

l'affirmer et je suis plutôt d'avis qu'il s'agit d'un homme métamorphosé en oiseau — donc de Térée. Le cas de la chouette armée dont parle Dugas, est différent, car il s'explique aisément par le rapport à Athéna. Le hibou sur les monnaies de Tyr du V^e siècle, portant à gauche, exactement comme notre oiseau, le sceptre en crochet et le fléau égyptiens, est probablement en rapport avec des idées de ce genre¹. — Dugas date le lécythe des environs de 500.

Chapitre III

LES ORIGINES ET LA FORMATION DE LA LÉGENDE

LES VERSIONS

Nous avons vu dans le chapitre premier que cette légende célèbre est connue dans l'antiquité sous de nombreux aspects. L'étude des matériaux nous amène à constater l'existence de quatre versions; parmi elles, c'est la version athénienne qui fut la plus répandue et qui s'est imposée dans la tradition ancienne. Etant donné que sa durée a été plus longue, elle nous offre une grande variété, due à des générations de poètes, de prosateurs et de mythographes.

La version thébaine. Les sources qui nous renseignent sur cette version sont l'Odyssée, Phérécyde, Pausanias, les scholies homériques qui nous ont aussi conservé le texte de l'historiographe, et enfin Eustathe. Selon cette version, le roi thébain Zèthos est marié avec la fille de Pandaréos, Aèdon; celle-ci tue son enfant et à cause de ce meurtre est métamorphosée en rossignol. Le motif du crime d'Aèdon est différemment interprété par les sources. Selon Homère elle a tué son enfant Amphradias, une expression qui signifie „à cause de sa folie“. Le récit de Phérécyde et les scholies donnent davantage de détails sur ce point. Selon l'historiographe, Aèdon jalouse sa belle-sœur, la femme d'Amphion, pour ses nombreux enfants; elle-même n'en a que deux, Itylos et Amphion, et elle veut tuer le fils d'Amphion, Alalkoméneus. Elle se trompe et tue son propre enfant qui devient sa victime. Les scholies et Eustathe ne mentionnent qu'un seul enfant, Itylos, et ne connaissent pas Amphion. Ils sont unanimes sur un point: c'est la jalousie d'Aèdon qui l'a amené dans cet état de folie, mais divergent en ce qui concerne le meurtre. Certains sources des scholies adoptent la version que nous venons de mentionner, et ils accusent Phérécyde, tandis que selon d'autres Aèdon tue d'abord le fils d'Amphion, Niobé, et par crainte de celle-ci égorge également son propre enfant. Il semble que la première version est plus ancienne, non seulement parce qu'elle est connue par un texte antérieur, celui de Phérécyde, mais aussi parce qu'elle a fourni en outre le sujet — à condition que c'est elle qui a fourni — du vase à figures rouges n. 4. D'autre part la présence relativement tardive de Niobé à Thèbes nous invite à croire que dans la version que connaissait Homère ce n'était pas elle, mais une autre femme qui avait tué l'enfant (le nom reste inconnu — Hippomédousa?) qu'a visé l'attentat d'Aèdon. L'erreur d'Aèdon est également expliquée de différentes façons: elle se couche avec le conseiller, ou bien au fils d'Amphion (schol. V), ou bien à Itylos (Eustathe) (ce qui est plus naturel), de se coucher plus loin à l'intérieur de la chambre, mais l'enfant ne lui obéit pas; elle donne à son enfant un

¹ Mon interprétation a suggéré à M. Ch. Picard l'idée d'écrire l'article sur les hiboux et les chouettes dans les *Revue des études grecques* (1948), t. 61, p. 193 (cliché du vase).

chapeau qui tombe pendant son sommeil (le vase n. 4). Pausanias, dont le témoignage est très bref, parle lui aussi d'une erreur sans expliquer en quoi elle consistait. Il est difficile de dire laquelle des deux versions est la plus ancienne. Enfin, il faut remarquer que le meurtre d'Itys est exécuté à l'aide d'une épée que l'on voit également sur le vase en question. Du sort de Zéthos nous parlent seulement Pausanias et la scholie. Selon le Périégète, le roi thébain meurt de chagrin, tandis que d'après la scholie il poursuit sa femme — élément introduit par analogie avec la version athénienne.

Les scholies et Eustathe connaissent un nom du fils d'Amphion qui n'est pas le même que chez Phérécyde: *Amaneus* (schol. V) ou *Amaleus* (Eustathe). Etant donné que les scholies d'Euripide, *Phéniciennes* 1119, mentionnent un fils d'Amphion du nom de *Homoloëus* (Ὅμολεός). C. Robert¹ pense que cette discordance est due au fait qu'il existe plusieurs listes des fils (comme des filles) d'Amphion, et se demande si ne faudrait pas restituer ici également la forme *Homoloëus* (Ὅμολεός). Selon la légende Aëdon veut tuer un des enfants de sa belle-sœur, cette dernière la tradition n'est pas unanime: c'est ou bien une cerise, Hippomédousa ou bien Niobé.² Une chose est certaine: la tradition nous fait naître toujours Amphion comme étant le père de nombreux enfants, tandis que son frère n'en avait qu'un (ou deux), ce qui a provoqué sa jalousie de sa femme.

La version mégaro-athénienne. La version athénienne de toutes les versions c'est celle-ci qui est la plus répandue et la plus célèbre, celle qui a connu le plus long développement³. En voici les éléments principaux: Pandion a deux filles, Procné et Philomèle, dont la première est mariée avec Térée. Cependant celui-ci viole sa belle-sœur. Pour se venger, Procné tue son enfant, Itys, et le sert à son père en viande. Ayant découvert ce crime, Térée poursuit les femmes, mais tous les deux se métamorphosent en oiseaux. Cette version se présente, aux différentes époques et chez les divers auteurs sous plusieurs aspects que nous avons déjà étudiés dans le chapitre premier. Nous allons maintenant en faire une récapitulation.

Toute la tradition est unanime à faire de Pandion le roi d'Athènes. Si Lactance Placide le mentionne comme Syrien, le fait est dû à une analogie avec la tradition thébaine, selon laquelle le père du roi, dans ce cas Pandaréos, est originaire d'Asie-Mineure. Pandion est mentionné pour la première fois chez Hésiode (et Sapho) sans qu'il soit précisé qu'il est Athénien, mais il n'y a aucune raison de ne pas l'identifier avec le héros connu. Nous reviendrons sur lui un peu plus loin. Les noms des fils qui ne jouent aucun rôle dans la légende, il a deux filles, les noms, Procné et Philomèle, sont attestés à partir de Sophocle. Nous reviendrons plus bas sur l'ancienneté de ces noms. La première version, qui semble-t-il, est mariée avec Térée. Chez le seul Eustathe, la femme

est Philomèle, ce qui doit reposer sur un malentendu ou sur un mélange des choses à l'époque tardive (voy. p. 144). La raison du nom du héros nous est donnée par des auteurs tardifs, „Apollodore“, Ovide et l'abrégiateur Lactance Placide. Selon le mythographe alexandrin c'était la femme de l'aide apportée par Térée à Pandion dans la guerre contre le roi Labdacos. Selon Ovide il s'agit en revanche d'une guerre contre des ennemis qui viennent d'outre-mer. Pour Lactance les ennemis sont aussi des étrangers, mais ils sont anonymes. Il semble que Sophocle avait déjà mentionné, lui aussi, de cette façon le mariage de Procné. Naturellement, à partir de témoignages, nous ne savons pas si l'ennemi était Labdacos ou un autre. Ce motif, existait-il dans la légende primitive ou bien l'auteur du premier *Térée* l'a-t-il créé, nous ne le savons pas.

La tradition voit en Térée un Thrace. Son nom se rencontre pour la première fois chez Eschyle, mais ce poète ne précise pas sa nationalité. Elle est clairement indiquée pour la première fois dans Sophocle. Pendant, tandis que les auteurs plus anciens considèrent Térée comme un des Thraces qui habitaient Daulis en Phocide, la plupart des écrivains plus tardifs voient en lui un roi des Thraces peuplant la Thrace. On voit aussi un Thrace daulien pour Sophocle, dont l'opinion n'était pas partagée par tous ses contemporains, par Philoclès par exemple: c'est ce qui nous montre la polémique véhémente de Thucydide. C'est comme si Philoclès et Daulis que le mentionnent également Strabon, Pausanias et Apollodore. Mais c'est chez les habitants de la Thrace que le transportent, à l'époque classique probablement Philoclès, chez les Alexandrins Apollodore et à l'époque impériale les Grecs Libanius, Lucien, Héracléitos, et les Latins Ovide, Sénèque, Stace et Plinius. Pline et Solin même le font vivre à Bizyé, le centre d'une culture thrace royale autour du début de notre ère; ces auteurs confondent ce royaume avec le royaume des Odryses dont le fondateur était un Thrace. Si les poètes tardifs, comme Ovide, Babrius, Sénèque, Stace etc., appellent lui, sa femme, Philomèle et Itys „ismarien“, „bistonien“, „sitionien“, „odrysiens“, etc., cela ne signifie pas que ces mots aient un sens précis; ils sont tout simplement des synonymes de „thrace“, comme dans le cas dans toute la littérature récente, surtout chez les Romains. Apollodore, Ovide, son abrégiateur Lactance et Hygin appellent Térée „descendant“ ou bien „fils d'Arès“; c'est évidemment une attestation assez tardive. Est-ce une invention de la période alexandrine ou bien un trait de l'époque plus ancienne, nous ne le savons pas. En tout cas, nous pensons que le héros primitif n'avait pas de rapport avec Arès: l'on ne peut pas attribuer au dieu son père parce qu'Arès est considéré comme un dieu dont le caractère est aussi barbare et cruel que celui du roi. Nous reviendrons encore une fois un peu plus loin spécialement à la question de Térée.

Procné est mariée depuis quelques années et son fils Itys est déjà grand. Comme nous le montrent surtout les monuments d'art, le vase de la légende, le miroir étrusque, le fronton Ouest du Parthénon (?) et la statue de l'Acropole. Selon Ovide, c'est un garçon de cinq années à peu près âgé depuis le mariage de Procné jusqu'au moment de la vengeance

¹ Griech. Heldensage I 122 note 1, 125 note 7.

² Voy. ci-après 171.

³ En ce qui concerne la distinction entre la version „athénienne“ et la version „phocienne“ voy. la remarque plus haut p. 134.

six ans se sont passés. Seul Livius Andronicus le présente comme un bébé qui tète encore. C'est ici que commencent les plus grandes variations dans la tradition. D'après certains auteurs Procné est saisie par son grand désir de voir sa sœur et prie Térée d'aller à Athènes pour l'amener. Ovide nous offre ici le premier témoignage, mais il me semble que c'était également le cas dans la tragédie de Sophocle. La même version nous est rapportée par Achille Tatius et Servius. En ce qui concerne le détail l'abrégiateur d'Ovide s'écarte de son original: pour obtenir la langue de sa sœur, Procné prend pour prétexte un *sollemne sacrificium*. En fait, nous dit que Procné présente cette demande à Térée au moment où elle voulait aller à Athènes pour des raisons inconnues. Selon Probus (qui habite pour lui la Thrace!) passe chez Pandion par hasard. „Apollodore“ et Ovide nous rapportent qu'il exécute son voyage par la Thrace car il habite la Thrace. Dans la version qui connaît Daulis, évidemment cela sera impossible. Térée emmène donc Philomèle, mais pendant le voyage il la viole et de crainte qu'elle ne révèle son crime, lui coupe la langue. C'est la version ordinaire et la plus ancienne, qui était déjà connue d'Hésiode, quand il nous parle de l'hirondelle Pandionienne; Sappho a emprunté. C'est justement cette version qu'a suivie Sophocle dans sa *Térée*: on la retrouve dans la plupart des auteurs. Les auteurs qui considèrent Térée comme le roi des Thraces de Phocide, localisent évidemment le crime à Daulis, tandis que les autres, selon lesquels Térée vit en Thrace, disent que le roi a violé la jeune fille dans ce pays. Un épigramme de l'époque alexandrine (AP IX. 452) et Ovide précisent que Térée a violé Philomèle en pleine montagne, dans une bergerie, tandis que dans une autre épigramme anonyme de la même époque (ib. 451) le crime se produit dans une grotte. Ovide nous rapporte le témoignage de certains auteurs d'après qui, après avoir coupé la langue de la jeune Athénienne, le roi barbare aurait contenté ses désirs à plusieurs reprises, mais le peuple ne le croit pas. Après le crime, Térée enferme Philomèle. Nous ne savons pas où Sophocle cachait la jeune fille, mais il est sûr que cela existait chez lui. Ovide précise que c'est dans une bergerie, qu'il est fermé, gardée par des hommes sûrs. La même chose nous est rapportée par Servius. Lactance Placide ajoute que Térée a prévu ce crime et pouvoir fréquenter clandestinement sa belle-sœur. Libanius nous offre deux versions concernant cet épisode. D'après la première, Térée enferme Philomèle dans un village, surveillée par des gardiens, et d'après la seconde, il l'installe dans son palais. Selon Probus il l'enferme dans un endroit secret de son royaume. Retourné dans son pays, Térée découvre que sa sœur est morte. Chez Ovide, Procné lui élève un tombeau comme un cénotaphe. Chez les mythographes l'épisode de Philomèle a toujours une autre forme, dont il faut chercher l'origine à l'époque alexandrine. Selon „Apollodore“, Térée séduit Philomèle, en lui disant que Procné est morte, la cache dans ses domaines de campagne, se marie une fois avec elle et, enfin, lui coupe la langue. La même chose nous est également rapportée par Probus, mais avec plus de précision: Térée demande à Pandion Philomèle pour épouse. Dans Hygin Térée dit à Procné que Procné est morte et demande pour femme sa seconde fille.

