VI

A PROPOS D'OVIDE, *FAST.*, II, 313-330

CONDITIONS PRÉLIMINAIRES D'UNE INITIATION DIONYSIAQUE

PAR R. TURCAN

Assistant à la Faculté des Lettres de Lyon

SOMMAIRE. — *L'épisode de la légende d'Hercule, tel que le raconte Ovide pour expliquer la nudité rituelle des Luperques, n'est qu'une transposition mythique des règles observées par les candidats à l'initiation dionysiaque.*

Ce n'est nullement diminuer le mérite de savants comme F. Cumont[1] et M. P. Nilsson[2] que de confesser notre ignorance sur les rites et les règles de l'initiation ou plutôt des initiations dionysiaques. Car, outre la discrétion ou la malveillance inepte de nos informateurs, le problème est compliqué par la multiplicité des sectes bachiques qui avaient chacune leurs mystères propres, leur liturgie et leur hiérarchie sacerdotale[3]. L'anarchie de la religion dionysiaque rend particulièrement difficile l'utilisation de nos sources, à la fois trop lacunaires et trop nombreuses, qui ne nous livrent qu'un aspect partiel et local de la *télétè*. Il serait aussi aventureux qu'illusoire de prétendre reconstituer l'ordre des cérémonies en mettant bout à bout les *membra disjecta* de la tradition littéraire, épigraphique ou figurée. Tout au plus est-il permis de relever quelques constantes. Le cas privilégié où un seul et même témoignage révélerait une série d'épreuves et de purifications ne se présente jamais[4]. Celui de Tite-

1. *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 4e éd., Paris, 1929, p. 194 sqq., en particulier 201-202 ; *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris, 1942, p. 134-135 ; *Lux perpetua*, Paris, 1949, p. 209-211 et 249 sqq.

2. *The Bacchic mysteries of the Roman age*, *Harvard Theological Review*, XLVI (1953), p. 175 sqq. ; *New evidence for the Dionysiac mysteries*, *Eranos*, LIII (1955), p. 28 sqq. ; *The Dionysiac mysteries of the Hellenistic and Roman age*, Lund, 1957.

3. Nilsson, *The Dionysiac mysteries...*, p. 8 sqq. Cf. Cumont, *Lux perpetua*, p. 252, à propos de l'édit de Ptolémée IV Philopator : « le décret lui-même fournit la preuve de la variété des pratiques et des écrits admis dans les thiases ».

4. Nous espérons revenir sur le texte bien connu de Servius, *Ad Aen.*, VI, 741 (p. 104,

Live[1], dont la relation reste confuse et suspecte, nous laisse mal entrevoir la succession des rites : que ce soit devant Aebutius ou le consul enquêteur, Hispala « déballe » au hasard tout ce qu'elle sait et ses révélations n'ont rien d'un rapport précis et méthodique — ce qui est parfaitement normal dans les conditions psychologiques que décrit Tite-Live, mais la vérité humaine n'est ici, comme souvent, respectée qu'aux dépens de la vérité historique.

En revanche, les conditions préalables à l'initiation proprement dite nous sont énumérées, dans l'ordre même, semble-t-il, où elles étaient observées, par le même Tite-Live : Aebutius devra s'imposer un *castus* de dix jours ; le dixième jour, il dînera, puis, après un bain rituel, sa mère l'introduira dans le *telesterion*[2]. Ces précisions ne concernent que les mystères importés à Rome par un Grec d'Étrurie et réformés par Annia Paculla *tamquam deum monitu*[3]. Mais un autre témoignage, celui d'Ovide, dans un passage des *Fastes*[4] trop négligé des historiens de la *télétè* dionysiaque, confirme sur certains points celui de Tite-Live. Il s'agit, au vrai, d'une transposition mythique de la soirée qui précède une initiation quelque part sur le Tmôlos, en Asie Mineure.

