

LA PRÉDICTION DE DÉMÈTER
AUX ÉLEUSINIENS

(*Hymn. homer. : εἰς Δημήτραν, 265-267*)¹.

Un véritable oracle est inséré dans l'*Hymne à Déméter*, vers la fin de l'épisode dit de l'*Enfance de Démophoôn*, où l'on voit la mère de Coré faire quelque temps fonction de nourrice terrestre — nourrice sèche — pour le dernier-né de Métaneira, dans la maison de l'Éleusinien Céléos.

Tout ce passage de l'hymne attend encore le commentaire qu'on lui pourrait donner aujourd'hui, grâce au progrès de nos connaissances sur les rites des mystères des deux déesses. Je n'ai pas dessein, ici du moins, de l'étudier dans l'ensemble. Je me bornerai à indiquer qu'à mon avis, il s'agit là, non d'un *ἱερὸς λόγος* sans doute, qui n'eût pu être divulgué si explicitement, mais d'une sorte de « parabole » à la fois moralisatrice et familière. La transposition est analogue à celle qui a été faite un peu avant dans le même hymne, notamment v. 192 sqq., pour revêtir, comme d'un voile discret², les singulières réalités de l'épisode de Baubô-Iambé, dont je me suis occupé par ailleurs³. Là comme ici, nous entrevoyons sans peine, sous le récit courtois de l'aède, la vieille doctrine religieuse, et la présentation atténuée à dessein de rites éleusiniens, plus ou moins essentiels.

On montrerait assez facilement par quels moyens le poète a créé, en cette partie de son récit, l'atmosphère souhaitée. A tout instant, Déméter qui feint de parler en pauvre nourrice étrangère, laisse transparaître sa divinité cachée. Il est impossible de ne pas penser ainsi, et à tout instant, que la gouvernante improvisée

1. Ed. Th. W. Allen et E. E. Sikes, *The Homeric hymns*, 1904, p. 35-36.

2. M. S. Reinach, suivi par le P. Lagrange, a bien marqué (*Cultes, mythes et religions*, IV, p. 109 sqq. : *Le rire rituel*) « l'esprit de discrétion et d'euphémisme qui caractérise toute cette littérature, déjà courtoise et savante ».

3. *RHR*, XCV, 1927, p. 220 sqq. ; *Actes du Congrès d'hist. du christianisme*, 1928, p. 229 sqq.

de Démophoôn¹ est bien l'Olympienne, par qui les initiés peuvent *renaître*, la garante d'immortalité dont les tablettes trouvées à Petilia en 1880 précisent les pouvoirs².

Ce sera une question spéciale que d'expliquer — ce qui n'a pas été fait encore, à ma connaissance — pourquoi, vis-à-vis de Démophoôn, la déesse a usé à Éleusis du procédé si spécial de l'immortalisation *par le feu* ; procédé qui semble avoir été plus ou moins éliminé, au cours des temps, du rituel ordinaire des mystères, encore qu'il ait laissé là certaines traces intéressantes à suivre³. Or l'imprudencence de Métaneira, (qui serait *prudencence* bien explicable et légitime, dans l'ordre plus simple des choses humaines !) fait échouer, on le sait, la pratique secrète de la « nourrice » Déméter. La prédiction que je voudrais tenter de préciser se place au moment où la déesse est surprise, en son étrange office nocturne. Irritée, elle retire l'enfant du feu, le rejette loin d'elle, à terre — elle le rend à la terre ! — et elle incrimine son ignorante hôtesse, en des termes, qui — les éditeurs anglais des *Hymnes homériques* l'ont justement relevé, — rappellent de très près, et non fortuitement, un fragment orphique⁴ :

1. Du récit éleusinien, on rapprocherait un λόγος sicyonien qui prouve qu'un répertoire de légendes typiques, relatives à Déméter comme nourrice magique, s'était constitué çà et là ; cf. Pausanias, II, V, 5, à propos des enfants de Plemmaeos d'Ægialé : Venue dans le pays en *femme étrangère*, Déméter sauve et élève l'un d'eux, Orthopolis.