Après son retour vers la Thrace il précipite les gardiens de Philomèle dans le ruisseau bordé; puis Térée déshonore Philomèle (le motif de l'ablation de la langue manque) et la confie au roi Lynceus (voy. p. 145 sq.). La version dans laquelle Térée demande Philomèle pour femme est aussi connue de Probus; cependant il préfère la version ordinaire.

Privée du moyen de parler, Philomèle tisse une toile sur laquelle elle écrit sa triste histoire. Il me semble qu'on a là un élément primitif de la légende et que Sophocle, chez qui nous le trouvons pour la première fois, malgré le témoignage d'Aristote, ne l'a pas inventé lui-même, mais a suivi la tradition. Que représentaient les broderies? En général les auteurs plus anciens ne nous le disent pas, mais il faut admettre que dans la tradition ancienne il s'agissait d'images et non de lettres. Je crois que c'était aussi le cas dans le drame de Sophocle. Parmi les auteurs anciens Achille Tatius et Nonnos nous parlent d'images (*graphai, daidala, eikonta*), tandis que certains, Apollodore, Libanius, Grégoire de Nazianze, le scholiaste d'Aristophane et Zénobius, nous parlent de *grammata*, un mot auquel je suis disposé à donner le sens de lettres, comme dans le *prolegomena* d'Ovide. Le *graphein* de Conon a-t-il également le sens d'écouter ou bien de *peindre*? Il est difficile de le savoir. Enfin Servius nous dit que Philomèle avait représenté le crime de Térée avec son sang: c'est évidemment une invention tardive. La tradition nous informe également que c'était l'étoffe même. Selon Sophocle c'était un *pharos*, c'est-à-dire un vêtement solennel. Les auteurs tardifs hésitent entre une toile au sens propre (*callida tela* dit Ovide, *histos* dit Eustathe) et un peplos — chez un épigrammatiste anonyme alexandrin AP IX 452, Conon, Libanius, Achille Tatius et Zénobius — ou un chiton — chez Nonnos qui emploie aussi les termes *peima* „vêtement“ et *histos*; Probus nous parle également d'un *peplos*, *vestis*. Les auteurs ne nous disent ordinairement pas avec précision comment Philomèle envoie le tissu à sa sœur. Ovide et Achille Tatius nous parlent d'une servante de Procné qui ignore le secret du crime; une servante apparaît aussi chez Euphorion — c'est peut-être elle qui apporte le message de Philomèle à Procné —: c'était probablement le cas dans la pièce de Sophocle. La légende ne connaît pas d'occasion spéciale dont Philomèle profiterait pour envoyer la toile. Seul Libanius nous parle d'une fête, pendant laquelle existait la coutume pour les femmes thraces d'envoyer des cadeaux à la reine: c'est un motif qui nous est rapporté par son original alexandrin. Dans la version donnée par Hygin — qui ne connaît pas l'ablation de la langue et l'épisode du tissu — c'est la mère de Lynceus, Lathusa, amie de Procné, qui découvre à celle-ci les aventures de sa sœur.

Après avoir appris, d'une manière ou d'une autre, le sort de Philomèle, Procné et la libère et toutes les deux se vengent de Térée en tuant Itys et en le servant à son père comme repas. Le meurtre est exécuté par les deux filles, comme nous le voyons dans la métope de Thermos, le vase de Louvre, le miroir étrusque et l'entaille de la Bibliothèque nationale de Paris. On est persuadé que cette version était également suivie par Eschyle, Euripide et les auteurs de l'époque classique, quoique les passages conservés ne parlent que de la mère. Cette omission doit provenir

de nous en faire une idée précise, mais il semble que, sauf les c'était la même version que la version thébaine. Pourtant l'opinion d'Eustathe lui-même n'est pas favorable à cette interprétation. Mais nous avons encore un texte qui parle de Zètès, celui d'Helladios. Tout concis et l'auteur ne précise même pas où les événements se passent. Thràmer qui voit en tout cela une version locale, qu'il appelle "griechische", croit qu'il faut chercher la scène de la tragédie quelque part non loin de Doulichion en rappelant que les Boréades ont quelque rapport avec les îles grecques de l'Ouest. Mais en réalité faut-il chercher Doulichion d'Eustathe parmi les îles de la Mer Ionienne et l'identifier éventuellement avec la Doulichion homérique? Cela n'est pas douteux (voy. ci-après). Je crois avec Halliday (p. 95 sq.) que tout ce qui nous rapportent Eustathe et Helladios représente des spéculations datant probablement de l'époque alexandrine. Cela résulte tout d'abord de la forme du nom d'Itylos (*Aëtylos* ou *E-*) et de son étymologie en rapport avec Zètès (*Za-ètès*) (voy. ci-dessous). L'intrigue avec l'hamadryade comme le remarque Halliday (p. 96 sq.), dénonce cette version comme n'étant pas plus ancienne que la période alexandrine. Enfin nous ne pouvons trouver aucun argument favorable à la présence ancienne de Zètès. Je crois que le Boréade apparaît dans la légende simplement à cause de son nom qui ressemble à celui de Zèthos.

La version d'Asie Mineure. Antoninus Libéralis nous rapporte une version que nous ne trouvons nulle part ailleurs. En analysant son récit nous voyons qu'il est pareil, d'une part, à la version thébaine (Aëdon, fille de Pandaréos) et, d'autre part, à celle où paraît Térée (Aëdon, sœur qui est violée par son mari; les deux femmes se vengent de la même manière connue). En outre nous avons de nouveaux épisodes qui ne se trouvent que dans cette version. Tout cela, et en général l'atmosphère qui entoure le récit dénonce une compilation de l'époque alexandrine. Tandis que les versions thébaine et mégaro-athénienne placent tout dans le cadre de la mythologie maine héroïque, Antoninus Libéralis nous offre une histoire de gens ordinaires (Pandaréos est un simple citoyen et Polytechnos est un menuisier) qui est un véritable conte populaire.

LES ORIGINES DE LA LÉGENDE

Après avoir reconnu les différentes versions de la légende de Pandaréos, histoire jusqu'à l'époque la plus tardive et constaté que seules sont les versions thébaine et mégaro-athénienne, tandis que celle de l'Asie Mineure et celle de Zètès sont des produits de l'époque alexandrine, nous reste le principal de notre tâche: étudier les origines de la légende. Pour pouvoir les saisir, il faut étudier les questions concernant les personnages et les composantes de notre mythe.

Les personnages. Pandaréos et Aëdon. On rencontre la figure de Pandaréos pour la première fois dans l'*Odyssée*, mais les deux passages où il est question de lui et de ses filles sont en désaccord. Le premier passage nous apprend l'histoire d'Aëdon, *Odyssée* XIX 518—24, qui est tout à fait différente de celle de ses filles qui ont été enlevées par les Harpyes et

servantes aux Erinnyes, *Odyssée* XX 66—78. D'après le premier passage les filles de Pandaréos sont enlevées par les Harpyes. Dans le second passage le sort d'Aëdon est tout à fait différent de celui des filles de Pandaréos, décrit dans le second¹. Celles-ci sont enlevées par les Harpyes² au moment où Aphrodite va demander pour elles un heureux mariage à Zeus et malgré cela l'une d'entre elles est épousée par Pandaréos. Tout cela est difficile à expliquer. Le passage du XIX^e chant de l'*Odyssée* concernant Aëdon a donné à quelques Modernes l'impression que ce passage n'est pas à sa place, car la comparaison que fait Pénélope a semblé étrange. C'est pourquoi d'après certains philologues ces mots doivent être considérés comme une interpolation maladroitement introduite dans le texte homérique. Il en est de même dans notre cas. Se fonder sur la seule valeur poétique d'un passage est toujours incertain et arbitraire, car cela dépend des goûts et de l'esthétique du critique. Aussi est-il nécessaire de chercher d'autres appuis. Sans entrer dans une discussion sur la valeur de notre passage, je pense qu'il n'est pas tellement sûr que le dit par exemple Bérard dans son édition de l'*Odyssée*. Si nous lui nous aurions aussi une interpolation dans l'autre passage concernant "les filles de Pandaréos", XX 66 sqq. Donc faute de moyens pour résoudre cette question, il faut au moins considérer ce passage comme relativement ancien, car il est antérieur aux *Travaux* d'Hésiode, les vers 568—9 sont une imitation des vers homériques.

Mais ce n'est pas seulement l'*Odyssée* qui nous informe de façon définitive sur la personne de Pandaréos et de ses filles. La tradition archaïque n'est pas davantage unanime: nous avons d'une part les scholies de l'*Odyssée*, Eustathe, Antoninus Libéralis, Pausanias et les scholies de l'*Odyssey*, et d'autre part le même Antoninus Libéralis et Helladios³. Selon le premier groupe de sources Pandaréos (ou Pandaréos ou Pandaréos) est fils de Mérops et d'une nymphe, ou bien d'Hermès et de Mérops; il est né à Milet en Ionie (ou en Crète⁴). De son union avec Hérmothoë ou Harmothoë il a, d'après les scholies homériques et Eustathe,

« Filles de Pandaréos, les vents ainsi vous prirent! Vos parents étaient morts, par les dieux, et vous étiez restées au manoir, orphelines. La divine Aphrodite vous nourrissait de fromage, de miel suave et de vin doux; Héra mettait en vous, en toutes les femmes, la beauté, la raison, et la chaste Artémis vous donnait la raison et Pallas Athéna, l'adresse aux beaux ouvrages. Mais un jour Aphrodite, au sommet de l'Olympe, vient demander pour vous un heureux mariage à Zeus, le brandissant du tonnerre, qui connaît le destin malheureux ou joyeux des mortels. Et c'est ainsi que les Harpyes vous enlevèrent pour vous remettre, comme des servantes, aux Erinnyes. Que tout pareillement me fassent disparaître les dieux... » *Od.* XX (trad. Bérard. Il traduit: "remettre aux soins des Erinnyes", une traduction que nous ne pouvons pas).

Sur l'explication de cet élément du mythe voy. Roscher dans Roscher III 1, suiv., avec. bibl.: les deux jeunes filles sont emportées vivantes dans le royaume des morts. Schol. V et B τ 518, Q, V, B τ 66; Eustathe τ 518 (p. 1875); Ant. Lib. 36, 30, 1—2; schol. Pind. *Ol.* I 91a. — Ant. Lib. 11; Hellad. (p. 531 Bekker). Chez Pausanias. Cette version résulte, semble-t-il, du fait que Pandaréos vole de Crète.

trois filles, Aëdon, Kléothéra et Méropè¹. Cependant Pausanias en des peintures de la célèbre Leschè de Delphes, dont la moitié représente la catapse d'Ulysse aux enfers, signale que le peintre athénien a représenté les filles de Pandaréos au nombre de deux, couronnées de fleurs et portant aux osselets. Le Périégète nous répète l'histoire des jeunes filles que nous lisons chez Homère, en y ajoutant qu'elles portaient les noms de Méropè et Klytiè (qui, peut-on supposer, étaient écrits près d'elles). Pandaréos vole le chien de Zeus en Crète et le confie en garde à Tantalos; après la découverte de ce sacrilège, tous deux sont punis par Zeus. Tandis que Pausanias et les scholies de Pindare ne nous rapportent rien sur le sort ultérieur de notre héros et qu'Antoninus Libéralis nous dit que Zeus l'a changé en pierre, les scholies de l'*Odyssee* nous racontent plusieurs événements précédant sa mort. Accompagné de sa femme et de ses trois filles, il quitte Milet et se rend d'abord à Athènes et puis, en Crète, où Zeus le fait périr ainsi que sa femme (par la foudre?). Quant à ses filles, Aëdon épouse Zèthos (quand? au moment du séjour de Pandaréos à Athènes?), le frère d'Amphion, qui a pour femme Niobé, la fille de Tantalos, ou Hippomédousa, selon d'autres, tandis que Kléothéra et Méropè sont données aux Erinyes par les Harpyes. Antoninus Libéralis nous transmet une autre tradition, d'après laquelle Pandaréos est un simple citoyen d'Ephèse; il a deux filles, Aëdon et Chélidonis, dont la première épouse le menuisier Polytechnos. Enfin Helladios nous dit que Pandaréos est de l'île de Doulichion et que sa fille Aëdon est mariée au Boréade Zètès. Mais ces deux derniers auteurs nous transmettent des versions qui portent la marque de l'époque alexandrine et ne nous permettent pas de nous faire une idée claire du personnage de Pandaréos. Est-ce que le „citoyen“ d'Antoninus Libéralis a pris la place du héros de Milet ou bien du père d'Aëdon? Qui est Pandaréos: chez Helladios quel est son pays? A première vue Doulichion paraît être identique à l'île homérique de Doulichion que l'on veut mettre en rapport avec les Boréades², mais Roscher³ se demande si ce n'est pas l'île de Crète, le sujet de laquelle Etienne de Byzance (s. *Aéria*) dit qu'elle portait autrefois le nom de Dolichè (διὰ τὸ μήκος). Dans ce cas cela nous rappelle l'attestation de Pausanias. Mais je préfère croire que ni les témoignages d'Antoninus Libéralis, ni ceux d'Helladios n'ont de valeur et qu'ils nous offrent que des spéculations et des *mythologouména* alexandrins. Il nous reste donc que le premier groupe de sources.

