



Kernos

Revue internationale et pluridisciplinaire de religion
grecque antique

14 | 2001
Varia

Le jeu des épithètes dans les *Hymnes orphiques*

Marianne Hopman-Govers



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/kernos/766>

DOI : 10.4000/kernos.766

ISSN : 2034-7871

Éditeur

Centre international d'étude de la religion grecque antique

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2001

Pagination : 35-49

ISSN : 0776-3824

Référence électronique

Marianne Hopman-Govers, « Le jeu des épithètes dans les *Hymnes orphiques* », *Kernos* [En ligne],
14 | 2001, mis en ligne le 14 avril 2011, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/kernos/766> ; DOI : 10.4000/kernos.766

Le jeu des épithètes dans les *Hymnes orphiques**

Un trait remarquable du corpus des quatre-vingt sept hymnes qui nous ont été transmis sous le nom d'Orphée¹ tient à l'accumulation d'épithètes qui constitue la structure de chaque hymne. Contrairement aux hymnes homériques, de Callimaque et de Proclus qui les accompagnent dans la plupart des manuscrits², les *Hymnes orphiques* sont pauvres en narration et constitués essentiellement d'adjectifs épithètes, participes ou courtes propositions relatives³. Pour reprendre le schéma hymnique proposé par Carl Ausfeld

* Une première version de cet exposé a été présentée à l'occasion du colloque CorHaLi organisé par M. Claude Calame sur le thème « La figure d'Orphée et les poèmes orphiques ». Je remercie de leurs suggestions les participants à cette rencontre, et notamment Mmes et MM. Fabienne Blaise, Claude Calame, Pierre Judet de la Combe, Stella Georgoudi, Richard Martin, Anne-France Morand, Gregory Nagy, Charles Segal et Froma Zeitlin. Je suis aussi très reconnaissante à Mme Vinciane Pirenne-Delforge pour les commentaires stimulants dont elle m'a fait part. Enfin je remercie tout particulièrement M. Albert Henrichs pour la grande générosité avec laquelle il m'a prodigué conseils, critiques et encouragements tout au long de la rédaction de cet article.

¹ En l'attente de l'édition de A. Bernabé, le texte le plus récent des *Hymnes orphiques* est celui de G. QUANDT, *Orphei hymni*, Berlin, 1962³, dont je suis la numérotation. Une concordance a été établie par A. BERNABÉ, *Orphei hymnorum concordantia*, Olms, 1988, et nous disposons de la traduction anglaise de A. ATHANASSAKIS, *The Orphic Hymns: Text, Translation and Notes*, Missoula, 1977. Il n'existe pas pour l'instant de commentaire complet plus récent que celui de M. KOOPS, *Observationes in hymnos Orphicos*, Leiden, 1932. En revanche, on trouve des commentaires sur certains hymnes de la collection dans R.L. HUNSUCKER, *A Select Commentary on the Orphic hymns*, Diss. Princeton, 1973 (avec une bibliographie complète) et L.J. ALDERINK, "Orphic Hymn 13: to Kronos", in M. KILEY (éd.), *Prayer from Alexander to Constantine*, Londres, 1997, p. 190-194. Parmi les études sur les *Hymnes*, citons celles de L. VAN LIEMPT, *De vocabulario hymnorum Orphicorum atque aetate*, Permerend, 1930; W.K.C. GUTHRIE, "Epithets in the Orphic Hymns", *CR* 44 (1933), p. 216-221; J. RUDHARDT, "Quelques réflexions sur les hymnes orphiques", in Ph. BORGEAUD (éd.), *Orphisme et Orphée*, Genève, 1991, p. 263-283; A.-F. MORAND, "Orphic Gods and other Gods", in A.B. LLOYD (éd.), *What is a God?*, London, 1997, p. 169-181.

² Sur cette tradition manuscrite : O. KERN, "Die Herkunft des Orphischen Hymnenbuches", in *Genethliakon für Carl Robert*, 1910, p. 87 sq. et T. GELZER, "Zum Codex Mosquensis und zur Sammlung der homerischen Hymnen", *Hyperb.* 1 (1994), p. 113-136.

³ On retrouve là le « Partizipialstil der Prädikation » et le « Relativstil der Prädikation » de l'étude classique d'E. NORDEN, *Agnostos Theos: Untersuchungen zur Formengeschichte Religiöser Rede*, Stuttgart, 1956, p. 166-176.

(*invocatio – pars epica – precatio*)⁴, la *pars epica*, si l'on entend par là un récit narratif des *aretai* du dieu, se trouve dans les *Hymnes orphiques* réduite à la portion congrue.

L'accumulation d'épithètes⁵ n'est pas une technique propre aux *Hymnes orphiques*. Il semble plutôt qu'il s'agisse d'une tendance inhérente au genre de l'hymne, que l'on trouve déjà en germe dans certains des hymnes homériques anciens⁶. Ces listes deviennent plus fréquentes à partir de l'époque alexandrine⁷. On les trouve aussi dans l'*Hymne à Zeus* de Cléanthe, les *Hymnes à Isis* transmis sous le nom d'Isidore et dans un hymne à Bacchus qu'Ovide met dans la bouche des femmes de Thèbes⁸. Enfin la technique est assez fréquente dans des textes d'époque impériale, comme certains papyrus magiques, quelques-uns des oracles d'Apollon à Claros et Didymes et les *Dionysiaques* de Nonnos. On trouve même dans l'*Anthologie Palatine* deux hymnes à Apollon et Dionysos composés uniquement d'épithètes arrangées par ordre alphabétique⁹. Pourtant, les *Hymnes orphiques* ont ceci de particulier qu'ils poussent la technique à son point limite; comme l'a souligné Jean Rudhardt¹⁰, ces textes tiennent essentiellement en un long développement de l'invocation initiale, suivi de l'énoncé de la demande de l'orant.

C'est cette particularité caractéristique et pourtant peu étudiée¹¹ des *Hymnes orphiques* que je propose d'examiner, en considérant les épithètes d'abord sur le plan de leur sélection paradigmatique, puis de leur organisation syntagmatique. À côté des épithètes traditionnellement attachées à telle ou telle divinité, on verra qu'une grande partie des adjectifs choisis sont liés

⁴ C. AUSFELD, *De Graecorum precationibus quaestiones*, Leipzig, 1903 (*Jahrb. Class. Phil.*, 28), p. 505-537.

