωίου ἀργυροδίγειω, le vers ἐξ οὗ πᾶσα θάλασ[σα] (OF 16.4).

Col. 24

Il. 7-9 οὐκ ἄμ ‘πολλοῖς’ ἔφη ‘φαίνειν’ αὐτήν, | (ἀλλὰ ‘πᾶσιν’ ἄμα), τοῖς τε τὴν γῆν ἐργαζομένοις | καὶ τοῖς ναυτιλλομένοις

L’expression (ἀλλὰ ‘πᾶσιν’ ἄμα) de la l. 8 a générée beaucoup d’incertitude chez les commentateurs quant à la relation de celle-ci avec le reste de la phrase (Il. 8-10). Merkelbach¹²⁵ à propos de cette question, conjecturait de lire la phrase ἀλλὰ πᾶσιν· ἀλλὰ (*sc.* φαίνει). Toutefois, ce type de conjecture laisse encore ouverte la question si ἄμα est relatif au précédent πᾶσιν ou au suivant τοῖς¹²⁶ et encore si la phrase successive des Il. 8-9 τοῖς τε τὴν γῆν ἐργαζομένοις | καὶ τοῖς ναυτιλλομένοις est relative à πᾶσιν ou aux πολλοῖς (l. 7).¹²⁷ Tsantsanoglou¹²⁸ proposait de placer un comma après ἄμα, proposition suivie aussi par Janko (2002) mais ensuite abandonnée dans l’édition de KPT.

Or, l’auteur du *PDerv* interprète le vers orphique (*OF* 17) de la l. 3 πολλοῖς φαίνει comme étant référé à un groupe particulier de personnes, les πολλοῖς de la l. 7, c’est-à-dire, les τοῖς τε τὴν γῆν ἐργαζομένοις | καὶ τοῖς ναυτιλλομένοις des Il. 8-9. Ainsi, le comma après le ἄμα doit être maintenu.¹²⁹

La connexion logique entre πολλοῖς et τοῖς τε τὴν γῆν ἐργαζομένοις | καὶ τοῖς ναυτιλλομένοις est interrompue par l’expression (ἀλλὰ ‘πᾶσιν’ ἄμα) qui est à entendre comme une remarque *parenthétique*.

Il. 10-13 εἰ γὰρ μὴ ἦν σελήνη, οὐκ ἂν ἐξηύρ[ι]σκον | οἱ ἄνθρωποι τὸν ἀριθμὸν οὔτε τῶν ὥρέων οὔτε τῶν | ἀνέμω[ν. οὔτος οὔν] καὶ τᾶλλα πάντα, [ὅσα δι’ αὐτ]ήν | ἐκ[φαίνεται]

Nous avons choisi de compléter la lacune des Il. 12-13 en suivant une nouvelle proposition faite par Kotwick (2016). En alternative à l’expression οὔτος οὔν] Kotwick propose aussi ταῦτα οὔν en se référant

¹²⁵ Cf. Merkelbach (1967), p. 30 n. 2.

¹²⁶ Cf. Betegh (2004), p. 249 n. 81.

¹²⁷ Cf. KPT, p. 262.

¹²⁸ Cf. Tsantsanoglou (Laks et Most 1997), p. 21.

¹²⁹ Cf. Kotwick (2016), p. 3.

à τὸν ἀριθμὸν ... τῶν ὥρέων ... τῶν | ἀνέμω[ν comme un tout (pour l'emploi de ὅσος cf. col. 9.9, col. 10.4, col. 24.1, col. 25.8, pour l'emploi de διά avec l'accusatif indiquant la cause ou une signification cf. col. 9.7, col. 14.4, col. 17.10, pour le pronom αὐτή en relation à la lune cf. col. 24.6-7).

L'auteur du *PDerv* utilise le verbe ἐκφαίνεσθαι (cf. Euripide, *Hippolyte* 42 ; Platon, *Hippias Majeur*, 295a ; Hérodote 1.117.1) pour expliquer la signification spécifique φαίνει de la l. 3. En alternative à ἐκ[φαίνεται Kotwick propose de compléter la lacune par l'expression ἐκ[φανῆ γίνεται (cf. Platon, *République* 528c).

l. 15 σελή]νη

Nous avons reconstruit la lacune par le mot σελή]νη. Cela a été fait en raison de l'affinité thématique de ce nom avec le contexte de la col. 24.

Col. 25

l. 1 καὶ λαμπρό[τ]ητα, τὰ δ' ἐξ ὧν ἡ σελήνη [λ]ευκότατα

Notre reconstruction de la l. 1 de la col. 25 suit l'édition de KPT, en employant les adjectifs λαμπρός et λευκός en tant que superlatifs absolus. La proposition de Janko (2002) de lire [λ]ευκότερα ne nous semble pas correcte pour une question de symétrie entre les deux adjectifs. Il serait, en effet, peu probable que l'auteur du *PDerv* en décrivant les qualités des particules composant le soleil et la lune parle de celles relatives au soleil de manière absolue et de celle relative à la lune de façon comparative. Car, celui-ci entame une discussion sur la valeur générale de ces particules. Ainsi, les particules que composent le soleil sont λαμπρό[τ]ητα, *les plus brillants*, tandis que ceux dont la lune est composée sont [λ]ευκότατα, *les plus blancs de tous*.

ll. 15-16]. φρονησ[|]μπηγι. [

Nous avons choisi de lire, en suivant la proposition de Piano (2016) les lettres *phi* à la place du *tau* proposé par KPT et un *sigma* après le *hêta* en donnant ainsi le mot] . φρονησ[qui pour son affinité avec la thématique du *OF* 18.1 s’adapte mieux que la proposition faite par KPT. En outre, nous avons accepté aussi la lecture d’un *mu* avant le *phi* de la l. 16, en suivant encore une fois la proposition faite par Piano (2016).

Col. 26

Il. 2-3 ‘ἐᾶς’ δέ, ὅτι ‘ἀγαθῆς’. δηλοῖ δὲ καὶ ἐν τοῖσδε τοῖς ἔπεσιν, | ὅτι ‘ἀγαθὴν’ σημαίνει

Pour la comparaison de ἐός = ἀγαθός, cf. Apollonius Dyskolus, *Synth.* 213.7-8 Uhlig, à propos de *Iliade*, 24.292. Cf. Pron. 48.3-5 Schneider, Scholia à *Iliade* 24.292 (Erbse vol. 5, 572.94). Cf. *EM* 307.33-35 et 318.1-5.

l. 4 ‘Ἐρμῆ, Μαιάδος υἱέ, διάκτορε, δῶτορ ἐάων’

Le vers cité par l’auteur du *PDerv* n’est pas orphique mais homérique, cf. *Od.* 8.335. Nous retrouvons la formule Μαιάδος υἱός aussi dans les *Hymnes Homériques* (4.1, 73, 408, 424, 430, 439, 498, 514, 521, 567, 574, 4.235, 301, 446, 579, 18.10, 29.7).

Il. 6-7 δοιοὶ γάρ τε πίθοι κατακήαται ἐν Διὸς οὔδει | δῶρων, οἷα διδοῦσι, κακῶν, ἕτερος δέ τ’ ἐάων

Les vers cités par l’auteur du *PDerv* sont extraits de *Iliade* 24.527-528. Ceux-ci concernent le discours de Achille à Priam. L’expression κατακήαται est sûrement due à une erreur de transcription. En effet, le texte homérique d’origine propose la forme verbale κατακείαται. Cf. col. 15.8.

Le verbe διδοῦσι, qui nous retrouvons aussi dans le scholia à Pindar, *Pythiques*, 3.141, est probablement dû à une autre erreur de transcription. La forme correcte, en effet, aurait dû être δίδωσι, forme verbale que nous retrouvons dans tous les manuscrits de l’*Iliade*.

TABLE DES MATIÈRES

VOLUME I

INTRODUCTION

1. NATURE DE LA THÈSE	5
1.1. <i>Objectifs et finalités de la thèse</i>	5
1.2. <i>Structure de la thèse</i>	13
1.3. <i>Histoire de la découverte du Papyrus de Derveni</i>	15
2. QUESTIONS CONCERNANT LE PAPYRUS DE DERVENI	19
2.1. <i>Caractéristiques physiques du Papyrus de Derveni</i>	19
2.2. <i>Choix du texte et méthodologie de recherche</i>	21
2.3. <i>Hypothèses sur l'identité de l'auteur de Derveni</i>	24
2.4. <i>Questions concernant le genre littéraire du Papyrus de Derveni</i>	39

I. LE PAPYRUS DE DERVENI

1. TEXTE ET TRADUCTION DU PAPYRUS DE DERVENI	48
2. APPARAT CRITIQUE	108
3. NOTES	125

VOLUME II

II. THÉOGONIE ET COSMOGONIE : ORPHÉE ET LE PAPYRUS DE DERVENI

1. DU COSMOS ET DES DIEUX	179
2. ANALYSE COMPARATIVE ENTRE LA THEOGONIE DU PAPYRUS DE DERVENI ET LES THEOGONIES ORPHIQUES	183
3. LE POÈME D'ORPHEE CITE DANS LE PAPYRUS DE DERVENI	189
4. L'HYMNE A ZEUS DU PAPYRUS DE DERVENI	202
5. RECREATION DES DIEUX ET DU COSMOS	208

III. EXÉGÈSE DU ΛΟΓΟΣ, EXÉGÈSE DU ΚΟΣΜΟΣ

1. DE LA FORMATION DU COSMOS À LA GENÈSE DES MOTS	216
1.1. <i>Le Papyrus de Derveni ou interpréter le λόγος pour comprendre le κόσμος</i>	216

1.2. <i>Plusieurs noms pour un seul Zeus</i>	221
2. L'APPROCHE EXÉGÉTIQUE DE L'AUTEUR DU PAPYRUS DE DERVENI	230
2.1. <i>Techniques exégétiques de l'auteur du Papyrus de Derveni</i>	230
2.2. <i>Le Papyrus de Derveni et le Cratyle de Platon</i>	244
2.3. <i>Le Papyrus de Derveni et le mouvement sophistique</i>	256
IV. LE STATUT DU ΚΟΣΜΟΣ DANS LE PAPYRUS DE DERVENI	
1. COSMOLOGIE DE L'AUTEUR DU PAPYRUS DE DERVENI	264
1.1. <i>Quatre agents pour un seul cosmos : la Nuit, l'Horizon cosmique, le Soleil et l'Air- Intellect</i>	264
1.2. <i>Les νῦν ἔόντα, les ὑπάρχοντα et les μικρὰ μεμερισμένα</i>	276
1.3. <i>L'agrégation des semblables : le mouvement εἰς τὸ σύνηθες</i>	284
1.4. <i>Autres interactions possibles entre ἔόντα</i>	287
1.5. <i>Ex nihilo nihil fit : le principe d'agénésie du cosmos dans le Papyrus de Derveni</i>	291
1.6. <i>Questions concernant la Lune : sur le temps et la périodicité dans le Papyrus de Derveni</i>	293
1.7. <i>La nature du Temps et de l'Olympe dans le Papyrus de Derveni, Aristarque de Samothrace et Léagoras de Syracuse</i>	298
2. LE PAPYRUS DE DERVENI ET LES PRESOCRATIQUES	301
2.1. <i>Héraclite, Orphée et la col. 4 du Papyrus de Derveni</i>	301
2.2. <i>Le Papyrus de Derveni et Anaxagore de Clazomènes</i>	318
2.3. <i>Le Papyrus de Derveni et Diogène d'Apollonie</i>	339
2.4. <i>Le Papyrus de Derveni et Archélaos d'Athènes</i>	353
CONCLUSION	360
BIBLIOGRAPHIE	374

RESUME

Dès sa découverte en 1962, le Papyrus de Derveni, le plus ancien manuscrit d'Europe, n'a pas cessé de soulever des interrogations majeures relatives à la transmission, à l'interprétation et à la fonction des textes orphiques. Le Papyrus de Derveni nous fournit aussi un témoignage de premier ordre quant à l'influence de la philosophie présocratique sur les doctrines orphiques.

Cette thèse est la première édition critique française du Papyrus de Derveni. Celle-ci comprend un appareil critique complet ainsi que des notes au texte. Ce travail de recherche propose aussi une étude monographique du Papyrus de Derveni. Nous avons porté une attention toute particulière à l'analyse du poème orphique, aux techniques exégétiques employées et aux thématiques philosophiques de l'écrit contenu dans le Papyrus de Derveni. Nous avons, en outre, comparé les doctrines cosmologiques et philosophiques proposées par son auteur avec les théories d'Héraclite d'Éphèse, d'Anaxagore de Clazomènes, de Diogène d'Apollonie et Archélaos d'Athènes.

MOTS CLES :

Papyrus de Derveni, présocratiques, orphisme, exégèse antique, cosmologie antique, *Cratyle* de Platon, Héraclite d'Éphèse, Anaxagore de Clazomènes, Diogènes d'Apollonie, Archélaos d'Athènes.

ABSTRACT

Since his discovery in 1962, the Derveni Papyrus, the most ancient manuscript of Europe, has raised full of major questions about the transmission, the interpretation and the function of the orphic texts. The Derveni Papyrus offers us an emblematic testimony about the influence of Presocratic Philosophy on the orphic doctrines. This thesis is the first french critical edition of the Derveni Papyrus with a critical apparatus and notes on the text. This research paper also provides a monographic study of this document. We especially focused our attention on the orphic poem quoted by the author of the Derveni Papyrus, on the exegetical technics he employed and on the philosophical doctrines he proposed. We particularly compared the cosmological and philosophical theories of the Derveni Papyrus author with that of Heraclitus of Ephesus, Anaxagoras of Clazomenae, Diogenes of Apollonia and Archelaus of Athens.

KEYWORDS :

The Derveni Papyrus, Presocratics, Orphism, ancient exegesis, *Cratylus* of Plato, Heraclitus of Ephesus, Anaxagoras of Clazomenae, Diogenes of Apollonia, Archelaus of Athens.

UNIVERSITÉ D'AIX-MARSEILLE
FACULTÉ DES ARTS, LETTRES, LANGUES ET SCIENCES HUMAINES
ÉCOLE DOCTORALE ED 356 « COGNITION, LANGAGE, ÉDUCATION »
UNITÉ DE RECHERCHE EA 3276 « INSTITUT D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE »

LE PAPYRUS DE DERVENI
DE LA FORMATION DU COSMOS À LA GENÈSE DES MOTS
INTRODUCTION, ÉDITION CRITIQUE, TRADUCTION, NOTES ET
ÉTUDE MONOGRAPHIQUE DES FRAGMENTS DU PAPYRUS

Volume II

Thèse présentée en vue de l'obtention
du grade de Docteur de l'Université d'Aix-Marseille
et soutenue en séance publique et contradictoire
le 6 décembre 2016

par

Oreste SALAMONE

sous la direction de
Monsieur le professeur Alonso TORDESILLAS

Jury :

Alberto BERNABÉ PAJARES (Universidad Complutense de Madrid, Espagne)
Francesc CASADESÚS BORDOY (Universitat de les Illes Balears, Palma de
Mallorca, Espagne)
Jean-Luc PÉRILLIÉ (Université de Montpellier III, France)
Maria Michela SASSI (Università degli Studi di Pisa, Italie)
Alonso TORDESILLAS (Université d'Aix-Marseille, France)

2016

II.
THÉOGONIE ETCOSMOGONIE
ORPHÉE ET LE PAPYRUS DE DERVENI

1. DU COSMOS ET DES DIEUX : THEOGONIE DE DERVENI ET THEOGONIES ORPHIQUES

Si le *PDerv* est, certes, un document essentiel pour une meilleure approche de la philosophie présocratique ainsi qu'aux techniques d'exégèse antiques des textes, il l'est aussi pour ce qui concerne la compréhension de ce genre littéraire et théologique que nous nommons théogonie.

Toutefois, le nom de théogonie est souvent réducteur à l'égard d'un genre poétique ayant une grande extension et ampleur quant aux thématiques abordées. Les textes théogoniques, en effet, traitent de plusieurs sujets qui vont de l'origine des dieux et des êtres humains à l'histoire de la formation du cosmos.

La plus célèbre de toutes les théogonies reste sans doute celle d'Hésiode ; toutefois d'autres récits sur la nature des dieux et du monde circulaient dans la Grèce antique. En effet, au-delà de la *Théogonie* hésiodique nous avons aussi des théogonies dites orphiques et d'autres attribuées respectivement à Épiménide de Cnossos¹, à Phérécyde de Syros² et à Acusilaos d'Argos³. La plupart de ces récits théogoniques avaient été catalogués par le disciple d'Aristote Eudème de Rhodes, dans un ouvrage malheureusement perdu ayant pour titre *Histoire de la théologie*⁴. Toutefois, quelques fragments de cet ouvrage sont discernables chez Damascius dans le *De principiis*⁵ et chez Philodème⁶ dans le *De pietate*⁷.

¹ Cf. 3 A B 1, B 5 D.-K.

² Cf. 7 A 1 D.-K.

³ Cf. 9 B 1, B 2, B 3 D.-K.

⁴ Cf. *OF* 19-27.

⁵ Cf. Damascius, *De principiis*, 124.

⁶ Cf. 1 B 12, B 13 D.-K. ; 3 B 5 D.-K.

⁷ Cf. Philodème, *De pietate*, 47 a, 135, 5.

Ce que nous pouvons déduire des fragments à notre disposition est, qu'à la différence des autres théogonies, les théogonies orphiques étaient à caractère initiatique et possédaient une connotation à la fois cosmogonique et eschatologique. Certains cercles initiatiques, en effet, que nous qualifions avec le terme générique *orphiques*, utilisaient le récit théogonique en tant que base mythique pour l'accomplissement de certains rites mystériques qu'ils pratiquaient. Les études au sujet de l'orphisme et des rites mystériques ont montré que les rituels initiatiques anciens étaient composés de trois éléments fondamentaux : le mythe, appelé *λεγόμενα*, les actions symboliques du rite, nommées *δρώμενα* et enfin les choses montrées, les *δεικνόμενα* ou autrement dites les *ὀρώμενα*⁸.

Il existe une différence importante entre le style de narration de la *Théogonie* d'Hésiode et celle attribuée à Orphée. Le poète Hésiode décrivait de manière linéaire l'histoire généalogique des divinités, dans les théogonies orphiques nous avons un déroulement événementiel qui correspond au style narratif de la *Ringkomposition*. Dans la *Théogonie* citée par l'auteur du *PDerv*, Zeus représente, en effet, le commencement ainsi que la partie finale de la narration. Une autre différence importante entre la *Théogonie* hésiodique et les théogonies orphiques concerne la brièveté avec laquelle certains événements généalogiques sont traités.

Nous ne savons pas avec certitude si le texte cité par l'auteur du *PDerv* était un hymne, une théogonie ou autre, ce que nous savons est que le texte en question était largement répandu au V^e siècle av. J.-C. et que malgré son possible emploi liturgique et

⁸ Cf. Pausanias, IX, 30, 12.

initiatique, celui-ci avait une diffusion comparable à celle que connaissaient les poèmes d'Homère et d'Hésiode.

Or, s'il existait probablement une certaine littérature orphique utilisée dans des rituels publics⁹, comme l'*Hymne à Déméter des Lycomèdes* cité par Pausanias¹⁰, il y avait aussi certains textes sacrés qui étaient réservés à des cérémonies initiatiques privées. Dans le cas des rites publics, les participants déclamaient des hymnes en l'honneur de Déméter au cours de manifestations liées au culte civique des dieux. En revanche, dans le cas des rites d'initiations individuels, nous avons des récits énigmatiques qui portaient sur le sort de l'homme après la mort et qui étaient accompagnés de certaines formules à caractère eschatologique à apprendre par cœur¹¹. Les lamelles d'or orphiques¹², en particulier, témoignent de la diffusion dans tout le monde grec ancien de ce type de culte initiatique à caractère eschatologique et sotériologique.

Des traces d'Orphée et de l'orphisme sont présentes aussi dans le mythe de fondation des Mystères d'Eleusis¹³. Il était généralement reconnu qu'Orphée avait inventé les initiations et les purifications, tandis que son disciple Musée s'était occupé des

⁹ Cf. Pausanias, I, 22, 7 : Ἐγὼ δὲ ἔπη μὲν ἐπελεξάμην, ἐν οἷς ἐστὶ πέτεσθαι Μουσαῖον ὑπὸ Βορέου δῶρον, δοκεῖν δέ μοι, πεποίηκεν αὐτὰ Ὀνομάκριτος, καὶ ἔστιν οὐδὲν Μουσαίου βεβαίως, ὅτι μὴ μόνον ἐς Δήμητρα ὕμνος Λυκομίδαις.

¹⁰ Cf. Pausania, IX, 30, 12 : Ὅστις δὲ περὶ ποιήσεως ἐπολυπραγμόνησεν, ἤδη, τοὺς Ὀρφέως ὕμνους οἶδεν ὄντας, ἕκαστόν τε αὐτῶν ἐπὶ βραχύτατον, καὶ τὸ σύμπαν οὐκ ἐς ἀριθμὸν πολὺν πεποιημένους· Λυκομίδαι δὲ ἴσασι τε καὶ ἐπάδουσι τοῖς δρωμένοις· κόσμῳ μὲν δὴ τῶν ἐπῶν δευτερεῖα φέροιντο ἂν μετὰ γε Ὀμήρου γε τοὺς ὕμνους, τιμῆς δὲ ἐκ τοῦ θεοῦ καὶ ἐς πλεόν ἐκείνων ἤκουσι.

¹¹ Voir à ce propos les lamelles d'or orphiques.

¹² Cf. Bernabé (2005), *OF* 474-496 F ; Bernabé & San Cristóbal (2001) ; Pugliese Carratelli (2001) ; Tortorelli Ghidini (2006) ; Riedweg (2002), pp. 459-481.

¹³ Cf. 1 b 15 D.-K. ; Richardson (1974), pp. 77-85 ; Graf (1974) ; West (1983), p. 24.

oracles et de l'initiation d'Eleusis¹⁴. Toutefois certains savants de l'antiquité¹⁵ retenaient que la poésie d'Orphée et les oracles de son disciple Musée étaient l'œuvre du chresmologue Onomacrite. D'autres, en revanche, affirmaient¹⁶ qu'une grande partie de littérature orphique était le fruit de certains pythagoriciens, tels que Zopyros d'Hérakléa¹⁷, Orphée de Crotone, Orphée de Camarina et Brontinos¹⁸. Aristote aussi, selon le témoignage de Cicéron, affirmait qu'Orphée n'avait jamais existé et que la poésie orphique avait été composée par un pythagorien du nom de Cercops¹⁹.

Ce que donc les grecs du V^e siècle av. J.-C. entendaient par théogonie orphique était un récit mythique concernant à la fois l'origine du monde, la nature des dieux et la destinée des hommes. Nous ne savons pas avec certitude si le récit mythique orphique, de même que celui commenté dans le *PDerv*, s'accompagnait d'une pratique liturgique particulière et réservée à certains initiés. Toutefois, le fait que certains des évènements chantés dans la théogonie orphique générèrent scandale et étonnement public²⁰ est quand même indicatif du fait que ce poème théogonique était accessible à tous. Car, si le récit théogonique orphique était exclusivement de type initiatique, comment expliquer alors les évidentes allusions à une théogonie orphique que l'auteur comique Aristophane fait publiquement dans la pièce les *Oiseaux* ? Ou que le

¹⁴ Cf. 1 A 11, A 15, B 5 D.-K. ; 2 A 3a, A 6, A 85 D.-K.

¹⁵ Cf. 1 A 1 b, 1 B 11 D.-K., 2 B 20 a D.-K.

¹⁶ Cf. 1 A 1 D.-K.

¹⁷ Cf. Clément d'Alexandrie, *Stromates*, I, 333.

¹⁸ Cf. Clément d'Alexandrie, *Stromates*, I, 131.

¹⁹ Cf. Cicéron, *De natura Deorum*, I, 39.

²⁰ Cf. 1 A 14 b D.-K. ; cols. 7, 22, 23. 25.

poète comique, à la différence d'autres cas excellents, n'ait connu aucune accusation d'impiété en faisant cela ?

Il est évident alors qu'il existait à l'époque antique deux types de récits mythiques ayant deux fonctions distinctes et séparées. Un qui était réservé à certains rituels d'initiations civiques et privés, et un autre qui, connu et accessible à tous, était considéré, commenté et utilisé comme les autres poèmes littéraires. Nous pensons alors que le poème théogonique cité dans le *PDerv* fait partie de ce deuxième type de textes orphiques. Les nombreuses allusions faites au caractère inaccessible, par certains, du poème d'Orphée font simplement référence au domaine de l'interprétation et de la bonne compréhension de celle que l'auteur du *PDerv* considère, certes, une poésie cryptique mais dont le texte est, *à priori*, accessible à tous²¹.

2. ANALYSE COMPARATIVE ENTRE LA THEOGONIE DU PAPYRUS DE DERVENI ET LES THEOGONIES ORPHIQUES

La tradition nous a transmis plusieurs œuvres poétiques attribuées à Orphée. Le témoignage plus ancien (V^e siècle av. J.-C., voire VI^e siècle av. J.-C.) sur une théogonie orphique est celui que l'on trouve dans le *PDerv*. Nous avons ensuite le récit ironique des *Oiseaux* d'Aristophane²² (V^e siècle av. J.-C.) ainsi que quelques allusions que nous trouvons chez Euripide²³. Et encore, Eudème de

²¹ Cf. Col. 7, col. 9.10-14 ; Col. 13.5-6.

²² Cf. Aristophane, *les Oiseaux*, vv. 693-702 = *OF* 64

²³ Cf. Euripide, *Hypsipyle*, vv. 1103-1108 = *OF* 65 et *Melanippe*, fr. 5 Jouan Van Looy = *OF* 66.

Rhodes²⁴, péripatéticien du IV^e siècle av. J.-C, nous transmet des fragments théogoniques attribués à Orphée.

D'époque hellénistique (II^e siècle av. J.-C.) et œuvre d'un auteur juif vivant à Alexandrie, nous avons le *Testament d'Orphée*²⁵. Successives (II^e siècle apr. J.-C.) sont en revanche les *Rhapsodies en 24 chants* ainsi que la *Théogonie* de Hiéronimos et Hellanicos²⁶.

Au sujet des théogonies orphiques, West²⁷ formule l'hypothèse que dans l'époque antique existait un prototype commun à tous ces récits, celui qu'il appelle la *Théogonie de Protogonos*. En suivant cette hypothèse, West fit une reconstruction *exempli gratia*²⁸ du poème théogonique d'Orphée qui voit comme personnage principal de la narration mythique le dieu Phanès-Protogonos. Toutefois, selon l'opinion de certains commentateurs modernes²⁹, le témoignage offert par le *PDerv* montre que dans la version plus antique à notre disposition du poème orphique il n'y a aucune trace du dieu Phanès. Qui plus est, il se pourrait que l'inclusion du dieu Protogonos soit due à un malentendu dérivant d'une interprétation erronée des épithètes d'Ouranos, ce dieu étant dit dans la *Théogonie* orphique citée par l'auteur du *PDerv*³⁰, Protogonos, le Premier-né.

Nous allons maintenant examiner les différentes versions des théogonies orphiques que la tradition nous a transmises et nous

²⁴ Cf. *OF* 19-27.

²⁵ Cf. Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, XIII, 12, 4-5 = *OF* 378.35-36.

²⁶ Cf. 1 B 12, B 13 D.-K. = *OF* 90-359.

²⁷ Cf. West (1983), p. 87, p. 95 n. 44.

²⁸ Cf. West (1983), p. 114.

²⁹ Cf. Bernabé (2002, 2007b, 2007d) ; Betegh (2004), pp. 112-122.

³⁰ Cf. Col. 16.3-6.

les comparerons ensuite avec la *Théogonie* du *PDerv*. Commençons par l'analyse de la *Théogonie* des *Oiseaux* Aristophane. Voici le texte (vv. 693-702) :

693 Χάος ἦν καὶ Νύξ Ἐρεβός τε μέλαν πρῶτον καὶ Τάρταρος εὐρύς·
γῆ δ' οὐδ' ἀήρ οὐδ' οὐρανὸς ἦν· Ἐρέβους δ' ἐν ἀπέιροσι κόλποις
695 τίκτει πρῶτιστον ὑπηνέμιον Νύξ ἢ μελανόπτερος ὤόν,
ἐξ οὗ περιτελλομέναις ὥραις ἔβλασταν Ἔρωσ ὁ ποθεινός,
στίλβων νῶτον πτερύγοιν χρυσαῖν, εἰκῶς ἀνεμώκεσι δίναις.
οὗτος δὲ Χάει πτερόεντι μιγείς νυχίῳ κατὰ Τάρταρον εὐρὺν
ἐνεόττευσεν γένος ἡμέτερον, καὶ πρῶτον ἀνήγαγεν ἐς φῶς.
700 πρότερον δ' οὐκ ἦν γένος ἀθανάτων, πρὶν Ἐρωσ ξυνέμειξεν ἅπαντα·
ξυμμιγνυμένων δ' ἐτέρων ἐτέροις γένητ' οὐρανὸς ὠκεανὸς τε
καὶ γῆ πάντων τε θεῶν μακάρων γένος ἄφθιτον.

Selon la *Théogonie* ironique d'Aristophane nous avons en principe le Chaos, l'Erèbe, la Nuit et la Tartare. La Nuit produit ensuite un œuf dans l'Erèbe duquel jaillit Eros qui, en s'accouplant au Chaos, donna vie à la race des oiseaux. Eros, ensuite, en mélangeant tous les éléments entre eux fit venir à l'être les dieux Ouranos, Océan et Gaia.

Or, malgré les grandes différences qui existent entre la *Théogonie* orphique du *PDerv* et celle des *Oiseaux* d'Aristophane, nous pouvons remarquer qu'il y a bien une ressemblance quant au rôle de premier plan donné à la Nuit. Toutefois, considérant qu'Aristophane ne voulait pas donner un aperçu théogonique détaillé mais plutôt faire une parodie des récits généalogiques orphiques, nous ne pouvons pas prendre ce témoignage de manière littérale. Néanmoins, la *Théogonie* ironique d'Aristophane nous fournit un aperçu du climat culturel du V^e siècle av. J.-C. ainsi que le portrait ironique des récits mythiques circulant à cette époque. Il

est remarquable que la description que le poète comique fait d'Eros sortant de l'œuf cosmique soit retrouvée ensuite aussi dans la *Théogonie* des *Rhapsodies* sous les noms de Phanès, Protogonos, Eriképaios et Métis. Toutefois, mis à part le rôle de la Nuit, la *Théogonie* d'Aristophane et celle du *PDerv* présentent des grandes différences et peu de ressemblances.

Passons maintenant à l'exposition sommaire de la *Théogonie* des *Discours sacrés en 24 rhapsodies*³¹. Dans cette version nous avons à l'origine des choses le dieu Chronos, représentation symbolique du *temps*. Ce dieu engendre ensuite deux autres entités, Éther et Chaos. Le dieu Chronos fait jaillir ensuite de l'Éther un œuf argenté duquel surgit un dieu aux multiples aspects, le dieu Phanès. Ce dieu est décrit comme étant hermaphrodite et ayant quatre têtes d'animaux différents : lion, bélier, taureau et serpent. En plus d'être polymorphe, Phanès possède aussi plusieurs appellations. Il est en effet nommé à la fois Phanès, le *resplendissant*, Protogonos, le *premier-né*, Eros, la *force générative*, Métis, *l'intelligence providentielle*, et Eriképaios, nom d'origine inconnue.

Phanès ensuite s'autoféconde en engendrant la Nuit. Puis, il s'accouple avec elle en engendrant Ouranos et Gaia. Le dieu Phanès passe ensuite son pouvoir de dieu suprême à la Nuit. Dans un second moment, celle-ci fait don de son pouvoir à son fils Ouranos qui règne ainsi en troisième place. D'Ouranos et Gaia naissent plusieurs dieux dont Rhéa et Kronos. Ce dernier détrône son père Ouranos et le châtie. Puis, Kronos, selon une prophétie reçue par la Nuit, dévore ses enfants, mais Rhéa le trompe en lui faisant

³¹ Cf. *OF* 90-359.

engloutir une pierre à la place du petit Zeus. Celui-ci, ensuite, émasculé son père Kronos, après l'avoir fait étourdir avec de l'hydromel, prend le pouvoir sur les autres dieux ainsi que sur le reste du monde. Sur ce dernier point la *Théogonie des Rhapsodies* suit à la lettre le récit hésiodique, mais la suite de l'histoire prend une tournure différente de celle racontée par Hésiode. Car une fois pris le pouvoir, Zeus avale le dieu Phanès et devient gravide de tous les êtres du monde³². Une fois englobée toute la réalité, Zeus récrée le monde et les dieux. L'histoire continue avec la copulation de Zeus avec sa fille Perséphone-Korê et la naissance de Dionysos. Puis, Zeus cède son pouvoir suprême à Dionysos. Les Titans, jaloux de cette cession de pouvoir à Dionysos, attirent avec des jouets le jeune Bacchus. Ils démembrèrent ensuite le corps du jeune dieu et le mangent. Une fois pris connaissance de cet acte atroce, Zeus incinère les Titans avec sa foudre et, de la suie qui se dépose, fit la race humaine qui est, en effet, un mélange d'éléments titanesques et dionysiaques. Voici donc dans les grandes lignes la narration des événements mythiques exposés dans la *Théogonie des Rhapsodies*.

La *Théogonie* de Hiéronimos et Hellanicos qui nous a été transmise par Damascius et dont le caractère orphique est confirmé par le témoignage d'Athénagoras³³, nous propose un tout un autre récit mythique sur la genèse des dieux et du monde. Selon cette *Théogonie*, en principe, nous avons deux entités, l'Eau et la Terre. Du mélange des deux naît le dieu Chronos qui est aussi appelé Héraclès et qui se présente sous la forme d'un serpent ailé à

³² Cf. *OF* 241.

³³ Cf. Damascius, *De principiis*, 123 bis et 124 ; Athénagoras, *Pro Christianis*, 18.6 et 20.1-4 = *OF* 69-89.

plusieurs têtes : celle d'un homme, celle d'un taureau et celle d'un lion. Chronos-Héraclès, qui est un être bisexué, s'accouple ensuite avec la déesse Ananké-Adrastée et il génère ainsi trois entités aux noms d'Ether, Chaos et Erèbe. Finalement, Chronos- Héraclès dépose en eux un œuf dont sort un dieu aux noms de Zeus, Pan et Protogonos.

Voyons maintenant les différences thématiques et narratives entre les *Théogonies* des Rhapsodie, de Hiéronymos et Hellanicos et celle exposée dans le *PDerv*. La *Théogonie* orphique du *PDerv* suit dans les grandes lignes le récit hésiodique sur les dieux. La succession des divinités comprend Nuit, Ouranos, Kronos et Zeus. Le dieu Phanès n'apparaît à aucun moment dans la *Théogonie* orphique du *PDerv*. Nous pouvons de même constater l'absence de certains dieux comme Chronos- Héraclès, Chaos, Erèbe, Dionysos. Dans la *Théogonie* orphique du *PDerv*, nous n'avons non plus aucune caractérisation montreuse et zoomorphe des divinités.

Toutefois, au-delà de ces différences, il y a aussi quelque ressemblance entre la *Théogonie* orphique du *PDerv* et les autres *Théogonies* orphiques. Tous ces récits, en effet, chantent la gloire d'un seul dieu, Zeus. Qui plus est, la *Théogonie* orphique du *PDerv* se rapproche de la *Théogonie* des *Rhapsodies* en ce qui concerne l'avalement par Zeus d'un phallus divin, dans le *PDerv* celui d'Ouranos, dans les *Rhapsodies* celui du dieu Phanès-Protogonos.

En conclusion, la narration théogonique proposée par le *PDerv* propose une histoire plus cohérente des événements mythiques racontés. La *Théogonie* orphique du *PDerv* est, pour son antiquité, une référence indéniable pour déterminer l'authenticité et

la datation approximative de certains récits orphiques. Toutefois, si d'un côté la *Théogonie* orphique du *PDerv* nous a éclairés sur la présence ou l'absence de certains dieux dans le récit orphique antique, de l'autre côté ce texte soulève des interrogatifs majeurs qui remettent profondément en cause notre compréhension de ce phénomène spirituel, philosophique et culturel que l'on appelle l'*orphisme*.

3. LE POÈME D'ORPHEE CITE DANS LE PAPYRUS DE DERVENI

Nous allons maintenant procéder à la reconstruction du poème d'Orphée cité dans le *PDerv*. Pour cela, nous avons pris en compte l'excellent travail de reconstitution du poème orphique cité dans le *PDerv* par Bernabé³⁴. La notation des fragments utilisés dans cette reconstruction suit la classification faite par Bernabé dans son recueil des fragments orphiques³⁵. La traduction des passages du poème orphique est dérivée de notre traduction du *PDerv*.

Commençons par ce qui est généralement reconnu pour être le σφραγίς ou πρόρρησις du poème orphique cité par l'auteur du *PDerv*³⁶ que nous trouvons aussi dans une forme similaire dans le *Banquet* de Platon³⁷ (*OF 3*)³⁸ :

φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστί· θύρας δ' ἐπίθεσθε βέβελαι

*Je chanterai pour ceux à qui cela est licite ; fermez les portes
vous autres, profanes !*

³⁴ Cf. Bernabé (2002, 2004, 2007b).

³⁵ Cf. Bernabé (2004), *OF 3-18*.

³⁶ Cf. Col. 7.9-11.

³⁷ Cf. Platon, *Banquet*, 218b.

³⁸ Cf. Santamaría (2012a), p. 55, qui propose plutôt la variante (*OF 1 a*) : Ἀείσω
ξυνετοῖσιν.

Le poète Orphée chante donc pour *ceux à qui cela est licite*. La compréhension profonde du récit du poète serait possible seulement pour tous ceux que l’auteur du *PDerv* appelle les *purs* d’ouïe³⁹ (ἀλλὰ διδάσκειν τοὺς τῆ]ν ἀκοήν [καθαρεύο]ντας). Toutefois, les *purs* d’ouïe de l’auteur du *PDerv* ne doivent pas être confondus avec les *membres* effectifs d’une secte orphique⁴⁰. Ceux-ci sont plutôt les hommes pieux qui, en pratiquant avec zèle et intelligence l’exégèse des textes sacrés, approfondissent leur propre compréhension des mythes et des symboles contenus dans ces récits poétiques. En aucun cas, l’auteur du *PDerv* ne fait comprendre de manière explicite le caractère secret du texte qu’il commente. Qui plus est, si le poème commenté était réservé aux membres d’une secte orphique, l’auteur du *PDerv* n’aurait aucune raison de manifester son étonnement vis-à-vis de certaines explications *populaires* des vers d’Orphée⁴¹.

Mais continuons notre reconstruction du poème orphique cité dans le *PDerv*. Suite au stigma de l’*incipit* du poème, le poète annonce une sorte de plan, de programme narratif qui synthétise le sens principal de son histoire (*OF* 4)⁴² :

³⁹ Cf. Col. 7. 11.

⁴⁰ Cela est clairement dit à la col. 7.2-7 par l’auteur du *PDerv* : · ιερολογεῖ]το γὰρ | τῆ]ι ποιήσει. [κ]αὶ εἰπεῖν οὐχ οἶόν τ[ε τὴν τῶν ὀ]νομάτων | θέ]σιγ καίτ[οι] {ρ}ρήθέντα. ἔστι δὲ ξ[ένη τις ἠ] πόησις | κ]αὶ ἀνθρώ[ποις] αἰνι[γμ]ατώδης. [κε]ῖ [Ὀρφεὺς] αὐτ[ὸς] | ἀό]ριστ’αἰν[ίγμα]τα οὐκ ἤθελε λέγειν, [ἐν αἰν]ίγμασ[ι]ν δὲ | μεγ]άλα.

⁴¹ C’est le cas par exemple du vers qui expose la prise du pouvoir de Zeus à son père Kronos, cf. Col. 9.2-4 : οἱ δὲ οὐ γινώσκον[τες] | τὰ λεγόμε]να δοκοῦσι τὸν Ζᾶνα παρὰ τοῦ αὐτοῦ] | πατρὸς [τὴν] ἀλκίην τε κα[ὶ] τὸν δαίμονα λαμμά]νειν. ; mais aussi du vers qui traite du désir de Zeus de s’unir en amour avec sa propre mère, cf. Col. 26.8-9 : οἱ δὲ τὸ {ρ}ρή]μα οὐ γινώσκοντες δοκοῦσιν εἶναι | ‘μητρὸς ἑαυτοῦ’.

⁴² Cf. Col. 8.2.

οἱ Διὸς ἐξεγένοντο [μεγασθεν]έος⁴³ βασιλῆος.

Ceux qui naquirent de Zeus, roi à la grande force.

En un seul vers le poète Orphée synthétise l'histoire principale de son récit mythique : la seigneurie de Zeus et son engendrement du monde et des dieux. Ce dernier vers serait selon l'opinion de certains commentateurs modernes⁴⁴ la partie finale de l'incipit.

Ainsi, après nous avoir exposé le plan général du poème, le poète déclenche la narration détaillée des événements mythiques de son récit (*OF 5*)⁴⁵ :

Ζεὺς μὲν ἐπεὶ δὴ πατρὸς ἐοῦ πάρα θε[σ]φατον ἀρχὴν
ἀλκίην τ' ἐγχείρεσσι {ἔ}[λ]άβ[εν κ]α[ὶ] δαίμον[α] κυδρόν

Zeus, après avoir reçu de son père le pouvoir prophétisé et pris dans ses mains la force et l'illustre déité.

Longuement on s'est demandé à quoi faisait référence l'expression *l'illustre déité* et s'il fallait la prendre comme objet direct d'un verbe non explicité ou cité dans une phrase successive par l'auteur du *PDerv* ou plutôt comme une hendiadys⁴⁶. En revanche, West⁴⁷ affirme que l'expression *illustre déité* fait référence au dieu Protogonos-Phanès. Nous admettons, en relation à

⁴³ Sider (2014), p. 236. La lecture [μεγασθεν]έος est maintenant soutenue par Bernabé et Piano (ouvrage à paraître).

⁴⁴ Cf. Bernabé (2002, 2007b) ; Betegh (2004) ; Calame (1997, 2005).

⁴⁵ Cf. Col. 8.4-5.

⁴⁶ Cf. Bernabé (2002), p. 102, (2007b), p. 104.

⁴⁷ Cf. West (1983) p. 84 et p. 114.

cette problématique, l'opinion de Bernabé⁴⁸, selon laquelle il n'y aurait aucune trace du dieu Phanès dans le récit commenté par l'auteur du *PDerv* et que l'expression *illustre déité* fait référence à la royauté du père de Zeus, Kronos. Une fois en possession du pouvoir suprême, Zeus rend visite à l'ἄδυτον de la Nuit pour lui demander un oracle à propos de la bonne gestion de son pouvoir (*OF 6*)⁴⁹ :

Zeὺς μὲν ...
 ἦστο] πανομφεύουσα [θεῶν] τροφὸς ἀμβροσίη Νύξ.
 [...] χρῆσαι [...] ἐξ ἀ[δύτοι]ο
 ἦ δ' ἔχρησεν ἅπαντα, τὰ οἱ θε[μῖς ἦν ἀνύσασ]θαι
 ὡς ἄν ἔ[χοι κά]τα καλὸν ἔδος νιφόντος Ὀλύμπου⁵⁰

Zeus (après être arrivé au sanctuaire, où) siégeait la Nuit, connaisseuse de tous les oracles, immortelle nourrice des dieux [...] vaticine [...] depuis son sanctuaire. Et elle prédit tout ce qu'il était légitime [pour Zeus] d'emporter : comment il occuperait le beau trône de l'Olympe enneigé.

La Nuit, à la différence de la *Théogonie* hésiodique, est constamment considérée dans la tradition orphique comme divinité oraculaire. En ce qui concerne le pouvoir oraculaire, c'est à elle que les dieux, mais aussi les hommes, s'adressent pour connaître l'avenir. Cela est amplement relégué par plusieurs sources antiques⁵¹. En particulier, Plutarque et un scholie à Pindare, témoignent d'une intéressante association entre la figure de la Nuit

⁴⁸ Cf. Bernabé (2002), pp. 106-111 (2007b), pp. 111-112.

⁴⁹ Cf. Col. 10.9-12 et col 11 l. 1 et l. 10.

⁵⁰ Pour une reconstruction alternative de ce passage, cf. Santamaría (2012), pp. 57-61.

⁵¹ Cf. Plutarque *De sera numinis vindicta* 566b 9 ; Scholia à Pindare, *Pythiques* argum., p. 2.6 Drachm.

et l'oracle de Delphes. Plutarque affirme qu'Orphée avait répandu la fausse croyance que la Nuit et Apollon partageaient l'oracle de Delphes. Le scholie à Pindare, affirme, à propos des divinités qui avaient présidé l'oracle de Delphes, que l'ordre de succession comprenait en premier lieu la Nuit, ensuite Thémis et enfin Apollon⁵². En outre, Pausanias⁵³ nous dit que sur l'acropole de Mégare il y avait un oracle consacré à la Nuit.

Dans la *Théogonie* des *Rhapsodies*, de même que dans la *Théogonie* orphique du *PDerv*, la Nuit est décrite comme puissance oraculaire par excellence. Hermias dans son commentaire du *Phèdre* de Platon⁵⁴, rapporte un hexamètre orphique dans lequel il est dit clairement que la Nuit était la divinité des oracles qui possédait une mantique privée de toute fausseté.

En continuant notre reconstruction le poème suit sa narration avec le vers (*OF 7*)⁵⁵ :

Zeûs μὲν ἐπεὶ δὴ πατρός ἐοῦ πάρα [θ]έσφατ' ἀκούσα[ς]

Zeus, après avoir entendu les prophéties de son père

En ce qui concerne la bonne reconstruction de ce vers nous sommes en accord avec les propos de Kouremenos⁵⁶ et de

⁵² Toutefois Eschyle dans *Euménides* vv. 1-35 et Euripide dans la tragédie *Iphigénie en Tauride* vv. 1259-83, affirment que Gaia fut la première divinité à donner des oracles à Delphes.

⁵³ Pausanias, I, 40.6

⁵⁴ Cf. Hermias d'Alexandrie, *Commentaire sur le Phèdre de Platon*, 147.20 Couvr. (*OF 113* Bernabé).

⁵⁵ Cf. Col. 13.1.

⁵⁶ Cf. KPT (2006), pp. 22- 23.

Santamaría⁵⁷ qui pensent à une erreur de transcription du scribe ou de l’auteur du *PDerv* du vers *OF* 5.1 qui serait en effet le vers *OF* 7 et proposent une version différente de ce passage du poème en agençant les fragments *OF* 7, *OF* 5.2 et *OF* 8 :

Zeús mèn épēi dh̄ patròs éoũ pára [θ]ésφατ’ áκούσα[ς]
ἀ]λκήν τ’ ἐγ χεیرهσσι {ἔ}[λ]άβ[εν κ]α[ι] δαίμον[α] κυδρόν
αἰδοῖογ κατέπινεν, ὄς⁵⁸ αἰθέρα ἔχθορε πρῶτος

Zeus, après avoir entendu les prophéties de son père pris dans ses mains la force et l’illustre déité et il avala le phallus [d’Ouranos], duquel jaillit en premier l’éther.

Malgré l’avis contraire de Bernabé⁵⁹, et d’autres chercheurs⁶⁰, qui s’appuie sur un témoignage de Proclus⁶¹ relatif à la *Théogonie* des *Rhapsodies*, nous pensons que dans le texte original il n’y avait aucune allusion au fait que Zeus reçut des prophéties de la part de son père Kronos. Qui plus est, pour une question d’économie et de cohérence globale du récit orphique cité par l’auteur du *PDerv*, il serait absurde d’appeler la Nuit πανομφεύουσα et d’affirmer que Kronos aussi donne des oracles à Zeus.

Nous arrivons ainsi au vers le plus ambigu de la *Théogonie* orphique citée dans le *PDerv*. Il s’agit du fragment relatif au récit de l’avalement de l’αἰδοῖον (*OF* 8)⁶² :

⁵⁷ Cf. Santamaría (2012a), pp. 61-64.

⁵⁸ Cf. Scermino (2011a), pp. 63-66.

⁵⁹ Cf. Bernabé (2002), pp. 102–105, (2007b), pp. 103–107.

⁶⁰ Cf. Betegh (2004), pp. 109–112 ; Sider (2014), pp. 237-239.

⁶¹ Cf. Proclus, *Commentaire sur le Cratyle de Platon*, 27, 21 Pasquali (*OF* 239).

⁶² Cf. Col. 13.4.

αἰδοῖογ κατέπινεν, ὃς αἰθέρα ἔχθορε πρῶτος

[Zeus] avala le phallus [d'Ouranos], duquel jaillit en premier l'éther.

Ainsi, Zeus, en suivant les conseils de la Nuit, pour accéder au pouvoir suprême avale le phallus d'Ouranos. Toutefois, l'explication de ce vers a engendré de nombreuses interprétations qui se fondent sur la double nature du mot αἰδοῖογ qui peut être pris à la fois comme substantif ou comme adjectif. Ainsi, quelque commentateur moderne⁶³ a suivi la première hypothèse d'interprétation en traduisant αἰδοῖογ comme un substantif, et donc comme *phallus*⁶⁴ d'Ouranos, tandis que d'autres⁶⁵ ont cru trouver, en traduisant αἰδοῖογ comme un adjectif, une référence au *vénérable* dieu Phanès. Toutefois, en aucun moment de son commentaire, l'auteur du *PDerv* ne cite directement ou ne fait allusion à ce dieu. Qui plus est, le pronom masculin ὃς ne peut pas être référé à αἰδοῖογ qui est neutre. Il faut alors supposer que le pronom ὃς faisait référence à un sujet masculin qui malheureusement n'est pas cité directement dans le texte du *PDerv*. Nous pouvons supposer que le sujet de ὃς devait se trouver dans le vers précédent. Celui-ci devait être Ουρανός. Or, que l'auteur du *PDerv* entendait le mot αἰδοῖογ comme un substantif, il est dit clairement⁶⁶ dans le passage :

⁶³ Cf. Burkert (1980) p. 32, (1987b) p. 22, (1998) p. 389 et n. 14 ; Kirk, Raven, Schofield (1983) p. 32 ; Graf (1985) p. 588 ; Bernabé (1989) p. 169 et (2002, 2007b) ; Janko (2001) p. 24 et n. 124 ; Betegh (2004).

⁶⁴ Hérodote II, 30 et 48.

⁶⁵ Cf. West (1983) p. 85 ; Rusten (1984) p. 334 ; (1985) p. 125 ; Parker (1995) p. 490 ; Brisson (2003) pp. 1-11.

⁶⁶ Cf. Col. 13.7-11.

ἐν τοῖς αἰδοίοις ὄρων τῆγ γένεσιν τοὺς ἀνθρώπου[ς
 νομίζον[τας εἶ]ναι τούτωι ἐχρήσατο, ἄνευ δὲ τῶν
 αἰδοίων [οὐ γίν]εσθαι, αἰδοίωι εἰκάσας τὸν ἥλιον·
 10 ἄνευ [γὰρ τοῦ ἡ]λ[ί]ου τὰ ὄντα τοιαῦτα οὐχ οἷόν [τε
 γίν]εσθαι, (.)ένων τῶν ἐόντων

Il employa l'expression « phallus », en comparant le Soleil à un phallus, parce que les hommes considèrent que la génération se situe dans les « organes génitaux », et que sans les « organes génitaux » il n'y a pas de génération. Car sans le Soleil les choses qui sont ne peuvent pas s'engendrer de telle manière [...]

Ainsi, Orphée, en comparant le soleil aux organes génitaux, voulait affirmer que par l'avalement du phallus d'Ouranos (le soleil), Zeus engloba en lui-même le pouvoir génératif du cosmos. Remarquable à cet égard est le parallèle mis en lumière par Bernabé⁶⁷ entre cet épisode de la narration théogonique du *PDerv* et le mythe hourrite de l'avalement du phallus du dieu Anou, le Ciel, par Koumarbi. Tous ces arguments nous font exclure la présence du dieu Phanès dans la *Théogonie* orphique du *PDerv*.

Mais poursuivons notre reconstruction. Suite au fragment relatif à l'avalement du phallus d'Ouranos, la narration mythique de la *Théogonie* d'Orphée citée dans le *PDerv* se poursuit avec l'apparition du dieu Kronos. En paraphrasant⁶⁸ un vers d'Orphée sur

⁶⁷ Cf. Laroche (1965) p. 153, *Règne aux Cieux* ou *Théogonie*, Bernabé (1987) p. 139.

⁶⁸ Voir à ce sujet l'explication de Betegh sur l'emploi du verbe φησίν que l'auteur du *PDerv* utilise pour annoncer une paraphrase, cf. Betegh (2004), p. 123.

l'origine du père de Zeus, l'auteur du *PDerv*⁶⁹ affirme à propos de la naissance et de la nature du dieu Kronos (*OF* 9)⁷⁰ :

τοῦτον οὖν τὸν ‘Κρόνον’
γενέσθαι φησὶν ἐκ τοῦ Ἥλιου τῆι Γῆι, ὅτι αἰτίαν ἔσχε
διὰ τὸν ἥλιον κρούεσθαι πρὸς ἄλληλα

Pour cela, il [Orphée] dit que ce Kronos naquit « de la Terre grâce au Soleil », parce que celui-là fut la cause qui, par le biais du Soleil, permit aux choses d'entrer en collision les unes avec les autres.

Le Soleil serait ainsi selon l'auteur du *PDerv*, la cause responsable de la naissance de Kronos du ventre de la Terre. Les commentateurs modernes ont longuement débattu sur la question concernant l'*identité* du Soleil dans ce passage du *PDerv*. Nous pensons, en accord avec d'autres commentateurs modernes⁷¹, qu'il n'est pas nécessaire d'identifier le Soleil comme une entité à part. Car, si nous suivons le raisonnement de l'auteur du *PDerv*, le poète Orphée a transposé l'image du Soleil en l'expression αἰδοῖον. En faisant cela, il a voulu allégoriser par un mythe symbolique, l'objet céleste réputé à la génération des choses : le Soleil⁷².

Ainsi, en suivant ce même raisonnement, si le Soleil fonctionne comme un phallus, ses rayons qui engendrent la lumière et la chaleur et qui donnent ainsi la vie aux êtres du monde, seraient

⁶⁹ Cf. Col. 14.2-4.

⁷⁰ Cf. Col. 14.2-4.

⁷¹ Cf. Bernabé (2002), p. 102; (2004), p. 20; (2007a), p. 221; (2007b), p. 108; (2007c), p. 88 ; Brisson (2003), p. 25 ; Jourdan (2003), p. 66 ; Scermino (2011a), pp. 86–87.

⁷² Cf. Col. 13.9, 16.1.

comme une sorte d'éjaculation de matière chaude et brillante. Le raisonnement de l'auteur du *PDerv* devient ainsi clair : le Soleil est le phallus d'Ouranos, du Soleil sort, de même que d'un phallus en éjaculation, de la matière chaude et brillante ; cette matière chaude et brillante est responsable de la vie comme de l'agitation des particules du cosmos, Kronos est l'*Intellect qui entrechoque* les choses par le biais du phallus d'Ouranos : le Soleil. Or, Kronos est, selon l'étymologie⁷³ et l'explication cosmologique⁷⁴ de l'auteur du *PDerv*, le principe intelligent du cosmos dans sa phase d'*agitateur* de la matière. Mais celui-ci peut l'agiter car Kronos n'est pas un être abstrait et métaphysique, mais cette même matière chaude et brillante sortie du Soleil. Ainsi, l'expression ἐκ τοῦ Ἡλίου τῆι Γῆι n'est pas à entendre en un sens temporel, mais plutôt d'origine. Kronos vient au monde à cause du Soleil. Ce même principe de succession et d'origine est répété dans le vers orphique qui suit dans lequel il est dit (*OF 10*)⁷⁵ :

... ὃς μέγ' ἔρεξεν ...
 Οὐρανὸς Εὐφρονίδης, ὃς πρότιστος βασίλευσεν
 ἐκ τοῦ δὴ Κρόνος αὐτίς, ἔπειτα δὲ μητίετα Ζεύς

[...] *Lui [Kronos], qui fit quelque chose de terrible [...]*
Ouranos, fils de la Nuit porteuse de bons conseils, lui qui
régna le tout premier et de celui-ci descendit à son tour
Kronos, et ensuite le sage Zeus.

⁷³ Cf. Col. 14.7 : κρούοντα τὸν Νοῦμ πρὸς ἄλληλ[α] 'Κρόνον' ὀνομάσας.

⁷⁴ Cf. Col. 9.5-7 : τὸ πῦρ ἄτε μεμειγμένον τοῖς ἄλλοις ὅτι ταρασσοὶ καὶ κ[ωλ]ύοι τὰ ὄντα συνίστασθαι διὰ τὴν θάλαμιν. Mais aussi col. 14.3-4 : ὅτι αἰτίαν ἔσχε διὰ τὸν ἥλιον κρούεσθαι πρὸς ἄλληλα.

⁷⁵ Cf. Col. 14.5 et col. 15.6.

De même que chez Hésiode⁷⁶, l'*acte terrible* accompli par Kronos est d'avoir arraché le phallus d'Ouranos. Toutefois, à la différence de la *Théogonie* d'Hésiode dans la récit théogonique orphique, le phallus d'Ouranos ne tombait pas en mer, mais celui-ci devait se trouver entre le ciel et la terre. Cela expliquerait pourquoi l'auteur du *PDerv* identifie le phallus d'Ouranos avec le soleil⁷⁷.

L'auteur du *PDerv* donne sur ce point une indication *allusive* de la castration d'Ouranos par son fils Kronos (col. 14.8-9) :

- 8 'μέγα ῥέξαι' φησὶ τὸν Οὐρανόν· ἀφ[αι]ρεθῆναι γὰρ
9 τὴν βασιλείαν αὐτόγ.