¹ Le même nom est porté par sa mère dans la scholie B 518.

² Selon certains (d'après Strabon X 2, 19) Doulichion homérique est une île de la mer Égée, près de la côte acarnanienne. Thraemer RE I (1894) 189 sq. *Aëdon*: „Und da ist jene Überlieferung beachtenswert, welche die Boreaden in der westgriechischen Inseln auftreten lässt: nach Hesiod. (fr. 211 Göttl.) rufen sie Kalais bei der Verfolgung der Harpyen den Zeus Aineios an, der nach Kerkira gehört (Sch. Ap. Rh. II 297), das Ziel der Verfolgung, aber sind nach Apollonios die Echinaden, die in der Ilias (II 625) mit Dulichion, der Heimat unserer Pandaréos in enger Beziehung erscheinen“. V. Berard Ithaque et la Grèce des Achéens 1927, 248, l'identifie avec l'île de Méganisi.

³ Dans Roscher III 1 (1897—1902) 1498 s. *Pandareos*.

Selon Rohde¹ le père d'Aëdon n'a aucun rapport, semble-t-il, avec les deux jeunes filles enlevées par les Harpyes. H. von Gaertringen (ib. sq.) pense que les deux versions de la légende dans l'*Odyssee* ont été créées à époques et en des lieux divers et peuvent à peine être attribuées au même poète; étant donné que Pandaréos est ami de Tantalos en Asie (ou bien en Crète) la légende le fait venir en Béotie: comme la fille de Tantalos, Niobé, est femme d'Amphion, de même la fille de Pandaréos devient l'épouse de Zèthos; mais il se demande si c'était seulement en Béotie qu'Aëdon fut ajoutée aux filles de Pandaréos. Selon Gaertringen et C. Robert² cette figure mythique est entrée aussi dans l'*Illiade* sous le nom de Pandaros, mais avec des traits différents, comme maître de l'arc et fils de Lycaon. Halliday (96 sq.), lui aussi, pense que notre héros est identique au Pandaréos de Milet: comme Amphion est le gendre de Tantalos, de même Zèthos l'est de Pandaréos; mais il existe, dit-il, un rapport mythologique entre Béotie et Ionie, par exemple la construction magique des murailles de Thèbes et de Milet (ib. sq.). Les arguments de H. v. Gaertringen et de Halliday ne sont pas très solides. Comment expliquer la présence à Thèbes d'Aëdon, fille de Pandaréos, quand les commentateurs anciens font venir la famille du héros de Milet à Athènes, d'où celle-ci part pour la Sicile, mais ne comptent pas de voyage à Thèbes? Quant à l'argument suivant selon lequel il s'agit de la fille de Pandaréos l'épouse de Zèthos, puisque son frère Amphion est marié avec Niobé, la fille de Tantalos, il faut remarquer que, selon certains auteurs anciens, comme nous l'apprennent les scholies de l'*Odyssee* (Od. τ 518) et Eustathe (ib.), l'épouse d'Amphion n'est pas Niobé, mais Hippomédousa, et celle de Zèthos est Thébè. D'autre part, selon Homère Niobé n'est pas encore l'épouse d'Amphion; pour Hésiode c'est probable, mais on ne pourrait pas l'affirmer⁴ avec autant de certitude que le fait C. Robert⁵. Ce qui est certain c'est qu'elle est femme de Zèthos plus tardive que le texte homérique concernant Aëdon. Quant à l'identification de Pandaréos avec Pandaros que proposent H. v. Gaertringen et C. Robert, je crois que c'est une hypothèse risquée qui n'est justifiée que sur la ressemblance des deux noms. Tout récemment Cazzanelli (I 15 sqq.) a avancé l'hypothèse suivante: les deux légendes, celle d'Aëdon et celle des autres Pandaréides, sont liées par un élément essentiel — la présence de Zeus le Vengeur qui envoie les Harpyes, fait périr Pandaréos et punit Aëdon; pour Homère les Harpyes sont *thyellai* et Aëdon est enlevée par les vents, mais métamorphosée en oiseau; le noyau de la légende thébaine c'est le chant douloureux du rossignol — l'oiseau qui se lamente au printemps d'Itys; la contamination avec la légende des Pandaréides poursuivies par les Harpyes, liées avec le culte

¹ Psyche² II 72 note 1.

² Griech. Heldensage I 380. Voy. aussi M. Mayer Hermes 27 (1892) 487 sqq.

³ Halliday Annals of Archaeology and Anthropology 11 (1924) 11 sq.

⁴ Lesky RE 17 (1936) 647, 658, 663 s. *Niobé*.

⁵ Griech. Heldensage I 119 sqq.

de Zeus le Printanier, a voulu associer le Rossignol — le Printemps et les vents tempétueux dans une antithèse précise; Pandaréos, intimement lié avec le culte de Zeus, se trouve lui aussi, en Asie et en Béotie, au-dessus de ses filles; de là il n'y a rien d'étrange de trouver l'Hirondelle associée au Rossignol et les deux filles de Pandaréos, Aèdon et Chélidon poursuivies par l'ennemi; par conséquent Aèdon et Chélidon ne sont que, en effet autres que Méropè et Kléothèra ou Kameirò et Klytiè¹. Voilà une hypothèse bien compliquée et non moins risquée. Il me semble très risqué d'accepter qu'Aèdon et Chélidon ne sont autres que Méropè et Kléothèra, étant donné que chez Homère et dans la version thébaine nous n'avons que le rossignol — Aèdon: dans cette version l'hirondelle n'apparaît point. Par conséquent les idées de ce savant concernant les Hirondelles comme personnification des vents printaniers, et Aèdon et Chélidon les oiseaux sacrés de Zeus le Printanier, ne sont pas conformes aux traditions mythologiques. La version où apparaît Zètès ne pourrait non plus être son hypothèse, car dans ce-cas là on se trouve, comme nous l'avons déjà vu², dans le domaine des spéculations alexandrines.

Je voudrais rappeler qu'il existe souvent des personnages mythologiques portant le même nom. En ajoutant cette considération à ce que nous avons dit ci-dessus des controverses touchant le mythe de Pandaréos, nous sommes conduit à admettre qu'il n'y a aucun rapport entre les deux Pandaréos. Le premier est le père des jeunes filles emportées par les Harpies et un personnage du mythe de Tantale. Le second est le père de Zètès; il appartient au cercle mythologique de la Grèce propre. Les mythographes tardifs, dans leur désir d'éviter toutes les controverses, ont identifié avec le premier qu'il font venir à Athènes.

Tandis que Phérécyde, les Scholies homériques et Eustathe attestent que la femme de Zèthos était Aèdon — il n'est pas certain qu'elle ait porté également ce nom dans la version connue par Homère, — Apollodore III 5, 6 nous rapporte que c'était Thèbé. Ce fait ne déposerait-il contre l'ancienneté du mythe où figure Aèdon, car la mythologie grecque nous offre des quantités d'exemples de ce genre. En outre il n'y a rien d'étrange que la tradition ait fait de l'éponyme de Thèbes la femme de Zèthos, constructeur des murs de la ville, à côté d'Amphion. Il sera risqué d'admettre que Thèbé et Aèdon sont la même personne, car aucune source ne nous y invite, mais en tout cas il reste possible qu'Aèdon ait eu un autre nom³; il est évident que ce nom d'Aèdon lui a été donné à cause de la métamorphose.

Zèthos et Zètès. Le roi Zèthos, comme nous avons déjà eu plusieurs fois l'occasion de le montrer, est sans aucun doute le héros thébain

¹ „Camiro e Merope fossero i nomi delle due Pandareidi secondo la tradizione isolana di Coò e Rodi, mentre Clitè e Cleotera appartenessero alla tradizione asiatica che Aedon e Chelidon fossero i nomi appartenenti al Pandareo trasportato in Beotia e sostituito da Pandione“, I 23. Cf. *ib.* 14 sq.: „Se Camiro Pandareide è connessa con l'omonima città rodiota e similmente Merope con l'antico toponimo di Coò (cf. Roscher 1948) avremmo le tappe: Mileto Cretese, Camiro di Rodi, Coò, Mileto Frigia; indi Mileto Frigia (Sipilo), Atene, Tebe?, Sicilia“.

² Voy. p. p. 167, 187 sq.

³ La même opinion chez Cazzaniga I 11.

qui joue le rôle important dans le cercle mythologique de Thèbes. Dans la légende il est un personnage accessoire. Quant au Boréade Zètès introduit dans la légende à l'époque alexandrine, il sera inutile de nous occuper de lui.

Pandion. Quoique Pandion ne joue aucun rôle dans le développement de la légende, pour pouvoir expliquer certaines choses, surtout le rapport entre la version mégarienne et athénienne et la présence de Térée à Mégare, il faut mettre au clair la question de savoir qui était Pandion: s'agit-il un héros athénien transporté à Mégare pour certaines raisons ou s'en avons-nous affaire à un héros mégarien qui aurait été plus tard incorporé dans le cycle mythique athénien pour y occuper une place importante.

Jadis on était disposé à considérer Pandion comme un Athénien, qui n'aurait entré plus tard dans la tradition mégarienne. H. v. Gaertringen (1902, 1904 sq.) pense que — s'il n'était pas une figure commune aux Athéniens et aux Mégariens „ex antiquissimis temporibus“ — Pandion, déjà existant dans la liste des rois athéniens, fut transporté à Mégare au temps de Cléon et certainement avant Clisthène (qui a nommé une des dix tribus *Pandionis*), et cela pour des raisons politiques: pour justifier la revendication de cette ville par Athènes. A la même époque Térée qui était associé avec Pandion, fut également transporté à Mégare. C'est une hypothèse qui ne me semble pas très plausible. Que la politique ait cherché à intervenir dans la mythologie — qui était toujours considérée par les Grecs comme une histoire réelle, — des appuis et des arguments favorables pour une telle hypothèse donnée, c'est un fait. Que Solon et ses compatriotes aient pu également chercher des arguments de ce genre, ce serait tout à fait normal. Mais il me semble impossible d'admettre que les Athéniens, à l'époque de ce célèbre législateur, auraient créé cette partie de la légende qui fait migrer Pandion à Mégare, tout simplement pour justifier leurs revendications politiques et sans avoir une raison plus profonde basée sur la tradition. Je crois qu'il faut chercher quelque chose de plus essentiel. Tout d'abord il faut voir si en réalité Pandion était un héros athénien, comme déjà Töpfer¹ avait exprimé l'opinion qu'il faut voir en lui plutôt un personnage propre à Mégare. La tradition attique nous parle de deux Pandions du nom de Pandion, mais il est évident que ce dédoublement a été introduit plus tardivement par les attidographes pour mettre en ordre la légende royale et qu'au fond il ne s'agissait primitivement que d'un héros. Ce cas est tout à fait analogue à celui d'Erichthonios-Erechtheus et des autres Cécrops². Si nous nous demandons quelles sont les sources qui nous enseignent non seulement sur Pandion, mais sur toute la mythologie mégarienne, nous voyons seulement devant nous la tradition attique. Quant à la tradition locale de Mégare, dont l'existence n'est pas douteuse³,

¹ Att. Gen. 42 note 3, 162 sq. Voy. Roscher III 1 (1902) 1516 sqq. s. *Pandion*, *ib.* 1517 sqq. s. *Pandion*, *ib.* 1518 sqq. s. *Megara*, avec bibl.

² Au contraire Cazzaniga, I 29 sqq., accepte notamment la tradition mythologique et croit qu'il s'agit du second Pandion et que c'est lui qui est lié avec Mégare.

³ Hanel Megarische Studien, (Diss.) Lund 1934, 11 sqq.

nous ne pouvons nous faire une idée claire et précise, car il ne nous est presque rien resté. Tout ce que nous possédons de cette tradition nous a été transmis indirectement par la littérature périégétique, géographique et mythographique et en premier lieu par le chapitre de Pausanias (I 39 sqq.) concernant la Mégaride. Mais cette littérature n'était pas objective, elle regardait tout par les yeux d'Athènes, ce pourquoi la tradition mégarienne était déformée. Evidemment les auteurs mégariens seraient défendus, mais quand leur ville a quitté la scène de l'histoire, elle a perdu la grande importance qu'elle possédait comme centre religieux depuis l'époque archaïque, même jusqu'au V^e siècle avant notre ère, cela fut étouffé par Athènes et sa puissante littérature. Donc tout ce qui concerne l'histoire mythique de Mégare et qui nous est transmis par Strabon, Plutarque et Pausanias, est exposé du point de vue athénien. Le texte de Pausanias, qui reste, faute de mieux, notre principale source pour la tradition locale de Mégare, porte la marque d'une polémique avec celle-ci. Les *Mégareis*, dont il attaque souvent les informations, sont les auteurs mégariens. Tout cela pris en considération, il ne faut pas passer à la lettre les informations dont nous disposons.

Les Mégariens avaient consacré à Pandion un hérôon, lui rendant un culte et montraient son tombeau sur les rochers d'Athéna Aithia. Cependant nous trouvons Pandion assez tôt à Athènes. Il est devenu l'éponyme d'une des nouvelles tribus de Clisthène, possède un hérôon et a obtenu un sanctuaire et un culte à l'Acropole². Hanell³ souligne le fait que d'après une généalogie d'Hésiode il est le père de l'éponyme mégarien Nisos, mais cela repose sur un fragment fortement restitué, où le nom de Nisos n'est pas conservé⁴: [Εὐρυνόμη Νίσου θυγάτηρ Πανδίωνος].