⁵ Sur les listes d'épithètes, voir les remarques suggestives de A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste* II, Paris, 1949, p. 313-316 (sur l'hymne de Cléanthe à Zeus) et L. ROBERT, "Un oracle gravé à Oinoanda", *CRAI* (1971), p. 610-619, repris dans *OMS V* (1989), p. 630-639. Pour une typologie des épithètes, voir A. HENRICH, "Despoina Kybele: ein Beitrag zur religiösen Namenkunde", *HSPb* 80 (1976), p. 253-286 et F. GRAF, "Namen von Göttern im klassischen Altertum", in E. EICHLER et al. (éds), *Ein internationales Handbuch zur Onomastik*, Berlin/New York, 1996, p. 1823-1837.

⁶ Cf. *HH VI*, 1 et VI, 19 (Aphrodite), XXII, 6 (Poseidon). A.-J. FESTUGIÈRE a même suggéré d'utiliser les listes d'épithètes comme critère pour établir une datation relative des *Hymnes homériques* (o.c. [n. 5] p. 315, n. 3).

⁷ Cf. THÉOCRITE, 1, 100-101 et 22, 135-136; CALLIMAQUE, *Hymnes*, 1, 91; 3, 269; 5, 43-44; *Anth. Pal.* VI, 10 (ANTIPATER). La tendance est suffisamment répandue à l'époque alexandrine pour que l'on en trouve des caricatures, comme dans *Anth. Pal.* V, 135 (= Anon. 57 Gow-Page) « À un flacon ».

⁸ *Ov.*, *Met.* IV, 11-30.

⁹ *Anth. Pal.* IX, 524 (Dionysos) et 525 (Apollon).

¹⁰ RUDHARDT, *l.c.* (n. 1), p. 265.

¹¹ Les études sur les *Hymnes orphiques* qui s'attachent le plus aux épithètes sont celles de GUTHRIE, *l.c.* (n. 1) et de RUDHARDT, *l.c.* (n. 1).

aux besoins de la prière finale ou illustrent quelques grands thèmes de glorification des dieux, qui traversent et unifient la collection. On examinera ensuite les effets produits par l'organisation de ces épithètes : parallèlement à des jeux musicaux sur les rythmes et les sonorités, la comparaison avec d'autres textes suggère de voir dans ces listes une forme extrême de concentration visant à décrire la nature de la divinité invoquée.

Un certain nombre des épithètes utilisées dans les *Hymnes orphiques* proviennent de la tradition littéraire, en particulier de l'héritage homérique et hésiodique¹². Hermès est ainsi ἀργειφόντης (28, 3) ou ἐριούνιος (28, 8); Poséidon est γαιήοχος (17, 1) ou κυανοχαίτης (17, 1); Hécate est κουροτρόφος (1, 8). Par ailleurs, Guthrie¹³ a montré que d'autres épithètes ne sont pas traditionnelles, mais font allusion à un épisode connu, dont elles présentent comme une narration condensée. Ainsi l'hymne 12 à Héraclès fait allusion aux travaux du héros, qui est dit βρύων ἄθλοισι κραταιοῖς (v. 2), ὃς θνητοῖς κατέπαυσας ἀνήμερα φῦλα διώξας (v. 7), δώδεκ' ἀπ' ἀντολιῶν ἄχρι δυσμῶν ἄθλα διέρπων (v. 12), sans pour autant en donner une narration complète. Par cette technique d'allusions, les *Hymnes orphiques* se rapprochent des poètes alexandrins et en particulier de Callimaque¹⁴, qui sont parmi nos premiers exemples de juxtaposition d'épithètes.

Ce jeu avec l'héritage littéraire est cependant poursuivi de façon inégale dans le recueil. Si certains hymnes, tel celui à Poséidon (17), sont très proches thématiquement et lexicalement de l'héritage homérique, d'autres en revanche, comme l'hymne à Pan (11), s'écartent de ce modèle et offrent une série d'épithètes dont une seule (νόμιος) est attestée dans le répertoire des épithètes littéraires dressé par Karl Bruchmann¹⁵. D'autre part, dans un même hymne, les épithètes traditionnelles voisinent souvent avec des *hapax legomena* ou des adjectifs communs à plusieurs divinités. Dans l'hymne 12 mentionné précédemment, l'image traditionnelle d'Héraclès est doublée d'une dimension cosmique, qui le rapproche d'autres divinités et l'assimile à Apollon, Hélios et Paeon. Sans parler des divinités extérieures au panthéon traditionnel, telles Protogonos ou Physis, même les Olympiens reçoivent donc ici une présentation particulière, distincte de leur image littéraire et religieuse habituelle.

Une large partie des épithètes sont ainsi communes à plusieurs divinités, participant du syncrétisme caractéristique de ces textes. Héraclès est appelé χρόνου πατήρ (12, 3) comme l'est aussi Hélios (8, 13), et partage plus d'une

¹² Cf. QUANDT, *o.c.* (n. 1), et KOOPS, *o.c.* (n. 1), *passim*.

¹³ GUTHRIE, *l.c.* (n. 1).

¹⁴ Sur l'utilisation des épithètes dans les *Hymnes* de Callimaque, voir A. HENRICHs, "Gods in Action: the Poetics of Divine Performance in the *Hymns* of Callimachus", in A. HARDER (éd.), *Callimachus*, Groningen, 1993 (*Hellenistica Groningana*, 1), p. 127-147.

¹⁵ K. BRUCHMANN, *Epitheta deorum quae apud poetas Graecos leguntur*, Leipzig, 1893.

épithète avec Hérphaïstos. On est frappé par exemple des ressemblances lexicales et rythmiques entre le vers 12, 6 qui qualifie Héraklès, et le vers 66, 5, à propos d'Hérphaïstos :

παμφάγε, παγγενέτωρ, πανυπέρτατε, πᾶσιν ἄρωγέ¹⁶
παμφάγε, πανδαμάτωρ, πανυπέρτατε, παντοδίατε¹⁷

On pourrait multiplier les exemples d'épithètes communes, qui donnent au panthéon des *Hymnes orphiques* son homogénéité.