*Il dit aussi qu'il « fit quelque chose de terrible à Ouranos »,
car celui-ci fut privé de la souveraineté.*

L'ordre généalogique qui suit dans le vers expose de manière sommaire l'accès au pouvoir des divinités olympiques. Ouranos est nommé avec le théonyme Εὐφρονίδης, *fils de la Nuit porteuse de bons conseils*. Cela montre de manière évidente que selon le récit orphique commenté dans le *PDerv*, Ouranos descendait directement de la Nuit. Le dieu Ciel est, en outre, censé être le *premier* à avoir régné sur les choses, ce qui confirme encore plus notre opinion sur l'absence du dieu Phanès-Protogonos dans la *Théogonie* du *PDerv*.

La suite du vers respecte l'ordre généalogique hésiodique. Après le règne d'Ouranos, nous avons celui de Kronos et enfin celui de Zeus. À la différence du récit théogonique des *Rhapsodies*, dans

⁷⁶ Cf. Hésiode, *Théogonie* vv. 178-190.

⁷⁷ Cf. Col. 13.9.

la *Théogonie* citée dans le *PDerv* nous n'avons aucune allusion directe au fait que Zeus passe le pouvoir à Dionysos.

Le fragment qui suit est très endommagé. Toutefois, nous pouvons supposer que l'argument de ce vers était l'absorption de la part de Zeus de l'*intelligence providentielle* et de la *dignité royale* suite à l'avalement du phallus d'Ouranos (*OF 11*)⁷⁸ :

μητιγ καὶ [μακάρων κατέχ]ωμ βασιληίδα τιμ[ήν
ἐγκαταλέ]ξαι ἵνας ἀπά[σας

*Détenant l'intelligence providentielle et la dignité royale des
bienheureux [...] Zeus fit couler dans celui-là les nerfs,
toutes [...]*

Chez Hésiode⁷⁹ ce principe de l'*intelligence providentielle* est représenté par la déesse Métis, épouse que Zeus avale enceinte pour empêcher à leur fille, Athéna, de détrôner le dieu suprême. Dans la *Théogonie* orphique des *Rhapsodies* en revanche, c'est par l'avalement du dieu Phanès, appelé aussi Métis, que Zeus accède au pouvoir suprême du monde. Toutefois, cela n'est pas le cas pour le récit orphique cité dans le *PDerv*. Nous pensons, en effet, que dans le poème orphique cité dans le *PDerv*, μητιγ est tout simplement un nom commun faisant référence au fait que Zeus suite à l'avalement du phallus d'Ouranos, ait acquis l'*intelligence providentielle* pour pouvoir réorganiser le cosmos. C'est aussi pour cela que le dieu est dit μητίετα, car en englobant le pouvoir génératif du cosmos, il a

⁷⁸ Col. 15.13-14. Nous avons reconstruit la lacune présente dans la l. 14 de la col. 15 par l'expression ἐγκαταλέ]ξαι ἵνας ἀπά[σας (cf. Notes *ad loc.*).

⁷⁹ Cf. Hésiode, *Théogonie* v. 358 et v. 886.

assumé aussi d'autres pouvoirs dont celui de la *clairvoyance* temporelle.

Après avoir suivi les conseils de la Nuit et ainsi avalé le phallus d'Ouranos, Zeus devient gravide de toute la réalité et fait sortir de lui-même, en une sorte d'accouchement ontologique, la totalité des êtres du cosmos (*OF 12*)⁸⁰ :

πρωτογόνου βασιλέως αιδοίου· τῶι ἄρα πάντες
ἀθάνατοι προσέφυμ μάκαρες θεοὶ ἠδὲ θέαιναι
καὶ ποταμοὶ καὶ κρήναι ἐπήρατοι ἄλλα τε πάντα,
ἄσσα τότε ἦγ γεγαῶτ'· αὐτὸς δ' ἄρα μῶνος ἔγεντο

Du phallus du souverain premier-né, duquel naquirent les immortels : les bienheureux, les dieux aussi bien que les déesses, ainsi que les fleuves, les sources aimables et tout le reste, tout ce qui jadis vint à l'être. De sorte que c'est lui seul qui devint.

En invertissant l'ordre temporel par l'avalement du phallus d'Ouranos, Zeus devient le *père* et la *mère* de toutes les choses. De manière paradoxale, Ouranos, Kronos et tous les autres dieux deviennent les *fil*s de Zeus. Cela respecte probablement, à la différence de la narration *linéaire* d'Hésiode, la vision du temps *cyclique* de la doctrine orphique de l'âme et du monde. Ainsi, un nouvel ordre du cosmos est établi par Zeus (*OF 13*)⁸¹ :

νῦν δ' ἐστὶν βασιλεὺς πάντ[ω]γ καὶ τ' ἔσσειτ' ἐπ[ι]ετα

⁸⁰ Col. 16.3-6.

⁸¹ Col. 16.14.

Et maintenant il est souverain de tout et il le sera dorénavant.

En conclusion, comme nous pouvons le constater dans le *Théogonie* orphique citée dans le *PDerv*, il n'y a aucune trace du mystérieux dieu Phanès des *Rhapsodies* ni aucune allusion au fait que Zeus céda son pouvoir à son fils Dionysos. En outre, à la différence de la *Théogonie* d'Hésiode, nous avons une narration *cyclique* des événements qui ont donné vie à la naissance du monde, et des dieux, tel qu'il est dans son état actuel. Nous pensons que ce dernier aspect, en particulier, en plus d'avoir une signification cosmogonique, soit lié aussi à la doctrine eschatologique et sotériologique propre au mouvement orphique.

4. L'HYMNE A ZEUS DU PAPYRUS DE DERVENI

La *Théogonie* orphique citée dans le *PDerv* se poursuit avec la glorification de Zeus en tant que seigneur absolu des dieux et du monde. Les vers en question (*OF* 14) sont pour cela définis comme étant un *Hymne à Zeus*⁸². La version la plus ancienne de cet hymne nous la retrouvons dans le *PDerv*. Toutefois il existe aussi d'autres versions datant d'époques différentes⁸³. Nous faisons référence en particulier à celle transmise par le traité pseudo-aristotélicien *De Mundo*⁸⁴, à celle présente dans le recueil de textes orphiques nommé *Rhapsodies* (*OF* 243) et à celle lisible sur un papyrus florentin contenant des citations d'Euripide publié par Bastianini⁸⁵ en 2005.

⁸² Cf. Bernabé (2010c), pp. 67-97.

⁸³ Cf. Platon, *Lois*, 715e.

⁸⁴ Cf. Pseudo-Aristote, *De Mundo*, 401a 25, cf. Apulée, *De Mundo*, 37 (*OF* 31).

⁸⁵ Cf. *P. Soc. Ital.* XV 1476, cf. Bastianini (2005), p. 235.

Enfin une paraphrase de l'*Hymne à Zeus* est faite par Joseph⁸⁶ dans l'écrit judéo-chrétien appelé le *Testament d'Orphée* (OF 378.35-36). Nous retrouvons des traces de l'hymne orphique à Zeus chez les Pères de l'Eglise (OF 377 et 378) mais probablement aussi dans la célèbre phrase de l'*Apocalypse* de Jean⁸⁷ : « Je suis l'alpha et l'oméga, le premier et le dernier, le commencement et la fin ». Les versions que nous avons citées présentent des différences importantes quant à la longueur des vers énoncés et au développement narratif du mythe. Cela est dû probablement au fait que, à différence d'autres mouvements religieux possédant une orthodoxie, le mouvement orphique ne possédait pas d'institution officielle qui aurait pu garantir une certaine stabilité dans la transmission de ses textes principaux, celui-ci étant hétérogène quant à la composition de ses membres et à la diffusion de ses textes sacrés.

Toutefois, les différentes versions de l'*Hymne à Zeus* qui nous ont été transmises semblent avoir un noyau mythique commun provenant sûrement d'un prototype original d'époque archaïque. Ce noyau mythique d'origine pourrait être celui de l'avalement par Zeus du phallus d'Ouranos, selon d'autres versions de Phanes-Protogonos, et de sa successive récréation du monde.

L'hymne orphique à Zeus présente, ainsi, un certain nombre de problèmes majeurs. Nous ne savons pas avec certitude si l'*Hymne à Zeus* faisait partie d'une narration théogonique plus articulée ou si celui-ci était une composition poétique isolée. Néanmoins, la version plus ancienne de l'*Hymne à Zeus*, celle

⁸⁶ Cf. Joseph, *AI* 8.280, *Ap.* 2.190.

⁸⁷ Cf. Jean, *Apocalypse*, 1.8, 21.6, 22.13.

d'Ouranos⁸⁹. Par le biais de cela, Zeus devient principe et fin de toute chose tant d'un point de vue spatial que temporel. En effet, l'inclusion par avalement du phallus d'Ouranos de la part de Zeus fait en sorte que celui-ci devint enceint du monde. Zeus est ainsi mère et père universel de toute chose. Rappelons brièvement que dans l'imaginaire archaïque l'inclusion de quelque chose dans le corps par avalement faisait en sorte que le sujet qui avait avalé l'objet en possédait aussi les pouvoirs. Ainsi, Zeus en avalant le phallus du premier dieu, Ouranos⁹⁰, interverti le cycle temporel en devenant paradoxalement père de son père, autrement dit générateur et géniteur du monde. C'est pour cela que l'*Hymne à Zeus* du *PDerv* s'ouvre avec l'expression Ζεὺς πρῶτος [γένετο, Ζεὺς] ὕστατος [ἀρχικέραυνος]. Toutefois, malgré l'attribution à l'orphisme de la métaphore de Zeus commencement et fin de toute chose, nous trouvons des parallèles intéressants dans certains fragments attribués à Terpandre⁹¹ et à Sémonide d'Amorgos⁹².

Il est intéressant de remarquer que le vers Ζεὺς κεφα[λή, Ζεὺς μέσ]σα, Διὸς δ' ἐκ [π]άντα τέτ[υκται] reproduit un schéma typique de la poésie orphique. Celle-ci se caractérise, en effet, par un certain goût du paradoxe qui est témoigné aussi par d'autres sources anciennes⁹³. Dans l'*Hymne à Zeus* du *PDerv*, le dieu est décrit comme étant le commencement, le milieu et la fin de toute chose. Ce type de schéma qu'on pourrait appeler de *coïncidence des*

⁸⁹ Cf. Col. 13.4 = *OF* 8.

⁹⁰ Cf. Col. 14.6 ; col. 16.3-6.

⁹¹ Cf. Terpandre, fr. 3 Gostoli (= *PMG* 698.1 Page) : Ζεῦ πάντων ἀρχά, πάντων ἀγήτωρ.

⁹² Cf. Sémonide d'Amorgos fr. 1.1s. West : τέλος μὲν Ζεὺς ἔχει βαρύκτυπος | πάντων ὅσ' ἐστὶ καὶ τίθησ' ὅκηι θέλει.

⁹³ Cf. *OF* 430, *OF* 463, *OF* 464, *OF* 465.

opposés nous renvoie aussi au style d'Héraclite d'Ephèse⁹⁴. L'apparente contradiction proposée par ce vers se résout dans le mythe de Zeus. Rappelons que, par le biais des prophéties de la Nuit, ainsi que par l'avalement du phallus d'Ouranos, la prise de pouvoir sur son père Kronos et l'acquisition de la μητις Zeus devient, de fait, *tête* du cosmos en tant que force directrice et commencement, *milieu* en tant que point *central* de l'histoire de l'univers, et *fin* en tant que *bâtitteur* de toute chose. Zeus est ainsi décrit comme étant le principe *unificateur* du cosmos, en avalant le monde, le dieu reconduit la multiplicité en unité, et à partir de celle-ci il récrée à nouveau le monde ainsi que la pluralité des êtres qui en demeurent⁹⁵. Le verbe τεύχω utilisé dans la phrase Διὸς δ' ἐκ [π]άντα τέτ[υ]κται en renvoyant à l'art et à l'artisanat, nous propose une métaphore de Zeus en tant que bâtisseur et artisan du cosmos, ce qui veut dire que le dieu a ordonné et bâti le monde selon un projet et une finalité bien déterminés. Zeus serait alors celui qui a établi une fois pour toute l'équilibre, la stabilité et l'harmonie dans le cosmos.

L'*Hymne à Zeus* du *PDerv* se poursuit avec le vers [Ζεὺς πνοιὴ πάντων, Ζεὺς πάντων ἔπλετο] μοῖρα. Le poème nous propose ici un chiasme pour rappeler la position centrale de Zeus dans l'histoire de l'évolution du cosmos. En outre, le dieu est défini ici πνοιὴ πάντων, souffle de tout, ou autrement dit, principe de vie. La métaphore de Zeus souffle de tout trouve des parallèles intéressants

⁹⁴ Cf. 22 B 67 D.-K.

⁹⁵ Ce type de problématique relative à la multiplicité ou à l'unicité du cosmos est commune à la plupart des philosophes présocratiques.

dans la doctrine d'Anaximène⁹⁶ ainsi que dans celle de Diogène d'Apollonie⁹⁷. En particulier, la doctrine d'un dieu air principe de vie du cosmos de Diogène manifeste des fortes ressemblances à la fois avec la conception cosmologique de l'auteur du *PDerv* ainsi qu'avec le troisième vers de l'*Hymne à Zeus*.

L'assimilation de Zeus à la *μοῖρα*, le destin, indique que le dieu par le biais des prophéties reçues par la Nuit, possède la faculté de maîtriser dans le temps l'organisation du monde.

L'hymne se conclut avec le vers *Ζεὺς βασιλεύς, Ζεὺς δ' ἄρχος ἀπάντων ἀργικέραυτος*. Zeus est ainsi décrit d'une double manière. Il est à la fois *βασιλεύς* et *ἄρχος*. Ces deux dénominations, *roi* et *principe/gouverneur*, peuvent paraître des synonymes, toutefois celles-ci possèdent des nuances et des significations différentes. Ces différentes significations ne sont pas anodines, mais elles expriment un contenu métaphorique bien précis. Zeus est défini *βασιλεύς* car comme il le dit l'auteur du *PDerv* à la col. 19.11-12 'β[ασιλέ]α' ἔφη εἶναι, ὅτι πολλῶ[ν τῶν ψή]φων μία | βουλή κ]ρατεῖ καὶ πάντα τελεῖ. Avec une métaphore provenant du domaine de la politique, Zeus est comparé au chef d'une assemblée non plus citadine mais cosmique. Zeus est, en outre, appelé *ἄρχος*. Nous rappelons que ce nom a une double valeur à la fois de *principe* hiérarchique, de *pouvoir* suprême, et aussi de *principe* dans le temps. Cela s'accorde avec le mythe narré dans la théogonie du *PDerv*. En effet, Zeus en avalant le phallus du premier-né Ouranos, devient commencement et fin de tout, premier et dernier dans le temps ainsi que souverain du cosmos.

⁹⁶ Cf. 13 B 2 D.-K.

⁹⁷ Cf. 64 B 5 D.-K.

En conclusion, l'*Hymne à Zeus* du *PDerv* est en même temps une glorification de la divinité suprême de l'Olympe mais aussi une exposition métaphorique de la conception orphique de la réalité et de sa formation. Ainsi, selon la narration de la *Théogonie* orphique citée dans le *PDerv*, Zeus est le dieu qui, en englobant en lui toute la réalité par l'avalement du phallus d'Ouranos, porte à son achèvement le tout par le biais d'une nouvelle configuration du cosmos et des dieux.

5. RECREATION DES DIEUX ET DU COSMOS

Après avoir chanté la gloire de Zeus, la narration de la *Théogonie* citée dans le *PDerv* se poursuit par le récit concernant la renaissance du monde et des dieux. West⁹⁸, dans sa reconstruction *exempli gratia* de la *Théogonie* orphique, propose de placer après l'*Hymne à Zeus* cité dans le *PDerv*, des vers que l'on trouve dans la partie finale de l'*Hymne à Zeus* du *De Mundo*⁹⁹ :

πάντας γὰρ κρύψας αἴθις φάος ἐς πολυγηθῆς
ἐξ ἱερῆς κραδίης ἀνενέγκατο, μέρμερα ῥέζων.

Et après les avoir tous cachés, les fait reparaître à la lumière réjouissante, et de son cœur sacré il les fait surgir, en accomplissant des actes majestueux.

Ainsi, Zeus *cache* toute la réalité en lui, par l'avalement du phallus d'Ouranos. Cependant, le dieu fait resurgir le tout en éjaculant la totalité des êtres qui d'abord se trouvaient en lui. Zeus

⁹⁸ Cf. West (1983) p. 115.

⁹⁹ Cf. *OF* 31.

devient ainsi démiurge¹⁰⁰ du monde et père de toute chose. La narration des événements se poursuit par la renaissance de certaines divinités¹⁰¹.

‘θόρνηι’ δὲ λέγ[ων] δηλοῖ,
ὄτι ἐν τῷ ἀέρι κατὰ μικρὰ μεμερισμένα ἐκινεῖτο
καὶ ἐθόρνυτο, θορνύμενα δ’ ἕκαστα συνεστάθη
πρὸς ἄλληλα. μέχρι δὲ τούτου ἐθόρνυτο, μέχρι
5 ἕκαστον ἦλθεν εἰς τὸ σύνηθες. ‘Ἀφροδίτη Οὐρανία’
καὶ ‘Ζεὺς’ καὶ ἀφροδισιάζειν καὶ θόρνυσθαι καὶ ‘Πειθῶ’
καὶ ‘Ἀρμονία’ τῷ αὐτῷ θεῷ ὄνομα κεῖται. ἀνήρ
γυναικὶ μισγόμενος ‘ἀφροδισιάζειν’ λέγεται κατὰ
φάτιν.

[...] ni le froid avec le froid. En disant « par éjaculation », il [Orphée] montre que, divisées en petites particules, les choses se mouvaient et « sautaient » dans l’Air et qu’en « sautant », chacune d’elle se combinait avec l’autre. Et elles « sautaient » jusqu’à ce que chacune d’elles se dirigeait vers son semblable. « Aphrodite Céleste », « Zeus », « faire l’amour », « sauter », « Persuasion » et « Harmonie » ne sont que des noms attribués au même dieu. Dans le langage commun, un homme s’unissant à une femme est appelé « faire l’amour ».

Le mot θόρνη¹⁰² fait référence à l’*éjaculation* de la réalité et des dieux par Zeus. Si l’on suit la paraphrase du poème théogonique

¹⁰⁰ Cf. Guthrie (1952b) pp. 107-108 ; Classen (1962) pp. 9-10 ; Alderink (1981) pp. 25-36 ; Parker (1995) p. 492.

¹⁰¹ Cf. Col. 21.1-9 = *OF* 15.

¹⁰² Cf. Bernabé (2002) pp. 118-119 et n. 132, (2007b) ; Janko (1997) p. 64, (2002) p. 40 ; Kapsomenos (1965) ; Merkelbach (1967) p. 27 ; Schwabl (1978) p. 1329 ; West (1983) p. 91 et n. 37 ; Laks - Most (1997) p. 19 n. 53 ; Calame (1997) p. 70 n. 7 ; Tsantsanoglou (1997) p. 10 n. 53, (2001) p. 28 n. 164 ; Ricciardelli Apicella (1980) p. 122 ; Casadesus (1995) p. 413.

faite par l’auteur du *PDerv*, la première des divinités éjaculée par Zeus semble être Aphrodite¹⁰³. Cela s’explique par le fait que sans la déesse de l’amour et de l’accouplement aucun des autres dieux ne pourrait pas être engendré. En revanche, il semble que, de même qu’Amour et Charme dans la *Théogonie* d’Hésiode¹⁰⁴, les déesses Persuasion et Harmonie, en plus d’être les divinités qui prennent soin de la déesse de l’amour, soient aussi la personnification des qualités positives d’Aphrodite¹⁰⁵. L’amour en effet *persuade* les hommes et les choses et génère aussi l’*harmonie* du cosmos. La déesse de l’amour et de l’accouplement serait alors le *medium* au travers duquel Zeus peut récréer les autres dieux et établir un cosmos ordonné.

La narration théogonique se poursuit ainsi par la récréation des toutes les autres divinités¹⁰⁶ (*OF* 16) :

[μήσατο δ' αὖ] Γαῖαν [τε καὶ] Οὐρανὸν εὐρὸν [ὑπερθευ],
μήσατο δ' Ὠκεανοῖο μέγα σθένος εὐρὸν ῥέοντος.
Ἴνας δ' ἐγκατέλεξ' Ἀχελωίου ἀργυροδίεω'
ἐξ οὗ πᾶσα θάλασ[σα]

Zeus conçut la Terre et le vaste Ciel en haut, il conçut la grande force de l'ample Océanos qui s'écoule et fit jaillir en lui les tendons d'Achéloos aux tourbillons argentés duquel surgissent toutes les mers.

¹⁰³ A la différence de la *Théogonie* d’Hésiode (vv. 178-190), le récit théogonique cité dans le *PDerv* propose une toute autre version de la naissance d’Aphrodite. Celle-ci, en effet, ne naît pas à cause de la chute en mer du phallus d’Ouranos, mais de l’éjaculation de Zeus.

¹⁰⁴ Cf. Hésiode, *Théogonie* v. 201.

¹⁰⁵ Cf. Bernabé (2007b) p. 119.

¹⁰⁶ Celles-ci pourraient être dans l’ordre : Terre, Ciel, Rhéa, Hestia, Héra, Δηώ, Océanos, Achéloos et les astres du cosmos. Cf. col. 22-25.

L'emploi du verbe μήσατο, *conçut*, en relation à la régénération des dieux, montre de manière claire la nature de cette nouvelle configuration du cosmos mis en œuvre par Zeus. Celui-ci dispose, en effet, le monde selon un ordre intelligent¹⁰⁷. C'est pour cela que le dieu est aussi appelé μητίετα (OF 10), car en avalant la μητις (OF 11) Zeus acquit le pouvoir et la faculté d'ordonner intelligemment un monde chaotique et dominé par des forces aveugles et violentes¹⁰⁸. Le verbe μήσατο ainsi que l'appellation μητίετα en relation à Zeus, manifestent aussi l'intention du poète Orphée de créer des renvois étymologiques à l'intérieur de son poème¹⁰⁹.

L'avalement du phallus d'Ouranos et la successive récréation du monde, font en sorte que Zeus devienne le père de son grand-père, Ouranos, et de sa grand-mère, la Terre. Le cycle du temps est inversé et le dieu devient ainsi le commencement et l'accomplissement de tout.

Nous pouvons supposer, qu'après avoir exposé la renaissance des dieux, le récit théogonique cité dans le *PDerv* se poursuivait par une narration cosmogonique concernant la naissance des corps terrestres et célestes. Nous faisons référence, en particulier, à Océanos et à Achéloos (OF 16), qui pour l'auteur du *PDerv*, sont l'allégorie de la mer entourant la terre et le ciel et de

¹⁰⁷ Cf. Parménide 28 B 13 et B 38 D.-K.

¹⁰⁸ Cf. Scalera McClintock (1988) p. 143 ; Tarán (1971) p. 407 n. 162 ; Burkert (1968) p. 102 n. 16, (1969) p. 3 n. 7, (1997) p. 173. Schwabl (1978) p. 1330. Ricciardelli Apicella (1980) pp. 125-126.

¹⁰⁹ Cf. Bernabé (2007b) p. 120.

l'eau en général¹¹⁰, mais aussi à la création du soleil, des étoiles¹¹¹ et de la lune¹¹² (*OF* 17) :

] ἰσομελῆ [
 ἡ πολλοῖς φαίνει μερόπεσσ' {ι} ἐπ' ἀπείρονα γαῖαν

[...] (*la lune*) *isomélique* (*égale en ses membres*) [...]
 qui éclaire beaucoup d'hommes sur la Terre sans confins

En créant la lune, Zeus donne au cosmos une périodicité, un rythme et un *tempo* : le mois lunaire. L'auteur du *PDerv* affirme clairement que c'est par le biais de l'observation du cycle lunaire que les hommes ont découvert les saisons de l'agriculture et les vents favorables pour la navigation en mer¹¹³. La lune est ainsi un instrument du temps qui sert de repère aux hommes pour calculer la périodicité de certains phénomènes naturels. Pour autant, Zeus en faisant la lune a voulu donner au cosmos un ordre scandé par une certaine régularité temporelle.

Nous pouvons supposer que la *Théogonie* citée dans le *PDerv*, se poursuivait par le récit cosmogonique concernant la création du soleil de la part de Zeus. Toutefois, mis à part les allusions que l'auteur du *PDerv* fait en relation au redimensionnement et au placement spatial du soleil de la part de Zeus¹¹⁴, nous n'avons pas de citations directes à tel propos.

La *Théogonie* citée dans le *PDerv* se poursuit avec l'accouplement de Zeus avec sa propre mère (*OF* 18) :

¹¹⁰ Cf. Col. 23.

¹¹¹ Cf. Col. 25.3-9.

¹¹² Cf. Col. 24.2-3.

¹¹³ Cf. Col. 24.10-13.

¹¹⁴ Cf. Col. 25.9-11.

αὐτ]ὰρ [ἐ]πεὶ δ[ὴ π]άν]τα Διὸ[ς φρ]ῆμ μ[ή]σατ[ο ἔ]ργα
ἤθελε μητρὸς ἕως μιχθήμεναι ἐν φιλότῃτι.

*Mais après que l'esprit de Zeus conçut toute son œuvre, il
désirait s'unir en amour avec sa propre mère.*

Zeus poursuit ainsi son œuvre de stabilisation du cosmos en s'unissant avec sa propre mère, probablement Rhéa¹¹⁵. Encore une fois le poète utilise le verbe μῆσατο et l'expression Διὸ[ς φρ]ῆμ pour montrer que le dieu fit cela de manière intelligente et selon un plan bien précis. Lorsque Zeus avala le phallus d'Ouranos en englobant en lui toutes les autres divinités (OF 12), il ingéra aussi sa propre mère. En s'accouplant avec Rhéa, le dieu suprême de l'Olympe put stabiliser le cycle cosmique. Zeus devint ainsi le premier-né, par l'avalement du phallus d'Ouranos, ainsi que le père de sa propre mère par l'inceste qu'il commit. Le conflit de pouvoir entre les dieux qui le précédaient et les dieux qui lui succèdent est enfin résolu. Zeus est seigneur absolu, garant et gouverneur de l'ordre du cosmos, commencement et fin de toute chose, père et mère de tous les dieux.

¹¹⁵ Dans les *Rhapsodies* orphiques Rhéa est aussi identifiée avec Déméter, cf. *OF* 206.

III.
EXEGESE DU ΛΟΓΟΥ
EXEGESE DU ΚΟΣΜΟΥ

1. DE LA FORMATION DU COSMOS A LA GENESE DES MOTS

1.1. *Le Papyrus de Derveni ou interpréter le λόγος pour comprendre le κόσμος*

Les hommes de l'antiquité, mais aussi les hommes modernes, croyaient en l'existence d'une correspondance directe et profonde entre les choses du monde et les paroles qui les représentaient. Cette correspondance se fonde sur une croyance non rationnelle et pourtant propre à tout le genre humain : il existe bien un rapport de *sympathie* entre les mots et les choses¹¹⁶.

La parole est une sorte de *medium*, de moyen, qui permet aux hommes de combler la distance existant entre eux et les choses. C'est cette nécessité profonde, propre à l'humanité entière, qui donne vie aux pratiques apotropaïques de la prière, de l'invocation et de la magie en général. La parole est ainsi l'outil qui permet de donner expression, et donc vie et consistance, à la dimension intérieure de l'être humain.

En ne pouvant pas atteindre et comprendre les phénomènes de sa propre *psyché*, ainsi que ceux du ciel et ceux du sous-sol, l'homme essayait de les exorciser et de les maîtriser par le biais d'une parole codifiée. Les pluies, les tonnerres, les éclipses, les saisons, mais aussi la mort, la maladie, ou encore la souffrance, toute cette gamme de phénomènes étranges et inexplicables pouvait être contrôlée par une formule, une répétition des certains mots, une litanie. L'homme inventa alors le *mythe*, c'est-à-dire une codification des signes qui lui permettait de situer certains cycles de la nature dans une temporalité hors du temps. Le mythe devint alors

¹¹⁶ Cf. Calogero (1967), pp. 39-47.

une parole emblématique à déchiffrer, un défi herméneutique dont le prix était la connaissance de la vérité.

Ce raisonnement se fonde sur un argument bien précis : le monde intérieur n'est rien d'autre que le microcosme d'un monde supérieur. Ainsi, selon cette vision, les mots ne sont pas des produits technologiques, des moyens conventionnels et culturels d'expression, mais la manifestation verbale de l'*être* des choses.

La croyance anthropologique en l'existence d'une correspondance directe entre la parole mythique et le monde physique faisait en sorte que par la prière, la formule, les oracles, ou encore l'invocation, l'homme pouvait *dominer* et comprendre, du moins en apparence, des phénomènes naturels complexes. La parole mythique est ainsi le *lien* ancestral existant entre l'homme et le monde.

Malgré l'indifférence des phénomènes naturels à l'égard des souhaits humains, l'homme crut pouvoir soumettre par une parole mythique et par des gestes répétés, la réalité des choses et parfois même les dieux. Une parole peut en effet calmer la colère des hommes et des divinités, soulager une douleur, persuader, motiver, faire tomber amoureux quelqu'un, mais aussi donner accès aux secrets du monde. Héraclite, Parménide, Empédocle, les sophistes, l'auteur anonyme du *PDerv* et toute la philosophie en général, se situent, avec quelques différences, dans cette même vision. Tous ces penseurs partagent l'idée que pour comprendre la nature des *choses*, il faut comprendre la nature du *langage*. C'est le cas d'Héraclite, par sa notion de ξυνὸς λόγος, de Parménide, par la correspondance parfaite entre l'*être* du monde et le verbe *être*, d'Empédocle, par ses *enchantelements* verbaux, des sophistes, tels

que Gorgias, par leur notion de *réverbération* affective et volitive des mots sur la *psyché* humaine, de l'auteur du *PDerv*, enfin, par le lien découvert entre formation du *cosmos* et genèse des *mots* chez Orphée¹¹⁷.

Toutefois, cette même conception du caractère symbolique et allégorique des noms se retrouve aussi chez les tragédiens Eschyle¹¹⁸ et Euripide¹¹⁹. Interpréter une parole devient ainsi connaître un aspect du monde.

La pratique de l'étymologie, déjà présente sous sa forme primitive chez Hésiode et Orphée¹²⁰, se développe en accord avec les exigences spéculatives de la philosophie présocratique. Le cas emblématique reste le *Cratyle* de Platon, dans lequel Socrate s'engage en une séquence d'explications étymologiques, parfois délibérément absurdes, très en vogue à cette époque.

Qui plus est, à la pratique de l'étymologie s'associe l'usage du principe d'analogie : la nature du nom cache la nature d'une chose, mais entre une chose et une autre il n'y a pas de différence absolue, car, par le biais de la parole, il peut y avoir un rapport d'analogie entre deux choses apparemment différentes. La figure de style de la comparaison voit ainsi le jour et Empédocle, selon

¹¹⁷ Le titre de cette thèse est en partie un hommage au chercheur Walter Burkert, cf. Burkert (1970) : « La genèse des choses et des mots : le papyrus de Derveni entre Anaxagore et Cratyle ».

¹¹⁸ Cf. Eschyle, *Agamemnon*, vv. 160-161, *Suppliantes*, v. 584 ; Euripide, *Oreste*, v. 1635.

¹¹⁹ Cf. Plutarque, *Dialogue sur l'Amour*, XIII, 756c.

¹²⁰ Cf. Hésiode, *Théogonie* vv. 144-145, 195-210 ; col. 22.12 : Δημήτηρ [...] Γῆ Μητέρα.

l'opinion d'Aristote et de Lucrèce¹²¹, se chargera de sublimer un tel expédient rhétorique mieux que quiconque.

Le *PDerv* se situe dans ce même questionnement et représente une réponse possible de son auteur aux interrogatifs suivants : Y-a-t-il un principe universel à la base des multiples phénomènes du cosmos ? Et si oui, quel est le moyen verbal le plus approprié pour l'exprimer aux autres et le transmettre aux générations futures ? Existe-t-il un lien direct et certain entre la réalité, la pensée et le langage ?

Cette problématique, typique de la pensée grecque antique, concerne l'épineuse et éternelle question de l'unité de la réalité et de la justesse de l'expression verbale et logique de cette réalité. Certains des sophistes, tels que Protagoras, Gorgias, Prodicos de Céos, et des présocratiques, tels que Héraclite, Parménide, Démocrite, pour en citer que quelques uns, dédièrent toute leur activité à cette problématique.

Or, selon l'auteur du *PDerv*, Orphée a caché à travers des mythes et des énigmes une théorie concernant la nature profonde de la réalité. Bien interpréter le poème orphique équivaut à comprendre la nature intime du cosmos et à retrouver la cause ultime des choses. Les différents dieux chantés par le poète ne sont pas des entités séparées les unes des autres. Chaque divinité est une manifestation particulière d'un seul et même principe que notre auteur nomme à la

¹²¹ Cf. 31 A 1.57 D.-K. = fr. 65 Rose : Ἀριστοτέλης δὲ ἐν τῷ Σοφιστῆι φησι πρῶτον Ἐμπεδοκλέα ῥητορικὴν εὐρεῖν, Ζήνωνα δὲ διαλεκτικὴν. ἐν δὲ τῷ Περὶ ποιητῶν φησιν ὅτι καὶ Ὀμηρικὸς ὁ Ἐμπεδοκλῆς καὶ δεινὸς περὶ τὴν φράσιν γέγονεν, μεταφορητικὸς τε ὢν καὶ τοῖς ἄλλοις τοῖς περὶ ποιητικὴν ἐπιτεύγμασι χρώμενος. 31 A 21.25 D.-K. : carmina quin etiam divini pectoris eius vociferantur et exponunt praeclara reperta, ut vix humana videatur stirpe creatus.

fois *Zeus*, *Intellect* et *air*. Les actions apparemment honteuses¹²² qu’Orphée attribue aux dieux, sont pour notre auteur des allégories en forme de mythes concernant l’histoire de la formation du cosmos. Ainsi, mal interpréter Orphée équivaut pour notre auteur à méconnaître la véritable nature des mots et des choses. Seulement celui qui possède la bonne clé pourra tirer profit du poème orphique. Nul profane ne pourra accéder aux secrets de la nature inscrits sous forme des mythes énigmatiques par Orphée. Voici un passage du *PDerv* qui peut nous aider pour la compréhension de ce point important¹²³ :

.. ὕμνον [ύγ]ιῆ καὶ θεμ[ι]τὰ λέγο[ν]τα· ἱερολογεῖτο γὰρ
 τῆ]ι ποήσει. [κ]αὶ εἰπεῖν οὐχ οἶόν τ[ε τὴν τῶν ὀ]νομάτων
 θέ]σιγ καίτ[οι] {ρ}ῥηθέντα. ἔστι δὲ ξ[ένη τις ἠ] πόησις
 5 κ]αὶ ἀνθρώ[ποις] αἰνι[γμ]ατώδης. [κε]ῖ [Ἵ]ορφεὺς αὐτ[ὸ]ς
 ἀό]ριστ’αἰν[ίγμ]ατα οὐκ ἤθελε λέγειν, [ἐν αἰν]ίγμασ[ι]ν δὲ
 μεγ]άλα. ἱερ[ολογ]εῖται μὲν οὖν καὶ ἀ[πὸ το]ῦ πρώτου
 ἀεὶ] μέχρι <τ>οῦ [τελε]υταίου ῥήματος. ὡ[ς δηλοῖ] καὶ ἐν τῶι
 εὐκ]ρινήτω[ι ἔπει· ‘θ]ύρας’ γὰρ ‘ἐπιθέ[σθαι]’ κελ]εύσας τοῖ[ς]
 10 ‘ὠσι]ν’ αὐτ[οὺς οὗ] τι νομο]θετεῖμ φη[σιν τοῖς] πολλοῖς
 ἀλλὰ διδάσκειν τοὺς τῆ]ν ἀκοὴν [καθαρεύο]ντας

Toutefois, le poème sur lequel l’auteur du *PDerv* s’appuie pour déployer sa propre vision du monde n’est qu’un *prétexte* et un outil de persuasion qui lui permet de revêtir ses propos de l’*auctoritas* d’Orphée¹²⁴. Cela n’est ni novateur ni inédit dans la tradition spéculative grecque antique. En effet, tout penseur de l’antiquité n’a jamais proposé sa propre théorie *ex novo*, mais

¹²² Cf. Diogène Laërte, I 5 ; col. 7.2-11.

¹²³ Cf. Col. 7.2-11.

¹²⁴ Cf. Col. 7.5, col. 18 l. 3 et l. 7.

comme une critique, une correction et une rectification d'une pensée à lui antécédente¹²⁵.

Le *PDerv* est ainsi un témoignage de premier ordre en ce qui concerne l'évolution des techniques exégétiques de compréhension et d'analyse des textes, les influences de la spéculation philosophique les croyances et les mythes conventionnels, et enfin la transformation que l'homme grec ancien a subie par rapport à la perception de soi-même et de la réalité qui l'entoure. Nous avons à faire à un document précieux qui nous révèle la portée et l'importance que certains phénomènes culturels, tels que l'émergence de la philosophie ionienne, la rationalisation de la réalité, la transformation des mœurs, le développement du système politique de la démocratie et l'évolution des systèmes juridiques anciens, ont produits sur la société grecque antique.

1.2. Plusieurs noms pour un seul Zeus

Entre le VI^e et le V^e siècle av. J.-C. nous assistons à un profond changement des conceptions théologiques de la Grèce archaïque. Les nouvelles perspectives ouvertes par la philosophie ionienne, ainsi que les profonds bouleversements politiques, eurent pour conséquence la dégradation et la disparition progressive des anciennes croyances de l'époque archaïque. Les dieux, le Soleil, la Lune, les astres, et le monde en général, changèrent de représentation. Les corps célestes assumèrent l'aspect de masses de matière aux multiples qualités et, sous l'impulsion de certains philosophes, les dieux aussi furent considérés comme de simples

¹²⁵ Il suffit de penser aux attaques que Xénophanes, Héraclite, ou encore, Parménide, portent contre certains figures célèbres de l'antiquité.

conventions¹²⁶. Cela suscita beaucoup d'inquiétude chez certains intellectuels de l'époque.

La comédie des *Nuées* d'Aristophane nous donne un témoignage emblématique d'un tel bouleversement. Les dieux de l'Olympe et, avec eux, l'antique morale aristocratique, furent détrônés pour céder leur place à des nouvelles entités exotiques. De nouveaux concepts vinrent remplacer les anciens mythes de fondation de l'aristocratie archaïque. La totalité de la tradition mythique fut mise en doute par une classe de penseurs audacieux qui ne se contentaient plus des explications conventionnelles de la nature. Homère, Hésiode et les récits poétiques en général, furent pris d'assaut par les nouvelles perspectives offertes par la philosophie présocratique.

Xénophane et Héraclite furent les premiers à critiquer ouvertement et parfois même violemment les poètes de la tradition épique et lyrique. Le poète philosophe de Colophon s'exprimait au sujet des mythes narrés par Homère et Hésiode en la manière suivante :

Πάντα θεοῖς ἀνέθηκαν Ὅμηρος θ' Ἡσίοδος τε, ὅσσα παρ'
ἀνθρώποισιν ὄνειδα καὶ ψόγος ἐστίν, κλέπτειν μοιχεύειν τε
καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν¹²⁷.

Héraclite était même plus explicite lorsqu'il suggérait de prendre à coups de bâton, en jouant avec les assonances entre le verbe *ῥαπίζω* et le substantif *ῥαψωδός*, le poète épique Homère et le poète lyrique Archiloque :

¹²⁶ Cf. 84 B 5 D.-K.

¹²⁷ Cf. 21 B 10 D.-K.

Ὅμηρον ἔφασκεν ἄξιον ἐκ τῶν ἀγῶνων ἐκβάλλεσθαι καὶ
ῥαπίζεσθαι καὶ Ἀρχίλοχον ὁμοίως¹²⁸.

Le philosophe d'Ephèse n'hésitait pas à ridiculiser ouvertement Homère lorsqu'il rapporte une anecdote sur la mort du poète, décédé suite à une devinette que des enfants occupés à tuer des poux lui avaient proposée :

ἐξηπάτηνται, φησίν, οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν παραπλησίως Ὅμηρῳ, ὃς ἐγένετο τῶν Ἑλλήνων σοφώτερος πάντων. ἐκεῖνόν τε γὰρ παῖδες φθειρας κατακτείνοντες ἐξηπάτησαν εἰπόντες· ὅσα εἶδομεν καὶ ἐλάβομεν, ταῦτα ἀπολείπομεν, ὅσα δὲ οὔτε εἶδομεν οὔτ' ἐλάβομεν, ταῦτα φέρομεν¹²⁹.

Mais les attaques d'Héraclite ne se limitent pas à Homère ; Hésiode aussi trouve son compte dans un célèbre fragment dans lequel le philosophe d'Ephèse dit :

διδάσκαλος δὲ πλείστων Ἡσίοδος· τοῦτον ἐπίστανται πλεῖστα εἶδέναι, ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν· ἔστι γὰρ ἕν¹³⁰.

Aux yeux de ces deux penseurs, les récits mythiques conventionnels non seulement ne coïncidaient pas avec leurs visions respectives de dieu et du monde, mais ils étaient aussi considérés scandaleux, blasphématoires et d'une naïveté enfantine. Xénophane

¹²⁸ Cf. 22 B 42 D.-K.

¹²⁹ Cf. 22 B 56 D.-K.

¹³⁰ Cf. 22 B 57 D.-K.

et Héraclite participèrent activement à la *des-anthropomorphisation* du divin en fournissant une conception de la divinité, et plus généralement, des principes ultimes du monde, plus compatible avec les exigences d'abstraction de la philosophie présocratique. Xénophane et Héraclite devinrent ainsi les prototypes, les paradigmes et les modèles pour toute une génération de savants et d'artistes.

Car, une fois arrivées à Athènes, ces nouvelles conceptions sur le divin et sur le monde, influencèrent des simples citoyens, mais aussi des artistes tels qu'Eschyle et Euripide. Célèbre est en effet le vers de l'*Agamemnon*¹³¹ dans lequel le chœur des vieillards se demande à propos de Zeus :

Ζεύς, ὅστις ποτ' ἐστίν, εἰ τόδ' αὐτῷ φίλον κεκλημένῳ, τοῦτό
νιν προσεννέπω.

Comment ne pas citer aussi Euripide, qui selon le témoignage de Plutarque¹³² faisait débiter ainsi sa tragédie perdue le *Mélanippe* :

Ζεὺς < ὅστις ὁ Ζεὺς >, οὐ γὰρ οἶδα πλὴν λόγῳ

Mais nombreux sont les vers¹³³ dans lesquels le tragédien Euripide manifeste sa dette philosophique vis-à-vis de certains penseurs de son époque tels qu'Anaxagore de Clazomènes et

¹³¹ Cf. Eschyle, *Agamemnon*, vv. 160-161.

¹³² Cf. Plutarque, *Dialogue sur l'Amour*, XIII, 756c.

¹³³ Cf. 59 A 20 a-c, A 30, A 33, A 48, A 112 D.-K., fr. 941 Nauck, Strabo 14.645 Cas., KRS p. 355 n. 2.

Héraclite d'Ephèse pour n'en citer que quelques-uns. Essentielle fut en effet sa contribution à Athènes pour la diffusion des théories de la philosophie ionienne.

Nous assistons ainsi au VI^e et au V^e siècle av. J.-C. à un brusque changement de mentalité. Cette transformation s'étendra jusqu'aux sommets de l'Olympe et Zeus ne sera pas épargné. Le dieu suprême devient ainsi la représentation allégorique du principe suprême de la nature¹³⁴.

C'est dans ce contexte incertain que voit le jour le *PDerv*. Or, malgré l'impossibilité d'une identification certaine de son auteur, ce document reste toutefois indicatif d'une époque. Le contenu de ce texte conserve des traces de ces changements. Doubles sont les raisons qui motivent le choix de l'auteur du *PDerv* : conserver la tradition mythique et la renouveler par l'apport des nouvelles théories présocratiques.

A aucun endroit du texte à notre disposition, et ce malgré le souhait de certains commentateurs modernes¹³⁵, ne transparaît l'idée que notre auteur soit un athée matérialiste en quête de provocation. Il n'y a aucune possibilité d'assimiler l'auteur du *PDerv* à un personnage tel que Stésimbrote de Tasos, ou encore, Diagoras de Mélos.

Au contraire, l'intention de l'auteur du *PDerv* est sincère, constructive et délibérée. Les nouvelles conceptions de la philosophie ionienne ne le portent pas à une négation et à une réfutation totale de la tradition mythique, mais plutôt à une reconversion de cette même tradition en des termes acceptables pour

¹³⁴ Cf. *Schol. E à Odyssée*, 1.63 ; *Venetus B à Iliade*, 8.250.

¹³⁵ Cf. Burkert (1986) pp. 1-5 ; Janko (1997) pp. 87-91 et (2001), pp. 1-32.

un public sensible aux thématiques soulevées par les philosophies présocratiques. Ainsi, l’auteur du *PDerv* se retrouve à combattre sur deux fronts opposés. D’une part nous avons en effet une attaque que notre auteur porte à l’égard des explications simplistes, littérales et superstitieuses des dieux¹³⁶, d’autre part nous avons une attaque portée contre l’extrême rationalisation, et contre une certaine mentalité matérialiste promue par certains savants et provocateurs de l’époque.

Dans le premier champ de bataille nous retrouvons à la fois les gens qui participent aux initiations publiques, ou privées, sans les comprendre¹³⁷, mais aussi tous ceux qui ont fait des dieux et des pratiques initiatiques un métier, ceux que Platon¹³⁸ et Théophraste¹³⁹ appelaient les *orphéotélestes*¹⁴⁰.

La deuxième catégorie concerne en revanche les incroyants en général. Ces incroyants pourraient être partagés en deux typologies spécifiques. La première concernerait les incroyants de *mauvaise foi*, tels que les sophistes, ou encore, en suivant les hypothèses suggestives de Franco Ferrari¹⁴¹, les atomistes. Selon l’hypothèse avancée par Ferrari, la faute la plus grave que ceux-ci auraient commise est, aux yeux de l’auteur du *PDerv*, celle d’avoir délégué de manière délibérée, consciente et assumée, toute sorte d’événements positifs ou négatifs à la fortune, à la *τύχη*.

¹³⁶ Pour une critique de Platon à l’égard de ces mêmes pratiques, cf. *Lois* 885b 8–9 et 905d 1–907b 4.

¹³⁷ Cf. Col. 20.

¹³⁸ Cf. Platon, *République*, 364e 3–365a 3, *Phèdre* 244d 5–245a 1.

¹³⁹ Cf. Théophraste, *Caractères*, 16, 11.

¹⁴⁰ Cf. Demosthène, *Sur la couronne*, 18.259–60 ; Philodème, *Sur les poèmes*, 1.181.1 (= *OF* 655 F) ; Plutarque, *Apophtegmes des Lacédémoniens*, 224e (= *OF* 653 F).

¹⁴¹ Cf. Ferrari (2010) pp. 137–155, (2014) pp. 53–65.

La deuxième typologie concernerait, en revanche les incrédules de *bonne foi*, c'est-à-dire ceux qui dans le doute, l'ignorance et en proie aux plaisirs n'ont pas encore fait un choix définitif sur la véracité ou non des croyances relatives aux dieux et à la destinée des âmes dans l'Hadès. Ceux-ci sont, pour l'auteur du *PDerv*, les gens qui, tout en doutant de la validité de certaines pratiques, vont quand même consulter les oracles pour demander si c'est bien légitime de s'attendre à des choses terribles dans l'Hadès¹⁴².

En réponse aux *orphéotélestes* et en conséquence de ces deux typologies d'incrédules¹⁴³, l'auteur du *PDerv* réagit sur ce double front en essayant d'éradiquer les raisons des uns et des autres. Ainsi, si d'une part il accepte la tradition eschatologique et théologique d'Orphée ainsi que le langage, la terminologie et les expédients rhétoriques de la nouvelle sagesse présocratique, d'autre part il aboutit à des conclusions totalement opposées à celles de ses adversaires. L'auteur du *PDerv*, malheureusement inconnu, propose alors une glorification d'un Zeus ἀρχή physique du cosmos, qu'il justifie avec des moyens plus efficaces et subtils capables d'attirer à la fois les intellectuels, désireux d'une vision moins anthropomorphe des dieux, et les gens communs, désireux de croire en quelque chose qui apaise leurs angoisses sur la mort et sur la vie dans l'au-delà.

Pour l'auteur du *PDerv* tout se résume à Zeus, un Zeus qui toutefois manifeste des caractéristiques et des propriétés nouvelles

¹⁴² Cf. Col. 5.

¹⁴³ Les premiers à cause de leur incrédulité, les deuxièmes victimes de leur ignorance, cf. col. 5.10 : ἀ[πι]στήν δὲ κάμ[α]θίη.

et en adéquation avec la spéculation ionienne sur l'origine et les causes du cosmos. Ainsi, une sorte de *proto-monothéisme* est à l'action chez l'auteur du *PDerv*, et cela représente sa solution personnelle à l'ébranlement des valeurs, des mœurs et des traditions mythiques archaïques.

Toutefois, malgré le désir de notre auteur de sauver un certain nombre de croyances, Zeus est, selon son point de vue, bel et bien un nom, un nom que les poètes lui ont donné et qui cache une signification symbolique dont la portée est universelle. Voici un passage du *PDerv*¹⁴⁴ qui peut nous aider à clarifier ce point :

π[ρ]ότερον ἦν πρ[iv ὄν]ομασθῆναι· ἔπ[ει]τα ὠνομάσθη·
 ἦγ γὰρ καὶ πρόσθεν ἑ[ἔ]ων ἢ τὰ νῦν ἔοντα συσταθῆναι
 ἀἷρ καὶ ἔσται ἀεὶ· οὐ γὰρ ἐγένετο, ἀλλὰ ἦν· δι' ὃ τι δὲ
 ἀἷρ ἐκλήθη, δεδήλωται ἐν τοῖς προτέροις. 'γενέσθαι' δὲ
 5 ἔνομίσθη ἐπεὶτ' ὠνομάσθη 'Ζεύς', ὡσπερὶ πρότερον
 μὴ ἔων. καὶ ὕστατον ἔφησεν ἔσεσθαι τοῦτον, ἐπεὶτε
 ὠνομάσθη 'Ζεὺς' καὶ τοῦτο αὐτῷ διατελεῖ ὄνομα ὄν,
 μέχρι εἰς τὸ αὐτὸ εἶδος τὰ νῦν ἔοντα συνεστάθη
 ἐν ᾧπερ πρόσθεν ἔοντα ἠιωρεῖτο.

Zeus est bien le principe suprême des choses. Mais Zeus est seulement un nom. La vraie nature de ce dieu est, pour l'auteur du *PDerv*, celle de l'air-Intellect. Zeus est un élément physique et intelligent qui permet la survie, la stabilité et l'ordre de l'Univers. Toutefois, selon l'auteur du *PDerv*, Zeus n'est pas la seule entité existante au monde. Car tel le gouvernant d'une assemblée, le dieu-air rassemble la pluralité des instances du cosmos en unité ('β[ασιλέ]α' ἔφη εἶναι, ὅτι πολλῶ[ν τῶν ψή]φων μία | βουλή κ]ρατεῖ

¹⁴⁴ Cf. Col. 17.1-9.

καὶ πάντα τελεῖ [ἄπερ θνη]τῶν οὐδενὶ | ἄλλοι ἔξεσ]τιν
τε[λ]έσαι.)¹⁴⁵. Zeus n'est pas tout, mais c'est le principe qui, en
prédominant sur les autres choses¹⁴⁶, fait en sorte que tout peut
exister, trouver sa raison d'être ainsi que son accomplissement.

Le cosmos devient ainsi une communauté habitée par
plusieurs éléments aux multiples qualités, un ensemble administré
intelligemment par un principe qui régule l'activité de tous ses
membres. Zeus n'est qu'une dénomination utilisée par *convention*,
néanmoins celle-ci cache dans sa signification profonde une grande
vérité. Nous pouvons ainsi supposer que l'auteur du *PDerv*
poursuivait, dans une partie du papyrus qui ne nous est pas
parvenue, son analyse des noms des dieux en proposant une
étymologie du nom de Zeus. Nous pensons que l'auteur du *PDerv*
aurait pu affirmer que *Zeus* est le principe de la *vie* à cause de
l'affinité de ce nom avec l'infinitif du verbe ζάω, ζῆν. Toutefois, à
propos de l'étymologie que l'auteur du *PDerv* attribue au nom de
Zeus, nous pouvons avancer une autre hypothèse. Il se peut que
notre auteur, en partant de l'autre nom de Zeus, Δία, proposait une
étymologie similaire à celle que nous retrouvons dans le traité
pseudo-aristotélicien *De mundo*¹⁴⁷ ainsi que dans le *Cratyle*¹⁴⁸ de
Platon. Zeus serait, alors, le dieu *au travers* duquel, διά, nous
vivons, ζῆν. Il nous reste donc à conclure avec un célèbre fragment
d'Héraclite¹⁴⁹ qui dit :

¹⁴⁵ Cf. Col. 19.11-13.

¹⁴⁶ Cf. Col. 19.1-4.

¹⁴⁷ Cf. Pseudo-Aristote, *De mundo*, 401a 13–15.

¹⁴⁸ Cf. Platon, *Cratyle*, 396b : δι' ὃν ζῆν ἀεὶ πᾶσι τοῖς ζῶσιν ὑπάρχει ; cf. Chrysippe, *SVF* II 1021 = Diogène Laërte, VII,147, cf. *SVF* II 1062 et 1070.

¹⁴⁹ Cf. 22 B 32 D.-K.

ἐν τὸ σοφὸν μῶνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα.

2. L'APPROCHE EXEGETIQUE DE L'AUTEUR DU PAPYRUS DE DERVENI

2.1. *Techniques exégétiques de l'auteur du Papyrus de Derveni*

L'auteur du *PDerv* manifeste à plusieurs reprises une maîtrise, même si parfois *inconsciente*, des techniques exégétiques des textes. La raison qui l'amène à l'emploi de certaines techniques interprétatives consiste dans son désir d'éclaircir la signification profonde d'un poème qu'il attribue à Orphée, mais aussi en une tentative de réhabilitation de l'image et de la réputation d'une certaine tradition mythique attribuée à ce poète légendaire. Car aux yeux de l'auteur du *PDerv*, certains mythes *théogoniques* et *cosmogoniques* d'Orphée, n'étaient pas correctement compris par les gens qui les considéraient comme scandaleux¹⁵⁰. Nous pouvons ainsi affirmer qu'un des objectifs de l'œuvre de l'auteur du *PDerv* est de démontrer qu'Orphée a dit des choses *saines et respectables* et que ce poète est difficilement compréhensible à cause du caractère énigmatique de son style.¹⁵¹

Aux yeux de l'auteur du *PDerv*, Orphée n'est pas un provocateur et un blasphémateur qui s'est amusé dans son poème à raconter des mensonges scabreux au sujet des divinités. Au contraire, pour l'auteur du *PDerv*, Orphée est un poète disant des choses *saines et respectables* (col. 7.2 : [ὕγ]ιῆ καὶ θεμ[ι]τὰ λέγο[ντα]) dans un style énigmatique qui pouvait, certes, tromper la

¹⁵⁰ Cf. Diogène Laërte, I, 5.

¹⁵¹ Cf. Col. 7.2-8.

plupart des hommes. Or, tout en connaissant la nature hétérogène des hommes (col. 22.2 : γνώσκων τῶν ἀνθρώπων τῆμ φύσιν), Orphée a essayé, selon l’auteur du *PDerv*, de nommer les choses différemment de la plus belle façon qu’il put (col. 22.1 : πάλ[τ’ ἀ]νομοίω[ς ὠ]νόμασεν ὡς κάλλιστα ἢ[δύ]νατο).

Les hommes sont parfois victimes de l’*arrogance* (πλεονεξίας) et de l’*ignorance* (ἀμαθίας), c’est pour cela que, selon l’auteur du *PDerv*, Orphée a caché un message crypté dans son poème. Pour faire en sorte que seulement les *initiés* puissent accéder au véritable sens de ses mots¹⁵². Ainsi, au dire de notre auteur, Orphée aurait fait cela en lançant une sorte de défi philosophique, mais aussi linguistique. Celui qui aurait trouvé la bonne clé d’interprétation, aurait eu accès aux connaissances sur la nature du cosmos cryptées dans le texte d’Orphée. Notre auteur pense posséder cette clé d’interprétation, son objectif devient alors celui de révéler comment par l’application de certaines techniques exégétiques l’on peut dégager le véritable sens d’un récit mythique.

Pour accomplir son objectif, il aura recours à des outils rhétoriques et linguistiques qui se présentent, de manière indéniable sous une forme encore peu mature, mais qui sont néanmoins efficaces¹⁵³. Etymologie, paronymie, métaphore, hyperbate, analogie, analyse sémantique et comparative, paraphrase, voici les instruments dont dispose l’auteur du *PDerv* pour accomplir son exploit. Selon notre auteur alors, un lecteur attentif à certaines thématiques, mais aussi capable d’appliquer certaines techniques

¹⁵² Voir aussi la col. 25.12-13 dans laquelle l’auteur du *PDerv* dit à propos des intentions d’Orphée : τὰ δ’ ἐπὶ τούτοις ἐπίπροσθε π[ο]ιεῖται, οὐ β[ο]υ[λό]μενο[ς] πάντα γιν[ώ]σκε[ι]ν.