Ce fragment qui pourrait nous parler de l'ancienneté de Pandion ne peut donc pas nous être très utile. Mais le fait même que Clisthène ait choisi ce héros pour éponyme d'une tribu, nous dit que celui-ci était déjà vénéré à Athènes. Bien que les phylai que Clisthène a créées furent politiques et non religieuses (car les anciennes tribus continuaient à être comme des communautés religieuses), il ne faut pas oublier que le législateur était obligé de tenir compte des réalités religieuses et de appuyer son œuvre sur quelque chose de déjà existant. Il est vrai que le personnage de Pandion a occupé une place importante dans l'histoire

¹ Outre le texte I 5, 3, cité ci dessus p. 133, voy. I 41, 6: „En descendant ce temple (d'Artémis Agrotéra et d'Apollon Agraios) on trouve l'hérôon de Pandion. J'ai déjà montré (I 5, 3) que Pandion est enterré dans un escarpement dit d'Aithia. A Mégare on lui rend des honneurs“. Cf. encore I 39, où Pausanias mentionne encore une fois Πανδίωνος τάφος.

² Un τερὸν à l'Acropole, IG² II-III 1138, 8 (403/2 av. n. è.); 1144, 9; 1145, 1152, 12 sq.; 1157, 15 (décrets de la phylè Pandionis). Judeich Topographie von Athen² 284.

³ Megarische Studien 19 note 1, 35.

⁴ C'est un fragment concernant Bellerophon, dont la mère Eurynomé est fille de Nisos, H.-G. Evelyn-White Class. Quart. VII (1913) 217 sq. (vers 3), Revue (ed. minor 1913) fr. 7b et 245. Hanell l. c. 19 n. 1: „Da nach Hygin 157 Bellerophon ein Sohn von Poseidon und Eurynomie, des Nisos Tochter, war, ist gegen die Schlussfolgerung nichts einzuwenden“.

de d'Athènes, grâce aux attidographes, aussi bien après cet événement qu'après l'annexion de Mégare, mais au fond je ne pourrais pas considérer Pandion comme une figure tout à fait nouvelle à Athènes. Le mythe de Thésée en est un exemple éloquent: la gloire de ce héros appartenait à la gloire de la ville, mais l'analyse de la légende montre qu'il appartenait toujours compte de l'essence primitive du héros: le rapport avec la Crète, Trézène etc. est ancien. Selon Hanell¹ les Athéniens qui ont annexé le héros mégarien, en cherchant à expliquer son rapport avec Athènes, ont créé une version de compromis: Pandion est marié avec la fille du roi mégarien Pylas², mais si cette union établissait son droit sur la ville, elle n'était pas suffisante pour justifier le transfert du héros à Athènes et la présence de son tombeau dans cette ville. Il fallait donc admettre que Pandion était chassé d'Athènes avec toute sa famille. Selon cela prouve la priorité des Mégariens. Selon Wilamowitz³ et Hanell⁴ le nom de Pandion dérive de Πάνδιον, auxquels il faudrait attribuer une ancienne signification politique⁵: les Pandia auraient dû représenter une alliance de plusieurs tribus pour un culte de Zeus, tribus auxquelles appartenait aussi Mégare, car il n'y a pas de doute que Pandion est originaire de cette ville. Quoique l'hypothèse de Wilamowitz et Hanell soit très ingénieuse, elle me semble risquée, car nous n'avons aucune idée de la fête des Pandia: nous expliquerons alors une chose connue par une autre également inconnue.

Quoiqu'il en soit, la présence de Pandion à Athènes n'est pas une nouveauté. Cependant nous ne saurions tirer une conclusion sans avoir étudié d'abord la présence de Térée à Mégare.

Térée. Les Anciens voyaient en Térée un Thrace. Mais tandis que la tradition est unanime en ce qui concerne sa nationalité, elle ne l'est pas sur le lieu de sa résidence. Selon la bonne tradition attique qui fut conservée jusqu'à l'époque la plus tardive, il était considéré comme le fondateur des Thraces dauliens en Phocide. Plus tard, probablement à partir de l'époque des Ptolémées, on voyait en lui un roi des Thraces peuplant la Thrace. Enfin, la tradition mégarienne Térée était roi de Pagai. D'autre part certains des Modernes, pour reconcilier les divergences de la tradition, admettent qu'il s'agit de deux personnages: Térée de Pagai, le Mégarien, et

Megar. Stud. 36. Voy. aussi Pfister Die mythische Königsliste von Megara in Verhältnis zum Kult und zur topographischen Bezeichnung, (Diss.) Hamburg 1909, Religiöskult im Altertum, Giessen 1909, p. 17 sqq. Highbarger History and Geography of Ancient Megara, Baltimore 1927, 54, 66 sqq., 72 sq., 82 sqq. (Highbarger a essayé de reconstruire une véritable histoire, en plaçant les rois et héros mycéniens entre 1817, c'est-à-dire au début de l'ère moyenne mycénienne II d'Evans, et la guerre troyenne).

¹ Paus. I 5, 3; Apollod. III 205 où elle s'appelle Pyla; chez Bacchylide elle porte le nom de Creusa.

² Sitz. — Ber. Ak. Berlin, ph.-hist. Kl., 1925, 237, Glaube der Hell. II 3, 1.

³ Attische Feste 176 sq.

⁴ Cette fête est étroitement liée avec la phylè Pandionis et le culte de Pandion, IG² II-III 1140: ἐδοξεν τῇ Πανδιονίδι φυλῇ ἐν τῇ ἀγορᾷ τῇ μετὰ Πάνδιαν Ἀθηναίων ἐπαινεῖσθαι Δῆμιον Δημομέλου Π[α]νδίωνος τὸν ἱστέρα τοῦ Πανδίωνος καὶ στεφανώσασθαι στερᾶν κτθ.

Térée le Thrace de Daulide¹. Examinons maintenant ce que nous devons tirer des témoignages relatifs au problème de Térée.

Le nom de Térée. Alors que les Anciens considéraient comme un roi thrace, ils interprétaient son nom du point de vue grec en le mettant en rapport avec *τηρεῖν*:

Τηρεὺς παρὰ τὸ τηρεῖν τὴν ἰώ, Schol. Aristoph. *Oiseaux* 102; *ὁ τηρῶν τὰ ἡδονῶν ἀγεῖται δυνάμενα καὶ ἀκρασία ἡδονῶν λελημμένως*. On a évidemment affaire à une étymologie populaire sans valeur, sur la ressemblance phonétique des deux mots². Cependant, comme nous l'avons vu³, les Anciens se plaisaient également à identifier Térée avec le roi Tères, le père de Sitalcès, ce qui motiva une polémique qui est connue par Thucydide. Les Modernes considèrent le nom de Térée comme thrace. Oder⁴ pense que les noms de Térée et Tères appartiennent à la même racine. Il met aussi en rapport avec eux *Τηρείης* δροῦ, situé en Mysie, donc dans une région peuplée de Thraces (*Iliade* 2, 268). Enfin il fait intervenir le nom de la tribu thrace des *Τρηρες*, en expliquant l'absence de *r* dans les autres formes par une dissimilation, comme *τοῦτος—δρύφρακτος, φατρία—φρατρία*. L'opinion d'Oder est acceptée et développée par M. Mayer⁵. Celui-ci insiste sur le fait que *Τηρείης* δροῦ, qui résulte d'après sa formation à *Τηρείας μήτιδος*, se trouve dans un lieu de la Thrace⁶. Mais Mayer ajoute aussi de nouveaux arguments. Il rapporte le nom d'une esclave chez Apollodore III 11, 1, *Τηρήϊς*, qui portait également le nom de *Ἰπερίς*. Le texte cependant est si corrompu qu'on ne pourrait en tirer aucune conclusion⁸. En outre Mayer ne se contente

¹ Höfer dans Roscher 5 (1916—24) 372 s. *Tereus*. Voy. aussi Cazzanovi, qui croit que la tradition attique a absorbé d'abord la tradition mégarienne et confondue ensuite avec celle de Daulide.

² Cf. καὶ ὄρων γίνεται (sc. ὁ Τηρεὺς) καὶ τηροῦσιν ἐκ τοῦ πένθους τὴν αἰσθητικὴν τὰ τ. V 5.

³ Thrämer RE I (1894) 474 s. *Aedon*, a comparé le nom de Zétès qui se trouve à la place de Térée dans la version chez Helladios, „da er (sc. le nom de Zétès) ungezwungen von Stamme ζη- (δι-ζη-μαι = δι-δζη-μαι, Curtius Gr. Et. 5 626) ableitend und dem „Belauerer“ Tereus den „Späher“ Zetes an die Seite stellt“. Schmidt mes 61 (1926) 424 explique Zétès comme Ζη-αήτης „der scharfwehende“, comme „der sanftwehende“.

⁴ Voy. p. 112.

⁵ Rh. Mus. 43 (1888) 552.

⁶ Hermes 27 (1892) 494 sqq.

⁷ Notamment *Τήρεια*, dans Strabon un endroit, ou bien *Τηρείης* δροῦ, qui est une colline, se trouve dans la région de Lampsaque, à proximité de Zéléia, dans Sprachrein. d. Idg. 418, met le nom en rapport avec la glose ζέλας·ὁ οἰκιστὴς (cf. Tomaschek Die alten Thraker II 1, 11 sq.). Encore Περκώτη qu'il compare à Πέρκη, ancien nom de la Thrace (Arr. chez Eustathe in *Dionys. Perle* 1, 1). Etienne de Byzance s. Θράκη): les trois noms, Zéléia, Περκώτη et Térée, sont liés avec Pandaréos [non Pandaréos, comme écrit Mayer] et Merops (B 824 sqq.). J'aurais ajouté ici le nom *Ἰσθητός*, un fleuve dans la même région, près de Daulis. Voy. Ruge et Kruse RE 5A (1934) s. *Tereia* et *Tereie*, avec bibl.

⁸ Voici comment se présente le texte dans Jacoby FrGrHist. I 57 s. *Μενέλαος μὲν οὖν ἐξ Ἑλένης Ἐρμῶν ἐγέννησε καὶ κατὰ τινα [Hésiode fr. 99] τὸν ἐκ δούλης (2α) [Περσίδος] γένος Αἰτωλίδος, ἣ καθ' ἑαυτὴν Ἀκουσιλαῶς φησι [Περσίδος], Μεγαπένθη. Pour l'interprétation du passage voy. le comm. de Jacoby dans Roscher V 370 sq. s. *Tereis*, avec bibl., Kroll RE 15 (1932) 145 s. *Μεγαπένθη*.*

un rapprochement suggéré par Oder entre *Τηρεὺς* et *Τρηρες*, mais il ne peut avoir un rapport avec d'autres noms: *Ἰο-τρηρες—Τρηρες*, *Ἰοτρηρή* (nom d'une amazone), *Ἰατρεὺς—Ἰατρεὺς*.

De tout ce qui précède ressort avec certitude que le nom de Térée est commun avec *τηρεῖν* et qu'il faut le rapprocher du nom de Tères, et certainement du *Τηρείης* ou de *Τήρεια*, ces trois mots étant étroitement liés et montrant la même racine *τηρ-*. La ressemblance avec les autres noms dont nous parlent Oder et Mayer, ne doit reposer que sur une apparence. Enfin il faut remarquer que le nom de Térée appartient par sa terminaison *-eus* à ce groupe de noms qui sont portés par la plus ancienne tradition de héros, dont les fils ont en général des noms composés.² Les Thraces en Grèce. La présence des Thraces en Grèce avant l'époque préhistorique n'est pas discutable. Toute la tradition littéraire grecque est unanime à dire qu'ils faisaient partie de la population qui habitait la Grèce avant l'arrivée des Hellènes et dont elle avait conservé un souvenir assez vivant. Nous les trouvons non seulement en Grèce, mais aussi en Béotie, en Attique et dans l'archipel égéen jusqu'à l'Asie Mineure. Leur présence nous est signalée même dans le Péloponnèse par le nom de lieu, *Δένθαλιοι*. Je ne voudrais pas parler ici de ceux des Thraces qui ont continué à vivre pendant l'époque historique dans plusieurs contrées de l'Asie Mineure. J'ai d'autre part l'intention d'étudier plus spécialement la question des Thraces en Grèce, dans un mémoire spécial³. Pour le moment, je voudrais me borner à constater que l'affirmation, d'après laquelle Térée était roi des Thraces de Phocide, doit reposer sur quelque chose de réel. On commence à voir en lui un roi des Thraces historiquement habitant la Thrace à l'époque plus tardive, lorsqu'il n'existe plus le moindre vestige de ce peuple en Grèce même.

Daulis. Mais pourrait-on considérer précisément Daulis comme un lieu qui ait été peuplé par ces Thraces en Grèce dont il est question dans l'*Iliade*? Daulis est déjà connue d'Homère. Il la mentionne dans le catalogue des vaisseaux (B 517 sqq.) parmi les villes de Phocide. A l'époque classique elle est citée par Hérodote nous en parle le premier. Il nous raconte que la ville fut brûlée par Xerxès, VIII 35⁴. La ville de Daulis est mentionnée, comme nous l'avons vu, chez Thucydide II 29, sous la forme de *Daulia*, chez Strabon X 13, à l'époque duquel elle était un *polichnion*, et chez Pausanias I 7—9, qui donne sa position exacte. De Daulis nous parlent aussi Hérodote, Strabon, Pausanias, et dans le dictionnaire géographique de Byzance, dans l'*Etymologicum Magnum* 250, 1 sqq. et chez Apollodore III 14, 17, qui la place à 50° 20' — 37° 50'. L'importance militaire de Daulis est soulignée par Tite-Live XXXII 18, dans le passage où il

Voy. aussi Wilamowitz Glaube der Hell. I 52 note 2.