Le propos d'Ovide est d'expliquer la nudité rituelle des Luperques et l'aversion de Faunus pour toute espèce de *velamen*[5]. Hercule, en sortie avec sa Méonide, arrive à la tombée du jour sur les pentes vignobles du Tmôlos. Ils s'installent avec leur suite dans une grotte, échangent leurs vêtements, se mettent à table

5, Thilo-Hagen), dont Cumont (*Religions orientales...*, p. 201 et n. 61 ; *Symbolisme funéraire*, p. 134 ; *Lux perpetua*, p. 209) nous semble avoir forcé le sens. Il s'agit en réalité de purifications différentes (*aut... aut... aut...*, écrit Servius) et non de trois étapes de la même initiation. Seule la dernière forme de purification est reconnue explicitement comme dionysiaque.

1. XXXIX, 8-19. Cf. A.-J. Festugière, *Ce que Tite-Live nous apprend sur les mystères de Dionysos, Mél. Éc. Fr. Rome*, LXVI (1954), p. 79 sqq., et Nilsson, *op. cit.*, p. 14.

2. Liv., XXXIX, 9 : *decem dierum castimonia opus esse; decimo die cenatum, deinde pure lautum in sacrarium deducturam.*

3. *Ibid.*, 13 : *Pacullam Anniam Campanam sacerdotem omnia, tamquam deum monitu, immutasse.*

4. Cf. J.-G. Frazer, *P. Ovidii Nasonis Fastorum libri sex ed. with a translat. and comment.*, Londres, 1929, II, p. 364.

5. *Fast.*, II, 303-304 : *Sed cur praecipue fugiat velamina Faunus*
traditur antiqui fabula plena joci.

Sur la nudité rituelle, cf. J. Heckenbach, *De nuditate sacra, Religionsgesch. Vers. und Vorarb.*, IX, 3 (Giessen, 1911).

pour dîner, puis s'étendent sur deux couches séparées (*secubuere*) ; et Ovide d'en donner aussitôt la raison :

... repertori vitis pia sacra parabant,
quae facerent pura, cum foret orta dies.

Le dieu Faune guettait le couple et attendait l'heure d'une obscurité propice et complice, mais le déguisement intersexuel déjoue ses entreprises coupables et sous les voiles légers d'Omphale...

horrebant densis aspera crura pilis.

Le réveil de l'Éacide est si rude pour l'amoureux désappointé qu'il ne veut plus désormais entendre parler de vêtements,

et nudos ad sua sacra vocat.

L'histoire est-elle de l'invention d'Ovide? Il y aurait une piquante étude à écrire sur les lois de l'étiologie ovidienne, où la galanterie occupe évidemment un rang privilégié. On remarquerait, par exemple, que ce malicieux poète, comme le qualifie M. de Saint-Denis[1], justifie volontiers par le souvenir d'une entreprise amoureuse manquée l'institution d'un rite qui rappellera dès lors soit la rancune de Priape contre l'âne indiscrètement criard[2], soit le bon tour qu'Anna de Bovilles a joué jadis à Mars[3]. D'autre part, si l'aventure de Priape peut avoir corsé un *epyllion* alexandrin, le souci d'expliquer une particularité de la liturgie romaine des Lupercales ne peut guère avoir inspiré qu'un poète latin, et il n'y a aucune raison pour ne pas attribuer à Ovide lui-même l'utilisation badine d'un épisode de la Fable : l'initiation d'Hercule et d'Omphale. Quant à savoir qui lui a fourni les linéaments de l'épisode, peu importe, puisqu'il s'agit en fait de rites et de règles que son modèle n'a certainement pas inventés.

Ces rites précèdent et préparent la célébration d'autres rites : *pia sacra parabant. Sacra* désigne ici non pas un simple « sacrifice[4] », mais un ensemble d'actes cultuels. Outre que le mot s'applique très normalement aux mystères, la qualification de *pia*

1. *Le malicieux Ovide, Ovidiana*, Recherches sur Ovide, publiées à l'occasion du bimillénaire de la naissance du poète, Paris, 1958, p. 184 sqq.
2. *Fast.*, I, 391 sqq., et VI, 319 sqq. Cf. H. Herter, *De Priapo, Religionsgesch. Vers. und Vorarb.*, XXIII (Giessen, 1932), p. 78-82.
3. *Ibid.*, III, 675 sqq.
4. Comme traduit E. Ripert dans la Collection Garnier, p. 67.