¹⁵³ Cf. Pfeiffer (1968), pp. 16-86 ; Russell (1981), p. 9 ; Henry, (1986), pp. 149-164.

d'interprétation aux textes de la tradition mythologique antique, ici dans le cas spécifique celui d'Orphée, peut à tout moment enrichir sa propre connaissance du monde par delà sa propre destinée. Il s'agit ainsi d'acquérir une sorte d'herméneutique *initiaticque* pour pouvoir accéder aux *mystères* d'Orphée.

Nombreux sont les passages de son écrit dans lesquels l'auteur du *PDerv* fait preuve de son talent exégétique. Commençons par un passage du *PDerv* dans lequel son auteur justifie son interprétation sur la *légitimité* du pouvoir Zeus en utilisant une technique appelée hyperbate qui consiste dans le déplacement d'un ou plusieurs éléments à l'intérieur d'une phrase. Il s'agit de la col. 8.3-14 :

— ὅπως δ' ἄρχεται ἐν τῷ[ιδε δη]λοῖ
 'Ζεὺς μὲν ἐπεὶ δὴ πατρὸς ἐοῦ πάρα θε[σ]φατον ἀρχὴν
 5 ἀλκὴν τ' ἐγ χεῖρεςσι {ἔ}[λ]άβ[εν κ]α[ι] δαίμον[α] κυδρόν'.
 τ]αῦτα τὰ ἔπη ὑπερβατὰ ἐό[ν]τα λανθάν[ει].
 ἔσ]τιν δ' ὧδ' ἔχοντα. 'Ζεὺς μὲν ἐπεὶ τῆ[ν] ἀλ[κ]ήν
 παρὰ πατρὸς ἐοῦ ἔλαβεγ καὶ δαίμονα [κυδρ]όν'.
 χρῆ ὧδ' ἔχοντα οὐκ ἀκούειν τὸν Ζᾱ[να ὅπως κρα]τεῖ
 10 τοῦ πατρ]ὸς ἀλλὰ 'τὴν ἀλκὴν λαμβά[νει παρ' αὐτο]ῦ',
 ἄλλως δ' ἔ]χοντα παρὰ θέσφατα δ[ό]ξειεν ἂν λαβεῖ]ν
 τὴν ἀρχήν· ἔο]ικεν γὰρ τούτῳ μα[θόντι
 κατ' ἀ]νάγκην νομίζοιτ' ἂν
] καὶ μαθὼν το [.].. [

En changeant ainsi l'ordre des mots de la phrase : « Ζεὺς μὲν ἐπεὶ δὴ πατρὸς ἐοῦ πάρα θε[σ]φατον ἀρχὴν | ἀλκὴν τ' ἐγ χεῖρεςσι {ἔ}[λ]άβ[εν κ]α[ι] δαίμον[α] κυδρόν » en : « Ζεὺς μὲν ἐπεὶ τῆ[ν] ἀλ[κ]ήν | παρὰ πατρὸς ἐοῦ ἔλαβεγ καὶ δαίμονα [κυδρ]όν »,

l'auteur du *PDerv* parvient à justifier son interprétation du vers du poème d'Orphée. De cette manière, le dégagement de la véritable signification de ce vers montre que Zeus n'a commis aucune violence sur son père. Mais aussi qu'il est injuste de considérer le poème d'Orphée comme décrivant des actes honteux à propos des dieux.

Voyons maintenant un exemple de l'utilisation que l'auteur du *PDerv* fait du principe de l'analogie. Il s'agit de la col. 9.1-4 dans laquelle à propos du fait que le pouvoir suprême doit appartenir au plus fort, l'auteur affirme en formulant une comparaison :

- 1 εἶναι. τῆ[ν ἀλ]κὴν οὖν τοῦ ἰσχυρ[ο]τάτου ἐπόη[σεν]
εἶναι ὡς[περ]εἰ παῖδα πατρός. οἱ δὲ οὐ γινώσκον[τες]
τὰ λεγόμενα δοκοῦσι τὸν Ζᾶνα παρὰ τοῦ αὐτοῦ
4 πατρὸς [τὴν] ἀλκὴν τε κα[ὶ] τὸν δαίμονα λαμμά[νειν].

Pour notre auteur, ceux qui n'appliquent pas les bons critères exégétiques dans l'interprétation des textes poétiques, tel que celui d'Orphée, courent le risque de mal comprendre le texte, outre le fait d'imaginer que les dieux puissent commettre des actes honteux.

Ensuite l'auteur du *PDerv* continue son argumentation en expliquant, avec une paraphrase audacieuse, que lorsqu'Orphée dit que Zeus (col. 8.5) : « ἀλκὴν τ' ἐγ χεῖρεσσι {ἔ}[λ]άβ[εν] », il veut dire en réalité que le dieu sépara l'excès de matière chaude présente dans le mélange initial qui était le cosmos à son origine.¹⁵⁴

¹⁵⁴ Cf. Col. 9.5-13.

Ainsi en translittérant la phrase d’Orphée : « ἀ]λκὴν τ’ ἐγ χεῖρεσσι {ἔ}[λ]άβ[εν] » par une lecture présocratique identifiant dans ce vers l’action de l’Intellect de (col. 9.7-8) : « ἐξαλλάσ[σει ὄσ]ον τε ἱκανόν ἐστιν | ἐξαλλαχθὲμ μὴ κωλύ[ειν τὰ] ὄντα συμπαγῆναι », l’auteur du *PDerv* défend, d’une manière un peu artificieuse, un mythe par le biais d’une interprétation purement physique du passage qu’il commente.

Lorsqu’il s’agit de donner la signification de l’adjectif τροφόν en relation à la Nuit,¹⁵⁵ l’auteur du *PDerv* emploie à nouveau une paraphrase en donnant une explication physique de cet attribut. En effet, il explique que cet adjectif fut attribué énigmatiquement à la Nuit par Orphée en raison de son action refroidissante sur le cosmos. Voici le passage en question (col. 10.11-13) :

11 — ‘τροφ[όν] δὲ λέγων ἀν]τήν αἰνί[ζε]ται ὅτι [ἄ]σσα
 ὁ ἥλι[ος θερμαίνει καὶ δι]αλύει, ταῦτα ἢ νύξ ψύ[χει καὶ
 13 συ[νίστησι καὶ] ἄσσα ὁ ἥλιος ἐθέρ[μινε

Selon l’auteur du *PDerv*, en l’appelant τροφόν, Orphée cachait en cette expression la véritable fonction cosmique de la Nuit : celle de refroidir la matière que le Soleil surchauffe et délie pendant le jour. Encore une fois, il s’agit d’une interprétation purement personnelle d’un vers orphique dans laquelle notre auteur établit un rapport d’identité arbitraire entre l’adjectif τροφόν et les verbes *refroidir* et *mettre ensemble*¹⁵⁶. La Nuit est ainsi appelée

¹⁵⁵ Cf. Col. 10.11.

¹⁵⁶ Cf. Col. 10.12-13.

τροφόν, *nourrice*, en raison de son action *bienfaitrice* de *condensation* et *rassemblement* de la matière.

Un autre exemple de l'application de ce même principe d'identification est à l'œuvre à la col. 12.3, lorsque l'auteur du *PDerv* affirme que :

Ἵλυμπ[ος] καὶ ἰχ]ρόνος τὸ αὐτόν.

Selon l'auteur du *PDerv*, en raison du fait que dans le poème d'Orphée, l'*Olympe* et le *temps* ont en commun l'attribut μαχρός, *long*, les deux sujets en question sont identiques. En revanche, ceux qui pensent que l'Olympe et le ciel sont la même chose se trompent, car en aucun cas les deux entités en question ne partagent l'attribut εὐρύς, *ample*. Qui plus est, l'*Olympe* et le *temps*, en plus de l'attribut μαχρός, ont en commun d'autres qualités physiques, d'autres δυνάμεις. Les deux sujets sont en effet composés d'une matière ayant les propriétés de la blancheur et de la froideur (col. 12.7-12) :

- 7 ὁ δὲ ὅπου μὲν
ἰούρανὸν θέ[λοι λέγειν, τῆμ] προσθήκην ἰεὐρὸν'
ἐποιεῖτο, ὅπου [δ' Ἵλυμπον', το]ύναντίον ἰεὐρὸμ' μὲν
10 οὐδέποτε, ἰμα[κρὸν' δέ. ἰνιφὸ]εντα' δὲ φήσας εἶναι
τῆι [δ]υνάμει εἰ[ίκαζε τὸν χρόνον ὄρε]ι νιφετώδει.
12 τὸ δὲ] νιφετῶ[δες ψυχρόν τε καὶ λ]ευκόν ἐ[στι.

Ce même principe logique nous le trouvons énoncé chez Aristote (*Top.* 7.1. 152a 33) pour lequel deux sujets partageant les mêmes attributs peuvent être identiques.

Une autre explication intéressante, que l’auteur du *PDerv* construit en utilisant une comparaison, est celle relative à la *légitimité* des prophéties entendues par Zeus ainsi qu’au phallus d’Ouranos qu’il avale. En respectant son propos général qui consiste à montrer qu’Orphée a dit des choses *saines* et *respectables* (ὄμνον [ὄγ]ιῆ καὶ θεμ[ι]τὰ λέγο[ντα]),¹⁵⁷ l’auteur du *PDerv* suggère une interprétation qui libère Zeus de toute suspicion et de toute image blasphématoire. Selon la lecture qu’en donne notre auteur, Zeus n’a pas pris de force le pouvoir de son père. L’auteur du *PDerv* laisse entendre que Zeus appliqua de manière légitime les prophéties reçues à la fois par son père Kronos et par la Nuit. Malgré l’état fragmentaire du début de la col. 13, nous pouvons déduire que la prophétie en question concernait l’avalement de la part de Zeus du *phallus* d’Ouranos.

Or, pour rendre acceptable cette image mythique scabreuse de l’avalement du phallus d’Ouranos, l’auteur du *PDerv* emploie une comparaison qui purifie ce mythe de tout caractère immoral. L’explication formulée par notre auteur consiste encore dans le fait d’affirmer qu’Orphée a écrit ces vers sous une forme énigmatique et allégorique. Ainsi, selon notre auteur, le poète ne voulait pas dire littéralement que Zeus avait avalé le phallus d’Ouranos, mais plutôt utiliser une image mythique pour décrire et rendre compréhensible au plus grand nombre, que le principe suprême de la réalité avait pris possession du principe génératif du cosmos : le Soleil. Or, étant donné que les hommes retiennent que le principe de génération des choses réside dans les organes génitaux, selon l’auteur du *PDerv*, Orphée compara le soleil à un phallus. Ainsi, selon cette

¹⁵⁷ Cf. Col. 7.2.

interprétation, Zeus n'a jamais avalé le phallus d'Ouranos, car celle-ci n'est qu'une image utilisée à des fins pédagogiques par Orphée pour décrire l'assomption et le contrôle de la part de Zeus-Intellect du Soleil.¹⁵⁸

L'équation entre αἰδοῖον et ἥλιος est explicite et appliquée par l'auteur du *PDerv* avec la formule : « αἰδοίωι εἰκάσας τὸν ἥλιο[v] ». ¹⁵⁹ En employant le verbe εἰκάζω, l'auteur du *PDerv* rapproche les deux termes en question par une *vraisemblance analogique* fondée sur un principe qui rappelle vaguement une notion chère au sophiste Gorgias¹⁶⁰ et sur laquelle Platon dans le *Phèdre*¹⁶¹ reviendra à maintes reprises. Il s'agit de la règle de l'εἰκός, de la *vraisemblance*. Toutefois, cette dernière considération n'est qu'une simple suggestion, toute identification de la technique comparative de l'auteur du *PDerv* avec la technique de l'εἰκός de Gorgias serait en effet erronée.

Un autre lieu intéressant du *PDerv* dans lequel son auteur manifeste ses talents exégétiques, est celui concernant l'interprétation de l'épithète orphique πανομφεύουσαν¹⁶² en relation à la déesse Nuit. Ici, l'auteur du *PDerv* fait preuve d'une vraie capacité dans l'analyse sémantique des noms. Pour accomplir cette tâche, l'auteur du *PDerv* se sert d'une argumentation qui peut être résumée de la manière suivante : φωνεῖν (a), l'émission *vocale*, est égal à λέγειν (b), *dire*, car sans φωνεῖν (non-a), il n'y a pas de λέγειν

¹⁵⁸ Cf. Col. 13.

¹⁵⁹ Cf. Col. 13.9.

¹⁶⁰ Selon le témoignage de Platon (*Phèdre*, 272b-274b) Gorgias considérait la comparaison par le principe de l'εἰκός comme le principe fondateur de toute la rhétorique. Il attribuait l'invention de cette technique de simulation au célèbre rhéteur Tysias.

¹⁶¹ Platon, *Phèdre*, 261b.

¹⁶² Cf. Col. 10.9.

(b), ainsi λέγειν (b) et φωνεῖν (a) sont la même chose. Mais λέγειν (b) est égal aussi à διδάσκειν (c), *apprendre*, car sans λέγειν (non-b), il n'y a pas de διδάσκειν (c). En conclusion φωνεῖν (a), λέγειν (b) et διδάσκειν (c) sont la même chose. Ainsi, en vertu du principe d'identité que l'auteur applique entre ces verbes et le nom ὁμφή, l'épithète πανομφεύουσαν, qui vient de ὁμφή, la *voix oraculaire*, et l'expression πάν[τα διδά[σκουσαν, ont le même sens. Cette même relation d'identité nous la trouvons aussi appliquée aux verbes χράω, *vaticiner*, et ἀρκέω, *assister*¹⁶³. Malheureusement, il nous manque une partie de l'argumentation que l'auteur du *PDerv* utilisait pour justifier son propos. Toutefois nous pouvons déduire, en partant du texte à notre disposition, que selon l'auteur du *PDerv* χράω, *vaticiner*, et ἀρκέω, *assister* signifiaient la même chose, car le savoir oraculaire protège celui qui sait en déchiffrer le véritable sens.

Or, lorsqu'il s'agit de donner l'explication de l'expression « ἐξ ἁ[δύτοι]ο », ¹⁶⁴ l'auteur du *PDerv* recourt à l'emploi de la métaphore. Il affirme en effet que le ἄδυτον est le τὸ βάθος τῆς γυκτός, *la profondeur de la Nuit*. Ici, notre auteur n'emploie pas une comparaison pour exprimer le rapport d'identité existant entre ces deux sujets, mais une métaphore qu'il justifie par le fait que le ἄδυτον et le βάθος possèdent la même caractéristique, celle de la *profondeur*. Qui plus est, cette métaphore est expliquée par l'auteur du *PDerv* par un exemple empirique concernant la lumière. Celle-ci, en effet, à la différence de la Nuit qui reste au même endroit, se *couche* (δύνει) en elle (Col. 11.3-4) :

¹⁶³ Cf. Col. 11.5-10.

¹⁶⁴ Cf. Col. 11.1.

- 3 οὐ γ[ὰρ] ‘δύνει’ ὥσπερ τὸ φῶς, ἀλλὰ νιν
 4 ἐν τῷ αὐτῷ μέ[νο]ν ἀγῆ κατα[λ]αμμάνει.

La conclusion du raisonnement de l’auteur du *PDerv* est que l’ἄδυτον est le τὸ βάθος τῆς γυκτός pour le fait que c’est la lumière qui se *couche* (δύνει) en elle.

Mais l’auteur du *PDerv* fait aussi preuve d’une habileté toute particulière quant à l’invention et à la formulation d’étymologies¹⁶⁵ probables à propos des noms des dieux. C’est le cas par exemple du nom du dieu Kronos qui, pour l’auteur du *PDerv*, est un nom composé d’un participe présent, κρούων, et d’un substantif, Νοῦς. Ainsi, l’étymologie du nom de Kronos est, selon l’auteur du *PDerv*, l’*Intellect engendrant la collision* (col. 14.7 : κρούοντα τὸν Νοῦμ πρὸς ἄλληλ[α] ‘Ἐρόνον’ ὀνομάσας). De même que pour le nom Kronos, l’étymologie du nom d’Ouranos est composée, selon l’auteur du *PDerv*, d’un participe présent, ὀρίζων, et d’un substantif, Νοῦς, donnant l’expression l’*Intellect délimitant* (col. 14.11-13 : τῶν ἐ]όντων γὰρ ἀπάντ[ω]ν [οὔπω κρουομέ]νων | ὁ Νοῦς] ὡς ὀρ[ίζω]ν φύσιν [τὴν ἐπωνυμίαν ἔσχε]ν | Οὐρανός]).

Or, selon l’auteur du *PDerv* le nom est ainsi approprié à la chose qui désigne. Mais *Kronos* et *Ouranos* sont aussi des noms qui dérivent de la fonction cosmique que ceux-ci recouvrent. De cette manière, l’auteur du *PDerv* donne une explication rationnelle à des noms conventionnels qui, loin d’être le choix arbitraire d’un poète,

¹⁶⁵ Cette pratique de recherche étymologique de la signification des noms, loin d’être rare et isolée, était largement diffusée dans le milieu intellectuel du V^e siècle av. J.-C. Prodicos de Céos, Critias, Euthyphron, le Socrate du *Cratyle* de Platon et d’autres encore la pratiquaient usuellement, c’est à cause de cela aussi que ces personnages devinrent célèbres à leur époque.

sont une fine production d'imitation de la chose à laquelle ils se réfèrent. L'auteur du *PDerv* déclare explicitement qu'Orphée a nommé chaque chose en fonction de son *action* (col. 14.9-10 : 'Κρόνον' δὲ ὠνόμασεν ἀπὸ τοῦ | ἔ[ρ]γου αὐτὸν καὶ τᾶλλα κατὰ τ[ὸν αὐτὸν λ]όγον). Les noms des dieux ne sont ainsi que des allégories de certaines fonctions cosmiques de l'Intellect-air. L'auteur du *PDerv* poursuit son interprétation étymologique des appellations des dieux en prenant en analyse les noms d'Aphrodite, de Zeus, de Persuasion et d'Harmonie.¹⁶⁶

Le nom d'Aphrodite dériverait ainsi, selon l'auteur du *PDerv*, du verbe ἀφροδισιάζειν, qui dans son sens premier signifie *faire l'amour*, mais qui dans son interprétation allégorique devient l'action de *rentrer en contact* des choses actuellement existantes (col. 21.9-10 : τῶν γὰρ νῦν ἐόντων μυχθέντων ἀλλ[ή]λοις | 'Ἀφροδίτη' ὠνομάσθη). Zeus est, en revanche, identifié avec l'action physique de θόρνυσθαι, de *sauter* dans l'air des éléments du cosmos (col. 21.1-7 : 'θόρνη' δὲ λέγ[ων] δηλοῖ | ὅτι ἐν τῷ ἀέρι κατὰ μικρὰ μεμερισμένα ἐκινεῖτο | καὶ ἐθόρνυτο, θορνύμενα δ' ἕκα[σ]τα συνεστάθη | πρὸς ἄλληλα. μέχρι δὲ τούτου ἐθόρνυτο, μέχρι | ἕκαστον ἦλθεν εἰς τὸ σύνηθες. 'Ἀφροδίτη Οὐρανία' | καὶ 'Ζεὺς' καὶ ἀφροδισιάζειν καὶ θόρνυσθαι [...] | τῷ αὐτῷ θεῷ ὄνομα κεῖται). La déesse Persuasion est représentée par l'action de *céder des choses les unes aux autres* (col. 21.10-11 : δ' ὅτι εἶξεν τὰ ἐ[ό]ντα | ἀλλήλο[ι]ς. 'εἶ[κ]ειν' δὲ καὶ 'πεῖθειν' τὸ αὐτό), car pour l'auteur du *PDerv*, le fait d'*être persuadé*, en relation à la dimension humaine, et le fait de *céder* en relation aux particules, ici dans le texte les verbes πεῖθειν et εἶ[κ]ειν, ont le même sens. Enfin, le nom

¹⁶⁶ Cf. Col. 21.

d'Harmonie est expliqué par l'auteur du *PDerv* avec le processus d'*agencement* des éléments du cosmos (col. 21.11-12 : '[Α]ρμον'ί'α' δέ | ὅτι πο[λλὰ συνή]ρμοσε τῶν ἐόντων ἐκάστω[ι]).

Un autre passage du *PDerv* digne d'intérêt est celui concernant l'explication des noms des déesses Déméter, Réa, Héra, Hestia et Δηιώ. L'auteur du *PDerv* soutient que ces déesses sont toutes l'expression verbale d'une seule et même entité (col. 22.7 : 'Γῆ' δὲ καὶ 'Μήτηρ' καὶ 'Ρέα' καὶ "Ἥρη' ἢ αὐτή). Leurs dénominations s'expliquent par le fait que le poète Orphée a voulu cacher derrière chaque nom une *action* ou une *affection* physique particulière que certains objets du cosmos peuvent subir.

Qui plus est, selon l'auteur du *PDerv*, certains mots se présentent sous différentes formes à cause des nombreux dialectes parlés. C'est le cas de la déesse Terre qui est appelée¹⁶⁷ : « 'Γῆ' καὶ 'Γαῖα' κατὰ [γ]λῶσσαν ἐκάστοις » et de la déesse Réa qui selon le dialecte employé est dite¹⁶⁸ : « 'Ρέα' καὶ ['Ρεῖη' | κατ[ὰ γλῶσσαν ἐκάστοις ».

En revanche, selon l'auteur du *PDerv*, d'autres appellations des dieux sont des noms composés comme le nom de la déesse Déméter qui, selon son analyse étymologique, est constitué de Γῆ, la *Terre*, et de Μήτηρ, *mère* (col. 22.9-10 : 'Δημήτηρ' [δὲ | ὠνομάσθη ὥσπερ ἡ 'Γῆ Μήτηρ', ἐξ ἀμφοτέρων ἔ[ν] ὄνομα). Il est intéressant de noter qu'en particulier, cette étymologie n'est pas une trouvaille de l'auteur du *PDerv*.¹⁶⁹ En effet, celle-ci était, selon lui, déjà *in nuce* dans ceux qu'il nomme les *Hymnes* d'Orphée (col. 22.11.12 :

¹⁶⁷ Cf. Col. 22.9.

¹⁶⁸ Cf. Col. 22.15-16.

¹⁶⁹ Socrate, dans le *Cratyle* de Platon, donne comme explication étymologique du nom de Déméter : διδοῦσα ὡς μήτηρ. Cf. Platon, *Cratyle*, 404b.

ἔστι δὲ καὶ ἐν τοῖς Ὑμνοῖς εἰρ[η]μένον | ‘Δημήτερ [P]έα Γῆ Μήτηρ Ἐστία Δηϊώ’).

Dans le but de mieux cerner la démarche exégétique de l’auteur du *PDerv* à ce sujet, nous pouvons prendre en considération le témoignage du devin Philochore¹⁷⁰. Selon Obbink¹⁷¹, ce dernier ferait allusion au *PDerv* ou, du moins, au même hymne orphique cité dans ce manuscrit. Dans ce témoignage Philochore rapporte qu’Orphée avait déjà identifié dans son hymne la déesse Déméter à Gaia et à Hestia. Il se peut alors que l’assimilation de ces déesses entre elles ne soit pas l’œuvre de l’auteur du *PDerv*, mais que celle-ci était déjà *in nuce* dans le poème d’Orphée.

L’auteur du *PDerv* expose ensuite l’étymologie du nom Δηϊώ en rapprochant ce théonyme du verbe δηιοώ, *lacérer*, puisque celle-ci fut *lacérée pendant l’union sexuelle* (col. 22.12-13 : καλε[ῖτ]αι γὰρ | καὶ ‘Δηϊώ’, ὅτι ‘ἐδηϊ[ώθ]η’ ἐν τῆι μείξει). A la fin de ce catalogue étymologique des appellations des déesses, nous trouvons le nom de Réa. Le processus d’interprétation étymologique que l’auteur du *PDerv* met en œuvre est le même que pour les autres divinités. Il rapproche ainsi le nom de la déesse Réa du verbe ῥέω, *s’écouler*, et affirme que celle-ci fut appelée ainsi par Orphée en raison du fait que beaucoup d’êtres vivants de toute sorte *s’écoulèrent* d’elle (col. 22.14-15 : ‘Ρέα’ δέε, ὅτι πολλὰ καὶ παυ[τοῖα | ζῶια ἔφθ [ἐκρέυσαντα] ἔξ αὐτῆς).

Un autre point digne de remarque est celui concernant l’interprétation d’un des vers les plus scabreux du poème d’Orphée. Il s’agit de cette partie du poème dans laquelle le poète affirmait que

¹⁷⁰ Cf. Philochore, *FGrHist* 328 F 185.

¹⁷¹ Cf. Obbink (1994) pp. 111-36 et (1997) p. 49 n. 16.

Zeus désirait s'unir en amour avec sa propre mère. Ici¹⁷², l'auteur du *PDerv* transpose le sens du vers d'Orphée en changeant le pronom ἑᾶς, *sa propre mère*, en l'adjectif ἑᾶς, *bonne mère*¹⁷³. De cette sorte, le sens de la phrase n'est plus que Zeus désirait s'unir en amour avec sa propre mère, mais que la mère de Zeus était ἀγαθή, *bonne*. Pour faire cela, l'auteur du *PDerv* cite différents passages que nous retrouvons à l'identique chez Homère¹⁷⁴ (col. 26 l. 4 et ll. 6-7).

Or, un aspect remarquable de ce passage du *PDerv* est que son auteur emploie un des critères de base de la philologie, celui de l'analyse comparative et des parallèles textuels. Car, pour justifier son interprétation, l'auteur du *PDerv* recourt à plusieurs exemples littéraires qui témoignent de la justesse de son choix herméneutique.

En conclusion, pour l'auteur du *PDerv*, tous les noms divins sont interchangeable. Toutefois, le nom qui représente la valeur nominale *absolue* est *Zeus*. Celui-ci est, selon l'auteur du *PDerv*, le nom que le poète Orphée a *justement* attribué au principe suprême du cosmos et qui dans sa signification profonde cache une grande vérité. Celle-ci consiste dans l'assomption que les différents noms, par lesquels sont appelés les dieux, représentent seulement les diverses facettes d'une seule et même entité : le dieu-air-Intellect. Ce procédé d'identification des divinités, nous le retrouvons aussi dans un célèbre fragment d'Héraclite¹⁷⁵ dans lequel le philosophe d'Ephèse dit :

¹⁷² Cf. Col. 26.1-3.

¹⁷³ Cf. Apollonius Dyskolus, *Synt.* 213.7-8 Uhlig à propos de *Iliade* 24.292 ; cf. *Pron.* 48.3-5 Schneider, *Scholia Iliade* 24.292 ; *EM* 307.33-35 et 318.1-5.

¹⁷⁴ Cf. Homère, *Odyssée*, 8.335 et *Iliade*, 24.527-528.

¹⁷⁵ Cf. 22 B 15 D.-K.

ὧυτὸς δὲ Αἰδῆς καὶ Διόνυσος

Ainsi, les diverses appellations divines ne sont que des outils linguistiques et pédagogiques, qu’Orphée et les autres poètes ont utilisés pour rendre *accessible* au plus grand nombre l’histoire de la formation du cosmos. Seul le lecteur expert et intéressé à aller au-delà de la signification immédiate de ces noms, pourrait briser l’apparente ambiguïté de ces appellations et connaître les vérités énigmatiques qu’Orphée a pris le soin de cacher dans ses vers. L’auteur du *PDerv* croit faire ainsi partie de cette classe de lecteurs spécialisés qui ont les bonnes compétences herméneutiques pour pouvoir éclaircir le sens obscur du poème d’Orphée. Toutefois, mis à part le challenge exégétique, l’intention première de notre auteur reste toujours celle de purifier la littérature orphique des interprétations littérales et grossières des *incultes*, pour montrer qu’une fois bien interprétés, les vers d’Orphée dégagent des profondes vérités sur la formation du cosmos ainsi que sur la nature des choses et des mots.

2.2. *Le Papyrus de Derveni et le Cratyle de Platon*

Dès la découverte du *PDerv*, les commentateurs modernes¹⁷⁶ n’ont pas manqué de remarquer la ressemblance de ce texte avec le dialogue *Cratyle* de Platon. Cela pour plusieurs raisons qui concernent à la fois la forme ainsi que le contenu de ces deux textes. De l’onomastique des divinités et des mots à l’analyse

¹⁷⁶ Cf. Burkert (1970), p. 443–455 ; Kahn (1973), pp. 152–176, (1986), p. 91–103 ; Sedley (1989), pp. 269–296 ; Baxter (1992) ; Levin (1995), pp. 91–115 ; Barney (1998), pp. 63–98.

philosophique et linguistique sur la *justesse* de ces noms, nombreuses sont les thématiques que partagent le *PDerv* et le *Cratyle* de Platon. Qui plus est, la polémique et l'ironie de Platon à l'égard des pratiques exégétiques d'un des personnages cités de manière allusive par Socrate, a fait penser que l'auteur du *PDerv* était le devin et proto-linguiste Euthyphron¹⁷⁷.

Mais les points communs entre le *PDerv* et le *Cratyle* de Platon ne se résument pas seulement à l'exégèse des appellations des dieux et à la tentative de résolution des interrogatifs philosophiques sur la nature des noms et de leur relation avec les choses qu'ils représentent. Les ressemblances entre le *PDerv* et le *Cratyle* vont en effet au-delà de la forme et du contenu de ces deux textes. Car le *PDerv* et le *Cratyle* de Platon partagent quelque chose de plus important et de capital pour notre compréhension de ces deux textes. En effet, outre les aspects formels et les thématiques philosophiques et linguistiques partagées, le *PDerv* et le *Cratyle* ont en commun les mêmes référents philosophiques en plus de partager les mêmes problématiques historiques. Orphée, Homère, Héraclite, les *météorologues* anaxagoréens, le devin linguiste Euthyphron, les sophistes Prodicos et Protagoras, ceux-ci ont tous un lien plus ou moins direct avec le *PDerv* et le *Cratyle*.

Or, si dans le *Cratyle* il s'agit de savoir ce qu'est l'ὀρθότης τῶν ὀνομάτων, la *justesse des noms*, dans le *PDerv* il est question de connaître l'ὀρθότης des noms et des actions qu'Orphée a attribués aux dieux dans son poème. Il est évident que l'objectif de l'auteur du *PDerv* est différent de celui de Platon. Dans le *PDerv* il ne s'agit

¹⁷⁷ Cf. Kahn (1997), pp. 55–63.

pas de formuler une théorie philosophique des noms et de leur fonction, il s'agit plutôt de transposer le sens d'un texte par des techniques exégétiques que l'on retrouve aussi dans le *Cratyle*. Disons alors que ce que ces deux textes ont en commun est aussi ce qui les différencie. Car, si d'une part nous retrouvons dans le *Cratyle* comme dans le *PDerv* une certaine pratique de l'étymologie et plus généralement, de l'analyse des noms, d'autre part ce type de techniques interprétatives est profondément critiqué par Platon qui traite avec sarcasme et ironie. En revanche, l'auteur du *PDerv* croit fortement à ce type d'activité exégétique qui pour lui est fondamental pour une juste compréhension des textes, dans ce cas spécifique celui d'Orphée.

Or, si le *Cratyle* de Platon soulève une problématique, chère aux sophistes, relative au fait de savoir si les noms sont *conventionnels*, κατὰ νόμον ou par *nature*, κατὰ φύσιν, et si par le biais des mots il est possible d'exprimer quelque chose de vrai sur les choses, en revanche, l'auteur du *PDerv*, croit fermement qu'Orphée a posé les noms des plus importantes réalités du cosmos, les dieux, de la manière la plus *belle* possible et en connaissant en profondeur la *nature* intime des choses et des hommes (col. 22.1-3 : πάγ[τ' ἀ]νομοίω[ς ὠ]νόμασεν ὡς κάλλιστα ἠ[δύ]νατο | γινώσκων τῶν ἀνθρώπων τῆμ φύσιν, ὅτι οὐ πάντες | ὁμοίαν ἔχουσιν οὐδὲ θέλουσι πάντες ταῦτά).

Or, si Platon s'interroge sur la nature et la fonction du langage, et sur ce que l'homme était capable de faire avec celui-ci, l'auteur du *PDerv*, sûr d'une correspondance κατὰ φύσιν entre les mots et les choses, s'interroge davantage sur ce que signifient les noms *symboliques* attribués par Orphée aux choses et aux dieux.

Nous avons ainsi devant nous une double conception des noms. La première est celle présentée dans le *Cratyle* et soutenue par Hermogène¹⁷⁸ qui, en suivant les idées des sophistes¹⁷⁹, faisait des noms quelque chose de conventionnel et arbitraire ; la seconde est celle qui voit, en la possibilité de *nommer*, un acte *ostensif* de la chose même¹⁸⁰. C'est cette dernière conception que Platon attribue à Cratyle et à Héraclite¹⁸¹ et qui correspond parfaitement à la vision de l'auteur du *PDerv*.

Ainsi, malgré les différentes intentions et perspectives, les deux textes en question représentent deux solutions différentes aux mêmes problématiques historiques et culturelles. D'une part, l'auteur du *PDerv* essaye de trouver un remède à la mise en question de la conception *magique* et *sympathique* de la parole et des traditions concernant les dieux par une translittération présocratique du texte d'Orphée. Platon, en revanche, tentera plusieurs fois¹⁸² de limiter la portée et l'influence de ces nouvelles conceptions promues par les sophistes, en proposant une théorie philosophique qui passera sous le nom de théorie des idées ou des formes. Les deux, cependant, essayent de répondre à la même dégradation spirituelle, morale et philosophique provoquée par une conception *conventionnelle*, κατὰ νόμον, des noms, des mœurs, des lois et des dieux. Mais analysons maintenant dans le détail les points en commun existant entre le *PDerv* et le *Cratyle* de Platon.

¹⁷⁸ Cf. Platon, *Cratyle* 384d.

¹⁷⁹ Cf. 84 B 5 D.-K. , Épiphane de Salamine, *Contre les hérésies* III.21. Philodème, *De pietate* (P. Herc. 1428, fr. 19). 87 B 1 D.-K. Fr. 44 A Bastianini-Caizzi (1989).

¹⁸⁰ Cf. Platon, *Cratyle*, 433d 1-2 : « τὸ εἶναι τὸ ὄνομα δῆλωμα τοῦ πράγματος ».

¹⁸¹ Cf. Platon, *Cratyle*, 402b 1-402c 3, 440d 7-440e 2.

¹⁸² Il suffit de penser aux dialogues *Protagoras*, *Gorgias*, *Théétète*, *République* et *Lois*.

Commençons par une remarque concernant un aspect important du *PDerv* et du *Cratyle*. L’auteur du *PDerv*, de même que le Socrate du *Cratyle*, pour appuyer ses affirmations fait usage de l’*auctoritas* reconnue d’un poète. Pour justifier ses propos sur la formation du cosmos, l’auteur du *PDerv* fait appel à l’*auctoritas* du poète Orphée, tandis que le Socrate du *Cratyle* pour défendre sa vision de l’ὀρθότης τῶν ὀνομάτων, a recours aux poètes Orphée, Hésiode et Homère.

Ainsi, lorsque l’auteur du *PDerv* veut défendre ses conceptions présocratiques du cosmos par le biais d’une exégèse *symbolique* et *initiatique* du poème d’Orphée, il dit (col. 7.5-8) :

- 5 [κε]ῖ [Ἄ]ρφηυ]ς αὐτ[ὸ]ς
 ἀόριστ’ αἰν[ί]γματα οὐκ ἤθελε λέγειν, [ἐν αἰν]ίγμασ[ι]ν δὲ
 μεγ]άλα. ἱερ[ολογ]εῖται μὲν οὖν καὶ ἀ[πὸ το]ῦ πρώτου
 8 ἀεὶ] μέχρι <τ>οῦ [τελε]υταίου ῥήματος.

De même que l’auteur du *PDerv*, Platon à travers le personnage de Socrate, lorsqu’il veut justifier sa conception de l’ὀρθότης τῶν ὀνομάτων, recourt à l’autorité d’Homère en disant¹⁸³ :

Σωκράτης :
 Ἄλλ’ εἰ μὴ αὖ σε ταῦτα ἀρέσκει, παρ’ Ὀμήρου χρῆ
 μανθάνειν καὶ παρὰ τῶν ἄλλων ποιητῶν.

Ἑρμογένης :
 Καὶ τί λέγει, ὦ Σώκρατες, Ὅμηρος περὶ ὀνομάτων, καὶ ποῦ;

Σωκράτης :

¹⁸³ Cf. Platon, *Cratyle*, 391c 8-e 1.

Πολλαχοῦ [...]

Les passages cités nous renvoient à une autre problématique commune à ces deux textes qui, bien qu'elle soit traitée de manière différente par nos deux auteurs, a pour source le même interrogatif : est-ce que les poètes de la tradition ont nommé les choses et les dieux de manière *arbitraire* ou en fonction d'une certaine *justesse* et *vérité* ?

Pour l'auteur du *PDerv* comme pour le Socrate imaginé par Platon, la réponse est affirmative. Toutefois, la solution donnée à cet interrogatif par l'auteur du *PDerv* se différencie légèrement de celle donnée par Platon. En effet, si, pour le Socrate du *Cratyle*, ce qui compte en ce moment de la narration dialectique du dialogue est d'évoquer une figure d'*autorité* pour justifier les analyses étymologiques qui suivront, pour l'auteur du *PDerv* la figure d'Orphée n'est pas seulement un expédient rhétorique, mais aussi une référence *sûre* en matière de compréhension des choses et des noms. Cependant, dans le *PDerv* comme dans le *Cratyle* de Platon, les poètes sont définis comme des fins connaisseurs de la réalité des choses et par conséquent comme références fiables en matière de *justesse* des noms.

Toutefois, selon l'auteur du *PDerv*, Orphée était aussi un compositeur d'énigmes cachant des vérités à propos de la nature et de la formation du cosmos. Car le poète voulait que seulement une certaine catégorie d'hommes puisse accéder à ce savoir. Toutefois,

pour notre auteur, Orphée n'a pas fait cela par simple *élitisme*, mais parce qu'il connaissait la véritable nature des êtres humains¹⁸⁴.

Cette ressemblance et attitude à l'égard des compétences esthétiques et *nomothétiques* des poètes de la tradition, nous la retrouvons, avec quelque différence, dans un autre passage du *Cratyle*¹⁸⁵ :

Σωκράτης :

[...] μέγιστα δὲ καὶ κάλλιστα ἐν οἷς διορίζει ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς ἅ τε οἱ ἄνθρωποι ὀνόματα καλοῦσι καὶ οἱ θεοί. Ἦ οὐκ οἶει αὐτὸν μέγα τι καὶ θαυμάσιον λέγειν ἐν τούτοις περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος; δῆλον γὰρ δὴ ὅτι οἱ γε θεοὶ αὐτὰ καλοῦσιν πρὸς ὀρθότητα ἅπερ ἔστι φύσει ὀνόματα. [...]

Les ressemblances entre le *PDerv* et le *Cratyle* de Platon, deviennent encore plus évidentes lorsque nous prenons en considération l'approche exégétique de ces deux textes et tout particulièrement leurs respectives analyses étymologiques des noms des dieux. Commençons par les étymologies concernant les noms des dieux Kronos et Ouranos. Les points en commun entre les deux textes sont frappants. L'auteur du *PDerv* affirme en effet, qu'Orphée a attribué les noms des dieux en vertu de leur nature intime ainsi que de leur fonction spécifique (col. 14.7-10 : κρούοντα τὸν Νοῦμ πρὸς ἄλληλ[α] 'Κρόνον' ὀνομάσας | 'μέγα ῥέξαι' φησὶ τὸν Οὐρανόν· ἀφ[αι]ρεθῆναι γὰρ | τῆμ βασιλείαν αὐτόγ. 'Κρόνον' δὲ ὠνόμασεν ἀπὸ τοῦ | ἔ[ρ]γου αὐτὸν καὶ τᾶλλα κατὰ .τ[ὸν αὐτὸν λ]όγον).

¹⁸⁴ Cf. Col. 22.1-6.

¹⁸⁵ Cf. Platon, *Cratyle*, 391d 4-8.

Platon dans le *Cratyle*¹⁸⁶ donne une étymologie des noms *Kronos* et *Ouranos* qui se rapproche fortement de celle que nous propose l'auteur du *PDerv* :

Σωκράτης :

Τοῦτον δὲ Κρόνου ὑὸν ὑβριστικὸν μὲν ἂν τις δόξειεν εἶναι ἀκούσαντι ἐξαίφνης, εὐλογον δὲ μεγάλης τινὸς διανοίας ἔκγονον εἶναι τὸν Δία· κόρον γὰρ σημαίνει οὐ παῖδα, ἀλλὰ τὸ καθαρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκήρατον τοῦ νοῦ. Ἔστι δὲ οὗτος Οὐρανοῦ ὑός, ὡς λόγος· ἢ δὲ αὖ ἐς τὸ ἄνω ὅπῃς καλῶς ἔχει τοῦτο τὸ ὄνομα καλεῖσθαι, « οὐρανία, » ὁρῶσα τὰ ἄνω, ὅθεν δὴ καὶ φασιν, ὧ Ἑρμόγενας, τὸν καθαρὸν νοῦν παραγίγνεσθαι οἱ μετεωρολόγοι, καὶ τῷ οὐρανῷ ὀρθῶς τὸ ὄνομα κεῖσθαι·

Ce dernier passage du *Cratyle*, en plus de fournir un parallèle et un témoignage littéraire des méthodes exégétiques du *PDerv*, est pour certains commentateurs modernes¹⁸⁷ un indice important sur l'identité, ou du moins sur l'appartenance de son auteur à un certain contexte culturel de l'époque. Platon fait ici référence à une certaine catégorie de savants qu'il appelle les μετεωρολόγοι. Si l'on se fie à ce témoignage, l'appellation μετεωρολόγοι concerne un groupe d'intellectuels qui avaient recours à l'étymologie pour montrer que derrière les noms des divinités se cachaient des connaissances relatives à la nature profonde du monde.

Platon, avec une certaine ironie, revient peu après sur cette catégorie de savants lorsqu'il fait dire à Socrate que les premiers à

¹⁸⁶ Cf. Platon, *Cratyle*, 396b 3-c 2.

¹⁸⁷ Cf. Kahn (1997), pp. 55–63.

avoir posé des noms étaient des μετεωρολόγοι. Voici le passage en question¹⁸⁸ :

Σωκράτης :

Κινδυνεύουσι γοῦν, ὡγαθὲ Ἑρμόγενης, οἱ πρῶτοι τὰ ὀνόματα τιθέμενοι οὐ φαῦλοι εἶναι ἀλλὰ μετεωρολόγοι καὶ ἀδολέσχαι τινές.

Or, selon les témoignages à notre disposition¹⁸⁹, le plus important représentant de cette catégorie des μετεωρολόγοι *allégoristes* des poètes, fut l'élève d'Anaxagore, Métrodore de Lampsaque. Toutefois, le nom de ce philosophe exégète n'est jamais directement mentionné par Platon. En revanche, le nom d'un autre personnage *excentrique* de l'époque est directement évoqué par Platon. Il s'agit du divin Euthyphron¹⁹⁰ :

Σωκράτης :

Καὶ αἰτιῶμαί γε, ὦ Ἑρμόγενης, μάλιστα αὐτήν ἀπὸ Εὐθύφρονος τοῦ Προσπαλτίου προσπεπτωκέναι μοι·

C'est sur la base de ce témoignage de Platon que Kahn¹⁹¹ identifie l'auteur du *PDerv* avec Euthyphron.

Il s'agit désormais de revenir à notre analyse comparative entre le *PDerv* et le *Cratyle* de Platon. On peut affirmer à ce propos qu'il existe une autre analogie indicative de la communion de méthodes exégétiques et de référents poétiques entre le *PDerv* et le

¹⁸⁸ Cf. Platon, *Cratyle*, 401b 6-8.

¹⁸⁹ Cf. 61 A 1, A 2, A 3, A 4, A 5, A 6 D.-K.

¹⁹⁰ Cf. Platon, *Cratyle*, 396d 4-5.

¹⁹¹ Cf. Kahn (1997), pp. 55-63.

Cratyle, que nous retrouvons lorsque Socrate, sous proposition d'Hermogène, s'implique dans l'analyse étymologique du mot *σῶμα*. Ici, le maître de Platon, de même que l'auteur du *PDerv*, en appelle à l'autorité d'Orphée pour justifier le véritable sens de ce mot. Voici le passage en question¹⁹² :

Σωκράτης :

Πολλαχῆ μοι δοκεῖ τοῦτό γε· ἂν μὲν καὶ σμικρόν τις παρακλίῃ, καὶ πάνυ. Καὶ γὰρ σῆμά τινές φασιν αὐτὸ εἶναι τῆς ψυχῆς, ὡς τεθαμμένης ἐν τῷ νῦν παρόντι· καὶ διότι αὐτὸ τούτῳ σημαίνει ἃ ἂν σημαίνῃ ἡ ψυχὴ, καὶ ταύτη « σῆμα » ὀρθῶς καλεῖσθαι. Δοκοῦσι μέντοι μοι μάλιστα θέσθαι οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα τοῦτο τὸ ὄνομα, ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς ὧν δὴ ἔνεκα δίδωσιν, τοῦτον δὲ περίβολον ἔχειν, ἵνα σῶζῃται, δεσμοτηρίου εἰκόνα· εἶναι οὖν τῆς ψυχῆς τοῦτο, ὥσπερ αὐτὸ ὀνομάζεται, ἕως ἂν ἐκτείσῃ τὰ ὀφειλόμενα, [τὸ] « σῶμα, » καὶ οὐδὲν δεῖν παράγειν οὐδ' ἐν γράμμα.

Le passage que l'on vient de citer, au-delà des considérations étymologiques du nom *σῶμα*, montre qu'il existe une forte ressemblance entre les conceptions eschatologiques de l'auteur du *PDerv*¹⁹³ et celles auxquelles Platon fait ici allusion. Dans ce passage, Platon fait sûrement référence à des pratiques exégétiques, plutôt qu'à des croyances, qui étaient propres au milieu *orphique* et que nous retrouvons aussi dans le *PDerv*. Cela nous montre et nous révèle que Platon devait forcément avoir connaissance du contexte culturel et des techniques interprétatives de l'auteur du *PDerv*. Un autre aspect remarquable du *Cratyle* de Platon et du *PDerv* est que, outre les analyses étymologiques et les référents poétiques en communs, les deux textes partagent aussi une méthode de

¹⁹² Cf. Platon, *Cratyle*, 400b 11-400c 9.

¹⁹³ Cf. col 0-4.

justification qui met en cause des noms *excellents* de la philosophie présocratique. Dans le cas spécifique, il s'agit de l'autorité d'Héraclite d'Ephèse.

Or, même si les contextes argumentatifs dans lesquels le philosophe éphésien apparaît sont différents : dans le *PDerv*¹⁹⁴, pour justifier certains arguments relatifs à la nature du monde et à la destinée humaine, dans le *Cratyle*¹⁹⁵, pour montrer que certains noms proviennent d'une certaine nature *fluide* de la réalité, il reste quand même important de mettre en évidence que les deux auteurs, en plus d'utiliser les mêmes techniques exégétiques, partagent aussi les mêmes référents philosophiques.

Il existe une autre affinité entre la méthode exégétique de l'auteur du *PDerv* et celle que Platon met en œuvre dans le *Cratyle*. Celle-ci consiste dans leurs respectives analyses des noms composés. Nous faisons référence, en particulier, à l'analyse étymologique du nom de Déméter dans le *PDerv* et de celui de Zeus dans le *Cratyle* de Platon. Voyons d'abord le texte du *PDerv* (col. 22.9-11) :

‘Δημήτηρ’ [δὲ

10 ὠνομάσθη ὡσπερ ἡ ‘Γῆ Μήτηρ’, ἐξ ἀμφοτέρων ἔ[ν] ὄνομα·
τὸ αὐτὸ γὰρ ἦν.

Selon l'auteur du *PDerv*, le nom de Déméter serait composé par deux noms : Γῆ, la *Terre*, et Μήτηρ, *mère*. Le même principe exégétique est appliqué par Platon au sujet du nom de

¹⁹⁴ Cf. col. 4.

¹⁹⁵ Cf. Platon, *Cratyle*, 401d 4, 402a 4, 402b 1.

Zeus¹⁹⁶. Selon l'analyse étymologique que Platon fait faire à Socrate, le nom de Zeus serait un nom à la double valeur composé de ζῆν, la *vie*, et de διά, *au travers*. Voici le passage en question¹⁹⁷ :

Σωκράτης :

Φαίνεται δὲ καὶ τῷ πατρὶ αὐτοῦ λεγομένῳ τῷ Διὶ παγκάλως τὸ ὄνομα κεῖσθαι· ἔστι δὲ οὐ ῥάδιον κατανοῆσαι. Ατεχνῶς γὰρ ἔστιν οἷον λόγος τὸ τοῦ Διὸς ὄνομα, διελόντες δὲ αὐτὸ διχῆ οἱ μὲν τῷ ἑτέρῳ μέρει, οἱ δὲ τῷ ἑτέρῳ χρώμεθα — οἱ μὲν γὰρ « Ζῆνα » οἱ δὲ « Δία » καλοῦσιν — συντιθέμενα δ' εἰς ἓν δηλοῖ τὴν φύσιν τοῦ θεοῦ, ὃ δὴ προσήκειν φαμὲν ὀνόματι οἷω τε εἶναι ἀπεργάζεσθαι. Οὐ γὰρ ἔστιν ἡμῖν καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν ὅστις ἔστιν αἴτιος μᾶλλον τοῦ ζῆν ἢ ὁ ἄρχων τε καὶ βασιλεὺς τῶν πάντων. Συμβαίνει οὖν ὀρθῶς ὀνομάζεσθαι οὗτος ὁ θεὸς εἶναι, δι' ὃν ζῆν ἀεὶ πᾶσι τοῖς ζῶσιν ὑπάρχει· διείληπται δὲ δίχα, ὥσπερ λέγω, ἓν ὃν τὸ ὄνομα, τῷ « Διὶ » καὶ τῷ « Ζηνί ».

En conclusion, les analogies et les ressemblances entre le *PDerv* et le *Cratyle* de Platon sont nombreuses. Celles-ci consistent principalement dans la communion des techniques exégétiques employées ainsi que dans les référents poétiques et philosophiques mis en cause dans ces deux textes. Il est indéniable que les deux textes en question partagent et font allusion aux mêmes pratiques d'interprétation des textes ainsi qu'au même contexte culturel. Cela nous montre et nous révèle l'importance, l'impact et l'influence qu'un nouveau type de questionnement philosophique et

¹⁹⁶ La même analyse étymologique du nom de Zeus nous la retrouvons aussi dans le traité pseudo-aristotélicien *De Mundo*. Cf. Pseudo-Aristote, *De mundo*, 401a 13–15.

¹⁹⁷ Cf. Platon, *Cratyle*, 395e 5-396b 3.

linguistique sur l'origine et la *justesse* des noms des dieux et des choses, a eu sur la totalité du milieu intellectuel grec antique.

2.3. *Le Papyrus de Derveni et le mouvement sophistique*

Les études modernes ont souvent négligé les affinités existant entre le *PDerv* et les méthodes et approches exégétiques des sophistes. Nous essayerons maintenant de mettre en lumière les points en commun et les divergences existant entre le *PDerv* et l'attitude des sophistes à l'égard de l'interprétation des mythes de la tradition grecque antique. Commençons par le cas de Protagoras. Philostrate, dans son ouvrage *Vie des sophistes*¹⁹⁸, rapporte un témoignage intéressant au sujet de l'éducation de Protagoras. Voici le passage en question :

δὲ ὁ Ἀβδηρίτης σοφιστῆς [καὶ] Δημοκρίτου μὲν ἀκροατῆς οἴκοι ἐγένετο, ὠμίλησε δὲ καὶ τοῖς ἐκ Περσῶν μάγοις κατὰ τὴν Ξέρξου ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα ἔλασιν. πατὴρ γὰρ ἦν αὐτῶι. Μαιάνδριος πλούτωι κατεσκευασμένος παρὰ πολλοὺς τῶν ἐν τῇ Θράκῃ, δεξάμενος δὲ καὶ τὸν Ξέρξην οἰκίαι τε καὶ δώροις τὴν ξυνουσίαν τῶν μάγων τῶι παιδί παρ' αὐτοῦ εὔρετο. οὐ γὰρ παιδεύουσι τοὺς μὴ Πέρσας Πέρσαι μάγοι, ἦν μὴ ὁ βασιλεὺς ἐφῆι. τὸ δὲ ἀπορεῖν φάσκειν, εἴτε εἰσὶ θεοὶ εἴτε οὐκ εἰσὶ, δοκεῖ μοι Π. ἐκ τῆς Περσικῆς παιδεύσεως παρανομῆσαι· μάγοι γὰρ ἐπιθειάζουσι μὲν οἷς ἀφανῶς δρῶσι, τὴν δὲ ἐκ φανεροῦ δόξαν τοῦ θεοῦ καταλύουσιν οὐ βουλόμενοι δοκεῖν παρ' αὐτοῦ δύνασθαι.

Si l'on se fie au témoignage de Philostrate, Protagoras aurait été en contact à Abdère, pendant le siège de l'empereur

¹⁹⁸ Cf. 80 A 2 D.-K.

Xerxès, avec les Mages de Perse. Le sophiste aurait ainsi emprunté sa conception apparemment *athée* des dieux aux mages de Perse. Philostrate ajoute, en outre, que les Mages étaient incroyables à l'égard des croyances populaires et qu'ils exprimaient leurs vraies doctrines au sujet des dieux dans des rites secrets.

Or, il se trouve qu'au début de son écrit l'auteur du *PDerv* fait référence à certaines pratiques *initiatiques* propres aux Mages¹⁹⁹. Cependant, l'auteur du *PDerv* n'aboutit pas, à la différence du sophiste Protagoras, à une attitude *agnostique* au sujet des dieux. L'intention de l'auteur du *PDerv* est seulement de montrer qu'il existe des parallèles et des analogies entre les rites funéraires orphiques et ceux des Mages.

Toutefois, malgré cette différente attitude à l'égard des divinités, l'auteur du *PDerv* et le sophiste Protagoras partagent une certaine affinité quant aux techniques d'interprétation de la littérature poétique. Prenons à titre exemplaire le célèbre passage²⁰⁰ du dialogue *Protagoras* dans lequel Platon fait dire au sophiste :

Ἐγὼ δὲ τὴν σοφιστικὴν τέχνην φημὶ μὲν εἶναι παλαιάν, τοὺς δὲ μεταχειριζομένους αὐτὴν τῶν παλαιῶν ἀνδρῶν, φοβουμένους τὸ ἐπαχθὲς αὐτῆς, πρόσχημα ποιεῖσθαι καὶ προκαλύπτεσθαι, τοὺς μὲν ποίησιν, οἷον Ὅμηρόν τε καὶ Ἡσίοδον καὶ Σιμωνίδην, τοὺς δὲ αὖτε τελετάς τε καὶ χρησμοδίας, τοὺς ἀμφὶ τε Ὀρφέα καὶ Μουσαῖον· ἐνίους δὲ τινὰς ἡσθημαὶ καὶ γυμναστικὴν, οἷον Ἴκκος τε ὁ Ταραντῖνος καὶ ὁ νῦν ἔτι ὢν οὐδενὸς ἦττων σοφιστῆς. Ἡρόδικος ὁ Σηλυμβριανός, τὸ δὲ ἀρχαῖον Μεγαρεύς· μουσικὴν δὲ Ἀγαθοκλῆς τε ὁ ὑμέτερος πρόσχημα ἐποίησατο, μέγας ὢν

¹⁹⁹ Cf. Col. 6 1.2, 1. 5, 1. 9.

²⁰⁰ Cf. Platon, *Protagoras*, 339a.

σοφιστής, καὶ Πυθοκλείδης ὁ Κεῖος καὶ ἄλλοι πολλοί. Οὗτοι πάντες, ὥσπερ λέγω, φοβηθέντες τὸν φθόνον ταῖς τέχναις ταύταις παραπετάσασιν ἐχρήσαντο.

Selon l'opinion que Platon prête à Protagoras, les poètes, dont Orphée, ont été les vrais premiers sophistes. Car, en donnant une tournure poétique à leurs discours, les poètes ont en réalité véhiculé des connaissances cryptées par peur d'un manque d'approbation de la collectivité et d'une conséquente répression politique. Or, dans le *PDerv* nous retrouvons à peu près le même jugement quant au caractère crypté d'une certaine littérature orphique²⁰¹. Si dans le *Protagoras*, Platon fait dire au sophiste que certains poètes ont caché dans des mythes leur véritable message en raison de la φθόνος, de l'*envie*, des gens, l'auteur du *PDerv* affirme, de manière similaire, que la cause principale de la nature énigmatique du poème orphique est la πλεονεξία, l'*arrogance*, et l'ἄμαθία, l'*ignorance*.

Nous savons en outre que, de même que l'auteur du *PDerv*, les sophistes s'appliquaient, sûrement à des fins pédagogiques, en l'interprétation allégorique des poètes. Célèbre est le portrait que Platon fait dans le *Protagoras*²⁰² de cette tendance des sophistes pour la réinterprétation de certains textes poétiques. Nous faisons référence à l'exégèse de Socrate, Protagoras et Prodicos du poème de Simonide et en particulier à la *juste* interprétation de l'adjectif χαλεπός, qui signifie à la fois *difficile* et *mauvais*.

Pour conclure cette partie dédiée aux ressemblances et aux divergences entre l'auteur du *PDerv* et le sophiste Protagoras, nous

²⁰¹ Cf. Col. 7, col. 22.

²⁰² Cf. Platon, *Protagoras*, 339a-347a.

examinerons un passage du *PDerv* qui pourrait faire allusion au scepticisme des sophistes à l'égard des certaines croyances populaire sur l'Hadès. Voici le texte (col. 5.5-6) :

5 εἰ θέμι[ς προσ]δοκᾶν
ἐν Ἅιδου δεινὰ.

La question qu'il faut se poser à l'égard de la col. 5 du *PDerv* est la suivante : l'auteur a-t-il ici l'intention de démasquer et de refuser une certaine vision sceptique à propos des châtiments de l'Hadès venant de l'écrit de Protagoras περί των εν "Αιδου ?

Malheureusement, le manque d'autres indices directs nous empêche de nous pencher efficacement sur cet interrogatif. Il est quand même intéressant de noter qu'une fois de plus l'auteur du *PDerv* essaye de répondre et de réagir à certaines conceptions en vogue à son époque. Il est tout de même étonnant de voir que Protagoras, bien qu'il aboutisse à des conclusions diamétralement opposées à celles de l'auteur du *PDerv*, partage avec celui-ci les mêmes problématiques de fond ; dans le cas spécifique la vérité ou la fausseté de certaines croyances relatives au royaume des morts.

Mais, l'auteur du *PDerv* partage aussi avec le sophiste Prodicos de Céos une certaine *attitude* interprétative et exégétique à l'égard des mythes de la tradition. Prenons à titre exemplaire le fragment 84 B 5 D.-K. Le témoignage en question montre que le sophiste de Céos considérait les divinités du panthéon grec comme des allégories se référant à certains objets utiles à l'humanité. Déméter serait ainsi le pain, Dionysos le vin, l'eau Poséidon, le feu Héphaïstos et ainsi de suite. Mais l'aspect le plus intéressant est que

dans ce même fragment il est dit que Prodicos considérait que les sacrifices, les Mystères et les initiations dérivait des découvertes agricoles humaines et que ces rites étaient, par conséquent, une *allégorie* des exploits humains dans le domaine agricole :

ὅς ἱερουργίαν πᾶσαν ἀνθρώπου καὶ μυστήρια καὶ τελετὰς
τῶν γεωργίας καλῶν ἐξάπτει, νομίζων καὶ θεῶν ἔννοιαν
ἐντεῦθεν εἰς ἀνθρώπους ἐλθεῖν καὶ πᾶσαν εὐσέβειαν
ἐγγυώμενος.

Un procédé de transposition allégorique similaire nous le trouvons aussi dans la tragédie les *Bacchantes* d'Euripide²⁰³. Il s'agit du moment dans lequel Tirésias, en s'adressant à Penthée, explique que les dieux Déméter et Dionysos sont l'image divine de l'élément *sec* et de l'élément *humide* :

[...] δύο γάρ, ὧ νεανία,
τὰ πρῶτ' ἐν ἀνθρώποισι· Δημήτηρ θεά--
γῆ δ' ἐστίν, ὄνομα δ' ὀπότερον βούλη κάλει·
αὕτη μὲν ἐν ξηροῖσιν ἐκτρέφει βροτούς·
ὅς δ' ἦλθ' ἔπειτ', ἀντίπαλον ὁ Σεμέλης γόνος
βότρυος ὑγρὸν πῶμ' ἠῦρε κείσηνέγκατο
θνητοῖς [...]

Qui plus est, Euripide fait faire au célèbre devin Tirésias une rapide étymologie du nom de Déméter (θεά γῆ δ' ἐστίν, ὄνομα δ' ὀπότερον βούλη κάλει) qui rappelle fortement celle que l'auteur du *PDerv* fait à la col. 22.9-11 : « 'Δημήτηρ' [δὲ | ὀνομάσθη ὡσπερ ἡ 'Γῆ Μήτηρ', ἐξ ἀμφοτέρων ἔ[ν] ὄνομα· | τὸ αὐτὸ γὰρ ἦν. ».

²⁰³ Euripide, *Bacchantes*, vv. 274-280.

En conclusion, l'auteur du *PDerv* partage avec les sophistes une certaine tendance à interpréter et à rationaliser les croyances et les mythes de la tradition grecque. Bien que l'auteur du *PDerv* parvienne à des conclusions différentes de celles des sophistes, les deux partagent une certaine théorie du langage et de ses outils d'interprétation ainsi qu'une certaine passion pour l'exégèse des poèmes et le dégagement du véritable sens d'un texte littéraire.

Le sophiste Prodicos et l'auteur du *PDerv* partagent, en particulier, une certaine vision de l'ὀρθότης τῶν ὀνομάτων, de la *justesse* des noms. Cette *justesse* passe, outre le fait d'appliquer le bon nom à la bonne chose, par une correcte interprétation de la signification des mots et des champs sémantiques qu'ils évoquent. Ainsi, bien interpréter le langage d'un poète, ou d'un discours en général, n'est plus une activité exclusivement érudite, mais devient un défi pour la connaissance à laquelle seul celui qui a trouvé la bonne clé d'interprétation peut accéder. L'auteur du *PDerv* comme les sophistes nous témoignent de cela.

Nous allons analyser, dans le chapitre prochain, le problème de la transmission des textes orphiques, et de l'interprétation philosophique, cosmologique et eschatologique que l'auteur du *PDerv* leur attribue. Et cela pour mettre en relief les différentes implications que le poème orphique commenté dans le *PDerv*, entretient avec le milieu philosophique présocratique, ainsi que l'influence réciproque que les deux milieux ont subie.

IV.
LE STATUT DU ΚΟΣΜΟΣ
DANS LE PAPYRUS DE DERVENI

1. COSMOLOGIE DE L'AUTEUR DU PAPYRUS DE DERVENI

1.1. *Quatre agents pour un seul cosmos : la Nuit, l'horizon cosmique, le Soleil et l'Air-Intellect*

L'auteur du *PDerv* manifeste une intention délibérée d'actualiser et d'harmoniser les mythes, les signes et les symboles de la tradition théologique archaïque avec les forces, les qualités et les dynamiques qui animent le nouveau cosmos des physiciens d'Ionie. Notre auteur est animé par un profond désir de reconversion du patrimoine mythico-religieux de son époque, ici dans ce cas spécifique un ἱερὸς λόγος attribué à Orphée, une reconversion qu'il réalise en utilisant les nouvelles *catégories*²⁰⁴ cosmologiques de la philosophie présocratique. Autrement dit, le *PDerv* est une de ces rares preuves directes de l'époque antique qui témoigne d'un changement radical de mentalité relativement à l'enquête sur la nature du monde, des hommes et des choses. Comme l'a bien dit Piano²⁰⁵, le *PDerv* est un de ces documents qui nous montre le passage au V^e siècle av. J.-C. d'une interprétation *théogonique* et *cosmogonique* des récits mythiques traditionnels à une exégèse plus *rationnelle* et *cosmologique* de ces mêmes récits. Cependant, le désir de rationalisation de notre auteur ne va pas jusqu'à transformer l'ancien monde des dieux de l'Olympe en un jeu de forces aveugles et animées par de simples principes mécaniques. Même si le cosmos décrit dans le *PDerv* est, certes, soumis à des dynamiques

²⁰⁴ Il suffit de penser aux nouvelles conceptions, celles d'Anaxagore de Clazomènes par exemple, concernant le cosmos, la nature matérielle du Soleil ou encore celles relatives à l'âme et à la destinée humaine.

²⁰⁵ Piano (2010), p.12.

matérielles et physiques, celui-ci conserve toujours, en sa nature première, les qualités noétiques et cognitives propres à la divinité.

En voulant synthétiser et schématiser les principales entités physiques qui agissent dans le cosmos de l'auteur anonyme du *PDerv*, nous pouvons affirmer que Nuit, Horizon cosmique, Soleil et Air-Intellect possèdent un rôle de premier plan. Les quatre entités en question représentent en effet la *conditio sine qua non*²⁰⁶ sans laquelle le cosmos n'aurait pas pu exister. Chacune de ces entités recouvre ainsi une action, ou encore mieux, une fonction physique particulière qui, selon notre auteur, se révèle fondamentale pour le bon fonctionnement du κόσμος.

Les fonctions spécifiques que, selon l'auteur du *PDerv*, chacune de ces entités possède pourraient être résumées de la manière suivante :

1. Nuit : entité primordiale, amorphe et isotopique²⁰⁷ chargée du refroidissement et de la condensation des corps.

2. Horizon cosmique : entité chargée de la délimitation des éléments du cosmos.

3. Soleil : entité issue de l'émasculature d'Ouranos par son fils Kronos vouée à l'échauffement, l'agitation, la génération et la dissolution des corps.

²⁰⁶ Cela en vertu de leur fonction spécifique dans le cosmos.

²⁰⁷ Cf. Col. 11.3-4 : οὐ γ[ὰρ] 'δύνει' ὡςπερ τὸ φῶς, ἀλλὰ νιν | ἐν τῷ αὐτῷ μέ[νο]ν αὐγὴ κατα[λ]αμμάνει.

4. Air-Intellect : entité suprême au nom de Zeus qui gouverne la correcte disposition spatio-temporelle des corps et contient les éléments physiques du cosmos.

Les effets physiques que ces quatre entités engendrent sur les corps demeurant dans le cosmos pourraient être synthétisés en suivant plusieurs *moments*. Le premier moment concerne la Nuit et la naissance d'Ouranos. Ici, à la différence de la *Théogonie* d'Hésiode²⁰⁸, et de celle des *Oiseaux*²⁰⁹ d'Aristophane, ce n'est pas Chaos la première entité du cosmos, ni Gaïa la divinité engendrant le dieu Ouranos mais la déesse Nuit. L'auteur du *PDerv* se rattache par ce biais à une tradition théogonique dont nous trouvons un parallèle frappant dans la théogonie orphique qui nous a été transmise par Damascius²¹⁰ sous le nom du péripatéticien Eudème de Rhodes. En effet, de même qu'Aristote dans la *Métaphysique*²¹¹, Eudème nous informe que certaines théogonies orphiques faisaient commencer le monde par la Nuit, celle-ci étant, comme nous l'avons déjà dit, le symbole d'un état indifférencié et isotopique du cosmos.

Cependant, celle-ci ne règne pas sur le cosmos, malgré la place de premier rang qu'elle occupe dans le récit orphique cité par l'auteur du *PDerv*. D'ailleurs, en tant que divinité indistincte et indéterminée, elle représente plutôt un état *amorphe* et *isotopique* préexistant aux choses. *Amorphe* car de son *sanctuaire* (ἄδυτον),

²⁰⁸ Cf. Hésiode, *Théogonie*, vv. 126-127.

²⁰⁹ Cf. Aristophane, *Oiseaux*, vv. 693-703.

²¹⁰ Cf. Damascius, *De principiis*, I, 319.8-11.

²¹¹ Cf. Aristote, *Métaphysique*, Λ 6, 1071b 26-27 ; N 4, 109b 5. Voir aussi le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise, *Commentaire sur la Métaphysique d'Aristote*, CAG, I, 821.5.

l'absence de lumière rend toute forme indiscernable, et *isotopique* car, comme le dit l'auteur du *PDerv*, la Nuit ne se *couche* pas (col. 11.3 : οὐ γ[ὰρ] 'δύνει') comme la lumière mais elle reste toujours au même endroit. Nuit est donc l'expression divine d'un espace indéterminé, autrement dit, l'image mythique de ce qui dans le cosmos est *impénétrable*. L'auteur du *PDerv*²¹² affirme clairement que le ἄδυτον est *la profondeur de la Nuit*, le τὸ βάθος τῆς νυκτός, dans laquelle demeurent indistinctes toutes les choses. Mais la Nuit est aussi le phénomène physique du froid qui, en condensant la matière chaude, permet aux choses de s'unir. La Nuit est ainsi appelée *nourrice*, τροφόν, pour sa capacité à condenser la matière chauffée par le Soleil. Car deux principes agissent fondamentalement dans le cosmos de l'auteur du *PDerv*, le chaud et le froid : le premier engendre l'agitation des particules, le deuxième leur condensation. Voici le passage en question (col. 10.11-13) :

11 — 'τροφ[όν] δὲ λέγων ἀν[τὴν] αἰνί[ζε]ται ὅτι [ἄ]σσα
 ὁ ἥλι[ος] θερμαίνει καὶ δι[α]λύει, ταῦτα ἢ νύξ ψύ[χει] καὶ
 13 συ[ν]ίστησι καὶ ἄσσα ὁ ἥλιος ἐθέρ[μ]αινε

Toutefois, selon la théorie cosmogonique avancée par l'auteur du *PDerv*, le premier *vrai* moment de gouvernance du cosmos commence avec le dieu Ouranos, car la Nuit, comme nous l'avons déjà dit, ne règne pas sur le cosmos, celle-ci étant seulement une entité préexistante aux choses et donc incapable de gouverner un univers qui n'existe pas encore. Voici le passage en question (col. 14.6) :

²¹² Cf. Col. 11.2-3.

— ‘Οὐρανὸς Εὐφρονίδης, ὃς πρότιστος βασίλευσεν’

L’épithète Εὐφρονίδης, *fils de la porteuse de bons conseils*, en plus d’être un théonyme d’Ouranos jamais attesté dans un texte littéraire²¹³, représente aussi la preuve indirecte du lien généalogique existant entre Ouranos et la Nuit. La théogonie orphique commentée dans le *PDerv* se poursuit avec l’émergence du dieu Ouranos²¹⁴. Il s’agit de ce moment cosmique consacré à l’*Intellect délimitant* toutes les choses, le ὀρίζων Νοῦς. Voici le passage en question (col. 14.11-13) :

- 11 τῶν ἐ]όντων γὰρ ἀπάντ[ω]ν [οὔπω κρουομέ]νων
ὁ Νοῦς] ὥς ὀρ[ίζω]ν φύσιν [τὴν ἐπωνυμίαν ἔσχε]ν
13 Οὐρανό]ς.

L’Intellect qui délimite les choses est un principe limitant l’espace indistinct et homogène. C’est à juste titre qu’il pourrait aussi être nommé *horizon* cosmique. Un horizon cosmique qui pourrait autrement être défini comme apparition d’une démarcation spatiale, une séparation entre la dimension terrestre et celle céleste, mais aussi comme émergence d’une masse chaude que l’on pourrait nommer le *proto-soleil*. Car, si l’on suit la comparaison entre le phallus d’Ouranos et le soleil, que l’auteur du *PDerv* fait à la col. 13.4-11, nous devons conclure qu’un *proto-soleil* existait déjà et que

²¹³ Cf. Piano (2010), p. 25.

²¹⁴ Toutefois, à la différence des autres théogonies orphiques qui nous ont été transmises, en particulier celles de Hiéronymos et d’Hellanicos, nous n’avons aucune trace du dieu Phanès et nous croyons que la présence de ce dieu soit à exclure dans le poème commenté par l’auteur du *PDerv*.

celui-ci correspondait au principe de génération et de démarcation des choses représenté allégoriquement par Orphée sous la forme du phallus d'Ouranos.

Qui plus est, l'auteur du *PDerv* affirme clairement à la col. 16.1 que αἰδοῖον, le *phallus*, et ἥλιος, le *soleil* sont la même chose :

‘αἰδοῖον’ τὸν ἥλιον ἔφ[η]σεν εἶναι, δε[δήλ]ωται.

La fonction de l'Intellect qui délimite les choses serait donc celle de donner, par le biais du phallus d'Ouranos, le *proto-soleil*, une existence et du relief à une réalité cachée dans la profondeur de la Nuit. Par conséquent, une *première* version du cosmos trouve naissance et vient à l'être grâce à la force générative du *souverain premier-né*.

Passons au troisième moment du récit cosmogonique de l'auteur du *PDerv*, celui de l'émascation d'Ouranos par son fils Kronos. De même que la *Théogonie* d'Hésiode, la *Théogonie* d'Orphée continue sa narration avec le mythe de la mutilation subie par Ouranos de la part de son fils Kronos. Bien que l'auteur du *PDerv* ne rapporte jamais de manière directe ce récit, le mythe de la castration d'Ouranos par son fils Kronos est facilement identifiable par certaines allusions que l'auteur du *PDerv* fait à la col. 14.1-2, telles que :

ἐ]κ[χ]θόρηι τὸ{ν} λαμπρότατόν τε [καὶ θε]ρμό[τ]ατον
χωρισθὲν ἀφ' ἑωυτοῦ.

Ou encore aux ll. 8-9 de la col. 14 :

‘μέγα ῥέξαι’ φησὶ τὸν Οὐρανόν· ἀφ[αι]ρεθῆναι γὰρ
τὴν βασιλείαν αὐτόγ.

De même que chez Hésiode, dans le récit d’Orphée Kronos *fit* aussi *quelque chose de terrible* (μέγα ῥέξαι) : il *arracha* la souveraineté à son père Ouranos (ἀφ[αι]ρεθῆναι γὰρ | τὴν βασιλείαν αὐτόγ).

En termes cosmologiques, ce moment correspond, selon l’auteur du *PDerv*, à l’apparition d’une force, nommée allégoriquement Kronos par Orphée, engendrant la collision réciproque des choses. A la différence du récit généalogique d’Hésiode, dans la *Théogonie* d’Orphée rapportée par l’auteur du *PDerv*, le dieu Kronos naît de la Terre à cause du soleil-phallus d’Ouranos. Car le soleil est le principe génératif des choses et représente en termes cosmologiques la raison et la cause de l’existence de celles-ci. C’est pour cela que l’auteur du *PDerv* rapporte un vers d’Orphée à propos de la naissance de Kronos, d’apparence ambigu. Voici les passages en question (col. 14 ll. 2-4 et l. 7) :

2 τοὔτον οὖν τὸν ‘Κρόνον’
 γενέσθαι φησὶν ἐκ τοῦ Ἥλιου τῆι Γῆι, ὅτι αἰτίαν ἔσχε
4 διὰ τὸν ἥλιον κρούεσθαι πρὸς ἄλληλα.

7 — κρούοντα τὸν Νοῦμ πρὸς ἄλληλα[α] ‘Κρόνον’ ὀνομάσας,

La préposition d’origine et de cause ἐκ τοῦ Ἥλιου τῆι Γῆι témoigne clairement que selon l’interprétation du mythe d’Orphée

qu'en donne l'auteur du *PDerv*, Kronos est le dieu qui naît *de la Terre grâce au Soleil* (ἐκ τοῦ Ἡλίου τῆι Γῆι). En effet, il n'y aurait aucune autre raison pour que ce dieu naisse d'un autre principe que celui propre au Soleil-phallus d'Ouranos, étant lui-même l'archétype du principe de génération de toute chose. Or, selon l'interprétation cosmogonique qui en fait l'auteur du *PDerv*, Kronos est une allégorie d'Orphée se référant à ce principe cosmique qui, à travers la chaleur du Soleil, permet aux choses d'entrer en collision, et qu'il nomme l'*Intellect engendrant la collision*, le κρούων Νοῦς.

Selon le mythe narré dans le poème d'Orphée et cité par l'auteur du *PDerv*, l'éther, principe de chaleur et de brillance contenu dans le phallus d'Ouranos, jaillit dans le cosmos suite à la mutilation provoquée par son fils Kronos.

D'un point de vue cosmogonique, il s'agit selon l'auteur du *PDerv*, de l'éparpillement de la matière chaude contenue dans le proto-soleil-phallus d'Ouranos, l'éther, dans le cosmos. Voici les deux passages concernant cette question dans le *PDerv* (col. 13.4 et col. 14.1-2) :

— ‘αἰδοῖοιγ κατέπινεν, ὃς αἰθέρα ἔχθορε πρῶτος’.

ἐ]κ{χ}θόρηι τὸ{ν} λαμπρότατόν τε [καὶ θε]ρμό[τ]ατον
χωρισθὲν ἀφ' ἑωυτοῦ.

Ainsi, sous l'action de la chaleur produite par Kronos, les choses commencèrent à s'entrechoquer mutuellement sans pouvoir pour autant fusionner les unes avec les autres afin de former des corps solides. Cela, malgré le silence de notre auteur sur ce point, pourrait être une ultérieure interprétation allégorique d'un autre important mythe de la tradition. En effet, il est fort possible que

l'image d'une force cosmique qui empêche aux corps de s'agréger, le κρούων Νοῦς, soit une transposition allégorique du célèbre mythe de Kronos dévorant ses enfants. Voici le passage en question (col. 9.5-8) :

5 γινώσκ[ω]ν οὖν τὸ πῦρ ἀναμειγμένον τοῖς
ἄλλοις, ὅτι ταρασσοί καὶ κ[ωλ]ύοι τὰ ὄντα συνίστασθαι
διὰ τὴν θάλψιν, ἐξάλλάσσει ὅσον τε ἰκανόν ἐστιν
ἐξαλλαχθῆμ μὴ κωλύ[ειν τὰ] ὄντα συμπαγῆναι.

L'image de Kronos agitant les particules du cosmos correspond à ce moment cosmologique dans lequel l'Univers se trouve en une condition d'hyperthermie. L'extrême chaleur provoquée par l'éjection des particules chaudes empêche en effet au cosmos de trouver un ordre, une structure et une stabilité. Nul corps ne peut se former, toute la matière gît dans une espèce d'état magmatique et chaotique.

Cependant, ce moment de l'histoire du cosmos narré par l'auteur du *PDerv* se conclut avec le royaume de Zeus, seigneur de l'ordre cosmique et de l'harmonie universelle. Suite à cette phase régie par la chaleur démesurée de l'Intellect engendrant la collision réciproque de toute chose, l'auteur du *PDerv* affirme qu'Orphée donna au cosmos le nom de Zeus²¹⁵. Celui-ci, selon le mythe narré par le poème orphique commenté par l'auteur du *PDerv*, accède au pouvoir suprême après avoir reçu certaines prophéties par son père Kronos²¹⁶ ou, selon une autre interprétation possible, par la Nuit.²¹⁷

²¹⁵ Cf. Col. 15.6.

²¹⁶ Cf. Col. 8.9-14.

²¹⁷ Cf. Col. 11.10 et col. 13.1-3.

Zeus avale ensuite le phallus d'Ouranos en suivant ces prophéties.²¹⁸ L'Intellect-Zeus englobe ainsi en lui toute la réalité du cosmos.²¹⁹ Toutefois, selon l'auteur du *PDerv*, le dieu dans un second moment cosmogonique, l'Intellect-Zeus éjacule à nouveau toutes les réalités du cosmos. Les figures symboliques d'Aphrodite, de Persuasion, et d'Harmonie qui, pour l'auteur du *PDerv*, représentent respectivement l'action de se *mêler* des particules, celle de *céder* les unes aux autres, et enfin, celle de *s'assembler* en des corps, pourraient être le résultat de cette récréation du monde.²²⁰

La raison qui pousse le commentateur du *PDerv* à se concentrer sur ce moment particulier de l'évolution du cosmos est clairement expliquée à la col. 13 aux ll. 7-11. Le phallus d'Ouranos est l'allégorie du pouvoir *générateur* du cosmos que le commentateur du *PDerv* l'identifie avec le Soleil, et si l'on prête foi à ses mots²²¹, cette analogie énigmatique remonterait directement au légendaire poète Orphée.

Mais en englobant le pouvoir générateur de l'univers, l'air-Intellect divin régule aussi les entrecroisements violents des particules en séparant par éloignement de la matière chaude et par le confinement du Soleil, la chaleur en excès du cosmos.²²² Ainsi, par la domination de l'élément du feu, l'air-Intellect-Zeus vient en possession du principe de *génération* du cosmos. Cela lui permet de créer à nouveau le monde en lui donnant une stabilité et un ordre harmonique. Encore une fois, pour l'auteur du *PDerv*, cela n'est

²¹⁸ Cf. Col. 13.4.

²¹⁹ Cf. Col. 18.2-3.

²²⁰ Cf. Col. 21.2-12.

²²¹ Cf. Col. 13.5-11.

²²² Cf. Col. 9.5-10 et col. 15.1-5 et col. 25.3-11.

qu'une autre allégorie d'Orphée, décrivant un moment fondamental²²³ de l'évolution du cosmos. Pour notre auteur, le cosmos existe en vertu du fait que l'Intellect-Zeus a séparé et isolé le Soleil au milieu²²⁴ du cosmos et qu'il maintient fixe ce qu'il y a en haut et en bas de l'astre.

Ainsi, si le dieu Kronos empêchait les éléments cosmiques de se mélanger, l'Intellect-Zeus rendit possible leur assemblage et leur agrégation par le redimensionnement du Soleil et par l'éloignement des particules chaudes en excès. Car, s'il n'en était pas ainsi, ces particules chaudes, en vertu du principe énoncé à la col. 21.5 - celui du rapprochement réciproque des semblables - auraient formé une énorme masse de matière chaude qui aurait rendu le cosmos informe et chaotique. Ces mêmes particules devinrent ensuite, grâce à l'action séparatrice de l'air-Intellect, les étoiles du ciel²²⁵.

Or, si nous voulions utiliser la classification doxographique d'Aristote, nous pourrions affirmer que l'ἀρχή régissant le cosmos de l'auteur du *PDerv* est l'Intellect-air. Les attributs de l'ἀρχή de l'auteur du *PDerv* manifestent une forte ressemblance avec ceux que Parménide attribuait à l'être, c'est-à-dire : éternité, continuité, omnipotence, ubiquité et omniscience. Zeus est ainsi l'entité éternelle qui contient tout le cosmos, le dieu qui est le principe, le moyen et la fin de toute chose²²⁶.

²²³ L'intérêt que celui-ci manifeste dès le début de l'écrit pour la nature du soleil, sa taille (col. 4) ainsi que pour son positionnement dans l'espace (col. 15.1-5 et col. 25.9-11), représente un aspect central du récit cosmogonique de notre auteur.

²²⁴ Cf. Col. 15.1-5. A tel propos cf. Euripide, *Oreste*, vv. 4-7 : μόλοιμι τὰν οὐρανοῦ μέσον χθονὸς τεταμέναν αἰωρήμασι πέτραν ἀλύσει.

²²⁵ Cf. Col. 25.3-12.

²²⁶ Cf. Col. 17.1-12.

Mais, Zeus, aussi, n'est qu'un nom qu'Orphée donne à ce principe physique qui confère une structure intelligente, téléologique et harmonique au cosmos. Car, comme nous l'avons déjà souligné dans les chapitres précédents, pour l'auteur du *PDerv*, les noms qu'Orphée donne aux dieux, afin de rendre compréhensible sa doctrine aux *profanes*, ne sont que des conventions poétiques privées de toute sorte d'existence ontologique. Ouranos, Kronos, Zeus, Métis, ainsi que les autres dieux ne sont que l'expression d'un seul et même principe, l'Intellect, qui dans sa composition matérielle est représenté par l'élément de l'air.

Certes, si pour le commentateur du *PDerv*, le cosmos est composé de différentes particules aux multiples qualités : chaudes, froides, brillantes, blanches, etc., cette multiplicité est néanmoins unifiée, rassemblée, ordonnée et gouvernée par l'air-Intellect, celui-ci étant le principe suprême qui régit la manière dont toutes les choses furent, sont et seront.²²⁷

C'est ainsi, dans la *pensée* d'un dieu, principe physique immanent, que le sort de chaque chose est conçu et achevé. Que pour le commentateur du *PDerv* les choses ne puissent pas exister sans l'action de l'air-Intellect, est aussi évident si l'on prend en compte la col. 16.10-12 dans laquelle il dit :

- 10 ἀεὶ τὸν Νοῦμ πάντων ἄξιον εἶναι μόν[ο]ν ἑόντα,
 ὥσπερ]εὶ μηδὲν τᾶλλα εἶη· οὐ γὰρ [οἷόν τε δι' α]ὐτὰ εἶναι
 12 τὰ ὑπάρχ]οντα ἄν[ε]ν τοῦ Νοῦ.

²²⁷ Cf. Col. 19.1-7.

En conclusion, le cosmos est un, le même pour tous²²⁸ et son élément principal est l'air-Intellect qui contient et gouverne la totalité des choses. Ce principe intelligent, suite à plusieurs moments critiques de l'histoire de notre cosmos, notamment celui de la collision réciproque et incessante des particules, forma un nouveau soleil et dispersa dans l'espace les autres particules chaudes en les empêchant ainsi de reformer une masse de chaleur trop intense. De telle sorte, il donna vie au cosmos actuel.

Les moyens par lesquels ce principe intelligent contrôle l'univers sont le chaud et le froid (le Soleil et la Nuit) : le premier dissout la matière, le deuxième l'agrège. Cela ne se passe pas de façon aléatoire, mécanique ou hasardeuse, mais selon une science et des fins propres à l'air-Intellect.

Mais pour l'instant, arrêtons-nous ici. En effet, ce dernier aspect, celui du caractère téléologique de l'air-Intellect, qui de notre point de vue est cardinal pour la compréhension de la théorie cosmologique de l'auteur du *PDerv*, sera traité en profondeur dans les paragraphes consacrés aux théories sur le cosmos d'Héraclite d'Éphèse, d'Anaxagore de Clazomènes, de Diogène d'Apollonie et d'Archélaos d'Athènes.

1.2. *Les νῦν ἔόντα, les ὑπάρχοντα et les μικρὰ μεμερισμένα*

Après avoir exposé de manière générale les agents et les forces qui agissent dans le cosmos de l'auteur du *PDerv*, nous allons prendre en compte la signification, le rôle et le caractère des différentes dénominations que notre commentateur utilise pour

²²⁸ Comme l'est aussi pour Héraclite dans le fr. 22 B 30 D.-K.

nommer l'ensemble des éléments demeurant dans le cosmos, c'est-à-dire, les $\nu\tilde{\nu}\nu$ $\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$, les $\acute{\upsilon}\pi\acute{\alpha}\rho\chi\omicron\nu\tau\alpha$ et les $\mu\iota\kappa\rho\acute{\alpha}$ $\mu\epsilon\mu\epsilon\rho\iota\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\alpha$.

Nous partirons du constat que, de notre point de vue, les mots $\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$ et $\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$ sont employés par l'auteur du *PDerv* comme des synonymes. Leur présence se justifie en effet par le fait que notre commentateur mélange les dialectes ionien et attique tout au long du texte²²⁹. Lorsque l'auteur du *PDerv* se réfère aux réalités existantes *maintenant*, il emploie indistinctement les mots $\tau\acute{\alpha}$ $\nu\tilde{\nu}\nu$ $\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$ et $\tau\acute{\alpha}$ $\nu\tilde{\nu}\nu$ $\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$, ceux-ci représentant fondamentalement les choses présentes *actuellement*.

D'un point de vue de la syntaxe et de la morphologie, l'expression $\tau\acute{\alpha}$ $\nu\tilde{\nu}\nu$ $\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$ est composée de l'adverbe de temps $\nu\tilde{\nu}\nu$, traduisible à la fois par *maintenant*, *en ce moment*, *actuellement*, et du participe présent substantivé du verbe $\acute{\epsilon}\iota\mu\iota$, $\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$, que l'on peut traduire littéralement par *les choses qui sont*²³⁰.

Pour l'auteur du *PDerv*, la définition cosmologique de l'expression $\nu\tilde{\nu}\nu$ $\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$ fait référence à l'ensemble des choses existantes dans leur configuration *actuelle*. Nous avons vu en effet, dans le paragraphe précédent, que le cosmos a subi plusieurs changements tout au long de son histoire. C'est pour cela que le commentateur du *PDerv*, lorsqu'il parle de la structure *actuelle* des éléments composant le cosmos, sent la nécessité d'ajouter au participe présent substantivé $\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$ l'adverbe de temps $\nu\tilde{\nu}\nu$ ²³¹. Car les choses, même en existant depuis toujours, n'ont pas été

²²⁹ Cf. KPT (2006), pp. 10-14.

²³⁰ La langue française ne permettant pas de traduire ce mot par *étants*, nous avons alors choisi de rendre cette expression par *les choses qui sont*.

²³¹ La structure et la conformation des choses ont profondément changé dès leurs origines, cela nécessite une spécification temporelle appropriée, pour la précision, celle de l'adverbe de temps $\nu\tilde{\nu}\nu$ appliquée aux substantif $\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$.

disposées ainsi dès le début, celles-ci étant le résultat *a posteriori* du processus d'agencement imposé par l'air-Intellect. Cela est clairement dit à la col. 21.13-14 :

ἦμ μὲγ γ[ὰρ καὶ π]ρόσθεν, ὠνομάσθη δὲ ‘γενέσθ[αι]’ ἐπεὶ
διεκρίθ[η· τῶι δὲ δι]ακριθῆναι δηλοῖ ὅτ[ι] τ[ὰς γενέ]σεις

Dès lors, les νῦν ἔοντα, les choses dans leur configuration *actuelle*, dérivent directement de certains éléments de base du cosmos que le commentateur du *PDerv* appelle les ὑπάρχοντα²³². Cela apparaît clairement à la col. 16.1-2 :

ὅτι δὲ | ἐκ τῶν ὑπαρχόντων τὰ νῦν ὄντα γίνεται λέγει·

Ce même principe ontologique est répété un peu plus loin (col. 16.7-8) :

ὅτι τὰ ὄντα ὑπῆ[ρ]χεν αἰεί, τὰ δὲ
νῦν ἔοντα ἐκ τῶν ὑπαρχόντων γίν[ε]ται.

Analysons maintenant l'expression ἐκ τῶν ὑπαρχόντων du point de vue de la morphologie et de la syntaxe. Celle-ci est composée de la préposition d'origine ἐκ et du participe présent au génitif pluriel τῶν ὑπαρχόντων. Le participe présent substantivé ὑπάρχοντα est composé du préfixe ὑπό, qui signifie *sous*, et du

²³² Cf. Thucydide, *La guerre du Péloponnèse*, 4-8 ; Antiphon *Orat.* Fragmenta 6 fr. 1.2 ; 73. Platon, *Timée*, 29b 1 et 30c 2, Aristote, *Du Ciel*, 279b 19, 284b 15, 286a 31, 295b 5, 311a 6, *Métaphysique*, 982b 23, 1003a 22, 1005a 14-15, 1015a 4, 1025b 12, 1026a32. Pour d'autres références, cf. *TLG* s. v.

verbe ἄρχω qui, dans ce cas spécifique, signifie *être à l'origine, initier, commencer*. Le préfixe ὑπό ajoute à ce mot le sens de *cause, fondement*, alors que le participe substantivé ἄρχοντα y apporte une connotation sémantique de *principe*. Nous pouvons ainsi littéralement traduire ὑπάρχοντα par : *principes élémentaires préexistants*.

Pour le commentateur du *PDerv*, les ὑπάρχοντα sont, dans leur définition cosmologique, l'ensemble des composants premiers du cosmos, la totalité des choses dans leur état primitif et substantiel ou, autrement dit, les éléments paradigmatiques et archétypiques à partir desquels les νῦν ἔόντα se sont formées²³³. Cela est clairement exprimé par la préposition d'origine ἐκ τῶν ὑπαρχόντων γίνεται que l'on trouve à la col.16 aux ll. 2 et 8 du *PDerv*.

Si l'on veut comparer et différencier les dénominations ὑπάρχοντα et νῦν ἔόντα, il est nécessaire, encore une fois, de prendre en considération la dimension temporelle propre à chacune de ces entités. Les ὑπάρχοντα, en effet, d'un point de vue strictement temporel, *précèdent* les νῦν ἔόντα. Ce qu'ont en commun les ὑπάρχοντα et les νῦν ἔόντα est leur constitution matérielle : les deux sont constituées des mêmes éléments de base, leur substance ne changeant pas. La différence réside plutôt dans leur succession temporelle. En effet, le récit cosmologique à notre

²³³ Qui plus est, les ὑπάρχοντα pourraient être comparées aux σπέρματα πάντων χρημάτων d'Anaxagore 59 B 4 D.-K.. En effet, de même que pour l'auteur du *PDerv*, les ὑπάρχοντα représentent les éléments archétypiques sur la base desquels les choses se forment, les σπέρματα du philosophe de Clazomènes sont aussi décrits comme étant les briques originaux à partir desquels les différentes réalités physiques se composent. Les ὑπάρχοντα possèdent, tout comme les σπέρματα d'Anaxagore, différentes formes et qualités. Elles peuvent être denses, chaudes, froides, humides, blanches, brillantes et ainsi de suite. Mais pour l'instant arrêtons là cette comparaison et revenons à notre analyse du mot ὑπάρχοντα dans le *PDerv*.

disposition nous montre que le mot ὑπάρχοντα est un terme indiquant un ensemble de composants élémentaires *préexistant* à l'état *actuel* du cosmos.

Qui plus est, si l'on suit la narration initiale de l'auteur du *PDerv*, les choses, à leur début, étaient dominées par l'énorme chaleur provoquée par le κρούων Νοῦς. Celles-ci se trouvaient dans un état informe, en perpétuelle collision et incapables de se mélanger les unes avec les autres²³⁴. C'est pour cela qu'il est impropre de parler d'une configuration structurelle des ὑπάρχοντα, car tout en étant des principes élémentaires du cosmos, ceux-ci n'avaient probablement aucune *forme*, ni aucune *structure*. Ainsi, il est difficile de parler de configuration et de *forme* (εἶδος) des ὑπάρχοντα²³⁵. Seules les νῦν ἔοντα sont agencées par l'air-Intellect en des structures complexes. Cela est clairement énoncé à la col. 17.8-9 :

μέχρι εἰς τὸ αὐτὸ εἶδος τὰ νῦν ἔοντα συνεστάθη
ἐν ᾧπερ πρόσθεν ἔοντα ἠϊωρεῖτο.

Or, si pour exprimer les choses dans leur *succession* temporelle ainsi que dans leur *ensemble*, notre auteur utilise les termes ὑπάρχοντα et νῦν ἔοντα, lorsqu'il veut parler des composants *individuels* de l'Univers, il emploie l'expression κατὰ μικρὰ μεμερισμένα.

²³⁴ Car, au début de l'histoire du cosmos, les ὑπάρχοντα flottaient, s'entrechoquaient et sautaient sous l'emprise de la chaleur engendrée par l'Intellect-Kronos. Puis, elles s'assemblèrent et se combinèrent afin de former les structures cosmiques stables et ordonnées que l'auteur du *PDerv* appelle les νῦν ἔοντα, cf. col. 15 ll. 1-2 et ll. 7-10, col. 17.7-11, col. 21.1-5.

²³⁵ Cf. Aristote, *Métaphysique*, A 8, 989b 5.

Du point de vue de la syntaxe et de la morphologie, la proposition *κατὰ μικρὰ μεμερισμένα* est composée de la préposition *κατά* suivie de l'adjectif *μικρά* et du participe passif plus-que-parfait *μεμερισμένα*. La préposition *κατὰ μικρά* ajoute à cette expression un caractère de distribution quantitative. Ainsi, l'expression *κατὰ μικρὰ μεμερισμένα* pourrait être traduite par les choses *divisées en petites parties*.

Selon l'auteur du *PDerv*, cette expression fait référence, d'un point de vue cosmologique, au fait que la matière *κατὰ μικρὰ μεμερισμένα* du cosmos flotte actuellement dans l'air. Mais analysons dans le détail le passage dans lequel notre auteur utilise l'expression *κατὰ μικρὰ μεμερισμένα*. Il s'agit de la col. 21.2-4 :

- 2 ὅτι ἐν τῷ ἀέρι κατὰ μικρὰ μεμερισμένα ἐκινεῖτο
καὶ ἐθόρνυτο, θορνύμενα δ' ἕκα(σ)τα συνεστάθη
4 πρὸς ἄλληλα.

Comme nous pouvons aisément le voir, il s'agit ici de la description d'un processus cosmique concernant le *mouvement*, la *division* et l'*accouplement* des corps *κατὰ μικρὰ μεμερισμένα*. Le cosmos actuel est le résultat d'un processus de séparation puis d'accouplement de l'agglomérat *indistinct* de masse qui le compose. Une masse qui, suite à sa séparation et à sa successive recombinaison par l'air-Intellect, s'est transformée et s'est différenciée en des corpuscules aux multiples qualités.

Qui plus est, l'expression *κατὰ μικρὰ μεμερισμένα* a aussi un synonyme ayant plus ou moins la même signification cosmologique. Il s'agit de la proposition *κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον*

μεμερισμένα que l'on retrouve à la col. 25.1-3. Voici le passage en question :

- 1 καὶ λαμπρό[τ]ητα, τὰ δ' ἐξ ὧν ἡ σελήνη [λ]ευκότητα μὲν
τῶν ἄλλωγ <καὶ> κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον μεμερισμένα,
3 θερμὰ δ' οὐκ ἐστι.

En parlant de la composition du Soleil et de la Lune, l'auteur du *PDerv* affirme que ces deux corps sont composés de deux différents types de particules. Le Soleil est un agrégé de matière *brillante* tandis que la lune est un mélange de particules *blanches*. Il ajoute, en outre, que les corps κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον μεμερισμένα sont répartis selon un λόγος, une *raison*, dont seul l'Intellect est le garant. Voici un autre passage du *PDerv* concernant ce point. Il s'agit de la col. 25.6-10 :

- 6 αἰωρεῖται δ' αὐτῶν ἕκαστα ἐν ἀνάγκῃ, ὡς ἄμ μὴ συνίηι
πρὸς ἄλληλα· εἰ γὰρ μή, συνέλθοι <ἂν> ἀλέα ὅσα τὴν αὐτὴν
δύναμιν ἔχει, ἐξ ὧν ὁ ἥλιος συνεστάθη. τὰ νῦν ἐόντα
10 ὁ θεὸς εἰ μὴ ἤθελεν εἶναι, οὐκ ἂν ἐπόησεν ἥλιον.

Les corps κατὰ μικρὰ μεμερισμένα ne sont pas configurés au hasard. Au contraire, ils suivent une *nécessité* (ἐν ἀνάγκῃ) précise décrétée par l'air-Intellect. Cette nécessité consiste dans le fait que si certains corpuscules ayant la même *propriété*, (ὅσα τὴν αὐτὴν | δύναμιν ἔχει), celle d'être chauds et brillants par exemple, doivent rester séparés les uns des autres, d'autres, en revanche, sont assemblés entre *semblables* afin de donner existence aux νῦν ἐόντα, les choses comme elles sont *actuellement*.

Ainsi, selon notre auteur, certains des corps *κατὰ μικρὰ μεμερισμένα* sont le résultat de la *séparation* des éléments chauds et brillants effectuée par l'air-Intellect, alors que d'autres sont le fruit de l'action *unifiante* de l'air-Intellect. Notre auteur affirme clairement que si l'air-Intellect n'avait pas tenu à distance certains types d'éléments, en particulier ceux ayant la *δύναμις* d'être chauds et brillants, ceux-ci se seraient unis en une seule masse. Cela aurait empêché les autres corpuscules de fusionner et le cosmos même d'exister. Qui plus est, certains de ces corpuscules *κατὰ μικρὰ μεμερισμένα* de matière chaude et brillante sont actuellement présents dans le cosmos en tant que petits amas stellaires.²³⁶

Cependant, les corps *κατὰ μικρὰ μεμερισμένα* ne sont ni *indivisibles* ni *absolument séparés* les uns des autres : il n'y aucune raison de rapprocher la notion des corps *κατὰ μικρὰ μεμερισμένα* de celle des *atomes* de Leucippe et Démocrite. Car à aucun moment de son écrit l'auteur du *PDerv* n'indique que les corps *κατὰ μικρὰ μεμερισμένα* sont *indivisibles*. Il ne fait pas non plus mention de la présence d'un *κενός*, d'un *vide*, ou d'une absence d'*être* entre une particule et l'autre²³⁷. Ainsi, les corps *κατὰ μικρὰ μεμερισμένα* ne représentent pas le *plus* petit corps de la matière, comme l'était l'*atome* de Démocrite²³⁸.

²³⁶ Cf. Col. 25.3-6.

²³⁷ Certes, ceux-ci ne sont que des arguments *à posteriori* et *ex silentio*, néanmoins ils suffisent pour déduire que l'auteur du *PDerv* admettait la possibilité d'une *division* à l'*infini* de l'espace-temps et que, par ce biais, il niait l'existence d'un *maximum* et d'un *minimum* quantitatif, tant en petitesse qu'en grandeur. En poursuivant la logique de ce raisonnement, nous pouvons dire que selon notre commentateur, même en divisant l'espace-temps en des parties toujours plus petites, on n'arriverait jamais à la *fin* de ce *continuum* puisqu'il y aurait toujours de l'*être*.

²³⁸ Cf. Burkert (1968).

Enfin, notre auteur utilise cette expression à des fins explicatives et pour décrire un moment particulier de l'évolution de l'Univers, celui dans lequel l'Intellect sépara une masse chaude, gigantesque et indistincte afin de donner à la matière les δυνάμεις nécessaires pour produire la configuration actuelle du cosmos.

En conclusion, nous pouvons affirmer que les trois dénominations ici analysées, font référence à l'ensemble des composants du cosmos qui dans leur état *primordial* sont appelés ὑπάρχοντα, dans leur configuration *présente* νῦν ἔόντα et dans leur aspect *corpusculaire* κατὰ μικρὰ μεμερισμένα. Les νῦν ἔόντα, les ὑπάρχοντα et les choses κατὰ μικρὰ μεμερισμένα représentent les différents moments, degrés et changements qu'une seule et même matière a subis durant le processus cosmogonique de formation du monde.

1.3. L'agrégation des semblables : le mouvement εἰς τὸ σύνηθες

Nous analyserons maintenant les principales actions que, selon l'auteur du *PDerv*, les éléments du cosmos peuvent accomplir entre eux. Pour ce faire, nous examinerons un certain nombre de verbes spécifiques utilisés pour décrire les différents mouvements dont ces particules sont capables. Commençons par l'analyse du principe de mouvement εἰς τὸ σύνηθες, *vers son semblable*, énoncé à la col. 21.2-5 :

- 2 ὅτι ἐν τῷ ἀέρι κατὰ μικρὰ μεμερισμένα ἐκινεῖτο
καὶ ἐθόρνυτο, θορνύμενα δ' ἕκα(σ)τα συνεστάθη
πρὸς ἄλληλα. μέχρι δὲ τούτου ἐθόρνυτο, μέχρι
5 ἕκαστον ἦλθεν εἰς τὸ σύνηθες.

Le mouvement εἰς τὸ σύνηθες présuppose un déplacement des particules *vers* leur *semblable*, autrement dit, les particules chaudes s'agrègent avec les particules chaudes, les froides avec les froides et ainsi de suite. Ces agrégats de particules semblables forment, selon le commentateur du *PDerv*, des masses de matière ayant différents rôles et fonctions dans le cosmos. Les chaudes donneront vie au Soleil et aux étoiles, les froides à la nuit, les blanches à la Lune et ainsi de suite²³⁹.

Analysons brièvement du point de vue de la syntaxe et de la morphologie l'expression εἰς τὸ σύνηθες. Il s'agit d'une préposition de lieu exprimée par le εἰς, suivie de l'adjectif décliné à l'accusatif τὸ σύνηθες. Celle-ci exprime en son sens premier le déplacement d'une chose *vers* une autre *semblable* : le τὸ σύνηθες. L'adjectif σύνηθες est composé par le préfixe σύν qui signifie *avec*, et par ηθες qui dérive directement du nom ἦθος que nous pouvons traduire par *caractère, nature, inclinaison*, etc. La traduction littérale de εἰς τὸ σύνηθες serait : *vers ce qui a le même caractère*. Mais, vu le contexte cosmogonique dans lequel notre auteur emploie cette expression, nous croyons que la traduction plus juste est *vers son semblable*.

L'expression εἰς τὸ σύνηθες possède en même temps une connotation spatiale et une spécification qualitative : elle nous indique d'une part que les particules se meuvent *vers* un point précis de l'espace, et d'autre part que celles-ci se déplacent *vers* leur *semblable*. Deux notions rentrent ainsi en jeu, celle de τύπος, de

²³⁹ Cf. Col. 25.1-2

lieu, et celle de *τρόπος κινητικός*, que nous traduirons par *caractère cinétique* des particules²⁴⁰.

Certaines particules partagent le même *τόπος* et le même *τρόπος κινητικός*. D'autres, en particulier celles composées par des éléments chauds et brillants, n'occupent pas le même *τόπος* tout en ayant le même *τρόπος κινητικός*.

Prenons, à titre d'exemple, la matière dont le soleil a été composé selon le commentateur du *PDerv*. Celle-ci, comme nous l'avons déjà expliqué, a subi un traitement spécifique de la part de l'air-Intellect. Une part de cette matière chaude a été confinée au milieu du cosmos pour en faire le soleil, le reste a été divisé en *petites particules*²⁴¹, en corps *κατὰ μικρὰ μεμερισμένα*, et éparpillé dans le cosmos²⁴². Ainsi, tout en possédant le même *τρόπος κινητικός*, le même *caractère cinétique*, c'est-à-dire la tendance à se mouvoir *εἰς τὸ σύνηθες*, *vers son semblable*, les particules chaudes du cosmos ont été séparées et déplacées en un autre *lieu*, en un autre *τόπος*. Ce type de mouvement, contraire au déplacement *εἰς τὸ σύνηθες*, est mis en acte par l'air-Intellect de manière à éviter l'implosion de la matière composant le cosmos.

Certains éléments du cosmos peuvent s'assembler par un mouvement *εἰς τὸ σύνηθες*, tandis que d'autres, les corpuscules chauds, sont éloignés les uns des autres par un mouvement de séparation. Ces deux types de mouvement sont des phénomènes

²⁴⁰ Nous retenons que ces deux notions soient les plus correctes lorsqu'il s'agit d'une analyse d'un phénomène cinétique. En revanche nous utiliserons les notions de *δύναμις*, de *propriété* et de *ἔργον*, d'*action*, lorsqu'il sera question d'une analyse des *propriétés* propres à certains objets physiques mentionnés par l'auteur du *PDerv*.

²⁴¹ Celles-ci forment actuellement, selon le commentateur du *PDerv*, les étoiles du ciel, cf. col. 25.3-6.

²⁴² Cf. Col. 25.3-12.

directement produits par l'Intellect. En effet, ils sont tous deux le résultat d'un processus de spécification qu'une seule et même matière a subi. Cela est clairement dit à col. 15.8-10 :

ἐ[ξ οὔ τὰ] ἔόντα κρούωμ πρὸς ἄλληλα
διαστήσας τε [ποιεῖ τή]ν νῦμ μετάστασιν οὐκ ἐξ ἑτέρ[ων]
10 ἕτερ' ἀλλ' ἕτε[ρ] ἐκ τῶν αὐτῶν.

Ainsi, les éléments que l'Intellect a divisés et qui se sont ensuite diversifiés en plusieurs particules aux multiples qualités, ne sont pas *absolument* différents les uns des autres, mais dérivent des mêmes éléments de base, ceux que l'auteur du *PDerv* appelle les ὑπάρχοντα. Ces éléments de base existent depuis toujours et n'ont pas, à proprement parler, été créés.

En conclusion, les éléments similaires du cosmos se cherchent afin de se réunifier, mais certains sont délibérément tenus à distance par l'air-Intellect. Tous, cependant, manifestent, selon l'auteur du *PDerv*, la tendance naturelle à suivre un mouvement εἰς τὸ σύνηθες.

1.4. *Autres interactions possibles entre ἔόντα*

Selon l'auteur du *PDerv*, outre le mouvement de base εἰς τὸ σύνηθες, existent d'autres types d'interactions possibles entre les ἔόντα. Dressons une liste générale de ces verbes faisant référence aux différentes affections que peuvent subir les ἔόντα.

Commençons *in primis* par les verbes concernant les effets produits sur les ἔόντα par l'action du Soleil, de la nuit et par l'air-Intellect. Les trois entités cosmiques en question produisent sur les

έόντα plusieurs effets qui pourraient être classés en trois différentes catégories.

La première catégorie concerne les verbes indiquant les effets spécifiques que le feu du Soleil, *διὰ τὴν θάλασιν*²⁴³, engendre sur les έόντα. Il s'agit des verbes : *chauffer*, *θερμαίνειν*²⁴⁴, *mouvoir*, *κινεῖσθαι*²⁴⁵, *entrechoquer*, *κρούειν*²⁴⁶, *agiter*, *ταράσσειν*²⁴⁷, *se mélanger*, *μείγνυσθαι* et *μίσγεσθαι*²⁴⁸, *délier*, *διαλύειν*²⁴⁹, *empêcher*, *κωλύειν*²⁵⁰, *éjecter*, *έκθρώσκειν*²⁵¹, *s'unir en amour* (action métaphorique), *άφροδισιάζειν*²⁵², et faire *sursauter*, *θόρνυσθαι*²⁵³. Tous ces verbes expriment des interactions spécifiques engendrées par la chaleur du soleil sur les έόντα. L'échauffement (*θερμαίνειν*) de la matière, en effet, génère une perturbation moléculaire (*ταράσσειν*), qui donne vie à des phénomènes cosmiques violents et brusques. Sous l'emprise du Soleil, les έόντα s'entrechoquent (*κρούειν*), sursautent (*θόρνυσθαι*) et se délient (*διαλύειν*). Aucun processus d'agrégation des έόντα n'est possible.

La deuxième catégorie concerne en revanche les verbes indiquant les processus d'agrégations que la nuit engendre, *διὰ τὸ ψυχρόν*, sur les έόντα. Il s'agit des verbes : *rester en repos*,

²⁴³ Cf. Col. 9.7.

²⁴⁴ Cf. Col. 10.12.

²⁴⁵ Cf. Col. 21.2.

²⁴⁶ Cf. Col. 14.2-4, 7.

²⁴⁷ Cf. Col. 9.6.

²⁴⁸ Cf. Col. 9.5, 21.9.

²⁴⁹ Cf. Col. 10.12.

²⁵⁰ Cf. Col. 9.6.

²⁵¹ Cf. Col. 14.1.

²⁵² Cf. Col. 21.6, 8.

²⁵³ Cf. Col. 21.2-3.

ἡρεμεῖν²⁵⁴, *combiner*, συνιστάναι²⁵⁵ et συνίστασθαι²⁵⁶, *s'unir*, συνίεσθαι²⁵⁷, *se joindre*, συνέρχεσθαι²⁵⁸, *condenser*, συμπαγῆναι²⁵⁹, *s'agencer*, συναρμόζειν²⁶⁰, et *céder*, εἶκειν²⁶¹. Les verbes en question expriment l'action unifiante (συνίεσθαι) et condensatrice (συμπαγῆναι) de la nuit sur les ἐόντα. Car, si la chaleur empêche (κωλύειν) aux ἐόντα de s'agrèger, la nuit, en revanche, διὰ τὸ ψυχρόν, favorise leur coagulation et leur condensation (συμπαγῆναι).

Toutefois, l'action du soleil de θερμαίνειν et celle de la nuit de ψύχειν sont directement contrôlées et contrebalancées par le pouvoir de l'air-Intellect. Celui-ci produit sur le cosmos des effets particuliers que l'auteur du *PDerv* exprime par des verbes spécifiques. La plupart de ces verbes décrivent l'action de l'Intellect cosmique sur les ἐόντα et plus précisément, la formation du cosmos actuel par la séparation (χωρίζεσθαι), l'éloignement (διαστῆναι) et le confinement (ἀπολαμβάνεσθαι) de la matière chaude en certaines régions de l'espace. Ces formes verbales relatives au rôle de l'air-Intellect sur les ἐόντα, font principalement référence à l'action d'isolement des particules chaudes ainsi qu'au redimensionnement et au placement spatial du soleil²⁶². Ainsi, dans cette troisième catégorie verbale, nous avons les verbes : *délimiter*, ὀρίζειν²⁶³,

²⁵⁴ Cf. Col. 13.12.

²⁵⁵ Cf. Col. 10.13.

²⁵⁶ Cf. Col. 9.6.

²⁵⁷ Cf. Col. 25.7.

²⁵⁸ Cf. Col. 25.8.

²⁵⁹ Cf. Col. 9.8.

²⁶⁰ Cf. Col. 21-12.

²⁶¹ Cf. Col. 21.10.

²⁶² Cf. Col. 15.1-5.

²⁶³ Cf. Col. 14.12. ; Platon, *Cratyle*, 410c 7.

flotter, αιώρεισθαι²⁶⁴, *dominer*, ἐπικρατεῖν²⁶⁵ *déplacer*, ἐξαλλάσσειν²⁶⁶, *maintenir de force*, ἴσχειν²⁶⁷, *diviser*, διακρίνεσθαι²⁶⁸, *fixer*, πήγνυσθαι²⁶⁹, *diviser en parties*, μερίζεσθαι²⁷⁰, *isoler*, ἀπολαμβάνεσθαι²⁷¹, *séparer spatialement*, χωρίζεσθαι²⁷², *éloigner*, διαστῆναι²⁷³, *entourer*, περιέχειν²⁷⁴.

Certains verbes, en revanche, sont utilisés pour exprimer des actions singulières et spécifiques à certains objets du cosmos. La nuit, par exemple, a comme caractéristique celle de *gésir* en un lieu, μένειν²⁷⁵, tandis que la lumière se *couche* en elle, δύνει²⁷⁶. D'autres corps, comme la lune ou le soleil par exemple, peuvent *outrépasser* leur mesure, ὑπερβάλλει²⁷⁷.

Or, l'auteur du *PDerv*, malgré son interprétation de certains procédés logiques et exégétiques ambigus, manifeste une vraie compétence quant à l'usage des termes et des formules cosmologiques de son époque. Les verbes en question sont utilisés par l'auteur du *PDerv* de manière non-anodine et pour des raisons qui sont fortement liées à la précision et à la justesse terminologique de son récit cosmologique.

²⁶⁴ Cf. Col. 17.9, 25.3-8.

²⁶⁵ Cf. Col. 9.9-10, 19.1-3.

²⁶⁶ Cf. Col. 9.7-8.

²⁶⁷ Cf. Col. 15.4.

²⁶⁸ Cf. Col. 21.14.

²⁶⁹ *Ibid.*

²⁷⁰ Cf. Col. 21.1-3, 25.2.

²⁷¹ Cf. Col. 15.3.

²⁷² Cf. Col. 14.1-2.

²⁷³ Cf. Col. 15.2.

²⁷⁴ Cf. Col. 13.14.

²⁷⁵ Cf. Col. 11.4.

²⁷⁶ Cf. Col. 11.3.

²⁷⁷ Cf. Col. 24.5. Cf. Scermino (2011b), pp. 231-244.

1.5. *Ex nihilo nihil fit* : le principe d'agénésie du cosmos dans le *Papyrus de Derveni*

Des écoles ioniennes jusqu'aux philosophes de l'Italie du sud²⁷⁸, le principe de l'agénésie du cosmos est un concept universel à toute la philosophie présocratique. Sa formulation plus suggestive, en plus d'être la plus célèbre, est sans doute celle que l'on trouve dans le poème philosophique de Parménide D'Élée²⁷⁹. Certains, en revanche, tels que Xéniadès de Corinthe²⁸⁰ et Gorgias de Lentini²⁸¹, ont, de manière provocatrice, tenté de le violer et de le contredire. Cependant, aucun des philosophes présocratiques qui ont proposé une doctrine *positive* du cosmos, n'a jamais osé le mettre en doute.

Or, selon le commentateur du *PDerv*, les choses ont existé depuis toujours, c'est seulement leur état et leur configuration qui sont sujets au changement²⁸². Il n'y a point de naissance ni de disparition : dans l'ensemble les choses restent quantitativement les mêmes. Le principe d'agénésie du cosmos est ainsi une loi inviolable liée au domaine ontologique de l'Univers. L'auteur du *PDerv* considère le principe de création et génération du cosmos comme une erreur ontologique, cognitive, logique et linguistique. Pour notre auteur, les hommes qui se fient aux *noms* de choses et qui ne s'engagent pas dans un processus d'interprétation des discours, des textes et des choses, peuvent être victimes de

²⁷⁸ Cf. 22 B 30 D.-K. ; 31 B 11, B 12 D.-K. ; 59 B 17 D.-K. et 67 A 7 D.-K.

²⁷⁹ Cf. 28 B 7-8 D.-K.

²⁸⁰ Cf. 81 A 1 D.-K.

²⁸¹ Cf. Gorgias, *Sur le non-être*, dans le *MXG*.

²⁸² Cf. Betegh (2004), pp. 225-227 ; Curd (1998), pp. 127-131 et pp. 180-184.

l'apparence et croire que les ἐόντα vinrent à l'être un jour et qu'ils s'engendrèrent soit ἐκ ἐόντος, soit ἐκ μὴ ἐόντος.²⁸³

Selon l'auteur du *PDerv*, le nom d'une chose ne détermine pas sa véritable existence et nature. Les expressions *engendrer*, *générer*, *naître* ou encore *venir à l'être*, ne sont que des conventions privées de toute sorte de consistance ontologique.²⁸⁴

Ainsi, selon l'auteur du *PDerv*, les choses ne se sont pas engendrées ἐκ μὴ ἐόντος, mais celles-ci dérivent toutes des ὑπάρχοντα : les éléments de base, impérissables et inengendrés du cosmos.²⁸⁵

En affirmant cela, notre auteur postule, de manière sûrement inconsciente, un principe qui sera capital à toute la spéculation physique, celui de la conservation des masses et des énergies. Il n'y a point de création de nouvelle matière, mais c'est toujours la même masse de choses qui change et se transforme.²⁸⁶

Toutefois, l'auteur du *PDerv* explique que, malgré l'impossibilité d'une naissance absolue des choses ἐκ μὴ ἐόντος, le Soleil est, en quelque sorte, comparable à un organe de génération de choses.²⁸⁷ Ainsi, sans cet astre il n'y aurait aucune transformation possible des choses.

Cependant, cela ne veut pas dire que notre auteur contredit soi-même et sa propre théorie, mais que, tout en défendant le principe de l'agénésie du cosmos, il admet la possibilité d'un changement *relatif*, ou encore mieux, *apparent*, des ἐόντα. Sans la

²⁸³ Cf. Col. 17.1-11.

²⁸⁴ Cf. Cols. 18.10-16 et 21.13-14.

²⁸⁵ Cf. Col. 16.1-2, 7-8.

²⁸⁶ Cf. Col. 15.8-10.

²⁸⁷ Cf. Col. 13.7-13.

chaleur et la lumière du Soleil il n'y aurait en effet aucune condition favorable à la vie organique. Les plantes ne pourraient pousser et les animaux, hommes inclus, ne pourraient pas survivre dans une obscurité complète. Le Soleil est ainsi l'objet céleste qui à la fois transforme la matière et maintient actif le cycle biologique des êtres vivants. Sa dimension, son confinement et son placement spatial sont essentiels au maintien du cosmos tel qu'il est. Car si le soleil était un peu plus proche, un peu plus loin ou un peu plus grand, l'équilibre général des choses serait perturbé et le cosmos tel que nous le connaissons n'aurait jamais pu exister²⁸⁸.

Ainsi, bien que le cosmos actuel soit le résultat de l'action de l'air-Intellect, celui-ci est néanmoins composé d'une seule et même matière éternelle et inengendrée. La *lectio parmenidea* est donc pleinement soutenue par l'auteur du *PDerv*. Nulle génération ἐκ μὴ ἐόντος n'est possible, le cosmos de l'auteur du *PDerv* ne contemple ni une création, ni une destruction, ce qui est soumis au changement n'est rien d'autre que la configuration physique des éléments de base composant les ἐόντα.

1.6. *Questions concernant la Lune : sur le temps et la périodicité dans le Papyrus de Derveni*

Après avoir exposé les agents et les principes généraux qui agissent dans le cosmos de l'auteur du *PDerv*, il est temps de traiter des questions relatives à la nature, à la fonction et à la composition matérielle de la Lune.

Les questions relatives à la composition matérielle, aux éclipses, au calcul du temps, à la périodicité, à l'émanation de la

²⁸⁸ Cf. Col. 25.9-12.

lumière lunaire²⁸⁹ sont des *loci classici* des traités physiques des Présocratiques²⁹⁰.

Mais avant d'analyser les passages du *PDerv* concernant la Lune, dressons une liste de différentes expressions qui dans les langues indo-européennes, font directement ou indirectement référence à ce corps céleste.

En grec ancien, Lune peut être dit de deux façons différentes : la première dénomination est σελήνη, la deuxième appellation est μήνη. En particulier cette deuxième dénomination comporte une racine que l'on retrouve dans presque toutes les langues indo-européennes²⁹¹. Il s'agit de la racine **meh*₁-²⁹² [i. eur. **mēn*-s, **mēnōs*/t- (lat. *mēnsis* ; gr. dor. *mēs* de *mēns*, *mēnē* de *mēnsā* ; ted. *Mond*, *Monat*)] de laquelle dérivent les noms grecs : μήνη, lune, μνήμη, mémoire, μῆτις, sagesse, μάθημα, discipline, etc. Mais aussi le nom anglais *moon* et le mot allemand *mond*. De cette même racine dérivent les noms relatifs aux facultés mentales²⁹³ de l'homme : en sanscrit *manas*, en grec μνήμη, μῆτις et μάθημα, en latin *mens*, *mensura* et *Minerva*²⁹⁴, en anglais *mind*. De là aussi le nom de l'homme considéré dans sa capacité de *discerner* et *mesurer* les choses : en sanscrit *mānava*, en anglais *man*, en allemand *mann* et *mensch*. Mais aussi le nom du *mois* qui

²⁸⁹ Cf. Panchenko (2002) et Graham (2002).

²⁹⁰ Cf. 12 A 10, 18, 22 D.-K. ; 28 B 14, 15 D.-K. ; 31 B 45 D.-K. ; 58 B 18 D.-K.

²⁹¹ Cf. Diels (1923), p. 65 et p. 75, (1969), p. 1 et p. 11.

²⁹² Cf. Narten (1968), p. 121. Chantraine (1977) s. v. μήν, μῆτις.

²⁹³ Mais nous pouvons constater que cette même racine existe aussi dans le lexique de la physiologie humaine. Il suffit de penser aux termes français *menstruation* et *règle*.

²⁹⁴ Le nom latin de la déesse Athéna. Divinité sortie directement du crâne de Zeus après que celui-ci avait avalé la déesse Μῆτις.

littéralement signifie *lunaison* : en grec μήν, en latin *mensis*, en anglais *month* et en allemand *monat*.

Nous pouvons aisément voir que la racine indo-européenne **meh*₁- est rattachée à la fois au domaine de la cognition en tant que *mémoire* et *discernement*, au domaine du temps en tant que calcul des mois, et enfin au domaine du calcul de la périodicité de certains phénomènes : éclipses, saisons, marées, vents.

L'auteur du *PDerv* considère la Lune comme un instrument fiable de mensuration du temps en plus d'un outil indispensable pour le calcul de la périodicité d'un phénomène naturel. Les saisons, si importantes pour l'agriculture, et la périodicité des vents, savoir indispensable pour la navigation en mer, sont en effet des savoirs dérivant du calcul des phases lunaires. La rythmicité et la constance par laquelle ces phases se manifestent au long de l'année, représentent pour notre auteur la garantie que la lune n'*outrépassera* et n'*excèdera* (ὑπερβάλλω) ni sa circonférence, ni sa luminescence. Cela est clairement dit à la col. 24.4-12., lorsqu'à propos de la correcte interprétation d'un vers du poème d'Orphée sur la Lune, l'auteur du *PDerv* dit :

ὅτι,
5 ἦν ὑπερβάλλῃ, μᾶλλον τὰ ἐόντα φαίνεται ἢ πρὶν
ὑπερβάλλειν. ὁ δὲ οὐ τοῦτο λέγει 'φαίνειν' αὐτήν,
εἰ γὰρ τοῦτο ἔλεγε, οὐκ ἂμ 'πολλοῖς' ἔφη 'φαίνειν' αὐτήν,
(ἀλλὰ 'πᾶσιν' ἅμα), τοῖς τε τῆγ γῆν ἐργαζομένοις
καὶ τοῖς ναυτιλλομένοις, ὅποτε χρὴ πλεῖν, τούτοις
10 τὴν ὥραν. εἰ γὰρ μὴ ἦν σελήνη, οὐκ ἂν ἐξηύρ[ι]σκον
οἱ ἄνθρωποι τὸν ἀριθμὸν οὔτε τῶν ὥρέων οὔτε τῶν
ἀνέμω[ν. οὔτος οὔν] καὶ τᾶλλα πάντα, [ἄσα δι' αὐτ]ήν
ἐκ[φαίνεται]

Relativement à la forme géométrique de la Lune, l'auteur du *PDerv* affirme que celle-ci est parfaitement circulaire. Il utilise ainsi un *hapax* en appelant la Lune *isomélique*²⁹⁵ qui signifie ayant des *membres égaux*, parce que tous les rayons du cercle lunaire sont égaux si mesurés à partir du centre de la figure. Cela est dit de manière claire à la col. 24.1-2 :

ἴσα ἐστὶν ἐκ τοῦ [μέ]σου μετρούμενα· ὅσα δ[ὲ μ]ὴ
κυκλοειδέα, οὐχ οἷόν τε ἴσομελῆ εἶναι.

Quant à la composition matérielle de la Lune, l'auteur du *PDerv* affirme que celle-ci est composée par les particules les *plus blanches de toutes* ([λ]ευκότατα μὲν | τῶν ἄλλωγ). Toutefois, à la différence de ceux qui composent le Soleil, les éléments qui composent la Lune ne sont pas chauds. En outre, ces particules ne sont pas disposées au hasard, mais selon une mesure bien précise²⁹⁶. Voici le passage en question (col. 25.1-3) :

1 καὶ λαμπρό[τ]ητα, τὰ δ' ἐξ ὧν ἡ σελήνη [λ]ευκότατα μὲν
τῶν ἄλλωγ <καὶ> κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον μεμερισμένα,
3 θερμὰ δ' οὐκ ἐστι.

Or, il se peut que dans ce passage l'auteur du *PDerv* fasse aussi allusion à une problématique commune à la plupart des philosophies présocratiques, celle de la luminescence lunaire. Nous pensons que l'hypothèse suivie par l'auteur du *PDerv* pourrait faire

²⁹⁵ Voir à ce sujet les adjectifs parménidiens οὐλομελές et ἰσοπαλές, cf. 28 B 8.4, B 8.44 D.-K.

²⁹⁶ Cf. Col. 25.9-10.

référence à la théorie proposée par Parménide²⁹⁷ et suivie par Anaxagore de Clazomènes²⁹⁸, celle soutenant que la Lune reflète la lumière du Soleil. Cela, nous le déduisons du fait que, à la différence de la matière dont est composé le Soleil qui est *la plus brillante* (λαμπρό[τ]ητα), le type de matière ([λ]ευκότατα μὲν | τῶν ἄλλωγ) qui compose la lune ne brille pas.

Qui plus est, sur la base de l'écrit à notre disposition, l'auteur du *PDerv* nous paraît bien conscient du fait que la luminosité d'un objet est causée par la *chaleur* propre à l'objet même. Or, lorsqu'il nous parle de la composition matérielle de la lune, notre auteur dit clairement que celle-ci est composée de matière blanche mais qui n'est pas chaude (θερμὰ δ' οὐκ ἔστι). Par conséquent, nous pouvons supposer que la lune est composée du même type de matière que celle que l'auteur du *PDerv* attribue à l'Olympe et au temps²⁹⁹, c'est-à-dire la matière ayant la qualité de la blancheur et de la froideur.

Scander, mesurer, calculer le temps, les saisons, les marées, les vents, mais aussi cultiver les champs et naviguer la mer, voici les principaux bienfaits que l'auteur du *PDerv* attribue à la lune. Notre satellite est ainsi un outil indispensable pour calculer la périodicité avec laquelle se manifestent certains phénomènes liés aux cycles biologiques et astronomique.

²⁹⁷ Cf. 28 B 14, B 15 D.-K.

²⁹⁸ Cf. 59 B 18 D.-K. Sur cette question cf. Graham (2002) pp. 364–365.

²⁹⁹ Cf. Col. 12.10-13.

1.7. *La nature du Temps et de l'Olympe dans le Papyrus de Derveni, Aristarque de Samothrace et Léagoras de Syracuse*

L'auteur du *PDerv* propose une intéressante comparaison à la col. 12 entre l'Olympe et le temps en plus qu'une critique de l'identification du ciel à l'Olympe.

L'Olympe et le temps peuvent être identifiés, car ils partagent le même attribut, celui d'être *long*, μαχρός. En revanche, selon l'auteur du *PDerv* le ciel et l'Olympe ne peuvent pas être jugés identiques, car si l'Olympe est qualifié de μαχρός le ciel est dit εὐρύς.

Or, comme Aristote³⁰⁰ le dit bien, deux sujets partageant les mêmes attributs peuvent être identifiés entre eux. Comme nous pouvons aisément le voir, l'auteur du *PDerv* applique ce même critère pour son analyse des prédicats attribués à l'Olympe, au temps et au ciel.

Nous retrouvons des parallèles frappants à propos de cette question dans un commentaire aux signes critiques d'Aristarque de Samothrace³⁰¹ fait par Aristonique³⁰². Aristarque défendait, en effet, la thèse selon laquelle l'Olympe est une montagne de la Terre et qu'il ne faut pas l'identifier au ciel. Les argumentations utilisées par le bibliothécaire d'Alexandrie, rappellent celles de l'auteur du *PDerv* ; Aristarque, en effet, pour défendre sa position, s'appuie sur l'analyse des attributs propres au ciel et à l'Olympe et il en conclue, sur la base de certains passages homériques, que les deux entités en question sont non-identifiables. L'hypothèse d'Aristarque était

³⁰⁰ Cf. Aristote, *Topiques*, 7.1, 152a 33.

³⁰¹ Cf. Schironi (2001) pp. 11-21.

³⁰² Cf. Sch. A ad A 402 (Ariston.), Sch. A ad B 48 a (Ariston.), Sch. A ad Θ 199c (Ariston.), Sch. A ad O 21 c (Ariston.).

contraire à celle d'un autre célèbre grammairien et bibliothécaire d'Alexandrie, Zénodote³⁰³, lequel avait défini dans deux passages d'Homère, que le poète considérait le ciel αἰπύς, *abrupt*, et non pas εὐρύς, *ample*.

Mais les analogies entre Aristarque et l'auteur du *PDerv* ne s'arrêtent pas à la seule question de l'identification de l'Olympe avec le ciel. Un autre point concernant la juste interprétation d'une expression poétique est, en effet, traité de la même façon par les deux auteurs. L'auteur du *PDerv* discute à la col. 26.1-3 du problème relatif à l'interprétation de l'expression « ἔᾶς μητρός ». L'ambigüité de ce passage est due au fait que ἔᾶς peut être interprété soit comme adjectif, ἔύς, soit comme pronom personnel, ἐός. L'auteur du *PDerv* pour éviter une interprétation qui admettrait l'inceste de Zeus avec sa propre mère, propose de lire l'expression « ἔᾶς μητρός », non pas comme si ἔᾶς était un pronom personnel, ce qui confirmerait l'inceste de Zeus, mais comme si ce mot dérivé de l'adjectif ἀγαθός. De cette manière, l'auteur du *PDerv* évite toute lecture scabreuse de ce passage. En outre, pour justifier ses propos, notre auteur fournit d'autres exemples tirés de l'*Odyssée*³⁰⁴, de l'hymne homérique à Hermès³⁰⁵ et de l'*Iliade*³⁰⁶.

Or, bien qu'Aristarque³⁰⁷ interprète le même passage de l'*Iliade* en donnant une interprétation qui ressemble à celle de l'auteur du *PDerv*, néanmoins les deux auteurs n'aboutissent pas aux mêmes conclusions. Car, malgré le fait que ceux-ci partagent la

³⁰³ Cf. Sch. A ad Γ 364 (Ariston.), Sch. A ad O 192 (Ariston.).

³⁰⁴ Cf. Homère, *Odyssée*, 8, 335.

³⁰⁵ Cf. Homère, *Hymne à Hermès*, 18.12.

³⁰⁶ Cf. Homère, *Iliade*, 24 527-528.

³⁰⁷ Cf. Sch. A ad Ω 528 a (Ariston.).

même opinion quant à la différence entre l'Olympe et le ciel, Aristarque, en revanche, n'identifie pas l'Olympe avec le temps.

Il existe un autre parallèle entre l'exégèse de l'auteur du *PDerv* et les commentateurs homériques. Il s'agit d'un *compendium* latin sur les signes critiques, le *Anecdotum Parisinum*, contenu dans le Cod. Par. Lat. 7530³⁰⁸. Le passage en question concerne l'invention d'un signe critique particulier de la part d'un commentateur homérique du nom de Léagoras de Syracuse. Le signe inventé par le commentateur porte le nom de *diplè aperisticos*. Voici le passage en question :

> diplen aperisticton primus Leagoras Syracusanus apposuit Homericis versibus ad separationem Olympi a caelo, proprie Olympum ab eo pro monte positum adnotans, nusquam pro caelo, quod saepe οὐρανὸν εὐρυὸν dicat et μακρὸν Ὀλυμπον, neque e contrario epitheta permutet, ponebat autem tam ad montis significaciones quam ad caeli, utrimque manifestatur voluntas eius.

Témoignage similaire à propos de Léagoras que nous retrouvons aussi chez Isidore de Séville, *Et.* 1,20³⁰⁹ :

·> Diple περὶ στίχων. Hanc pri[m]us Leogoras Syracusanus posuit Homericis versibus ad separationem Olympi a caelo.

La seule différence existante entre ces deux passages consiste en la variation que subit le nom Léagoras en Léogoras³¹⁰ ;

³⁰⁸ Pour l'édition de ce passage cf. Holtz (1975) ; Reifferscheid (1860) pp. 37-141 ; Nauck (1867) pp. 78-282 ; Keil (1880) pp. 533-536 ; Funaioli (1907) pp. 54-56.

³⁰⁹ Cf. Lindsay (1911) ; Fontaine (1983), pp. 74-80.

³¹⁰ Pour la justesse du nom Léogoras, cf. Schironi (2001), p. 18.

le contenu du texte reste, toutefois, le même. Ces deux témoignages traitent d'un signe critique inventé par Léagoras. Le *diplè aperistictos*, servait au commentateur pour distinguer clairement les passages d'Homère qui parlaient de l'Olympe de ceux qui concernaient le ciel, et cela pour ne pas confondre les deux sujets en question. Léagoras, en effet, de même que l'auteur du *PDerv*, considérait que les attributs μαχρός et εὐρύς n'étaient pas interchangeables. Pour cet inconnu commentateur d'Homère, l'Olympe était toujours μαχρός tandis que le ciel était εὐρύς.

Le temps est ainsi pour l'auteur du *PDerv* identifiable à l'Olympe. Qui plus est, notre auteur nous dit que celui-ci est formé d'un type de matière froide et blanche³¹¹. Nous pouvons supposer que ce type de matière soit la même que celle qui compose la lune³¹². Enfin, il se pourrait que l'auteur du *PDerv* ait considéré que certains corps célestes pouvaient être, de même que dans le *Timée* de Platon³¹³, des instruments du temps³¹⁴.

2. LE PAPYRUS DE DERVENI ET LES PRÉSOCRATIQUES

2.1. *Héraclite, Orphée et la col. 4 du Papyrus de Derveni*

Après avoir exposé les principaux aspects de la cosmologie de l'auteur du *PDerv*, nous allons procéder vers une analyse comparative de celle-ci ainsi que des théories présocratiques qui nous paraissent avoir influencé notre auteur. Nous allons d'abord

³¹¹ Cf. Col. 12.10-13 : 'νιφό]εντα' δὲ φήσας εἶναι | τῆι [δ]υνάμει εἴκαζε τὸν χρόνον ὄρε]ι νιφετώδει. | τὸ δὲ] νιφετῶ[δες ψυχρόν τε καὶ λ]εργκόν ἐ[στι.

³¹² Cf. Col. 25.1-3.

³¹³ Cf. Platon, *Timée* 38c, 47a

³¹⁴ Cf. Betegh (2004a), pp. 251-252.

traiter de la col. 4 et des fragments d'Héraclite que l'auteur du *PDerv* cite. Ensuite, nous analyserons les ressemblances et les différences existantes entre la vision philosophique de l'auteur du *PDerv* et celles d'Anaxagore de Clazomènes, de Diogène d'Apollonie et d'Archélaos d'Athènes.

La col. 4 du *PDerv*³¹⁵ est indéniablement un des témoignages les plus précieux de l'histoire de la philosophie antique en plus d'être une des plus anciennes sources sur Héraclite d'Éphèse. En effet, à la col. 4 l'auteur du *PDerv* nous présente une citation directe du philosophe d'Éphèse. Il s'agit des célèbres fragments 22 B 3 et B 94 D.-K relatifs à la largeur du soleil et au rôle de gardiens des dimensions de l'astre des Érinyes. En outre, la citation de la col. 4 du *PDerv* nous a permis enfin de fusionner les fragments 22 B 3 et B 94 D.-K d'Héraclite, transmis respectivement par Aëtius³¹⁶ et Plutarque,³¹⁷ que l'on croyait auparavant séparés.

Toutefois, l'interprétation générale de la col. 4 du *PDerv* a généré de nombreuses hypothèses, souvent discordantes, chez les chercheurs. Voyons-les brièvement.

Selon Ferrari³¹⁸ à la col. 4 l'auteur du *PDerv* mettrait en contraposition la pensée de Démocrite d'Abdère avec celle d'Héraclite. Selon Janko le personnage anonyme de la col. 4 serait un réformateur anonyme en matière de religion. Selon KPT et Piano, l'argument principal de la col. 4 serait celui du changement

³¹⁵ Cf. Burkert (1983 et 2011b) ; Mouraviev (1985) ; Sider (1987 et 1997) ; Tsantsanoglou et Parássoglou (1988) ; Lebedev (1989) ; Tsantsanoglou (1992) ; Schönbeck (1993 et 1998a) ; Bossi (2011) ; Calvo Martinez (2007 et 2011) ; Ferrari (2010, 2011b, 2014).

³¹⁶ Cf. Aëtius, II 21, 4 [*Dox.* 351] ; Pseudo-Plutarque *Epitome*, II.21.4 ; Stobaeus *Florilegium* C.XXV.1g.

³¹⁷ Cf. Plutarque. *De exilio*, 604 A ; *De Iside et Osiride* 370 D.

³¹⁸ Cf. Ferrari (2010 et 2014).

d'un ordre cosmique préexistant mis en acte par un dieu-Intellect, et plus particulièrement, la col. 4 du *PDerv* traiterait de la formation du soleil comme résultat de cette harmonisation du cosmos. Nous pensons, en revanche, que l'argument principal de la col. 4 concerne un type particulier de changement en matière de rites et pratiques religieuses accomplis par Orphée. Ainsi, l'expression ὁ κείμ[ενα] μεταθ[εῖς], présente à la col. 4.2, serait relative non pas à un changement d'ordre cosmique, mais plutôt à une mutation qui s'opère dans le domaine des mythes sacrés, des invocations, des prières et des cérémonies initiatiques et eschatologiques. Ces mutations pouvaient paraître scandaleuses aux yeux d'une partie de la société grecque antique. Cela est aussi confirmé par les témoignages d'Isocrate (Isocr., *Eloge de Busiris*, 38) et de Diogène Laërte (D.L. préface, 5 = 1 A 14b D.-K) lesquels accusent Orphée d'avoir composé des poèmes où les dieux s'adonnent à des actions criminelles et immorales, telles que l'inceste de Zeus avec sa propre mère (cf. col. 20. 13-14) ou encore la prise de pouvoir violente de Zeus à l'égard de son père Kronos (cf. col. 8.10-12). Il est aussi important de remarquer qu'une critique similaire à celle soulevée contre la poésie orphique avait été dirigée aussi par Xénophane³¹⁹ et Héraclite³²⁰ contre Homère, Hésiode et contre certains poètes de la tradition lyrique grecque tels qu'Alcée et Archiloque.

Or, de même que la poésie d'Orphée, le livre d'Héraclite provoqua de fortes réactions. Le style provocateur et énigmatique du philosophe d'Ephèse suscita, en effet, quelques perplexités chez les savants de l'époque. Anecdote à ce propos est l'opinion de

³¹⁹ Cf. 21 B 1, 10, 11, 12 D.-K.

³²⁰ Cf. 22 A 22, B 40, 42, 56, 57, 106.

Socrate³²¹, ou selon d'autres sources³²² de Cratès, selon laquelle pour comprendre le livre de l'éphésien il fallait un plongeur de Délos. Rappelons aussi que l'appellatif emblématique du philosophe d'Ephèse était *obscur*³²³, ὁ σκοτεινός.

A la col. 4, l'auteur du *PDerv* utilise par deux fois le comparatif ὅσπερ. Orphée est qualifié à la col. 4.1 ὄ]σπερ φυσικ[ός] tandis que Héraclite est défini à la col. 4.6 ὅσπερ ἱκελα [ιερωί] λόγῳ λέγων. Car, si Orphée est comparable à un *philosophe naturaliste* à cause de son poème sur l'origine du monde, Héraclite alors est comparé à un *auteur de discours sacrés* en raison de son style sibyllin et énigmatique³²⁴. Les fragments d'Héraclite à notre disposition nous permettent, en effet, d'affirmer que le philosophe d'Ephèse nourrissait un grand intérêt pour ces thématiques touchant à la dimension du sacré, des rites et des mythes fondateurs de la Grèce antique.

Les hypothèses formulées par les autres chercheurs, et en particulier celles de Ferrari, de KPT et de Piano, nous paraissent négliger certains points que nous venons d'exposer. En outre, en ce qui concerne l'interprétation générale de la col. 4, ces hypothèses nous semblent ne pas trouver de référence directe dans le texte. Nous ne comprenons pas, en effet, selon quelle logique notre auteur comparerait dieu-Intellect, ou encore Démocrite, à Héraclite. Il serait étrange que notre auteur qualifie dieu de philosophe naturaliste et Héraclite d'*auteur de discours sacrés*. Car, ni ὄ]σπερ

³²¹ Cf. Diogène Laërte, II, 22 = Ariston, fr. 29-30 Wehrli, IX, 11-12.

³²² Un certain Croton, dans une œuvre appelée le *Plongeur*, cité par le grammairien Séleucos.

³²³ Cf. Diogène Laërte, IX, 6 ; Aristote, *De Mundo*, 396b 20.

³²⁴ Cf. Sider (1997), p. 135.

φυσικ[ὸς] ni ὅσπερ ἵκελα [ἱερῶι] λόγῳι λέγων ne sont, à proprement dire, des attributs divins. En revanche, il est certain qu'Héraclite était un *philosophe naturaliste* et Orphée *auteur de discours sacrés*. Il serait ainsi naturel, si nous voulions comparer les deux personnages en inversant leurs attributs spécifiques, de qualifier Orphée de *philosophe naturaliste* et Héraclite d'*auteur de discours sacrés*. Nous sommes certains qu'Orphée est qualifié d'*auteur de discours sacrés*, car à la col. 7.2 l'auteur utilise précisément l'expression ἱερολογεῖτο, expression qu'à la col. 4 nous retrouvons dans la proposition comparative concernant Héraclite. Il nous semble ainsi correct de penser que les deux termes de comparaison soient ici Orphée et Héraclite. Orphée et Héraclite possèdent en effet des caractéristiques communes. Toutefois, malgré le fait que notre hypothèse trouve un appui valide dans le texte, nous ne pouvons pas exclure catégoriquement que l'argument du début de la col. 4 soit celui du changement d'un état cosmique opéré par Zeus.

Le rapprochement d'Héraclite à Orphée, et vice-versa d'Orphée à Héraclite, est un motif qui remonte à l'antiquité et qui continue de persister jusqu'à nos jours. En ce qui concerne les sources anciennes de ce rapprochement nous avons des témoignages doxographiques³²⁵ et archéologiques de premier ordre. Nous faisons référence en particulier Clément d'Alexandrie qui dans son ouvrage *Stromata* 6.2.27.1 affirme à propos de l'influence orphique chez Héraclite : « σιωπῶ δὲ Ἡράκλειτον τὸν Ἐφέσιον, ὃς παρ' Ὀρφέως τὰ πλεῖστα εἴληφεν ». Toutefois, malgré le témoignage de Clément d'Alexandrie, soutenu à l'époque moderne par Macchioro³²⁶, nous

³²⁵ Cf. Sider (1997), p. 148.

³²⁶ Cf. Macchioro (1922).

ne pouvons pas accepter l'idée que la philosophie d'Héraclite soit une paraphrase philosophique de certains textes orphiques. Au contraire, nous pensons, de même que Guthrie³²⁷ et Sider³²⁸, que c'est le mouvement orphique qui a subi, aux alentours du V^e siècle av. J.-C., l'influence de la philosophie d'Héraclite.

En ce qui concerne les témoignages archéologiques nous citons les tablettes retrouvées à Olbia Pontica dans la mer Noire. Ces documents, qui remontent au milieu du V^e siècle av. J.-C., montrent l'influence que la philosophie d'Héraclite a eue vis-à-vis de certains milieux orphiques. Voici le texte de deux des tablettes retrouvées qui reproduisent le schéma classique des opposés, la fameuse *coincidentia oppositorum* d'Héraclite :

ΒΙΟΣ ΘΑΝΑΤΟΣ ΒΙΟΣ (OF 463)

Le texte de cette tablette renvoie aux célèbres fragments d'Héraclite :

τῶι οὖν τόξῳ ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος (22 B 48 D.-K.)

ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες. (22 B 62 D.-K.)

ταῦτό τ' ἔνι ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ [τὸ] ἐρηγορὸς καὶ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κάκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα. (22 B 88 D.-K.)

³²⁷ Cf. Guthrie (1955), pp. 250-257.

³²⁸ Cf. Sider (1997), pp. 146-148.

La tablette suivante porte les inscriptions :

ΕΙΡΗΝΗ ΠΟΛΕΜΟΣ
ΑΛΗΘΕΙΑ ΨΕΥΔΟΣ (OF 464)

Le premier couple d'opposés en particulier renvoie aux fragments :

ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμῶν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός (τάναντία ἅπαντα ὄντος ὁ νοῦς), ἀλλοιοῦται δὲ ὄκωσπερ (πῦρ), ὁπότεν συμμιγῆι θυώμασιν, ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἐκάστου. (22 B 67 D.-K.)

Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους. (22 B 53 D.-K.)

εἰδέναι δὲ χρῆ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεῶν. (22 B 80 D.-K.)

Le *PDerv* serait ainsi le témoignage le plus ancien de l'influence que la philosophie d'Héraclite a eue sur ce qu'on nomme le mouvement orphique, ou tout du moins de l'influence réciproque que celles-ci ont subie entre elles.

Mais revenons à notre analyse de la col. 4 du *PDerv*. Lorsque l'auteur du *PDerv* affirme à la col.4.5 qu'Héraclite se faisait témoin des τὰ κοινά, les *conceptions communes* en renversant les τὰ ἰδιῶτα, les *conceptions individuelles*, il fait sûrement aussi une allusion indirecte au concept héraclitéen de ξυνὸς λόγος. Les

fragments³²⁹ existants montrent que cette notion recouvrait un rôle primaire dans la pensée d'Héraclite. En particulier, le fragment doxographique 22 A 16 D.-K. attribué à Sextus Empiricus est éclairant à ce propos. Le philosophe sceptique affirme, en effet, que selon Héraclite tous les hommes participent dans la veille du *ξυνὸς λόγος*, tandis qu'une fois endormi chacun s'éloigne de cette raison tout en restant attaché à elle par la respiration. C'est pour cela que le jour nous nous souvenons des choses tandis que pendant le sommeil notre capacité de se souvenir est presque nulle. Sextus, en outre, reporte une comparaison intéressante dont la paternité est probablement à attribuer à Héraclite lui-même. Il compare, en effet, la partie rationnelle de l'homme à des charbons. Plus celle-ci est proche de sa source de chaleur, le *ξυνὸς λόγος*, plus elle participe de la raison divine du monde. En revanche, plus cette partie s'éloigne du *ξυνὸς λόγος* et plus sa perception des choses sera particulière, séparée et distincte de cette raison, en un mot : ἴδιος.

Cette antinomie héraclitéenne entre *ξυνός* et ἴδιος nous la retrouvons aussi à la col 4.5 du *PDerv* sous les dénominations τὰ κοινά, les *conceptions communes* et τὰ ἴδ[ι]α les *conceptions individuelles*. Toutefois, l'auteur du *PDerv* ne s'arrête pas à la mise en œuvre d'une contraposition classique entre *raison universelle* et *raison particulière* du monde. Celui-ci ajoute en effet un ultérieur niveau de sens pour cette antinomie héraclitéenne en la transposant sur un plan herméneutique relatif à la correcte interprétation du style

³²⁹ En effet, selon Héraclite la plupart des hommes vit dans un monde personnel alors que seulement par le biais du *ξυνὸς λόγος*, principe de raison qui est présent partout, les individus, en le reconnaissant, peuvent se connecter à la vraie réalité. Cf. 22 A 16, B1, B2, B 17, B 34, B 41, B 56, B 72, B 73, B 89, B 92, B 93, B 113, B 114 D.-K.

et des paroles de l'éphésien. En effet, selon l'auteur du *PDerv* Héraclite, dont les fr. 22 B 3, B 94 D.-K. seront cités peu après à la ll. 7-8, utilise des conceptions *communes* et connues par tous, par exemple les Érinyes, ou encore le *pied humain*, en plaçant toutefois celles-ci dans un rapport en apparence paradoxal dont le sens devient dans un premier temps difficile à comprendre. Héraclite *renverse* ainsi, κατ[αστρέ]φει, les *conceptions de chacun*, τὰ ἴδ[ι]α, par des entités *reconnues par tous*, τὰ κοινά³³⁰. Les dénominations héraclitéennes τὰ κοινά et τὰ ἴδ[ι]α assument ainsi dans ce passage du *PDerv* une signification qui sort de leur application purement cosmologique et épistémologique.

Pour autant, selon notre auteur, de même que pour la poésie d'Orphée, le discours d'Héraclite doit être interprété dans un autre sens. Bien interpréter la pensée philosophique d'Héraclite signifie pour l'auteur du *PDerv* aller au-delà de l'apparente obscurité de celle-ci, de même que bien interpréter les poèmes d'Orphée signifie aller au-delà de l'apparente obscénité qu'une lecture littérale de ces textes pourrait provoquer. L'auteur du *PDerv* fonde ainsi son discours concernant Héraclite et Orphée sur un double parcours qui est à la fois de nature herméneutique mais aussi cosmologique.

Passons maintenant à l'analyse des fr. 22 B 3 et B 94 D.-K cités à la col. 4.7-9 du *PDerv*. Voici le texte :

7 — ἥλιος κόσμου κατὰ φύσιν ἀνθρώπων ἴου εὔρος ποδός [ἐστι,
τὸ μ[έγεθος] οὐχ ὑπερβάλλων. εἰ γὰρ τι οὔ]ρους ἐ[ωυτοῦ
ὕπ[ερβαλε]ῖ, Ἐρινύε,ς, νιν ἐξευρήσου,σι'.

³³⁰ Cf. Sider (1997), p. 135.

Nous avons reconstruit la lacune]μου de la l. 7 par le mot κόσ]μου³³¹. Cela en raison du fait que certains témoignages doxographiques anciens³³² rapportent la question des dimensions du soleil en relation au mot κόσμος. Une preuve ultérieure de la justesse de l'intégration ἥλιο[ς κόσ]μου pourrait être la présence du mot κόσμος dans la proposition interrogative ἄρ' οὐ τά[σεται διὰ τῶ]νδε κόσμος; à la col. 4.4.

Qui plus est, selon le point de vue du sens, l'expression ἥλιο[ς κόσ]μου κατὰ φύσιν s'adapte bien au contexte général de la col. 4 ainsi qu'au style ambigu d'Héraclite. Car nous pouvons traduire ce passage à la fois comme *le soleil du cosmos, selon sa nature* ou encore *le soleil selon la nature du cosmos*. La même difficulté de placement des éléments de conjonctions dans les phrases d'Héraclite avait déjà été soulevée par Aristote³³³. En effet, cette double possibilité de compréhension typique du style d'Héraclite, nous la retrouvons aussi au fr. 22 B 1 D.-K. à propos du placement de l'adverbe ἀεὶ entre τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος et ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι.

Or, aucune des sources à notre disposition n'est explicite quant à ce qui se réfère au soleil. Les témoignages anciens rapportent seulement des intitulés du type περὶ μεγέθους ἡλίου³³⁴ ou encore περὶ οὐσίας ἡλίου καὶ μεγέθους σχήματός τε καὶ τροπῶν καὶ ἐκλείψεως καὶ σημείων καὶ κινήσεως.³³⁵ Les sources anciennes

³³¹ Nous avons suivi en faisant cela la proposition faite par Lebedev (1989 et 2014) et Piano (2016).

³³² Cf. Diogène Laërte, IX 7 : Εἶρηκε δὲ καὶ περὶ τῶν ἐν κόσμῳ συνισταμένων πάντων παθῶν, ὅτι τε ὁ ἥλιός ἐστι τὸ μέγεθος οἷος φαίνεται ; *Lettre V*, 8-10.

³³³ Cf. Aristote, *Rhétorique*, III, 5, 1407 b 11.

³³⁴ Cf. Pseudo-Plutarque, *Epitome*, II.21.3-4.

³³⁵ Cf. Stobaeus, *Florilegium*, C.XXV.1 g.

rappellent le fr. 22 B 3 D.-K. par l'expression εὔρος ποδός ἀνθρωπέου³³⁶ tandis que le *PDerv* nous présente ce fragment sous une forme plus articulée (ἥλιος [κός]μου κατὰ φύσιν ἀνθρωπ[η]ίου, εὔρος ποδός [ἐστίν]). Nous pensons ainsi que, pour des évidentes raisons de chronologie, le témoignage fourni par le *PDerv* est d'une valeur plus importante et donc plus proche de l'original héraclitéen.

Mais passons à l'analyse du deuxième membre du fragment d'Héraclite cité par l'auteur du *PDerv*. Le *PDerv* nous donne une version du fr. 22 B 94 D.-K. qui se différencie légèrement de celles fournies par Plutarque. Celui-ci, en effet, dans son ouvrage *De exilio*, 604A rapporte le fr. 22 B 94 D.-K. de la manière suivante : Ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπικούροι ἐξευρήσουσιν.

Tandis que dans son *De Iside et Osiride* 370 D, il rapporte une autre version du type : ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται τοὺς προσήκοντας ὅρους, φησὶν ὁ Ἡράκλειτος· εἰ δὲ μή, Κλωθὰς μιν Δίκης ἐπικούρους ἐξευρήσειν.

Or, à part quelque différence entre les versions fournies par Plutarque, Stobée et la citation présente dans le *PDerv*, les fr. 22 B 3 et B 94 D.-K. d'Héraclite concernent la question tant débattue de la grandeur d'un pied humain du soleil et de l'impossibilité pour cet astre d'outrepasser cette grandeur sous peine de se faire rattraper par les Érinyes. Héraclite utilise ici des images *communes* (τὰ κοινά), comme le pied humain et les Érinyes, toutefois il transpose le sens

³³⁶ Certains ont crus voir ici un vers poétique en mètre dactylique. En effet, Diogène Laërte (IX, 16.) reporte le témoignage du péripatéticien Hiéronyme de Rhodes selon lequel le poète iambique Scynthinus avait mis en vers le livre d'Héraclite. Cf. Sider (1997), p. 139.

de ces images en lui donnant un sens différent et en renversant ainsi les convictions individuelles de chacun (τὰ ἴδ[ι]α).

Dans la mythologie grecque antique les Érinyes agissent dans un contexte de purification d'un délit familial, comme c'est le cas pour Oreste³³⁷ responsable d'avoir tué sa propre mère Clytemnestre. Celles-ci sont souvent représentées comme garantes de l'ordre civique et social et plus particulièrement comme les assistantes de la Justice. Témoins aussi certaines représentations vasculaires antiques retrouvées dans les Pouilles³³⁸. Leur origine mythique demeure incertaine. Selon Hésiode³³⁹ les Érinyes naquirent du sang d'Ouranos retombé sur la Terre. Dans l'Iliade³⁴⁰ elles ôtent la parole à Xanthe, le cheval d'Achille. Eschyle³⁴¹ en fait dans ses tragédies les filles de la Nuit. Sophocle³⁴² les fait naître de Scotos (l'obscurité) et de la Terre. Enfin, certains hymnes orphiques³⁴³ en font les filles d'Hadès et de Perséphone.

Or, malgré les différentes généalogies proposées par les poètes, les Érinyes représentaient, dans l'imaginaire collectif, des divinités *chtoniennes* chargées de poursuivre en tant qu'assistantes de la Justice les coupables d'un délit et plus particulièrement des délits familiaux. Elles garantissaient, pour ainsi dire, l'ordre établi par les dieux dans le monde des hommes.

Héraclite prend donc cette image des Érinyes pour les transposer sur un plan et une dimension probablement inédits : ceux

³³⁷ Cf. Eschyle, *Choéphores* et *Euménides*.

³³⁸ Cf. Aellen (1994), pp. 58-66.

³³⁹ Cf. Hésiode, *Théogonie*, vv. 156-190.

³⁴⁰ Cf. Homère, *Iliade*, XIX, vv. 400-418.

³⁴¹ Cf. Eschyle, *Euménides*, vv. 321-322 ; 416 ; 745 ; 791-792 ; 821-822 ; 844-845 ; 876-877 ; 1034.

³⁴² Cf. Sophocle, *Œdipe à Colone*, vv. 40-45, v. 106.

³⁴³ Cf. *Hymnes orphiques* 29 et 70.

du cosmos. Le philosophe d'Ephèse fait ainsi du soleil, et de tous les corps du cosmos, des êtres soumis à une sorte de Justice cosmique. Une Justice universelle qui punit par ses émissaires, les Érinyes, les comportements démesurés qui provoquent la ἔρις, la *discorde*, au sein d'une collectivité d'hommes et d'entités cosmiques.

Toutefois, Héraclite n'est pas le seul philosophe présocratique à avoir donné un rôle cosmique à des divinités qui, dans l'imaginaire commun, étaient responsables d'administrer la justice parmi les hommes. Parménide³⁴⁴, en effet, fit de la Justice le garant de l'alternance du Jour et de la Nuit, en même temps que le guide de son voyage initiatique sur le chemin de la vérité.

Le même constat établi pour les Érinyes pourrait être fait pour la question de la grandeur du soleil qui selon Héraclite, est d'un *pied d'homme*. Là aussi nous avons une image commune qui est transposée dans un contexte improbable, celui des dimensions du soleil. Or, les spécialistes³⁴⁵ ont longuement débattu sur le fait de prendre à la lettre ou au sens allégorique l'affirmation d'Héraclite. Selon Diogène Laërte³⁴⁶ le sens du propos d'Héraclite est à prendre au sens littéral. Il affirme en effet dans son exposé doxographique sur l'éphésien :

ὅτι τε ὁ ἥλιος ἐστὶ τὸ μέγεθος οἷος φαίνεται.

³⁴⁴ Cf. Parménide, 28 B 1.14 D.-K. A ce propos il est intéressant de remarquer que Parménide utilise pour la Justice l'attribut orphique πολύποινος (*OF* 233).

³⁴⁵ Cf. Gigon (1945), p. 80 ; Kirk (1954) pp. 269-70, p. 277 ; Schönbeck (1993) ; Burkert (2011) ; Sider (1997), pp. 139-140 ; Betegh (2009) ; Piccone (2012), pp. 3-24.

³⁴⁶ Cf. Diogène Laërte, IX, 7.

La discussion concernant l'apparence sensible des astres et de leur effective dimension est un τόπος que nous retrouvons souvent chez les philosophes antiques³⁴⁷, et en particulier chez les philosophes présocratiques³⁴⁸. Il est intéressant de remarquer que cette même doctrine sur la véritable dimension des astres célestes, et du soleil en particulier, nous la retrouvons aussi chez Epicure³⁴⁹. Le philosophe du Jardin en effet, tout comme Héraclite, affirmait que le soleil avait la grandeur qu'il nous paraît avoir. Cela est dit clairement dans la *Lettre à Pythoclès*³⁵⁰ :

Τὸ δὲ μέγεθος ἡλίου τε καὶ τῶν λοιπῶν ἄστρον κατὰ μὲν τὸ πρὸς ἡμᾶς τηλικούτον ἐστὶν ἡλικὸν φαίνεται

Or, il est probable que la question héraclitéenne des dimensions du soleil et de leur inviolabilité rentrait dans un discours plus ample concernant la régularité de certains phénomènes célestes. D'un point de vue empirique nous pouvons constater que le soleil au couché paraît être un peu plus grand qu'en journée. Il est probable alors qu'Héraclite pensait que cette forme de transgression était résolue par une sorte de principe d'équilibre cosmique qu'il appelle allégoriquement les Érinyes. Ce même principe régulateur des phénomènes célestes serait celui qui contrôle aussi les limites de l'aurore et du soir (fr. 22 B 120 D.-K.) :

³⁴⁷ Pour un aperçu complet de la question, cf. Barnes (1982), pp. 29-41.

³⁴⁸ Cf. Empédocle, 31 B 42 D.-K. ; Démocrite, 68 B 155 D.-K. ; *P. Herc.* 1013 ; Aristote, *De l'âme*, 3. 428b 2, *Du sommeil et de la veille*, 458b 28.

³⁴⁹ Cf. Epicure, *Lettre à Pythoclès*, 91 ; Lucrèce, *De rerum natura*, V, vv. 598-599 ; Cléomède, 2.1.4 ; Cicéron, *De Finibus*, 1.6.20.

³⁵⁰ Cf. Diogène Laërte, X, 91.

ἡοῦς καὶ ἐσπέρας τέρματα ἢ ἄρκτος καὶ ἀντίον τῆς ἄρκτου
οὐρός.

Dans ce fragment d'Héraclite les *limites* de l'aurore et du soir, que l'éphésien appelle ici τέρματα (synonyme de οὐροι), sont scandées par deux forces qui s'opposent. Le philosophe les appelle Ourse (l'Ourse majeure) et le gardien de l'Ourse, Arcturus. Or, si l'on connecte les fr. 22 B 3, B 94, B 120 D.-K. avec les fr. 22 B 6 et B 57 D.-K. nous avons une vision plus claire de la question des dimensions inviolables du soleil³⁵¹ et du rôle cosmique attribué aux Érinyes. En mettant ensemble les fragments cités, nous pouvons supposer que le raisonnement d'Héraclite sur cette question peut être résumé de la manière suivante : le soleil tend à outrepasser ses dimensions (fr. 22 B 3, B 94 D.-K.) au coucher. Les Érinyes, qui sont pour Héraclite l'allégorie d'une puissance garantissant un certain équilibre cosmique, punissent le soleil en l'étendant chaque soir. La transgression du soleil provoque ainsi un état de ténèbres appelé nuit. Cette nouvelle configuration du ciel est ensuite régulée par la figure allégorique d'Arcturus (fr. 22 B 120 D.-K.), assistant de Zeus, qui participe à l'équilibre cosmique en tant que gardien des limites de la nuit. Le lendemain, au matin, un nouveau soleil surgit et le cycle ainsi s'achève :

ὁ ἥλιος οὐ μόνον, καθάπερ ὁ Ἥ. φησι, νέος ἐφ' ἡμέρηι ἐστίν,
ἀλλ' ἀεὶ νέος συνεχῶς.

³⁵¹ Cf. Sider (1997), pp. 143-144.

C'est pour cela qu'Héraclite affirme au fr. 22 B 57 D.-K. en polémique avec Hésiode³⁵² :

διδάσκαλος δὲ πλείστων Ἡσίοδος τοῦτον ἐπίστανται
πλεῖστα εἰδέναι, ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ
ἐγίνωσκεν ἔστι γὰρ ἓν.

Toutefois, la discussion héraclitéenne sur les limites du jour, de la nuit, du soleil et sur le rôle de gardiens de l'équilibre cosmique des Érinyes et d'Arcturus devait rentrer dans une réflexion encore plus articulée concernant les dynamiques profondes qui donnent ordre et équilibre au monde. Nous savons par les fragments³⁵³ à notre disposition que le cosmos est pour Héraclite un grand terrain de lutte où des puissances terribles s'affrontent en un combat sans fin. L'ordre et l'équilibre sont, selon la philosophe d'Ephèse, le résultat d'un affrontement perpétuel entre les forces qui demeurent dans le cosmos. La beauté du monde est ainsi la conséquence d'une tension invisible et inévitable entre les êtres. Cela est clairement dit au fr. 22 B 8 D.-K. :

Ἡ. τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων
καλλίστην ἁρμονίαν καὶ πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι.

Ou encore au fr. 22 B 10 D.-K. :

συνάψεις ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον,
συνᾶδον διᾶδον, καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα.

³⁵² Cf. 22 B 57 D.-K.

³⁵³ Cf. 22 B 53, B 67, B 80 D.-K.

En conclusion, selon notre hypothèse à la col. 4 du *PDerv* l'auteur exorde en nous disant qu'Orphée avait provoqué un changement en matière des pratiques et invocations aux dieux. Il compare ensuite Héraclite à Orphée à cause de son style énigmatique et qui sort de l'ordinaire. Puis, il cite les fr. 22 B 3, B 94 D.-K. pour montrer qu'Héraclite, de même qu'Orphée, utilisait des expressions et des images en apparence *hors norme*. Toutefois, de même qu'avec la poésie d'Orphée, l'auteur du *PDerv* veut montrer qu'une correcte interprétation des paroles du philosophe d'Ephèse dégage une profonde connaissance à la fois eschatologique, théologique, philosophique et cosmologique, qui porte sur l'existence d'une forme de loi universelle et de justice cosmique qui, en plus de juger les morts, garantit aussi la stabilité et l'ordre du tout. La présence donc du fragment d'Héraclite (22 B 3 et B 94 D.-K.) portant sur le rôle des Erinyes en tant que garantes des dimensions du soleil s'explique par l'exigence de notre auteur de prouver que les mêmes principes agissant dans l'Hadès sont valables aussi dans les autres parties du cosmos. Rien n'échappe ainsi à la loi divine, ni les morts ni les objets célestes.

Enfin, rendre acceptables les mythes orphiques par une juste compréhension et interprétations de ceux-ci, mais aussi créer des parallèles entre la tradition orphique et la philosophie présocratique, est en effet la véritable finalité de toute l'œuvre exégétique mis en acte par l'auteur du *PDerv*³⁵⁴.

³⁵⁴ Cf. Col. 7.

2.2. *Le Papyrus de Derveni et Anaxagore de Clazomènes*

La cosmologie de l'auteur du *PDerv* manifeste des fortes analogies avec certaines des cosmologies présocratiques. En particulier, avec les théories d'Anaxagore de Clazomènes³⁵⁵.

Il n'est pas étonnant que l'auteur du *PDerv* ait été inspiré par la philosophie d'Anaxagore³⁵⁶. En effet, le philosophe de Clazomènes fut un des tous premiers penseurs à introduire la spéculation ionienne à Athènes³⁵⁷ en devenant ainsi source d'inspiration pour toute une génération de penseurs, de politiciens³⁵⁸ et d'artistes. Le récit le plus célèbre à propos de la diffusion des doctrines d'Anaxagore à Athènes est sûrement celui concernant Socrate. Ce récit a été rapporté par Platon dans le dialogue *Phédon*³⁵⁹ et par Xénophon dans les *Mémorables*. Selon l'histoire racontée par Platon et par Xénophon, le jeune Socrate, disciple d'Archélaos d'Athènes³⁶⁰, lorsqu'il lut le livre d'Anaxagore fut pris par un sentiment de déception en voyant que l'Intellect n'avait dans le système cosmologique qu'une connotation purement mécanique. Cette notion était, en effet, aux yeux de Socrate, privée de toute sorte de finalité éthique. L'Intellect d'Anaxagore ne tendait pas à la réalisation du bon et beau³⁶¹, mais il se limitait à être un Atlante qui régit le processus mécanique de génération du cosmos³⁶².

³⁵⁵ Cf. Merkelbach (1967) ; Burkert (1968).

³⁵⁶ Cf. Betegh (2004a).

³⁵⁷ Kirk, Raven, Schofield (1983), p. 385.

³⁵⁸ Il suffit de penser à sa relation privilégiée avec Périclès.

³⁵⁹ Platon, *Phédon*, 97b 8–99d 2 ; Xénophon, *Mémorables*, 1.4.

³⁶⁰ Selon certaines sources, Archélaos d'Athènes était un des disciples d'Anaxagore, cf. Simplicius, *Physica*, 27.23.

³⁶¹ Cf. Platon, *Phédon*, 97b 8–99d 2.

³⁶² Cf. 59 A 47 D.-K.

Mais son influence s'étendit jusqu'aux auteurs comiques et tragiques. La comédie d'Aristophane les *Nuées* est une attaque directe contre la philosophie d'Anaxagore, en plus d'une âpre critique contre les sophistes. Le Socrate d'Aristophane reflète pleinement l'esprit des penseurs de l'époque. Totalement concentrés sur la spéculation relative à la nature des astres et du monde, les savants du V^e siècle av. J.-C. sont décrits par Aristophane comme étant des subversifs qui mettent en péril l'éthique et les croyances de la tradition. Toutefois, tous les artistes ne manifestaient pas un esprit critique à l'égard des nouvelles idées qui circulaient à cette époque. Le cas d'Euripide est emblématique en cela. Selon certaines sources, le tragédien était un disciple d'Anaxagore. Certaines de ses tragédies refléteraient même des théories propres à son maître³⁶³.

Platon, dans l'*Apologie de Socrate*³⁶⁴, témoigne d'une large diffusion à Athènes des écrits d'Anaxagore. Selon le philosophe de l'Académie, ces livres pouvaient être facilement achetés à l'orchestre pour une drachme.

Qui plus est, le philosophe de Clazomènes donnera un fort élan aux interprétations allégoriques des poètes de la tradition. On rapporte l'opinion selon laquelle il fut le premier à dire que la poésie d'Homère traitait de la vertu et de la justice³⁶⁵. Son disciple Métrodore de Lampsaque³⁶⁶ développera en profondeur l'exégèse allégorique³⁶⁷ des poèmes épiques. La raison de cela était probablement liée à une toute nouvelle exigence philosophique qui

³⁶³ Cf. Euripide *Hélène*, v. 3 ; Hippolyte 1.8.5.10 ; Strabon 14.645 Cas. ; 59 A 20 a–c, A 30, A 33, A 48, A 91, A 112 D.-K.

³⁶⁴ Cf. Platon, *Apologie de Socrate*, 26d.

³⁶⁵ Cf. 59 A 1 D.-K.

³⁶⁶ Cf. 61 A 1, A 2, A 3, A 4, A 5, A 6 D.-K.

³⁶⁷ Cf. Richardson (2006), pp. 62-86.

bouscula radicalement les paramètres exégétiques traditionnels. Aux yeux de certains intellectuels de l'époque, les explications archaïques des phénomènes du monde ne suffisaient plus.

Ce type de méthode interprétative et d'exigence nous la retrouvons aussi tout au long du *PDerv*. Cela nous laisse supposer que notre auteur était probablement proche du milieu des anaxagoréens, ou du moins de ceux que Platon nomme dans le *Cratyle*³⁶⁸, les *météorologues*.

Or, les analogies entre la cosmologie d'Anaxagore et celle de l'auteur du *PDerv* pourraient être résumées en plusieurs points³⁶⁹ :

1. Le νοῦς gouverne et ordonne le cosmos.
2. La matière a toujours existé.
3. Le cosmos est composé d'agrégés de matière ayant une nature corpusculaire.
4. Les corps demeurant dans le monde se forment par des processus de différenciation de la même matière.
5. Chaque chose reçoit son nom en fonction de l'élément qui prévaut en elle.

³⁶⁸Cf. Platon, *Cratyle* 396c 2.

³⁶⁹ Cf. Funghi (1997), p. 34.

La doctrine cosmologique d'Anaxagore fut sûrement novatrice et de grande importance. La plus grande nouveauté introduite par le philosophe de Clazomènes fut sans doute la notion d'Intellect comme principe de l'ordre du cosmos. Si l'on fait confiance au témoignage que Platon donne dans le *Phédon*, la doctrine anaxagoréenne de l'Intellect connut une telle diffusion que même Socrate, dans sa jeunesse, en fut touché. Cependant, l'attitude de Platon et d'Aristote³⁷⁰ à l'égard de la théorie d'Anaxagore fut fortement critique. Cela à cause du fait que la notion d'Intellect cosmique du philosophe de Clazomènes ne correspondait pas aux attentes de deux philosophes. En effet, Platon reprochait à Anaxagore d'avoir fait de son concept d'Intellect un agent mécanique du cosmos, un Atlante qui soutenait le monde sans donner à celui-ci une direction et une finalité précise. Aucune téléologie n'était présente dans la notion anaxagoréenne d'Intellect. Selon la célèbre comparaison d'Aristote³⁷¹, l'Intellect d'Anaxagore n'était rien d'autre qu'un *deus ex machina*, c'est-à-dire un expédient artificieux et suggestif introduit pour donner une explication logique à la narration des événements cosmiques.

Toutefois, il est indéniable que la notion d'Intellect d'Anaxagore pose quelque problème d'interprétation³⁷². Cela en raison du fait que le rôle et la fonction de ce principe en relation à la narration cosmologique que le philosophe propose, est fortement ambiguë. Nous savons, en effet, sur la base des fragments d'Anaxagore à notre disposition, que l'Intellect fut la cause qui

³⁷⁰ Cf. Platon, *Phédon*, 97b 8-d 4 = 59 A 47 D.-K.

³⁷¹ Cf. Aristote, *Métaphysique*, 984 b15–20 = 59 A58 D.-K.

³⁷² Cf. Laks (1993) ; DeFilippo (1993) ; Lesher (1995).

déclencha le tourbillon cosmique³⁷³. Cependant, l'action que ce principe imprime sur le cosmos semble se limiter à ce moment initial du processus cosmogonique. En effet, mise à part la liste des attributs de l'Intellect, Anaxagore ne nous en dit pas plus sur le rôle que ce principe assume suite au déclenchement du mouvement cosmique des choses.

Or, malgré le caractère novateur de la notion d'Intellect d'Anaxagore, l'introduction de certaines qualités noétiques en relation au principe suprême du cosmos n'était pas inédite. D'autres philosophes présocratiques, en effet, avait déjà incorporé ces mêmes qualités noétiques à leurs principes suprêmes du monde³⁷⁴. Cependant, aucun de ces philosophes n'avait utilisé le mot *νοῦς* pour décrire le principe suprême gouvernant le cosmos.

Or, en revenant à l'auteur du *PDerv*, il est clair que, parmi les différentes dénominations employées au cours de son commentaire pour nommer le principe suprême du cosmos, le mot *νοῦς* est le seul qui ne dérive pas directement du poème d'Orphée. Cette dénomination est, à notre avis, le fruit d'un choix délibéré de l'auteur du *PDerv*. Cela représente une preuve directe de l'influence d'Anaxagore sur l'auteur du *PDerv*. S'il n'était pas ainsi, on ne s'expliquerait pas pourquoi malgré la grande ressemblance entre le système cosmologique de l'auteur du *PDerv* et celui de Diogène d'Apollonie, notre auteur aurait choisi d'employer le mot *νοῦς* d'Anaxagore plutôt que la dénomination *νόεσις* de Diogène.

Malgré le fait que le fragment 59 B 12 D.-K. révèle un style métrique *paratactique* proche des hymnes aux dieux, aucune

³⁷³ Cf. 59 B 12 D.-K.

³⁷⁴ Cf. Xénophane 21 B 25 D.-K. ; Héraclite 22 B 41, B 32 B 108 D.-K.

connotation théologique ne transparait de la notion anaxagoréenne de νοῦς³⁷⁵. Certains témoignages, notamment ceux qui affirment que le philosophe de Clazomènes était surnommé l'*Athée*³⁷⁶ et qu'à cause de ses positions au sujet des dieux il fut exilé d'Athènes³⁷⁷, renforcent encore plus cette vision. Toutefois, Philodème, et de manière plus explicite Aetius³⁷⁸, affirment que le νοῦς d'Anaxagore était identifiable avec dieu.

La question est donc fort complexe. Ce qui est certain est que pour l'auteur du *PDerv*, le νοῦς est le dieu qui traverse et qui garantit l'existence de toute chose. Les deux dénominations sont, en effet, utilisées par notre auteur comme des synonymes³⁷⁹ se référant au principe suprême du cosmos.

Il se pourrait, en outre, que l'auteur du *PDerv* ait été influencé par un personnage énigmatique du nom d'Hermitime de Clazomènes. Selon un témoignage d'Aristote³⁸⁰, Hermitime de Clazomènes aurait précédé Anaxagore dans sa conception du νοῦς. Voici les mots du stagirite :

[...] νοῦν δὴ τις εἰπὼν ἐνεῖναι καθάπερ ἐν τοῖς ζώοις καὶ ἐν τῇ φύσει, τὸν αἴτιον τοῦ κόσμου καὶ τῆς τάξεως πάσης, οἷον νήφων ἐφάνη παρ' εἰκῆι λέγοντας τοὺς πρότερον. φανερωῶς μὲν οὖν Ἀναξαγόραν ἴσμεν ἀψάμενον τούτων τῶν λόγων, αἰτίαν δ' ἔχει πρότερον Ἑρμότιμος ὁ Κλαζομένιος εἰπεῖν.

³⁷⁵ Cf. Cleve (1943) ; Sider (1981) p. 96.

³⁷⁶ Cf. 59 A 113 D.-K.

³⁷⁷ Cf. Plutarque, *Vie de Périclès*, 6.

³⁷⁸ Cf. 59 A 48 D.-K.

³⁷⁹ Cf. Cols. 18.11, 25.10.

³⁸⁰ Cf. Aristote, *Métaphysique*, 984b 15–22.

Or, nous ne pouvons pas exclure une influence de la figure de Hermotime de Clazomènes sur l'auteur du *PDerv*. En effet, la figure d'Hermotime s'adapte mieux à celle de l'auteur du *PDerv*, d'une part, pour sa conception théologique du *voũç* et d'autre part pour la connotation téléologique qu'Hermotime donne à ce même principe. Il se peut alors que l'auteur du *PDerv*, insatisfait, à la manière de Socrate, du rôle purement mécanique du *voũç* anaxagoréen, ait restauré une vision plus ancienne, théologique et téléologique de cette notion, celle d'Hermotime de Clazomènes.

Il n'est pas à exclure qu'Anaxagore aussi fût influencé par le concept de *voũç* d'Hermotime. Toutefois, si pour Hermotime la notion de *voũç* était fortement liée à la sphère théologique, ce même concept est pour le philosophe de Clazomènes, un principe purement matériel manquant de toute connotation téléologique.

Or, en faisant cela Anaxagore se refaisait, plus ou moins consciemment, à toute une tradition spéculative qui remontait à Xénophane et à Héraclite, et qui avait comme caractéristique principale celle de *des-anthropomorphiser*³⁸¹ les dieux, et plus généralement, de rendre plus abstraits les principes ultimes du cosmos. C'est cela, probablement, la raison qui porte Anaxagore d'une part à appeler « *voũç* » le principe moteur du cosmos et d'autre part à affirmer, à propos de la poésie d'Homère, que celle-ci portait entièrement sur la *vertu* et la *justice*³⁸². Car aucune des explications dérivant de l'exégèse littérale des mythes d'Hésiode et d'Homère ne le satisfaisait. Anaxagore exigeait ainsi une explication plus rationnelle des phénomènes du cosmos que les mythes de la

³⁸¹ Cf. Von Fritz (1971) p. 588.

³⁸² Cf. 59 A 1.11 D.-K.

tradition théogonique et épique ne pouvaient pas lui offrir. Il fallait alors créer une nouvelle entité, le *voũç* ainsi qu'un nouveau récit cosmogonique.

Cependant, malgré le désir d'émancipation du philosophe de Clazomènes par rapport aux *dogmes* de la tradition, la notion de *voũç* d'Anaxagore reste fortement liée à une dimension sémantique à forte connotation anthropomorphique. Le *voũç* est en effet décrit par Anaxagore comme ayant des capacités noétiques exceptionnelles³⁸³. Capacités qui ne sont pas différentes de celles attribuées en général aux hommes. Cette même caractérisation anthropomorphique nous la retrouvons aussi chez l'auteur du *PDerv*³⁸⁴. Le *voũç* est pour Anaxagore comme pour l'auteur du *PDerv* une entité ayant des pouvoirs cognitifs et physiques amplifiés. Le champ sémantique de ces pouvoirs reste toutefois lié, chez les deux auteurs, à une terminologie ayant à faire avec le lexique politique de la gouvernance et le lexique cognitif de la pensée³⁸⁵.

Cependant, mises à part les analogies existantes entre Anaxagore et l'auteur du *PDerv*, il existe bien des différences importantes quant à leur respective vision du *voũç*. Ces divergences sont relatives au rôle et à la finalité du *voũç* dans le cosmos. Si, en effet, nous pouvons constater l'absence de toute conception

³⁸³ Cf. 59 B 12, B 13 D.-K.

³⁸⁴ Cf. Col. 9.5.

³⁸⁵ Cf. 59 B 12.2, B 14.1 D.-K. ; col. 19.3 *PDerv*.

téléologique et théologique dans le concept de νοῦς d'Anaxagore³⁸⁶, cela n'est pas le cas pour la notion de νοῦς de l'auteur du *PDerv*³⁸⁷.

Cela s'explique par le fait que si Anaxagore tendait à séparer nettement sa conception de νοῦς de la sphère théologique et téléologique, l'auteur du *PDerv* conserve, malgré quelques aspects novateurs, une définition de νοῦς ayant pour objectif final la justification des anciens mythes de la tradition. Les exigences de l'auteur du *PDerv* et celles d'Anaxagore divergent tout en ayant de nombreux points en commun. Car, si d'une part nous avons un philosophe qui essaye de donner une explication rationnelle du cosmos, d'autre part nous avons un auteur qui, tout en acceptant certaines des conceptions physiques de la philosophie ionienne, reste toutefois attaché à un bagage mythologique conventionnel. Pour l'auteur du *PDerv* le νοῦς est dieu, le même dieu qui a donné un ordre intelligent et harmonique au cosmos. Cela n'est pas le cas d'Anaxagore, pour lequel le νοῦς reste une notion purement physique et philosophique.

Ainsi, aucune expression téléologique n'est utilisée par Anaxagore en relation à l'Intellect du cosmos. Tandis que l'auteur du *PDerv* affirme clairement à la col. 19.3-4 que l'air-Intellect domine les autres choses ὅσομ βούλεται, *autant qu'il le souhaite* et qu'il en détermine (col. 19.5-7) la façon par laquelle celles-ci s'engendrent, existent et disparaissent. Qui plus est, l'auteur du *PDerv* affirme aussi à la col. 25.-9-10 que τὰ νῦν ἔόντα | ὁ θεὸς εἰ μὴ ἤθελεν εἶναι, οὐκ ἂν ἐπόησεν ἥλιον. Dieu-air-intellect est ainsi,

³⁸⁶ Cf. Platon, *Phédon*, 97b 8–99d 2 ; Xénophon, *Mémoires*, 1.4 ; Aristote, *Métaphysique*, I 4, 985a 15-21.

³⁸⁷ Cf. Cols. 19.3-7, 25.9-10.

pour l'auteur du *PDerv*, le principe suprême qui dispose le cosmos selon une finalité bien précise. L'étape fondamentale de cette ordonnance du cosmos reste, pour l'auteur du *PDerv*³⁸⁸, celle du confinement du soleil au milieu du cosmos.

Nous pouvons ainsi remarquer que la conception de l'air-Intellect de l'auteur du *PDerv* se différencie de celle d'Anaxagore pour des raisons qui sont liées à la fois à une théorie téléologique du principe suprême du cosmos absente chez le philosophe de Clazomènes, et à une caractérisation qui reste encore anthropomorphique de ce même principe. Les sources à notre disposition sur la doctrine cosmologique d'Anaxagore, et en particulier le fr. 59 B 12 D.-K., ne nous permettent, en effet, de déterminer chez ce philosophe aucune caractérisation téléologique de l'Intellect du cosmos. Cependant, celui-ci reste un argument *ex-silentio* et comme tel ne représente pas une preuve définitive à tel propos.

En revanche, nous pouvons affirmer que les différences existantes entre le concept d'Intellect d'Anaxagore et celui de l'auteur du *PDerv*, sont déterminées par le fait que l'auteur du *PDerv* reste attaché à une conception plus traditionnelle du principe suprême des choses tandis que la doctrine du Nous du philosophe de Clazomènes s'inscrit dans une spéculation proprement présocratique, celle-ci essayant de se détacher d'une description théologique et anthropomorphique de la réalité physique.

Nous allons maintenant approfondir notre analyse de la théorie cosmologique de l'auteur du *PDerv* et de celle d'Anaxagore en considérant le concept d'Intellect cosmique en tant que cause de

³⁸⁸ Cf. Col. 4.

cette ordonnance du monde. A la différence de l'air-Intellect de l'auteur du *PDerv*, l'Intellect cosmique d'Anaxagore présente des pouvoirs un peu plus limités. L'Intellect d'Anaxagore est, en effet, le facteur qui déclenche le tourbillon cosmique, la pluralité des choses se composant de processus uniquement mécaniques³⁸⁹. Nous savons en effet que selon la doctrine d'Anaxagore³⁹⁰ la matière se trouvait dans un état indéterminé et qu'ensuite celle-ci, par le biais du vortex déclenché par l'Intellect, commença à assumer, pour des raisons purement mécaniques, des qualités, des *dynameis*, précises. Ainsi, l'Intellect d'Anaxagore serait seulement une force qui, après avoir déclenché un mouvement de la matière se retire dans son isolement. C'est à cause de cette conception que Platon et Aristote³⁹¹ adressent des critiques à l'égard du concept de nous anaxagoréen. En particulier, Aristote définira l'Intellect d'Anaxagore comme un *deus ex-machina*, une sorte d'artifice utilisé par le philosophe de Clazomènes lorsque celui-ci n'arrivait pas à expliquer la nature de certains phénomènes.

Toutefois, il serait incorrect d'attribuer à l'Intellect d'Anaxagore une fonction purement mécanique³⁹². Car, s'il en était ainsi, nous ne comprendrions pourquoi le philosophe de Clazomènes aurait appelé le principe premier de la réalité « Intellect ». Un fragment en particulier, le fr. 59 B 12.15–21, nous indique, par l'emploi de la formule ἔγνω νοῦς³⁹³, que l'Intellect d'Anaxagore est

³⁸⁹ Cf. 59 B 9 D.-K.

³⁹⁰ Cf. 59 B 1 D.-K.

³⁹¹ Platon, *Phédon*, 97b 8–99d 2 ; Aristote, *Métaphysique*, 985a 18 = 59 A 47 D.-K.

³⁹² Pour une explication purement mécanique de l'Intellect anaxagoréen, cf. Silvestre (1988).

³⁹³ Cf. LSJ s.v.

capable aussi de *connaître, comprendre et discerner*, de quelle façon les choses s'engendrent et se configurent entre elles :

καὶ τὰ συμμεισγόμενά τε καὶ ἀποκρινόμενα καὶ διακρινόμενα πάντα ἔγνω νοῦς, καὶ ὅποια ἔμελλεν ἔσεσθαι καὶ ὅποια ἦν, ἄσσα νῦν μὴ ἔστι, καὶ ὅσα νῦν ἐστι καὶ ὅποια ἔσται, πάντα διεκόσμησε νοῦς, καὶ τὴν περιχώρησιν ταύτην, ἣν νῦν περιχωρεῖ τά τε ἄστρα καὶ ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη καὶ ὁ ἀήρ καὶ ὁ αἰθήρ οἱ ἀποκρινόμενοι.

Cela ne veut pas dire que, selon la théorie d'Anaxagore, l'Intellect est *responsable* de la configuration de toute chose. Dans la doctrine d'Anaxagore, nulle part il n'est dit que l'Intellect cosmique est la cause de la différenciation de chaque chose. Celui-ci se limite en effet, dans la première phase de l'évolution du cosmos, à déclencher le mouvement en vortex. Toutefois, cela ne veut pas dire que ce principe, ayant à la fois les plus puissantes facultés noétiques et physiques des réalités du cosmos, n'était pas à même de connaître les effets que le déclenchement d'un tel mouvement aurait provoqué sur la matière indéterminée.

En revanche, bien que cette connotation noétique de l'Intellect d'Anaxagore présente de fortes ressemblances avec celle de l'auteur du *PDerv*³⁹⁴, il existe entre ces deux auteurs des différences majeures quant à la description du processus de formation du cosmos mis en acte par l'Intellect. En effet, l'œuvre majeure du dieu-Intellect-air de l'auteur du *PDerv* est le redimensionnement et le confinement du soleil au milieu du

³⁹⁴ Cf. Col. 18.11.

cosmos³⁹⁵. A la différence de l'Intellect d'Anaxagore, le dieu-Intellect-air du *PDerv* ne déclenche aucun mouvement mais, en plaçant le soleil au milieu du cosmos et en séparant par la formation des étoiles le reste de la chaleur en excès, il rend possible un refroidissement de la matière et une conséquente formation d'agrégats solides. Ainsi, selon la théorie cosmologique de l'auteur du *PDerv*, l'Intellect est la *cause* de la configuration actuelle du cosmos, configuration qu'il a imposée par la séparation de la chaleur démesurée présente dans le cosmos.

Il existe aussi d'autres différences entre la théorie de l'auteur du *PDerv* et celle d'Anaxagore quant à une certaine connotation *mécanique* du processus de formation du monde mis en acte par l'Intellect. Car pour l'auteur du *PDerv*, l'œuvre de l'Intellect consiste, ainsi que dans la distribution de la chaleur dans le cosmos, dans leur *union*, dans leur *cession*, dans leur *agencement*³⁹⁶. Bien que ces différentes interactions soient liées allégoriquement aux noms d'Aphrodite, Persuasion et Harmonie, l'auteur du *PDerv* lie chacune de ces actions à des manifestations variées d'un seul et même principe, l'air-Intellect. En revanche, selon la théorie d'Anaxagore, l'Intellect participe à l'évolution du cosmos dans sa phase initiale en déclenchant le tourbillon cosmique, le reste n'est qu'un effet mécanique de ce mouvement circulaire.

Quant au problème relatif au caractère plus ou moins *intentionnel* du processus mis en œuvre par l'Intellect cosmique d'Anaxagore, nous pouvons supposer que celui-ci dérive de l'ambiguïté sémantique de la formule ἔγνω νοῦς, celle-ci ayant une

³⁹⁵ Cf. Col. 15.1-5.

³⁹⁶ Cf. Col. 21.

connotation particulièrement liée à la dimension cognitive et noétique des fonctions humaines. En revanche, l'auteur du *PDerv* est beaucoup plus explicite à l'égard du caractère téléologique³⁹⁷ du processus mis en œuvre par ce qu'il nomme dieu-air-Intellect.

Il existe une autre différence importante entre la description de de l'Intellect de l'auteur du *PDerv* et celle d'Anaxagore. Celle-ci consiste dans la composition matérielle de deux principes en question. Anaxagore affirme que le νοῦς est l'élément λεπτότατον τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρότατον³⁹⁸, c'est-à-dire, la plus *fine* et la plus *pure* de toutes les choses. Toutefois, celui-ci ne spécifie pas son affirmation. Cette ambiguïté a généré des positions discordantes parmi les commentateurs modernes. Guthrie³⁹⁹ considérait que l'Intellect d'Anaxagore n'avait pas une matérialité, celui-ci ayant, selon l'opinion de ce commentateur, une existence à part des autres réalités du cosmos. En revanche, Sider⁴⁰⁰, sur la base du fr. 59 B 14 D.-K., retenait que l'Intellect d'Anaxagore est composé de matière et étendu dans l'espace.

A la différence d'Anaxagore, l'auteur du *PDerv* est beaucoup plus explicite quant à la composition matérielle du dieu-Intellect. Celui-ci nous dit⁴⁰¹, en effet, que le principe suprême du cosmos est l'air et que celui-ci contient la Terre ainsi que les autres corps. Si cette conception éloigne l'auteur du *PDerv* de la théorie anaxagoréenne de l'Intellect, celle-ci le rapproche d'un autre philosophe présocratique, Diogène d'Apollonie.

³⁹⁷ Cf. Col. 4 et Col. 25.9-12.

³⁹⁸ Cf. 59 B 12.9-10 D.-K.

³⁹⁹ Cf. Guthrie (1965), *HGP* II 276–9.

⁴⁰⁰ Cf. Sider (1981) pp. 97–98.

⁴⁰¹ Cf. Col. 17, col. 18, col. 19.

Nous pouvons constater aussi d'autres ressemblances entre la théorie cosmologique de l'auteur du *PDerv* et celle d'Anaxagore de Clazomènes. Les deux auteurs débutent leur récit cosmogonique par une phase dans laquelle la matière se présentait dans un état indéterminé, voire chaotique. L'auteur du *PDerv*, de même qu'Anaxagore, décrit le processus de différenciation de la matière comme étant le résultat de la séparation du principe dominant du reste des choses, dans le cas de l'auteur du *PDerv*, celui-ci est le feu qui, une fois confiné par l'Intellect-air dans le soleil, et peut-être aussi dans les étoiles, donne naissance à la configuration actuelle du cosmos.

Toutefois, si pour l'auteur du *PDerv*⁴⁰², le cosmos à ces origines était fait d'une matière en agitation qui à cause de la chaleur démesurée se présentait sous un état informe et magmatique, ou autrement dit, incapable de se condenser et de s'agréger en des corps solides, pour Anaxagore l'univers du début était composé d'une matière indéterminée et statique⁴⁰³.

Pour décrire le processus de différenciation du cosmos, Anaxagore, ainsi que l'auteur du *PDerv*, utilise des verbes⁴⁰⁴ qui renvoient à un lexique qu'à juste titre Lanza⁴⁰⁵, suivi par Sider, a défini de *médical*.

L'état du *PDerv* ne nous permet pas de déterminer de manière claire quelle est la structure du cosmos décrite par son

⁴⁰² Cf. Col. 9 et col. 15.

⁴⁰³ Cf. 59 B 4 D.-K.

⁴⁰⁴ Pour une table de concordance de la terminologie d'Anaxagore et de l'auteur du *PDerv*, cf. Betegh (2004a), p. 296.

⁴⁰⁵ Cf. Lanza (1966) pp. 230–231 ; Sider (1981) p. 78 et p. 103.

auteur. Toutefois, comme il l'a suggéré Betegh⁴⁰⁶, nous pouvons supposer qu'en ce qui concerne la forme de la Terre, l'auteur du *PDerv* suivait la vision de la philosophie ionienne en la considérant probablement de forme cylindrique. Cette même vision nous la retrouvons chez Anaxagore, Leucippe, Démocrite et Diogène d'Apollonie. Selon la vision de l'auteur du *PDerv*⁴⁰⁷, celle-ci est soutenue par l'air.

En ce qui concerne la génération des autres corps célestes, l'exposition de l'auteur du *PDerv* manifeste des différences importantes avec le récit cosmogonique d'Anaxagore. Nous savons, en effet, que selon l'auteur du *PDerv*, le dieu-air-Intellect est responsable de la formation du soleil, de son confinement et de la séparation de la chaleur en excès du reste des choses. Le refroidissement provoqué par l'éloignement de l'élément du feu est la cause du processus de différenciation des êtres mis en acte par le dieu-air-Intellect. En revanche, Anaxagore⁴⁰⁸ nous expose une théorie cosmogonique purement mécanique. A la différence de l'auteur du *PDerv*, le philosophe de Clazomènes nous décrit, en effet, un processus mécanique de génération des corps célestes. Selon Anaxagore, la matière rocheuse se trouvait initialement dans une position centrale dans le cosmos, suite à la rotation⁴⁰⁹ mis en acte par l'Intellect, celle-ci se trouve déplacé à la périphérie de l'Univers⁴¹⁰.

⁴⁰⁶ Cf. Betegh (2004a), p. 297.

⁴⁰⁷ Cf. Col. 18.2-3.

⁴⁰⁸ Cf. 59 A 12, A 42 D.-K.

⁴⁰⁹ Cf. Guthrie (1965), *HGP* II, p. 302.

⁴¹⁰ Selon Sider se déplacement serait dû à la portion d'éther contenue en cette matière rocheuse. Cf. Sider (1981) p. 118.

Une autre différence importante entre l'auteur du *PDerv* et Anaxagore à propos des corps célestes concerne leur composition matérielle. En effet, pour l'auteur du *PDerv* le soleil ainsi que les étoiles sont composé de feu, tandis que pour Anaxagore, ainsi que pour Diogène d'Apollonie et les atomistes, le soleil est une masse ferreuse.

En ce qui concerne la composition matérielle de la lune et sa réflexion de la lumière solaire nous pouvons constater des différences importantes entre la conception de l'auteur du *PDerv* et celle d'Anaxagore. Nous savons que Parménide⁴¹¹ avait déjà postulé que la lune n'émettait pas une lumière propre, mais que celle-ci recevait sa lueur du soleil. La position d'Anaxagore⁴¹² quant à la composition matérielle et à luminescence de la lune, a longuement été débattue par les commentateurs modernes. Nous rappellerons ici les hypothèses principales qui ont été formulées à ce sujet. Selon Sider⁴¹³ et Panchenko⁴¹⁴, Anaxagore aurait postulé que la lune en plus de refléter la lumière solaire, émettrait aussi une sorte de lueur que celle-ci absorberait du Soleil. Si l'on voulait utiliser une analogie, la lune serait comparable à un morceau de charbon qui, une fois avoir été exposé à la chaleur, rediffuse celui-ci en tant que lumière. En revanche, selon Graham⁴¹⁵, Anaxagore aurait emprunté à Parménide sa conception sur la lune, son innovation étant seulement celle d'avoir utilisé cette théorie pour expliquer le phénomène des éclipses.

⁴¹¹ Cf. 28 B 15 et B 21 D.-K.

⁴¹² Cf. Platon, *Cratyle*, 409a–b ; 59 A 42.10 D.-K. ; Plutarque, *De E apud Delphos*, 391a–b.

⁴¹³ Cf. Sider (1981), p. 122.

⁴¹⁴ Cf. Panchenko (2002), pp. 328–329.

⁴¹⁵ Cf. Graham (2002), pp. 364–365.

En revanche, la conception sur la lune de l'auteur du *PDerv* est beaucoup plus claire. Celui-ci affirme à la col. 25.1-3 que les éléments matériels dont est composée la lune sont [λ]ευκότατα μὲν | τῶν ἄλλωγ «καὶ» κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον μεμερισμένα. La lune serait ainsi composée par les éléments les plus blancs, tandis que le soleil serait fait des éléments les plus chauds et les plus brillants de tous. Nous pouvons déduire, en partant du texte du *PDerv*, que selon son auteur la lune n'émettrait pas de lumière propre. En effet, si l'auteur du *PDerv* avait cru que la lune, de même que le soleil, était composée des particules les plus brillantes et les plus chaudes, il aurait utilisé la même expression pour décrire la composition matérielle de ces deux astres. Or, il se trouve que l'auteur du *PDerv* affirme clairement dans le texte que la lune est composée par une matière différente qu'il présente comme la plus blanche de toutes.

Sur la base du texte issu de la col. 25.3-4, Burkert a proposé l'hypothèse que l'auteur du *PDerv* fasse ici référence non pas aux étoiles mais à la Voie Lactée et que l'Intellect-air tient à distance ce type de particules chaudes pour empêcher que l'union de celles-ci n'engendre un deuxième soleil. Burkert a enfin connecté cette hypothèse avec la conception anaxagoréenne de la multiplicité des mondes. Selon le commentateur, Anaxagore aurait eu une vision similaire à celle de l'auteur du *PDerv*, l'Intellect empêcherait ainsi l'émergence d'autres mondes rivaux au cosmos actuel. Toutefois, comme il l'a bien souligné Betegh⁴¹⁶, il est plus probable que l'auteur du *PDerv*, en relation à ces corps célestes invisibles de jour à cause du Soleil, mais visibles la nuit, fasse référence aux étoiles,

⁴¹⁶ Cf. Betegh (2004a), pp. 301-303.

celles-ci étant les particules chaudes éloignées par l'air-Intellect lors du confinement de l'astre solaire. En outre, Betegh met l'accent sur la deuxième partie de l'hypothèse de Burkert, en remarquant, à juste titre, qu'aucun des passages issus du texte du *PDerv* fait référence à la possibilité de la formation d'un deuxième soleil. Au contraire, l'auteur du *PDerv* insiste de manière claire sur le fait que si l'Intellect ne tenait pas séparées ce type de particules, la conséquence première, en vertu du mouvement d'agrégation du similaire vers le similaire, aurait été celle d'avoir un soleil gigantesque, chose qui mettrait en péril la stabilité du cosmos. Enfin, la position de l'auteur du *PDerv* est assez claire sur ce point, il affirme en effet que si dieu n'avait pas agi sur le soleil en le confinant au milieu du cosmos et en régulant sa chaleur par la séparation de la matière chaude en excès, le monde, tel que nous le connaissons n'aurait pas pu exister.

Nous allons terminer notre étude comparative de la doctrine de l'auteur du *PDerv* et de celle d'Anaxagore en analysant un dernier point qui nous semble essentiel pour une meilleure compréhension de celles-ci. Nous faisons référence à un principe postulé par l'auteur du *PDerv* à la col. 19.1-2, celui-ci affirme que les choses reçoivent leur nom par rapport à l'élément qui *prédomine* en elles (ἐκ [τοῦ δ]ἔ [τ]ἄ ἐόντα, ἐν [ἔκ]αστογ κέκ[λητ]αι ἀπὸ τοῦ ἐπικρατοῦντος). Burkert ⁴¹⁷avait déjà souligné l'affinité existante entre ce passage du *PDerv*⁴¹⁸, la dernière phrase du fr. 59 B 12

⁴¹⁷ Cf. Burkert (1968), p. 98, (1970), pp. 444–447.

⁴¹⁸ Cf. Col. 19.1-2

d'Anaxagore⁴¹⁹ et le témoignage doxographique de Théophraste cité par Simplicius⁴²⁰ (πάντων μὲν ἐν πᾶσιν ἐνόντων, ἐκάστου δὲ κατὰ τὸ ἐπικρατοῦν ἐν αὐτῷ χαρακτηριζομένου). En partant des témoignages cités, Burkert suggère que le principe postulé par l'auteur du *PDerv*, celui de la détermination des choses par leur élément dominant, manifeste une importante analogie avec la théorie de la matière d'Anaxagore. Si l'on se fie au témoignage de Simplicius, le philosophe de Clazomènes postulait que tout est en toute chose et que celles-ci reçoivent leur détermination, de même que pour l'auteur du *PDerv*, par l'élément qui domine en elles. Cette analogie mise en évidence en premier par Burkert sera suivie par d'autres commentateurs⁴²¹ en devenant une sorte de constante dans les études consacrées aux ressemblances existantes entre la doctrine de l'auteur du *PDerv* et celle d'Anaxagore. Toutefois, Betegh⁴²² affirme que cette analogie soulignée par Burkert, ainsi que les traductions proposées de ce passage⁴²³ du *PDerv*⁴²⁴, soit incorrecte. Cependant, malgré les objections formulées par Betegh, nous ne pouvons pas nier que la conception de la matière de l'auteur du *PDerv* manifeste une forte affinité avec la théorie d'Anaxagore quant au principe de détermination des choses par la *prédominance* en elles d'un élément physique. Toutefois, la conception proposée par l'auteur du *PDerv* se différencie de celle d'Anaxagore dans

⁴¹⁹ Cf. 59 B 12 D.-K. : ἕτερον δὲ οὐδὲν ἐστὶν ὁμοιον οὐδενί, ἀλλ' ὅτων πλεῖστα ἐνι, ταῦτα ἐνδηλότατα ἐν ἑκαστόν ἐστι καὶ ἦν.

⁴²⁰ Cf. 59 A 41.19-20 D.-K.

⁴²¹ Cf. Laks (1997), p. 128 ; Janko (1997), pp. 64–65 ; Furley (1989), p. 62 n.61 ; Baxter (1992), p. 138.

⁴²² Cf. Betegh (2004a), pp. 270–271, pp. 303-305.

⁴²³ Cf. Col. 19.1-2.

⁴²⁴ Cf. Burkert (1968), p. 98 ; Laks et Most, (1997) ; Janko, (2002).

l'affirmation que deux principes agissent dans le cosmos. Notre auteur les nomme l'air et le feu. Nous pensons, en outre, que la théorie de la matière de l'auteur du *PDerv* se différencie de celle d'Anaxagore sur un autre point. Si l'on prend en compte l'explication que notre auteur propose à la col. 25.1-3 (τὰ δ' ἐξ ὧν ἡ σελήνη [λ]ευκότατα μὲν | τῶν ἄλλωγ «καὶ» κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον μεμερισμένα, | θερμὰ δ' οὐκ ἐστὶ.) nous pouvons déduire qu'à la différence d'Anaxagore, notre auteur ne retenait pas que toute sorte de matière soit en toute chose. En effet, s'il en était ainsi, on ne comprendrait pas pourquoi l'auteur du *PDerv* prendrait le soin de spécifier que la matière dont est composée la lune est [λ]ευκότατα μὲν | τῶν ἄλλωγ et encore que celle-ci, à la différence de la matière dont est composée le soleil, *n'est pas chaude*, θερμὰ δ' οὐκ ἐστὶ. Ainsi, si notre auteur pensait, de même qu'Anaxagore que toute sorte de matière est en toute chose, il n'aurait pas spécifié, dans le cas de la composition matérielle de la lune, que celle-ci ne présente aucune particule de matière chaude.

En conclusion, nous avons pu constater qu'entre la doctrine cosmologique de l'auteur du *PDerv* et celle d'Anaxagore de Clazomènes, il existe des analogies évidentes. En effet, nous ne pouvons pas nier que la notion d'Intellect cosmique postulé par Anaxagore influencera la doctrine cosmologique de l'auteur du *PDerv*. Toutefois, nous avons aussi mis en évidence les différences de fond qui caractérisent les doctrines cosmologiques de ces deux auteurs, et notamment concernant les principes agents du cosmos. L'auteur du *PDerv*, en effet, décrit un processus cosmogonique qui se distingue sur plusieurs points de celui d'Anaxagore. Nous faisons, en particulier, référence aux deux principes physiques, le

feu et l'air, qui, selon l'auteur du *PDerv*, déterminent et influencent l'évolution et la configuration du cosmos. Toutefois, malgré les différences soulignées, nous nous joignons aux nombreux commentateurs modernes en considérant et en acceptant la vaste influence que la philosophie d'Anaxagore de Clazomènes a eu sur la doctrine cosmologique de l'auteur du *PDerv*.

2.3. *Le Papyrus de Derveni et Diogène d'Apollonie*

Nombreuses sont les ressemblances existantes entre la philosophie de Diogène d'Apollonie et celle de l'auteur du *PDerv*. Les premiers à avoir remarqué l'influence de Diogène d'Apollonie sur la philosophie de l'auteur du *PDerv*, furent Merkelbach et Burkert⁴²⁵. Les deux commentateurs mirent en évidence dans leurs ouvrages, les principales ressemblances existantes entre ces deux auteurs. Toutefois, Laks et Janko poursuivirent la discussion à ce sujet en traitant en particulier de la question concernant les implications théologiques de la physique de l'auteur du *PDerv* et de celle de Diogène d'Apollonie.

Selon Laks⁴²⁶, l'auteur du *PDerv* serait un prêtre intéressé par les présocratiques dont le parcours philosophique serait un compromis entre la notion transcendante de l'Intellect d'Anaxagore et le caractère immanent de l'Intelligence de Diogène.

Janko⁴²⁷, en revanche, soutient que l'auteur du *PDerv* pourrait être un philosophe de la nature et un mage, les deux

⁴²⁵ Cf. Merkelbach (1967), p. 22 ; Burkert (1968), p. 97 et pp. 99–100 ; Boyancé (1974), pp. 98–99 ; West (1983), p. 80 ; Most (1997), p. 118.

⁴²⁶ Cf. Laks (1997) pp. 129–30.

⁴²⁷ Cf. Janko (1997) pp. 80–87.

catégories n'étant pas, selon son point de vue, exclusives. Janko soutient, en outre, que l'auteur du *PDerv* pourrait bien être Diogène d'Apollonie.

Nous allons ainsi procéder à une analyse comparative de ces deux auteurs en mettant en évidence leur respective notion d'Intellect cosmique, l'effet que ce principe intelligent produit sur la matière et enfin la vision générale du monde que ce deux auteurs ont proposé dans leurs écrits.

Il est généralement reconnu que Diogène d'Apollonie, de même qu'Anaxagore, eu une influence considérable sur le milieu intellectuel athénien de la seconde moitié du Vème siècle av. J.-C. Deux sources anciennes, en particulier, Philémon⁴²⁸ et la comédie les *Nuées* d'Aristophane, nous confirment cela.

Aristophane dans les *Nuées* nous propose un Socrate inspiré par les doctrines de Diogène. Toutefois, nous ne savons pas avec certitude si le Socrate historique professait réellement les doctrines du philosophe d'Apollonie⁴²⁹ ou si cette description fournie par Aristophane avait pour but de confondre les doctrines de ces deux philosophes.

Mais nous pouvons retrouver une influence du philosophe d'Apollonie aussi dans le milieu médical grec ancien⁴³⁰, dans la philosophie aristotélicienne ainsi que dans la philosophie stoïque⁴³¹.

⁴²⁸ Cf. fr. 95 PCG.

⁴²⁹ Cf. Vander Waerdt (1994), pp. 61–66 ; Kahn (1994), pp. 106–7 ; Janko (1997).

⁴³⁰ Notamment à propos de la notion de *ικμάς* chez Hippocrate, cf. *Aër.* 8 et *Morb.* 4.40, mais aussi chez Aristote, *Parties des Animaux*, 668b4, GA 727b11, HA 556b27. Sur cette question, cf. Deichgräber (1935), pp. 27–30 ; Jouanna (1965).

⁴³¹ Cf. Hahm (1977), pp. 68–71 ; Theiler (1965), pp. 57–61 ; Diller (1941), pp. 375–381.

En outre, Diogène Laërte⁴³², dans son ouvrage sur les vies et les doctrines des philosophes, nous informe que Théophraste avait composé un écrit sur les doctrines de Diogène d'Apollonie.

Nous allons nous interroger sur l'existence d'une doctrine téléologique de l'Intelligence cosmique chez Diogène d'Apollonie en la comparant avec celle de l'auteur du *PDerv*, ainsi que sur la capacité de cette doctrine à influencer les doctrines de certains philosophes, tels que Socrate, Platon, Aristote et les stoïciens.

Commençons notre analyse comparative de la doctrine de l'Intelligence cosmique de Diogène d'Apollonie et de celle de l'auteur du *PDerv* en définissant les caractéristiques communes à ces deux auteurs. Selon Diogène, comme pour l'auteur du *PDerv*, l'Intelligence cosmique est divine, intelligente et elle est identifiée avec l'élément physique de l'air. Toutefois, Diogène, à la différence de l'auteur du *PDerv* et d'Anaxagore, n'appelle pas l'Intellect (νοῦς) mais Intelligence (νόησις)⁴³³. Cette différence terminologique a engendré un débat parmi les commentateurs modernes⁴³⁴. Nous pouvons supposer que Diogène, en choisissant une appellation différente de celle d'Anaxagore, voulait, en quelque sorte, se distancier du milieu anaxagoréen. En effet, nous pouvons entendre νοῦς en tant qu'*Intellect* tandis que le mot νόησις utilisé par Diogène comprend toute une série de significations qui rentrent sous l'appellation *Intelligence*⁴³⁵. Cependant, cette différence terminologique n'exclut pas, *à priori*, l'existence d'une influence directe de Diogène sur l'auteur du *PDerv*. Mais voyons dans le

⁴³² Cf. Diogène Laërte, 5.43.

⁴³³ Cf. 64 B 2-5 D.-K.

⁴³⁴ Cf. Laks (1983), p. 39 et Betegh (2004a), p. 308.

⁴³⁵ Cf. LSJ s.v.

détail en quoi consiste cette influence probable de Diogène d'Apollonie sur la doctrine de l'auteur du *PDerv*. Diogène, de même que l'auteur du *PDerv*⁴³⁶, postule au fr. 64 B 2 une sorte de monisme physique. Pour le philosophe d'Apollonie toute sorte de matière n'est qu'une altération d'un seul et même principe qu'il nomme à la fois dieu et air⁴³⁷. En partant de l'observation de l'ordre naturel des choses, Diogène⁴³⁸ postule la nécessité d'un principe suprême qui a disposé le cosmos de manière intelligente. Dans le fr. 64 B 8, le philosophe d'Apollonie donne une liste des attributs propres à ce principe intelligent (ἀλλὰ τοῦτό μοι δῆλον δοκεῖ εἶναι, ὅτι καὶ μέγα καὶ ἰσχυρὸν καὶ αἰδιόν τε καὶ ἀθάνατον καὶ πολλὰ εἰδός ἐστι). L'aspect concernant la disposition intentionnelle du cosmos rapproche la conception de Diogène de celle de l'auteur du *PDerv*⁴³⁹. Les deux auteurs, en effet, conçoivent un principe intelligent qui gouverne le cosmos selon une finalité bien précise : celle de donner ordre au chaos.

En ce qui concerne les implications téléologiques de la notion de νόησις chez Diogène d'Apollonie, nous pensons, sur la base des sources à notre disposition, que celles-ci soient clairement exposées par le philosophe. Diogène, en effet, associe le principe intelligent du cosmos à des attributs appartenant à la sphère du divin. Qui plus est, le philosophe d'Apollonie expose les adjectifs qu'il attribue à la νόησις dans un style qui rappelle les hymnes aux dieux⁴⁴⁰. Il est important aussi de remarquer que Diogène

⁴³⁶ Cf. Col. 16.10.

⁴³⁷ Cf. 64 B 5 D.-K.

⁴³⁸ Cf. 64 B 3 D.-K.

⁴³⁹ Cf. Col. 25.9-11.

⁴⁴⁰ Cf. 64 B 5 et B 7 D.-K. A propos de cela, cf. Deichgräber (1933), pp. 353–355.

d'Apollonie, à la différence d'Anaxagore, affirmait clairement que la νόησις du cosmos était identifiable à dieu (αὐτὸ γάρ μοι τοῦτο θεὸς δοκεῖ εἶναι καὶ ἐπὶ πᾶν ἀφίχθαι καὶ πάντα διατιθέναι καὶ ἐν παντὶ ἐνεῖναι)⁴⁴¹. La conception d'un principe intelligent et divin du monde Diogène d'Apollonie des positions d'Hermotime de Clazomènes⁴⁴². Le même rapprochement peut s'appliquer à l'auteur du *PDerv*. Pour celui-ci aussi, en effet, l'air-Intellect du cosmos est identifiable avec dieu.

En relation à la question de l'identification de la νόησις de Diogène avec dieu, et des analogies existantes entre cette conception et celle de l'auteur du *PDerv*, il est important aussi de prendre en compte le témoignage de Philodème. Celui-ci, dans son ouvrage le *De Pietate*⁴⁴³, affirme que selon Diogène d'Apollonie, Homère ne parlait pas à propos du divin de manière mythique, mais selon la vérité. Ainsi, selon Diogène, Homère aurait identifié l'air avec Zeus en raison du fait que le dieu *connaît tout*⁴⁴⁴. Cela rapproche, malgré des différences, Diogène de l'auteur du *PDerv*. En effet, l'auteur du *PDerv* identifie bien l'air avec Zeus, toutefois celui-ci, à la différence de Diogène, affirme que les autres divinités aussi sont des manifestations, en plus que des noms attribués par les poètes, de l'air-Intellect. En tout cas, le témoignage cité de Philodème nous témoigne l'intérêt de Diogène pour l'interprétation allégorique des certains textes poétiques. Cela rapproche, encore une fois, le philosophe d'Apollonie de l'auteur du *PDerv*.

⁴⁴¹ Cf. 64 B 5.3–4 et A 19 D.-K ;

⁴⁴² Cf. Aristote, *Protrepticus* (fr. 61 Rose).

⁴⁴³ Cf. Philodème, *De pietate* 6b, p. 70 Gomperz.

⁴⁴⁴ Selon Laks, Diogène faisait référence aux vers d'Homère, *Iliade*, 24.88.444. Cf. 64 B 3 D.-K.

Mais revenons à la description que Diogène fait du principe de la νόησις. Le philosophe d'Apollonie, après avoir exposé⁴⁴⁵ la nécessité d'un principe intelligent qui gouverne le cosmos, déduit, sur la base d'une analogie empruntée à la respiration des êtres vivants et de l'homme en particulier, que ce principe doit être identifié avec l'air. Il affirme, en effet, au fr. 64 B 4-5 D.-K. que cet air est pour l'homme la cause de l'âme et de la pensée (ἔτι δὲ πρὸς τούτοις καὶ τάδε μεγάλα σημεῖα. ἄνθρωποι γὰρ καὶ τὰ ἄλλα ζῶια ἀναπνέοντα ζῶει τῷ ἀέρι. καὶ τοῦτο αὐτοῖς καὶ ψυχὴ ἐστὶ καὶ νόησις, ὡς δεδηλώσεται ἐν τῆιδε τῆι συγγραφῆι ἐμφανῶς, καὶ ἐὰν τοῦτο ἀπαλλαχθῆι, ἀποθνήσκει καὶ ἡ νόησις ἐπιλείπει). Or, pour Diogène, cette analogie valable pour les vivants et pour les hommes qui se fonde sur le phénomène de la respiration est aussi valable pour le cosmos tout entier. Le philosophe d'Apollonie⁴⁴⁶ en déduit ainsi que le cosmos est dirigé par une sorte d'Intelligence cosmique. Cette identification du principe suprême du monde avec l'air, rapproche la doctrine de Diogène d'Apollonie de celle de l'auteur du *PDerv*.

Selon le fr. 64 B 5 de Diogène d'Apollonie, l'air se manifeste selon différents degrés d'intelligence. Ces différents degrés d'intelligence sont déterminés par des variations de température de ce principe intelligent. L'air présent dans les êtres vivants est un peu plus chaud que l'air atmosphérique mais plus froid que l'air autour du soleil (ἀἷρ θερμότερος μὲν τοῦ ἔξω ἐν ᾧ ἐσμεν, τοῦ μέντοι παρὰ τῷ ἡλίῳ πολλὸν ψυχρότερος). Toutefois,

⁴⁴⁶ Cf. 64 B 5 D.-K.

comme il l'a bien souligné Betegh⁴⁴⁷, cette conception de Diogène manifeste une ambiguïté de fond quant à son interprétation. Nous pouvons, en effet, le comprendre de deux manières différentes : soit l'air atteint une certaine intelligence seulement à certaines températures, soit que l'air, indépendamment de sa température, se manifeste dans le cosmos toujours en gardant son intelligence⁴⁴⁸.

Ainsi, Diogène, en partant du phénomène physiologique de la respiration comme étant la cause du raisonnement et de la vie des êtres vivants, conclut que ce même principe agit dans le cosmos en apportant à celui-ci intelligence et vie. A la différence de l'Intellect d'Anaxagore, l'air-Intelligence de Diogène est identifié avec dieu⁴⁴⁹, ce qui le rapproche de certaines positions attribuées à Anaximène⁴⁵⁰.

Or, mis à part les différentes interprétations possibles du fr. 64 B 5 D.-K., nous pouvons constater, sur la base de ce fragment, qu'il existe bien une autre analogie entre Diogène d'Apollonie et l'auteur du *PDerv*. Celui-ci⁴⁵¹, en effet, de même que Diogène d'Apollonie, identifie l'air-Intellect avec une sorte de souffle cosmique qui contient toutes les réalités du cosmos. Toutefois, bien que l'auteur du *PDerv* n'utilise jamais⁴⁵² de manière directe l'analogie de la respiration des êtres vivants pour justifier l'intelligence de ceux-ci et du cosmos, il affirme que ce *souffle*, qu'Orphée nommait la Moire, est la *pensée* de dieu qui est *éternelle* et *partout* (col. 18.11 : φρόνησις τοῦ θεοῦ αἰεὶ τε καὶ [δ]ιὰ παντός).

447 Cf. Betegh (2004a) p. 310.

448 Cf. Barnes (1982) p. 582 ; Guthrie (1965) *HGP II*, p. 369.

449 Cf. 64 B 5 D.-K.

450 Cf. 13 B 1-2 et A 10 D.-K.

451 Cf. col. 18.2-3 : τήνδ[ε γῆν] καὶ τὰλλα πάν[τ]α εἶναι | ἐν τῷ ἀέρι, [πνε]ῦμα ἐόν.

452 Cf. Aristote, *De anima*, 410b 27–30.

Mais, il existe aussi d'autres analogies importantes entre le concept d'Intellect de l'auteur du *PDerv* et la notion d'Intelligence cosmique de Diogène d'Apollonie. Ces ressemblances concernent la relation que le principe suprême du cosmos entretient avec les autres réalités du cosmos. Selon Diogène⁴⁵³, en effet, de même que pour l'auteur du *PDerv*, tous les êtres du cosmos ne sont que des expressions différentes d'un seul et même principe, l'Intelligence. Diogène proposerait, ainsi, une sorte de monisme physique, les différentes manifestations de la matière seraient le résultat des différentes configurations assumées par l'Intelligence cosmique. Or, l'auteur du *PDerv* affirme à la col. 15.9-10 à propos de la constitution matérielle du cosmos, que l'Intellect produit la différenciation des êtres du monde à partir d'un substrat matériel commun ([ποιεῖ τή]ν νῦμ μετάστασιν οὐκ ἐξ ἑτέρ[ων | ἕτερ' ἄλλ' ἔτε[ρ' ἐκ τῶν αὐτῶν]). Nous ne sommes ainsi pas d'accord avec l'hypothèse avancée par Betegh⁴⁵⁴, selon laquelle le cosmos décrit par l'auteur du *PDerv* serait composé de deux principes physiques antagonistes, l'air et le feu. Il nous semble plus correct de penser que le feu représente, selon la doctrine cosmologique de l'auteur du *PDerv*, un phénomène secondaire provoqué par la collision et la friction de la matière du cosmos. C'est le même Intellect-air qui provoque le processus de collision et cela est dit de manière claire à la col. 15.8-9 (ἐ[ξ οὔ τὰ] ἔόντα κρούωμ πρὸς ἄλληλα | διαστήσας). La matière chaude est ainsi produite par la friction due à ce mécanisme de collision mis en acte par l'Intellect. Enfin, selon notre opinion, il n'y a pas de dualité dans le cosmos

⁴⁵³ Cf. 64 B 2 D.-K.

⁴⁵⁴ Cf. Betegh (2004a), pp. 311-312.

décrit par l'auteur du *PDerv*, l'air dominant depuis toujours la totalité des phénomènes cosmiques.

Toutefois, Diogène d'Apollonie postule un principe ayant des connotations téléologiques qui ressemblent à celles avancées par l'auteur du *PDerv*. Selon le philosophe d'Apollonie⁴⁵⁵ la périodicité de certains phénomènes météorologiques ainsi que la disposition et l'ordre qui manifeste le cosmos, seraient indicatifs de l'existence d'un principe intelligent qui dispose la réalité de manière intentionnelle. Celui-ci serait, en effet, responsable de l'ordre et de la beauté du monde, de la périodicité des saisons ainsi que de la génération et corruption des êtres vivants et du cosmos lui-même. Ainsi, si l'on se fie des témoignages à notre disposition, nous pouvons constater que la doctrine de l'Intelligence cosmique de Diogène d'Apollonie présente une sorte de principe téléologique du monde similaire à celle proposée par l'auteur du *PDerv*⁴⁵⁶. Cela est aussi déductible à partir de la terminologie anthropomorphique, qui parfois renvoie au style des hymnes aux dieux, utilisée par Diogène⁴⁵⁷ pour décrire les qualités propres à l'Intelligence cosmique. Celle-ci est définie comme étant capable de *gouverner* (κυβερνᾶσθαι) et de *dominer* (κρατεῖν) sur toutes les choses. L'Intelligence possède, en outre, une *force* (ἰσχυρὸν), dispose et ordonne le cosmos de la plus *belle façon possible* (ὡς ἀνυστὸν κάλλιστα ἐπάγει) et en conséquence du fait que celle-ci *connaît d'avantage*⁴⁵⁸ (πολλὰ εἰδός ἐστι), elle a configuré le monde selon un

⁴⁵⁵ Cf. 64 B 3, B 5.1–7 et B 7 D.-K.

⁴⁵⁶ Cf. Col. 25.9-11.

⁴⁵⁷ Cf. 64 B 3, B 4 et B 8 D.-K.

⁴⁵⁸ Cette conception, en particulier, rapproche la doctrine de l'Intelligence cosmique de Diogène d'Apollonie à celle d'Anaxagore. Cf. 59 B 12 D.-K. (πάντα ἔγνω).

plan. Et encore, dans le fr. 64 B 5, Diogène affirme clairement que l'intelligence est présente partout et dans toute chose et que tous les êtres du cosmos participent d'elle. Toutefois, cela ne veut pas dire que selon la doctrine de Diogène, l'Intelligence cosmique est une sorte d'artisan du monde, de démiurge, qui participe de l'extérieur à la formation du cosmos mais que celui-ci est présent de manière immanente dans toute chose⁴⁵⁹. Ainsi, l'Intelligence cosmique postulée par Diogène ne déclenche, telle une cause efficiente, aucun acte initial, aucun processus cosmogonique, celui-ci étant probablement, de même que pour Anaxagore, une sorte de mouvement intelligent, éternel et immanent aux choses⁴⁶⁰ qui densifie et raréfie la matière du cosmos.

Cette interprétation du principe de l'Intelligence cosmique de Diogène, pourrait être confirmée par certains témoignages⁴⁶¹ relatifs à Archélaos d'Athènes, le maître de Socrate. Nous savons, en effet, que celui-ci tenta de rectifier les doctrines d'Anaxagore en introduisant des éléments propres à la cosmologie de Diogène d'Apollonie. En particulier, Archélaos postula, à la différence d'Anaxagore, pour qui l'Intellect participait seulement de la matière organique, que l'Intellect du cosmos n'était pas séparé du reste des choses et que celui-ci participait, de quelque sorte, des autres réalités. Nous pouvons déduire que selon Archélaos l'ordre du cosmos est dû à l'immanence d'un certain principe intelligent qui dispose les choses de l'intérieur. Toutefois, de même que pour

⁴⁵⁹ Cf. Jaeger (1947), p. 166.

⁴⁶⁰ Cf. 64 A 6 D.-K.

⁴⁶¹ Cf. 60 A 4-10-11 D.-K.

Diogène d'Apollonie, la doctrine du dieu-air-Intellect proposée par Archélaos n'admettait aucune création ou action cosmogonique⁴⁶².

Pour mieux comprendre la doctrine de l'Intelligence cosmique de Diogène, nous pouvons avancer un autre parallèle, avancé par Diller et suivi par Janko⁴⁶³. Diller compare la doctrine de Diogène à celle d'Héraclite d'Ephèse, et en particulier, il focalise son analyse sur les couples Intelligence/air de Diogène et logos/feu d'Héraclite. Diller, en outre, affirme que l'influence de l'éphésien sur la philosophie de Diogène est plus importante que celle d'Anaxagore. En effet, selon l'interprétation classique de la pensée d'Héraclite, le feu/logos, en plus d'être l'élément de base du cosmos, est aussi le principe d'où provient l'intelligence et l'âme des hommes. Celui-ci, en outre, est le garant des dimensions de certains astres⁴⁶⁴ et de la justesse du processus cosmologique de répartition de la matière⁴⁶⁵.

La doctrine de Diogène d'Apollonie manifeste des analogies importantes avec celle d'Héraclite. De même que Héraclite⁴⁶⁶, Diogène postule l'inexistence de toute sorte de démiurge ayant fabriqué le cosmos. L'air-Intelligence est, de même que le feu d'Héraclite, le principe cosmique qui régule chaque être du monde ainsi que la configuration générale du cosmos. Ainsi, les choses manifestent un ordre car celles-ci sont animées par un principe physique immanent et intelligent. Enfin, Diller remarque, à juste

⁴⁶² Le témoignage fourni par Aëtius (60 A 12 D.-K.) est explicite : ἀέρα καὶ νοῦν τὸν θεόν, οὐ μέντοι κοσμοποιὸν τὸν νοῦν τὸν θερμόν.

⁴⁶³ Cf. Diller (1941), pp. 370–381 ; Janko (1997), pp. 83–84.

⁴⁶⁴ Cf. 22 B 3 et B 94 D.-K. ; col. 4.7-9.

⁴⁶⁵ Cf. 22 B 30-31 D.-K.

⁴⁶⁶ Cf. 22 B 30 D.-K.

titre, que l'affirmation de Diogène⁴⁶⁷ à propos de la beauté du cosmos, pourrait renvoyer au fr. 22 B 124 D.-K. d'Héraclite.

Enfin, pour revenir à notre comparaison entre la théorie de l'Intelligence cosmique de Diogène et celle de l'Intellect de l'auteur du *PDerv*, nous pouvons affirmer que celles-ci manifestent des divergences importantes. Car, si selon la doctrine de Diogène l'Intelligence cosmique ne produit aucun acte cosmogonique, selon la théorie de l'auteur du *PDerv*, en revanche, l'Intellect est responsable de la succession de certains moments cosmogoniques ainsi que de la manipulation de certains corps du cosmos⁴⁶⁸. Au final, à la différence de la doctrine de l'Intelligence de Diogène, celle de l'auteur du *PDerv* postule l'existence d'un Intellect cosmique qui dispose et ordonne le monde en suivant une intention et un projet déterminé. Cette conception préfigure *in nuce* la notion de démiurge que nous retrouverons dans le *Timée* de Platon.

En conclusion, selon la doctrine proposée par Diogène, l'Intelligence cosmique gouverne les choses à cause du fait que celles-ci partagent une portion d'elle. En revanche, l'auteur du *PDerv* n'affirme jamais que l'air-Intellect soit immanent aux choses mais, au contraire, que les autres choses soient contenues en lui⁴⁶⁹. L'air-Intellect de l'auteur du *PDerv* ne gouverne pas les choses de l'intérieur, mais il les encercle, les sépare, les délimite et les contient.

Avant de conclure notre analyse comparative entre Diogène d'Apollonie et l'auteur du *PDerv*, nous nous concentrerons sur une

⁴⁶⁷ Cf. 64 B 3 D.-K.

⁴⁶⁸ Cf. Col. 25.9-11.

⁴⁶⁹ Cf. Col. 18.2-3.

autre analogie qui nous semble importante pour une meilleure compréhension des doctrines cosmologiques de ces deux auteurs. Selon le témoignage doxographique 64 A 1 D.-K., la Terre serait ronde à cause du mouvement circulaire produit par la chaleur et elle aurait une consistance solide à cause de son refroidissement. Comme il l'a bien remarqué Betegh⁴⁷⁰, ce type de dynamique comprenant deux forces constitutives de la matière, se retrouve aussi chez l'auteur du *PDerv*⁴⁷¹. Selon celui-ci, en effet, le soleil est la cause du réchauffement et de la dissolution des corps, tandis que la nuit est la force qui les refroidit et les condense⁴⁷². Nous pouvons supposer que l'auteur du *PDerv*⁴⁷³, de même que Diogène⁴⁷⁴, postulait que la Terre était soutenue par l'air.

En ce qui concerne la composition matérielle des corps célestes, Diogène suivait les théories d'Anaxagore, en affirmant, probablement en conséquence de la chute de la météorite de Aegospotami, que la plupart des corps du cosmos étaient composé d'un matériel rocheux. Toutefois, à la différence d'Anaxagore, Diogène considérait que le matériel rocheux dont sont composés certains astres était poreux⁴⁷⁵, enflammé et que ces astres sont une sorte de *souffle* du cosmos. En revanche, en ce qui concerne le fonctionnement du soleil, Diogène pensait que cet astre produisait de la chaleur et de la lumière en concentrant les rayons venant de

⁴⁷⁰ Cf. Betegh (2004a), p. 319.

⁴⁷¹ Cf. Col. 10.11-13.

⁴⁷² Il est important de remarquer que, bien que de manière différente, les deux auteurs utilisent le verbe συνίστημι ainsi que des formes verbales composées dérivant de πήγνυμι

⁴⁷³ Cf. col. 18.2-3.

⁴⁷⁴ Cf. 64 A 16a D.-K.

⁴⁷⁵ Cf. 64 A 12 D.-K.

l'éther. Le soleil, selon la théorie proposée par Diogène⁴⁷⁶, pouvait, en outre, subir l'action du froid. Selon Kirk, Raven et Schofield⁴⁷⁷, qui se basent sur le fr. 64 A 6 de Diogène d'Apollonie, cela pourrait s'expliquer par le fait que le soleil se trouve en une région périphérique du cosmos. La lune aussi serait composé de la même matière enflammée et poreuse que les autres astres⁴⁷⁸.

Et encore, Diogène, selon nos sources⁴⁷⁹, affirmait, de même qu'Anaximène⁴⁸⁰, que la formation de chaque corps du cosmos était due à une sorte de processus de condensation et raréfaction de la matière. En revanche, sur ce point, l'auteur du *PDerv* semble manifester une théorie plus proche à celle de la séparation de l'Intellect d'Anaxagore.

Ainsi, nous pouvons affirmer que la théorie cosmologique de l'auteur du *PDerv* diffère profondément de celle de Diogène d'Apollonie. Les deux auteurs, en effet, ne sont pas en accord sur plusieurs points fondamentaux de l'évolution du cosmos. Premièrement, l'auteur du *PDerv*, quant à la composition matérielle du soleil et des étoiles en particulier, affirme que ceux-ci sont composés d'un matériau différent. Le soleil et les étoiles, en effet, sont composés de particules chauffées par l'élément du feu. En aucun cas l'auteur du *PDerv* soutient la théorie de Diogène disant que le soleil et les étoiles soient formés d'une sorte de matière poreuse. Deuxièmement, l'auteur du *PDerv* soutient que l'œuvre principale réalisée par le dieu-air-Intellect est d'avoir séparé le

⁴⁷⁶ Cf. 64 A 13 D.-K.

⁴⁷⁷ Cf. Kirk, Raven, Schofield (1983), p. 446.

⁴⁷⁸ Cf. 64 A 14 D.-K.

⁴⁷⁹ Cf. 64 A 6 D.-K.

⁴⁸⁰ Cf. 13 B 1 D.-K.

matériel chaud en excès présent dans une sorte de proto-soleil. Selon la théorie de l'auteur du *PDerv*, la matière chaude en excès présente dans le soleil, fut placée en les étoiles par le dieu-air-Intellect. Toutefois, malgré les différences exposées, l'auteur du *PDerv* et Diogène d'Apollonie partagent une vision commune du principe suprême du cosmos, celui-ci étant pour les deux auteurs une sorte d'air divin, ainsi que sur le rôle de condensation ou dissolution attribué au froid et au chaud.

2.4. *Le Papyrus de Derveni et Archélaos d'Athènes*

Le philosophe Archélaos d'Athènes a été souvent négligé dans les études de philosophie antique⁴⁸¹, et plus particulièrement dans celles relatives au *PDerv*⁴⁸². Toutefois, les innovations que celui-ci a apporté à la théorie d'Anaxagore ne sont pas négligeables. Ces innovations apportées rapprochent la théorie cosmologique d'Archélaos de celle de l'auteur du *PDerv*. Premièrement, Archélaos, de même qu'Anaxagore et l'auteur du *PDerv*, nommait le principe suprême du cosmos $\nu\omicron\delta\varsigma$. Selon la théorie proposée par Archélaos, le $\nu\omicron\delta\varsigma$, à la différence du $\nu\omicron\delta\varsigma$ d'Anaxagore⁴⁸³ qui était totalement séparé des choses, est immanent aux choses en les *agrégeant* ou en les *séparant* de l'intérieur⁴⁸⁴. En outre, selon les sources à notre disposition⁴⁸⁵, Archélaos aurait identifié le $\nu\omicron\delta\varsigma$ avec

⁴⁸¹ Pour une reconsidération de toutes les sources anciennes relatives à Archélaos d'Athènes, cf. Tilman (2000). En revanche en ce qui concerne la forme de la Terre selon Archélaos, cf. Panchenko (1999).

⁴⁸² Cf. Betegh (2004a), pp. 321-324.

⁴⁸³ Cf. 59 B 12 D.-K. : ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐπ' ἑωυτοῦ ἐστίν.

⁴⁸⁴ Cf. 60 A 10 D.-K.

⁴⁸⁵ Cf. 60 A 7 D.-K.

l'élément physique de l'air et avec la divinité⁴⁸⁶. Ensuite, celui-ci, en suivant la doctrine de Diogène, faisait du νοῦς un principe mélangé aux autres types de matière⁴⁸⁷. Toutefois, à la différence de Diogène qui retenait les plusieurs configurations de la matière des manifestations différentes d'un seul et même principe, l'air-dieu, Archélaos proposait une ontologie fondée sur l'existence d'une pluralité de particules qui se rapprochait de celle d'Anaxagore. En effet, selon les témoignages à notre disposition⁴⁸⁸, Archélaos aurait affirmé que ces particules, qu'il nommait les *principes* (τὰς ἀρχάς), sont *infinis* et de *genre différent* (ἐν μὲν τῇ γενέσει τοῦ κόσμου καὶ τοῖς ἄλλοις πειρᾶται τι φέρειν ἴδιον, τὰς ἀρχὰς δὲ τὰς αὐτὰς ἀποδίδωσιν ἄσπερ Ἀναξαγόρας. οὗτοι μὲν οὖν ἀπείρους τῶι πλήθει καὶ ἀνομογενεῖς τὰς ἀρχὰς λέγουσι τὰς ὁμοιομερείας τιθέντες ἀρχάς).

Or, si le concept de νοῦς en tant qu'air et dieu d'Archélaos manifeste une ressemblance forte avec celui de l'auteur du *PDerv*, celui-ci néanmoins se différencie de la conception de notre auteur sur un aspect fondamental. En effet, si l'on se fie du témoignage de Aetius⁴⁸⁹, Archélaos aurait bien affirmé que le νοῦς était identifiable avec l'air et avec dieu, toutefois celui-ci aurait soutenu, à la différence de l'auteur du *PDerv*, que ce principe n'est pas le démiurge générateur du cosmos (ἀέρα καὶ νοῦν τὸν θεόν, οὐ μέντοι κοσμοποιὸν τὸν νοῦν). Comme il l'a bien souligné Betegh⁴⁹⁰, l'affirmation de Aetius pourrait provenir à la fois du constat que le

⁴⁸⁶ Cf. 60 A 12 D.-K.

⁴⁸⁷ Cf. 60 A 4.1 D.-K.

⁴⁸⁸ Cf. 60 A 4.1, A 5 et A 10 D.-K.

⁴⁸⁹ Cf. 60 A 12 D.-K.

⁴⁹⁰ Cf. Betegh (2004a), p. 322.

voûς d'Archélaos manifestait un caractère *immanent*, mais aussi que le philosophe proposait, de même qu'Anaxagore, une explication *mécanique* des phénomènes physiques. Ainsi, l'absence de toute connotation téléologique dans le voûς d'Archélaos, aurait probablement inspiré la critique au voûς d'Anaxagore que Socrate adresse dans le *Phédon* de Platon⁴⁹¹. Toutefois, un autre témoignage, celui de Clément d'Alexandrie⁴⁹², semble s'opposer à la vision donnée par Aetius. Selon Clément, Archélaos et Anaxagore auraient imposé le voûς à la *matière infinie* (τὸν νοῦν ἐπεστησάτην τῆι ἀπειρία). L'absence de téléologie du voûς d'Archélaos marque un point de différence par rapport à la théorie proposée par l'auteur du *PDerv*. Celui-ci, en effet, affirme clairement que le dieu a disposé le cosmos selon un ordre intentionnel⁴⁹³.

Toutefois, si l'on se concentre sur la doctrine cosmologique d'Archélaos d'Athènes et sur celle de l'auteur du *PDerv*, nous pouvons constater qu'ils existent des analogies importantes. Archélaos, en effet, de même que l'auteur du *PDerv*, expliquait la génération des choses par l'action de deux causes physiques, le chaud et le froid⁴⁹⁴ (ἔλεγε δὲ δύο αἰτίας εἶναι γενέσεως, θερμὸν καὶ ψυχρόν). En outre, selon le témoignage de Hyppolite⁴⁹⁵, le principe du mouvement du cosmos dérive de la séparation du chaud du froid, et le chaud est en mouvement tandis que le froid est statique (εἶναι <δ'> ἀρχὴν τῆς κινήσεως <τὸ> ἀποκρίνεσθαι ἀπ' ἀλλήλων τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρόν, καὶ τὸ μὲν θερμὸν κινεῖσθαι, τὸ δὲ ψυχρόν ἡρεμεῖν).

⁴⁹¹ Cf. Kirk, Raven, Schofield (1983), p. 388.

⁴⁹² Cf. 60 A 11 D.-K.

⁴⁹³ Cf. Col. 25.9-11.

⁴⁹⁴ Cf. 60 A 1 D.-K.

⁴⁹⁵ Cf. 60 A 4 D.-K.

Ces deux principes agissent ainsi dans le cosmos de manière différente. Or, il se trouve que l'auteur du *PDerv*, lorsque celui-ci parle de la cinétique de la lumière du soleil, expression du feu et de la chaleur, et du caractère statique de la nuit, expression de l'obscurité, du froid et de la condensation⁴⁹⁶, avance des positions qui sont similaires à celles soutenues par Archélaos d'Athènes⁴⁹⁷. Qui plus est, le récit cosmogonique de l'auteur du *PDerv*⁴⁹⁸ parle clairement d'une séparation de la matière chaude et d'un confinement du soleil au milieu du cosmos mis en œuvre par l'Intellect cosmique.

Ainsi, les éléments du feu et de l'air représentent dans la théorie cosmologique d'Archélaos des facteurs important dans le processus de configuration du cosmos. Toutefois, Archélaos semble affirmer⁴⁹⁹, à la différence de l'auteur du *PDerv*, que la Terre est dominée par l'air, alors que celui-ci est entouré par le feu et soumis à son mouvement circulaire. Ce type de classification hiérarchique des éléments physiques dominants ne correspond pas à celle proposée par l'auteur du *PDerv*. Car, selon celui-ci, le dieu, qui est à la fois Intellect et air, domine toute chose *autant qu'il le souhaite*⁵⁰⁰ en décrétant *de quelle façon il était nécessaire que les choses*

⁴⁹⁶ Cf. Col. 11.3-4 : οὐ γ[ὰρ] 'δύνει' ὡσπερ τὸ φῶς, ἀλλά νιν | ἐν τῷ αὐτῷ μέ[νο]ν ἀνγὴ κατα[λ]αμμάνει. Mais aussi Col.10.11-13 : ὅτι [ἄ]σσα | ὁ ἥλι[ος] θερμαίνει καὶ δι[α]λύει, ταῦτα ἢ νύξ ψύ[χει] καὶ | συ[νίστη]σι.

⁴⁹⁷ Pour une définition d'Archélaos concernant le principe physique du froid en tant que condensateur et lien des corps célestes, cf. 60 B 1a D.-K : ἡ ψυχρότης δεσμός ἐστιν.

⁴⁹⁸ Cf. Col. 15.1-5.

⁴⁹⁹ Cf. 60 A 1.17 D.-K. : τηκόμενόν φησι τὸ ὕδωρ ὑπὸ τοῦ θερμοῦ, καθὸ μὲν εἰς τὸ <κάτω διὰ τὸ> πυρῶδες συνίσταται, ποιεῖν γῆν· καθὸ δὲ περιρρεῖ, ἀέρα γεννᾷν. ὅθεν ἢ μὲν ὑπὸ τοῦ ἀέρος, ὁ δὲ ὑπὸ τῆς τοῦ πυρὸς περιφορᾶς κρατεῖται.

⁵⁰⁰ Cf. Col. 19.3-4 : πάντων γὰρ ὁ ἀἰρ ἐπικρατεῖ | τοσοῦτον, ὅσοι βούλεται.

*présentes, passées et futures s'engendrent, existent et disparaissent*⁵⁰¹.

En conclusion, bien qu'ils existent des nombreux points en commun entre la doctrine de l'auteur du *PDerv* et celles d'Anaxagore de Clazomènes, de Diogène d'Apollonie et d'Archélaos d'Athènes, les divergences théoriques importantes que celles-ci manifestent avec la pensée cosmologique et cosmogonique de notre auteur, ne nous permettent pas d'établir un rapport univoque et une influence unilatérale d'un seul philosophe ou d'un seul courant philosophique sur notre auteur. La pensée cosmologique et cosmogonique de l'auteur du *PDerv* se révèle ainsi être complexe, en s'inspirant à plusieurs sources et modèles anciens. Ces sources et modèles vont, comme nous l'avons vu dans ce chapitre, d'Héraclite d'Ephèse à Archélaos d'Athènes. Toutefois, notre exposition des principales sources philosophiques d'inspiration de l'auteur du *PDerv*, loin d'être exhaustive, représente un petit pas vers celle que nous espérons être dans l'avenir une meilleure compréhension de ce précieux document que l'on nomme le *Papyrus de Derveni*.

⁵⁰¹ Cf. Col. 19.6-7 : λέγουσιν τὰ ἐόντα καὶ τὰ γινόμενα καὶ τὰ μέλλοντα | ὅπως χρῆ γενέσθαι τε καὶ εἶναι κα[ι] παύσασθαι.

CONCLUSION

CONCLUSION

Dès sa découverte en 1962, le *PDerv* a soulevé de nombreuses questions concernant à la fois la transmission des textes littéraires au cours de l'époque antique, les techniques et les critères exégétiques d'interprétation, et l'explication allégorique des écrits poétiques d'Orphée et d'Homère par l'application de certaines doctrines philosophiques présocratiques, notamment celles d'Héraclite d'Ephèse, d'Anaxagore de Clazomènes, de Diogène d'Apollonie et d'Archélaos d'Athènes.

Nous allons ainsi exposer les contributions que cette thèse a apporté au *status quaestionis* du *PDerv*. Premièrement, nous avons procédé en proposant une nouvelle édition critique du *PDerv*, accompagné d'un appareil critique complet et des notes au texte. Pour ce faire, nous avons accepté un certain nombre de suggestions parues ces dernières années. En particulier, nous nous sommes appuyés sur les articles de Piano e Kotwick parus en 2016. Nous avons, toutefois également apporté aussi des reconstructions inédites des lacunes du texte, en espérant ainsi avoir fait avancer la restauration de l'écrit contenu dans le *PDerv*. Ce travail d'édition et de reconstruction du texte du *PDerv* a requis une révision, à la fois autoptique et philologique, de toutes les sources à notre disposition. En outre, l'examen autoptique des photographies du *PDerv* nous a permis de valider ou de refuser certaines propositions avancées par les spécialistes.

Ce travail de sélection des sources et d'examen autoptique du *PDerv* a donné comme résultat une édition critique plus cohérente, complète et organique, à la fois d'un point de vue

philologique et thématique. En particulier, notre édition critique du *PDerv* propose une nouvelle reconstruction des cols. 1-6 du *PDerv*. Nous avons, en outre, suivi la proposition faite par Ferrari en plaçant une col. 0 avant les premières colonnes du *PDerv*.

Qui plus est, cette édition critique du *PDerv* est enrichie d'un appareil critique complet qui prend en compte toutes les tentatives de reconstruction disponibles à ce jour. Les notes au texte apportent, en outre, un outil indispensable pour la lecture, l'analyse philologique et la compréhension du *PDerv*.

Deuxièmement, nous avons comblé une lacune évidente dans les études françaises de philosophie antique en proposant pour la première fois en France une édition critique et une traduction française du *PDerv*, la seule disponible à ce jour. Celle de Jourdan (2003), publiée pour les Belles Lettres, n'est, en effet, qu'une simple traduction, sans appareil critique, s'appuyant fondamentalement sur l'édition de Janko (2002).

Troisièmement, nous avons développé une étude du *PDerv* articulée et complète en analysant les principales thématiques de ce texte. En particulier, le deuxième chapitre a été consacré à l'étude du poème orphique cité et commenté dans le *PDerv*. Nous avons souligné les différences existantes entre la *Théogonie* d'Hésiode et la cosmo-théogonie orphique, notamment celles concernant le style narratif de ces deux auteurs : linéaire chez Hésiode et cyclique chez Orphée.

Cela nous a permis de mieux comprendre les natures et les finalités des récits théogoniques et cosmogoniques anciens, mais aussi d'éclaircir certains aspects relatifs à la transmission et à la datation des textes orphiques anciens. Nous avons, en outre, proposé

une reconstruction du poème orphique cité dans le *PDerv*, en nous inspirant des travaux de Bernabé (2002, 2004, 2007b, 2010c). Enfin, nous avons fait une analyse détaillée de ce que l'on nomme l'*Hymne à Zeus*. Cela nous a permis de mieux comprendre la structure originale de l'*Hymne à Zeus* et de considérer sa datation d'une manière plus correcte. La citation de l'*Hymne à Zeus* faite par l'auteur du *PDerv*, qui est la source la plus ancienne à notre disposition, nous a permis de mieux comprendre la question de la datation de certaines compositions poétiques orphiques. Ainsi, le témoignage fourni par l'auteur du *PDerv* nous a permis de comprendre, de manière certaine, qu'un certain nombre de compositions orphiques, ayant plus ou moins comme matrice commune l'*Hymne à Zeus*, était déjà en circulation, et à la portée de tous, entre le VI^e et le V^e siècle av. J.-C.

D'ailleurs la pièce comique d'Aristophane les *Oiseaux*, ainsi que le témoignage fourni par Diogène Laërte (I, 5) sur le caractère scandaleux de la poésie orphique, nous avait déjà donné quelques indices quant à la diffusion de ce type de poésie au V^e siècle av. J.-C. Nous ne comprenons pas, en effet, si la poésie orphique citée dans le *PDerv* était réservée à très peu d'initiés, pourquoi l'auteur de ce manuscrit s'en prendrait aux interprétations populaires de ces récits et à l'usage domestique que certains prêtres itinérants en faisaient. Le *PDerv* vient donc nous apporter la preuve la plus solide à ce jour au sujet de la diffusion et de l'antiquité d'un certain type de composition poétique de matrice orphique. Qui plus est, ce type de témoignage fourni par l'auteur du *PDerv*, nous a permis, de mieux comprendre la nature cosmogonique et philosophique de la poésie orphique. Car, à la différence des poèmes

épiques d'Homère et des compositions d'Hésiode, la poésie orphique fournissait un récit comprenant la naissance du cosmos, des dieux et de l'homme qui se prêtait mieux à des interprétations allégoriques et philosophiques. L'ambiguïté et le caractère énigmatique de la poésie orphique, ainsi que son aspect eschatologique, cosmogonique et théologique, oriente son interprétation en direction d'une signification plus profonde concernant l'origine de cette configuration du cosmos, l'unité sémantique des différentes divinités, et la destinée et la nature de l'âme humaine. Ce quatrième chapitre a ainsi souligné tous ces aspects pour pouvoir mieux comprendre le phénomène orphique à la lumière de la spéculation philosophique du VI^e et du V^e siècle av. J.-C., et mieux cerner la démarche littéraire et philosophique de l'auteur anonyme du *PDerv*.

Dans le troisième chapitre nous avons traité de la connexion profonde qui, pour l'auteur du *PDerv*, existe entre l'explication d'un texte, ici un poème attribué à Orphée, et la nature du cosmos. Nous avons ainsi montré que l'exégèse et l'analyse du *logos*, tout comme pour Héraclite d'Ephèse, représentent pour l'auteur du *PDerv* la voie d'accès privilégiée à une connaissance valide de la réalité, des composants ultimes du monde et de la destinée de l'homme. Nous avons tenté de démontrer que la parole, dans notre cas précis celle d'Orphée et d'Héraclite, uniques personnages cités de manière directe par l'auteur du *PDerv*, entretient un rapport *sympathique* (dans le sens de *rapport* et d'*influence* réciproque entre les mots et les choses) avec le cosmos.

Dans ce chapitre, nous avons, en outre, essayé de mieux comprendre la tentative d'unification que l'auteur du *PDerv* met en

œuvre entre les nombreuses divinités grecques, et leurs différents noms et ce qui, de son point de vue, représente le seul vrai principe suprême du cosmos qu'il nomme à la fois Zeus, air et Intellect. Ainsi, les différents noms que les poètes, et en particulier Orphée, ont utilisé pour traduire en mots les principes régissant la réalité, ne sont, selon l'auteur du *PDerv*, que des expressions verbales d'un seul et même principe : l'Intellect cosmique. Zeus, Aphrodite, Harmonie, Persuasion, ainsi que les autres divinités du panthéon grec sont les différents noms attribués à ce principe que l'auteur du *PDerv* identifie d'un point de vue physique avec l'élément de l'air, et d'un point de vue noétique et philosophique avec l'Intellect. Pour notre auteur, tout est expression d'un principe intelligent qui a disposé le cosmos de façon à pouvoir en garantir la stabilité et la durabilité. Dans le troisième chapitre nous avons, en outre, proposé une analyse des principales techniques exégétiques utilisées par l'auteur du *PDerv*. En particulier, nous nous sommes concentrés sur l'usage de l'étymologie, de l'analogie et de la paronymie que l'auteur du *PDerv* utilise pour son explication du texte orphique. Nous avons ensuite développé une analyse comparative entre les techniques d'exégèse de l'auteur du *PDerv* et celles que nous retrouvons dans le *Cratyle* de Platon.

Notre étude comparative nous a permis de renforcer une hypothèse déjà proposée par d'autres commentateurs modernes. Le *Cratyle* de Platon pourrait être ainsi une critique du philosophe à l'ouvrage contenu dans le *PDerv*. La partie conclusive du troisième chapitre a été consacrée à une analyse comparative entre la méthode herméneutique de l'auteur du *PDerv* et celle employée par les sophistes à l'égard de certains textes canoniques de la tradition

littéraire grecque antique. Cela a permis de mettre en évidence une possible filiation et une possible influence, en ce qui concerne l'usage de l'allégorie et de certaines techniques exégétiques appliquées aux textes poétiques, que l'auteur du *PDerv* aurait pu subir de la part des mouvements sophistiques et anaxagoréens. Cela a été fait, en outre, pour mettre bien en évidence le milieu culturel ainsi que le contexte philosophique de l'auteur du *PDerv*.

Nous avons poursuivi notre étude générale du *PDerv* par une analyse des aspects cosmologiques traités par son auteur. Nous avons défini dans le cinquième chapitre, les principales forces agissant dans le cosmos de l'auteur du *PDerv*. L'étude de ces facteurs nous a paru essentielle pour la compréhension de la physique du cosmos du *PDerv* et de l'explication cosmologique que celui-ci dégage en partant du poème cosmogonique orphique. Nous avons ainsi identifié quatre entités principales. Celles-ci représentent en même temps quatre moments fondamentaux de l'évolution du cosmos ainsi que quatre moments fondamentaux du récit cosmogonique orphique. A chacun de ces moments, correspond dans le poème d'Orphée une personnification mythique spécifique. Chacune de ces entités, en outre, recouvre une fonction cosmologique particulière. Nous avons souligné en premier le rôle de la nuit en tant que principe de condensation et refroidissement de la matière du cosmos (col. 10.12-13). Deuxièmement, nous avons mis en évidence le moment de la gouvernance d'Ouranos, l'Intellect qui délimite, selon l'étymologie qui en donne l'auteur du *PDerv* (col. 14.11-12). Cette étape de l'évolution du cosmos nous l'avons traduite par l'expression « horizon cosmique ». La fonction de cette entité a été reconnue comme étant celle de délimiter le haut et le

bas, le ciel et la terre. L'expression « horizon cosmique » nous paraissait ainsi correcte pour transposer la fonction cosmologique que l'auteur du *PDerv* lui attribue.

Ensuite, nous avons traité de la nature du Soleil et de sa fonction spécifique dans le cosmos. Selon notre auteur, dans le poème d'Orphée, ce moment correspond à la castration d'Ouranos par son fils Kronos. Ce dernier, selon l'explication étymologique que l'auteur du *PDerv* en donne, représente la phase dans laquelle l'Intellect, par le biais de la chaleur, déclenche la collision de la matière dans le cosmos (col. 14.3-7).

Nous avons montré, dans cette partie du quatrième chapitre, que ce moment cosmogonique correspond à celui de la domination d'un proto-Soleil, le phallus d'Ouranos (cols. 13.7-11, 16.1). Il empêchait ainsi par sa dimension, son placement dans l'espace et sa chaleur démesurée, la matière de s'agréger en des corps solides (col. 9.5-10). Or, si l'auteur du *PDerv* attribuait à la nuit la fonction de refroidissement et condensation des corps, celui-ci définit la fonction du soleil en tant que principe de dissolution et de réchauffement de la matière du cosmos (col. 10.11-13). Nous avons voulu ainsi mettre en évidence un aspect fondamental de la théorie cosmologique de l'auteur du *PDerv*, celui du caractère nécessaire des dimensions du soleil et de son positionnement dans l'espace (col. 15.1-5). En effet, selon l'auteur du *PDerv*, dieu-Intellect a positionné et redimensionné le soleil pour faire en sorte que le monde, tel que nous le connaissons, puisse exister (col. 25.7-12). L'auteur du *PDerv* manifeste à maintes reprises l'importance de ce redimensionnement et repositionnement de l'astre dans l'organisation générale du cosmos. Cette période de turbulence et

d'évolution cosmique s'achève selon l'auteur du *PDerv*, avec la gouvernance de l'air-Intellect, représenté dans le poème d'Orphée par le royaume de Zeus. Cette phase de l'histoire du cosmos est décrite par l'auteur du *PDerv*, comme le moment dans lequel le principe suprême du cosmos, l'air-Intellect, a confiné le proto-soleil au milieu de l'espace, en éparpillant la chaleur en excès en d'autres points du cosmos, ce qui a donné vie, selon la vision de l'auteur du *PDerv*, aux autres astres célestes.

Nous avons cru nécessaire d'analyser en détail ces différents moments de l'évolution du cosmos, car rares sont à ce jour les études concernant vision cosmologique de l'auteur du *PDerv*. Nous avons ainsi mis en évidence des facteurs cosmologiques qui ont été souvent négligés par les commentateurs, ceux-ci se concentrant la plupart sur les aspects philologiques, papyrologiques et historiques du *PDerv*.

Par conséquent, nous avons traité dans ce quatrième chapitre de tous les aspects cosmologiques présents dans le *PDerv*. Ainsi, après avoir traité des quatre moments principaux de la narration cosmologique de l'auteur du *PDerv*, nous nous sommes concentrés sur la définition, l'identification et la description des entités mineures du cosmos de l'auteur du *PDerv*. Nous avons ainsi souligné le rôle de ce que l'auteur du *PDerv* appelle les *ἄν ἔόντα*, *les choses qui sont*. Celles-ci ont été classifiées, pour la première fois de manière si détaillée, en trois catégories principales : les *ὑπάρχοντα*, les *ἄν ἔόντα* et les *μικρὰ μεμερισμένα*. Nous avons montré que chacune de ces trois dénominations correspond à trois états différents, ainsi qu'à des configurations particulières, de la matière du cosmos. En particulier, nous avons montré que les

ὑπάρχοντα représentent pour l'auteur du *PDerv* les éléments de base du cosmos, ceux-ci étant à la fois les composants premiers de toute entité demeurant dans le monde ainsi que les choses dans leur état primordial et archétypique. Nous avons voulu souligner que, selon l'auteur du *PDerv*, les ὑπάρχοντα (col. 16.7-12) sont à la fois éternelles d'un point de vue temporel et susceptibles de se combiner entre elles pour former des corps complexes. Nous avons montré que le résultat de ces combinaisons est ce que notre auteur appelle les νῦν ἔόντα, les choses dans leur configuration actuelle. En ce qui concerne les νῦν ἔόντα, nous avons voulu mettre en évidence, encore une fois, la valeur temporelle de ces corps demeurant dans le cosmos. Nous sommes arrivés à la conclusion que les νῦν ἔόντα représentent pour l'auteur du *PDerv*, les choses dans leur configuration actuelle (col. 17.2 et II. 8-9). Nous avons, enfin parlé des μικρὰ μεμερισμένα (col. 21.2) pour mettre en évidence comment, en empruntant une terminologie *quasi-atomiste*, notre auteur décrit les petites particules à partir desquelles se composent tous les corps du cosmos. Nous avons ensuite poursuivi notre analyse de la cosmologie de l'auteur du *PDerv* en traitant des interactions possibles que les νῦν ἔόντα pouvaient entretenir entre elles. Nous avons en particulier mis en évidence un certain type de mouvement allant du semblable au semblable que l'auteur du *PDerv* appelle εἰς τὸ σύνηθες (col. 21.5). Puis, nous avons dressé une liste des verbes que l'auteur du *PDerv* utilise pour exprimer les autres mouvements possibles entre les corps demeurant dans le cosmos en définissant ainsi un lexique cosmologique détaillé. Ensuite, nous avons défini, dans ce quatrième chapitre, un principe commun à toute la spéculation présocratique sur l'Univers et présent aussi dans

la doctrine cosmologique de l'auteur du *PDerv* (col. 16.7-10), principe que nous avons résumé par la formule *ex nihilo nihil fit* et que nous avons traduit par principe d'*agénésie* du cosmos. Ce principe postule, dans le *PDerv* comme dans les autres doctrines des présocratiques, le caractère inengendré du cosmos et des réalités qui le composent. L'analyse de ce principe d'agénésie du cosmos nous a paru essentielle pour définir les aspects fondamentaux de la théorie cosmologique de l'auteur du *PDerv*, ainsi que l'influence que celui-ci manifeste à l'égard de la spéculation ionienne, et plus en générale présocratique, sur l'Univers. Enfin, nous avons cru indispensable de parler du temps et de son identification avec l'Olympe, faite par l'auteur du *PDerv* (col. 12). En particulier, nous avons analysé les sources concernant Aristarque de Samothrace et Léagoras de Syracuse, et nous les avons comparées avec le texte du *PDerv*. Cette démarche s'explique par le fait qu'Aristarque de Samothrace et Léagoras de Syracuse, de même que l'auteur du *PDerv*, parlent de l'identification du temps avec l'Olympe en relation à certains commentaires anciens de la poésie d'Orphée et d'Homère. Qui plus est, nous avons analysé une source concernant l'interprétation qu'Aristarque donnait de l'expression ἕως μητρός, expression commentée aussi par l'auteur du *PDerv* à la col. 26.1-3.

Dans la deuxième partie du quatrième chapitre, nous nous sommes concentrés sur l'analyse comparative de la doctrine de certains auteurs présocratiques qui nous paraissent les modèles d'inspiration de la doctrine philosophique de l'auteur du *PDerv*. Dans le détail, nous avons traité des questions concernant la col. 4 du *PDerv* en essayant d'éclaircir la nature de la citation d'Héraclite faite par notre auteur. Nous avons pu mettre en évidence, pour la

première fois dans une étude détaillée sur le *PDerv*, les similitudes et les ressemblances que notre auteur suggère à l'égard du style et du contenu des textes d'Orphée et de l'ouvrage d'Héraclite d'Ephèse. En particulier, nous nous sommes concentrés sur les questions concernant l'aspect énigmatique des textes d'Orphée et d'Héraclite ainsi que sur l'effort herméneutique que, selon l'auteur du *PDerv*, ceux-ci demandent. Ensuite, nous avons traité les problèmes relatifs à la citation d'Héraclite, problèmes qui concernent la nature du soleil, ses dimensions ainsi que l'interprétation allégorique des Érinyes en tant que gardiennes de la grandeur de l'astre. Nous avons aussi dégagé une explication des fragments d'Héraclite cités par l'auteur du *PDerv* en les mettant en relation avec d'autres fragments de l'éphésien ainsi qu'avec certains textes gravés dans celles qu'on appelle les lamelles d'or orphiques.

Nous avons, en outre, cru nécessaire de poursuivre notre étude de l'influence des doctrines présocratiques sur l'auteur du *PDerv*, en analysant dans le détail la théorie philosophique d'Anaxagore de Clazomènes. Nous avons pu relativiser l'influence de ce dernier sur l'auteur du *PDerv* en mettant en évidence, malgré des points communs, les profondes différences existantes entre les deux auteurs. Toutefois, nous avons dédié une grande importance à l'analyse du concept d'Intellect chez Anaxagore comme chez l'auteur du *PDerv*. Ceci a été fait pour mieux éclaircir la nature et le rôle de l'Intellect dans disposition des phénomènes cosmiques et dans l'organisation du domaine du vivant. Nous avons, pour ainsi dire, déployé la fonction de l'Intellect d'Anaxagore sur la matière inerte et sur la matière organique.

Nous avons cru indispensable de poursuivre notre analyse de l'influence de la philosophie présocratique sur l'auteur du *PDerv*, en prenant en compte la doctrine de Diogène d'Apollonie. Tout particulièrement, nous avons pu montrer que, malgré les analogies importantes présentes dans les théories cosmologiques de ces deux auteurs, ceux-ci manifestent des différences remarquables quant au rôle et à la fonction première que chacun d'eux attribue au principe intelligent du cosmos. Nous avons ainsi montré que, bien que les deux conceptions de principe suprême du cosmos se ressemblent, celle de l'auteur du *PDerv* est plus explicite quant à l'action cosmogonique et téléologique mise en acte par le dieu-air-Intellect.

Nous avons, enfin, comparé la doctrine cosmologique de l'auteur du *PDerv* à celle d'Archélaos d'Athènes et, en particulier, nous nous sommes concentré sur l'étude des aspects téléologiques inhérents au concept d'Intellect chez ces deux auteurs.

Ainsi, en analysant en profondeur le texte à notre disposition, nous avons pu conclure que, selon la vision de l'auteur du *PDerv*, le dieu-air-Intellect a disposé le monde de la meilleure façon possible. Notre auteur affirme, en effet, à la col. 25.9-12 : « Si la divinité n'avait pas voulu que les choses actuellement existantes fussent, alors il n'aurait pas fait le Soleil. Ainsi il le fit venir à l'être de cette sorte et de cette dimension comme cela est expliqué au début de cette œuvre ». Ainsi les implications téléologiques de la notion d'Intellect dans le *PDerv* semblent bien confirmées par son auteur pour qui dieu a *voulu* produire cette configuration du cosmos et il l'a fait en remplaçant et en redimensionnant le Soleil.

En conclusion, cette thèse fournit une nouvelle édition critique du *PDerv*. Cela nous a permis de dégager des nouvelles

lectures et de mieux comprendre la nature et le sens de ce document. Nombreuses ont été les questions analysées, certaines ont été résolues. Cependant, d'autres interrogations restent sans réponse et notamment celles relatives à l'identité de l'auteur du *PDerv*, à la nature littéraire de ce document complexe, ainsi qu'à la fonction pédagogique, ou peut-être liturgique de cet écrit. D'autres études et d'autres éditions paraîtront assurément dans les prochaines années, et notamment une nouvelle édition du *PDerv* est en cours de rédaction par Bernabé et Piano. Nous attendons aussi la publication des images multi-spectrales du *PDerv* par l'université de Brigham Young, dans l'espoir qu'une meilleure qualité des images à notre disposition pourra nous permettre à l'avenir une meilleure lecture, et par conséquent, une meilleure compréhension, de l'écrit contenu dans le *PDerv*. Enfin, nous espérons, par le biais de cette thèse, avoir contribué à l'avancement général des études concernant le *PDerv* et de celles relatives à la philosophie grecque antique.

BIBLIOGRAPHIE

- Adoménas, M. (1999) « Heraclitus on religion », *Phronesis* 44, pp. 87–113.
- Aellen, C., (1994) *À la recherche de l'ordre cosmique : forme et fonction des personnifications dans la céramique italote*, 2 vols. Zürich.
- Alderink, L. J. (1981) « Creation and Salvation in Ancient Orphism », *American Studies in Classical Philology* 8, Ann Arbor.
- Allen, T. W. (1900) « New Homeric Papyri ». *Classical Review*, pp. 14-18.
- Allen, R. E., Furley, D. J. (éds.) (1975) *Studies in Presocratic Philosophy*.
Londre.
- Amersfoort, J. Van (1981) « Traces of an Alexandrian Orphic theogony in the Pseudo-Clementines », *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions Presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65th Birthday*, R. van den Broek et M.-J. Vermaseren (éds.). *EPRO* 91, pp. 13–30.
- Anceschi, B. (2007) *Die Gotternamen in Platons Kratylos. Ein Vergleich mit dem Papyrus von Derveni*. Frankfurt am Main.
- [Anonymus] (1982) « Der orphische Papyrus von Derveni », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 47, après p. 300, 1–12*.
- Babut, D. (1975) « Héraclite et la religion populaire : Fragments 14, 69, 68, 15 et 5 Diels-Kranz », *Revue des Etudes Anciennes* 77, pp. 27–62.
- Bargrave-Weaver, D. (1959) « The cosmogony of Anaxagoras », *Phronesis* 4, pp. 77–91.
- Barnes, J. (1982) *The Presocratic Philosophers*. Londre et New York.
- Barney, R. (1998) « Socrates agonistes: the case of the Cratylus etymologies », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 16, pp. 63–98.
- Barrett, W. S. (1964) *Euripides, Hippolytus*, edition with Introduction and Commentairy. Oxford.
- Bastianini, G. (2005) « Euripide e Orfeo in un papiro fiorentino (PSI XV 1476) », dans Bastianini, Casanova (éds.), *Euripide e i papyri*. Firenze, pp. 227-242.
- Baumgarten, R. (1998) *Heiliges Wort und Heilige Schrift bei den Griechen*. Tübingen.

Baxter, T. M. S. (1992) *The Cratylus. Plato's Critique of Naming*. Leiden, New York et Cologne.

Bernabé, A. (1987) *Textos literarios hititas*. Madrid.

—, (1989) « Generaciones de dioses y sucesión interrumpida. El mito hitita de Kumarbi, la *Teogonía* de Hesíodo y la del *Papiro de Derveni* », *Aula Orientalis* 7, pp. 159–179.

—, (1992) « Una forma embrionaria de reflexión sobre el lenguaje : la etimología de nombres divinos en los órficos », *Revista española de lingüística* 22, pp. 26–54.

—, (2002) « La théogonie orphique du papyrus de Derveni », *Kernos* 15, pp. 1–37.

—, (2005a) « Un documento fundamental para el estudio del orfismo: el Papiro de Derveni », *Ordia prima* 4, pp. 115-120.

—, (2005b) « ¿Que se puede hacer con un pajarito? ὀρνίθειον en el papiro de Derveni », en Alvar Ezquerro–Gonzalez Castro (éds.), pp. 287-297.

—, (2006) « ¿*Magoi* en el Papiro de Derveni : magos persas, charlatanes u oficiantes orficos? », dans E. Calderon, A.Morales, M.Valverde (éds.), *Koinos logos. Homenaje al profesor Jose Garcia Lopez*, Murcia, pp. 99-109.

—, (2004, 2005) *Poetae Epici Graeci. Testimonia et fragmenta. Pars II, Fasciculus 1-2, Orphicorum et orphicis similibus testimonia et fragmenta*, Munich-Leipzig, K.G. Saur.

—, (2007a) *Poetae Epici Graeci. Pars II. Orphicorum et Orphicis similibus testimonia et fragmenta*, Fasc. 3. Musaeus. Linus. Epimenides. Papyrus Derveni. Indices. Bibliotheca Teubneriana, Berolini et Novi Eboraci : Walter de Gruyter, Leipzig.

—, (2007b) « The Derveni Theogony : Many Questions and Some Answers », *HSCPh* 103, pp. 99-135.

—, (2007c) « Sur le rite décrit dans les colonnes II et VI du *Papyrus de Derveni*. Que peut-on faire avec un oiseau ? », dans P. Bonnechère–G. Cursaru (éds.), *Actes de la VIe conférence annuelle de l'EASR et de la conférence spéciale conjointe de l'IAHR, Bucarest, 20-23 septembre 2006, LEC 75*, pp. 157-170 et pp. 187-188.

—, (2007d) « Autour de l'interprétation des colonnes XIII-XVI du Papyrus de Derveni », *Rhizai. A Journal for Ancient Philosophy and Science* 4, pp. 77-103.

- , (2007e) « *ἸΝηφάλια en el Papiro de Derveni?* », *MHNH* 7, pp. 285-288.
- , (2008) « Mudar a los demonos que estorban (Papiro de Derveni col. VI 2-3) », *MHNH* 8, pp. 257-260.
- , (2010a) « The Derveni Papyrus: Problems of Edition, Problems of Interpretation », dans Gagos, T. (éd.), *Proceedings of the 25th International Congress of Papyrology, Ann Arbor, July 29-August 4, 2007*, Ann Arbor, pp. 77-83.
- , (2010b) « Ritos a las Erinis en el Papiro de Derveni », dans Vaquero, C.A. Fornis, Gallego, J., Lopez Barja de Quiroga, P. M., Valdes, M. (éds.), *Dialectica historica y compromiso social. Homenaje a Domingo Placido*, Zaragoza, III, pp. 1331-1348.
- , (2010c) « El himno órfico a Zeus. Vicisitudes literarias, ideológicas y religiosas », dans *Orfeo y el orfismo : nuevas perspectivas*. Bernabé, A., Casadesús, F., et Santamaría, M. A. (éds.), Alicante : Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- , (2014) « On the Rites Described and Commented upon in the Derveni Papyrus, Cols. I-VI », dans Papadopoulou–Muellner (éds.). *Poetry as Initiation, Center for Hellenic Studies Symposium on the Derveni Papyrus*, Washington.
- Bernabé, A. and Jiménez San Cristóbal, A. I. (2001) *Instrucciones para el más allá. Las laminillas órficas de oro*. Madrid.
- Betegh G. (1993) *Le Papyrus de Derveni : un commentaire philosophique*. D.E.A. dissertation. EHESS, Paris.
- , (2001) « Empédocle, Orpheus et le papyrus de Derveni », dans P. M. Morel–J. F. Pradeau (éds.), *Les anciens savants*, Strasbourg, pp. 47-70.
- , (2002a) « On Eudemus fr. 150 (Wehrli) », dans *Eudemus of Rhodes*, I. Bodnár et W. Fortenbaugh (éds.). New Brunswick, pp. 321–41.
- , (2002b) « Papyrus on the pyre », *Acta Antiqua* 42, pp. 51–66.
- , (2004a) *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology, and Interpretation*, Cambridge.
- , (2004b) « Exegesis in the Derveni papyrus », dans P. Adamson–H. Baltussen–M.W. F. Stone (éds.), *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, Londres, pp. 37-50.
- , (2007) « The Derveni Papyrus and Early Stoicism », *Rhizai. A Journal for Ancient Philosophy and Science* 4, pp. 134-152.

Bierl, A. (2011) « 'Riddles over Riddles': 'Mysterious' and 'Symbolic' (Inter) textual Strategies. The Problem of Language in the Derveni Papyrus », dans Papadopoulou–Muellner (éds.). *Poetry as Initiation, Center for Hellenic Studies Symposium on the Derveni Papyrus*, Washington.

—, (2011) « Enigmatic Hints at the Hidden Meaning of Two Central Homeric Passages. The Derveni-Author as Homeric Philologist in *PDerv.* col. XXVI », dans Herrero–Jimenez–Lujan–Martin–Santamaria–Torallas (éds.), pp. 393–398.

Blank, D. (1991) « The fate of the ignorant in Plato's Gorgias », *Hermes* 119, pp. 22–36.

Böhme, R. (1988) « Homer oder Orpheus? », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 71, pp. 25–31.

—, (1989) « Neue Orpheusverse auf dem Derveni-Papyrus », *Emerita* 57, pp. 211–238.

Bossi, B. (2011) « El fragmento B 32 de Heraclito a la luz del Papiro de Derveni », *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 28, pp. 9–22.

Bottéro, J. et Kramer, S. N. (1989) *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*. Paris.

Boyancé, P. (1952) « La religion astrale de Platon à Cicéron », *Revue des Etudes Grecques* 65, pp. 312–350.

(1974) « Remarques sur le Papyrus de Derveni », *Revue des Etudes Grecques* 87, pp. 90–110.

Bremer, J. (1981) « Greek hymns », dans *Faith, Hope and Worship*, H. S. Versnel et F. T. Straten (éds.). Leiden, pp. 193–215.

Bremmer, J. (1987) « What is a Greek myth? », dans *Interpretations of Greek Mythology*, J. Bremmer (éd.). Londres, pp. 1–9.

(1999) « Rationalization and disenchantment in ancient Greece: Max Weber among the Pythagoreans and Orphics? », dans *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*, R. Buxton (éd.). Oxford, pp. 71–83.

Brisson, L. (1985a) « Les théogonies Orphiques et le papyrus de Derveni : notes critiques », *Revue de l'histoire des Religions* 202, pp. 389–420, imprimé à nouveau dans Brisson (1995).

—, (1985b) « La Figure de Chronos dans la théogonie orphique et ses antécédents Iraniens », dans *Mythes et représentation du temps*, D Tiffeneau (éd.). Paris, pp. 37–55, imprimé à nouveau dans Brisson (1995).

- , (1987) « Proclus et l'Orphisme », dans *Proclus. Lecteur et interprète des Anciens*, Colloques internationaux du C.N.R.S. Paris, pp. 43–103, imprimé à nouveau dans Brisson (1995).
- , (1990) « Orphée et l'Orphisme à l'époque impériale », *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* 2.36.4. Berlin et New York, pp. 2877–2882, imprimé à nouveau dans Brisson (1995).
- , (1991) « Damascius et l'Orphisme », dans *Orphisme et Orphée en l'honneur de Jean Rudhardt*, Ph. Borgeaud (éd.). Recherches et Rencontres 3. Genève, pp. 157–209, imprimé à nouveau dans Brisson (1995).
- , (1992) « Le corps dionysiaque : l'anthropogonie décrite dans le *Commentaire sur le Phédon de Platon* (1.3–6), attribué à Olympiodore, est-elle orphique ? », dans *ΣΟΦΙΣΤΗΣ ΜΑΙΗΤΟΠΕΣ, Chercheurs de sagesse : Hommage à Jean Pépin*, Collection des Etudes Augustiniennes, Série Antiquité 131. Paris, pp. 481–499, imprimé à nouveau dans Brisson (1995).
- , (1995) *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Variorum Collected Studies Series. Aldershot.
- , (1996) *Introduction à la philosophie du mythe I, Sauver les mythes*. Paris.
- , (1997) « Chronos in column XII of the Derveni papyrus », dans Laks et Most (éds.) : pp. 149–166.
- , (2003) « Sky, Sex and Sun: the meanings of αἰδοῖος / αἰδοῖον in the Derveni papyrus », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 142, pp. 1–11.
- , (2004) « Lectura profana y lectura iniciatica del mito. El Papiro de Derveni como ejemplo », *Sileno* 17, pp. 44-53.
- , (2009) « Zeus did not commit incest with his mother. An interpretation of Column XXVI of the *Derveni Papyrus* », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 168, pp. 27-39.
- , (2010a) « Zeus n'a pas commis l'inceste avec sa mère. Une interprétation de la colonne XXVI du Papyrus de Derveni », dans Bernabé–Casadesús–Santamaría (éds.), pp. 240-254.
- , (2010b) « L'opposition profanes / initiés dans le Papyrus de Derveni », dans E. Rebillard–C. Sotinel (éds.), *Les frontières du profane dans l'Antiquité tardive*, Rome, pp. 21-35.
- , (2011) « Okeanos dans la colonne XXIII du Papyrus de Derveni », dans Herrero–Jimenez–Lujan–Martin–Santamaria–Torallas (éds.), pp. 385-392.
- Buffière, F. (1956) *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*. Paris.

- Burkert W. (1961) « Hellenistische Pseudopythagorica », *Philologus* 105, pp. 16–43 et pp. 226–246.
- , (1968) « Orpheus und die Vorsokratiker. Bemerkungen zum Derveni-Papyrus und zum pythagoreischen Zahlenlehre », *Antike und Abendland* 14, pp. 93–114.
- , (1969) « Das Proomium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras », *Phronesis* 14, pp. 1-30.
- , (1970) « La genèse des choses et des mots : le papyrus de Derveni entre Anaxagore et Cratyle », *Etudes Philosophiques* 25, pp. 443–55.
- , (1972) *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Cambridge, Mass.
- , (1975) « Le laminette auree: de Orfeo a Lampone », dans *Orfismo in Magna Grecia. Atti del XIV convegno di studi sulla Magna Grecia*. Naples, pp. 87–104.
- , (1977) « Orphism and Bacchic mysteries: New evidence and old problems of interpretation », dans *Protocol of the 28th Colloquy of the Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture*, ed. W. Wuellner. Berkeley, pp. 1–32.
- , (1979) *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*. Berkeley.
- , (1980) « Neue Funde zur Orphik », *Informationen zum altsprachlichen Unterricht* 2, pp. 27–42.
- , (1982) « Craft versus sect: the problem of Orphics and Pythagoreans' », dans *Jewish and Christian Self-Definition III*, B. F. Meyer et E. P. Sanders (éds.). Philadelphie, pp. 1–22.
- , (1983) « Eraclito nel Papiro di Derveni : due nuove testimonianze », dans *Atti del symposium Heracliteum 1981*, L. Rossetti (éd.). Rome, pp. 37–42.
- , (1985a) *Greek Religion*. Cambridge, Mass.
- , (1985b) « Herodot über die Namen der Götter: Polytheismus als historisches Problem », *Museum Helveticum* 42, p. 121–132.
- , (1986) « Der Autor von Derveni », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 62, pp. 1–5.
- , (1987a) *Ancient Mystery Cults*. Cambridge, Mass.

- , (1987b) « Oriental and Greek mythology : the meeting of parallels », dans *Interpretations of Greek Mythology*, J. Bremmer (éd.). Londre, pp. 10–40.
- , (1992) *The Orientalizing Revolution*. Cambridge, Mass.
- , (1994) « Orientalische und griechische Weltmodelle von Assur bis Anaximandros », *Wiener Studien* 107, pp. 179–186.
- , (1997) « Star wars or one stable world? A problem of Presocratic cosmogony (PDerv. Col. xxv) », dans Laks et Most, pp. 167–74.
- , (1998) « Die neuen orphischen Texte: Fragmente, Varianten, Sitz im Leben » dans : Walter Burkert et Laura Gemelli Marciano, Elisabetta Mantelli, Lucia Orelli (éds.), *Fragmentsammlungen philosophischer Texte der Antike*, Göttingen. Vandenhoeck & Rupprecht, pp. 378-400.
- , (1999a) *Da Omero ai magi*. Venise.
- , (1999b) « The logic of cosmogony », dans *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*, R. Buxton (éd.). Oxford, pp. 87–106.
- , (2005) « La teogonia originale di Orfeo secondo il Papiro di Derveni », dans Guidorizzi–Melotti (éds.), pp. 46-64.
- , (2008) « El dios solitario. Orfeo, fr. 23 Bernabe en contexto », dans Bernabé–Casadesús (éds.), pp. 579-589.
- , (2011a) « How to Learn About Souls: The Derveni Papyrus and Democritus », dans Papadopoulou–Muellner (éds.). *Poetry as Initiation, Center for Hellenic Studies Symposium on the Derveni Papyrus*, Washington.
- , (2011b) « The Derveni Papyrus on Heraclitus (col. IV) », dans Herrero–Jimenez–Lujan–Martin–Santamaría–Torallas (éds.), pp. 361-364.
- Calame, C. (1997) « Figures of sexuality and initiatory transition in the Derveni theogony and its commentary », dans Laks et Most (éds.), pp. 65–80.
- , (2005) « Voix orphiques et fonctions initiatiques : la théogonie de Derveni et son commentaire », dans *Masques d'autorité. Fiction et pragmatique dans la poésie grecque antique*, Paris, pp. 275-298.
- , (2011) « Le papyrus de Derveni entre pouvoir de la parole orale et pratique de l'écriture : pragmatique initiatique d'un poème orphique et de son commentaire », dans Papadopoulou–Muellner (éds.). *Poetry as Initiation, Center for Hellenic Studies Symposium on the Derveni Papyrus*, Washington.

Calvo Martinez, J. L. (2007) « ¿Magos griegos o persas? Los usos mas antiguos del termino *magos*: Heraclito, Sofocles, Euripides y el Papiro de Derveni », *MHNH* 7, pp. 301-314.

—, (2011) « Col. VI of the Derveni Papyrus and the Ritual Presence of Poultry (OF 471) », dans Herrero–Jimenez–Lujan–Martin–Santamaría–Torallas (éds.), pp. 371-375.

Calogero, G. (1967) *Storia della logica antica*. Vol. 1. *L'età arcaica*, Bari.

Calvo, T. et Brisson, L. (éds.) (1997) *Interpreting the Timaeus-Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, International Plato Studies vol. 9. Sankt Augustin.

Casadesús Bordoy, F. (1996) « Metis, el nous, el aire y Zeus en el papiro de Derveni », *Faventia* 18 : p. 75–88.

—, (2001) « El papiro de Derveni y la tecnica orfica de interpretacion etimologica », *Πρακτικὰ ια'Διέθνους Συνεδρίου Κλασσικῶν Σπουδῶν*, I, Athènes, pp. 143-151.

—, (2005) « Adaptaciones e interpretaciones estoicas de los poemas de Orfeo », dans Alvar Ezquerro–Gonzalez Castro (éds.), pp. 309-318.

—, (2008) « El papiro de Derveni », dans Bernabé–Casadesús (éds.), pp. 459-494.

—, (2010) « Similitudes entre el *Papiro de Derveni* y los primeros filosofos estoicos », *Orfeo y el orfismo : nuevas perspectivas*. Bernabé, A., Casadesús, F., et Santamaría, M. A. (éds.), Alicante : Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, pp. 192-239.

—, (2011) « The Castration of Uranus and its Physical Consequences in the Derveni Papyrus (cols. XIII and XIV) and the First Stoic Philosophers », dans Herrero–Jimenez–Lujan–Martin–Santamaría–Torallas (éds.), pp. 377-383.

—, (2012) « ¿Fue un estoico el autor del papiro de Derveni? », dans J. Martinez (éd.), *Mundus vult decipi. Estudios interdisciplinarios sobre falsificacion textual y literaria*, Madrid, pp. 77-88.

Casadio, G. (1986) « Adversaria orphica et orientalia », *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 52, pp. 291–322.

—, (1987) « Adversaria orphica. A proposito di un libro recente sull'Orfismo » (compte rendu de Alderink (1981)), *Orpheus* 8, pp. 381–395.

Cassin, B. (1980) *Si Parménide. De Melisso Xenophane Gorgia – le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia. Édition critique et commentaire*.

Cahiers de Philologie, 4. Villeneuve d'Ascq. Presses universitaires de Lille.
Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Cavallo, G. (1983) *Libri scritte scribi a Ercolano, Chronache Ercolanesi* suppl. I. Naples.

Chantraine, P. (1968-1977) *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Éditions Klincksieck, Paris.

Classen, C. J. (1962) « The creator in Greek thought from Homer to Plato », *Class. Med.* 23, pp. 1-22.

—, (1965) « Bemerkungen zu zwei griechischen Philosophiehistorikern », *Philologus* 109, pp. 175–81.

Cleve, F. M. (1943) « The god of Anaxagoras », *Review of Religion* 7, pp. 124–126. *The Philosophy of Anaxagoras*, 2^{ème} éd. (1973). The Hague.

Cole, S. G. (1980) « New evidence for the mysteries of Dionysos », *Greek, Roman and Byzantine Studies* 21, pp. 228–231.

Collard, C., Cropp, M. J. et Lee, K. H. (éds.) (1995) *Euripides. Selected Fragmentary Plays*, with Introductions, Translations and Commentaries vol. I. Warminster.

Conche, M. (1986) *Héraclite. Fragments*. Paris.

Cook, A. B. (1914–40) *Zeus. A Study in Ancient Religion*. 3 vols. Cambridge.

Cornford, F. M. (1930) « Anaxagoras' theory of matter », *Classical Quarterly* 24, pp. 14–30 et pp. 83–95, imprimé à nouveau dans *Studies in Presocratic Philosophy*, R. E. Allen et D. J. Furley (éds.). Londre, pp. 275–322.

—, (1950) « A ritual basis for Hesiod's *Theogony* », dans *The Unwritten Philosophy and Other Essays*. Cambridge, pp. 95–116.

—, (1952) *Principium Sapientiae*. Cambridge.

Crahay, R. (1974) « La bouche de la vérité », dans *Divination et Rationalité*, J.-P. Vernant (éd). Paris, pp. 201–19.

Curd, P. (1998) *The Legacy of Parmenides : Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey.

D'Alessio, G. B. (2004) « Textual fluctuations and cosmic streams: Ocean and Acheloiios », *Journal of Hellenic Studies* 124, pp. 16-37.

Dalimier, C. (1998) *Platon, Cratyle*. Paris.

- Daux, G. (1962) *Bulletin de Correspondance Hellénique* 86, pp. 792–3.
- De Filippo, J. G. (1993) « Reply to André Laks on Anaxagoras' *NOΥΣ* », *The Southern Journal of Philosophy* 31, Supplément (The Spindel Conference 1992), pp. 39–48.
- Deichgräber, K. (1933) « Hymnische Elemente in der philosophischen Prosa der Vorsokratiker », *Philologus* 42, pp. 347–361.
- , (1935) *Hippokrates über Entstehung und Aufbau des menschlichen Körpers*. Leipzig.
- Delbrueck, R. and Volgraff, W. (1934) « An Orphic bowl », *Journal of Hellenic Studies* 54, pp. 129–139.
- Despinis, G., Stefanidou, Th., Voutiras, E. (1997) *Κατάλογος γλυπτών του αρχαιολογικού μουσείου Θεσσαλονίκης*, (= *Inventaire des sculptures du Musée Archéologique de Thessalonique*), Thessalonique. Fondation Culturelle de la Banque Nationale, pp. 48-54, n. 30-36, pl. 64-94.
- Detienne, M. (1964) « Les origines religieuses de la notion de l'Intellect : Hermetisme et Anaxagore », *Revue Philosophique de la France et de l'étranger* 89, pp. 167–178.
- , (1989) *L'Écriture d'Orphée*. Paris.
- Dickie, M.W. (1995) « The Dionysiac mysteries in Pella », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 109, pp. 81–86.
- Diels, H. (1902) « Orphischer Demeter hymnus », *Festschrift für Th. Gomperz*. Vienna, pp. 1–15.
- Dieterich, A. (1891) *De hymnis orphicis capitula quinque*, Diss. Marburg, imprimé à nouveau dans Dieterich (1911), pp. 69–110.
- , (1911) *Kleine Schriften*. Leipzig.
- , (1913) *Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse*, 2 éd. Leipzig et Berlin.
- Diggle, J. (1970) *Euripides : Phaethon*. Cambridge.
- Diller, H. (1941) « Die philosophiegeschichtliche Stellung des Diogenes von Apollonia », *Hermes* 76, pp. 359–381, imprimé à nouveau dans Diller (1971), pp. 162–186.
- , (1971) *Kleine Schriften zur antiken Literatur*. München.

G. Dindorf, G. (1875) *Scholias Graeca in Homeri Iliadem*, I, Oxford, XLVI-1, XLVIII.

Dodds, E. R. (1951) *The Greeks and the Irrational*. Berkeley et Los Angeles.

Dominguez, V. (2010) « El *apeiron* de Anaximandro y el Papiro de Derveni », dans Bernabé–Casadesús–Santamaría (éds.), pp. 255-264.

Du Bose, S. (1964) « Anaxagoras' theory of mind », dans *Studies in Philosophical Psychology*. Tulane Studies in Philosophy 13. The Hague, pp. 50–4.

Dubois, L. (1996) *Inscriptions grecques dialectales d'Olbia du Pont*. Genève.

Dunbar, N. (1997) *Aristophanes: Birds*. Oxford.

Edmonds, R. G. (2008) « Extra-ordinary People: Mystai and Magoi, Magicians and Orphics in the Derveni Papyrus », *Classical Philology* 103, pp. 16-39.

Edwards, M. J. (1991) « Notes on the Derveni commentator », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 86, pp. 203–11.

Evans-Pritchard, E. E. (1937) *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford.

Fehling, D. (1965) « Zwei Untersuchungen zur griechischen Sprachphilosophie », *Rheinisches Museum* 108, pp. 212–29.

Ferella, Ch. (2008) « Il Papiro di Derveni e le Teogonie Orfiche », *Studi Classici e Orientali* 54, pp. 187-212.

Ferrari, F. (2007) « Note al testo delle colonne II-VII del Papiro di Derveni », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 162, pp. 203-211.

—, (2010) « Democrito a Derveni? », *Parola del Passato* 65, pp. 137-148.

—, (2011a) « Frustoli erranti. Per una ricostruzione di P.Derveni coll. I-III », dans *Papiri Filosofici. Miscellanea di Studi*, VI, Studi e testi per il corpus dei papiri filosofici greci e latini, Florence, pp. 39-52.

—, (2011b) « Eraclito e i Persiani nel Papiro di Derveni (col. IV 10–14) », dans Herrero–Jimenez–Lujan–Martin–Santamaría–Torallas (éds.), pp. 365-370.

—, (2011c) « Rites without frontiers. Magi and Mystae in the Derveni Papyrus », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 179, pp. 71-83.

- , (2013) « From Orpheus to Teiresias: Solar Issues in the Derveni Papyrus », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 186, pp. 57–75
- , (2014) « Democritus, Heraclitus, and the Dead Souls. Reconstructing Columns I–VI of the Derveni Papyrus » dans Papadopoulou–Muellner (éds.). *Poetry as Initiation, Center for Hellenic Studies Symposium on the Derveni Papyrus*, Washington, pp. 53–66.
- Finkelberg, A. (1986) « On the unity of Orphic and Milesian thought », *Harvard Theological Review* 79, pp. 321–335.
- Fowler, R. L. (2016) « ἐκθορεῖν and the Derveni Papyrus », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 197, p. 17.
- Fontaine, J. (1983) *Isidore de Seville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, Paris, pp. 74–80.
- Fränkel, H. (1960) « Besprechung eines Buches über Anaxagoras » (compte rendu de Davide Ciurnelli, *La Filosofia di Anassagora*, Padoue, 1947), dans *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, 2 éd. München, pp. 284–93.
- Frankfort, H. (1977) *The Intellectual Adventure of Ancient Man*. Chicago et Londres.
- Frede, M. (2007) « On the Unity and the Aim of the Derveni Text », *Rhizai. A Journal for Ancient Philosophy and Science* 4, pp. 9–33.
- Frel, J. (1994) « Una nuova laminella orfica », *Eirene* 30, pp. 183–184.
- Fritz, K. von (1943) « Νοῦς and Νοεῖν in the Homeric poems », *Classical Philology* 38, pp. 79–93.
- , (1945) « Νοῦς, Νοεῖν and their derivatives in the Pre-Socratic philosophy (excluding Anaxagoras) » (Par. I), *Classical Philology* 40 : pp. 223–242, imprimé à nouveau dans Mourelatos (1974), pp. 23–85.
- , (1946) « Νοῦς, Νοεῖν and their derivatives in the Pre-Socratic philosophy (excluding Anaxagoras) » (Part II) *Classical Philology* 41, pp. 12–34, imprimé à nouveau dans Mourelatos (1974), pp. 23–85.
- , (1971) « Der Νοῦς des Anaxagoras », dans Von Fritz, *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*. Berlin et New York, pp. 576–93.
- Funaioli, G. (1907) *Grammaticae Romanae Fragmenta*, Leipzig, pp. 54–56.
- Funghi, M. S. (1979) « Una cosmogonia orfica nel papiro di Derveni », *La Parola del Passato* 34, pp. 17–30.

—, (1980) « Phronesis nel papiro di Derveni », dans *Miscellanea Papyrologica*, éd. R. Pintaudi, Papirologica Florentina 7. Florence, pp. 79–86.

—, (1983) « P. Bruxell. Inv. E 7162 e P.Med. Inv. 71.82. Due discussioni su Olimpo », *La Parola del Passato* 38, pp. 17–19.

—, (1997) « The Derveni Papyrus », dans Laks et Most (éds.), pp. 25–37.

Furley, D. (1976) « Anaxagoras in response to Parmenides », dans *New Essays in Plato and the Presocratics*, *Canadian Journal of Philosophy*, suppl. vol. 2, R. A. Shiner et J. King-Farlow (éds.), pp. 61–85, imprimé à nouveau dans D. Furley (1989), ch. 6.

—, (1989) *Cosmic Problems: Essays on Greek and Roman Philosophy of Nature*. Cambridge.

Furley, D., Allen, R. E. (éds.) (1970) *Studies in Presocratic Philosophy*, vol. I. Londre.

Furley, W. D. (1995) « Praise and persuasion in Greek hymns », *Journal of Hellenic Studies* 115, pp. 29–46.

—, (2012) « Homeric and Un-Homeric Hexameter Hymns », dans A. Faulkner (éd.), *The Homeric Hymns. Interpretative essays*, Oxford, pp. 206–231

Garland, R. (1990) « Priests and power in classical Athens », dans *Pagan Priests: religion and power in the ancient world*, M. Beard et J. North (éds.). Ithaca, pp. 73–91.

Gemelli Marciano, M. L. (1991) « L'atomismo e il corpuscularismo empedocleo: frammenti di interpretazioni nel mondo antico », *Elenchos* 12, pp. 5–37.

Gerson, L. P. (1990) *God and Greek Philosophy. Studies in the Early History of Natural Theology*. Londre.

Gigon, O. (1945) *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*. Verlag. Bâle, Schwabe.

Ginouvés, R. (1994) *Macedonia from Philip II to the Roman Conquest*. Princeton.

Giouri, E. (1978) *Ἡ κρατήραξ του Δερβενίου*. Athènes.

Graf, F. (1974) *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 33. Berlin et New York.

—, (1980) « Milch, Honig und Wein. Zum Verständnis der Libation im griechischen Ritual » dans *Perennitas. Studi in onore di Angelo Brelich*. Rome, pp. 209–221.

—, (1985), compte rendu de Martin West (1983), *Gnomon* 57, pp. 586–591.

—, (1991) « Textes orphiques et rituel bacchique », dans *Orphisme et Orphée en l'honneur de J. Rudhardt*, éd. P. Borgeaud, Recherches et Rencontres 3. Genève, pp. 87–102.

—, (1993a) *Greek Mythology. An Introduction*. Baltimore et Londres.

—, (1993b) « Dionysian and Orphic eschatology: new texts and old questions », dans *Masks of Dionysos*, T. H. Carpenter et C. A. Faraone (éds.). Ithaca, pp. 239–258.

—, (1994) *La magie dans l'antiquité gréco-romaine*. Paris.

—, (2011) « Derveni and Ritual », dans Papadopoulou–Muellner (éds.). *Poetry as Initiation, Center for Hellenic Studies Symposium on the Derveni Papyrus*, Washington.

Graham, D. (2002) « La lumière de la lune dans la pensée grecque archaïque », dans *Qu'est-ce que la philosophie présocratique ?* A. Laks et C. Louguet. (éds.), Lille, pp. 351–80.

Gruppe, O. (1887) *Theogonien in Griechische Culte und Mythen*. Leipzig.

Guthrie, W. K. C. (1952a) « The Pre-Socratic World-Picture », *Harvard Theological Review* 45, pp. 87–104.

—, (1952b) *Orpheus and Greek Religion. A Study of the Orphic Movement*, 2^e éd. Londres = New York (1967).

—, (1955) *The Greeks and their Gods*. Boston.

—, (1962-1981) *A History of Greek Philosophy*. Cambridge, Press, 1962.

Hahn, D. E. (1977) *The Origins of Stoic Cosmology*. Columbus.

Halleran, M. R. (1995) *Euripides, Hippolytus*. Warminster.

Harrison, J. E. (1922) *Prolegomena to the study of Greek religion*, 3^e éd. Cambridge.

Heinze, M. (1890) « Über den Νοῦς des Anaxagoras », *Berichte der königlichen sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften* 1, pp. 1–45.

- Held, D. (1972) *The Fragments of Anaxagoras: some problems textual and philosophical*, Diss. université de Brown.
- Henrichs, A. (1968) « Die Erdmutter Demeter (P. Derveni und Eurip. *Bakch.* 275f.) », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 3, pp. 111–112.
- , (1972) « Towards a new edition of Philodemus' treatise On Piety », *Greek, Roman and Byzantine Studies* 13, pp. 67–98.
- , (1974) « Die Kritik der stoischen Theologie im PHerc. 1428 », *Cronache Ercolanesi* 4, pp. 5–32.
- , (1984) « The Eumenides and the wineless libation in the Derveni Papyrus », dans *Atti del XVII Congresso Internazionale de Papirologia, Napoli, 1983*, vol. 2. Naples, pp. 255–68.
- , (1994) « Antonimity and polarity: unknown gods and nameless altars at the Areopagus », *Illinois Classical Studies* 19, pp. 27–58.
- , (1998) « Dromena und Legomena. Zum rituellen Selbstverständnis der Griechen », dans *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstag-Symposium für Walter Burkert*, éd. F. Graf. Stuttgart et Leipzig, pp. 33–71.
- Henry, M. (1986) « The Derveni commentator as literary critic », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 116, pp. 149–64.
- Hladky, V. (2011) *Papyrus Derveni*, Prague.
- Holtz, L. (1975) « Le Parisinus Latinus 7530, synthèse cassinienne des arts libéraux », *Stud. et Med.* 16, pp. 97–152.
- Holwerda, A. E. J. (1894) « De theogonia Orphica », *Mnemosyne* 22, pp. 286–329 et pp. 361–385.
- Hooke, S. H. (éd.) (1933) *Myth and Ritual: Essays on the Myth and Ritual of the Hebrews in Relation to the Culture Pattern of the Ancient East*. Londre.
- Huffman, C. A. (1993) *Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic*. Cambridge.
- Hüffmeier, F. (1963) « Teleologische Weltbetrachtung bei Diogenes von Apollonia? », *Philologus* 107, pp. 131–138.
- Hussey, E. (1972). *The Presocratics*. Londre.
- , (1999) « The enigmas of Derveni », *Oxford Studies of Ancient Philosophy* 17, pp. 303–324.

- Inwood, B. (1986) « Anaxagoras and infinite divisibility », *Illinois Classical Studies* 11, pp. 17–33.
- Irigoin, J. (1972) « Les Manuscrits grecs II », *Revue des Etudes Grecques* 85, pp. 543–571.
- Isler, H. P. (1970) *Acheloos : eine Monographie*. Berne.
- Jaeger, W. (1947) *The Theology of the Early Greek Philosophers*. Oxford.
- Jacoby, F. (1923–1958) *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlin (Weidmann), puis Leyde (E. J. Brill), (15 volumes, réimprimés).
- , (1949) *Atthis. The Local Chronicles of Ancient Athens*. Oxford.
- , (1959) « Diagoras ὁ ἄθεος ». *Abhandlungen der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst, Abh. 3*. Berlin.
- Jameson, M. H., Jordan, D. R., Kotansky, R. D. (éds.) (1993) *A Lex Sacra from Selinous*, Duke University, Durham, North Carolina.
- Janko, R. (1986) compte rendu de Martin West (1983), *Classical Philology* 81, pp. 154–159.
- , (1997) « The physicist as hierophant: Aristophanes, Socrates and the authorship of the Derveni papyrus », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 118, pp. 61–94.
- , (2001) « The Derveni papyrus (Diagoras of Melos, Apopyrgizontes Logoi?): a new translation », *Classical Philology* 96, pp. 1–32.
- , (2002) « The Derveni papyrus: an interim text », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 141, pp. 1–62.
- , (2008) « Reconstructing (again) the Opening of the Derveni Papyrus », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 166, pp. 37–51.
- , (2010) « Orphic Cosmogony, Hermeneutic Necessity and the Unity of the Derveni Papyrus », dans Bernabé–Casadesús–Santamaría (éds.), pp. 178–191.
- Johnson, W. A. (1994) « The Function of the paragraphos in Greek literary prose texts », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 100, pp. 65–68.
- Johnston, S. I. (1999) *Restless Dead. Encounters Between the Living and the Dead in Ancient Greece*. Berkeley, Los Angeles et Londres.

—, (2011) « Divination in the Derveni Papyrus », dans Papadopoulou–Muellner (éds.). dans Papadopoulou–Muellner (éds.). *Poetry as Initiation, Center for Hellenic Studies Symposium on the Derveni Papyrus*, Washington.

Jöhrens, O. (1939) *Die Fragmente des Anaxagoras*. Bochum et Langendreer.

Jocelyn, H. D. (1985) « The annotations of M. Valerius Probus » (II), *CQ* 35, pp. 149–161.

Jouanna, J. (1965) « Rapports entre Méliossos de Samos et Diogène d'Apollonie, à la lumière du traité hippocratique de *natura hominis* », *Revue des Etudes Grecques* 67, pp. 306–323.

Jourdan, F. (2003) *Le papyrus de Derveni*, Paris.

Kahn, C. H. (1973) « Language and ontology in the Cratylus », dans *Exegesis and Argument: Studies in Greek Philosophy Presented to G. Vlastos*, E. N. Lee, A. P. D. Mourelatos et R. M. Rorty (éds.), *Phronesis* Supplément 1. Assen, pp. 152–176.

—, (1979) *The Art and Thought of Heraclitus*. Cambridge.

—, (1986) « Les Mots et les formes dans le “Cratyle” de Platon », dans *Philosophie du langage et grammaire dans l'antiquité*. Bruxelles et Grenoble, pp. 91–103.

—, (1994) *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, 2 éd. Indianapolis.

—, (1997) « Was Euthyphro the author of the Derveni Papyrus? », dans Laks et Most, pp. 55–63.

Kaibel, G. (1878) *Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta*. Berlin.

Kapsomenos, S. G. (1963) « Der Papyrus von Derveni. Ein Kommentar zur orphischen Theogonie », *Gnomon* 35, pp. 222–223.

—, (1964–65) « The Orphic papyrus roll of Thessalonika », *Bulletin of the American Society of Papyrologists* 2, pp. 3–12.

Kerferd, G. B. (1969) « Anaxagoras and the concept of matter before Aristotle », *Bulletin of the John Rylands Library* 52, pp. 129–143; imprimé à nouveau dans Mourelatos (1974), pp. 489–503.

Kern, O. (1888) *De Orphei Epimenidis Pherecydis theogoniis questiones criticae*. Berlin.

- Keil, H. (1880) *Grammatici Latini VII*, Leipzig, pp. 533-536, p. 535.
- Kingsley, P. (1994) « Empedocles' sun », *Classical Quarterly* 44, pp. 316–324.
- , (1995) *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic. Empedocles and Pythagorean Tradition*. Oxford.
- Kirk, G. S. (1970) *Heraclitus. The Cosmic Fragments*. Cambridge.
- Kirk, G. S., Raven, J.E., Schofield, M., (éds.) (1983) *The Presocratic Philosophers a Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Kotwick, M. E. (2016) « Notes on *PDerveni* cols. XV, XIX, XXII, and XXIV », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 197, pp. 1–4.
- Koulomentas, S. (2007) « The Derveni Papyrus on Cosmic Justice », *Rhizai. A Journal for Ancient Philosophy and Science* 4, pp. 105-131.
- Kouremenos, Th. (2011) « Oenopides of Chios and the Derveni Papyrus », *Rheinisches Museum* 154, pp. 241-255.
- Kouremenos, Th. Parassoglou, G.M. Tsantsanoglou, K. (2006) *The Derveni Papyrus. Edited with Introduction and Commentary*. Studi e testi per il « Corpus dei papiri filosofici greci e latini ». La Colombaria, vol. 13. Florence.
- Laks, A. (1983) *Diogène d'Apollonie. La dernière cosmologie présocratique*. Lille.
- , (1993) « Mind's crisis. On Anaxagoras' Νοῦς », *The Southern Journal of Philosophy* 31 Supplément (The Spindel Conference 1992), pp. 19–38.
- , (1997) « Between religion and philosophy: the function of allegory in the Derveni papyrus », *Phronesis* 42, pp. 121–142.
- Laks, A. et Most, G.W. (éds.) (1997) *Studies on the Derveni papyrus*, Oxford, Clarendon Press.
- , (1997) « A provisional translation of the Derveni papyrus », pp. 9–22.
- Lamedica, A. (1990) « La terminologia critico-letteraria del Papiro di Derveni ai Corpora scoliografici », dans *Lessici Tecnici Greci e Latini, Atti del I. Seminario di Studi, Accademica Peloritana dei Pericolanti, Cl. Lett. Filos.* 66, Suppl. 1, pp. 83–91.
- , (1992) « Il Papiro di Derveni come commentario. Problemi formali », in *Proceedings of the XIXth International Congress of Papyrology, Cairo 2–9 Sept. 1989*, vol. I. Caire, pp. 325–333.

- Lämmler, F. (1962) *Vom Chaos zum Kosmos*. Bâle.
- Lanata, G. (1963) *Poetica preplatonica. Testimonianze e frammenti*. (Biblioteca di Studi Superiori, vol. XLIII, Filosofia Antica). La Nuova Italia Editrice, Florence.
- Lanza, D. (1966) *Anassagora: Testimonianze e Frammenti*. Firenze.
- Laroche, E. (1965) *Textes mythologiques hittites en transcription*, Paris.
- Leake, W. M., (1835) *Travels in Northern Greece*, London. J. Bodwell (éd.), vol. III, p. 234.
- Lebedev, A. (1985) « The cosmos as a stadium: agonistic metaphors in Heraclitus' cosmology », *Phronesis* 30, pp. 131–150.
- , (1989) « Heraclitus in P. Derveni », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 79, pp. 39–47.
- Leshner, J. H. (1995) « Mind's knowledge and powers of control in Anaxagoras DK B 12 », *Phronesis* 40, pp. 125–142.
- Levin, S. B. (1995) « What's in a name? A reconsideration of the *Cratylus*' historical sources and topics », *Ancient Philosophy* 15, pp. 91–115.
- Lewis, N. (1974) *Papyrus in Classical Antiquity*. Oxford.
- Linforth, I. M., 1941 : *The Arts of Orpheus*, Berkeley-Los Angeles. New York (1973).
- Livrea, E. (2008) « Eraclito nel papiro di Derveni », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 164, pp. 8-9.
- Lloyd, G. E. R. (1966) *Polarity and Analogy*. Cambridge.
- , (1979) *Magic, Reason and Experience*. Cambridge.
- , (1987) *The Revolutions of Wisdom. Studies in the Claims and Practice of Ancient Greek Science*, Sather Classical Lectures, vol. 52. Berkeley, Los Angeles et Londres.
- , (1990) *Demystifying Mentalities*. Cambridge.
- Lobeck, C. A. (1829) *Aglaophamus*. Königsberg.

- Long, A. A. (1992) « Stoic readings of Homer », dans *Homer's Ancient Readers. The Hermeneutics of Greek Epic's Earliest Exegetes*, R. Lamberton et J. J. Keaney (éds.). Princeton, pp. 41–66.
- Louguet, C. (2002) « Note sur le fragment B4a d'Anaxagore : pourquoi les autres mondes doivent-ils être semblables au notre ? », dans *Qu'est-ce que la philosophie présocratique ?* A. Laks et C. Louguet (éds.). Lille, pp. 497–530.
- Lucarini, C.M. (2010) « Note critique al Papiro de Derveni », *Vichiana* 12, pp. 172-174.
- Macchioro, V. (1922) *Eraclito. Nuovi studi sull'orfismo*, Roma-Bari, Laterza.
- Macias Otero, S. (2007) « Las ψυχὰς ἐνέρον del fr. 912 Kannicht de Euripides y la columna VI del Papiro de Derveni », *CFC (egi)* 17, pp. 145-161.
- Makaronas, C. I. (1963) *Archaiologicon Deltion* 18, pp. 193–196.
- Malinowski, B. (1954) *Magic, Science, and Religion and Other Essays*. New York.
- Manetti, G. (1987) *Le teorie del segno nell'antichità classica*. Milan.
- Mansfeld, J. (1971) *The Pseudo-Hippocratic Tract Peri hebdomadon, ch. 1–11 and Greek Philosophy*. Assen.
- , (1985) « Aristotle and others on Thales, or the beginnings of natural philosophy. With some remarks on Xenophanes », *Mnemosyne* 38, pp. 109–129.
- , (1986) « Aristotle, Plato, and the Preplatonic doxography and chronology », dans *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, éd. G. Cambiano. Turin, pp. 1–59.
- , (1987) *Die Vorsokratiker. Auswahl der Fragmente*. Stuttgart.
- , (1995) « Critical note: Empedocles and his interpreters », *Phronesis* 40, pp. 109–115.
- Marazov, I. (ed.) (1998) *Ancient Gold: The Wealth of the Thracians*. New York.
- Marcovich, M. (1967) *Heraclitus. Editio maior*. Merida.
- Martin, A. Primavesi, O. (éds.) (1999) *L'Empédocle de Strasbourg* (P. Strasb. gr. Inv. 1665–1666). Introduction, édition et commentaire. Strasbourg, Berlin et New York.

- Mathewson, R. (1958) « Aristotle and Anaxagoras: an examination of F. M. Cornford's interpretation », *Classical Quarterly* n.s. 8, pp. 67–81.
- Merkelbach, R. (1967) « Der orphische Papyrus von Derveni », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 1, pp. 21–32.
- , (1977) « Ein neues “orphisches” Goldblättchen », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 25, p. 276.
- Morris, I. (1992) *Death-Ritual and Social Structure in Classical Antiquity*. Cambridge.
- Most, G. W. (1997) « The Fire Next Time. Cosmology, Allegoresis, and Salvation in the Derveni Papyrus », *Journal of Hellenic Studies* 117, pp. 117–135.
- , (1999a) *Commentaries-Kommentare*. Aporemata 4. Göttingen.
- , (1999b) « From Logos to Mythos », dans *From Myth to Reason ?*, R. Buxton. (éd.). Oxford, pp. 25–47.
- Mouraviev, S. N. (1985) « The Heraclitean fragment of the Derveni papyrus », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 61, pp. 131–132.
- , (1993) *Heraclitea II. A I Héraclite d'Ephèse. La tradition antique et médiévale, I : D'Epicharme à Platon et Héraclide le Pontique*. Paris et Moscow.
- Mourelatos, A. P. D. (éd.) (1974) *The Presocratics: a Collection of Critical Essays*. Garden City, New York.
- Mugler, C. (1956) « Le Problème d'Anaxagore », *Revue des Etudes Grecques* 69, pp. 314–76.
- Musgrave, J. (1990) « Dust and damn'd oblivion: a study of cremation in ancient Greece », *Annual of the British School at Athens* 85, pp. 271–299.
- Narten, J. (1968) « Das altindische Verb in der Sprachwissenschaft ». *Die Sprache* 14, pp. 113-134.
- Nauck, A. (1867) *Lexicon Vindobonense*, St. Petersburg (Hildesheim 1965), pp. 278-282.
- Nilsson, M. P. (1925) *A History of Greek Religion*. Oxford.
- Obbink, D. (1994) « A quotation of the Derveni papyrus in Philodemus' On Piety », *Cronache Ercolanesi* 24, pp. 1–39.

- , (1997) « Cosmology as initiation vs. the critique of Orphic mysteries », dans Laks et Most (éds.), pp. 39–54.
- , (2003) « Allegory and exegesis in the Derveni papyrus: the origin of Greek scholarship », dans G. R. Boys-Stones (éd.), *Metaphor, Allegory, and the Classical Tradition: Ancient Thought and Modern Revisions*, Oxford et New York, pp. 177-188.
- Palmer, J. A. (1998) « Xenophanes' Ouranian god in the fourth century », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 16, pp. 1–34.
- Panchenko, D. (1999), « The shape of the earth in Archelaus, Democritus and Leucippus », *Hyperboreus* 5, pp. 22–39.
- , (2002), « Eudemus fr. 145 Wehrli and the ancient theories of lunar light », dans *Eudemus of Rhodes*, I. Bodnar et W. Fortenbaugh (éds.). New Brunswick, pp. 323–336.
- Papadopoulou, I. (2014) « Introduction. Testing our Tools: Open Questions on the Derveni Papyrus », dans Papadopoulou–Muellner (éds.). *Poetry as Initiation, Center for Hellenic Studies Symposium on the Derveni Papyrus*, Washington.
- Parke, H. W. et Wormell, D. E. W. (éds.) (1956) *The Delphic Oracle*, 2 vols. Oxford.
- Parker, R. (1983) *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford.
- , (1995) « Early Orphism », dans *The Greek World*, éd. A. Powell. Londre, pp. 483–510.
- Patzer, A. (1986) *Der Sophist Hippias als Philosophiehistoriker*. Freiburg et Munich.
- Peck, A. L. (1926) « Anaxagoras and the parts », *Classical Quarterly* 20, pp. 57–62.
- , (1931) « Anaxagoras: Predication as a problem in physics », *Classical Quarterly* 25, pp. 27–37 et pp. 112–120.
- Pépin, J. (1976) *Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, 2 éd. Paris.
- Pfeiffer, R. (1968) *History of Classical Scholarship. From the Beginning to the End of the Hellenistic Age*. Oxford.

Piano, V. (2010) « "... E quella profetizzo dall'antro". Mitologia e cosmologia di Notte nel papiro di Derveni », dans *Atti e memorie dell'Accademia toscana di scienze e lettere. La Colombaria*, vol. 75, Florence, pp. 10-48.

—, (2011) « Ricostruendo il rotolo di Derveni. Per una revisione papirologica di P.Derveni I-III », dans *Papiri Filosofici. Miscellanea di Studi*, VI, Studi e testi per il « Corpus dei papiri filosofici greci e latini », Florence, pp. 3-37.

—, (2013a) « Ὀλυμπος καὶ χρόνος τὸ αὐτό. Sulle tracce del tempo nel Papiro di Derveni », R. Di Donato (éd.), *Origini e svolgimento del pensiero greco. Studi per Jean-Pierre Vernant*, Pise, pp. 59-67.

—, (2013b) « Le papyrus de Derveni et son contexte de découverte : parole écrite et rituels funéraires dans la Macédoine grecque antique », *Revue de l'histoire des religions*, 2, pp. 233-252.

—, (2016), « P. Derveni III–VI: Una Riconsiderazione del testo », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 197, pp. 5-16.

Picard, C. (1966) « Après la lecture – encore partielle – du Papyrus de Derveni », dans *Mélanges Carcopino*. Paris, pp. 737–746.

Piccone, E. H., (2012) « Heraclitus on the Sun », dans *Presocratics and Plato: Festschrift at Delphi in Honor of Charles Kahn*, Las Vegas-Zurich-Athènes.

Pippidi, D. M. (1967) « In jurul papirilor de la Derveni si Callatis », *Studii Clasice* 9, pp. 203–210.

Pirenne-Delforge, V. (1991) « Le culte de la Persuasion. Peithô en Grèce ancienne », *Revue de l'Histoire des Religions* 208, pp. 395–413.

—, (1994) *L'Aphrodite grecque. Contribution à l'étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique*, Kernos suppl. 4. Athènes et Liège.

Polito, R. (1997) « Teofrasto e il Bellissimo disordine cosmico de Eraclito. A proposito di *Metafisica* 7a 10–15 », *ACME* (Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano) 50, pp. 31–63.

Pradeau, J.-F. (2002) *Héraclite, Fragments*. Paris.

Pugliese Carratelli, G. (1974) « Un sepolcro di Hipponion e un nuovo testo orfico », *Parola del Passato* 29, pp. 110–126.

—, (1993) *Le lamina d'oro orfiche*. Milano.

- Radcliffe Guest, E. (2008) « Extra-ordinary people : “ mystai ” and “ magoi ”, magicians and orphics in the Derveni Papyrus », *Classical Philology*, 103, pp. 16-39.
- Ramelli, I. Radice, R. (éds.) (2007) *Allegoristi dell'eta classica: opere e frammenti*. In appendice il papiro di Derveni con testo greco a fronte, Milan.
- Ramnoux, C. (1980) « La récupération d'Anaxagore », *Archives de Philosophie* 43, pp.75–98 et pp. 279–297.
- Rangos, S. (2007) « Latent and manifest content in the Derveni Papyrus », *Rhizai. A Journal for Ancient Philosophy and Science* 4, pp. 35-75.
- Raven, J. E. (1954) « The basis of Anaxagoras' cosmology », *Classical Quarterly* 48, pp. 123–137.
- Reale, G. (1974) *Aristotele. Sul Cosmo*. Naples.
- A. Reifferscheid, (1860) *C. Svetoni Tranquilli Reliquiae*, Leipzig, pp. 137-141, p. 139.
- Ricciardelli Apicella, G. (1980) « Orfismo e interpretazione allegorica », *Bolletino dei Classici* 3, pp. 116–130.
- , (1993) « Le teogonie orfiche nell'ambito delle teogonie greche », dans *Orfeo e l'Orfismo, Atti del Seminario Nazionale Roma-Perugia 1985–1991*, A. Masaracchia (éd.). Rome, pp. 27–51.
- , (2009) « Zeus, primo e ultimo », *Paideia* 64, pp. 423-435.
- Richardson, N. J. (1974) *The Homeric Hymn to Demeter*. Oxford, At the Clarendon Press. Oxford University Press.
- , (2006) « Homeric professors in the age of the sophists », dans Laird, A. (éd.) *Ancient Literary Criticism* (Oxford). (1975, *Proceedings of the Cambridge Philological Society* n.s. 21), pp. 62–86.
- Richir, M. (1994) « Qu'est-ce qu'un dieu ? Mythologie et question de la pensée. » Préface à la *Philosophie de la mythologie* de F. W. Schelling, trad. fr. par A. Pernet. Grenoble.
- , (1995) *La naissance des dieux*. Paris.
- Riedweg, C. (1995) « Orphisches bei Empedocles », *Antike und Abendland* 41, pp. 34–59.
- , 2002 « Poésie orphique et rituel initiatique. Éléments d'un Discours sacré dans les lamelles d'or », *RHR* 219, pp. 459-481.

- Robinson, R. (1969) « A criticism of Plato's *Cratylus* », dans *Essays in Greek Philosophy*. Oxford, pp. 118–138.
- Rohde, E. (1925) *Psyche*. Londre.
- Rossi, L. (1996) « Il testamento di Posidippo e le laminette auree di Pella », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 102, pp. 59–65.
- Rudhardt, J. (1986) *Le rôle d'Eros et d'Aphrodite dans les cosmogonies grecques*. Paris.
- , (1991) « Quelques réflexions sur les hymnes orphiques », dans *Orphisme et Orphée en l'honneur de Jean Rudhardt*, Ph. Borgeaud (éd.), *Recherches et Rencontres* 3. Genève, pp. 263–88.
- Russel, D. A. (1981) *Criticism in Antiquity*, Berkeley et Los-Angeles. University of California Press.
- Russell, J. R. (2001) « The Magi in the Derveni Papyrus », *Nāme-ye Irān-e Bāstān* 1, pp. 49-59.
- Rusten, J. S. (1984) « Phanes-Eros in the Theogony of Orpheus in P. Derveni », dans *Atti del XVII Congresso Internazionale de Papirologia, Napoli, 1983*, vol. 2. Naples, pp. 333–335.
- , (1985) « Interim notes on the papyrus from Derveni », *Harvard Studies in Classical Philology* 89, pp. 121–40.
- , (2011) « Unlocking the Orphic Doors: Interpretation of Poetry in the Derveni Papyrus between Pre-Socratics and Alexandrians », dans Papadopoulou–Muellner (éds.). *Poetry as Initiation, Center for Hellenic Studies Symposium on the Derveni Papyrus*, Washington.
- Santamaría, M.A. (2012a) « Critical Notes to the Orphic Poem of the Derveni Papyrus », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 182, pp. 1-22.
- , (2012b) « Tiresias in Euripides' *Bacchae* and the author of the *Derveni Papyrus* », dans P. Schubert (éd.), *Actes du 26e Congres international de payrologie (Geneve 2010)*, Genève, pp. 677-684.
- Scalera McClintock, « La Teogonia di Protogono nel Papiro di Derveni. Una interpretazione dell'orfismo », *Filosofia e Teologia*, I, Napoli, 1988, pp. 139-149
- Scermino, M. (2011a) « P. Derveni coll. XIII-XVI: un mito, due frammenti, un rompicapo », dans *Papiri Filosofici. Miscellanea di Studi*, VI, Studi e testi per il « Corpus dei papiri filosofici greci e latini », Florence, pp. 55-90.

—, (2011b) « Ὑπερβάλλω in P. Derveni col. XXIV. Significato astronomico di un reimpiego eracliteo », *Prometheus* 37, pp. 231-244.

Schibli, H. S. (1990) *Pherecydes of Syros*. Oxford.

Schironi, F. (2001) « L'Olimpo non è il cielo. Esegesi antica nel papiro di Derveni, in aristarco e in leagora di Siracusa », dans *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 136, pp. 11-21.

Schmidt, M. (1975) « Orfeo e orfismo nella pittura vascolare italiota », dans *Orfismo in Magna Grecia. Atti del quattordicesimo Convegno di Studi sulla Magna Grecia*. Naples, pp. 105–137.

Schofield, M. (1975) « Doxographica Anaxagorea », *Hermes* 103, pp. 1–24.

—, (1980) *An Essay on Anaxagoras*. Cambridge.

Schönbeck, L. (1993) « Heraclitus revisited (Pap. Derveni col. I lines 7–11) », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 97, pp. 7–22.

—, (1998a) *Sunbowl or Symbol: Models for the Interpretation of Heraclitus' Sun Notion*. Amsterdam.

—, (1998b) « A note on Heraclitus », *Mnemosyne* 51, pp. 576–578.

Schroder, S. (2007) « Pap. Derv. Col. XVI 1 », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 161, pp. 27-28.

Schwabe, W. (1975) « Welches sind die materiellen Elemente bei Anaxagoras? », *Phronesis* 20, pp. 1–10.

Schwabl, H. (1978) Zeus s.v. *RE Suppl.* vol 15. Munich, pp. 993–1481.

Scodel, R. (2011) « Euripides, the Derveni Papyrus, and the Smoke of Many Writings », dans A. P. M. H. Lardinois–J. H. Block–M. G. M. van der Poel (éds.), *Sacred Words: Orality, Literacy, and Religion*. Orality and Literacy in the Ancient World, suppléments *Mnemosyne*, vol. 8. Leiden–Boston, pp. 79-89.

Scolnicov, S. (1997) « Freedom and education in Plato's *Timaeus* », dans Calvo et Brisson (éds.) (1997), pp. 363–74.

Seaford, R. (1986) « Immortality, salvation and the elements », *Harvard Studies in Classical Philology* 90, pp. 1–26.

—, (1993) « Dionysos as destroyer of the household: Homer, tragedy and the polis », dans *Masks of Dionysos*, T. Carpenter et C. Faraone (éd.). Ithaca, New York, pp. 115–46.

Sedley, D. N. (1989) « The proems of Empedocles and Lucretius », *Greek, Roman and Byzantine Studies* 30, pp. 269–296.

—, (1997) « “Becoming like god” in the *Timaeus* and Aristotle », dans Calvo et Brisson (éds.) (1997), pp. 327–339.

—, (1998a) *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*. Cambridge.

—, (1998b) « The etymologies in Plato’s *Cratylus* », *Journal of Hellenic Studies* 118, pp. 142–156.

—, (1999) « The ideal of godlikeness », dans *Plato* vol. II *Ethics, Politics, Religion, and the Soul*. éd. G. Fine. Oxford, pp. 309–328.

Sider, D. (1981) *The Fragments of Anaxagoras*. Meisenheim am Glan.

—, (1987) « Heraclitus B3 and 94 in the Derveni papyrus », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 69, pp. 225–228.

—, (1997) « Heraclitus in the Derveni papyrus », dans Laks et Most (éds.), pp. 129–148.

—, (2014) « The Orphic Poem of the Derveni Papyrus », dans Papadopoulou–Muellner (éds.). *Poetry as Initiation, Center for Hellenic Studies Symposium on the Derveni Papyrus*, Washington.

Sideris, A. (2000) « Les tombes de Derveni : quelques remarques sur la toreutique », *Revue Archéologique* fasc. 1, pp. 3–36.

Silvestre, A. M. (1988) « Significato e Ruolo del *Nous* nella Filosofia di Anassagora », *Il Contributo* 12, pp. 29–52.

Sistakou, E. (2010) « Reading the Authorial Strategies in the Derveni Papyrus », *Trends in Classics* 2, dans Papadopoulou–Muellner (éds.). *Poetry as Initiation, Center for Hellenic Studies Symposium on the Derveni Papyrus*, Washington, pp. 18–30.

Sluiter, I. (1999) « Commentaries and the didactic tradition », dans Most (1999a), pp. 173–205.

Snell, B. (1924) *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*. Berlin.

—, (1944) « Die Nachrichten über die Lehren des Thales und die Anfänge der griechischen Philosophie und Literaturgeschichte », *Philologus* 96 : p. 170–82, imprimé à nouveau dans Snell (1966), pp. 119–128.

—, (1966) *Gesammelte Schriften*. Göttingen.

—, (1986) *Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, 6 éd. Göttingen.

Solmsen, F. (1958) « Aristotle and Presocratic cosmogony », *Harvard Studies in Classical Philology* 63 : p. 265–82 ; imprimé à nouveau dans Solmsen (1968), pp. 356–373.

—, (1968) *Kleine Schriften*, vol. I. Hildesheim.

Sourvinou-Inwood, C. (1995) *Reading' Greek Death: To the End of the Classical Period*. Oxford.

Staudacher, W. (1942) *Die Trennung von Himmel und Erde*. Tübingen.

Stewart, D. J. (1968) « Νοῦς in Aristophanes », *Classical Journal* 63, pp. 253–255.

Stokes, M. C. (1962) « Hesiodic and Milesian cosmogonies I », *Phronesis* 7, pp. 1–37.

—, (1963) « Hesiodic and Milesian cosmogonies II », *Phronesis* 8, pp. 1–34.

—, (1965) « On Anaxagoras », *Archiv für Geschichte der Philosophie* 47, pp. 1–19 et pp. 217–250.

—, (1971) *One and Many in Presocratic Philosophy*. Cambridge, Mass.

Strang, C. (1963) « The physical theory of Anaxagoras », *Archiv für Geschichte der Philosophie* 45, pp. 101–118, imprimé à nouveau dans Allen et Furley (1975), pp. 361–380.

Struck, P. (2002) « The ordeal of the divine sign: divination and manliness in archaic and classical Greece », dans *ANDREIA. Studies in Manliness and Courage in the Classical World*, éd. R. M. Rosen et I. Sluiter. Leiden, pp. 167–186.

—, (2004) *Birth of the Symbol: Ancient Readers at the Limits of Their Texts*, Princeton.

Tambiah, S. J. (1973) « Form and meaning of magical acts: a point of view », dans *Modes of Thought*, éd. R. Horton et R. Finnegan. Londre, pp. 199–229.

- , (1990) *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*. Cambridge.
- Tarán, L. (1971) « The creation myth in Plato's *Timaeus* », dans *Essays in Ancient Greek Philosophy*, éd. J. P. Anton et G. L. Kustas. Albanie, pp. 372–407.
- Teodorsson, S.-T. (1982) *Anaxagoras' Theory of Matter*. Arlöv.
- Theiler, W. (1965) *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, 2 éd, Berlin.
- Themelis, P. G. and Touratsoglou, I. P. (1997) *Οι Τάφοι του Δερβενίου*, Athènes.
- Thomas, K. (1971) *Religion and the Decline of Magic*. New York.
- Tilman, V. (2000) « Archélaos d'Athènes », *Revue de Philosophie Ancienne* 18, pp. 65–107.
- Tinnefeld, F. (1980) « Referat über zwei Russische Aufsätze », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 38, pp. 68–71.
- Torjussen, S. S. (2005) « Phanes and Dionysos in the Derveni Theogony », *Symbolae Osloenses* 80, pp. 7-22.
- Tortorelli Ghidini, M. (1985) « Euphrone: una divinità orfica? », *Parola del Passato* 40, pp. 419–425.
- , (1989) « Nephele: una metafora orfica arcaica », *Parola del Passato* 44, pp. 29–36.
- , (1991) « Due nuovi teonimi orfici nel papiro di Derveni », dans *Orphisme et Orphée en l'honneur de Jean Rudhardt*, Ph. Borgeaud (éd.), Recherches et Rencontres 3. Genève, pp. 246–61.
- , (2006) *Figli della Terra e del Cielo Stellato. Testi orfici con traduzione e commento*. Naples.
- , (2008) « Al di là del rogo: la col. XX del papiro di Derveni », *Index* 36, pp. 529-536.
- , (2009) « Armonia nei testi orfici: PDerv. col. XXI », *Parola del Passato* 64, pp. 81-93.
- Touratsoglou, Y. P., Aktsele, D., Ignatiadou, D., Romiopoulou, K., Themelis, P. G. (1997) « Οι Τάφοι του Δερβενίου », *Archaiologikon deltion dimosieumata*, Athènes. Tameio Archaiologikôn Porôn kai Apallotriôséôn, n. 59.

Tsantsanoglou, K. (1992) « Heraclitus iT », dans *Corpus dei Papiri Filosofici Greci e Latini. Testi e lessico nei papiri di cultura greca e latina dal secolo IV a.C. al VII d.C.*, 1.1. Florence : p. 221–6.

—, (1997) « The first columns of the Derveni Papyrus and their religious significance », dans Laks et Most, pp. 93–128.

—, (2014) « Some Desiderata in the Study of the Derveni Papyrus », dans Papadopoulou–Muellner (éds.). *Poetry as Initiation, Center for Hellenic Studies Symposium on the Derveni Papyrus*, Washington.

Tsantsanoglou, K. et Parássoglou, G. M. (1987) « Two gold lamellae from Thessaly », *Hellenica* 38, pp. 3–16.

—, (1988) « Heraclitus in the Derveni Papyrus », dans *Aristoxenica, Menandrea, Fragmenta Philosophica*, A. Branacci et al. (éd.), *Studi e Testi per il Corpus dei papiri filosofici greci e latini* 3. Florence, pp. 125–133.

Tzanavari, K., Filis, K., « Lete I: from the Prehistoric period to Late Antiquity », *To Αρχαιολογικό Έργο στη Μακεδονία και στη Θράκη*, Proceedings of the Conference of Archeological Research in Macedonia and Thrace, Thessalonique. Université Aristote, 2005, pp. 155-172.

Turner, E. G. (1968) *Greek Papyri: An Introduction*. Oxford.

—, (1980a) *Greek Papyri: An Introduction*, 2 éd. Oxford.

—, (1980b) « Ptolemaic bookhands and Lille Stesichorus », *Scrittura e Civiltà* 4, pp. 19–49.

Turner, E. G. and Parsons, P. (1987) « Greek Manuscripts of the Ancient World », 2 éd. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, Suppl. 46. Londre.

Turner, E. G., Tsantsanoglou, K. and Parássoglou, G. M. (1982) « On the Derveni Papyrus », *Gnomon* 54, pp. 855–856.

Tzanavari, K. (1997) « Αρχαιολογικές έρευνες στò νεκροτάφειο τής αρχαίας Λητής » *Makedonia kai Thraki* 10, pp. 461–469.

Tzifopoulos, Y. Z. (2010) « The Derveni Papyrus and the Bacchic-Orphic Epistomia », *Trends in Classics* 2, pp. 31–63.
<http://chs.harvard.edu/wa/pageR?tn=ArticleWrapper&bdc=12&mn=2679>

VanderWaerdt, P. A. (1994) « Socrates in the *Clouds* », dans *The Socratic Movement*, P. A. Vander Waerdt (éd.). Ithaca et Londre, pp. 48–86.

Vernant, J. P. (1962) *Les origines de la pensée grecque*. Paris.

Versnel, H. S. (1987) « Greek myth and ritual: the case of Kronos », dans *Interpretations of Greek Mythology*, éd. J. Bremmer. Londre, pp. 121–152.

—, (1993) *Inconsistencies in Greek and Roman Religion II. Transition & Reversal dans Myth and Ritual*, *Studies in Greek and Roman Religion*, vol. 6, 2. Leiden, New York et Cologne.

Vinogradov, J. G. (1991) ‘Zur sachlichen und geschichtlichen Deutung der Orphiker-Plättchen von Olbia’, dans *Orphisme et Orphée en l’honneur de J. Rudhardt*, éd. P. Borgeaud, *Recherches et Rencontres* 3. Genève, pp. 77–86.

Vlastos, G. (1950), « The physical theory of Anaxagoras », *The Philosophical Review* 59 : p. 31–57, imprimé à nouveau dans Mourelatos (1974), pp. 459–488.

—, (1952) « Theology and philosophy in early Greek thought », *Philosophical Quarterly* 2, pp. 92–123, imprimé à nouveau dans Furley et Allen (1970), pp. 92–129.

Vögelin, E. (1957) *Order and History*, vol. 2: *The World of the Polis*. Baton Rouge, Louis. et New York.

Vokotopoulou, I. (1996) *Οδηγός Αρχαιολογικού Μουσείου Θεσσαλονίκης*, Athènes.

Weiss, C. (1984) *Griechische Flussgottheiten in vorhellenistischer Zeit*. Würzburg.

West, M. L. (1966) *Hesiod : Theogony*, éd. with Prolegomena and Commentary. Oxford.

—, (1982) « The Orphics of Olbia », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 45, pp. 17–29.

—, (1983) *The Orphic Poems*. Oxford.

—, (1987) *Euripides : Orestes*, éd. with translation and commentary. Warminster.

—, (1994) « Ab Ovo. Orpheus, Sanchuniathon, and the origins of the Ionian world model », *Classical Quarterly* 44, pp. 289–307.

—, (1997) « Hocus-pocus in East and West. Theogony, ritual, and the tradition of esoteric commentary », dans Laks et Most (éds.), pp. 81–92.

Willink, C. W. (1986) *Euripides, Orestes*. Oxford.

- Winiarczyk, M. (1979) « Diagoras von Melos – Wahrheit und Legende I », *Eos* 67, pp. 191–213.
- , (1980) « Diagoras von Melos – Wahrheit und Legende II », *Eos* 68, pp. 51–75.
- , (1981) *Diagorae Melii et Theodori Cyrenaei reliquiae*. Leipzig.
- Wöhrle, G. (1993) *Anaximenes aus Milet : Die Fragmente zu seiner Lehre*. Stuttgart.
- Woodbury, L. (1965) « The date and atheism of Diagoras of Melos », *Phoenix* 19, pp. 178–211.
- Wright, M. R. (1981) *Empedocles: The Extant Fragments*. New Haven.
- Zhmud', L. (1992) « Orphism and graffiti from Olbia », *Hermes* 120, pp. 159–168.
- Zuntz, G. (1971) *Persephone. Three essays on religion and thought in Magna Graecia*. Oxford.

TABLE DES MATIÈRES

VOLUME I

INTRODUCTION

1. NATURE DE LA THÈSE	5
1.1. <i>Objectifs et finalités de la thèse</i>	5
1.2. <i>Structure de la thèse</i>	13
1.3. <i>Histoire de la découverte du Papyrus de Derveni</i>	15
2. QUESTIONS CONCERNANT LE PAPYRUS DE DERVENI	19
2.1. <i>Caractéristiques physiques du Papyrus de Derveni</i>	19
2.2. <i>Choix du texte et méthodologie de recherche</i>	21
2.3. <i>Hypothèses sur l'identité de l'auteur de Derveni</i>	24
2.4. <i>Questions concernant le genre littéraire du Papyrus de Derveni</i>	39

I. LE PAPYRUS DE DERVENI

1. TEXTE ET TRADUCTION DU PAPYRUS DE DERVENI	48
2. APPARAT CRITIQUE	108
3. NOTES	125

VOLUME II

II. THÉOGONIE ET COSMOGONIE : ORPHÉE ET LE PAPYRUS DE DERVENI

1. DU COSMOS ET DES DIEUX	179
2. ANALYSE COMPARATIVE ENTRE LA THEOGONIE DU PAPYRUS DE DERVENI ET LES THEOGONIES ORPHIQUES	183
3. LE POÈME D'ORPHEE CITE DANS LE PAPYRUS DE DERVENI	189
4. L'HYMNE A ZEUS DU PAPYRUS DE DERVENI	202
5. RECREATION DES DIEUX ET DU COSMOS	208

III. EXÉGÈSE DU ΛΟΓΟΣ, EXÉGÈSE DU ΚΟΣΜΟΣ

1. DE LA FORMATION DU COSMOS À LA GENÈSE DES MOTS	216
1.1. <i>Le Papyrus de Derveni ou interpréter le λόγος pour comprendre le κόσμος</i>	216

1.2. <i>Plusieurs noms pour un seul Zeus</i>	221
2. L'APPROCHE EXÉGÉTIQUE DE L'AUTEUR DU PAPYRUS DE DERVENI	230
2.1. <i>Techniques exégétiques de l'auteur du Papyrus de Derveni</i>	230
2.2. <i>Le Papyrus de Derveni et le Cratyle de Platon</i>	244
2.3. <i>Le Papyrus de Derveni et le mouvement sophistique</i>	256
IV. LE STATUT DU ΚΟΣΜΟΣ DANS LE PAPYRUS DE DERVENI	
1. COSMOLOGIE DE L'AUTEUR DU PAPYRUS DE DERVENI	264
1.1. <i>Quatre agents pour un seul cosmos : la Nuit, l'Horizon cosmique, le Soleil et l'Air- Intellect</i>	264
1.2. <i>Les νῦν ἔόντα, les ὑπάρχοντα et les μικρὰ μεμερισμένα</i>	276
1.3. <i>L'agrégation des semblables : le mouvement εἰς τὸ σύνηθες</i>	284
1.4. <i>Autres interactions possibles entre ἔόντα</i>	287
1.5. <i>Ex nihilo nihil fit : le principe d'agénésie du cosmos dans le Papyrus de Derveni</i>	291
1.6. <i>Questions concernant la Lune : sur le temps et la périodicité dans le Papyrus de Derveni</i>	293
1.7. <i>La nature du Temps et de l'Olympe dans le Papyrus de Derveni, Aristarque de Samothrace et Léagoras de Syracuse</i>	298
2. LE PAPYRUS DE DERVENI ET LES PRESOCRATIQUES	301
2.1. <i>Héraclite, Orphée et la col. 4 du Papyrus de Derveni</i>	301
2.2. <i>Le Papyrus de Derveni et Anaxagore de Clazomènes</i>	318
2.3. <i>Le Papyrus de Derveni et Diogène d'Apollonie</i>	339
2.4. <i>Le Papyrus de Derveni et Archélaos d'Athènes</i>	353
CONCLUSION	360
BIBLIOGRAPHIE	374

RÉSUMÉ

Dès sa découverte en 1962, le Papyrus de Derveni, le plus ancien manuscrit d'Europe, n'a pas cessé de soulever des interrogations majeures relatives à la transmission, à l'interprétation et à la fonction des textes orphiques. Le Papyrus de Derveni nous fournit aussi un témoignage de premier ordre quant à l'influence de la philosophie présocratique sur les doctrines orphiques.

Cette thèse est la première édition critique française du Papyrus de Derveni. Celle-ci comprend un appareil critique complet ainsi que des notes au texte. Ce travail de recherche propose aussi une étude monographique du Papyrus de Derveni. Nous avons porté une attention toute particulière à l'analyse du poème orphique, aux techniques exégétiques employées et aux thématiques philosophiques de l'écrit contenu dans le Papyrus de Derveni. Nous avons, en outre, comparé les doctrines cosmologiques et philosophiques proposées par son auteur avec les théories d'Héraclite d'Éphèse, d'Anaxagore de Clazomènes, de Diogène d'Apollonie et Archélaos d'Athènes.

MOTS CLES :

Papyrus de Derveni, présocratiques, orphisme, exégèse antique, cosmologie antique, *Cratyle* de Platon, Héraclite d'Éphèse, Anaxagore de Clazomènes, Diogènes d'Apollonie, Archélaos d'Athènes.

ABSTRACT

Since his discovery in 1962, the Derveni Papyrus, the most ancient manuscript of Europe, has raised full of major questions about the transmission, the interpretation and the function of the orphic texts. The Derveni Papyrus offers us an emblematic testimony about the influence of Presocratic Philosophy on the orphic doctrines. This thesis is the first french critical edition of the Derveni Papyrus with a critical apparatus and notes on the text. This research paper also provides a monographic study of this document. We especially focused our attention on the orphic poem quoted by the author of the Derveni Papyrus, on the exegetical technics he employed and on the philosophical doctrines he proposed. We particularly compared the cosmological and philosophical theories of the Derveni Papyrus author with that of Heraclitus of Ephesus, Anaxagoras of Clazomenae, Diogenes of Apollonia and Archelaus of Athens.

KEYWORDS :

The Derveni Papyrus, Presocratics, Orphism, ancient exegesis, *Cratylus* of Plato, Heraclitus of Ephesus, Anaxagoras of Clazomenae, Diogenes of Apollonia, Archelaus of Athens.