² Kretschmer Glotta 4 (1912) 305 sqq., Schwyzler Gr. Gr. 477, 2.

³ Sur cette question on peut consulter actuellement Jokl RLV 13 (1929) 281 sqq. et Jacoby, avec bibl., Lenk RE 6A (1936) 415 sq. s. *Thrake*, avec bibl.

⁴ καὶ γὰρ τῶν Πανοπέων τὴν πόλιν ἐνέπρησαν (sc. οἱ βάρβαροι) καὶ Δαυλιέων.

⁵ Fr. 1a, FrGrHist. I 268 = Eust., *Hom. Od.* λ 538 p. 1696, 40.

⁶ Fr. 93, FrGrHist. n. 70, II 65 = Schol. T Hom. II. N 302.

Selon C. Robert¹ les deux noms n'ont pas un sens plus profond que le rapprochement qu'a fait Eitrem² avec *προκνής* „figue sèche“³, ne faut pas allusion, selon C. Robert, à la voix délicieuse du rossignol, mais à une jeune fille délicieuse. Selon Sinne,⁴ il faut établir un rapport avec *περκνής* „noirâtre, bleuâtre, tacheté de noir.“ Mais Schröder⁵ a repris la question dans son ensemble, construisant une hypothèse bien longue et non moins compliquée. Il prétend tout d'abord qu'en réalité ce n'est pas le rossignol qui fut poursuivi par le faucon, mais l'hirondelle, le chat étant l'ennemi de celui-là. D'autre part, en rappelant le témoignage d'Artémidore⁶, d'après lequel la voix de l'hirondelle signifie la mort et un grand chagrin, il fait intervenir la glose d'Hésychius *Ἀδωνίης ἢ χελιδών*, qui met en rapport avec Adonis: des sacrifices humains, surtout d'enfants, sont une coutume orientale; la mort d'Adonis est en réalité son propre sacrifice; c'est sous ce jour que lui apparaît le meurtre d'Itys. Enfin, rappelant d'une part le fait que dans Agatharchidès et chez les poètes latins romains c'est Philomèle qui devient rossignol et Procné hirondelle, d'autre part, que l'hirondelle est appelée *κυανέα, ποικίλα* et *ἐπι γαστρὶ λευκά, ἐπὶ γῶτα μέλαινα*⁷, il conclut que le nom de Procné convient à l'hirondelle: il faut comparer *Πρόκη* avec *περκνής*⁸, *πρακνήν μέλαινα, περκνήν ποικιλόφρον ἔλαφρον* dans Hésych. Donc le nom de Procné, dit-il, longtemps avant que Soplhocle ait ainsi appelé la mère d'Itys, était employé pour l'hirondelle „noire“ ou bien „aux couleurs variées.“ Quand on a commencé à considérer le cri de l'hirondelle comme barbare et que le nom de Procné ne fut plus compréhensible étymologiquement et qu'on l'interpréta, peut-être, comme „oiseau plaintif“, celui-ci, ainsi que l'épithète *κρηκήλατος* qui convenait très bien à Procné comme hirondelle, fut appliqué à la mère affligée d'Itys. Quant au second nom, Philomèle, Schröder l'explique de la façon suivante. Ce nom qui se rencontre sur un vase à figures rouges représentant le mariage de Dionysos, est interprété par lui comme le nom d'une bacchante. Les deux sœurs exécutent le crime au cours d'orgie bachiques: „Et c'est maintenant que se ferme, peut-être, le cercle: la sœur passionnée qui tient l'épée [sur le vase du Louvre], reçoit le nom d'une compagne de Dionysos, elle-même étant nommée ainsi n'importe comment, seulement par souci d'harmonie. Alors comme *Φιλομήλα*, un nom musical avec ses quatre voyelles, paraissait convenir d'une manière si charmante à la richesse des sons du rossignol, il fallait que les deux sœurs échangeassent enfin leurs noms.“⁹ Telles sont les conclusions de Schröder

¹ Griech. Heldensage I 156 n. 4.

² Göttl. Zwil. 67. sqq.

³ Pamphilos chez Athénée 14,653b, Pollux 6,81.

⁴ KZ 10, 21. Cf. C. Robert l. c. Thrämer RE 1 (1894) 411 s. *Aedon*: „Procné verwandt mit *περκνής*, bezeichnet die Nachtigall nach ihrem mischfarbigen Gefieder.“

⁵ Hermes 61 (1926) 425 sqq.

⁶ II 66: θάνκτον τε σημαίνει άώρων σωμάτων και πένθος και λύπην μεγάλην.

⁷ Athénée 8, 360b = Diehl II p. 201 fr. 32, chant populaire. Voy. chez Thompson Greek Birds s. v.

⁸ μόρφρον θρηνητήρ ὄν και περκνήν καλέουσιν Ω 316; μόρφρος de *μορφνος, vieil Is. *miorkue*, vieux bulg. *mraks*.

⁹ Traduit de l'allemand,

is voyons la valeur des arguments allégués par le savant allemand pour faire, sans le vouloir peut-être, de l'hirondelle le personnage central de la légende et diminuer ainsi le rôle de la mère d'Itys, qui n'aurait eu selon lui de nom propre.

Le faucon et tous les oiseaux du genre *falco* ne poursuivent pas seulement les hirondelles et les pigeons, mais en général tous les petits oiseaux. La fable du *Droit du plus fort* que nous raconte Hésiode, en est un exemple assez ancien.¹ Quant au chat, il faut remarquer qu'il est connu tardivement en Grèce²; ici évidemment ce n'est pas le sauvage qui est en question, car à côté de lui il existent tant d'animaux sauvages qui soient ennemis du rossignol et des autres petits oiseaux. Si le chat de l'hirondelle est considéré par Artémidore comme néfaste, c'est parce qu'il est un oiseau agréable et désiré, car il annonce le printemps³. Mais nous arrivons à l'argument le plus fort, à la glose „Goldeswert“ d'Hésychius, comme s'exprime Schröder: *Ἀδωνίης ἢ χελιδών και ἡ θριδακίνη*⁴. En réalité il ne s'agit pas ici d'oiseau, mais d'une plante qui nous est bien connue sous la forme de *χελιδόνιον*⁵. Théophraste H. p. 7, 15,¹ nous donne l'explication de ce nom: *Ὅσα δὲ τὰς ἀνθήσεις λαμβάνουσι κολοδοῦντα τοῖς ἀστροῖς οἷον τὸ ἡλιοτρόπιον καλούμενον και ὁ σκόλυμος, ἔμαρτα τοῖς τροπαῖς και οὔσιος, ἐτι δὲ τὸ χελιδόνιον, και γὰρ τοῦτο ἔμαρ τῷ χελιδόνι ἀνθῆει* „... La floraison du chélidonium commence aux environs du solstice [d'été], car il fleurit avec la chélidonia [„vent du temps qui ramène les hirondelles“]. „Athénée 15, 684e, qui nous offre à peu près le même texte, dit à la fin: *και γὰρ τοῦτο* (sc. τὸ χελιδόνιον) *ἔμαρ τῇ χελιδόνι ἀνθῆει* „... car il fleurit au moment où apparaît l'hirondelle“. La raison pour laquelle on a appelé la *θριδακίνη* *Ἀδωνίης* ressort clairement de ce que dit Nicandre de Colophon chez Athénée 2, 69: la *θριδαξ* s'appelle ainsi parce que les Chypristes *βρέθεις* et c'est dans cette herbe que mourut Adonis. Donc nous voyons que la même herbe porte beaucoup de noms, ce qui se rencontre souvent dans la nomenclature des plantes, des poissons et des animaux: *θριδακίνη, θριδαξ, θριδάκιον* (diminutif), *θριδακίσκα* (lacon.)⁷ *θριδαξ* et *Ἀδωνίης*; ce dernier nom était appliqué aussi au *χελιδόνιον* ou au *χελιδών*, car aussi bien la laitue que le ficaria jouaient un rôle, à

¹ Travaux et jours 202 sqq.

² V. Hehn Kulturpflanzen und Haustiere, Berlin 1837, 374 sqq.

³ ἡλθ', ἡλθε χελιδών [x τὰς ὥρας ἀγρουσαι] και κ λούε ἐνικυτοῦς, Athénée 8, 360b = Diehl II 201 fr. 32.

⁴ Les codd. donnent *Ἀδωνίης*. Dans Et. M. *Ἀδωνίης χελιδών και ἡ θριδαξ*.

⁵ GEL. s. v. *χελιδόνιον*, τὸ *celandine* [fr. *chélidoïn*], *chelidonium maius* Theophr. H. p. 7, 15, I, Athen. 15, 684e, χ. τὸ μέγα Diosc. 2, 180. *Ἰ* = ἄμπελος λευκή, Diosc. 182. 3. χ. τὸ μικρόν *pilewort* [fr. *ficaria ranuncule, petite éclaïre, petite chélidoïn, petite herbe aux hémorroïdes*, etc.], *ranunculus ficaria* id. 2. 181. *A ces exemples nous ajoutons Theocr. 13, 41, Pollian. I (XI 130), Athén. 2, 68f, 69b. — Sur *θριδακίνη* att., ion. et dor. *θριδαξ* (Athén. 2, 68f), lacon. *θριδακίσκα* *laitue, lactuca scariola*, dim. -ιον, voy. GEL. s. v. — Dans GEL. nous lisons: „*Ἀδωνίης χελιδόνιον* (prob. for -ών)“ etc. Au contraire, il faut écrire: „*χελιδών*, for -ιον“.

⁶ Νικανδρος δὲ ὁ Κολοφώνιος ἐν δευτέρῳ Γλωσσῶν βρέθην λέγεσθαι φησι παρά Κυπρίους *θριδαξ*, ὅς ὁ Ἀδωνίης, καταφυγῶν ὑπὸ τοῦ κἀπρου διεφθάρη.

⁷ *θριδακίας, ὁ* = *μανδραγόρας* θήλος.

côté d'autres plantes, pendant la fête d'Adonis.¹ Le nom en question, ce fois-ci sous la forme d'*Adonis*, était employé également pour une autre plante, *Anemone fulgens*², chez Ausone *Idyll.* 6, 10 sq.: *Mirator Narcissus et Oebalides Hyacinthus et Crocus auricomans et murice pictus Adonis*, "... Adonis taché de pourpre." Enfin je voudrais souligner que dans toutes les langues indo-européennes on connaît des noms d'oiseaux d'animaux ou de poissons qui sont employés aussi comme noms de plantes, en grec par exemple: κόκκυξ, γλαύκιον, δρακόντιον, άνθος, άκανθα, άμπελίζ etc. (Cf. aussi les noms du type βού-γλωσσον, βού-κερας etc.).

On en conclura que le mot Ἀδωνιές doit disparaître du dictionnaire des oiseaux grecs de Thompson. Les arguments de Schröder étant tout écartés, il ne reste que le rapprochement avec les mots περκνός -όν et πρακνός dont le sens convient très mal au rossignol. Il correspondrait mieux à un oiseau, était une femme privée du bonheur. Cependant la question de l'étymologie de ce mot reste, à mon avis, ouverte. On n'a donc aucune raison pour admettre que Procné n'était pas le nom de la mère d'Itys, mais celui de la sœur. S'il en était ainsi, comme le pense Schröder, on pourrait se demander en effet quel était le nom de la mère d'Itys. Selon Schröder elle n'en a pas eu. Mais si l'hirondelle était appelée Procné, un nom employé seulement dans la légende—je souligne ce mot car en grec l'hirondelle s'appelle χελιδών etc., — il fallait que le rossignol eût lui aussi un nom.

Passons maintenant au nom de Philomèle. L'argument de Schröder est l'inscription sur le vase dionysiaque à figures rouges: Χρυσή Φιλομήνη qu'il interprète comme nom d'une bacchante. Le savant allemand est catégorique et ne mentionne même pas les autres opinions. Je pense avec Jahn que c'est une inscription érotique.³ Mais même si c'était le nom d'une bacchante, cela n'a aucune importance pour nous, car Philomèle n'exécute pas le meurtre en tant que bacchante, pendant les Dionysies.

¹ Voy. Stephanus TGL s. Ἀδωνιδος κηποι in testis erant plantae quaedam velut triticum, foeniculum, lactuca, hordeum quae coloris vi cito progerminantes cito etiam marcescebant. — Je ne crois pas que l'Ἀδωνιές soit une sorte de gâteau, comme on pourrait le penser à cause de φρικκίνη qui signifie aussi une sorte de gâteau. Nous savons que les gâteaux de la fête d'Adonis étaient préparés avec des plantes aromatiques cf. Théocrite 15, 115 sq. («Les femmes à la fête d'Adonis»). La laitue et le fennec sont des plantes que l'on mange.