2. Noter, par exemple, ce qu'elle dit de son savoir de *magicienne*, v. 226 sqq. : les nourrices terrestres se préoccupaient bien d'écartier de leurs nourrissons les accidents ; mais c'est ici du maléfice essentiel de la mort que la τῆθη de Démophoôn s'offre à le garantir. Plus loin, v. 231, v. 238, il est dit plusieurs fois qu'elle accueille l'enfant sur son sein « parfumé », ἐν κόλπῳ, ἐν κόλποισιν ; cf. *Inscr. gr. Siciliae et Italiae*, n° 641, v. 7 : Δεσποίνης δὲ ὑπὸ κόλπον ἔδυν | χθονίας βασιλείας. On ajouterait sans peine à ces rapprochements : tout le passage commenté, comme en sourdine ; et avec une affabulation intentionnellement réaliste, la promesse essentielle des tablettes funéraires : θεός δ' ἔσθι ἀντι βροτοῖο.

3. J'y reviendrai ailleurs. Qu'il suffise de signaler que l'enfant enveloppé chaque nuit « de la force du feu » est ici comme le *bacchos* animé, la torche tour à tour brûlante ou éteinte. On raconta un jour qu'il avait été complètement brûlé : (Apollodore, I, 5, 1 ; cf. l'aventure de Méléagre ; Bacchylide, ode V, pour *Hieron*). On trouve par ailleurs à Éleusis même, et à partir de Capaneus, brûlé comme *enélusios* devant le Ploutônion (Euripide, *Suppliantes*), toute une tradition relative aux « bûchers d'immortalité » ; elle persistait au temps d'Auguste, ainsi que l'atteste un curieux fait (mort volontaire sur le bûcher de Zarmaros de Barzoga, après initiation éleusisienne).

4. Ed. Allen-Sikes, v. 256 sqq. (cf. *Orphic. fragm.*, XXXII). Ce serait aussi une question que d'élucider la qualité originelle de l'*Hymne à Déméter*, qui nous a été connu à part des autres, par le seul *Moscoviensis* de Leyde (ci-après). Les rappels orphiques y abondent (cf. ci-dessus, à propos de Baubô-Iambé). Tout un groupe de documents orphiques (*Berliner Klassikertexte*, V, 1, p. 7, n. 2 ; cf. O. Kern, *Orphic. fragm.*, p. 119 sqq.) prouve d'ailleurs que le *Rapt* et la *Plané* tenaient une grande place dans la « mythologie orphique » (Kern, *l. l.*, p. 124). M. A. Bou-

« Hommes insensés, impuissants à distinguer, lorsqu'il approche, leur lot, soit d'heur, soit de malheur ! Toi aussi, tu as failli irréparablement par ta maladresse. Car je l'atteste, et que cela soit le serment des dieux, par l'eau inexorable du Styx, j'aurais immortalisé ton fils chéri à l'abri de la vieillesse, pour tous les jours, sans fin ; et je l'aurais comblé d'inépuisable honneur. Mais voici maintenant qu'il ne lui est plus permis d'échapper à la mort et aux Kères. Cependant, un honneur lui restera, impérissable, pour toujours, puisqu'il est monté sur mes genoux, puisqu'il a dormi dans mes bras ! » (v. 256-264).

C'est à cet énoncé de la faute de Métaneira, avec les conséquences qu'elle doit entraîner, que succèdent, assez brusquement, les trois vers de la prédiction, précédant eux-mêmes la révélation de la déesse, qui, pour spécifier son « épiphanie », va terminer en se nommant, prescrire ses exigences, stipuler ses promesses. Voici cette fin¹, en laissant de côté, provisoirement, l'« oracle » intercalé :