évoque une dévotion spéciale et l'expression convient singulièrement aux mystes de Bacchus : *pia sacra* rappelle étrangement les τελεταὶ ὅσιαι des *Hymnes orphiques*[1]. On remarquera enfin que, lorsqu'il est question de Liber, le mot *sacra* a presque toujours le sens de « mystères » : *sacra Liberi* de Pomponius Mela à Servius[2] n'a pour ainsi dire jamais d'autre acception. Or il s'agit bien ici de Bacchus : *repertori vitis*. La scène se passe sur le Tmôlos, rendez-vous des saintes orgies[3], séjour préféré d'Hipta[4], la nourrice de Bacchus que les *Hymnes orphiques*[5] associent volontiers aux mystères de Sabazios, mais aussi la licnophore attitrée des initiations dionysiaques en qui Proclus voudra reconnaître l'âme du Tout[6]. On sait au reste qu'Hercule apparaît sur les sarcophages et dans les textes comme l'initié par excellence de Liber[7].

Que nous apprend le passage d'Ovide? Rien que nous ne sachions déjà par ailleurs ; mais l'intérêt du texte est de grouper des indications que les autres sources ne mentionnent qu'isolément ou à propos de cérémonies publiques. Ovide nous restitue, dans l'ordre même de leur accomplissement, quelques-unes des formalités préliminaires à la *télétè* : le myste, après avoir revêtu des habits de femme et participé à un repas, s'impose une nuit de continence dans une grotte.

Cette nuit est-elle une veillée (παννυχίς) analogue à celle que comportent tant d'autres mystères[8], à commencer par ceux du Nyctélios[9]? Le texte n'autorise pas à l'affirmer, puisque Faunus

1. I, 9 ; XLIII, 10. On trouve également les expressions τελετὴ ἁγίη (VI, 11), τελεταὶ ἅγιαι (LIV, 10, et LXXIX, 8), τελετὴ σεμνή (XXIV, 10), μυστήρια ἁγνά (XLIV, 9, et LXXIX, 10). Cf. G. Quandt, *De Baccho ab Alexandri aetate in Asia Minore culto, Diss. Hal.*, XXI, 2 (1913), p. 243.

2. Pomp. Mel., II, 17 : *montes... sacris Liberi patris et coetu Maenadum, Orpheo primum initiante, celebratos* ; Lactant., *Divin. Instit.*, I, 22, 15 : *sacra Liberi patris primus Orpheus induxit in Graeciam* ; Serv., *Ad Aen.*, VI, 741 ; *Ad Georg.*, I, 166, et II, 389 ; Macr., *Sat.*, VII, 16, 8 : *consule initiatos sacris Liberi patris*, etc...

3. G. Quandt, *op. cit.*, p. 176 sq.

4. Hymn. Orph., XLVIII, 4 et XLIX, 6.

5. XLIX, 2. On a trouvé en Asie Mineure une dédicace qui associe Hipta à Zeus Sabazios (J. Keil & A. v. Premerstein, in *Denkschr. Akad. Wien, Phil.-hist. Kl.*, LIV (1911), p. 96, n. 188, et O. Kern, *Die Herkunft des orph. Hymnenbuchs : Genethliakon C. Robert*, 1910, p. 90).

6. Procl., *In Plat. Tim.*, I, p. 407, 22 sqq., Diehl = fr. 199, Kern. Cf. M. P. Nilsson, *Dionysos Liknites : Bull. de la Soc. des Lettres de Lund*, 1951-1952, p. 14.

7. J. Bayet, *Hercule funéraire : Mél. Éc. Fr. Rome*, XXXIX (1921-1922), p. 248 sqq. ; R. Turcan, *Dionysos Dimorphos : Mél. Éc. Fr. Rome*, LXX (1958), p. 290.

8. Dans les mystères d'Attis : H. Graillot, *Le culte de Cybèle*, Paris, 1912, p. 130 ; de Priape : Pétr., *Satiric.*, XVII, 7 et 9 ; XXI, 7 ; d'Isis : Apul., *Mét.*, XI, 23.

9. E. Rohde, *Psyché*, trad. franç. A. Reymond, Paris, Payot, 1952, p. 300, n. 1. Dionysos Phleus est honoré d'une παννυχίς à *Erythrae* en Ionie (Quandt, *op. cit.*, p. 150).

profite précisément du sommeil d'Hercule et d'Omphale pour s'aventurer jusqu'à eux, mais comme Ovide a voulu greffer, semble-t-il, la légende grecque sur le rite latin, on peut le soupçonner d'en avoir adapté les données pour les besoins de la cause : il fallait bien rendre vraisemblable la méprise de Faunus !

Toujours est-il que les deux candidats dînent ensemble dans la grotte[1]. On se rappelle que dans l'affaire des Bacchanales l'initiation est précédée, la veille au soir, d'un dîner (*decimo die cenatum*). D'autre part, les recherches de M. Ch. Picard sur le *stibadium*[2] ont montré que ce lieu saint des banquets dionysiaques est une adaptation architecturale de l'antre sacré qui tient une place si importante et si mal définie dans les mystères de Bacchus[3]. Pour H. Seyrig[4], ces antres constituaient le décor naturel d'une sorte de pantomime mythologique évoquant les « Enfances » du dieu. Bébé, c'est dans la grotte de Nysa qu'il a été allaité par les nymphes[5] ; dans une grotte encore, Inô, Autonoè et Agavè dansent autour de l'enfant, caché au fond d'un coffre, une espèce de *thronismos* mystique[6] ; mais, dans une grotte aussi, il s'unira plus tard à Ariane, quelque part en Crète[7] : la représentation d'une hiérogamie est donc tout aussi vraisemblable. Seulement aucun témoignage n'appuie cette interprétation : nous ne savons rien des drames sacrés qui ont pu fasciner les mystes de Dionysos[8].

D'après les racontars dont Tite-Live s'est fait l'écho, des « gouffres secrets » (*abditos specus*) auraient servi à faire disparaître certains candidats réfractaires aux infamies de la secte. Le P. Festugière[9] a suspecté ici la déformation calomnieuse d'un rite de catabase, s'agissant, comme dit le texte, de victimes « en-

1. Vers 317 : *Dumque parant epulas potandaque vina ministri*, et 327 : *Sic epulis functi...*

2. *Un type méconnu de lieu saint dionysiaque : le stibadeion* : *Compt.-r. Acad. Inscr. et B.-L.*, 1944, p. 130.

3. Sur les grottes dionysiaques, cf., en général, F. Cumont, *La grande inscription bachique du Metropolitan Museum*, *Amer. Journ. of Archeol.*, XXXVII (1933), p. 259, et M. P. Nilsson, *The Dionysiac mysteries...*, p. 61 sqq. On lira avec intérêt les recherches de J. Toutain, *Les cavernes sacrées dans l'antiquité grecque*, Bibliothèque de vulgarisation du Musée Guimet, XXXIX (1913), et de P. Faure, *Spéléologie crétoise et humanisme*, *Bull. de l'Assoc. G. Budé*, 4e série, n° 3 (oct. 1958), p. 27-50.

4. *La triade héliopolitaine et les temples de Baalbeck*, *Syria*, X (1929), p. 325. Cumont (*loc. cit.*) compare les antres dionysiaques temporaires à nos crèches de Noël.

5. Hom., *Hymne à Dionysos* (II), v. 6 ; H. Jeanmaire, *Dionysos*, p. 350.

6. Oppian., *Cyneg.*, IV, 246.

7. Himer., *Orat.*, I, 5.

8. Sur les δρώμενα des mystères en général, cf. Cumont, *Lux perpetua*, p. 237.

9. *Ce que Tite-Live nous apprend...*, p. 94 sqq.

levées par les dieux » (*raptos a diis homines*). C'est au cours de cette κατάβασις εἰς Ἅιδου qu'il faudrait situer les visions fantomatiques de supplices infernaux qu'on infligeait aux bacchants, d'après Celse[1]. Les cryptes sous-jacentes à certains sanctuaires dionysiaques[2] ont pu servir à cet usage. On ne doit pas oublier non plus que, dans l'apocalypse du *De sera numinis vindicta*[3], qui s'apparente, au moins par le genre littéraire, aux catabases orphico-pythagoriciennes, Plutarque compare précisément aux antres bachiques un gouffre merveilleusement fleuri et parfumé que survolent les âmes des morts. Mais le rapport exact de cette comparaison aux *specus* de la relation livienne reste obscur. Récemment M. P. Nilsson[4] a voulu voir surtout dans la grotte dionysiaque un endroit frais et agréable où il faisait bon verser quelques libations entre joyeux compères. On faisait volontiers ripaille dans ces antres sacrés et c'est ce que semble bien indiquer Socrate de Rhodes dans un fragment cité par Athénée[5] : Antoine se fait dresser une tente de feuillage décorée de tambourins, de nébrides et de tout « l'attirail dionysiaque » (ἀθύρματα διονυσιακά) pour s'y enivrer du matin jusqu'au soir. Le texte d'Ovide nous paraît confirmer l'allusion de Socrate : dans la grotte — qu'il faut peut-être distinguer d'un gouffre « catabatique » —, comme dans le *stibadeion* qui lui a succédé, un banquet d'adoption[6] réunit la veille au soir les candidats à l'initiation, et les ἀντροφύλακες de Torre Nova[7], dont le nom implique des fonctions policières, peuvent n'avoir été que des sentinelles chargées de tenir à distance les profanes tapageurs.

Pour participer au dîner préinitiatique, les mystes du Tmôlos échangent leurs vêtements contre ceux de l'autre sexe. Le déguisement intersexuel est un rite bien connu dans la religion de Bac-

1. *Ap.* Origen., *Contra Celsum*, IV, 10, et VIII, 48. Cf. Nilsson, *The Dionysiac Mysteries...*, p. 122 sqq.

2. Ch. Picard, *Le sanctuaire d'Orange (Arausio) dans le Vaucluse, Comptes-r. Acad. Inscr. et B.-L.*, 1958, p. 84-85.

3. XXVI, p. 565 e (III, p. 438, 10 sqq., Pohlenz-Sieveking).

4. *Op. cit.*, p. 62.

5. IV, p. 148 b. Antoine s'installe ὑπὲρ τὸ θέατρον. Or, un *stibadeion* a été découvert « en avant de la grotte naturelle qui dominait le *koilon* du théâtre au sud-est de l'Acropole » (Ch. Picard, *Un type méconnu de lieu saint dionysiaque...*, p. 151). L'emplacement choisi par Antoine était peut-être déjà consacré.

6. Une inscription de Smyrne étudiée par Nilsson (*New Evidence for the Dionysiac mysteries*, p. 30, et *The Dionysiac Mysteries...*, p. 136) prouve que l'initiation comportait un repas sacré. Mais il ne s'agit ici que de *pré*initiation.

7. Cumont, *La grande inscription bachique...*, *loc. cit.*

chus[1]. Mais il intervient surtout dans des cérémonies publiques : cortège des *Ithyphalloi*[2], danses et pantomimes des Anthestéries qui indignaient Apollonius de Tyane[3], procession des Oschophories[4]; il ne s'agit pas d'initiations, quoi qu'on en ait dit[5]. Il n'est qu'un seul cas, croyons-nous, où le rite doit être rapproché de la préinitiation d'Hercule et d'Omphale : l'aventure du platonicien Démétrius[6] à la cour de Ptolémée XIII, dit *Dionysos*[7]. Le philosophe fut dénoncé pour avoir bu de l'eau et refusé d'endosser le ταραντινίδιον réglementaire. Que les Dionysies dont il est question se célèbrent dans l'entourage du Lagide suppose déjà un cercle restreint de bacchants, et l'on peut songer à des mystères comme ceux qu'Euphronios exaltait avec enthousiasme en ses *Priapea*[8]. On notera surtout que le travestissement est lié, ici comme chez Ovide, au banquet dionysiaque. Les τελεταί de la cour ptolémaïque semblent avoir intégré des rites pratiqués dans d'autres communautés bachiques, mais ici encore il faut se contenter d'enregistrer ces analogies sans pouvoir en mesurer la véritable portée. La signification originelle du déguisement décrit par Ovide nous échappe : rite de passage[9], de rupture avec les habitudes quotidiennes[10] ou de fécondité[11]? Il suffit de remarquer qu'il n'est pas seulement dans les *Fastes* un thème à variations plaisantes, mais un trait bien attesté par ailleurs de la liturgie dionysiaque.

1. M. Delcourt, *Hermaphrodite, Mythes et rites de la bisexualité dans l'Antiquité classique*, Paris, 1958, p. 20.

2. Athen., XIV, p. 622 a, d'après Sèmos de Délos, cf. A. Tresp, *Die Fragmente der griechischen Kultschriftsteller, Religionsgesch. Vers. und Vearb.*, XV, 1 (Giessen, 1914), p. 201-203.

3. Philostr., *Apoll.*, IV, 21.

4. M. Delcourt, *op. cit.*, p. 13 sqq.

5. *Ibid.*, p. 15.

6. Que M. Delcourt (*ibid.*, p. 20) a confondu avec Démétrius de Phalère. Or, Ptolémée Dionysos ou Aulète règne de 80 à 58, puis de 55 à 51. Il n'est donc pas permis d'affirmer qu' « au début du IVe siècle avant J.-C. les hommes en Égypte s'habillaient en femmes pour la procession de Dionysos ».

7. Lucian., *Calumniae non temere credendum*, 16 (III, p. 161, Jacobitz),

8. *Ap.* Hephaistion, XV, 59, p. 56, Consbruch. Sur le dionysisme de la cour ptolémaïque, cf. J. Tondriau, *Les thiases dionysiaques royaux de la cour ptolémaïque, Chronique d'Égypte*, XLI (1946), p. 149-171, en particulier p. 156-160 (à propos du texte de Lucien, cité dans la note précédente) ; Id. *Esquisse de l'histoire des cultes royaux ptolémaïques, Rev. hist. rel.*, CXXXVII (1950), p. 207.

9. Cf. H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes*, Lille, 1939, p. 153 et 321.

10. M. Delcourt, *op. cit.*, p. 21-22.

11. *Ibid.*, p. 23 et 27. Dans le cas d'Hercule, cf. J. Bayet, *Les origines de l'Hercule romain*, Paris, 1926, p. 316.

Quant à la continence sexuelle, elle compte parmi les prescriptions de Duronia au jeune Aebutius[1]. Sur le Tmôlos comme dans le thiase du *lucus Similae* le candidat doit s'imposer un *castus*, mais Ovide n'en précise pas la durée, alors que Duronia chez Tite-Live le fixe à dix jours. On songe non seulement à la neuvaine des fidèles d'Attis[2], mais aux périodes de « pénitence » qui précèdent les solennités isiaques[3] et l'initiation de Lucius[4]. On retrouve l'observation de cette règle dans la fête annuelle de Cérès à Rome[5]. Peut-on parler toujours d'ἁγνεία[6] et s'agit-il vraiment pour les futurs mystes de Bacchus d'être en état de pureté[7]? En fait, si les relations sexuelles sont très souvent frappées d'une sorte de *tabou*[8], on constate aussi que l'union d'une mortelle à un dieu les exclut pour d'autres raisons[9] : tout se passe comme si le dieu n'admettait aucun partage. Or l'initiation est parfois[10] assimilée à un mariage : J. Toynbee[11] a naguère reconnu dans les peintures de la Villa Item des rites prénuptiaux, et plusieurs témoignages tendent à montrer que les mystères consacraient l'initié par une véritable union à la divinité, un *hieros gamos*[12]. L'exigence préalable d'un *castus* n'a, dans ces conditions, rien de surprenant. Le dieu ou la déesse *se réserve* le myste qui doit lui être voué comme un conjoint, au moins pour un certain temps[13]. Il importe alors beaucoup moins d'être pur que d'appartenir entièrement et exclusivement à la divinité.

1. E. Fehrle, *Die kultische Keuschheit im Altertum, Religionsgesch. Vers. und Vorarb.*, VI (Giessen, 1910), p. 159, et A.-J. Festugière, *Ce que Tite-Live nous apprend...*, p. 84 sq., qui ne citent pas le texte d'Ovide.

2. H. Graillot, *op. cit.*, p. 119.

3. Prop., II, 33, 2 : *Cynthia jam noctes est operata decem*, cf. V (IV), 5, 33 sq. ; Tib., I, 3, 23 sqq. ; Ov., *Am.*, I, 8, 73 sq. Cf. Fehrle, *op. cit.*, p. 159.

4. Apul., *Mét.*, XI, 23, 2.

5. Ov., *Am.*, III, 10, 1 sqq. ; *Mét.*, X, 431 sqq. Cf. Fehrle, *op. cit.*, p. 137-138, et H. Le Bonniec, *Le culte de Cérès à Rome*, Paris, 1958, p. 404-412.

6. Festugière, *loc. cit.* Sur l'ἁγνεία en général, cf. Fehrle, *op. cit.*, p. 42-54.

7. Comme l'affirme Ovide, v. 330 : *quae facerent pura...*

8. Fehrle, *op. cit.*, p. 25 sqq.

9. *Ibid.*, p. 3 sqq.

10. Cf. Rohde, *Psyché*, p. 603-605.

11. *The villa Item and a bride's ordeal, Journ. of rom. st.*, XIX (1929), p. 67-87.

12. Nous nous permettons de renvoyer à un article à paraître dans les *Mél. Éc. Fr. Rome*, LXXII (1960).

13. Cette limitation temporelle représente évidemment une adaptation des exigences rituelles au public toujours plus large des fidèles, mais dans les cultes orientaux (Cybèle, Isis, etc.) les prêtres sont soumis à une continence perpétuelle, volontaire (*Quodsi... tenacibus castimoniis numen nostrum promerueris*, dit Isis à Lucius, Apul., *Mét.*, XI, 6, 7) ou forcée (castration des Galles). Cf., à propos de Cérès, Le Bonniec, *op. cit.*, p. 411-412.

Le processus de justification du rite par le mythe est si normal qu'Ovide en use et en abuse au profit de son imagerie galante. Mais les épisodes de la Fable qu'il exploite — et infléchit au besoin — ne représentent souvent eux-mêmes qu'une projection mythique de la réalité cultuelle. On a donc chance de retrouver dans les trames légendaires de la poésie hellénistique quelques reflets de la liturgie contemporaine. L'exemple tiré des *Fastes* ne doit pas être exceptionnel.

Robert TURCAN.

VII

ERREURS DE TRADUCTION CHEZ PLINE L'ANCIEN

PAR JACQUES ANDRÉ
Directeur d'études à l'École Pratique des Hautes-Études

SOMMAIRE. — *Relevé d'un certain nombre de contresens commis par Pline sur le texte de Théophraste en particulier et qui peuvent, pour la plupart, s'expliquer comme des fautes de lecture ou d'audition.*

On a depuis longtemps signalé dans Pline des erreurs dues à des confusions de mots grecs : ἰξίνη et ἐλξίνη, πράσον et πράσιον, σέλινον et ἐλένιον, φιλύρα et φιλυρέα, κισσός et κισθός, etc., et j'en ai relevé déjà plusieurs[1] qui sont des fautes d'audition. Je voudrais en indiquer de nouvelles, plus complexes, dont certaines ont déjà été signalées, mais sans avoir jusqu'ici trouvé d'explication.

N. H. 15, 25. C'est un curieux texte que celui où Pline nous rapporte le procédé dont usaient les Égyptiens pour obtenir l'huile de ricin : *Coquitur id in aqua innatansque oleum tollitur. At in Aegypto, ubi abundat, sine igni et aqua sale adspersum exprimitur, cibis foedum, lucernis exile.* « On fait bouillir ⟨la graine

1. Cf. J. André, *Pline l'Ancien botaniste*, *Revue des Études latines*, t. XXXIII, 1955, p. 308-312.