² Selon GEL. s. Ἀδωνις III. *Adonis-flower, Anemone fulgens.*

³ Χρυσή Φιλομήνη, [Φάος] ? καλός, Ἐρ[ω]ς καλός, CIG IV 8376, Höfer Φάων. L'inscription χρ. φ. a fait couler beaucoup d'encre. Inghirami croit que c'est la Philomèle de notre légende. C'est impossible; il n'y a pas de raison pour qu'elle assiste au mariage de Dionysos. Welcker qui interprète le nom comme „Liederfreundin“ (une explication absurde à cause de la quantité des voyelles: Φιλομήνη et μέλος; cette explication conviendrait mieux aux doctes hellénistiques et serait une „étymologie populaire“, voir p. 119), voit en lui un surnom d'Artemis, qui y assiste avec Apollon. Selon Jahn c'est une inscription érotique. L'opinion de Heydemann (un nom de bacchante) est acceptée par Schröder. Selon Wide c'est le nom d'une Hespéride! D'autres sont disposés à penser à Sapho et à Aphrodite — encore des explications incroyables. Höfer, en lisant Φάων, une figure lesbienne, croit que Philomèle est Manto, la fille de Teirésias. Van der Kolf RE 19 (1937-8) 2515 s. *Philomela* n. 4 avec bibl., Höfer dans Roscher III 2349 s. *Philomeleides*.

de la tradition tardive le prétendra. Le monde de Philomèle est porté par de nombreuses héroïnes et trouve son pendant dans Philomèlos, fils de Dionysos et de Déméter. Il est donc évident qu'il ne faut pas essayer de l'expliquer par un rapport avec l'hirondelle. En général, je pense qu'il ne faut pas chercher non plus son explication dans le caractère des personnages qui le portent, car ils n'ont rien de commun entre eux et s'il venait à l'un, il ne conviendrait pas à l'autre. Le rapprochement avec le mot „pomme“ ? „petit bétail“ ? est possible. Admettre qu'on a affaire à un nom préhellénique grecisé, ne serait pas absurde, mais est difficile à prouver; cette hypothèse ne me paraît pas plausible.

Donc, le nom de la mère d'Itys était Procné et celui de sa sœur Philomèle. Ces noms étaient-ils anciens? C. Robert¹ et Halliday (p. 100), par exemple, pensent que les sœurs portaient, en tant que princesses béniennes, les noms des oiseaux sous la forme desquels elles furent métamorphosées, et que Sophocle fut le premier à les appeler Procné et Philomèle; selon Cazzaniga (I 21) les deux sœurs sont pour Hésiode en partie Aëdon et Chélidon. Cela ne me semble pas très plausible. Si elles n'ont pas eu de noms humains et si c'est le poète tragique qui voulut leur en donner, il fallait qu'il choisît parmi les noms spécialement connus du cercle mythique d'Athènes. Ce n'est pas le cas; si le nom de Philomèle est assez répandu, celui de Procné est tout à fait isolé. Même on pourrait douter que ce soit un nom grec. Le fait que ces deux sœurs ne sont connues à partir de Sophocle seulement et que les témoignages antérieurs nous parlent de Πανδιονίς χελιδών et de Τηρέα ἄλοχος . . . ἀγδών, n'est pas un argument, parce qu'ils se trouvent chez des poètes, Hésiode et Eschyle — le dernier passage dans une partie lyrique! — qui ont employé des expressions poétiques, tout à fait à la manière normale des poètes anciens. Cependant on trouve les noms d'Aëdon et de Chélidon non seulement chez les poètes avant Sophocle, mais aussi, également assez tôt, sur la métope de Thémos. Ce n'est pas seulement parce qu'on a voulu mettre l'accent sur la métamorphose, mais aussi parce que ces deux noms pouvaient parler aux adorants plus directement que les noms propres de Procné et de Philomèle.

Je suis donc persuadé que les deux noms sont aussi anciens que les personnages eux-mêmes.

Il nous reste à expliquer pourquoi chez Agatharchidès et chez les poètes romains l'hirondelle est appelée Procné et le rossignol Philomèle. Je crois qu'il faut poser la question d'une autre manière: pourquoi la mère est-elle devenue hirondelle et la sœur rossignol. Je ne suis pas disposé à admettre que ce changement serait dû au fait que le nom de Philomèle, comme plus musical, convenait mieux au rossignol. Cette explication ne tient pas compte du fait que le nom, comme tous les noms en Φιλ(ο)- disait quelque chose aux Grecs. Au contraire, s'ils l'interprétaient comme „amie du petit bétail“, ce n'était pas du tout un nom „musical“ et poétique. Cette explication a changé d'aspect chez Cazzaniga (I 68 sq.). Selon lui le changement résulte d'une étymologie populaire,

¹ Griech. Heldensage I 155 sq.

fausse et purement docte, du nom comme „amie du chant“ (μέλος) et par conséquent celle qui portait le nom de Philomèle, est devenu rossignol tandis que Procné est métamorphosée en hirondelle. Ce n'est pas inadmissible. Mais on peut aussi supposer qu'il s'agit d'une confusion tardive datant évidemment de l'époque alexandrine, ou bien d'une innovation d'un poète alexandrin qui n'a pas voulu suivre la tradition classique, mais a préféré traiter la légende d'une manière nouvelle et originale.¹ Ce serait donc lui qui aurait influencé le premier poète romain qui a suivi cette version et qui a servi de modèle aux autres Latins, tandis que les Grecs excepté Agatharchidès, gardaient en général devant les yeux la vieille tradition.

Itys et Itylos. Dans la version thébaine l'enfant s'appelle Ἴτυλος, dans la version mégaro-athénienne Ἴτυς. Si certains auteurs qui suivent cette dernière, Agathias, Catulle, Nonnos, emploient la forme Itylos, c'est seulement à cause de la métrique. La forme Ἴτυλος, dont nous parlons dans la „graphè palaia“, n'est autre que Ἴτυλος et s'explique aisément à l'aide de l'iotacisme. L'autre forme de la „graphè palaia“, Ἄϊτυλος, est dûe à une spéculation de l'époque alexandrine tardive, dans laquelle le mythe des Boréades est lié avec celui des Harpyes² — „comme si le fils de Zètès tirait son nom de ἀήτης“ („soffle du vent, vent“) — et qui se pose également sur l'iotacisme (aitis: Atilos-Itilos). La forme Ἄϊτυλος chez Helladios est corrompue et doit être corrigée en Ἄϊτυλος ou Ἄϊτυλος. Pour la forme Ἴτυλος l'antiquité nous a légué une étymologie qui évidemment, n'a aucune valeur: Et. M. 479, 43 sqq.³ Il semble évident qu'itylos et Itys sont deux formes d'un seul nom qui est d'après son origine une onomatopée: le rossignol répète toujours „Itys, Itys.“ Agathias, selon Roscher⁴, suivi par Miss Harrison⁵, il faudrait chercher l'explication dans une glose d'Hésychius: Ἴτυλος· μόνος, ἄρρανος, ἀπαλός.⁶

Les composantes de la légende. Les principales composantes de la légende sont, dans la version mégaro-athénienne, le viol de Philomèle, l'ablation de sa langue, le meurtre d'Itys et le repas de Térée, la poursuite des deux femmes par celui-ci et, enfin, la métamorphose, et dans la version thébaine, le meurtre d'Itylos et la métamorphose de sa mère. Nous allons voir quel est le caractère de tous ces éléments. Sur le viol de Philomèle et l'ablation de sa langue par Térée nous ne pourrions rien dire si nous ne rencontrons pas cet épisode dans d'autres contes et légendes, par exemple dans celles de Lycaon², de Pélops³, d'Harpalyce⁴, de Démiphon⁵, d'Asty-

¹ Halliday 101 suppose l'influence d'une tragédie récente, peut-être celle de Carcinus. Cependant, il n'est pas certain que ce dramaturge ait écrit un tel ouvrage. Voy. p. 112.

² Opinion contraire chez Cazzaniga I 17, mais voy. ci-dessus p. p. 168 et 169.

³ Ἴτυλος· ἄρρανος κέρριον, ὃ ἐκ τοιοῦτων γάμων Τηραὶ γενόμενος, ὡς οὐ μόνον ἀρρανος ἀλλὰ καὶ τὸ πρῶτον λέγουσι τῆς ταλαιπωρίας.

⁴ dans Roscher I (1884-6) 85 s. *Aedon*.

⁵ JHS. 8 (1887) 442. Voy. Halliday 87 n. 3: „but compare the „Taille vit“ the story quoted below or the Westphalian story in which the nighthale's note is „Is tit, is tit, to wit — Trizy, trizy, to bucht, to bucht, to bucht“, Swainson Folk-lore of British Birds 21“.

⁶ Roscher, ib., indique l'épithète d'Eros Ἴτυλος CIG 8368.

pour le moment c'est qu'il faut chercher leur explication dans le domaine des contes.

Le meurtre d'Itys. Les Modernes ont attaché une grande importance au fait qu'Ovide place la vengeance de Procné et de Philomèle pendant les Dionysies triétérides. Appuyés aussi bien sur ce texte que sur le fragment IV du drame d'Accius, le fragment 586 du *Térée* de Sophocle et un passage de Plutarque, ils tirent la conclusion que non seulement la tragédie de Sophocle se passe pendant les Dionysies (selon H. Gaertringen c'est la fête des Agriônies), mais qu'il faut mettre le meurtre en rapport avec des pratiques bachiques. On aurait donc un mythe d'origine dionysiaque. On a cru pouvoir tirer la même conclusion de la légende d'Alcamène, du vase Campana, du miroir étrusque, du vase de Munich et du relief d'Intercisa. Parmi tous les arguments de caractère littéraire il n'y a qu'une chose qui est sûre: c'est le texte d'Ovide. Mais ce texte n'a plus de valeur que la „cérémonie religieuse“ que Procné invente pour écarter du festin de Térée ses compagnons et ses serviteurs. Quant à l'explication des monuments d'art on a cherché à expliquer leur caractère dionysiaque à l'aide de la théorie déjà existante, fondée sur les arguments littéraires, mais nous avons vu la valeur. Il résulte donc, comme nous l'avons vu, que le motif dionysiaque n'est pas ancien et n'apparaît dans la légende qu'à partir de l'original alexandrin d'Ovide.¹ Or, il faut chercher l'explication du meurtre d'Itys dans un autre domaine, celui des contes populaires. Nous reviendrons sur cette question plus tard, après avoir étudié la métamorphose.

Le repas de Térée. Comment expliquer le repas de Térée? Même les partisans de la théorie dionysiaque ne voient ici rien de bachique. On suppose que cet élément a été introduit par analogie avec la légende de Thyeste, où le thème serait bien à sa place. Il est vrai que la version thébaine ne connaît pas cet épisode, mais cela ne prouve nullement qu'il n'est récemment entré dans la version mégaro-athénienne. Ces deux versions, nous allons le voir, sont nées indépendamment l'une de l'autre et ce n'est pour cela qu'elles n'ont comme éléments communs que le meurtre d'Itys et la métamorphose de sa mère. D'autre part, rien ne nous prouve que le mythe de Thyeste est plus ancien que celui de Térée. Je crois que c'est un élément folklorique, un thème de conte populaire qui est propre à bien à la légende de Thyeste qu'à celle de Térée et que l'on peut rencontrer également dans d'autres contes et légendes, par exemple dans celles de Lycaon², de Pélops³, d'Harpalyce⁴, de Démiphon⁵, d'Asty-

¹ Voy. p. p. 99 sqq., 125 129, 153.

² Weizsäcker-Drexler dans Roscher II 2 (1894-7) 2169 sqq. s. v. n. 3, avec Schmidt RE 13 (1926) 2248 sqq. s. v. n. 3, bibl.; sur cette question voy. Halliday 103.

³ Bloch dans Roscher III (1897-1909) 1870 sqq., bibl.; Scherling RE suppl. 7 (1900) 8-9 sqq., bibl.

⁴ Crusius dans Roscher I (1884-90) 1837 sq. n. 2, 1840 sq., bibl., Eitrem RE (1912) 2403 sq. n. 3, bibl.

⁵ Phylarchos fr. 69 (FrGrHist. II n. 81) = Hyginus Poet. astr. II 40, 413. Tumpel RE 4 (1900) 2855 s. v. Matusius se venge du roi Demiphon qui a sa-

ge.¹ Il est vrai que certaines légendes gardent le souvenir d'une ancienne forme de sacrifice humain, par exemple celle de Lycaon qui nous révèle la mythologie comprenant un sacrifice d'enfant², mais cela peut être de même un simple thème de conte créé aux temps primitifs et qui ne suppose aucun acte rituel.

La poursuite de Procné et de Philomèle. Au meurtre d'Itys est étroitement lié l'épisode de la poursuite des deux Athéniennes par Térée. Le thème de la poursuite qui ne se rencontre pas seulement en Grèce mais dans les peuples indo-européens, mais en général dans toutes les sociétés primitives, a plusieurs aspects et peut avoir différentes origines. C'est un thème intéressant qui exigerait une étude spéciale; elle fait actuellement défaut. Ici je me contenterai d'observations générales. Tout d'abord nous avons la poursuite comme acte rituel. Ce type relève de la poursuite nysiaque, dont l'exemple le plus célèbre est l'épisode de Lycurgue dans le VI^e chant de l'*Illiade*³ ou bien la poursuite des Psoloeis et des Ophélorques à Orchomène, par le prêtre de Dionysos pendant les Agriónies. Un autre aspect nous montre la poursuite ayant pour objet la guérison d'un malade. C'est à l'aide d'une poursuite que Mélampus guérit les Proitides. Il faut remarquer que la tradition n'est pas unanime sur le caractère divinatoire de ce mythe, car selon certaines sources la maladie des Proitides est envoyée par Héra⁴. Un troisième aspect nous offre la poursuite pendant certaines fêtes. Un *diôgma*, *apodiôgma*, aussi bien qu'un échange de serments jurés entre les célébrantes et une véritable bataille de paroles, étaient pratiqués par les jeunes filles pendant les Thesmophories à Eleusis et à Laconie, aux fêtes d'Apollon Carneios, les staphylodromes se livraient également à une poursuite⁵. A côté de la poursuite comme acte rituel nous avons la poursuite magique dans les contes: le combat de deux divinités (deux divinités), deux chamans, dont en général l'un est métamorphosé en poisson, oiseau etc., comme dans les Mille et Une Nuits. Dans la mythologie grecque nous avons un exemple célèbre, la poursuite de Léda par Zeus.⁶ Nous avons vu que le meurtre d'Itys n'a pas de caractère divinatoire. Le texte de Pausanias concernant les Psoloeis et les Oleialoi, lequel insiste H. v. Gaertringen en dont nous avons fait l'analyse, prouve pas non plus que la poursuite de Térée est une poursuite magique. Je ne pourrais voir dans celle-ci aucune trace de rituel quelconque. C'est une poursuite de conte et il ne faut chercher son explication dans le folk-lore.