« Et moi, je suis Déméter pleine de gloire, qui est joie et sujet de richesse pour les Immortels et les mortels. Mais allons ! que tout le dème me bâtisse un grand temple, avec un autel en contrebas, sous l'Acropole et sa haute muraille : au-dessus du Callichoros, sur l'éperon de la colline. Alors, moi-même, je vous enseignerai mes *δρυια* (mystères), afin qu'à l'avenir, sacrifiant selon le rite, vous avaisiez mon esprit... »².

langer (*L'orphisme dans les Argonautiques d'Orphée*, Bull. Budé, 1929, p. 9, t. à p.) pense qu'il y avait eu, « dès la fin du vi^e s. », accommodation de l'hymne à Déméter par un Orphique, et que ce serait là précisément la paraphrase en prose du Papyrus de Berlin, II^e s. av. J. C. La localisation de l'Enlèvement au bord de l'Océan reparait, par exemple, dans les doctrines orphiques ; le baptême par le feu serait peut-être (?) orphique lui aussi ; sur l'origine orientale des miracles du feu à Éleusis, cf. O. Kern, *Die Religion d. Griechen*, p. 143-144. Au vrai, l'équivalence posée par Pausanias, I, 37, et à propos d'un des principaux cultes d'Éleusis (héros Cyamités), entre les *textes* orphiques et les *cérémonies* éleusiniennes, rend ces rapprochements peu surprenants.

1. V. 268 sqq., la déesse se révèle à la femme de Céléos (et non mère : P. Rousset, REG, XLII, 1929, p. 147, n. 1). C'est le « Ich-Stil », bien caractéristique, là comme ailleurs, à mon avis, d'influences orientales, dont ce n'est pas la seule trace. Norden a parlé (*Agnostos Theos*, p. 186 sqq.) d'un « *soteriologisches Redetypus* » ; cf. aussi Deissmann, *Licht vom Osten*⁴, 1923, p. 108 sqq.

2. C'est le passage paraphrasé par V. Hugo, dans l'*Ode à la Terre*, au début de la *Légende des Siècles* : « Et vous me bâtirez un temple radieux ! sur la colline Callichore » (sic). On remarquera que dans l'*Hymne homérique*, le Callichoros n'est pas désigné comme *φρέαρ*. Le seul puits sacré est encore le *Parthénios* (*Antheios*), de l'autre côté du sanctuaire (vers Mégare) : *Hymn.*, v. 99. Cela date le texte d'avant l'édification de la margelle et du *téménos* (vi^e s.) ; cf. F. Noack, *Eleusis*, p. 73. L'éperon de la colline est l'*Agelastos Petra*, et tout ce passage nous renseigne bien sur le premier lieu de culte, voisin de la terrasse du Téléstérion.

On peut maintenant replacer dans l'intervalle les trois vers 265-267, dont le texte est donné ainsi qu'il suit dans l'excellente édition Allen-Sikes :

Ὠρῆσιν δ' ἄρα τῷ γε περιπλομένων ἐνιαυτῶν,
παῖδες Ἑλευσινίων πόλεμον καὶ φύλοπιν αἰνῆν
αἰὲν ἐν ἀλλήλοισι συνάξουσ' ἤματα πάντα.

Ce passage a le caractère marqué d'une incise, si bien que divers éditeurs ont supposé ¹ une lacune soit avant, soit après, soit des deux côtés. On reste assez autorisé à penser, du moins, qu'il a été ajouté dans l'*Hymne*, à la manière de ces prophéties faites après les accidents, et qui risquent toujours d'être les meilleures. Par ailleurs, quel aurait pu être l'avantage de couper à cette place, et pour une telle insertion, l'enchaînement logique du discours de la déesse, si le fait «annoncé» eût été de trop minime importance ?

Avant d'essayer de le préciser, je rappelle que l'*Hymne à Déméter* nous est conservé — seul parmi les autres, — par une unique copie, celle du *Moscoviensis*, manuscrit de Moscou, daté du xiv^e s., aujourd'hui à la Bibliothèque de Leyde (33 H.), où je l'ai pu voir ². Le *Moscoviensis* a été justement mis en valeur par plusieurs des savants qui se sont occupés du texte des Hymnes ³; il est en général soigné, encore qu'il comporte çà et là, mais plutôt rarement, de massives fautes de transcription.

Nous en avons un exemple, précisément, au vers 267, où il a été donné : συναυξήσουσ', justement corrigé en συνάξουσ', par tous les éditeurs.

Cette erreur mise à part, nous aurions aux vers 265-267, selon Allen et Sikes, un texte « certainly sound » ⁴. Je n'aurais pas demandé mieux que de le considérer comme tel, s'il eût été facile à expliquer, et même à comprendre, sous la forme adoptée. Mais il me semble qu'il soulève ainsi maintes difficultés, dont on ne saurait dire si les principales sont celles d'ordre grammatical, ou celles d'ordre historique.

Allen et Sikes entendent d'abord : ὦρῆσιν τῷ γε περιπλομένων ἐνιαυτῶν, comme signifiant « when the years revolve for him (Démophoôn) in their seasons ». On veut ici s'accorder avec

1. A tort, disent justement Allen et Sikes.

2. Un fac-similé en a été donné dans Bücheler, *Hymnus Cereris*, Leipzig, Teubner, 1869. Il avait été découvert en 1780 par C.F. Matthaei.

3. Notamment par A. Goodwin, dont la recension, en 1893, avait porté sur 26 mss.

4. P. 38, note aux v. 265 sqq.

eux sur cette traduction : c'est donc *l'âge adulte* de Démophoôn, rendu à sa condition de mortel, qui verra le déclenchement des événements promis ; et l'on se doute bien qu'ils ne doivent pas être heureux, ces événements, puisque c'est la faute de Méta-neira, la mère, qui les aura causés !

Or, si l'on adopte le texte et l'interprétation des éditeurs anglais, à la suite, on reste un peu surpris de voir là que, sur la foi de Creutzer (!) et de Lenormant (!) ¹, ils n'ont pas hésité à rapporter la guerre prédite — et prédite comme sauvage, guerre de *race* (φύλοπις αινή) — à un simple *simulacre* rituel, la bataille à coups de pierre de la βαλλητύς.

Il faudrait admettre, par conséquent, que la déesse, tout à l'heure irritée si cruellement (et elle le sera à nouveau jusqu'au v. 274)², eût, d'un coup, passé au badinage le plus ironique, jouant peut-être sur le παιδες, voire sur le mot précis de *guerre*, mettant sous le patronage de Démophoôn (dont elle-même a prophétisé qu'il serait *grand* alors) les rixes fictives de la jeunesse du pays. Tout cela est déjà assez difficile ! Au vers 267 même, le ἐν ἀλλήλοισι est grammaticalement beaucoup moins attendu, s'il s'agit d'une pseudo-guerre *civile* (or : « there is no trace in myth or history of an Eleusinian civil war », disent eux-mêmes, fort à propos, les éditeurs), qu'une formule de mouvement avec εἰς et l'accusatif. On ne justifierait le datif avec ἐν, si l'on y tient, qu'en recourant, comme toujours, à l'exceptionnel.

Mais comment accorder, même en ce cas, — avec le συναξοισι, qui marque une idée d'action si *concertée* et commune —, l'annonce de la φύλοπις, interprétée comme guerre ou lutte *civile* ? Le caractère essentiel des batailles civiles, même simulées, est d'*opposer* des gens de même race, combattant entre eux ! On ne comprend plus le σύγ. Puis, s'il s'agit d'une fête *temporaire*, revenant chaque année peut-être (nous n'en savons d'ailleurs rien au juste), le ἡματα πάντα est-il clair lui-même ? Il semble qu'il insiste trop sur une *durée* qui ne s'accorde pas bien au fait, périodique, mais bref.

Puisque la βαλλητύς a été mise en cause, voici ce qu'on en peut connaître ³. C'était une pratique *agraire* rattachée peut-être à une

1. O. Kern a lui-même souscrit à cette démonstration (?) : Pauly-Wissowa, s. v. βαλλητύς, 2830-2831 (suivant là, dit-il, O. Crusius, *Beitr. z. griech. Religionsgeschichte*, 1886, 20).

2. Ὡς ἂν ἔπειτα..... ἐμόν νόον ἰλάσχοισθε.

3. *JHS*, XIV, p. 253 ; Jevons, *An introd. to the history of religion*, 1896, p. 292. Cf. le mythe de Deucalion et Pyrrha, le labourage magique de Jason ou de Cadmos :

cosmogonie pélasgique et comportant une λιθοβόλια ; elle a dû faire partie du plus vieux fonds des institutions éleusiniennes, car on la connaît, ailleurs aussi, dans le culte de Damia et Auxésia, hypostases péloponnésiennes des deux déesses, d'origine crétoise elles-mêmes ; par exemple, à Trézène ¹. A l'époque de l'hymne, cette fête n'était donc pas une création. Où avait lieu la βαλλητύς d'Attique ? Les textes font hésiter là-dessus. S'il est question — au vrai avec humour — dans le propos tardif d'un Éleusinien, Ulpianus ², — de l'usage comme *éleusinien*, un texte non moins précis d'Hésychius a signalé la fête comme plutôt athénienne ³. Il faut insister sur ce passage, dont Allen et Sikes ont voulu tirer argument pour leur exégèse ; il est vrai qu'il met explicitement en rapport un « Démophôn » et la βαλλητύς (ἑορτὴ Ἀθηναίων ἐπὶ Δημοφῶντι τῷ Κελεοῦ ἀγομένη). — Encore ne faudrait-il pas oublier que, après l'installation des Eumolpides à Éleusis, la réorganisation du culte, et le triomphe de Triptolème ⁴ (contre Démophoôn abandonné par Démèter !) comme missionnaire des deux déesses, Athènes a pu avoir intérêt à annexer le fils de Céléos, ce quasi « réprouvé », dans le cycle des héros agraires qu'elle groupa autour de l'Erechtheion et du versant Nord de l'Acropole ; il s'intégra sans peine à une organisation évidemment rivale de celle des *molpoi* nordiques, devenus maîtres d'Éleusis ⁵. Le *genos* des Kéryces, serviteurs du flambeau de Démèter, passé alors au parti d'Athènes, a prolongé au moins jusqu'au iv^e siècle son hostilité, et ses procès, contre les sectateurs du chanteur thrace mythique, et d'Immarados, et de leurs descendants ⁶. Démophoôn, fils de Céléos, pouvait d'autant plus facilement obtenir des lettrés de naturalisation à Athènes, qu'il a dû laisser confondre plus ou moins sa mémoire

A. H. Krappe, *Ét. de mythol. et de folklore germaniques*, 1928, p. 71 (pour les comparaisons) ; M. P. Nilsson, *Gr. Feste*, p. 413 sqq. ; A. Maltén, *Röm. Mitt.*, XXXVIII/XXXIX, 1923-1924, p. 339, n. 3.

1. Pausanias, II, 32, 2. Les deux vierges arrivées de l'île de Crète auraient été tuées à coups de pierre pendant une στάσις locale. La fête serait expiatoire ; O. Gruppe, *Gr. Mythol.*, p. 901. Pour Rome, cf. le rituel analogue des *Nonae caprotinae*.

2. Cité par Athénée, *Deipnosoph.* IX, p. 406 d.

3. S. v. βαλλητύς.

4. A peine nommé encore dans l'Hymne, où les Eumolpides sont eux-mêmes de rang si effacé.

5. S. Luria, *Philologus*, LXXXIII, 1927, 2, p. 113-136, a bien mis en lumière, récemment, le rôle aristocratique et politique des *molpoi*, ailleurs connus, auxquels il faut rattacher le puissant *genos* éleusinien.

6. Cf. P. Foucart, *Myst. Éleusis, passim*, à propos de ces rivalités.

avec celle d'un homonyme, fils de Thésée ¹, ce puissant propagateur de la puissance athénienne vers Éleusis et Mégare.

Quoi qu'il en soit, Déméter aurait-elle pris soin d'annoncer, et sous forme d'oracle, la très spéciale βαλλητύς, avant même de se nommer, de parler de ses ἔργα, élément nouveau si riche, et d'exiger un lieu de culte ? On en doutera. Ni le ton de la prédiction, ni la prédiction même, ne me paraissent bien intelligibles, s'il ne s'agit à cette place, que de l'*ætiologie* d'un rite assez secondaire, dont les mystères, par la suite, n'ont plus guère fait parler ².

Dès l'époque de Matthæi, on a soupçonné les difficultés qui m'ont frappé ici, à mon tour. Dès alors, une ingénieuse correction avait été proposée pour le vers 267. Elle a été acceptée d'abord, justement, je crois, par Baumeister ; et c'est à tort, — j'espère en convaincre ici mes lecteurs —, que Th. W. Allen et E. E. Sikes, plus récemment, ne l'ont pas maintenue. Puisque le Moscovien-sis est sujet à l'erreur, puisqu'il compose aussi à lui seul toute notre tradition manuscrite pour l'hymne, pourquoi ne pas admettre que dans le vers 267 (déjà corrompu par le συναυξησουσ'), une seconde faute a pu se cacher sous le bizarre ἐν ἀλλήλοισι, qui nous apporte tant d'embarras ? Le εν, inattendu, peut bien être une simple dittographie (par bourdonnement) après αἰέν ; après l'avoir supprimé, on substituerait alors Ἀθηναίοισι à ἀλλήλοισι ³.

L'oracle de Déméter ne prend qu'ainsi, à mon gré, sa valeur. Pour qu'il ait été intercalé là où on le voit, il faut qu'on ait pensé qu'il s'agissait d'un événement capital, propre à avoir longtemps impressionné la mémoire des hommes, et suffisamment durable pour justifier le αἰέν, puis la formule ἡματα πάντα. Or la φύλοπις αἰνή qui a commencé au temps d'Immarados et d'Erechthée entre Athènes et Éleusis, celle dont les souvenirs se trouvent inscrits, même sur le terrain, autour du πυκνὸς δόμος des vieux rois de

1. Stoll, *Roschers Lexic.*, s. v. *Demophôn* : 2.

2. Cf. l'embarras d'Allen et Sikes, qui contestent, p. 39, l'hypothèse de Mommsen (1) et Lenormant sur la place de la λιθοβόλια après les mystères. Le texte d'Artemidoros, I, 8 (Lobeck, *Aglaophamus*, p. 206), qu'ont cité les commentateurs anglais, doit être ponctué différemment (point en haut après κοῦροι Ἀθηναῖοι, et non avant). Ce texte n'est d'ailleurs relatif qu'aux *tauroboles*, en usage dans les cultes soit d'Artémis à Éphèse, soit des deux déesses à Éleusis ; aucun rapport ne le rattache à la βαλλητύς. La mention : περιτελλομένων ἐνιαυτῶν, qui vient ensuite, ne rappelle que superficiellement le v. 265 ; mais *Iliad.* II, 551.

3. L'article n'est pas nécessaire, et le datif est, en ce cas, entraîné par le σύν qui devient explicable,

l'Acropole, n'avait rien eu de mythique. L'histoire en révèle de mieux en mieux le détail. Assaillant de l'Acropole, Immarados n'était-il pas venu mourir au pied de la citadelle, dans l'Éleusinion athénien où on l'avait enterré? Les luttes avaient duré ensuite pour les générations successives (αἰέν), acharnées au temps même de Thésée; elles s'étaient prolongées jusqu'à l'époque de Solon, ἤματα πάντα; les plus récentes études architecturales de M. F. Noack ne nous ont-elles pas montré, à Éleusis même, l'effort puissant de construction attribuable *au temps des Pisistratides*¹? C'est la conséquence directe de la première mainmise complète d'Athènes sur le *hiéron*. Les guerres venaient à peine de cesser...

De tout temps, les rivalités inexpiables, les longues querelles ethniques, ont tendu à être officiellement expliquées. Les anciens Grecs du VI^e s., qui n'avaient pas encore inventé la recherche historique des causes, ni les livres polychrômes des modernes Chancelleries, les rapportaient à la volonté des dieux: plus précisément à leur sainte colère, actionnée par quelque faute humaine, le plus souvent. Le « péché » de Métaneira a dû être invoqué à Éleusis même comme l'*αἰτία* originelle. Qui sait si la femme de Céléos n'avait pas annihilé, en arrêtant l'immortalisation de Démophoôn, l'action future d'un « rédempteur » devenu semi-divin, qui eût, ou arrêté toute guerre, ou mieux assuré le succès des gens de sa race²?

L'idée de faire *prophétiser* Déméter à l'occasion de l'épisode raconté dans son hymne ne doit pas surprendre. N'était-elle pas déesse chthonienne comme Gé, maîtresse des premiers *manteia*? Les Éleusiniens avaient vu passer, dans leurs rangs, dès l'époque d'Immarados, ce prophète Sciros, *venu de Dodone* pour organiser, à Éleusis même, des services oraculaires, sous le patronage de la déesse locale³. Sciros marcha un jour contre Athènes, avec les Éleusiniens d'Immarados, et il fut tué comme lui sous les murs de l'Acropole. L'Athéna Sciras usurpa ensuite les procédés d'une divination rivale, et elle occupa le Sciron même de la Voie sacrée.

Au cas où j'aurais raison de proposer d'en revenir, pour le

1. F. Noack, *Eleusis*, p. 48 sqq.

2. Si on raisonne ainsi, on voit bien qu'il n'y a pas lieu de se préoccuper du fait que Démophoôn n'est pas mentionné comme chef éleusinien dans les guerres avec Athènes. L'étrange argument d'Allen et Sikes tombe de lui-même.

3. Ch. Picard, *l'ev. Ét. gr.*, XLII, 1929, p. 121. On connaît d'autres oracles de Déméter à Patras, à Agrigente.

v. 267, à la correction de Matthaei, approuvée aussi par Baumeister, il se peut que l'histoire de l'Hymne à Démèter devienne, par ce fait, plus apte à certains éclaircissements. C'est aux Athéniens vainqueurs qu'il devait plaire surtout de rejeter, sur l'impiété et l'impatience de Métaneira, la faute initiale de dures mêlées sanglantes. Ils pouvaient voir, dans la mort des Eumolpides, et tout d'abord, du fils même du chef de cette puissante gilde, — thiasse de *chanteurs* nordiques usurpateurs des secrets d'Éleusis, — un châtement céleste, et comme la vengeance d'Érechthée, contraint au sacrifice des siens, puis en partie dépossédé jusque dans sa « forte demeure », par le Poseidon d'Ogygia. Jusqu'au IV^e siècle, les Kéryces surtout, rivaux du *genos* qui fournissait les *hiérophantes*, ont dû tirer de leurs affinités athéniennes, justement mises en lumière par P. Foucart, des raisons spéciales d'honorer le jeune fils de Céléos : n'avait-il pas symbolisé — grâce à Démèter, mais hélas ! trop temporairement —, le feu d'immortalisation, la vivifiante torche (*bacchos*) allumée dans les nuits sacrées, ou pendant les purifications solennelles, et qui, aux mains des dadouques, passait pour éveiller puissamment les forces de la Terre ? Si l'*Hymne à Démèter* a été composé au milieu du VI^e s. dans Athènes, on s'expliquera mieux son ton courtois, et bien des particularités de la langue même, assez composite, qu'il emploie ¹.

Ch. PICARD.

1. Cf. E. Allen-Sike, *Intröd.*, p. 11, et les listes de mots attiques constituées par Gutschke, *Quaestiones de hymn. in Cer.*, 1872, p. 19 sqq