De grands thèmes se dessinent ainsi et, sans en aucune façon prétendre à l'exclusivité, on peut évoquer quelques-uns de ces motifs par lesquels sont glorifiés les dieux des *Hymnes orphiques*. Nombre d'épithètes s'attachent à l'ancrage spatial du dieu, le plus souvent pour insister sur l'omniprésence de son action. Un petit groupe d'hymnes du début du recueil fait exception puisque, peut-être sur le modèle stoïcien, les divinités s'y trouvent associées avec un élément particulier : Héra avec l'air et les vents (16, 1-4), Poséidon avec la mer (17), Pluton avec la terre (18). On retrouve donc ici le modèle homérique et hésiodique du partage des champs d'action des divinités (18, 6). Le plus souvent, cependant, les divinités présentées dans les *Hymnes orphiques* participent simultanément de tous les règnes. Hécate est dite οὐρανία χθονία τε καὶ εἰναλία (1, 2), comme les Courètes qui sont οὐράνιοι χθόνιοι τε καὶ εἰνάλιοι (38, 2). Cette étendue d'action est immédiatement liée au polymorphisme et au syncrétisme qui traversent les *Hymnes*.

À la multiplicité des champs d'action s'ajoute la double appartenance générique, avec des dieux présentés comme à la fois mâle et femelle, θῆλυς τε καὶ ἄρσην (Sélènè 9, 4; Athéna 32, 10; Misè 42, 4). Ce motif n'est pas propre aux *Hymnes orphiques*; Platon y fait déjà allusion dans le *Banquet* :

ἦν δὲ διὰ ταῦτα τρία τὰ γένη καὶ τοιαῦτα, ὅτι τὸ μὲν ἄρρεν ἦν τοῦ ἡλλου τὴν ἀρχὴν ἔκγονον, τὸ δὲ θῆλυ τῆς γῆς, τὸ δὲ ἀμφοτέρων μετέχον τῆς σελήνης, ὅτι καὶ ἡ σελήνη ἀμφοτέρων μετέχει.¹⁸

et on le retrouve dans les hymnes des papyrus magiques :

καλῶ σε τριπρόσωπον θεάν, Μήνην, ἐράσιμον φῶς,
'Ερμῆν τε καὶ 'Εκάτην ὁμοῦ, ἀρσενόθηλον ἔρνος.¹⁹

Diversité spatiale comme androgynie participent d'un même concept, omniprésent dans les *Hymnes* : celui de dieux polymorphes. Ce concept est largement reflété dans le lexique avec l'emploi d'adjectifs comme αἰολό-

¹⁶ OH, 12, 6.

¹⁷ OH, 66, 5.

¹⁸ PLATON, *Symp.*, 190b.

¹⁹ PGM IV, 2610-2611 = *Hymn.*, 19, 25-26 (Heitsch).

μορφος (utilisé 9 fois, au sujet de divinités distinctes) ou les composés en πολυ-²⁰ qui abondent dans le recueil : πολύμορφος (8 fois), πολυειδής (1 fois), πολυποίκιλος (4 fois).

Polymorphes et omniprésents, les dieux des *Hymnes* sont aussi caractérisés par une fonction cosmique qui fait d'eux l'origine et les garants de l'ordre du monde. On a vu dans le cas de l'hymne à Héraklès comment le motif traditionnel des travaux est étroitement mêlé à une dimension cosmique, qui fait du héros le père du temps (χρόνου πατήρ 12, 3) et l'origine de tout (παγγενέτωρ 12, 6). Ce thème de l'origine traverse le corpus, et se retrouve en particulier avec Ouranos (παγγενέτωρ 4, 1), Protogonos (γένεσις μακάρων θνητῶν τ' ἀνθρώπων 6, 3) ou Hélios. Il est aussi souvent doublé par un motif selon lequel les dieux assurent la rotation du monde : ce sont les images de δίνη (4, 4; 7, 4; 40, 15) et ῥόμβος (4, 4; 8, 7). Enfin les dieux des *Hymnes* sont souvent liés à la lumière. Traditionnel dans le cas de divinités comme Hélios, ce motif est aussi présent dans des situations plus surprenantes. La Nuit des *Hymnes*, par exemple, brille de tous feux, à la fois κυναυγής et ἀστεροφεγγής (3, 3).

À côté de ce motif cosmique et de ses différentes manifestations, l'élément dionysiaque constitue un autre thème unificateur du corpus. Une première indication est donnée par la présence massive de Dionysos, auquel sont dédiés, sous des noms variés, huit hymnes du recueil. D'autre part, le terme de βουκόλος, qui apparaît dès le premier hymne, véhicule des connotations dionysiaques bien marquées²¹. Des motifs dionysiaques parcourent les hymnes à Dionysos, Perséphone et Silène, mais apparaissent aussi dans des contextes moins attendus. Ainsi des Néréides, qui deviennent prêtresses des rites de Bakchos et Perséphone :

ἡμεῖς γὰρ πρῶται τελετὴν ἀνεδείξατε σεμνὴν
εὐιέρου Βάκχοιο καὶ ἀγνῆς Φερσεφονείης,
Καλλιόπῃ σὺν μητρὶ καὶ Ἀπόλλωνι ἄνακτι.²²

Liées à ce thème dionysiaque, on remarque quelques allusions à des mythes dits « orphiques » car présents dans d'autres textes transmis sous le nom d'Orphée. M. West²³ a ainsi relevé certains échos entre les *Rhapsodies* et les *Hymnes*, comme l'union mystique de Zeus et Déméter dont naît Perséphone (29, 5-7), celle de Zeus et Perséphone dont naît Dionysos (30, 6-7), le fait que les Titans soient les ancêtres de l'humanité (37, 2-6), les Euménides

²⁰ Sur les composés en πολυ- comme convention du genre de l'hymne, voir F. PORTA, *Greek Ritual Utterances and the Liturgical Style*, Diss. Harvard, 1999, p. 230-232.

²¹ Sur le βουκόλος comme titre parmi les fidèles de Dionysos, voir R. MERKELBACH, *Die Hirten des Dionysos: Die Dionysos-Mysterien der römischen Kaiserzeit und der bukolische Roman des Longus*, Stuttgart, 1988, p. 61-62.

²² OH, 24, 10-12.

²³ M. WEST, *The Orphic Poems*, Oxford, 1986, p. 252-253.

filles de Zeus et de Perséphone (70, 2-3 et 29, 6) et l'importance de Protononos. Ces allusions restent peu nombreuses, et on est frappé par l'absence apparente de mythes « orphiques » importants, comme le démembrement de Dionysos Zagreus²⁴.

Ces motifs communs, dont on n'a dressé ici qu'une esquisse, contribuent à donner du panthéon des *Hymnes orphiques* une image relativement homogène, justifiant le qualificatif de syncrétique. Cependant, les dieux des *Hymnes* ne sont pas complètement indifférenciés. Le fonctionnement des hymnes comme prière conduit en effet à les caractériser de façon plus précise, en utilisant des épithètes qui ont un rôle spécifique par rapport à la demande finale.

S'il n'a pas encore été possible d'établir précisément les conditions dans lesquelles étaient utilisés les *Hymnes orphiques*²⁵, il n'en reste pas moins que ces textes se présentent formellement comme des prières : l'invocation au dieu, qui occupe la majeure partie de chaque hymne, est suivie d'une demande, énoncée sur un à trois vers et qui conclut le texte²⁶. La prière finale commence souvent par une demande générale du type « écoute-moi » (κλῦθί μου) ou « viens » (ἔρχεσθαι ou μολεῖν à l'impératif, optatif ou infinitif), parfois complétée par un participe ou un adverbe (ἔλθοις εὐμενέουσα, ἐλθεῖν εὐάντητον). Suit une prière plus spécifique, dont le contenu touche à des domaines variés. On peut pour la commodité de l'exposé y distinguer trois grandes catégories, tout en soulignant que les hymnes mêlent souvent plusieurs demandes relevant de champs différents.

Une partie importante des demandes concerne le rite lui-même; on implore la divinité d'être présente lors des mystères (τελεται)²⁷ ou aux côtés des initiés²⁸. Parfois c'est simplement la présence bienveillante de la divinité qui est demandée²⁹. Dans un cas, on implore le dieu (Dionysos Liknites) de recevoir favorablement les sacrifices (λερά 46, 8); dans un autre, il est demandé à Mnémosyne d'aider les initiés à se souvenir du rite sacré (εὐιέρος τελετή 77, 9).

²⁴ N'entre pas dans le présent propos la question difficile de l'« orphisme » des *Hymnes*. Voir en particulier à ce sujet RUDHARDT, *l.c.* (n. 1), p. 269.

²⁵ Depuis les études d'O. KERN (*l.c.* [n. 2], p. 87 sq. et "Das Demeterheiligtum von Pergamon und die orphischen Hymnen", *Hermes* 46 [1911], p. 431-436), un consensus s'est établi pour voir dans les *Hymnes orphiques* des textes rituels, peut-être utilisés par une communauté d'Asie mineure (Pergame) au II^e s. ap. J.-C. Cf. C. CALAME, "Orphik. Orphische Dichtung", *Der neue Pauly* (à paraître). L'hypothèse de textes littéraires n'est cependant pas entièrement rejetée. Cf. HUNSUCKER, *o.c.* (n. 1), p. 53-58.

²⁶ On retrouve ici la structure normale des prières. Cf. PORTA, *o.c.* (n. 20), p. 160-162.

²⁷ Présence (βαίνειν, παρῆναι, ἔρχεσθαι) lors de l'initiation (τελετή) : 1, 6, 7, 27, 35, 43, 49, 51, 53, 79; lors des sacrifices (λερά) : 54.

²⁸ Présence (μόλε, ἐλθέ) auprès des initiés (μύσται) : 18, 25, 27, 31, 50, 52, 83.

²⁹ Présence bienveillante : 16 (ἔλθοις εὐμενέουσα); 31, 46 (εὐφρων ἐλθέ); 47, 55.

À côté de ces prières qui portent sur le bon fonctionnement du rite, les demandes concernent aussi des aspects plus généraux de la vie. Certains hymnes implorent une vie sainte, douce ou noble³⁰. Une quinzaine d'hymnes demandent paix, santé et prospérité, parfois accompagnées de justice³¹; d'autres demandent simplement l'aide³² ou la faveur³³ du dieu. Une dizaine d'hymnes implorent une fin de vie heureuse³⁴. Les demandes portent aussi sur des qualités morales³⁵ ou intellectuelles³⁶.

Enfin le quotidien n'est pas oublié, au travers de prières qui demandent des conditions météorologiques favorables à la navigation ou à l'agriculture³⁷ ou des récoltes abondantes³⁸. L'hymne à Eileithyia demande un accouchement facile (2, 13-4), tandis que l'aide de Poséidon (17), Leucothée (74) ou Palémon (75) est requise pour la navigation. Les prières apotropaïques reflètent en négatif les mêmes sortes de préoccupations que les demandes positives. Il s'agit d'écarter les ennuis quotidiens³⁹, mais aussi la souffrance, les maladies et la mort⁴⁰, et les maladies de l'âme : folie, cauchemars, peurs, pensées mauvaises⁴¹.

Les bénéficiaires de la demande ne sont pas toujours précisés, mais lorsqu'ils le sont, il s'agit la plupart du temps des initiés (μύσται)⁴². Dans

³⁰ Vie sainte 4; vie douce 8; vie noble (βίος ἐσθλός) : 63; longue vie 87.

³¹ Paix, santé et prospérité : 10, 15, 17, 19, 23, 32; paix et richesses : 14; prospérité (ἄλβος) : 24, 60; paix, justice, prospérité et santé : 40, 84; justice 62; paix 65; prospérité et richesses 72.

³² Aide (ἐπαρωγός) 48; Sauver (σώζειν) : 9, 34, 85.

³³ Souffle favorable (ἠδὺς δ' ἐπίπνευσον) 30.

³⁴ Fin de vie (βιότοιο τελευτή) : 11, 13, 20; fin de vie heureuse (βιότου τέλος ἐσθλόν) : 25, 28; fin de vie heureuse (βιοτῆς τέλος ἐσθλόν) : 67, 73; fin heureuse (τέλος ἐσθλόν) : 32, 57; fin douce (τέλος ἠδύ) : 35.

³⁵ Noblesse d'esprit (ἀγαθὴ διάνοια) : 61; pensées saintes (γνώμαι δσται) : 70; pensées droites 86; bienveillance 44, 71; joie (γῆθος) 45; justice (μνήμη σέο, demandé à Nomos) 64.

³⁶ Vie intellectuelle fructueuse 19; émulation qui amène la gloire 76.

³⁷ Ciel calme 5; pluie 21, 51, 82; vent pour navigation : 22, 74, 81; beau temps 80; lumière 78.

³⁸ Récoltes fertiles 26, 29, 36, 38, 40, 43, 53, 56.

³⁹ Tremblements de terre 23; mauvaise mer 75; nuages et pluie 80.

⁴⁰ Maladies et mort 12; maladies et souffrances 36; maladies 68; souffrances (κῆδεα) 73.

⁴¹ Peurs de la nuit 3; folie panique 11; folie (λυσσῶσα μανία) 66; folie (οἴστρος) 71; impiété et mort 14; colère 37, 39; φαντασίαι 39; impulsions basses et étrangères 58; pensées impures 61; souffrance 59; méchanceté humaine 63; discorde et souffrances morales 65; signes qui conduisent au mal 86.

⁴² Initiés (μύσται) : 8, 18, 24, 34, 36, 44, 50, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 71, 74, 75, 76, 77, 83; μυστιπόλοισι 48. Initié 41.

quelques cas on prie pour le ou les nouveaux initiés⁴³; deux hymnes (1 et 31) demandent une faveur pour le βουκόλος; deux autres ont une portée plus universelle : l'hymne 63 (à Dikè) concerne les hommes et tous les être vivants, tandis que l'hymne 45 (à Dionysos Bassareus Trieterikos) prie pour tous. En dehors de l'hymne 59 aux Moires, la première personne est absente de la demande finale, si ce n'est à travers le pronom dans la formule κλύθι μου.

Énonçant une demande souvent dirigée vers un bénéficiaire particulier, chaque hymne de la collection peut donc s'analyser comme une instance de communication, un acte d'énonciation qui met en rapport un locuteur (la personne qui récite l'hymne) et un destinataire (la divinité à qui l'hymne est adressé) dont il s'agit d'obtenir une faveur (fonction conative). Que des hymnes constituent une argumentation chargée de convaincre la divinité d'accorder une faveur n'est pas propre aux *Hymnes orphiques*. J. Bremer⁴⁴ a montré que ce fonctionnement caractérise la plupart des hymnes de culte, et a distingué plusieurs modes d'argumentation (*da quia dedi, da ut dem, da quia dedisti, da quia hoc dare tuum est*) pouvant être mis en oeuvre. L'importance argumentative des mots est cependant particulièrement sensible dans les *Hymnes orphiques*. Le lien entre qualité de l'hymne et obtention de la faveur est d'ailleurs souligné dans le dernier vers de l'hymne à Aphrodite :

ψυχῆ γάρ σε καλῶ σεμνῆ ἀγίοισι λόγοισιν.⁴⁵

L'énoncé de la demande y est suivi d'un hexamètre final qui souligne les raisons (γάρ) pour lesquelles la prière doit être exaucée : parce que l'orant invoque la divinité d'une âme pieuse (ψυχῆ σεμνῆ) et en utilisant des termes saints (ἀγίοισι λόγοισιν). Dans un rite qui ne recourt pas au sacrifice animal, le fidèle ne possède pas d'autre moyen de convaincre la divinité que les mots eux-mêmes, en dehors d'encens et de quelques libations de lait : θυσίαισι καὶ εὐχλαῖς λιτανέων (87, 11).

Si la plupart des hymnes cultuels ont pour fonction de convaincre la divinité, on considère habituellement que c'est surtout la partie intermédiaire de l'hymne qui remplit ce rôle. J. Bremer⁴⁶ a même montré qu'il est justifié d'appeler cette partie « argument », remplaçant ainsi le qualificatif de « pars epica » proposé par C. Ausfeld⁴⁷ mais adapté surtout au modèle des *Hymnes homériques*. Puisque les *Hymnes orphiques* ne présentent pas réellement de partie intermédiaire entre l'invocation et la prière, l'argument chargé de convaincre la divinité ne peut se trouver que dans l'invocation. Comme le

⁴³ Nouvel initié 4, 9 ; nouveaux initiés 43.

⁴⁴ J. BREMER, "Greek Hymns", in H.S. VERSNEL (éd.), *Faith, Hope and Worship*, Leiden, 1981, p. 196.

⁴⁵ *OH*, 55, 28.

⁴⁶ BREMER, *l.c.* (n. 44), p. 196.

⁴⁷ AUSFELD, *o.c.* (n. 4), p. 514-515.

suggère J. Rudhardt, à travers la série des noms, épithètes et propositions relatives qui développent l'invocation initiale, l'orant veut « éveiller l'attention de la divinité invoquée, mobiliser tous ses pouvoirs, pour mieux assurer l'efficacité de sa propre démarche »⁴⁸. Autrement dit, ce sont les épithètes qui sont chargées d'assurer la réussite de la prière finale.

Ce lien entre épithètes et demande finale est illustré par la continuité formelle qui unit invocation et demande. Le verbe conjugué qui ouvre formellement la prière (κλυθί μου, ἔλθοις, ἔλθέ, μόλε) est en effet souvent suivi de participes ou propositions participiales qui modifient et précisent la façon dont la divinité est priée de venir ou d'écouter. On retrouve dans la prière les épithètes de l'invocation, à tel point qu'il est parfois difficile de distinguer l'une de l'autre, comme dans l'hymne 54 à Silène, Satyros et aux Bacchantes : la prière, d'ailleurs inhabituellement longue, y est précisée par une suite d'épithètes et propositions participiales (54, 7-11).

Parmi les formes argumentatives distinguées par Bremer, c'est plutôt le *da quia hoc dare tuum est* qui est sous-jacent dans les *Hymnes orphiques*. Ceux-ci s'attachent en effet à montrer que la demande finale relève du champ d'action de la divinité tel qu'il est dépeint aux travers des épithètes. Le dernier vers de l'hymne à Prothyraia-Eileithyia est révélateur de ce mode de fonctionnement :

καὶ σῶζ', ὡσπερ ἔφυς αἰεὶ σῴτειρα προπάντων⁴⁹.

Par le jeu étymologique, l'énoncé de la prière (σῶζε) est directement mis en relation avec une qualité qui participe de la nature (ἔφυς) de la déesse.

Ce principe du *da quia hoc dare tuum est* justifie une partie des épithètes appliquées à chaque divinité. Eileithyia-Prothyraia,^o à laquelle il est demandé son aide dans une naissance, est invoquée par des épithètes qui soulignent sa fonction particulière de déesse des accouchements :

Προθυραίας, θυμίαμα στύρακα.
 Κλυθί μοι, ὦ πολύσεμνε θεά, πολυώνυμε δαίμον,
ὠδίνων ἐπαρωγέ, λεχῶν ἠδεῖα πρόσοψι,
θηλειῶν σῴτειρα μόνη, φιλόπαις, ἀγανόφρον,
ὠκυλόχεια, παροῦσα νέαις θνητῶν, Προθυραία,
 κλειδοῦχ', εὐάντητε, φιλοτρόφε, πᾶσι προσηνής,
 ἢ κατέχεις οἴκουσ πάντων θαλάις τε γέγηθας,
λυσίζων', ἀφανής, ἔργοισι δὲ φαίνη ἅπασι,
συνπάσχεις ὠδίσι καὶ εὐτοκίησι γέγηθας,
 Εἰλείθια, λύουσα πόνους δειναῖς ἐν ἀνάγκαις·
μούνην γὰρ σὲ καλοῦσι λεχοὶ ψυχῆς ἀνάπαυμα·

⁴⁸ RUDHARDT, *l.c.* (n. 1), p. 264.

⁴⁹ *OH*, 2, 14.

ἐν γὰρ σοὶ τοκετῶν λυσιπήμονές εἰσιν ἀνῆαι,
 Ἄρτεμις Εἰλείθυια, † καὶ ἡ † σεμνή, Προθυραία.
 κλύθι, μάκαιρα, δίδου δὲ γονὰς ἐπαρωγὸς ἐούσα
 καὶ σώζ', ὥσπερ ἔφυς αἰεὶ σώτειρα προπάντων.⁵⁰

Cette correspondance entre épithètes et demande finale est traduite, sur le plan du vocabulaire, par l'utilisation de mots identiques, formés sur la même racine ou synonymes dans l'invocation et dans la prière. Ainsi *Hipta*, à laquelle il est demandé d'être présente aux mystères (ἔρχεο πρὸς τελετὰς 49, 7) est décrite dans l'invocation comme exultant dans les mystères du saint Sabos (τελεταῖσιν ἀγαλλομένη Σάβου ἀγνοῦ 49, 2). De même les Muses de l'hymne 51, auxquelles il est demandé la pluie, sont présentées tout au long de l'hymne comme associées à l'élément liquide (ὕδροπόροις ὑπὸ κεύθεισιν v. 2), aux sources (πηγαῖαι v. 6), à la rosée (δροσοεῖμονες v. 6). La pluie demandée doit être salubre (ὕγεινόν v. 18) et tomber aux saisons de croissance (ἀξιτρόφοισιν ἐν ὥραις v. 18), aussi les Muses sont-elles invoquées au travers de plusieurs épithètes composées sur la racine de *τρέφω* : καρποτρόφοι (v. 4), πολυθρέμμονες (v. 13), ἀξιτρόφοι (v. 13). Ces adjectifs ne sont pas des épithètes traditionnelles des Muses; ils ne leur sont pas propres non plus, puisqu'on les retrouve appliqués à d'autres divinités : les Nuées sont également καρποτρόφοι (21, 1) et *Physis* est ἀξιτρόφος (10, 17). Cependant, leur emploi dans l'hymne 51 est tout à fait pertinent dans l'optique de la demande finale. Il apparaît ainsi que les épithètes non traditionnelles utilisées dans les *Hymnes orphiques* obéissent à un double critère de sélection : d'une part, de grands motifs communs, qui contribuent au syncrétisme du recueil; d'autre part, la préoccupation de donner de chaque divinité une image en rapport avec la demande spécifique qui lui est adressée.

Le fonctionnement des *Hymnes orphiques* comme prière permet peut-être aussi d'expliquer leur caractéristique la plus frappante, ces listes d'épithètes juxtaposées qui en constituent la majeure partie. De façon générale, l'utilisation d'épithètes dans les prières a souvent été mise en rapport avec un pouvoir quasi magique des noms : l'accumulation d'épithètes serait un moyen de forcer la divinité à accorder la faveur demandée. Ainsi Burkert avance-t-il que « im Kult ist es Aufgabe des Betenden, durch Beinamen den Gott gleichsam einzukreisen und den rechten, treffenden Namen zu finden »⁵¹. Cette idée a également été appliquée aux *Hymnes orphiques*⁵², sur

⁵⁰ OH, 2 (Eileithyia). C'est moi qui souligne les épithètes et propositions relatives et participiales qui caractérisent Eileithyia dans sa fonction de déesse des accouchements.

⁵¹ W. BURKERT, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart, 1977, p. 285. Voir aussi la discussion de S. PULLEYN, *Prayer in Greek Religion*, Oxford, 1997, p. 98-115.

⁵² Voir en particulier O. GRUPPE, "Orphische Hymnen", in W.H. ROSCHER (éd.), *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie* III, Leipzig, 1897-1909.

la base de leur ressemblance avec certaines invocations des papyrus magiques.

L'accumulation d'épithètes juxtaposées a certes un effet incantatoire que l'on pourrait mettre en relation avec certaines pratiques magiques. Le ton est donné par le premier hymne du recueil, l'hymne à Hécate, dont chaque hexamètre de l'invocation commence par un adjectif choriambique (si l'on admet la diérèse au vers 4). Tout au long du recueil, la tendance est à remplir l'hexamètre avec quatre ou cinq adjectifs, parfois selon la même répartition des dactyles et spondées :

αἰγομελές, βακχευτά, φιλένθεε, ἀστροδλαιοτε,
ἀρμονίαν κόσμοιο κρέκων φιλοπαίγμονι μολπήη,⁵³

Un autre élément de régularité rythmique tient à la structure anaphorique de certaines invocations, comme dans le premier vers de l'hymne à Eileithyia :

Κλυθί μοι, ὦ πολύσεμνε θεά, πολυώνυμε δαίμων⁵⁴

Ces phénomènes métriques et rythmiques sont doublés de jeux sur les sonorités, au travers de répétitions, polyptotes et antithèses qui donnent aux hymnes leur unité. Ainsi les épithètes de l'hymne à Dionysos sont liées entre elles par la répétition d'un même élément, d'un composé à l'autre :

Κικλήσκω Διόνυσον ἐρίβρομον, εὐαστήρα,
πρωτόγονον, διφυή, τρίγονον, Βακχείον ἀνακτα,
ἄγριον, ἄρρητον, κρύφιον, δὲκέρωτα, δὲμορφον,
κισσόβρυον, ταυρωπόν, Ἀρήιον, εὔλιον, ἀγνόν,
ὠμάδιον, τριετή, βοτρυηφόρον, ἐρνεσίπεπλον.⁵⁵

L'accumulation d'épithètes joue donc de répétitions et de rythmes pour faire des *Hymnes orphiques*, selon l'expression de C. Calame, des « chants incantatoires »⁵⁶. Par certains aspects, le langage devient presque le générateur du texte. Il n'est cependant pas nécessaire de mettre ces phénomènes musicaux en rapport avec des pratiques magiques. Le lien avec la musique et le chant est caractéristique du genre de l'hymne, comme l'attestent les partitions des hymnes delphiques à Apollon étudiées par Annie Bélis⁵⁷ et d'autres témoignages⁵⁸. D'autre part, les épithètes utilisées dans les *Hymnes*

⁵³ OH, 11, 5-6 (Pan).

⁵⁴ OH, 2, 1.

⁵⁵ OH, 30, 1-5.

⁵⁶ CALAME, *l.c.* (n. 25).

⁵⁷ A. BÉLIS, *Corpus des inscriptions de Delphes*, t. 3 : *Les hymnes à Apollon*, Paris, 1992.

⁵⁸ PAUS., V, 15, 10 et II, 7, 4; LSAM 33a.21 = SIG³ 695 = *I. Magn.* 100 Kern; *Neue Inschr. Ephesos* XII, 25.

orphiques ne semblent pas aller dans le sens de pratique de magie coercitive. Bon nombre d'entre elles sont moins des noms que des adjectifs, qui ne peuvent se substituer au théonyme puisqu'ils s'appliquent à plusieurs divinités. Il semble qu'il faille donc aller chercher dans d'autres directions les conséquences de l'accumulation d'épithètes.

Un premier effet est celui de concentration, de raccourci. J. Rudhardt⁵⁹ a montré que les épithètes ne doivent pas toutes être mises sur le même plan et que l'une peut déterminer l'autre au lieu d'être directement reliée au nom du dieu. Rudhardt traduit ainsi καρτερόχειρ ἀδάμαστε (12, 2) par « invincible grâce à la puissance de tes bras » et εἰαριναὶ λειμωνιάδες (43, 3) par « qui, au printemps, fréquentez les prairies humides ». Ainsi « le groupe épithétique » forme-t-il « l'équivalent d'une proposition » et « une syntaxe » est-elle « latente sous la parataxe »⁶⁰. Les épithètes concentrent en quelques mots ce qui pourrait être exprimé par une proposition entière.

Cette idée de concentration est confirmée par l'analyse d'autres textes qui recourent aux listes d'épithètes. Deux des quatre hymnes à Isis transmis sous le nom d'Isidore (datés du début du premier siècle av. J.-C.) s'ouvrent par des invocations constituées d'épithètes juxtaposées, souvent composées, dont les ressemblances thématiques et formelles avec les *Hymnes orphiques* ont été notées par Véra Vanderlip⁶¹. Ainsi le premier hymne :

πλουτοδοτι βασίλεια θεῶν, Ἑρμοῦθι ἀνασσα,
παντοκράτειρα, τύχη Ἄγαθή, μεγαλώνυμε Ἴσι,
Δηοῖ ὑψίστη, ζωῆς εὐρέτρια πάσης⁶²

et le troisième :

ὑψίστων μεδέουσα θεῶν, Ἑρμοῦθι ἀνασσα,
Ἴσι ἀγνή, ἀγία, μεγάλη, μεγαλώνυμε Δηοῖ,
σεμνοτάτη δώτειρ' ἀγαθῶν μερόπεσσι ἄπασι⁶³

Cependant, dans les *Hymnes à Isis*, cette invocation initiale est suivie d'une partie plus narrative, riche en verbes 'conjugués, qui justifie les épithètes initiales. Dans le premier hymne, le πλουτοδοτι est développé avec l'évocation des dons d'Isis aux hommes (lois, *technai*, fertilité grâce aux crues du Nil, 1, 4-13). De même, le μεγαλώνυμε est largement explicité au travers de l'énumération des divers noms donnés à Isis par les différents peuples (1, 14-24). Dans les *Hymnes à Isis*, les épithètes initiales fonctionnent

⁵⁹ RUDHARDT, *l.c.* (n. 1), p. 264-269.

⁶⁰ RUDHARDT, *l.c.* (n. 1), p. 267.

⁶¹ V. VANDERLIP, *The Four Greek Hymns of Isidorus and the Cult of Isis*, Toronto, 1972 (*American Studies in Papyrology*, 12).

⁶² ISIDORE, *Hymnes*, 1, 1-3.

⁶³ ISIDORE, *Hymnes*, 3, 1-3.

donc comme un prélude qui concentre les grands thèmes de l'hymne. Cette comparaison suggère que les listes d'épithètes sont perçues comme le moyen d'aller le plus rapidement possible à l'essentiel, d'évoquer de façon concise ce qui peut être illustré ensuite par plusieurs vers.

Parallèlement à cet effet de concision, on peut remarquer que la conséquence de l'accumulation d'épithètes est de donner des dieux une image qui relève de la description, par opposition à la narration. Le petit nombre de formes verbales personnelles est une conséquence frappante de l'accumulation des épithètes. Pour ne prendre qu'un exemple, je n'en relève que trois (τιταίνεις v. 2, χαίρεις v. 6, ἐλθέ v. 12) parmi les quatorze vers de l'hymne à Rhéa (14).

Cette absence est compensée d'une part par la présence d'adjectifs composés qui comprennent souvent un élément verbal (adjectifs déverbaux), d'autre part par des participes présents, souvent du verbe être. Ainsi dans l'hymne aux Astres, les vers 5 et 6 contiennent trois adjectifs formés sur un verbe (ἀνταυγείς, γενετήρες, σημάντορες) et un participe présent (ὄντες) :

ἀνταυγείς, πυρόεντες, ἀεὶ γενετήρες ἀπάντων
μοιρίδιοι, πάσης μόρης σημάντορες ὄντες⁶⁴

L'effet de la substantivation, cependant, est remarquable en ce qu'elle supprime les nuances temporelles et modales habituellement véhiculées par le verbe conjugué et donne de la divinité une image hors du temps, atemporelle et amodale. Le verbe sous-entendu est le verbe être, conjugué à un éternel présent.

Cette idée que les listes d'épithètes visent à décrire la divinité, à dire de façon concise ce que l'on pourrait presque appeler l'« être » ou l'« essence » du dieu invoqué, est confirmée par le rôle de listes semblables dans certains des oracles de Claros⁶⁵. L'oracle inscrit sur un portail d'Oinoanda⁶⁶, également cité dans la Théosophie de Tübingen⁶⁷ et par Lactance⁶⁸, se présente comme une réponse oraculaire qui, pour dire ce qu'est le dieu, a justement recours à une liste d'épithètes :

ἀντοφυής, ἀδίδακτος, ἀμήτωρ, ἀστυφέλικτος,
ὄνομα μηδὲ λόγῳ χωρούμενος, ἐν πυρὶ ναίων,
τοῦτο θεός· μικρὰ δὲ θεοῦ μερὶς ἄγγελοι ἡμεῖς.

⁶⁴ OH, 7, 5-6.

⁶⁵ Sur ces oracles, voir T. ROBINSON, *Theological Oracles and the Sanctuaries of Claros and Didyma*, Diss. Harvard, 1981 et R. MERKELBACH, J. STAUBER, "Die Orakel des Apollon von Klaros", *EA* 27 (1996), p. 1-52.

⁶⁶ Sur l'oracle d'Oinoanda, voir ROBERT, *l.c.* (n. 5), dont je suis le texte.

⁶⁷ *Theos.* 13. Cf. H. ERBSE, *Fragmente griechischer Theosophien*, Hamburg, 1941 (*Hamburger Arbeiten zur Altertumswissenschaft*, Band 4).

⁶⁸ LACT., *Div. Inst.* I, 7, 1.

La *Théosophie* donne de cet oracle une version plus longue, qui s'ouvre sur le verbe être, ἔσθ', se poursuit par treize vers comportant des verbes conjugués au présent et se termine par les trois vers inscrits à Oinoanda. Enfin Lactance précise que l'oracle comportait vingt-et-un vers, mais n'en cite que trois qui sont précisément ceux de l'inscription, et que Lactance appelle le *principium* de l'oracle. Puisque le témoignage de la *Théosophie* place la liste d'épithètes à la fin de l'oracle, il semble qu'il faille comprendre, avec Buresch⁶⁹, que *principium* signifie ici « la somme, le total ». Dans l'oracle d'Oinoanda, la liste d'épithètes représente donc le *principium*, la somme, de ce qu'« est » le dieu (τοῦτο θεός).

Un fonctionnement semblable est observé dans un oracle d'Apollon cité par Eusèbe⁷⁰ et provenant peut-être aussi de Claros⁷¹. Comme un fidèle avait demandé à Apollon qui il était (ὄστις εἴη), l'oracle répondit par quatre vers, dont le premier est composé d'une liste de noms propres, le deuxième d'une proposition adjectivale, le troisième d'une proposition participiale et le dernier de deux groupes nominaux :

Ἥλιος, Ἔρως, Ὀσiris, ἄναξ Διὸς υἱὸς Ἀπόλλων,
 ὥρων καὶ καιρῶν ταμίης ἀνέμων τε καὶ ὄμβρων,
 ἧοῦς καὶ νυκτὸς πολυάστερος ἤλια νωμῶν,
 ζαφλεγέων ἀστρων βασιλεὺς ἠδ' ἀθάνατον πῦρ.

Ici aussi, une structure semblable à celle des *Hymnes orphiques* est utilisée pour définir la nature ou l'essence d'un dieu. Il convient certes de distinguer le contexte religieux des oracles de Claros et celui des *Hymnes*. Les oracles participent d'une conception fortement hénothéiste, tandis que les *Hymnes*, malgré leur tendance au syncrétisme, ne véhiculent pas la notion d'un dieu suprême. La ressemblance de structure reste cependant frappante, et suggère que les listes d'épithètes des *Hymnes* visent à décrire ce que les fidèles considéraient comme la nature ou l'essence de la divinité invoquée.

La sélection des épithètes ainsi que leur organisation sous forme de listes sont donc révélatrices du fonctionnement des *Hymnes orphiques* et des conceptions qu'ils véhiculent. Parallèlement aux épithètes traditionnelles et individuelles, les dieux y sont glorifiés au travers d'épithètes communes qui mettent en valeur leur fonction cosmique et leur rôle dans la mythologie dionysiaque. Ces grands thèmes traversent la collection et donnent au panthéon des *Hymnes* une certaine homogénéité, justifiant le qualificatif de

⁶⁹ K. BURESCH, *Klaros, Untersuchungen zum Orakelwesen des späteren Altertums*, Leipzig, 1889. Pour une discussion de cet usage de *principium*, cf. ROBINSON (o.c. [n. 65], p. 80-99), qui d'ailleurs réfute l'hypothèse de Buresch et suit l'émendation *praecipuum* proposée par Wolff.

⁷⁰ EUS., *PE* III, 15, 125c-d.

⁷¹ Cf. ROBINSON, o.c. (n. 65), p. 339-341.

synchrétisme. Il ne faudrait pas cependant en conclure que les divinités y sont indifférenciées et confondues. Au sein de chaque hymne, un bon nombre d'épithètes s'attachent à caractériser le dieu de façon plus spécifique et à montrer que la demande finale relève de ses pouvoirs. À ce souci d'efficacité de la prière est aussi liée la technique de juxtaposition des épithètes. La comparaison avec les hymnes d'Isidore à Isis et certains oracles de Claros suggère en effet que ces listes étaient perçues comme un moyen de définir la nature de la divinité invoquée, et donc de mobiliser toute sa puissance.

Sélection paradigmatique comme arrangement syntagmatique font donc ressortir le double statut des *Hymnes orphiques*, à la fois textes littéraires et culturels. S'ils empruntent à la tradition littéraire un fonds de vocabulaire et le goût de l'allusion savante, ils se rattachent à la pratique rituelle par le souci d'assurer l'efficacité de la prière en mobilisant l'essentiel des pouvoirs du dieu, en fonction du contenu spécifique de la demande finale. À partir de ce double statut, on peut rêver à ce qu'étaient les fidèles qui pratiquaient ces textes. Leurs prières demandent une vie sainte, des qualités morales, mais aussi la richesse, la santé ou des conditions favorables à l'agriculture et à la navigation. Peut-on alors voir dans les *μύσται* des hommes cultivés, des lettrés, soucieux aussi du quotidien ?

Marianne HOPMAN-GOVERS

Harvard University
Paris IV-Sorbonne