La métamorphose. La métamorphose d'Aëdon, de Procné et de Philomèle. Quoique les personnages de la légende soient

crifié sa fille: il l'invite à un banquet, lui et ses filles, tue celles-ci et offre leur sang mélangé avec du vin à leur père.

¹ Hérodote I (107-) 119. Le roi Astyage punit Harpage en lui faisant manger son enfant; après le repas il lui montre la tête et les extrémités du garçon.

² H. Jeanmaire Couroi et Courètes 558 sqq., surtout 562 sqq.

³ H. Jeanmaire Dionysos, Paris 1951, 57 sqq., surtout 73 sqq.

⁴ H. Jeanmaire Dionysos et Héra, dans les *Annales de l'École des Hautes Etudes* pour 1945-46 et 1946-47, Section des Sciences Religieuses, 87 sqq.

⁵ H. Jeanmaire Couroi et Courètes 278 sq., 525.

⁶ K. Kerényi Die Geburt der Helena, *Mnemosyne* 1939, 161 sqq.

et que certains, notamment Pandion et Térée, aient un culte, je ne trouve dans la métamorphose de Térée ni dans celles d'Aëdon, de Procné et de Philomèle aucun élément religieux. Toute l'atmosphère qui entoure, et surtout bien Térée que les femmes, atteste une métamorphose de caractère folklorique, du genre de celles dont la mythologie grecque est remplie pour qu'il soit nécessaire d'en donner des exemples. Je crois qu'il faut chercher l'origine de la métamorphose d'Aëdon et de Procné dans le chant du rossignol qui était considéré comme triste et lamentable, et dans le thème de la métamorphose de Philomèle dans le tabillage incompréhensible de l'hirondelle. Déjà Pausanias a donné une explication rationaliste de la métamorphose des deux sœurs, en rapport avec des notions populaires concernant le chant de ces oiseaux: „La fable les métamorphosa en rossignol et l'autre en hirondelle, parce que, comme je le crois, le chant de ces oiseaux a en effet quelque chose de triste et de plaintif“. Les poètes le chant du rossignol est d'ordinaire triste et il est très intéressant qu'ils nous parlent de sa voix mélodieuse. La légende était si célèbre que l'image du rossignol s'est confondue avec celle de Procné et les poètes qui veulent nous parler du plaintif rossignol, évoquent toujours l'histoire d'Itys: notre premier chapitre est rempli d'exemple de ce genre. Quant à l'hirondelle, chez Eschyle déjà sa voix était considéré comme un langage inconnu et barbare. D'autre part, c'était parfois aussi pour les poètes un oiseau plaintif qui déplore ses malheurs. Le caractère folklorique de la métamorphose est senti déjà par les Anciens et cela se voit très bien dans la manière dont certains auteurs tardifs terminent leur récit: „C'est pour cela, dit Eustathe, que l'hirondelle a la voix rude et non pas mélodieuse, comme si sa langue était mutilée, et qu'elle bégaye „Térée“; cependant le rossignol met dans son chanson Itys. Térée, métamorphosé en huppe, pousse toujours des cris „pou“ („où sont-elles?“). Le scholiaste d'Aristophane nous rapporte, lui aussi, la même chose. Quant au poète du *Culex*, de même que le rossignol et l'hirondelle répètent „Itys“, la huppe crie „épops“. L'assertion d'Eustathe que les hirondelles ont la langue coupée, est répétée aussi par Zénobius.

La métamorphose de Térée. Elle s'explique très bien par le fait qu'aussi bien le faucon que la huppe (celle-ci à tort), sont considérés comme des oiseaux qui poursuivent les petits oiseaux. C'est pour cela que le mythe a fait d'eux les ennemis des rossignols et des hirondelles. Conon termine son récit d'une façon telle qu'on voit clairement que la légende est faite pour expliquer pourquoi les huppes poursuivent les rossignols et les hirondelles. La remarque de certains auteurs que la huppe crie toujours „pou, pou“ ou „épops“, dénonce également le caractère folklorique de la métamorphose.

Mais dans la question de la métamorphose de Térée il y a un problème, assez compliqué par les Modernes, qui doit être expliqué. Pourquoi à la place du kirkos avons-nous l'épops? Oder¹ a essayé de trouver une réponse à cette question. Le fait que d'après le folklore grec les deux oiseaux se substituent l'un à l'autre, ne le satisfait pas et il admet

¹ Rh. Mus. 43 (1888) 547 sqq.

encore une autre possibilité. Puisque d'une part le coucou et l'hiérax substituent l'un à l'autre et d'autre part que le second se met à la place du kirkos, il est possible de former un syllogisme et d'admettre que la huppe change de forme, réciproquement avec le coucou, dont le caractère convient, dit-il, très bien à Térée: on racontait que l'oiseau qui couvait les œufs du coucou, tue sa propre couvée et la lui donne à manger. C'est un prototype pour le repas de Térée; en outre κόκκυξ s'employait comme injure à l'adresse de gens lascifs et débauchés. M. Mayer¹ pousse la question plus loin, en cherchant à la résoudre à l'aide de la version métaphorique garienne. En soulignant que des assonances superficielles jouaient toujours un grand rôle — par exemple Πέτεις, à cause de son nom, reçoit le nom de son père Orneus et la déesse Aithyia se métamorphose en un oiseau de même nom — il croit que le cas de Térée est dû à une substitution de synonymes. Il rappelle que les Anciens expliquaient le nom de Térée par le verbe τηρεῖν et croit que le jeu de mots ἐπόπτης ~ ἐποψ dans le fragment discuté qui est attribué à Eschyle, n'est pas de l'invention du poète, mais contribue un élément essentiel de la fable; on connaît Epopeus, épithète de Zeus ou d'Apollon, Epoptès, épithète de Zeus ou de Poséidon, il existe un Epopeus-Hélios à Sicyone, Corinthe, Erétrie etc.² Donc Térée était confondu avec Epoptès-Epops. Et les „Mégariens“ qui prétendaient que la huppe était apparue pour la première fois chez eux, ne doutaient plus, dit-il, que Térée ne fût rattaché à la Pandionis par un faible lien auquel s'ajoutait la confusion avec le kirkos qui poursuit les rossignols. Et M. Mayer de se demander s'il ne faut pas voir en Térée (comme en Pandion, selon lui) un dieu de la lumière: cette hypothèse lui semble très admissible.

Le fait qu'à côté de Térée-„l'Epops“, une ancienne figure de culte, il existe des divinités qui portent les noms d'Epoptès, Epops, Epopeus³, est impressionnant. En général on explique ces derniers noms par le grec. Cependant ils montrent une finale qui peut nous rappeler le suffixe -op- -ap- reconnu en illyrien⁴. D'autre part nous avons vu que Térée porte un nom thrace qui n'a rien de commun avec la racine τηρεῖν dans τηρεῖν, le synonyme de -op- dans ἔπωπα etc. Or, entre le nom de Térée et les noms du groupe d'Epoptès etc. il n'y a aucun rapport et les Grecs interprétaient Τηρέως comme Ἐπόπτης „spectator“ et à cause de cette synonymie le faisaient devenir épops, huppe, le fait reposerait sur des spéculations plus tardives qui ne conviendraient pas à la nature thrace de ce héros. L'assertion des „Mégariens“ dans Pausanias, d'après laquelle c'est à Mégare que parut pour la première fois la huppe, n'a pas pu

¹ Hermes 27 (1892) 493 sqq.

² Pape WbEN s. vv.; Willisch dans Roscher I (1884—90) 1294 s. v.

³ Epoptès est aussi un nom propre; il faut ajouter Epops, le meurtrier de Narcisse.

⁴ Hadriopes, Osopus, Δερίοπος, Δευρίοπος, Νέροπος, Βουρῶνας, μόνωπος -απος (IL RLV 6 (1926) 34 s. Illyrien), Δόλοπος; dans Hygin 157 la fille d'Epopeus, la mère de Mégareus de Poseidon (qui est aussi „Epoptès“) porte le nom de Οἰνόπη; Οἰνόπος, tribu à Cyzique; Οἰνοψ -ωψ 1. d'Itaque, dans l'Iliade, 2. de Thèbes, chez Eschyle, à Troie, chez Quinte de Smyrne. 4. Οἰνοπίδης c'est-à-dire le fils d'un Οἰνοψ, dans l'Illyrien (voy. RE s. vv.); etc. etc.

de valeur que celle du même auteur prétendant qu'en Daulide les hirondelles ne pondent, ni ne couvent des œufs, ou bien celle de Plinie, que les oiseaux ne visitent jamais Bizyé. Ce sont évidemment des développements tardifs inspirés par la légende¹. Si on accepterait l'idée de Mayer, la première vue est très séduisante, cela signifierait que la métamorphose la plus ancienne de Térée serait celle qui le fait devenir huppe. Mais rien ne nous le prouve. Le premier texte qui nous parle de Térée, celui des Suppliants, est catégorique quand il mentionne le rossignol poursuivi par le kirkos, et il ne fait point allusion à la huppe. Or, je suis disposé à croire qu'il faut chercher la solution de cette question dans le folk-lore qui connaît le changement de la huppe en faucon. Mais ce n'est pas seulement la huppe qui prend pendant une certaine période l'aspect d'un autre oiseau. Le fait est également connu pour d'autres oiseaux, comme nous l'apprend Aristote, H. a. 632b 1 — 633a 29:

Μεταβάλλουσι δὲ καὶ οἱ ἐρίθακοι καὶ οἱ καλοῦμενοι φοινίκουροι ἐξ ἀλλήλων· ἔστι δ' ὁ μὲν ἐρίθακος χειμερινόν, οἱ δὲ φοινίκουροι θερινόν, διαφέρουσι δ' ἀλλήλων οὐδὲν ὡς εἰπεῖν, ἀλλ' ἢ τῇ ἰσχύϊ μόνον· ὡς οὕτως δὲ καὶ αἱ συκαλίδες καὶ οἱ μελαγκόρουφοι· καὶ γὰρ οὗτοι μεταβάλλουσι ἀλλήλους· γίνεται δ' ἢ μὲν συκαλίδες περὶ τὴν ἑπώραν, (633a) ὁ δὲ μελαγκόρουφος εὐθέως μετὰ τὸ φθινόπωρον· διαφέρουσι δὲ καὶ οὗτοι οὐδὲν ἀλλήλων πλὴν τῆς χροῆς καὶ τῆς φωνῆς· κτλ. . . μεταβάλλει δὲ καὶ ὁ κόκκυξ καὶ τὸ χρῶμα καὶ τῆς φωνῆς [οὗ] σαφηνίζει, ἔταν μέλλῃ ἀφανίζεσθαι· ἀφανίζεται δ' ὑπὸ κύνῃ, φανερός δὲ γίνεται ἀπὸ τοῦ ἔαρος ἀρξάμενος μέχρι κυνὸς ἐπιτολῆς· ἀφανίζεται δὲ καὶ ἢν καλοῦσι τινες οὐρανίου ἀνίσχοντος τοῦ αἰετός, θυομένου δὲ φαίνεται· φεύγει γὰρ ὅτε μὲν τὰ ψύχη ὅτε δὲ τὴν ἀλέαν· μεταβάλλει δὲ καὶ ὁ ἐποψ τὸ χρῶμα καὶ τὴν ἰδέαν, ὡς περὶ πελοπίτην Αἰσχύλος ἐν τοισδε [fr. 581 Pearson].

„L'Ériethakos² et le phoinicouros³ se changent l'un en l'autre: le premier est un oiseau d'hiver et le second un oiseau d'été; ils ne diffèrent pour ainsi dire en rien, si ce n'est par la couleur. Le même cas existe pour le bec-figue et la fauvette à tête noire, dont le premier apparaît au début de l'automne et la seconde à la fin de cette saison; ils ne diffèrent entre eux que par la couleur et la voix;“ etc. . . „Au moment de devenir invisible le coucou change également de couleur et sa voix devient plus claire; il n'est pas visible pendant la Canicule, mais apparaît de nouveau aux approches du printemps. A l'apparition de la Canicule (Sirius) cet oiseau que certains appellent l'oiseau à tête⁴ disparaît également et apparaît de nouveau après le coucher de cet astre, car il change tantôt le froid, tantôt la chaleur. La huppe change également de couleur et d'aspect, comme l'a montré Eschyle dans les vers suivants“ [fr. 581 Pearson, voy. plus haut p. 104 sqq.].

Ὁ δὲ κόκκυξ λέγεται μὲν ὑπὸ πινῶν ὡς μεταβάλλει ἐξ ἰέρακος, διὰ τὸ ἀφανίζεσθαι τὸν ἰέρακα περὶ τοῦτον τὸν χρόνον ὁμοίως δ' ἐστὶν (. . .) σχεδὸν δὲ καὶ τοὺς ἄλλους ἰέρακος οὐκ ἔστιν ἰέρακος, ἔταν θάττον φθέγγεται ὁ κόκκυξ πλὴν ὀλίγας ἡμέρας· ὁ δὲ κόκκυξ φαίνεται ἐπ' ὀλίγον μόνον τοῦ θέρους, τὸν δὲ χειμῶνα ἀφανίζεται, κτλ., H. a. 563b 14 sqq.⁵

„Certains affirment que le coucou résulte de la métamorphose de l'hiérax, étant donné que cet oiseau n'est plus visible dans la saison où apparaît le coucou (lacune).

¹ Höfer dans Roscher 5 (1916—24) 375 s. Tereus, croit que le Térée de Mégare et celui du conte sont différents et que l'assertion des Mégariens est un compromis fait avec la version non mégarienne: „Est-il croyable que les Mégariens aient pu rendre un culte héroïque à Térée, s'il avait été métamorphosé en oiseau?“ A mon avis cela ne peut se soutenir.

² Thompson Greek Birds, s. v.: „Probably (but by no means certainly) the robin, Erithacus rubecula“, fr. „la rouge-gorge“.

³ Thompson ib., s. v.: „An unknown bird; commonly identified with the redstart, Luscinia phoenicurus“, fr. „rouge-queue“, „rossignol de muraille“.

⁴ Thompson ib., s. v.: „A small bird, usually identified with the Wheatear“, fr. „motteux“.

⁵ D'Aristote dépend le texte de Théophraste, H. p. II 4, 4, qui représente son côté l'original des Geoponika XV 1, 22 sq.

Quand on entend le coucou, il est impossible de voir aucun hiérx sauf un petit non de jours. Le coucou est visible peu de temps pendant l'été et n'est plus visible en hiver.

Donc en ce qui concerne la métamorphose de la huppe en faucon et inversement, la chose n'a rien de surprenant. Ce sont deux oiseaux qui de point de vue du folk-lore montrent des traits identiques: le faucon poursuit les petits oiseaux, et la huppe est considérée comme la plus cruelle parmi la gent ailée; elle vit dans les forêts et les rochers. Les auteurs de Oder pour introduire dans cette affaire le coucou est original, mais reste en l'air, car pas une seule fois il n'est fait une allusion quelconque à cet oiseau dans la légende. Supposer que Térée ait été métamorphosé en épops parce qu'il avait poursuivi les femmes avec le cri $\pi\omicron\upsilon, \pi\omicron\upsilon$ pour un Ionien avait la forme $\kappa\omicron\upsilon, \kappa\omicron\upsilon$ — donc que pour les Ioniens il était devenu un coucou, — serait tout à fait naïf. Quel cri faudrait-il supposer qu'il ait poussé pour avoir pu se métamorphoser en faucon? Egalement le fait que le coucou se métamorphose en hiérx, ne signifie pas qu'il pourrait devenir aussi huppe — c'est un syllogisme qui n'est pas corroboré par le folk-lore. Enfin, la fable selon laquelle le coucou mange les œufs de la mère adoptive de ses petits¹, n'a aucun rapport avec le repas de Térée, car si celle-ci ressemble à Procné, le coucou nous rappelle pas Térée puisqu'il ne mange pas ses propres œufs.

D'autres éléments de folk-lore. Nous avons vu que la version d'Asie Mineure est une contamination des deux versions anciennes, la thébaine et la mégaro-athénienne, reliée à d'autres éléments qui sont propres à cette version. C'est tout d'abord l'épisode de la sœur: Polytechnos lui coupe les cheveux et change ses vêtements, mais enfin Aëdon reconnaît Chélidonis qui se lamentait près de la source. Ce sont de vieux thèmes de conte: avec le changement des habits on modifie totalement l'aspect, mais il arrive qu'on soit reconnu. Ce sont des thèmes ordinaires dans le folk-lore. Ainsi dans les contes allemands „Gänsemagd“ et „Bismännchen“, comme l'a déjà montré Halliday².

Un autre élément de folk-lore est représenté par la métamorphose de Polytechnos en pivert. L'explication se trouve dans le comportement de cet oiseau qui vit dans les forêts en cherchant avec son long bec sa nourriture dans les troncs des arbres et dans la ressemblance de son nom, $\pi\epsilon\lambda\epsilon\kappa\acute{\alpha}\nu$, avec $\pi\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\kappa\upsilon\varsigma$ „hache“ et $\pi\epsilon\lambda\epsilon\kappa\acute{\alpha}\nu$ „tailler à la hache“. C'est pour cela que Polytechnos, „Le très industriel“, est un menuisier. Les piverts remplissent les fonctions de charpentiers dans la construction de la nouvelle cité chez Aristophane *Oiseaux* 1154 sqq.:

**Ορνίθες ἦσαν τέκτονες
σοφώτατοι πελεκάντες, οἱ τοῖς βύχχεσιν
ἀπεπελέκησαν τὰς πόλεις· ἦν δ' ὁ κτύπος
αὐτῶν πελεκώντων ὡσπερ ἐν ναπηγίῳ.*

¹ Aristote H. a. 618a 11—25, 563b 30—33.

² Brüder Grimm Kinder- und Hausmärchen n. 89 et 91. Voici n. 89: La princesse qui va se marier avec un prince, est forcée par sa servante de lui céder ses vêtements et de lui jurer le secret. C'est la servante qui se marie avec le prince, tandis que la princesse devient gardeuse d'oies. Enfin, après plusieurs épisodes, elle accède à dire tout dans la cheminée (pour ne pas trahir son serment) et c'est ainsi qu'on découvre, car le roi écoute à l'autre bout de la cheminée. Halliday 111.

³ Cela n'a aucun rapport avec la poursuite des deux sœurs par Térée muni d'un $\pi\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\kappa\upsilon\varsigma$, comme le pensent Oder RhM. 43 (1888) 555 et Cazzaniga I 53. Voy. p. 101 sqq.

Des oiseaux étaient là, charpentiers excellents, les pics-verts, qui à coups de bec équarri les portes: au bruit de leurs coup de pic, on eût dit un chantier de maçonnerie (van Daele).

Je crois que dans la métamorphose du père, de la mère et du frère d'Aëdon il faut voir également des éléments folkloriques, mais le récit de Pausanias et Antoninus Libéralis ne nous permet pas d'en trouver l'explication¹.

LA FORMATION DE LA LÉGENDE

Nos recherches ont montré que la légende comporte deux versions anciennes, la thébaine et la mégaro-athénienne, et deux versions plus récentes créées à l'époque alexandrine, celle où intervient Zêtès et celle où intervient l'Asie Mineure. C'est donc dans les deux premières versions qu'il faut chercher à découvrir l'origine de la légende.

Comme nous l'avons vu, les éléments les plus anciens sont de deux sortes: les uns sont de caractère héroïque et les autres proviennent du folk-lore. Ainsi, d'une part, aussi bien Térée et Pandion que Zêthos et Pandaréos sont d'anciens héros dont nous pouvons projeter les figures sur l'écran de l'époque préhellénique, et d'autre part, l'origine des principaux épisodes de la légende se trouve dans le domaine du folk-lore: le repas de Térée, la poursuite des deux femmes, la métamorphose etc. Parmi tous ces éléments il n'y en a que trois qui soient communs aux deux versions: le nom (bien qu'il apparaisse sous deux formes) et le meurtre de l'enfant, et la métamorphose de sa mère. Rien ne nous indique que ces éléments étaient propres à l'une des deux versions et que ensuite ils ont été empruntés par l'autre. Nous n'avons rien trouvé qui puisse témoigner d'une ancienne influence de l'une des versions sur l'autre: Elles ont donc emprunté ce qui leur était commun à une autre source qu'il faut chercher dans le domaine du folk-lore. Comme la voix du rossignol donnait l'impression de quelque chose de triste, de lamentable, le folk-lore a commencé à voir dans le petit oiseau une mère qui se lamentait sur son enfant. Cette petite légende était répandue parmi la population de la Grèce, au moins au Nord de l'Isthme, en Mégaride, en Attique, en Phocide et en Béotie. Mais la population de la Grèce n'a jamais aimé les abstractions: „une mère“, „un fils“, ce n'est pas suffisant. Il faut que tout soit concret: ainsi le cri du rossignol, qui avait pour la population la forme de $ity(l)$ — $ity(l)$, devient le nom de l'enfant. Ensuite on donna à la mère un père et un mari. Et voilà qu'à Thèbes elle devient fille de Pandaréos et femme d'un des héros les plus connus, Zêthos. Le mythe s'est développé et on a créé une tragédie dans la famille qui est tout à fait dans le ton et l'esprit de la mythologie grecque.

Pourquoi Aëdon est-elle devenue la femme de Zêthos? Il est difficile de le dire. Peut-être n'y eut-il aucune raison spéciale, mais il se peut qu'un rapport ait existé avec la légende primitive d'Amphion et de Zêthos. Dans ce cas une autre légende, celle de Niobé, pourrait nous aider.

¹ Voy. aussi Cazzaniga I 78.

Amphion devient l'époux de Niobé, la mère aux nombreux enfants, à l'époque relativement tardive — au plus tôt à partir d'Hésiode¹. C'est la légende qui est étrangère au cercle thébain et l'on pourrait se demander pour quelle raison Niobé fut intégrée dans la mythologie thébaine. On ne pourrait pas être seulement à cause du prétendu rapport existant entre la Béotie et l'Asie Mineure. Dans les deux légendes, celle d'Amphion et celle de Niobé, nous voyons Amphion père d'une riche postérité et la cause de malheur, ou bien de sa famille ou bien de celle de son frère. Il se peut donc que la légende primitive concernant les deux frères ait connu un élément de ce genre: Amphion est père de nombreux enfants et ce fut la cause d'une tragédie de famille: avoir une riche postérité peut être un bonheur, mais être longtemps heureux, c'est difficile même impossible, car comme dit Hérodote, *τὸ δεῖον φθονερόν ἐστι*. Par la suite ce thème fut différemment interprété. C'est ainsi que Niobé, la mère qui a perdu ses nombreux enfants, prend la place de la femme d'Amphion (Hippomédousa?), qui aurait subi elle aussi un malheur identique. De la même façon la mythologie a introduit dans la famille d'Amphion et de Zéthos la mère qui a perdu son enfant, en trouvant une explication du meurtre d'Itys dans cette différence qui existait entre le nombre d'enfants des deux frères.

La même chose se produit en Phocide et en Mégaride: la mère plaintive devient la femme de Térée, un héros de la population habitant ces régions. Mais pour expliquer la mort de l'enfant on a intégré dans une autre légende de folk-lore. Le babillage de l'hirondelle était interprété comme si cet oiseau voulait dire quelque chose et ne pouvait jamais arriver. On avait ainsi créé la légende d'après laquelle l'hirondelle était jadis une femme à la langue coupée. Cette légende fut mise en rapport avec l'autre: ainsi l'on commença à voir en elle la sœur de Procné, le mari de cette dernière a violée et qui lui a coupé la langue, puis on dit que cet attentat avait causé la mort de l'enfant. Les deux sœurs étant devenues oiseaux, on a métamorphosé également le mari qui devient faucon ou huppe, car ces deux oiseaux poursuivent (on croyait que la huppe est aussi un oiseau cruel) les petits volatiles et spécialement les hirondelles et les rossignols. Les deux sœurs sont devenues les filles de Pandion. On pourrait supposer que d'après les mythes primitifs concernant Térée et Pandion, ce héros avait au moins une fille, Procné, dont le nom a une physionomie très ancienne, et qu'il existait un certain rapport entre elle et Pandion, d'une part, et Térée, d'autre part. Je voudrais croire qu'elle était déjà la femme du héros thrace et que dans leur famille existait une certaine tragédie. Quand plus tard, en intégrant les deux légendes de folk-lore concernant le rossignol et l'hirondelle, on a créé le mythe que nous connaissons, on a donné à Pandion une autre fille, Philomèle.

Mais si aux raisonnements et aux conclusions que nous venons de donner sur la formation des deux versions, on ajoute le fait que le p-

la femme métamorphosée en oiseau porte un nom presque identique, Pandion et Pandaréos, on s'attend à trouver un prototype commun où paraissent déjà non seulement le fils et la mère, mais aussi le père de ce-ci, tous trois déjà caractérisés par leur nom. Il faut avouer que cette hypothèse n'est pas impossible, mais, comme nous l'avons vu dans les paragraphes concernant Pandaréos et Pandion, nous manquons d'arguments pour identifier l'un à l'autre ces deux personnages.

Quand nous disons avoir affaire à un „mythe thrace“, il faut comprendre que le mythe, dans ses deux versions anciennes, fut inventé par une population habitant la Phocide, la Béotie, l'Attique et la Mégaride, une partie correspondait aux Thraces qui occupaient certains territoires de la Grèce du Nord jusqu'à l'Isthme. Mais devons-nous chercher ses origines spécialement chez les Thraces? Il est difficile de l'affirmer, mais il est donné que parmi tous les éléments dont se compose la légende, Térée se révèle comme une figure thrace primitive.

¹ Voy. plus haut p. 171: