

Théogamies et sotériologie dans les Dionysiaques de Nonnos

In: Journal des savants. 1994, N° pp. 197-233.

Citer ce document / Cite this document :

Vian Francis. Théogamies et sotériologie dans les Dionysiaques de Nonnos. In: Journal des savants. 1994, N° pp. 197-233.

doi : 10.3406/jds.1994.1579

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/jds_0021-8103_1994_num_2_1_1579

THÉOGAMIES ET SOTÉRIOLOGIE
DANS LES DIONYSIAQUES DE NONNOS

I

LES THÉOGAMIES DE NICAIA ET D'AURA

Les théogamies de Dionysos occupent une place importante dans les *Dionysiaques* et la signification du poème dans son ensemble dépend pour une bonne part de l'interprétation qu'on donne à deux d'entre elles, les unions avec Nicaia et Aura¹.

La première se situe au tout début de la vie « active » du dieu (ch. xv-xvi), au sortir de son adolescence qui s'est achevée avec la mort de son éromène Ampélos et la métamorphose de celui-ci en vigne (ch. x-xii). Elle fait suite à la première victoire qu'il remporte sur les Indiens en Asie Mineure (ch. xiv-xv). Ces deux épisodes consécutifs qui occupent les ch. xiv-xvi préfigurent en quelque sorte toute la suite des événements, puisque c'est seulement pour couronner son triomphe indien définitif (ch. xl) qu'interviendront ses autres théogamies². Dionysos échoue d'abord à obtenir le main de Béroé, l'éponyme de Bérytos/Beyrouth (ch. xli-xliii) ; mais Éros le reconforte en lui prédisant ses trois hyménées futurs (43, 422-436) : Ariadne (ch. xlvi), Palléné et Aura (ch. xlvi). Cette dernière union

1. Cf. mes rapides remarques dans l'éd. de Nonnos, C.U.F., t. 1 (1976), p. xix-xx.

2. Nonnos s'inspire du schéma hésiodique : les théogamies de Zeus et des autres dieux font suite aux défaites des Titans et de Typhée. Dans le cycle dionysiaque, l'hiérogamie avec Ariadne est considérée comme postérieure à la guerre des Indes sur certains monuments figurés et peut-être par Paus., 10, 29, 4 : cf. R. TURCAN, *Les sarcophages romains à représentations dionysiaques* (1966), p. 464, 480-481.

marque la fin de l'existence terrestre de Dionysos, puisqu'il accède à l'Olympe aussitôt après.

Pour souligner la cohérence de ce cycle, l'épisode d'Aura, qui avait été mentionné dès le prologue ainsi que la naissance du troisième Dionysos (I, 26-28), comporte plusieurs rappels des théogamies antérieures, de même que les prophéties d'Éros ont servi à préparer les théogamies ultérieures. Quand Adrastée décide d'unir Aura à Dionysos, le poète évoque les épisodes de Palléné, d'Ariadne et de Béroé (48, 463-469)³. Bientôt après, l'ombre d'Ariadne vient reprocher à son époux ses infidélités et dresse la liste de ses amantes : Palléné, Coronis, Althaia, Aura (48, 533-560)⁴. À l'extrême fin du chant, Dionysos rend un ultime hommage à Ariadne qui demeure, entre toutes, sa véritable épouse : une fois qu'il a confié à Athéna Iacchos, le fils d'Aura, il place la couronne d'Ariadne au firmament avant de monter lui-même au ciel (48, 969-978).

Ces diverses allusions demeurent néanmoins secondaires par rapport à la place que Nicaia, devenue mère de Télété (Initiation) par Dionysos, occupe dans l'épisode d'Aura. C'est parce qu'il se souvient du piège dans lequel sa première amante est tombée d'elle-même que Dionysos a l'idée de faire jaillir une source de vin pour conquérir Aura (48, 566-569, 573-577)⁵. Plus loin, Nicaia, qualifiée de τελετῆς... κυβερνήτειρα Λυαίου, compatit à la douleur que ressent la malheureuse après son viol et l'invite à se résigner (48, 811-828). Quand celle-ci a mis au monde ses jumeaux, Dionysos demande à Nicaia son concours (48, 866-889); non sans quelque cynisme, il commence

3. R. Keydell juge le passage suspect : *posterius a poeta additi esse uidentur nec satis perpolitati*. Aurait-il raison, cette addition prouverait du moins que le poète avait le souci de souligner la cohérence de sa narration.

4. Les *Dionysiaques* racontent en principe toute la vie terrestre de Dionysos, depuis sa conception jusqu'à son apothéose. En fait, Nonnos opère un choix et il mentionne les *parerga* du dieu sous forme d'allusions ou de digressions, sans les situer chronologiquement. C'est le cas en particulier pour ses victoires « occidentales » sur les Tyrrhéniens et Alpos (45, 103-215) et pour ses unions en Grèce propre avec Coronis et Althaia.

5. Selon Memnon, qui conserve une version plus ancienne de la légende de Nicaia, c'est le piège qu'utilisait Dionysos : il changeait en vin l'eau de la source où la Naïade avait l'habitude de boire; cf. ci-dessous, p. 200. La version de Nonnos est plus complexe : cf. B. GERLAUD, C.U.F., t. 6, p. 96-97. La transmutation de l'eau en vin affecte un lac et un fleuve; c'est une ruse (δόλος) destinée aux Indiens (16, 252-254). Nicaia tombe d'elle-même dans le panneau et Dionysos ne saisit l'occasion qu'après avoir été morigéné par une Nymphe Mélienne (16, 231-243), puis guidé par Éros et par Némésis (16, 263-264). Si Nonnos qualifie néanmoins de δολόεις Dionysos et son union (16, 265, 281), ce n'est qu'au sens large ou par référence à la version originale de la légende.

par la consoler en lui montrant sa compagne d'infortune, puis il l'invite, « au nom de Télété, (sa) fille qui tresse les chœurs », à prendre soin de l'un des jumeaux, Iacchos, car il craint que sa mère ne le fasse périr comme le destin veut qu'elle tue son frère : « Protège Iacchos ; sois la gardienne du meilleur des deux enfants afin que ta Télété soit la servante du fils et du père » (48, 884-886). Bien que les événements se déroulent dans la réalité d'une manière un peu différente⁶, Dionysos confie effectivement Iacchos à Nicaïa qui l'allaitera (48, 948-951).

Il est clair que les épisodes de Nicaïa et d'Aura, placés au début et à la fin du cycle des théogamies, forment un diptyque. Les deux héroïnes sont des Nymphes au contraire des autres épouses mortelles du dieu ; elles habitent toutes deux dans la Phrygie septentrionale de Nonnos qui correspond en gros à la Mysie et à la Bithynie⁷ ; leurs aventures, qui impliquent toutes deux un viol, sont bâties sur le même schéma⁸. R. Keydell a soutenu que l'histoire d'Aura est un simple doublet de celle de Nicaïa, une maladroite amplification sans aucune raison d'être⁹. Mais, même si on peut préférer la première où Nonnos fait preuve de réelles qualités littéraires¹⁰, on ne doit pas méconnaître que, du point de vue de l'architecture de l'épopée, la théogamie de Nicaïa sert seulement de prologue aux événements sur lesquels s'achèvent les *Dionysiaques* : Nicaïa enfante Initiation et son destin est de devenir la nourrice du **fil d'Aura, le troisième Dionysos, Iacchos, le Dionysos mystique**, de même que sa fille sera la servante (θεράπεινα) de deux Dionysos¹¹.

Les deux héroïnes sont des παρθένοι φυγόμενοι, des « vierges qui refusent le mariage »¹² ; elles sont plus précisément de viriles chasseresses, compa-

6. Aura tue et dévore l'un de ses enfants ; c'est Artémis, et non Nicaïa, qui sauve Iacchos (48, 925-927), puis le confie à Dionysos après le suicide d'Aura (48, 943-947).

7. Cf. P. CHUVIN, *Mythologie et géographie dionysiaques* (1991), p. 150, 167-170.

8. Voir le tableau donné par B. GERLAUD dans l'édition C.U.F., t. 6, p. 103-105 et, d'une manière générale, ses Notices aux ch. xv et xvi.

9. R. KEYDELL, *Hermes*, 62 (1927), p. 399 et n. 3 (= *Kl. Schr.*, p. 449) ; *id.*, *Ant. Class.*, 1 (1932), p. 199 (= *Kl. Schr.*, p. 511) ; *id.*, dans *Real-Enc.*, 17 (1936), s.v. Nonnos n° 15, 909, 55 ss. Selon ce savant, l'apothéose de Dionysos aurait dû se situer dès le retour du dieu chez Rhéa ; l'épisode d'Aura n'est qu'un ajout et une redite superflus : « es ist keine gute Ökonomie ».

10. Cf. B. GERLAUD, C.U.F., t. 6, p. 65-67, 108.

11. P. COLLART, *Nonnos de Panopolis* (1930), p. 262, apprécie correctement l'utilité de l'épisode, malgré sa sévérité habituelle à l'égard de Nonnos.

12. Sur ce type de vierges chez Nonnos, cf. G. D'IPPOLITO, *Studi Nonniani* (1964), p. 86-

gues d'Artémis, pour lesquelles toute féminité est odieuse¹³. Mais Nonnos prend soin de les différencier et d'établir une gradation dans leurs comportements respectifs.

Nicaia est la Nympe éponyme de la ville de Nicée¹⁴. Elle n'est attestée avant Nonnos que par l'historien Memnon (I^{er}-II^e s. ap. J.-C.) qui rapporte son aventure en ces termes :

« La Naïade Nicaia, fille du Sangarios, le maître du pays, et de Cybèle, préférait garder sa virginité plutôt que s'unir à un homme et se consacrait à la chasse dans les montagnes. Dionysos s'en éprend, mais d'un amour malheureux. Il cherche alors à obtenir par la ruse ce qu'on lui refuse de bonne grâce et fait couler du vin au lieu d'eau à la fontaine où Nicaia avait l'habitude de se désaltérer quand la chasse l'avait fatiguée. Elle, sans se douter de rien, comme à son ordinaire, absorbe le liquide insidieux et, bien contre son gré, elle est soumise à la volonté de son amant. En effet, pendant que l'ivresse et le sommeil la tiennent, Dionysos s'unit à elle et lui fait des enfants, Satyros et d'autres »¹⁵.

Nonnos passe sa généalogie sous silence et, d'une façon plus logique que son prédécesseur, il ne la qualifie pas de Naïade : elle est présentée comme une Nympe chasserresse Astacide¹⁶, c'est-à-dire bithynienne¹⁷. Selon l'épilogue du récit (16, 403-405), Dionysos fonda dans la région une ville « qu'il appela Nicée (Nicaia) du nom de la Nympe Astacide et à la suite de sa victoire (νίκη) sur les Indiens ». Par cette fondation, le dieu commémore

13. Nicaia : 15, 318 ; Aura : 48, 760, 820. Nicaia est qualifiée d'Amazone : 15, 314 ; 16, 26, 137, 225, 247 ; 17, 6 ; 48, 826. L'expression n'est pas à prendre au pied de la lettre. Toute femme, vierge ou non, qui a un comportement guerrier est une Amazone chez Nonnos : cf. 34, 158 (Chalcomédé) ; 35, 91 (Déjanire) ; 36, 265 (Bacchantes) ; 45, 9 (Agavé).

14. La ville porte en réalité le nom de l'épouse de Lysimaque ; mais celle-ci a été ensuite supplantée par la Nympe : cf. L. ROBERT, *Harv. Stud.*, 81 (1977), p. 12-14 ; *id.*, *À travers l'Asie Mineure* (1980), p. 425 ; P. CHUVIN, *Myth. et géogr.*, p. 149.

15. Trad. CHUVIN, *o. c.*, p. 149. Cf. Memnon, *FGrHist.* 434 F 1 28, 9 Jacoby. Le sommaire des *Histoires* de Memnon a été conservé par Photios : cf. *Bibl.*, 233 b-234 a (t. 4, p. 81 s. Henry).

16. Cf. 15, 169-173 ; Nicaia est qualifiée de Nympe en 15, 380, 404 ; 16, 404. La narration de Memnon (ou du moins le résumé qu'en donne Photios) comporte des incohérences : à proprement parler, une Naïade, Nympe des eaux, n'est pas une chasserresse et n'a pas besoin de se désaltérer. D'autre part, Nicaia donne plusieurs enfants à Dionysos, ce qui suppose qu'elle est devenue son amante après son viol.

17. Dans les inscriptions de l'époque impériale, les termes poétiques d'Ascanié et d'Astakié renvoient respectivement à Nicée et à Nicomédie : cf. CHUVIN, *Myth. et géogr.*, p. 152-154. À mon avis, la distinction ne vaut pas pour Nonnos qui, par goût de la *uariatio*, utilise pour désigner la Bithynie soit le substantif Ἀσκανίη soit les adjectifs Ἀσκανίης et Ἀσκάκιος.

donc à la fois son aventure amoureuse et sa victoire militaire¹⁸. Au total, Nicaia est une Nymphe d'un type banal; seul peut faire problème son malheureux amant Hymnos, qui n'est connu que de Nonnos¹⁹.

Aura est une figure plus composite. Son nom est celui de la brise (*αὔρα*) et elle joue elle-même sarcastiquement sur cette homonymie après son viol²⁰; c'est néanmoins en une source qu'elle sera métamorphosée²¹. Par ses origines, elle appartient à la région de Cyzique, quoique l'essentiel de l'action se déroule sur le territoire de Nicée. Il est vrai que ces deux régions contiguës se confondent chez Nonnos dans une même Phrygie septentrionale : dans l'épisode de Nicaia, la mort du pâtre Hymnos émeut les Naïades du fleuve Rhyndacos ainsi que la « Rhéa du Dindymon » et ses compagnes²². Mais, dans le cas d'Aura, cette double localisation se manifeste d'une façon beaucoup plus remarquable.

Le seul texte qui mentionne la Nymphe en dehors de Nonnos la met clairement en rapport avec Cyzique :

«Il était une fois une jolie fille, Aura, qui aimait la chasse et qui habitait dans le Pont. Comme elle chassait un jour en compagnie d'Artémis, Dionysos la vit, lui fit violence et la rendit enceinte. Quand Artémis s'en

18. Nonnos laisse à dessein la chronologie imprécise. En principe, la fondation est postérieure au triomphe indien : Alexandre a fondé une ville homonyme sur les rives de l'Hydaspe pour célébrer sa victoire sur Poros : Strabon, 15, 1, 29 (699); Arrien, *Anab.*, 5, 19, 4. Mais Nonnos la mentionne à la fin de l'épisode de Nicaia qui fait suite à une première victoire sur les Indiens remportée sur le territoire même de Nicée aux ch. XIX-XV. Sur cette question, cf. B. GERLAUD, *o. c.*, p. 102, 235 (note à 16, 404-405). — L. ROBERT, *À travers l'Asie Mineure*, p. 425, ne tient pas compte de Nonnos quand il écrit que les Anciens n'ont jamais mis le nom de Nicée en rapport avec celui de la victoire; Memnon rapporte d'ailleurs lui-même que c'est au retour de l'expédition d'Alexandre que des soldats originaires d'une Nicée de Grèce auraient fondé la ville d'Asie Mineure.

19. Il pourrait s'agir d'une création de Nonnos : P. CHUVIN, *Myth. et géogr.*, p. 152, voit en lui une allégorie de l'hymne; son rejet par Nicaia signifierait que la Nymphe refuse de rendre à Éros et à Dionysos l'éloge (*ἐπαινος ἕμνος*) qui leur est dû; cf. aussi B. GERLAUD, *o. c.*, p. 53. Hymnos pourrait néanmoins appartenir à la mythologie locale qui connaît d'autres beaux adolescents victimes de Naïades ou de Nymphes et célébrés par des chants auxquels ils ont parfois donné leur nom. Outre Hylas, qui est le plus célèbre, on citera Priolas et Bôrmos : cf. Apoll. Rh., 2, 780-782, et ma note, C.U.F., t. 1, p. 277-278. D'autres figures incarnent par leur nom des chants, le plus souvent de deuil, par ex. les fils d'Apollon et de Calliopé, Ialémos, Linos et Hyménaios : cf. Pind., fr. 128c Snell-Maehler; *al.*

20. Ignorant l'auteur du viol, elle accuse les « brises de l'air » (*αὔραι*) dont elle porte le nom (48, 894), avant de jeter « en l'air » ses enfants pour les tuer.

21. 48, 928-942; cf. ci-dessous p. 203-204. Ces deux sens ne sont peut-être pas incompatibles : cf. P. CHUVIN, *Myth. et géogr.*, p. 167, n. 33. L'*αὔρα* est la brise qui monte de l'eau et on connaît un affluent de l'Istros nommé Auras.

22. 15, 372-373, 379-381, 386-388. Cf. CHUVIN, *o. c.*, p. 150.

aperçut, elle la chassa en la menaçant. Craignant le courroux de la déesse, Aura quitte le Pont pour aller à Cyzique et, après avoir gravi la montagne, elle met au monde des jumeaux, à cause de quoi elle donna à la montagne le nom de Dindymon »²³.

Chez Nonnos, le Dindymon, domaine de Rhéa qui est le territoire de chasse d'Aura et le lieu sur lequel elle donnera naissance à ses jumeaux, est certainement aussi l'Arctonnèse situé au nord de Cyzique, puisque la Nymphe est qualifiée de Πυρδακίς²⁴. Ces attaches avec Cyzique semblent confirmées par sa généalogie. Elle est une Titanide, fille du Titan Lélantos et de l'Océanide Périboia²⁵. Or, si ce Lélantos est inconnu par ailleurs, son nom est évidemment en rapport avec la plaine lélantine d'Eubée et on sait que la région de Cyzique a subi l'influence eubéenne²⁶. Alors qu'il est muet sur la généalogie de Nicaia, Nonnos met une insistance particulière à rappeler celle d'Aura, bien qu'elle n'ait pas d'incidence sur le récit. On peut croire qu'il a voulu, par souci d'érudition, utiliser une figure du folklore de Cyzique pour en faire une héroïne qui soit le double et la contre-partie de Nicaia²⁷.

Mais, à cette réserve près qu'il situe son accouchement sur le Dindymon pour satisfaire l'étiologie (et se conformer à sa source), il la transporte, implicitement ou explicitement, sur le territoire de Nicée. C'est lors d'un bain dans le Sangarios qu'elle commet la faute d'outrager Artémis (48, 326-327). Après son viol, dont la localisation n'est pas précisée, elle va saccager le

23. *Etym. Magn.*, 276, 36-43, s.v. Δίνδυμον. Sur la valeur de ce texte et son rapport avec la version de Nonnos, cf. G. D'IPPOLITO, *Studi Nonn.*, p. 105-106.

24. 48, 239-242, 854-855. Cf. P. CHUVIN, *Myth. et géogr.*, p. 167-168 (et n. 34, 36). Malgré les doutes émis par B. GERLAUD, *o. c.*, n. à 15, 379-381 (p. 221), il ne peut s'agir du Dindymon de Pessinonte qui est trop éloigné et sans rapport avec Nicaia ou Aura.

25. Titanide : 43, 431 ; 48, 441 ; — Lélantos : 48, 247, 421, 444 ; — Lélantias, patronyme d'Aura : 48, 245, 571, 917. Sur Périboia (48, 246), cf. ci-dessous p. 203, n. 29.

26. Cf. P. CHUVIN, *Myth. et géogr.*, p. 169. La plaine lélantine doit son nom à un « roi » Lélantos selon la schol. à Callim., *Hymnes*, 4 (*Délos*), 289. Ant. Lib., 14, connaît une Lélanté, épouse de Mounichos, roi des Molosses.

27. L'allusion répétée à cette généalogie montre que Nonnos est tributaire d'une source qui diffère de celle de l'*Etymologicum Magnum*. Lélantos a dû être une figure importante, puisque la grande déesse cosmique Némésis-Adrastée veut éviter son blâme quand elle fixe le châtement qu'elle réserve à Aura (48, 444). La région a connu d'autres « Titans » : Priétos, le Priape bithynien, est « un des Titans ou des Dactyles Idéens » selon Lucien, *Danse*, 21 (cf. L. ROBERT, *Bull. Épig.*, 1982, 404) ; Aigaiôn, dont le tombeau se trouve près des bouches du Rhyndacos (Apoll. Rh., 1, 1165), est un « géant » chassé d'Eubée selon Lucillus de Tarrha (schol. d à Apoll. Rh., 1, 1165).

temple d'Aphrodite et d'Éros en bordure du même fleuve (48, 689-698)²⁸. Nicaia intervient ensuite, d'abord pour la plaindre, puis pour s'acquitter de la fonction de nourrice que lui a confiée Dionysos (48, 811-828, 848-851, 866-889) ; tous ces événements se déroulent évidemment sur le territoire de Nicée. C'est enfin dans le Sangarios qu'Aura se précipite pour se suicider (48, 928-942)²⁹.

Ce dernier épisode combine curieusement un suicide pur et simple par noyade (48, 933-935) et la métamorphose en une source, κρήνη (48, 935-936), qui semble se muer par la suite en un cours d'eau, ποταμός (48, 938, 941). Bien que les deux motifs soient peu compatibles entre eux³⁰, Nonnos établit un parallélisme précis entre les deux parties du récit : en effet, avant de se jeter elle-même dans le fleuve, Aura y lance son arc et son carquois (48, 931-932) qu'on retrouve métamorphosés dans la seconde partie où est décrite en détail la « source » qui naît d'Aura selon un procédé familier aux auteurs de *Métamorphoses*³¹. Les seins de la jeune femme deviennent la bouche, κρουός, d'où jaillit l'eau³² ; son corps se liquéfie ; ses cheveux se changent en fleurs ; la corne de son arc donne naissance à celle qui sert d'emblème aux divinités fluviales ; la corde et les flèches deviennent des joncs et des roseaux, tandis que le carquois se transforme en caverne ou canal souterrain³³. À moins que le morceau ne soit qu'un exercice littéraire, il paraît évident qu'il faut

28. Aphrodite Philia est vénérée à Nicée comme Zeus Polieus, Athéna, Homonoia et Némésis selon Dion Chrys., *Disc.*, 39, 8. Le temple dont parle Nonnos doit se trouver à proximité du Sangarios.

29. La généalogie d'Aura elle-même lui confère une « double nationalité ». Si Lélantos appartient aux légendes de Cyzique, la seule Périboia qu'on puisse valablement rapprocher de celle qu'atteste Nonnos est une habitante de la vallée du Sangarios, mère de deux alliés des Troyens selon Quint. Sm., 7, 606-613 : cf. P. CHUVIN, *Myth. et géogr.*, p. 169-170.

30. Un personnage peut soit se métamorphoser en cours d'eau (par ex. Silène en 19, 287-295) soit donner son nom au fleuve dans lequel il est tombé (par ex. Orontès en 17, 289). Les deux motifs sont ici combinés. R. KEYDELL, *Ant. Class.*, 1 (1932), p. 199 (= *Kl. Schr.*, p. 511), suppose que le suicide est une invention de Nonnos, alors que la métamorphose appartiendrait à sa source ; cf. aussi G. D'IPPOLITO, *Studi Nonn.*, p. 107.

31. Cf. J. GERBEAU, C.U.F., t. 7, p. 102-104.

32. Ou plutôt deux bouches. Le singulier κρουός s'explique sans doute par le désir d'éviter un demi-hiatus : cf. R. KEYDELL, *Nonni Dion.*, t. 1 (1959), p. 41*, § 18.

33. 48, 941-942 καὶ βυθὸν ἰλυόεντα διεσσυμένη ποταμοῖο | εἰς γλαφυρὸν κευθμῶνα χυτῆ κελάρυζε φάρετρη, « et, traversant le lit vaseux du fleuve, changé en gouffre creux, le carquois liquéfié faisait entendre son murmure ». Le passage manque de clarté. Γλαφυρός, épithète habituelle du carquois (13, 307 ; 47, 583 ; 48, 625) est transféré au κευθμῶν créé par sa métamorphose. Nonnos veut-il suggérer un rapprochement étymologique entre φάρετρη et φάραγξ ?

chercher cette « source » non à Cyzique³⁴, mais au voisinage du Sangarios. Il semble exclu qu'Aura se confonde avec le Sangarios lui-même malgré l'emploi de ποταμός à côté de κρήνη; mais le poète fait peut-être allusion à une résurgence (réelle ou fictive) ou à une dérivation souterraine (artificielle ?) du fleuve qui conduirait vers une fontaine au bassin entouré de fleurs, de roseaux et de joncs³⁵.

Nonnos, qui avait besoin de dédoubler le personnage de Nicaia, a dû emprunter à Cyzique Aura, qui était l'héroïne d'une histoire analogue, et il en a transplanté partiellement la légende à Nicée. L'hypothèse prend consistance si on considère la place que le motif de la source occupe dans les différentes versions des deux légendes. Il est ignoré de l'histoire d'Aura conservée par l'*Etymologicum Magnum*³⁶ comme de celle de Nicaia que rapporte Nonnos, puisque la source fait place chez lui au lac Ascanien et à son déversoir³⁷. Mais Memnon connaît la source de la « Naïade » Nicaia dont l'eau a été changée en vin et Nonnos, de son côté, mentionne deux sources à propos d'Aura : la source de vin que Dionysos fait jaillir pour enivrer la jeune fille et la source d'eau pure qui naît de sa métamorphose finale. Les deux sources d'Aura, qui devient en définitive une Naïade comme la Nicaia de Memnon, semblent bien être un simple dédoublement de la source originelle de Nicaia que Nonnos a expulsée des ch. xv–xvi afin de raccorder son récit à celui de la bataille contre les Indiens. Il y a tout lieu de croire qu'une telle source (ou fontaine) existait sur le territoire de Nicée³⁸ et que, selon la croyance populaire, son eau passait pour se changer en vin à certaines époques de l'année³⁹.

34. Cyzique avait une source Cleité et un *fons Cupidinis* : cf. P. CHUVIN, *Myth. et géogr.*, p. 168, n. 39. Cf. aussi ci-dessous n. 36.

35. Ainsi s'expliquerait le mystérieux κρημὸν qui traverse le lit du fleuve selon 48, 941 s. (cf. ci-dessus p. 203, n. 33). — Sencer ŞAHİN, *Epigr. Anat.*, 7 (1986), p. 159-160, 164-165 (avec carte) signale un petit lac de montagne, anonyme sur les cartes turques, situé près de la route ancienne qui mène de Nicée (Iznik) à Mekece (Malagina ?) sur le Sangarios, à environ 10 km de cette localité. Ce lac serait-il le point d'eau né de la métamorphose d'Aura dont parle Nonnos ?

36. Dionysos paraît ne recourir à aucune ruse pour « faire violence » à Aura. Mais d'autres versions mentionnaient peut-être une source. Selon Apoll. Rh., 1, 1145-1152, il existait sur le Dindymon une source que Rhéa — dont l'image est sculptée dans un cep de vigne — a fait jaillir miraculeusement en l'honneur de Jason. D'autres *aitia* ont pu avoir cours dans le pays.

37. Cf. P. CHUVIN, *Myth. et géogr.*, p. 163-165.

38. Nicée avait une « source sacrée », attestée peut-être dès le VI^e s. ap. J.-C. : cf. CHUVIN, *o. c.*, p. 164, n. 15. La source de Nicaia est sans doute plus près du Sangarios.

39. Quand Nicaia veut détruire la source de vin fallacieuse, celle-ci est redevenue une source d'eau pure (16, 370-371). Ce genre de prodige est bien attesté dans la paradoxographic : cf. les textes cités par J. GERBEAU, *C.U.F.*, t. 7, p. 106-107.

Les deux narrations sont bâties sur le même schéma qui s'inspire tour à tour des deux légendes locales. Mais la poète prend soin de ménager une gradation en prêtant à Aura un comportement plus brutal et excessif, conforme à l'ascendance titanique qu'il lui attribue⁴⁰.

D'après les sommaires qui nous sont parvenus, Nicaia et Aura ne sont à l'origine que des victimes innocentes. Tout au plus peut-on dire que Nicaia commet une faute envers Éros en voulant garder sa virginité à tout prix et qu'Aura s'attire le courroux d'Artémis pour n'avoir pas su (ou pu) préserver la sienne⁴¹. Nonnos conserve ces deux motifs, mais en les transformant : ses héroïnes sont gravement coupables d'*hybris*.

Nicaia a l'impertinence de reprocher sa timidité à Artémis : la déesse n'ose chasser que des bêtes peureuses, alors qu'elle-même affronte des fauves (15, 187-189). Cependant Artémis ne semble pas lui en tenir rigueur⁴². La culpabilité de Nicaia se situe seulement dans le registre érotique. C'est en raison de son dédain de l'amour qu'Éros s'irrite et suscite la passion d'Hymnos pour la perdre (15, 220 ss.). Puis, par son refus outrancier, elle est conduite à tuer le pâtre et s'attire ainsi la réprobation des dieux et de la nature : son viol par Dionysos est son châtement, voulu par Éros et par Adrastée (15, 370-16, 4 ; cf. surtout 15, 383-385, 392-395 ; 16, 1-4). La mention d'Adrastée-Némésis s'explique bien dans ce contexte⁴³. C'est un lieu commun dans la poésie érotique que d'invoquer Némésis ou Adrastée contre un amant ou une amante qui se refuse ou est infidèle. Le châtement qu'on réclame alors de la déesse est le plus souvent que le cruel (ou la cruelle) connaisse à son tour un amour non partagé ou qu'une prompte vieillesse le prive désormais d'amour⁴⁴. Seule diffère la nature du châtement infligé à Nicaia.

40. Les deux épisodes ont été comparés par P. COLLART, *Nonnos*, p. 262 ss., et par G. D'IPPOLITO, *Studi Nonn.*, p. 103-108.

41. Comparer l'histoire de Callistô contée par Ovide, *Mét.*, 2, 409-465 (et *Fastes*, 2, 155-174). Cf. B. GERLAUD, C.U.F., t. 6. p. 51-52.

42. Nonnos a tiré la mention d'Artémis de la légende de l'Aura pontique et cyzicénienne ; Memnon ne fait pas intervenir la déesse.

43. Némésis-Adrastée intervient en 15, 392-395, 418 ; 16, 264. Cf. B. GERLAUD, *o. c.*, p. 62-64.

44. Cf. Ovide, *Mét.*, 3, 405-496 (légende de Narcisse) ; 14, 623-771 (légende de Vertumnus et de Pomone ; cf. notamment le v. 694) ; Lucien, *Dial. Court.*, 12, 2 ; Philostr., *Lettres*, 14 ; Alciphron, 4 (Lettres de courtisanes), 6 ; 10, 4 ; 12, 3. Le thème est fréquent dans les épigrammes : *Anth. Pal.*, 5, 273 (Agathias), 300 (Paul Sil.) ; 6, 283 ; 9, 260 (Secundus de Tarente = *Garland of Philip*, v. 3386-3389) ; 11, 326 (Automédon = *Garland*, v. 1569-1574) ; 12, 12 (Flaccus = *Garland*, v. 3843-3844), 33 (Méléagre = *Hell. Epigr.*, v. 4480-4488), 140

Aura se prétend comme Nicaia supérieure à Artémis et elle est tout aussi rebelle à l'amour ; mais sa démesure est beaucoup plus sacrilège, car elle accuse les dieux et le destin dès le début et refuse jusqu'au bout de se plier à leur volonté. Elle a d'abord un songe, à l'heure de midi, qui lui prédit qu'elle connaîtra bientôt l'hyménée (48, 258-268). À son réveil, elle maudit tous ceux qu'elle juge responsables de ce songe odieux (48, 268-301) et, en particulier, « elle déclare la guerre à la Paphienne et à Éros », καὶ Παφίη καὶ Ἔρωτι μαχέσασατο (48, 288) ; elle apparaît donc d'emblée comme une θεημάχος⁴⁵. Aussitôt après, elle commet un acte d'*hybris* majeur au cours d'une scène complaisamment développée : il est une fois encore midi ; Aura aperçoit Artémis nue au bain et elle raille méchamment la féminité de son corps qu'elle compare à la mâle virilité du sien (48, 302-370). L'outrage est infiniment plus blessant que l'innocente moquerie que Nicaia s'était permise.

La déesse va aussitôt se plaindre à la Némésis-Adrastée du Taurus. Celle-ci est bien différente de l'allégorie impersonnelle de la littérature érotique qui intervenait au côté d'Éros dans l'épisode de Nicaia⁴⁶. Elle est une divinité cosmique, régente du monde⁴⁷, analogue aux puissances hyperouraniennes ou plutôt extraouraniennes qui président chez Nonnos aux grands événements de l'histoire de l'humanité, telles qu'Aiôn et Harmonie⁴⁸. « Gouvernante de la génération »⁴⁹, « régente du cours de la vie »⁵⁰,

(= *Hell. Epigr.*, v. 3712-3717), 141 (Méléagre = *Hell. Epigr.*, v. 4510-4515), 160 (= *Hell. Epigr.*, v. 3776-3781), 193 (Straton), 229. Voir ROSSBACH, dans ROSCHER, *Myth. Lex.*, 3 (1897-1902), s.v. Nemesis, 133-134 ; H. HERTER, dans *Real-Enc.*, 16, 2 (1935), 2370, § 7 ; B. SCHWEITZER, *Jahrb. d. deutsch. arch. Inst.*, 46 (1931), p. 177-178.

45. En général, les « aimées des dieux » semblent accepter leur destin ; quand elles tentent de résister, comme Callistô, le poète plaint leur impuissance, bien loin de les considérer comme des révoltées : cf. Ovide, *Mét.*, 2, 434, 436 *illa quidem contra, quantum modo femina posset, [...]/ illa quidem pugnat* ; *Fastes*, 2, 178 *inuito est pectore passa Iouem*. C'est seulement après l'union qu'elles reprochent au dieu de les avoir abandonnées quand elles sont persécutées par leur père : cf. R. AÉLION, *Euripide héritier d'Eschyle* (1983), 1, p. 98-101.

46. Cf. ci-dessus p. 205 et n. 44.

47. Cf. 48, 381 δαίμων πανδαμάτειρα, 416 παρθένε π. L'épithète est assez banale, il est vrai, chez Nonnos : elle qualifie Dionysos (17, 252 ; 40, 248), Héra (47, 555, 609), Éros (2, 223 ; 31, 171 ; 33, 120, 182), Himéros (34, 34), et Hypnos (31, 143, 158). On retiendra surtout qu'elle caractérise Rhéa (25, 322), Tyché (16, 221) et Moira (30, 132).

48. Cf. F. VIAN, « Préludes cosmiques dans les *Dionysiaques* de Nonnos de Panopolis », *Prometheus*, 19 (1993), p. 39-52 (sur Adrastée, cf. p. 40).

49. 48, 416 κυβερνήτειρα γενέθλης. Elle partage ce titre avec Aphrodite (41, 156), Éros (33, 59) et Artémis en sa qualité de régente des accouchements (36, 62).

50. 48, 381 βίου στροφῶσα πορείην. Aiôn a des fonctions analogues : cf. art. cité (n. 48), p. 46-48.

elle est l'une de ces nombreuses divinités universelles qu'affectionne l'antiquité tardive⁵¹ ; elle occupe en particulier une place importante dans la littérature orphique⁵².

Nonnos aurait pu choisir la Némésis qui est vénérée à Nicée même⁵³, ou celle, plus célèbre, qui habite la plaine de l'Aisépos⁵⁴. Il a préféré mettre en scène la redoutable Adrastée de Tarse qui fut, selon lui, l'artisan de la défaite de Typhée sur les rives du Kydnos⁵⁵. La Titanide Aura est en effet une *Θεημάχος* : Adrastée ne s'y trompe pas quand elle énumère dans son discours (48, 392-413) tous les *Θεημάχοι* qui auraient pu s'attaquer à Artémis, à commencer par un *Θεημάχος υἱὸς Ἀρούρης* (c'est-à-dire un Titan) et un nouveau Typhée (48, 393-394). Nonnos saisit l'occasion pour évoquer longuement la déesse et ses attributs cosmiques, la roue et les griffons quadrupèdes qui signifient que leur maîtresse règne sur les quatre parties de l'univers (48, 375-388)⁵⁶.

51. Mésomédès (11^e s. ap. J.-C.) lui consacre un hymne : E. HEITSCH, *Griech. Dichterfragm.*, 1², n° 2, 3. Cf. aussi Stobée, *Anthol.*, 1, 49, p. 401, 18-19 Wachsmuth *ἐπόπειρα... τῶν ἑλων... ἕξυδερχίς θεὸς Ἀδράστεια* ; Philostr., *Apoll. Ty.*, 8, 7, 15 (elle régit la transmigration des âmes). Eur., fr. 1022 Nauck² (= Serv., à Virg., *Én.*, 7, 337), l'identifie à Tyché, Moira et Ananké (*fortuna, fatum, necessitas*) ; cf. aussi Esch., *Prom.*, 936. Sur Némésis « Allgöttin », cf. HERTER, *l. c.* (p. 206, n. 44), 2373, § 10.

52. Cf. *Hymnes orph.*, prol., 36 ; *Hymne* 61. Selon *Orph.*, fr. 54 Kern (= Damasc., *De princ.*, 1, 317, 15 Rue. = C.U.F., t. 3, p. 160-162), Ananké, identique à Adrastée, s'est unie à Chronos-Héraclès (cf. la note de WESTERINK, C.U.F., p. 231). Selon le fr. 162 (= Proclus, *In Tim.*, 3, p. 274, 14-20 = t. 5, p. 151 Festugière), Adrastée est la nourrice du Dèmiurge qui s'unit ensuite à Ananké pour engendrer Heimarméné. Cf. encore les fr. 20, 105, 152 Kern, et M. L. WEST, *The Orphic Poems* (1983), p. 194-198.

53. Cf. ci-dessus p. 203, n. 28, et P. CHUVIN, *Myth et géogr.*, p. 150, n. 11.

54. Les témoignages anciens sont réunis dans ma note à *Apoll. Rh.*, 1, 1116 (C.U.F., t. 1, p. 263). Nonnos y fait une allusion érudite en qualifiant Adrastée d'*Ἀργολίς* (48, 463), épithète qu'il réserve ailleurs à Héra. En effet c'est l'Argien Adrastos qui passait pour avoir fondé le culte d'Adrastée en Mysie : cf. P. CHUVIN, *Myth. et géogr.*, p. 150, n. 12. La visite d'Artémis à Adrastée rappelle peut-être que l'Adrastée de l'Aisépos était identifiée à Artémis selon Démétrios de Skepsis, fr. 18 Gaede (= Harpocraton, *s.v.* Ἀδράστεια).

55. Cf. 1, 481 ; 48, 375-377.

56. Le passage de Nonnos évoque plus particulièrement la Némésis de Smyrne. La déesse, ailée ou non, y était représentée avec une roue à ses pieds ; elle était assistée d'un griffon ou montée sur un char attelé de griffons : cf. HERTER, *l. c.* (p. 206, n. 44), 2353, 44 ss., 64 ss. (Smyrne), 2375-2376 (iconographie en général). Voir aussi P. KARANASTASSI, *Lex. Icon. Myth. Class.*, 6 (1992), *s.v.* *Nemesis*, p. 734-737, et n°s 3-72 ; P. LINANT DE BELLEFONDS, *ibid.*, *s.v.* *Nemesis (in periph. orient.)*, n° 8. Selon H. Herter, cette représentation serait à l'origine une image culturelle. Dans sa digression sur Némésis-Adrastée (cf. P. CHUVIN, *Chronique des derniers païens* [1990], p. 212 s.), Ammien Marcellin (14, 11, 25-26) rappelle que les Anciens figuraient la déesse ailée, avec un gouvernail à la main et une roue à ses pieds « afin que personne n'ignore

Adrastée décide aussitôt de venger Artémis. Elle fixe le châtiment qu'elle réserve à Aura (48, 440-448), puis elle monte sur son char attelé de griffons pour aller frapper de folie la Nymphé sacrilège et obtenir d'Éros qu'il rende Dionysos amoureux d'Aura (48, 449-473)⁵⁷. Cette mise en scène grandiose n'a pas de parallèle dans l'épisode nonnien de Nicaia non plus que dans les récits antérieurs.

On retrouve une gradation analogue entre les deux scènes, par ailleurs similaires, qui décrivent l'union de Dionysos avec sa victime endormie. Au ch. XVI, le dieu se garde seulement d'éveiller Nicaia (v. 265-269); il se méfie davantage d'Aura, puisqu'il cache son arc et ses flèches, puis lui ligote les pieds et les mains (48, 625-630). Ce luxe un peu comique de précautions étonne⁵⁸; du moins signifie-t-il que la Titanide Aura est particulièrement redoutable, comme la suite de son histoire le confirmera.

Après son viol, les réactions d'Aura sont sans commune mesure avec celles de Nicaia. Celle-ci, qui connaît le nom de son séducteur, ne sait que se lamenter et adresser de douloureux reproches aux dieux et à la nature qui l'ont trahie (16, 354-364). Elle songe au suicide, projette de se venger en asséchant l'eau traîtresse ou même en frappant Dionysos de ses flèches (16, 366-394). Mais son émouvant désespoir demeure velléitaire. En réalité, elle se contente de quitter sa forêt pour ne plus y rencontrer Artémis⁵⁹. Elle se résout à attendre le terme de sa grossesse (16, 395-402): l'Amazone chasseresse devient une femme ordinaire, vouée à tisser la toile, ἱστοπόνος ὄργεια (48, 826). Elle est désormais simplement une mère, comme Nicaia et Aura dans les versions locales que nous possédons⁶⁰.

qu'elle court à travers tous les éléments et gouverne l'univers » (trad. E. GALLETIER, C.U.F.). — Nonnos a peut-être emprunté cette évocation de l'Adrastée de Tarse à la Typhonomachie de Pisandre de Laranda, de même que l'allusion qu'il fait en 24, 105-108, à la part que les filles du Kydnos ont prise au combat. P. CHUVIN, *Myth. et géogr.*, p. 150, 178-179, propose une explication différente.

57. Éros agissait de sa propre initiative contre Nicaia; il devient ici l'instrument de Némésis-Adrastée, le bras armé du destin.

58. J.-F. Schulze, *Wiss. Zeitschr. d. M.-Luther Univ. Halle*, 15 (1966), p. 369-374, a tenté d'expliquer ces détails par des réminiscences ovidiennes (*Mét.*, 11, 250 ss. : histoire de Pélée et de Thétis).

59. Nouvel emprunt à la légende de l'Aura pontique qui fuit devant Artémis? Cf. ci-dessus p. 205, n. 42.

60. Selon Memnon, Nicaia a plusieurs enfants de Dionysos, ce qui suggère qu'elle est devenue son épouse; cf. p. 200, n. 16. Dans la version de l'*Etymologicum Magnum*, il est remarquable que c'est Aura elle-même qui donne le nom de Dindymon à la montagne sur laquelle elle a accouché, comme s'il s'agissait en fin de compte d'un événement heureux.

Aura, au contraire, est frappée du « fouet serpentin » d'Adrastée (48, 458-459, 462)⁶¹ ; elle est prise du même délire que les Argiennes, les Proitides et d'autres victimes de Dionysos⁶². Les thèmes qui figuraient en mineur au ch. xvi se retrouvent amplifiés et combinés à d'autres. « Possédée par les transports de la folie »⁶³, elle massacre bouviers, chevriers, paysans et vigneron (48, 662-688) ; elle saccage le temple d'Aphrodite, en jette la statue dans le Sangarios et abat celle d'Éros (48, 689-698) ; elle profère malédictions et menaces contre les dieux qu'elle soupçonne de l'avoir violée ou de ne l'avoir pas protégée (48, 703-722) ; comme Nicaia, elle songe au suicide, mais moins pour mourir elle-même que pour tuer les enfants qu'elle porte (48, 724-748). Artémis vient alors par trois fois l'accabler de ses sarcasmes (48, 752-782, 832-847, 858-864) ; elle lui révèle le nom du dieu qui l'a rendue enceinte, retarde son accouchement pour accroître ses souffrances⁶⁴ ; puis, une fois qu'Aura a mis au monde ses jumeaux, elle lui rappelle avec cruauté les propos insultants qu'elle a tenus lors de la scène du bain⁶⁵. Enfin, alors que Nicaia accepte sa maternité, Aura persiste à vouloir tuer ses enfants ; elle réussit à massacrer l'un d'eux dont elle dévore ensuite les chairs (48, 917-924)⁶⁶ avant de se précipiter elle-même dans le Sangarios (48, 928-942). Au contraire de Nicaia, Aura est une figure monstrueuse : son comportement est conforme à son ascendance titanique et justifie les allusions faites à Typhée⁶⁷.

À partir de deux modestes histoires locales à caractère étiologique, Nonnos a donc bâti un diptyque qui encadre toute la vie active de Dionysos sur terre. Ce diptyque est fortement structuré grâce à de constants jeux de rappel et à une savante gradation. La place éminente qu'y tient une Némésis-Adrastée d'abord impersonnelle, puis fortement personnalisée, situe l'action sur le plan cosmique ; mais l'innovation majeure réside dans

61. Cf. encore 48, 387. Nonnos donne à Adrastée le fouet d'Érinys qui provoque la folie. Cet attribut n'est pas mentionné chez les autres auteurs : cf. HERTER, *l. c.* (p. 206, n. 44), 2376, 7.

62. Chez Nonnos, cf. 21, 107-123 (sujets de Lycurgue) ; 47, 481-495 (Argiennes). Cf. encore ci-dessous n. 66.

63. 48, 661 *κατάσχετος ἄλματι λύσσης*.

64. 48, 786-810. Souvenir évident de l'accouchement de Létô qu'Héra retarde par vengeance.

65. Cf. 48, 351-359.

66. D'autres rebelles à Dionysos dévorent leurs propres enfants : les Arabes de Lycurgue (21, 114-117, 120-122), les Minyades (Plut., *Questions grecques*, 38 [299e-f]).

67. Cf. ci-dessus p. 202 (n. 27), 207.

l'identité des enfants nés des deux amantes de Dionysos : alors que ses sources paraissent n'y avoir guère prêté attention, Nonnos, en faisant intervenir Télété (Initiation) et Iacchos, confère à son récit une évidente signification théologique.

Il révèle dans les derniers vers du poème l'une de ses intentions sans ambiguïté et même avec quelque ingénuité. Une fois Iacchos sauvé, Dionysos confie le nouveau-né à Nicaia qui l'allaita (48, 948-951) ; mais il ne tarde pas à le lui retirer pour apporter ce nouveau « Bacchos encore bébé » (νήπιον εἰσέτι Βάχχον) à l'Athéna attique qui va l'élever dans son temple et lui donner le sein comme elle l'a fait jadis pour Érechthée (48, 951-957)⁶⁸. Celle-ci à son tour confiera Iacchos devenu un garçon (κοῦρος) aux Bacchantes d'Éleusis et c'est ainsi qu'Athènes pourra célébrer de triples τελεταί en l'honneur des trois Dionysos, Zagreus, Bromios et Iacchos (48, 958-968).

En quelques vers, Nonnos écrit à sa manière l'histoire de l'installation d'Iacchos en Attique. Sans contester qu'Athènes et Éleusis sont ses domaines de prédilection, du moins affirme-t-il la priorité de Nicée où Iacchos a vu le jour et a sucé le sein de sa Nymphe éponyme en compagnie de Télété. La légende d'Ampélos revendiquait pour les rives du Pactole le privilège d'avoir donné naissance à la vigne ; celle de Brongos situait l'apparition de la viticulture sur le territoire de Nicomédie⁶⁹. Le diptyque Nicaia-Aura fait à son tour gloire à Nicée d'avoir été le berceau du Dionysos mystique. En somme, les terres d'élection du dieu ne sont pas en Grèce, bien qu'il y soit né, mais dans les deux domaines de Rhéa en Asie Mineure : le bassin de l'Hermos et du Pactole où le dieu a vécu pendant son adolescence et la Phrygie arrosée par le Sangarios où il a passé la fin de son existence terrestre. L'honneur fait à Nicée s'explique d'autant mieux que Dionysos en est le προπάτωρ ou le fondateur⁷⁰. Une tradition rapportée par Arrien assurait même que le fils de Sémélé avait rompu les fils qui l'enfermaient dans la cuisse de Zeus près des rives du Sangarios, ce qui signifie que d'aucuns situaient sa naissance dans cette région⁷¹. En outre, on célébrait des

68. Comme l'observe P. CHUVIN, *Myth. et géogr.*, p. 168 (et n. 40), Nonnos arrange sans doute ici une tradition de Nicée. Sur une monnaie datant de Gordien, on voit Nicaia présenter un enfant dans son berceau à Athéna : F. IMHOOF-BLUMER, *Griech. Münzen* (1890), p. 602, n° 128, identifiait l'enfant à Dionysos Liknités ; celui-ci est devenu Iacchos chez Nonnos.

69. Cf. F. VIAN, « L'invention de la vigne chez Nonnos », *Mélanges G. Tarditi* (sous presse).

70. Cf. L. ROBERT, *Harv. Stud.*, 81 (1977), p. 12-16 ; P. CHUVIN, *Myth. et géogr.*, p. 148 ss.

71. Arrien, *FGrHist.*, 156 F 88 Jacoby πρὸς ταῖς ἕχθαις τοῦ Σαγγαρίου ἔρρηξε τοὺς δεσμούς τοῦ Διὸς ὁ Διόνυσος ἤδη τρέφειμος ὢν.

« mystères dionysiaques » à l'époque impériale aux alentours de Nicée comme dans toute la Phrygie⁷². Un tel contexte religieux a pu suggérer à Nonnos de faire d'Iacchos le fils du second Dionysos né de Sémélé : cette généalogie est faiblement attestée⁷³, mais avait peut-être cours à Nicée⁷⁴.

La nature même des légendes locales qu'il a utilisées l'invitait à donner un sens « mystique » à ses deux théogamies⁷⁵. Il est assez naturel de prêter, au moins d'une manière implicite, une telle signification à l'union d'un être divin avec une femme ivre ou simplement endormie. Le thème est bien attesté dans l'univers dionysiaque⁷⁶ : Ménade endormie surprise ou épiée par un Satyre⁷⁷, Olympias visitée de nuit par Dionysos qui a pris les traits

72. Cf. Sencer ŞAHİN, *Katalog der antiken Inschriften des Museums von Iznik*. Teil II, 2, n° 1342 (= L. ROBERT, *Bull. Épigr.*, 1983, 420) : à l'occasion de l'inscription ἀρχιμύσ[την] Βάκχου Μεγάλου, l'auteur réunit les témoignages relatifs à ce titre et au culte de Dionysos en Bithynie. Des mystes de Dionysos sont attestés à Dorylée, à Acmonia et à Nacoleia : cf. E. HASPELS, *Amer. Journ. Arch.*, 66 (1962), p. 285-287; M. P. NILSSON, *Eranos*, 60 (1962), p. 180-181 (qui note que ces « mystères » n'étaient sans doute que des beuveries accompagnées de quelques rites); L. ROBERT, *Bull. Épigr.*, 1963, 262; S. G. COLE, *Épigr. Anat.*, 17 (1991), p. 41-49, pl. 4-5. Une épitaphe du musée de Bursa (Pruse en Bithynie) fait connaître des συμύσται à clochettes qui sont sans doute en rapport avec le culte de Dionysos : cf. M. CREMER, *Épigr. Anat.*, 7 (1986), p. 21-33 (= *Bull. épigr.*, 1989, 716).

73. Iacchos (appelé aussi Dionysos, Dionysos chthonien, Zagreus, Sabazios) est habituellement considéré comme le fils de Déméter ou de Perséphone. Il n'apparaît comme fils de Dionysos que dans des variantes présentées comme secondaires : schol. Oxf. à Aelius Aristide, t. 3, p. 648 Dindorf; Hézych., s.v. Σαβάζιος. Bon état de la question par HÖFFER, dans ROSCHER, *Myth. Lex.*, 2, 1 (1890-1894), s.v. Iakchos, 2-4; résumé sommaire par KERN, dans *Real-Enc.*, 9, 1 (1965), s.v. Iakchos, 621, 36-622, 18. Voir aussi l'étude consacrée à Zagreus par P. CHUVIN, C.U.F., t. 3, p. 17 (n. 4) à 19.

74. Des monnaies à l'époque de Caracalla figurent une Nicaia dionysiaque (avec thyrses et canthare) aux pieds de laquelle se trouve une ciste avec ou sans serpent. L. ROBERT incline à y voir une allusion à Télété : *Harv. Stud.*, 81 (1977), p. 15, n. 67; ΣΤΗΛΗ εἰς μνήμην Ν. Κοιτολέοντος (1977), p. 5. Nonnos, qui établit une correspondance entre Iacchos et Érechthée/Érichthonios, invite à penser que la ciste renferme plutôt le petit Iacchos.

75. Le thème du héros victime d'un sommeil provoqué par l'ivresse se retrouve dans la légende, elle aussi « mystique », d'Agdistis à Pessinonte, dans le haut bassin du Sangarios : cf. R. TURCAN, *Les cultes orientaux dans le monde romain* (1989), p. 38-42.

76. L'union avec une femme assoupie par le vin est parfois dépourvue de toute connotation religieuse ou mythologique : cf. par ex. Hédyllos, *Anth. Pal.*, 5, 199. La fable d'Amour et de Psyché n'a pas de points communs avec les deux épisodes nonniens; je n'aurais pas dû la mentionner dans C.U.F., t. 1, p. xx.

77. Cf. S. McNALLY, *Arethusa*, 11 (1978), p. 101-135; E. C. KEULS, *Zeitschr. f. Pap. u. Epigr.*, 55 (1984), p. 291 et pl. 18, 6-7. Cf. l'hydrie de Rouen du peintre de Cléophradès : J. D. BEAZLEY, *Att. Red-fig. Vase-painters* (2^e éd., 1963), p. 188, n° 68 (dessin dans F. LISSARRAGUE, *Metis*, 2 [1987], p. 75 et fig. 22). Selon Aug., *Cité de Dieu*, 15, 23, les Sylvains et les Pans étaient des incubes qui s'unissaient à des femmes pendant leur sommeil.

d'un serpent⁷⁸, Ariadne découverte par Dionysos pendant son sommeil⁷⁹.

Mais ces parallèles ne comportent pas le motif du viol, essentiel dans les légendes de Nicaia et d'Aura. Cet élément est en général absent des théogamies : l'élue d'un dieu se montre le plus souvent soumise ou consentante⁸⁰ ; dans les *Dionysiaques*, c'est le cas pour les théogamies de Dionysos avec Ariadne et Palléné comme pour celles de Zeus avec Europé et Sémélé⁸¹. Ce sont principalement les théogonies orphiques qui font intervenir le viol dans toute sa brutalité. Zeus viole d'abord sa propre mère Rhéa, identifiée à Déméter : l'un et l'autre prennent la forme de serpents dans cette union d'où naît Perséphone. Puis Zeus, à nouveau métamorphosé en serpent, viole à son tour Perséphone et la rend mère d'un fils nommé selon les textes Dionysos, Zagreus ou Iacchos⁸². Il paraît manifeste que Nonnos s'est inspiré de ce double viol quand il a combiné dans un diptyque les légendes locales de Nicaia et d'Aura. Les deux schémas se superposent sans difficulté :

{	Zeus	~	Déméter	>	Perséphone
{	Zeus	~	Perséphone	>	Dionysos-Iacchos
{	Dionysos	~	Nicaia	>	Initiation (Téléte)
{	Dionysos	~	Aura	>	Iacchos

Téléte est un substitut naturel de Perséphone. La similitude est d'autant plus frappante que Nonnos exploite longuement un motif annexe propre aux

78. Plut., *Alex.*, 2, 6. La mère d'Alexandre pratiquait le culte orgiastique de Dionysos et aimait s'entourer de grands serpents apprivoisés.

79. Cf. Paus., 1, 20, 3; Philostr., *Imag.*, 1, 15; Nonnos, 47, 275-294. L'iconographie représente souvent Hypnos dans la scène de la rencontre : cf. *Lex. Icon. Myth. Class.*, 3 (1986), s.v. *Ariadne*, p. 1062 s., n^{os} 124, 126-127, 129, 132-133, 135, etc.; ailleurs c'est Éros qui montre Ariadne endormie au dieu : *ibid.*, s.v. *Dionysos (in periph. orient.)*, n^o 111 (comparer Nonnos, 48, 613-620). Mais l'union avec le dieu n'intervient qu'après le réveil : Ariadne se plaint d'abord longuement d'avoir été abandonnée; c'est alors seulement que le dieu lui apparaît et lui déclare son amour.

80. Cf. ci-dessus p. 206, n. 45. L'histoire de Callistô ne constitue pas une véritable exception.

81. Les circonstances de l'union de Zeus et de Ploutô ne sont pas connues; pour Nonnos, cf. 1, 145-146; 7, 119. Mais Aura fait état d'une ruse de Zeus et qualifie Ploutô d'*αἰνοτόχος* (48, 729-731). S'il faut lui ajouter foi, l'histoire comportait peut-être des épisodes violents, comme il est fréquent en Asie Mineure (cf. Attis, Agdistis).

82. Cf. O. KERN, *Orph. fr.*, 58 (= Athénag., *Pro Christ.*, 20, p. 22, 10 Schw.), 153 (= *Acta S. S. 18 Maii* c. 24 d-e [IV, p. 160 Boll.]), 303 (= Diod. Sic., 5, 75, 4). La tradition, rapportée dans les *Ilieroi logoi* rhapsodiques, semble déjà attestée dans le papyrus de Derveni (IV^e s. av. J.-C.) : cf. M. L. WEST, *The Orphic Poems* (1983), p. 73-74 (§ 6-7), 93-98, 246.

traditions orphiques : la fureur qui s'empare de la victime du viol et qui est telle que Zeus est contraint de recourir à de misérables expédients pour l'apaiser⁸³. On expliquait par cette terrible colère l'épiclèse de Brimô qui figurait dans le célèbre et mystérieux cri rituel que les initiés lançaient à Éleusis : *ἱερὸν ἔτεκε πρότνια κοῦρον Βριμῶ Βριμόν*⁸⁴. À cette fureur correspondent celles de Nicaia et d'Aura. Le thème semble ignoré des légendes locales utilisées par Nonnos; ce n'est pas un hasard s'il occupe au contraire une place considérable dans les *Dionysiaques* où les enfants à naître de ces unions se nomment Initiation et Iacchos. Peut-être faut-il ajouter que les deux légendes comportent le motif de la femme enchaînée : Dionysos lie les pieds et les mains d'Aura avant de s'unir à elle (48, 628-630), de même que Zeus immobilise Rhéa/Déméter « en la liant au moyen du nœud appelé Héracléen »⁸⁵.

Quelques conclusions se dégagent de cet examen. La première concerne ce que j'ai appelé la « question nonnienne »⁸⁶. Le poète a pour habitude de procéder par juxtaposition : son épopée se compose en apparence de morceaux indépendants mis bout à bout sans grand souci de cohérence. Il ne faut pas se laisser abuser par une « technique épique » qui ne lui est d'ailleurs pas particulière⁸⁷, car l'architecture des *Dionysiaques* a sa logique interne. L'épisode de Nicaia n'est pas un *epyllion* érotique gratuitement inséré dans la trame du récit⁸⁸; celui d'Aura n'est pas un doublet superflu. Le premier

83. Cf. Clém. Alex., *Protr.*, 2, 13, 1; 2, 15, 1-2; Arnobe, *Adv. gent.*, 5, 20.

84. Origène, *C. haer.*, 5, 8 (= Migne, *Patr. gr.*, t. 16, p. 3151). Les textes ne font état que du courroux de Déméter; mais Brimô est plutôt l'épiclèse de Perséphone, mère d'un enfant mâle Brimos : cf. Lycophron, 698 (Obrimô); *Orph.*, fr. 31, 5 Kern (= papyrus de Gouroub, III^e s. av. J.-C.); [Orph.], *Arg.*, 17, 429 (Brimô, mère de Dionysos : cf. C.U.F., p. 9, n. 3); et, dans une certaine mesure, Apoll. Rh., 3, 862, 1211 (B. désigne Hécate identifiée plus ou moins à Perséphone : cf. C.U.F., t. 2, p. 136, note à 3, 862).

85. *Orph.*, fr. 58 Kern (= Athénag., *Pro Christ.*, 20, p. 22 Schw.). Les deux modes de liens diffèrent néanmoins. Dans le texte orphique, les deux protagonistes se sont changés en serpents et le « nœud herculéen » désigne celui qui résulte de l'enlacement de deux serpents et qu'on retrouve dans le caducée d'Hermès : cf. Athénag., *ad loc.*, et E. SAGLIO, dans DAREMBERG-SAGLIO, *Dict. Ant.*, t. 4, 1 (1907), p. 87-88, s.v. *nodus*.

86. Cf. *Actes du X^e Congrès de l'Association G. Budé. Avril 1978* (1980), p. 78-81. L'expression s'entend par référence à la « question homérique » et au débat entre unitaires et analystes. E. LIVREA, « Il poeta e il vescovo. La questione nonniana e la storia », *Prometheus*, 13 (1987), p. 97-123, donne une acception plus large à l'expression (problème de la signification religieuse du poème).

87. Les navigations d'Ulysse dans l'*Odyssée* et les *Argonautiques* d'Apollonios sont aussi des successions d'épisodes qui ne sont parfois reliés entre eux que par des liens très lâches, du moins en apparence.

88. Cf. dans le même sens B. GERLAUD, C.U.F., t. 6, p. 97 (n. 6), 108 (n. 1).

est le nécessaire préambule du second qui apporte à l'épopée sa conclusion : l'apparition sur terre du troisième Dionysos qui a pour contrepartie l'apothéose du second Dionysos.

L'une des raisons d'être de ces deux épisodes est la glorification de la ville de Nicée. Sans doute son éponyme apparaît-elle comme une Nymphé cruelle et réprouvée des dieux aux ch. xv-xvi⁸⁹ ; mais, comme le note justement P. Chuvin, le ch. XLVIII apporte sa « réhabilitation »⁹⁰. J'ajouterai que la tragique aventure d'Aura a pour heureuse conséquence de servir le renom de Nicée, promue patrie du troisième Dionysos. Ainsi se confirme l'un des traits caractéristiques des *Dionysiaques* que P. Chuvin, à la suite de L. Robert, a contribué à mettre en valeur. Nonnos, qui vit à une époque où les *patria* sont en vogue, rend hommage à travers son épopée aux principales régions ou cités de l'Asie Mineure et du Proche-Orient : ici la Bithynie et plus particulièrement Nicée, ailleurs Nicomédie, le bassin de l'Hermos, la Cilicie, Tyr ou Beyrouth⁹¹.

Les histoires de Nicaia et d'Aura ont d'autre part pour trait commun d'inclure des éléments d'origine orphico-éleusinienne dans leur dénouement (naissance de Télété et d'Iacchos) et même dans le cours du récit, puisque le double viol des Nymphes présente des analogies avec les viols de Déméter et de Perséphone par Zeus selon la théologie orphique. On est dès lors conduit à s'interroger sur la place que l'orphisme et les « religions à mystères » occupent dans les *Dionysiaques*. C'est la question qui sera abordée dans la seconde partie de cette étude.

II

SOTÉRIOLOGIE OU HISTOIRE UNIVERSELLE ?

Il ressort de la première partie de cette étude que les théogamies de Nicaia et d'Aura, dont le poète a voulu faire les deux volets complémentaires d'un diptyque, utilisent des thèmes et des figures orphico-éleusiniennes dans

89. P. CHUVIN, *Myth. et géogr.*, p. 151-152.

90. *Ibid.*, p. 168.

91. L'épopée hellénistique se plaît déjà à célébrer telle ou telle cité au cours de la narration : dans les *Argonautiques*, Héraclée du Pont est à l'honneur, et plus encore Cyrène.

le déroulement du récit et surtout dans leur dénouement⁹². Comme ces épisodes, loin d'être des digressions, se situent à deux moments essentiels de la vie terrestre de Dionysos et, par là, contribuent à assurer la cohérence de l'épopée entière, il serait assez logique d'en déduire que les doctrines orphico-éleusiniennes occupent une place importante dans les conceptions religieuses de Nonnos. Or, paradoxalement, il n'en est rien. Pour s'en convaincre, il suffit de constater la place mineure qui est concédée dans le poème au premier et au troisième Dionysos — ceux qui sont spécifiquement orphico-éleusiniens — et d'observer que les *télétaï* sont en règle générale dépourvues de tout caractère « mystérique » dans les *Dionysiaques*.

L'épopée tourne court à la naissance du troisième Dionysos. On apprend seulement qu'il sera recueilli par « les Bacchantes d'Éleusis » et qu'il sera vénéré comme les deux autres Dionysos dans des *télétaï* attiques en lesquelles le lecteur reconnaît sans peine les Mystères d'Éleusis. C'est tout : bien que l'avènement du « troisième Bacchos, le tard venu » soit annoncé dès le prologue (I, 27-28), celui-ci ne joue aucun rôle actif dans le poème. Mis à part les ch. I et XLVIII, le nom d'Iacchos ne reparait qu'en 31, 68, à nouveau dans un contexte éleusinien, mais pour désigner alors Zagreus, le premier Dionysos⁹³.

Le peu d'intérêt porté à ce dernier est plus significatif encore⁹⁴. En dehors du ch. VI, Zagreus est mentionné une douzaine de fois ; mais, avant le ch. XLVIII qui suppose une « réconciliation » entre les trois Dionysos, il ne figure guère que dans des *syncriseis* rhétoriques où il est opposé, toujours à ses dépens, au fils de Sémélé⁹⁵. Sa légende proprement dite est racontée dans la première moitié du ch. VI. Le récit de sa conception, de sa naissance et de son règne éphémère tient en quatorze vers (6, 155-168) : c'est peu en regard des cent cinquante-quatre vers du prologue relatif à Déméter et de la longue évocation de sa mort (trente-quatre vers), qui consiste surtout en un catalogue de métamorphoses (6, 169-205). Zagreus n'apporte aucun bienfait aux hommes : « (sa) naissance a l'air d'un ratage »⁹⁶. Sa brève existence a

92. Cf. p. 209-213.

93. Au ch. XLVIII, le nom d'Iacchos est mentionné aux v. 884, 959, 964, 965.

94. Dans ce qui suit, j'utilise l'étude que P. Chuvin a consacrée à Zagreus chez Nonnos dans C.U.F., t. 3 (1992), p. 12-34.

95. Cf. CHUVIN, *o. c.*, p. 13-15.

96. *Ibid.*, p. 16. P. Chuvin ajoute (p. 15) : le blé n'est qu'« une compensation donnée à Déméter pour le viol de sa fille » ; « (il) ne doit rien au premier Dionysos » et « ne se voit attribuer nulle vertu civilisatrice ».

pour seule conséquence — et pour seule utilité — de déclencher le déluge qui occupe la seconde moitié du chant (6, 224-388) et qui aura pour effet bénéfique d'amener la naissance du second Dionysos (7, 1 ss.).

Dionysos fils de Perséphone est au centre de la théologie orphique et les néoplatoniciens ont multiplié les exégèses à son sujet⁹⁷. De sa légende, Nonnos ne retient qu'une version abrégée, banalisée et expurgée. L'évocation de Perséphone tissant sur sa toile l'image de l'univers devient une simple scène de genre⁹⁸ ; l'intronisation de Zagreus demeure inexplicée⁹⁹ ; parmi les jouets grâce auxquels les Titans l'abusent, Nonnos ne retient que le miroir dont il passe sous silence le sens allégorique qui lui a été donné¹⁰⁰. Les métamorphoses ne conservent que des bribes peu cohérentes d'exégèse symbolique et le poète préfère jouer sur des combinaisons numériques purement formelles¹⁰¹. Les événements majeurs qui se produisent, selon l'orphisme, après la mort du premier Dionysos sont éliminés : rien sur les Titans qui font cuire, puis dévorent le corps de l'enfant mis en pièces, rien sur son cœur que sauve Athéna et qui revivra dans le fils de Sémélé, rien sur les Titans foudroyés dont les cendres constitueront la nature titanique et mauvaise de l'humanité actuelle¹⁰².

Nonnos connaît la littérature orphique ; il lui fait d'assez fréquents emprunts ; mais il ne s'intéresse ni à la théologie qu'elle suppose ni aux exégèses philosophiques qu'elle a suscitées. C'est comme antiquaire qu'il l'utilise, de même que le reste de la mythologie grecque¹⁰³.

97. L'influence que l'orphisme a exercée sur la pensée néoplatonicienne a fait l'objet de plusieurs études de L. BRISSON : « Orphisme et Orphée à l'époque impériale », dans *Aufstieg u. Niedergang der römischen Welt*, II, 36, 4 (1990) ; p. 2867-2931 ; *Proclus lecteur et interprète des Anciens. Actes du coll. intern. du C.N.R.S. Paris, 2-4 oct. 1985*, p. 43-104 (sur Proclus) ; *Orphisme et Orphée* (Mélanges J. Rudhardt, 1991), p. 157-209 (sur Damaskios).

98. Cf. CHUVIN, *o. c.*, p. 21.

99. *Ibid.*, p. 22-24.

100. *Ibid.*, p. 28-29, et note à 6, 173 (p. 151).

101. *Ibid.*, p. 29-31, et note à 6, 176 (p. 152).

102. *Ibid.*, p. 31-33. L'épisode essentiel du cœur est rejeté comme une variante mineure au ch. XXIV (v. 48-49).

103. L'orphisme dans les *Dionysiaques* : outre la première partie de cette étude, cf. F. VIAN, « Préludes cosmiques dans les *Dionysiaques* de Nonnos de P. », *Prometheus*, 19 (1993), p. 42-43, 49-50. On se reportera aussi aux index de l'éd. C.U.F. (s.v. « orphisme »), notamment aux t. 3 (P. Chuvin) et 4 (G. Chrétien). On peut appliquer à Nonnos les remarques qu'Al. CAMERON, *Claudian* (1970), p. 209-211, fait au sujet de son auteur : « It is clear from Claudian's own frequent references to Orpheus that he was familiar with Orphic writings. Nevertheless, *Rapt.* is in no sense an Orphic poem ».

La fille de Nicaia, Télété, demeure une simple abstraction ; Nonnos se borne à la mentionner à deux reprises, mais il définit sa fonction sans ambiguïté au ch. xvi : « Toujours s'adonnant aux fêtes, jouvencelle des chœurs nocturnes, (Télété) accompagne Dionysos et se plaît au son des castagnettes et du tambourin que l'on frappe des deux côtés »¹⁰⁴. Le ch. XLVIII précise qu'elle sera la servante (θεράπεινα) d'Iacchos et de son père (48, 886), après avoir rappelé que son rôle est de former des chœurs (48, 880 χοροπλεκέρος). Aucune allusion à des mystères au sens propre : Télété n'est pas autre chose qu'une meneuse de chœurs, une Célébrante des fêtes dionysiaques nocturnes.

L'emploi que le poète fait du nom commun s'accorde pleinement avec cette définition¹⁰⁵. Comme l'ont montré plusieurs études récentes, le terme désigne à l'origine n'importe quel « acte cultuel » au sens large ; il a tendu ensuite à se spécialiser dans le sens de « cérémonie initiatique », « célébration d'un mystère », sans perdre toutefois son acception première¹⁰⁶. Chez Nonnos, il s'emploie une fois, d'une façon très vague, à propos des fêtes religieuses pré-dionysiaques où l'usage du vin était ignoré¹⁰⁷. Ailleurs, il se dit presque exclusivement des fêtes en l'honneur de Dionysos ou d'un dieu qui lui est assimilé (Osiris)¹⁰⁸.

Celles-ci présentent trois traits caractéristiques : les officiants portent un costume particulier ; ils exécutent une musique spécifique à l'aide de la « flûte » et de divers instruments à percussion ; ils se livrent à des danses orgiastiques ; les sacrifices sanglants ne sont mentionnés qu'exceptionnellement¹⁰⁹. Ces *télétai*, nommées aussi ὄργια, sont souvent nocturnes, mais peuvent être aussi diurnes. Elles n'impliquent pas le secret, car il en est souvent question au moment où Dionysos apporte à tout un peuple son culte et, d'une façon plus concrète, le vin. Malgré l'emploi fréquent du verbe

104. 16, 400-402 ἀεὶ χάριουσαν ἑορταῖς, | κόρυβιν νυκτιγέροντον, ἐφεσπομένην Διονύσῳ, | περπομένην κροτάλοισι καὶ ἀμφιπλήγῃ βούβη. Je cite la traduction de B. Gerlaud.

105. J'ai abordé la question dans *Rev. Ét. Anc.*, 90 (1988), p. 405-408.

106. Sur τελετή et ὄργια, cf. P. TURCAN, dans *L'initiation. Actes du colloque international de Montpellier. 11-14 avril 1991* (1992), t. 1, p. 216-220 ; W. BURKERT, *Les cultes à mystères dans l'antiquité* (1992), p. 19-22. Voir aussi sur ὄργια, A. MOTTE, V. PIRENNE-DELFORGE, *Kernos*, 5 (1992), p. 119-140 (p. 128-130 pour Dionysos).

107. 7, 65 ; cf. la note *ad loc.* de P. CHUVIN, C.U.F., t. 3, p. 170. On peut rapprocher l'emploi de μωστιπόλος pour désigner la « prêtresse » de l'Année en 12, 19, 65.

108. Sur Dionysos-Osiris (4, 269-271) et sur les *télétai* d'Héra, cf. ci-dessous p. 219.

109. Notamment en 47, 735-738.

διδάσκω dans ce contexte, son « enseignement » n'a rien d'ésotérique¹¹⁰. À titre de confirmation, je donne ci-dessous une liste, que je crois exhaustive, des passages où sont employés à propos de Dionysos les termes τελετή et ὄργια, ainsi que les mots de la famille de μύεω qui appartiennent au même champ sémantique (μύστης, μύστις, μυστιπόλος, μυστιπολεύω) :

1. Manifestations¹¹¹ dionysiaques en général : 9, 284-287; 24, 39-40; 27, 255-256; 44, 124, 219; 46, 81, 95-96, 107; 48, 774-775, 811. — Manifestations apparentées : Cabires (3, 72-74¹¹²; 14, 17-20); Corybantes (13, 400-402; 15, 64-67; 31, 249-250).

2. Manifestations diurnes : 15, 64-71 (Indiens ivres imitant les Bacchants et les Corybantes); 18, 185 (Bacchantes face à Lycurgue); 22, 5 (arrivée de Dionysos en Inde); 35, 227-231 (Hermès se manifestant sous l'apparence de Dionysos); 46, 145-147, 172-175 (les Bacchantes thébaines sur le Cithéron).

3. Manifestations diurnes au cours d'une bataille : 27, 228-230; 28, 35-44; 30, 119-123; 32, 206.

4. Manifestations nocturnes : 9, 286-287; 12, 397; 13, 6-7; 16, 400-401; 27, 214; 31, 140-142, 152-153; 33, 225-232; 47, 728-741. Cf. 14, 13-14 (Rhéa).

5. Conversion des peuples à l'usage du vin et au culte de Dionysos : 12, 397 (Méonie); 13, 6-7 (conversion de l'humanité en général); 14, 285-289 (Phrygie); 15, 121-131 (Indiens); 18, 6 (Assyrie); 19, 37, 41 (Botrys et Pithos admis parmi les Bacchants); 20, 267 (tentative pour convertir Lycurgue); 27, 204-215 (Indiens); 35, 352-366 (Indiens); 40, 151-152 (Indiens), 294-297 (Arabes); 47, 7-12 (Athènes), 728-741 (Argiens).

Les cas peu nombreux où cette terminologie « mystérique » est en rapport avec une idée de secret méritent un examen attentif.

On mentionnera d'abord pour mémoire les emplois figurés. Les termes pris en considération peuvent faire référence à des « sciences » sinon secrètes, du moins supposant des connaissances plus ou moins ésotériques : la médecine (17, 377; 35, 62), la magie (13, 485, 490; 36, 353), l'astronomie (38, 31, 50), le droit (41, 344), la poésie sacrée d'Orphée (41, 375). Ils servent aussi à désigner des réalités que la décence interdit de découvrir (le sexe féminin) : 7, 266; 11, 506; 17, 224; 42, 373. Dans tous les cas, ces emplois imagés n'ont aucun rapport avec des faits culturels.

110. Διδάσκω n'implique pas un enseignement ésotérique : cf. 12, 397; 13, 6-7; 27, 214 (et la note *ad loc.*, t. 9, p. 303); 41, 382 (Cadmos enseignant l'écriture); *al.*

111. J'emploie ce terme vague en raison de la grande diversité des passages cités.

112. Les Cabires célèbrent ici le culte d'Hécate; ils feront partie par la suite de l'armée de Dionysos.

On relève quatre véritables exceptions :

a) En 3, 262-264, une allusion est faite aux mystères célébrés en l'honneur de l'Héra d'Argos. Il s'agit de mystères locaux qui ont survécu au moins jusqu'au IV^e siècle et que la *Confession de S. Cyprien* mentionne encore vers 450¹¹³. Dans ces trois vers, Nonnos accumule, comme à plaisir, un vocabulaire « mystérique » : de toute évidence, il veut faire œuvre d'antiquaire en introduisant cette courte digression qui lui fournit l'occasion de mettre Callimaque à contribution¹¹⁴.

b) Le même vocabulaire abonde dans le passage relatif au séjour de Cadmos en Égypte (4, 259-284, à compléter par 41, 381-382). Mais le développement a pour principal objet d'énumérer les bienfaits que le héros civilisateur a apportés à l'Hellade, avant tout l'écriture et l'astronomie (4, 259-269) : les termes d'ὄργια et d'ἄρρητον employés à propos de l'écriture (4, 264, 267; cf. 41, 382) ne doivent donc pas abuser le lecteur. Cadmos a été aussi *instruit* dans « les cérémonies nocturnes de l'initiation mystique », μύστιδος ἐννουχίας τελετὰς ἐδιδάσκετο τέχνης, célébrées en l'honneur d'Osiris, le Dionysos égyptien (4, 269-271); mais, bien loin d'être tenu au secret, il a eu le mérite de *révéler* (!) à l'humanité « ces rites d'Osiris où retentit l'évohé », εὔια... Ὀσίριδος ὄργια φαίνων. Ce sont seulement les hymnes magiques (μάγον ὕμνον) qu'il récite en secret, comme il est naturel (κρυφίη... θυάδι φωνῆ) : cf. 4, 272-273¹¹⁵.

c) Les allusions aux Mystères d'Éleusis sont vagues et disparates¹¹⁶. Pour Nonnos, Déméter est avant tout une déesse civilisatrice comme Dionysos; c'est elle qui a apporté les céréales¹¹⁷. Ses mystères sont en revanche à peine suggérés par la mention du τάλαρος, traduction nonnienne du λῆκνον ou du κάλαθος¹¹⁸, et peut-être à travers l'indication du réconfort que

113. *Conf. de S. Cyprien*, 2, 52-57. Sur ces mystères, cf. P. CHUVIN, *Chronique des derniers païens* (1990), p. 218-219.

114. Termes « mystériques » employés dans le passage : φρικτὰ... ὄργια, βυσσοδόμειε (hapax chez Nonnos), μύστιδι τέχνη. Cf. F. VIAN, *Rev. Ét. Anc.*, 90 (1988), p. 406, n. 38.

115. Sur ce passage, cf. P. CHUVIN, *Chronique*, p. 157. Nonnos veut dire que Cadmos a introduit en Grèce le culte d'Osiris en donnant au dieu le nom de Dionysos; il s'inspire évidemment d'Hérod., 2, 49, 123; Diod. Sic., 1, 11, 3; 1, 13, 5; *al.* Le développement n'apprend rien sur la « religion » de Nonnos, malgré H. BOGNER, *Philologus*, 89 (1934), p. 325.

116. Cf. P. CHUVIN, *Mythologie et géographie dionysiaques* (1991), p. 50.

117. Cf. 13, 188-192; 19, 82-90, et ci-dessus p. 215, n. 96.

118. Encore convient-il d'observer que ce *talaros* est exclusivement en rapport avec l'agriculture : cf. 13, 189 μυστιπόλοι (= prêtres) τάλαιοι καὶ εὐκάριοι θεαίνης; 31, 69 (le τάλαιος Δήμητρος est opposé à la vendange de Dionysos). En 27, 286, les τάλαιους γονέοντας... Μεταειρήνης mettent encore l'accent sur la fécondité.

Déméter, après la mort de Kéléos, procure à sa famille¹¹⁹. Les *télétaï* attiques sont davantage celles du « Dionysos éleusinien », c'est-à-dire de Dionysos-Zagreus (31, 67-69), puis celles qui associent les trois Dionysos, une fois apaisé le conflit latent qui oppose le fils de Sémélé au fils de Perséphone (48, 966)¹²⁰. Nonnos ne précise pas si ces *télétaï* sont d'authentiques mystères à ses yeux. C'est en tout cas l'« Athéna attique » qui est qualifiée de *μυστιπόλος*, « patronne/prêtresse des mystères » (48, 953). C'est grâce à elle et non à Déméter qu'Iacchos, le fils d'Aura, obtient droit de cité dans le pays. Elle se comporte à son égard en nourrice, comme elle l'a déjà fait pour un premier fils adoptif, Érechthée¹²¹. Iacchos se présente en réalité comme une réplique de cet Érechthée et c'est seulement à propos de celui-ci que Nonnos évoque, d'une façon détournée, une ciste mystique éclairée d'une lumière inextinguible¹²². Le détail est d'ailleurs une fois de plus d'origine littéraire : cette curiosité a plu à un antiquaire friand de *paradoxa*¹²³ ; elle ne signifie pas que Nonnos ait une connaissance autre que livresque des cultes à mystères de l'Attique.

d) Un seul passage contient une référence à des mystères dionysiaques. Au ch. IX, Inô confie Dionysos nouveau-né à une servante sidonienne nommée Mystis¹²⁴. Celle-ci enferme le nourrisson dans un caveau obscur¹²⁵

119. Cf. 19, 89-90, et le commentaire de J. GERBEAU, C.U.F., t. 7, p. 80-82.

120. Sur ce conflit imaginé par Nonnos, cf. P. CHUVIN, C.U.F., t. 3, p. 14; F. VIAN, t. 9, p. 313 (note à 27, 337-341). -- Sur la place faite à Iacchos et à Dionysos dans les Mystères d'Éleusis à l'époque classique, cf. G. SFAMENI GASPARRO, *Misteri e culti mistici di Demetra* (1986), p. 114-121.

121. Cet Érechthée est plus couramment appelé Érichthonios. Sur son enfance chez Nonnos, cf. F. VIAN, C.U.F., t. 9, p. 297-299, 312 (notes à 27, 110-117, 317-323), et l'étude de M. CHRISTOPOULOS, *Kernos*, 5 (1992), p. 30-32, 35-36. Le rapprochement entre Iacchos et le petit Érichthonios a dû être suggéré par une tradition orphique originaire d'Asie Mineure (cf. M. L. WEST, *The Orphic Poems* [1983], p. 95-96, 106-107) : selon *Orph.*, fr. 199 Kern (= Proclus, comm. à Platon, *Timée*, 30b, [I 407, 22 Diehl]); cf. FESTUGIÈRE, t. 2 [1967], p. 280-281), Hipta a élevé Dionysos dans un *liknon* posé sur sa tête et entouré d'un serpent. Nonnos a pu aussi se souvenir que, selon la légende, Érechthée est associé aux Mystères d'Éleusis, soit parce qu'il les a importés d'Égypte (Diod. Sic., I, 29, 1), soit parce qu'il a combattu contre Eumolpos.

122. Sur cette ciste, cf. ci-dessous p. 221, n. 128.

123. Ses principales sources sont Callimaque et Euphorion; cf. F. VIAN, C.U.F., t. 9, p. 297-299.

124. Mystis reparait en 12, 390(?) et 13, 141, dans deux passages qui n'intéressent pas directement cette étude. J. BALTU, *Mél. d'arch. et d'hist. de l'Éc. franç. de Rome, Archéologie*, 103 (1991), p. 22-24, fig. 3, donne le nom de Mystis à la Ménade à la clochette et au *flagellum* d'une mosaïque tardive (VI^e s.) de Sarrin (Osroène).

125. Il importe peu ici que ce *βέρεθρον* soit un caveau (*sic*, G. CHRÉTIEN, C.U.F., t. 4, p. 19,

illuminé par la lumière surnaturelle qui émane de l'enfant divin (9, 101-106). Le développement qui suit (9, 111-131) décrit en détail les ὄργια de Dionysos Nyctélios/Nocturne (9, 114) que Mystis et le jeune dieu instituent pour la première fois en s'instruisant mutuellement¹²⁶. Nonnos se borne en général à recenser, avec un assez grand luxe de détails, les traits caractéristiques des manifestations dionysiaques qui ont été signalés plus haut : attributs vestimentaires, musiques et danses spécifiques¹²⁷. Mais il mentionne aussi une « invention » remarquable de Mystis, « la ciste mystique grosse de la sainte initiation », τελετῆς ζαθέης ἐγκύμονα μύστιδα κίστην (9, 127). La ciste implique des objets secrets, des *hiera* dont la contemplation est interdite au profane. Mais il n'en est plus question ailleurs¹²⁸ et aucune allusion n'est faite aux *hiera* qu'elle pouvait receler¹²⁹. Bien mieux, elle figure au nombre des jouets (παίγνια) du bambin Dionysos, ce qui n'est pas sans rappeler les jouets qui ont servi à abuser Zagreus¹³⁰. Il semble bien que cette ciste n'est qu'un accessoire et que Nonnos n'avait pas une idée précise de son contenu.

Au total, si on excepte cette indication isolée et ambiguë, Nonnos ne fait nulle part référence à d'authentiques mystères dionysiaques, même s'il affectionne comme ses contemporains la terminologie propre à ce type de cultes¹³¹.

Cette constatation est bien illustrée par la façon dont il conçoit la fin de la Penthéide par rapport à Euripide. S'il est exact que le poète tragique lui-même ignore ce que sont de véritables « mystères dionysiaques », du moins les *télétaï* et *orgia* des Thébaines doivent se dérouler à l'abri du regard des profanes, comme il ressort du récit du messenger¹³². Agavé est encore plus

n. 4 et note à 9, 102 [p. 107 s.] ou une grotte naturelle (*sic*, après d'autres, M. L. WEST, *Class. Rev.*, 36 [1986], p. 210 s.).

126. Sur l'ambiguïté de διδασκόμενος (9, 114, 128), cf. G. CHRÉTIEN, *o. c.*, p. 108 s. (note à 9, 114).

127. Cf. ci-dessus p. 217. Le passage mentionne quelques détails rares, les phiales portées sur les seins et les serpents vivants qui font office de ceintures (9, 125-126, 129-131).

128. Κίστη n'est attesté qu'en deux autres passages : en 27, 116, le terme désigne une « urne cinéraire » qui fait en réalité référence à la ciste « mystique » où fut élevé Érechthée enfant ; en 6, 87, la ciste est une simple boîte qui sert à ranger une sphère céleste.

129. Ce n'est sans doute pas un hasard si ἄρρητος est un hapax dans les *Dionysiaques* et qualifie seulement « le lait ineffable des livres sacrés » des Égyptiens (4, 267).

130. Cf. G. CHRÉTIEN, *C.U.F.*, t. 4, p. 111 (note à 9, 128) ; et, pour les jouets de Zagreus, P. CHUVIN, *ibid.*, t. 3, p. 26 et 151 (note à 6, 173).

131. Ce vocabulaire s'est banalisé à l'époque de Nonnos : cf. F. VIAN, *Rev. Ét. Anc.*, 90 (1988), p. 405-409, et, sur le sens de « myste », M. NILSSON, *Eranos*, 60 (1962), p. 180-181.

132. Eur., *Bacch.*, 677-768. P. TURCAN, *l. c.* (p. 217, n. 106), p. 221-24, note avec raison

explicite quand elle découvre le « fauve » qui épie les Bacchantes : elle invite ses compagnes à le capturer, « afin qu'il n'aille pas divulguer les chœurs secrets du dieu », μηδ' ἀπαγγείλη θεοῦ χοροῦς κρυφαίους (*Bacch.*, 1108-1109)¹³³. Nonnos se souvient de son modèle quand Dionysos invite Penthée à observer les *orgia* en cachette, grâce à une « ruse secrète » (46, 95-96 δόλω κρυφίω). Mais, au moment de la mise à mort du roi, rien ne suggère que la victime périt pour avoir enfreint un interdit. Avant de l'apercevoir, les Bacchantes se promettaient de rivaliser d'ardeur dans la célébration des rites bacchiques (46, 158-175). Au moment où elles mettent en pièces Penthée qu'elles prennent pour un lion, leur unique souci est encore de faire preuve d'émulation : Agavé se glorifie seulement de s'être comportée avec plus de bravoure que ses sœurs ou Kyréné, « la tueuse de lions » (46, 221-238).

Il importe donc de ramener à de justes proportions la place que l'orphisme et les cultes ésotériques occupent dans les *Dionysiaques*. L'épopée a pour objet de célébrer Dionysos ; mais il n'y a pas lieu de chercher à y découvrir une théologie du salut rivale de la sotériologie chrétienne.

La thèse a été soutenue dans les années 30 par R. Keydell et H. Bogner. Ces savants pensaient que Nonnos était encore païen au moment où il composait sa grande épopée et qu'il voulait faire œuvre de propagande en présentant Dionysos comme le Sauveur de l'humanité et le « rival du Christ ». Dans cette perspective, il était assez tentant d'accorder une importance particulière aux éléments les plus spécifiques du paganisme finissant, notamment l'orphisme, les cultes à mystères, la magie et l'astrologie¹³⁴.

Les travaux de ces dernières années ont remis en cause leurs prémisses. Une conversion de Nonnos au christianisme paraît improbable, car il appartenait vraisemblablement à une famille chrétienne¹³⁵. Certains indices

que c'est seulement à partir de l'époque hellénistique que sont attestés des mystères dionysiaques comportant une initiation et des *hiera* cachés au profane et *montrés* au seul initié ; il oppose de ce point de vue l'*Idylle XXVI* de Théocrite aux *Bacchantes*.

133. Cf. aussi *Bacch.*, 823, 985-990.

134. R. Keydell, critiquant le point de vue de J. Golega, écrit dans *Bursian's Jahresber. ü. die Fortschr. d. klass. Alt.-wiss.*, 230 (1931), p. 120 (= *Kl. Schr.*, p. 152) : « In den Dionys. sehen wir die Mächte des ausgehenden Heidentums wirksam, Astrologie, Orphik, Mysterien-glaube ». Sa thèse a été développée par H. BOGNER, « Die Religion des Nonnos von Panopolis », *Philologus*, 89 (1934), p. 320-333 ; cf. notamment p. 321, 328, 330 (« Bakchos ist Rival Christi »). Elle est résumée par R. KEYDELL, dans *Real-Enc.*, s.v. Nonnos, n° 15, 915, 35-916, 38, qui affirme notamment « Bakchos ist der Erlöser », en citant 12, 171.

135. Cf. après J. GOLEGA, *Studien ü. die Evangeliendichtung des Nonnos* (1930), p. 79-88, F. VIAN, C.U.F., t. I (1976), p. XI-XVIII ; P. CHUVIN, *Bull. Assoc. G. Budé*, 1986, p. 387-396 ;

suggéreraient qu'il a composé sa *Paraphrase de l'Évangile selon S. Jean* alors que ses *Dionysiaques* étaient encore en chantier¹³⁶. E. Livrea a même émis l'hypothèse que le poète de Panopolis ne serait autre que l'évêque homonyme d'Édesse qui a exercé sa charge vers le milieu du v^e siècle¹³⁷. Or, d'une manière qui peut paraître paradoxale, il ne remet pas fondamentalement en cause la thèse de R. Keydell et de H. Bogner. À son avis, l'évêque Nonnos, qui ferait preuve d'une solide compétence théologique dans sa *Paraphrase*¹³⁸, aurait composé son épopée mythologique à l'intention d'un public de païens lettrés. En rassemblant « une somme des mythes liés à l'une des plus célèbres sotériologies antiques, la sotériologie dionysiaque », il se serait proposé de faire œuvre de « propédeutique » afin de préparer ses lecteurs à accueillir par la suite le message évangélique contenu dans la *Paraphrase*¹³⁹. Dans son enthousiaste tentative de synthèse, le savant italien s'efforce de concilier ainsi les vues de H. Bogner sur la « religion » de Nonnos et les siennes propres sur la signification théologique de la *Paraphrase*¹⁴⁰.

Sans accepter cette thèse extrême¹⁴¹, D. Willers admet néanmoins que Nonnos, bien qu'il soit chrétien, présente Dionysos tout au long de son épopée, « d'une façon insistante et continue », comme le Sauveur de

E. LIVREA, *Prometheus*, 13 (1987), p. 97-113; *id.*, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto XVIII* (1989), p. 19-35; D. WILLERS, *Mus. Helv.*, 49 (1992), p. 141-145.

136. E. LIVREA, *Il. cc.*; cf. dans le même sens, F. VIAN, C.U.F., t. 9 (1990), p. 30, 41-42, 255 (note à 25, 281-291), 267 s. (notes à 25, 529-537, 541-544), 301 (note à 27, 162-163).

137. E. LIVREA, *Prom.* (1987), p. 113-121.

138. *Id.*, *Parafrasi*, p. 43-57.

139. *Id.*, *Prom.* (1987), p. 122 : « (la) destinazione letteraria delle *Dionisiache...* (è) piuttosto... *summa* dei miti legati ad una delle più nobili soteriologie antiche, quella dionisiaca, rivolta propedeuticamente a quel pubblico di pagani colti che era il naturale destinatario, a scopo di conversione, del poema giovanneo ». Opinion analogue dans *Parafrasi*, p. 21-22 : « La posizione predominante che nelle *Dionisiache* è assegnata a fenomeni quali la magia, l'astrologia, la teurgia, l'orfismo, i culti misterici, ne fa un poema positivamente pagano, ed anzi una sorta di acceso manifesto poetico di una paganism dalle profonde radici fideistiche, mirante a codificarsi in un ambizioso ed espansivo sistema di interpretazione del cosmo, ricco di accenti palinogenetici e soteriologici ».

140. *Id.*, *Prom.* (1987), p. 100-101, 122-123. Le parallèle entre Dionysos et le Christ est poussé très loin. Jouant sur les deux premiers avatars de Dionysos, E. Livrea écrit (p. 100, n. 9) : « Né homme, tué par les Titans (6, 169-204) et enseveli pour être ressuscité (9, 1-24), monté au ciel (48, 974-978), Dionysos apparaissait désormais depuis longtemps comme l'exact équivalent du Christ ».

141. Selon D. WILLERS, *Mus. Helv.* (1992), p. 145, les arguments avancés pour identifier le poète et l'évêque n'emportent pas la conviction (« keine Beweiskraft ») et « même leur addition ne rend pas vraiment plausible » l'hypothèse.

l'humanité¹⁴². Il essaie de résoudre cette contradiction en se fondant sur d'intéressants documents archéologiques qui prouvent que l'Antiquité tardive ne jugeait pas toujours incompatibles les sotériologies dionysiaque et chrétienne¹⁴³.

On ne saurait contester ce point¹⁴⁴. Mais on se trompe à mon avis sur la signification des *Dionysiaques* si on veut y découvrir une sotériologie. Affirmer que pour Nonnos Dionysos est le « Sauveur de l'humanité », c'est jouer sur une équivoque. Dionysos n'est pas un Rédempteur au sens chrétien du terme¹⁴⁵ : sa mission est d'apporter aux hommes le vin, source de joie, et, accessoirement, de combattre l'injustice et l'impiété que symbolisent ses adversaires. L'outre-tombe et la destinée de l'âme n'intéressent ni Dionysos ni Nonnos. Les silences du poète sont éloquents à cet égard. Au ch. xxxvii, où il transpose les Jeux funèbres en l'honneur de Patrocle avec une scrupuleuse fidélité, il élimine toute scène correspondant à la rencontre d'Achille avec l'âme de Patrocle¹⁴⁶. Il écarte les traditions bien attestées selon lesquelles Dionysos est descendu aux Enfers soit pour y chercher Sémélé soit parce qu'il a été tué lui-même au cours du combat contre Persée¹⁴⁷. Il ignore la doctrine orphique, si volontiers exploitée par les néoplatoniciens, qui professe que l'homme est chargé d'un « péché originel » parce que son corps s'est formé à partir des cendres des Titans foudroyés par

142. *Ibid.* : « Dionysos wird zu prononciert und ausdauernd als der Retter des Menschengeschlechts (cf. 7, 96 ἀνδρομέτης... ἀλεξί-ἤρα γενέθλης) gepriesen, als dass man dies nur mehr als literarische Attitüde nehmen kann ». G. W. BOWERSOCK, *Hellenism in Late Antiquity* (1990), p. 44, parle aussi du « redemptive role of Dionysus ».

143. *Ibid.*, p. 145-151. Il s'agit de deux tentures historiées appartenant à la fondation Abegg à Berne. Elles représentent l'une un thiasos ou une scène d'initiation dionysiaque ; l'autre, des tableaux de la vie terrestre de Marie et de Jésus. Ces deux étoffes sont datables l'une de la première moitié du IV^e siècle, l'autre de la seconde moitié (ou d'un peu plus tard). Il est probable qu'elles proviennent d'un même tombeau, sépulture d'un chrétien selon toute vraisemblance. Elles ont dû être confectionnées dans la région de Panopolis, célèbre par son industrie textile. Pour la tenture dionysiaque, cf. aussi J. BALTU, *l. c.* (p. 220, n. 124), p. 27 et fig. 6 ; G. W. BOWERSOCK, *l. c.* (n. 142), p. 52-53, et pl. 10-11.

144. Cf. ci-dessous p. 232.

145. Cf. P. CHUVIN, « Nonnos de Panopolis entre paganisme et christianisme », *Bull. Assoc. G. Budé*, 1986, p. 387-396.

146. En revanche, la scène homérique est utilisée en d'autres circonstances, dans un contexte érotique : visite de l'ombre d'Hymnos à Nicaia après son viol (16, 292-305 ; cf. la note *ad loc.*) ; visite de l'âme d'Ariadne à Dionysos amoureux d'Aura (48, 530-565).

147. Sur ces deux légendes. cf. C.U.F., t. 3, p. 110-117 (P. Chuvin) ; t. 4, p. 118, note à 9, 206 (G. Chrétien) ; t. 9, p. 245, note à 25, 105-110 (F. Vian). Cf. aussi P. CHUVIN, *Chronique*, p. 219-220 ; G. CASADIO, *Storia del culto di Dioniso in Argolide* (1994), p. 123-325.

Zeus après le meurtre de Zagreus¹⁴⁸. Loin d'approuver la doctrine de la transmigration des âmes, il la signale seulement, à titre de curiosité ethnographique, comme une croyance propre aux Indiens, les ennemis de Dionysos (37, 1-6)¹⁴⁹.

Sans doute Dionysos confère-t-il une certaine forme d'immortalité aux personnes qu'il a aimées ou qui l'ont accueilli avec hospitalité, Ampélos, Staphylos et les siens, Icarios et sa fille, Ariadne et naturellement Sémélé, qui bénéficie de l'apothéose dès la naissance de son fils¹⁵⁰. Mais, pour le commun des mortels, le vin n'apporte que l'oubli du deuil et de la mort ; il ne procure ni l'immortalité ni la félicité outre-tombe¹⁵¹. Dionysos le proclame lui-même explicitement : « L'infortuné que le sort commun a privé d'une épouse ou d'une fille, celui qui porte le deuil de ses fils défunts, d'une mère ou d'un père, n'aura pas plus tôt goûté à la douceur du vin qu'il secouera l'odieuse fardeau de la peine qui l'accable » (12, 265-259)¹⁵². On conviendra qu'une telle « doctrine du salut » est bien profane, voire « épicurienne », au sens commun du terme¹⁵³.

148. Cf. ci-dessus p. 216 (et n. 102). H. Bogner et E. Livrea ne prennent pas en considération ces silences de Nonnos quand ils traitent de l'orphisme dans les *Dionysiaques*.

149. R. Keydell en convient dans *Real-Enc.*, s.v. Nonnos, 916, 34 ss. Quand, au cours du récit, Nonnos évoque l'âme qui quitte le corps d'un mourant, il utilise un *topos* homérique, arrangé selon des conceptions philosophiques plus récentes (l'âme s'élève dans l'air au lieu de descendre dans l'Hadès) : cf. la note de N. Hopkinson à 22, 201-202 (C.U.F., t. 8, p. 239).

150. Cf. à ce sujet le commentaire de J. GERBEAU, C.U.F., t. 7, p. 64-72, 85, 110-111.

151. Dionysos ne « promet » pas « une rétribution dans l'au-delà » à Autonoé et à Agavé en compensation de leurs souffrances, malgré R. KEYDELL, dans *Real-Enc.*, s.v. Nonnos, 916, 8 ss. Le savant se fonde sur 46, 363, ἐλπίδος ἐσσομένης πρωτάγγελα θέσφατα φάινων, (Dionysos) « révélant (aux deux femmes) des oracles annonciateurs d'une espérance à venir ». Les vers suivants (v. 364-367) exposent en clair la destinée future de Cadmos et d'Harmonie appelés à devenir des serpents en Illyrie. Le v. 363, malgré son caractère vague qui peut induire en erreur, se situe aussi sur le terrain de la mythologie : il fait allusion à mots couverts au sort qui attend les deux femmes. Nous ne savons rien au sujet d'Autonoé ; mais les tribulations futures d'Agavé sont connues : cf. F. VIAN, *Les origines de Thèbes* (1963), p. 125-126.

152. C'est seulement d'une façon imagée qu'on peut parler du « pouvoir rédempteur du vin » (*sic*, J. GERBEAU, C.U.F., t. 7, p. 62-63). Les vertus du vin, par rapport au lait, « boisson du temps jadis », ou au blé, sont définies d'une façon tout aussi explicite : le vin « charme l'homme » et « dissipe ses soucis » (17, 80) ; « il délivre des angoisses qui rongent le cœur » et le raisin est le « médecin de la détresse humaine », βότρυνες ἀνδρομέτης παύησόνες εἰσιν ἀνίης (47, 53-55).

153. Ce trait n'est pas propre à Nonnos. W. Burkert observe avec raison que les sotériologies païenne et chrétienne ne sont guère comparables : « Les témoignages païens d'un symbolisme de la résurrection sont, pour le moins, douteux » (*Cultes à mystères*, p. 33) ; les mystères païens n'ont pas de doctrine sur l'âme, ce qui devrait être une préoccupation majeure pour une « religion du salut » (*ibid.*, p. 89-92). Il n'en demeure pas moins que les mystères dionysiaques ont été mis en rapport avec l'outre-tombe et que l'imagerie bacchique est

S'il faut renoncer à chercher dans les *Dionysiaques* un message concurrent ou précurseur du message chrétien, on n'en conclura pas pour autant que le poème est un simple exercice littéraire gratuit, œuvre d'un poète épris de poésie pure. La proximité de l'auteur, son goût immodéré pour la *poikilia* contribuent fortement à dissimuler ses intentions qu'on ne peut découvrir qu'après avoir fait abstraction de tous les enjolivements qui ont été prodigués. Mais, une fois ce décapage effectué, le sens du poème apparaît clairement. Le Dionysos nonnien n'est ni un rédempteur ni même, à proprement parler, un fondateur de culte¹⁵⁴ : il est un *πρῶτος εὐρετής* analogue à tous ceux qu'on rencontre dans le poème : Déméter, Cadmos, Aristée et tous les inventeurs catalogués en 41, 368-386. Mais, comme Nonnos en fait le protagoniste de l'épopée entière, l'« inventeur du vin » s'est transformé en héros-dieu civilisateur, parcourant le monde pour lui apporter et lui imposer son bienfait, à la façon du Dionysos evhémérisé dont Diodore de Sicile résume les aventures au livre III de sa *Bibliothèque*¹⁵⁵.

La geste du second Dionysos s'inscrit en effet dans une histoire de l'univers, comme l'a bien vu V. Stegemann¹⁵⁶. Pisandre de Laranda avait sans doute conçu auparavant une entreprise analogue dans les soixante chants de ses *Théogamies héroïques*¹⁵⁷. Son successeur a adopté un parti différent. Il a préféré centrer l'intérêt sur l'âge de Bacchos¹⁵⁸ et il se contente

fréquente sur les monuments funéraires à l'époque impériale : cf. R. TURCAN, *Les sarcophages romains à représentations dionysiaques* (1966), *passim*; *id.*, *Les cultes orientaux dans le monde romain* (1989), p. 305-322. Des lamelles d'or trouvées en Thessalie mentionnent explicitement Dionysos dans des formules d'initiation orphique : le défunt doit dire à Pherséphoné que « Bacchos l'a libéré » ou « délié » (de ses propres péchés ou de la faute originelle de l'humanité?) et il possède désormais le vin comme « heureuse récompense » (*εὐδαίμονα τιμήν* [?], texte restitué et interprétation discutée) : cf. K. TSANTSANOGLOU-G. M. PARASSOGLU, *Hellenika*, 38 (1987), p. 3-16; F. GRAF, dans *Orphisme et Orphée, en l'honneur de J. Rudhardt* (1991), p. 87-102; M. H. VELASCO LOPEZ, *Kernos*, 5 (1992), p. 209-220. On ne trouve rien de comparable dans les *Dionysiaques*.

154. Sur ce point, cf. F. VIAN, *Rev. Ét. Anc.*, 90 (1988), p. 404-405.

155. Diod. Sic., 3, 63-65, 70-74. Rapprocher l'action civilisatrice attribuée en Égypte et dans l'univers à Osiris-Dionysos, à Isis et à Hermès : Diod. Sic., 1, 14-16.

156. V. STEGEMANN, *Astrologie u. Universalgeschichte* (1930); cf. notamment p. 159-199. L'ouvrage est à utiliser avec précaution; mais il a le mérite d'attirer l'attention sur la place que l'histoire universelle occupe dans le poème.

157. Selon Macrobe, *Sat.*, 5, 2, 5, les *uniuersae historiae* de Pisandre commençaient avec les noces de Zeus et d'Héra et s'achevaient à l'époque contemporaine de l'auteur. Cf. R. KEYDELL, *Hermes*, 70 (1935), p. 301-311 (= *Kl. Schr.*, p. 353-363); *id.*, dans *Real-Enc.*, 19 (1938), s.v. Peisandros, n° 12, 145-146.

158. Les trois Dionysos se situent dans le cadre de l'histoire universelle. Depuis l'époque hellénistique, mythographes et philosophes se sont autorisés des généalogies contradictoires qui

d'évoquer plus ou moins rapidement les autres périodes, d'abord dans les six premiers chants qui constituent une sorte d'« archéologie », puis par l'intermédiaire des tables d'Harmonie qui résument chronologiquement l'histoire du monde depuis les origines jusqu'à l'avènement de Dionysos (12, 29-113), enfin grâce à diverses projections dans l'avenir où il évoque la future puissance de Rome, la bataille d'Actium et la fondation de Bérytos, la capitale du droit¹⁵⁹.

Ce grand chapitre d'histoire universelle que sont les *Dionysiaques* fait une place importante à une mythologie tour à tour scolaire ou érudite qui plonge ses racines chez Homère¹⁶⁰. Or une telle mythologie appartient depuis longtemps au domaine de la fable : elle a sa place dans la littérature et dans l'iconographie ; mais aucun païen ne la prend au sérieux, quelle que soit par ailleurs la sincérité de sa foi dans les dieux du paganisme. Il suffit de lire les discours de Julien *Sur la Mère des dieux* et *Sur Hélios-Roi* pour mesurer l'abîme qui sépare l'empereur philosophe de Nonnos dans leur approche du paganisme¹⁶¹.

Sans doute Nonnos mêle-t-il des éléments récents à la mythologie traditionnelle ; mais il convient de ne pas en exagérer l'importance et de ne pas se tromper sur leur signification. Les développements astrologiques ne sont pas autre chose que des ornements littéraires et n'impliquent pas que le poète croie vraiment à l'influence des astres¹⁶². Comme on l'a vu, il ne s'intéresse pas non plus aux « doctrines » de l'orphisme : il passe sous silence — volontairement plutôt que par ignorance — les subtiles exégèses

étaient prêtées aux dieux pour imaginer qu'ils avaient connu des avatars successifs : cf. notamment Cic., *De nat. deor.*, 3, 16, 21-23. Nonnos s'est inspiré de ces théories à plusieurs reprises : cf. F. VIAN, *Prometheus*, 19 (1993), p. 40-41.

159. Cf. 3, 198-199 ; 41, 160, 365-366, 389-398, et V. STEGEMANN, *Astrol. u. Univ.-gesch.*, p. 190-197.

160. Cf. F. VIAN, *Prometheus*, 4 (1978), p. 157-172.

161. R. KEYDELL, dans *Real-Enc.*, s.v. Nonnos, 915, 50 s., ne le conteste pas. Al. CAMERON, *Claudian* (1970), p. 199, fait des observations analogues au sujet de Claudien. Il remarque que, si celui-ci avait été un païen, c'est Isis ou Sarapis qu'il aurait célébré (*ibid.*, p. 200 s.). La même constatation vaut pour Nonnos qui passe sous silence ces divinités bien qu'il soit originaire d'Égypte et qu'il se plaise à parler de « son » Nil.

162. *Contra*, H. BOGNER, *Philologus*, 89 (1934), p. 327-328, 329 (« Nonnos glaubt : τὰ ἄστρα ποιεῖ ; er vertritt gerade jene extreme Form der Astrologie, die das Christentum verwarf ») ; R. KEYDELL, *l. c.*, 916, 19-25. — P. CHUVIN, C.U.F., t. 3, p. 10, 12, 39, *al.*, montre joliment que les horoscopes de Nonnos sont « de la mythologie en costume d'étoiles » et que le poète « n'a pas cherché à faire œuvre d'astrologie scientifique » ; comparer ce qu'Al. CAMERON, *Claudian*, p. 208, écrit au sujet de Claudien. Il serait aisé de faire des remarques analogues à propos de la place que la magie occupe dans les *Dionysiaques*.

symboliques qui fleurissaient à son époque dans l'école néoplatonicienne ¹⁶³.

Les *Dionysiaques* supposent une « théologie » plus ou moins embryonnaire en ce sens qu'elles placent au-dessus — ou plutôt au-delà — des dieux olympiens des puissances cosmiques telles qu'Aiôn, Harmonie, Chronos, Physis et Adrastée-Némésis ¹⁶⁴. Mais Nonnos ne fait à cet égard que s'inspirer d'une représentation conventionnelle de l'univers largement répandue à l'époque impériale et bien illustrée dans l'iconographie ¹⁶⁵. Ces *dii otiosi* purement allégoriques sont d'une autre nature que les dieux hypercosmiques que Saloustios situe au sommet de la hiérarchie des êtres ¹⁶⁶. À plus forte raison, on ne peut accorder à E. Livrea que les trois Dionysos nonniens aient le moindre rapport avec la doctrine des trois Soleils (transcendant, intelligible et sensible) que Julien expose dans son *Discours sur Hélios-Roi* (133 c), puisque Nonnos ne s'intéresse qu'au second Dionysos, l'inventeur du vin ¹⁶⁷.

L'un des rares passages de l'épopée où s'exprime un authentique sentiment religieux est le fameux hymne que Dionysos adresse à l'Héraclès Astrochitôn de Tyr (40, 369-410) ¹⁶⁸. Pour en comprendre la véritable signification, il faut en interpréter correctement le sens et le situer à sa place dans l'œuvre. P. Chuvin l'a opportunément comparé à l'*Hymne au Soleil* contemporain de Proclus. Le dieu nonnien du Soleil (Héraclès Astrochitôn) n'est pas, comme chez le philosophe, le « roi du feu intellectif » (*Hymnes*, 1, v. 1 πῦρὸς νοεροῦ βασιλεῦς), mais l'astre du monde sensible qui gouverne le temps et apporte la fécondité au monde ¹⁶⁹. En outre, le grand hymne

163. Cf. ci-dessus p. 215-216, 224-225. Le cas de Claudien est une fois de plus comparable : cf. CAMERON, *Claudian*, p. 209-211. Nonnos ne fait référence qu'à l'exégèse physique des mythes qui remonte au moins aux débuts du stoïcisme.

164. Cf. F. VIAN, *Prometheus*, 19 (1993), p. 39-52, et, pour Némésis, ci-dessus, p. 206-207.

165. R. KEYDELL, *l. c.*, 915, 55-61, en convient. Claudien (et d'autres avant lui, comme Quintus de Smyrne) recourt aussi à des abstractions personnifiées dont la fonction est « purely decorative » : cf. CAMERON, *Claudian*, p. 207.

166. SALOUSTIOS, *Des dieux et du monde*, 6, § 10-12 ; cf. P. CHUVIN, *Chronique*, p. 199-200. Il est impossible de découvrir dans les *Dionysiaques* « un ambizioso ed espansivo sistema di interpretazione del cosmo », comme l'écrit E. LIVREA, *Parafrasi*, p. 22.

167. E. LIVREA, *Prometheus*, 13 (1987), p. 100-101. On a vu que Nonnos n'accorde que peu d'attention aux premier et troisième Dionysos. Sur la doctrine de Julien, cf. la présentation, commode et claire, qu'en donne P. CHUVIN, *Chronique*, p. 199-200.

168. R. KEYDELL, *l. c.*, 915, 61 ss. parle de « wirklicher Glaube » ; selon P. CHUVIN, *Chronique*, p. 120, l'hymne « peut difficilement passer pour un simple exercice littéraire ».

169. Cf. CHUVIN, *Chronique*, p. 202-205. Il est remarquable que νοερός est dépourvu de toute signification philosophique dans les *Dionysiaques* au contraire de ce qu'on observe dans la *Paraphrase* : cf. ma note à 25, 268-270 (C.U.F., t. 9, p. 254). Je ne puis souscrire à

syncrétiste du ch. XL qui assimile ce dieu solaire à d'autres « dieux suprêmes » de l'Orient méditerranéen n'a sa raison d'être que parce qu'il a été prononcé à Tyr : le « dieu universel » qu'il célèbre est en réalité, purement et simplement, une divinité poliade et la « théologie » qu'il suppose ne se retrouve guère ailleurs dans le poème¹⁷⁰. Il « s'inspire des anciens mythes phéniciens autant que de la réflexion philosophique contemporaine »¹⁷¹ ; il constitue avant tout l'élément central d'un éloge de Tyr : à ce titre, il relève du genre, particulièrement prisé à l'époque de Nonnos, des *patria* qui « représentaient une partie de l'héritage païen que les chrétiens pouvaient recueillir sans problème »¹⁷².

Dans ces conditions, rien n'interdit de penser que les *Dionysiaques* ont été composées par un chrétien, auteur d'une paraphrase évangélique¹⁷³. Ce type de symbiose n'a rien d'exceptionnel à cette époque¹⁷⁴. Le christianisme a triomphé ; les cultes païens sont interdits et les hommes qui sont restés fidèles aux anciennes croyances parfois persécutés¹⁷⁵. Les philosophes constituent le principal centre de résistance ; mais l'école et la littérature échappent encore, elles aussi, à l'emprise de la nouvelle religion. L'enseignement garde ses formes traditionnelles ; par voie de conséquence, le poète, surtout s'il utilise l'hexamètre, ainsi que le rhéteur, se sentent tenus de

l'interprétation qu'E. LIVREA, *Prometheus*, 13 (1987), p. 110-112, donne de *φωνήεις* et de *νοερός* dans l'*Anth. Pal.*, 9, 198, et dans les *Dionysiaques*.

170. C'est seulement en 21, 250-256, que Dériade confond Mithra, Phaéthon, Hélios et Zeus pour rejeter cette divinité céleste aux noms multiples et affirmer sa foi en la Terre et l'Eau (21, 264).

171. Cf. CHUVIN, *Chronique*, p. 205.

172. *Ibid.*, p. 208-209. P. Chuvin a donné une traduction et une étude détaillée de l'hymne dans *Myth. et géogr.*, p. 228-253. Dans *Chronique*, p. 205, il note que « la prédominance accordée au Soleil... a pour corollaire celle dont jouit la Lune, c'est-à-dire Hécate ». On trouve un écho de ces croyances dans l'hymne que Dionysos adresse à Séléné-Hécate en 44, 191-216. H. BOGNER, *Philologus*, 89 (1934), p. 322-323, tire argument de ce texte en faveur de sa thèse. Le morceau mériterait une étude à part ; il suffit de noter ici qu'il constitue un corps isolé dans le poème comme l'hymne à Astrochitôn.

173. Il n'importe pas à mon propos actuel que cette *Paraphrase* soit un simple exercice littéraire, comme on l'admettait en général jusqu'ici, ou qu'elle soit l'œuvre d'un théologien compétent, soucieux de faire l'exégèse du texte de Jean, comme le pense E. LIVREA, *Parafrasi*, p. 36-37. Le savant italien développe une argumentation solide, bien qu'il ait parfois tendance à surinterpréter le texte.

174. Cf. J. GOLEGA, *o. c.* (p. 222, n. 135), p. 80-81, et les auteurs cités par H. BOGNER, *l. c.*, p. 321, n. 6-8. Al. CAMERON, *Yale Class. Stud.*, 27 (1982), p. 239, souligne qu'il n'y a pas « conflit » ou « tension » entre les mondes païen et chrétien et que leur symbiose sera à l'origine de la littérature byzantine ; cf. encore G. W. BOWERSOCK, *Hellenism*, p. 55-68.

175. Cf. P. CHUVIN, *Chronique*, *passim*, et notamment p. 63-103.

respecter les formes d'expression consacrées par l'école s'ils veulent être appréciés du public cultivé, quelle qu'en soit l'appartenance religieuse¹⁷⁶.

Au début du v^e siècle, Claudien, païen et auteur de poèmes mythologiques (deux *Gigantomachies* et le *Rapt de Proserpine*), vit à la cour d'Honorius, un empereur qui combat le paganisme; il compose en son honneur et pour les grands personnages de sa cour des panégyriques officiels constamment ornés d'allusions et de légendes mythologiques¹⁷⁷. Un siècle plus tard, sous le règne d'Anastase I (491-518), Christodôros de Copte, qui porte un nom chrétien, et Collouthos de Lycopolis composent à leur tour des poèmes épiques dont les titres laissent présumer que la mythologie y tenait une part prépondérante¹⁷⁸. À la même époque, les rhéteurs de l'école de Gaza, Procopios, Chorikios, Aineias, parsèment leurs panégyriques et leurs *meletai* de références à la mythologie et aux dieux du paganisme¹⁷⁹. À l'occident, les cas d'Ausone, de Dracontius et de Sidoine Apollinaire sont bien connus. C'est ainsi que Dracontius, auteur des *Louanges de Dieu*, a également composé des poèmes profanes (*Rapt d'Hélène*, *Oreste*, *Médée*) et, bien qu'il en ait éliminé toute mention des dieux païens et du destin, il est remarquable que les Modernes se soient posé à son sujet les mêmes questions qu'au sujet de Nonnos : ses poèmes profanes sont-ils des œuvres de jeunesse ? Dracontius a-t-il voulu christianiser la mythologie antique ? En définitive, on préférera conclure avec C. Moussy : « Il nous paraît beaucoup plus raisonnable d'admettre que Dracontius, comme d'autres poètes chrétiens, a pu composer des ouvrages dont l'inspiration n'était nullement chrétienne »¹⁸⁰.

176. Cf. W. VON CHRIST, *Geschichte der griechischen Litteratur*, 2, 2 (6^e éd., 1924), p. 955 : « Der christliche Litterat muss, um nicht stilistisch zu entgleisen, sein Christentum möglichst verbergen ». — Il ressort de plusieurs études récentes que les écoles chrétiennes de Panopolis perpétuaient au iv^e siècle les méthodes traditionnelles d'enseignement et que les poètes qui y étaient expliqués — et copiés — étaient païens. C'est apparemment dans ce milieu que Nonnos a été élevé : cf. B. GERLAUD, C.U.F., t. 6, p. 153, n. 3, et les études d'A. BLANCHARD et de J. L. FOURNET qui y sont citées.

177. Sur l'attitude de Claudien vis-à-vis du paganisme et du christianisme, cf. Al. CAMERON, *Claudian* (1970), p. 189-227, « The pagan at a Christian court ». Il faut laisser de côté Synésios de Cyrène, car l'« évêque philosophe » a voulu concilier foi chrétienne et néoplatonisme; cette démarche est très différente de celle de Nonnos.

178. Outre le bref *Rapt d'Hélène*, qui a été conservé, Collouthos avait composé entre autres des *Calydoniaques* en six chants. Christodôros a écrit des *Patria* (histoires légendaires de diverses cités), des *Lydiaca* (autre histoire légendaire) et des *Isaurica* (épopée historique); il est peut-être aussi l'auteur d'un poème chrétien, les *Θάύματα τῶν Ἀναργύρων Κοσμᾶ καὶ Δαμιανοῦ* que la *Souda* attribue à un homonyme : cf. R. K(EYDELL), dans *Kleine Pauly*, t. 1 (1964), s.v.

179. Cf. W. SCHMID, dans *Real-Enc.*, 3, 2 (1899), s.v. Chorikios, 2426, 47-2427, 10; v. CHRIST, *Gesch. d. griech. Litt.*, 2, 2, p. 1028; P. CHUVIN, *Chronique*, p. 117-119.

180. Cf. Dracontius, *Œuvres*, t. 1 : *Louanges de Dieu* (C.U.F., 1985). Introduction de C. MOUSSY, p. 75-77.

L'auteur cite à ce propos J. Fontaine qui écrit en parlant de Sidoine Apollinaire : son œuvre montre « l'importance que garde en ces siècles une poésie profane, mythologique, traditionnelle » ; celle-ci « est d'autant moins suspecte aux chrétiens que le paganisme n'a plus d'existence légale »¹⁸¹.

On ne saurait donc s'étonner qu'un chrétien soit à cette époque l'auteur d'un poème mythologique. Le caractère spécifique que présentent les *Dionysiaques*, en raison de leur longueur et de leur sujet, ne sont pas une objection. Depuis le III^e siècle, les chrétiens se plaisent à écrire des *Chronographies* destinées à établir des synchronismes entre l'histoire biblique et l'histoire grecque (à commencer par l'histoire légendaire). Le premier de ces chronographes, Jules l'Africain (1^{re} moitié du III^e s.), énumérait toute une série d'événements qu'on retrouve dans les *Dionysiaques* : le déluge, ..., Europé, les Spartes, le rapt de Coré, les mystères, les Διονύσου πράξεις, Persée, ...¹⁸². Au VI^e siècle, Jean Malalas mentionne l'Héraclès de Tyr, puis résume longuement les légendes de Persée, de Cadmos, de Sémélé et de Dionysos¹⁸³. Il est vrai que ces auteurs s'accommodent sans peine de la mythologie païenne parce qu'ils la transcrivent en langage evhémérisé ; ils insistent même avec complaisance sur le fait que Zeus et Dionysos sont des mortels puisqu'on en montre les tombeaux en Crète ou à Delphes. Mais les Anciens sont habitués depuis longtemps à des doubles (voire triples ou quadruples¹⁸⁴) lectures de la mythologie. Les païens concédaient déjà aux poètes la licence de s'exprimer ποιητικῶς ou μυθικῶς. Ce ne sont pas seulement les grands textes classiques qui ont fait l'objet de ce décodage : les œuvres « modernes » sont interprétées selon la même méthode. Pisandre de Laranda chantait ποιητικῶς la Gigantomachie, si on en croit un citateur qui ajoute que son récit avait donné lieu à une *exégèse* moralisante de la part du chronographe Timothée, qualifié de σοφώτατος comme Pisandre lui-même¹⁸⁵. D'une manière générale, le poète ne prétend pas toujours

181. J. FONTAINE, *Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien* (1981), p. 266.

182. Fr. 13, 7, dans MIGNE, *Patr. gr.*, t. 10, p. 78 (= Eusèbe, *Prép. évang.*, 10,10, 490d).

183. Malalas, p. 32-45 Dindorf; cf. Georges le Syncelle, 298, 306-307 (p. 185, 3-5; 190, 8 et 16 ss. Mosshammer). Comparer Jean d'Antioche, dans MÜLLER, *Fragm. hist. graec.*, 4, p. 543, fr. 6, 6 (l'Héraclès thébain, fils de Zeus et d'Alcmène, fut un philosophe qui reçut le nom d'Héraclès Astrochitôn après son apothéose) et 16 (l'Héraclès de Tyr, inventeur de la pourpre).

184. Si on tient compte des exégèses physiques ou morales de la mythologie.

185. Pisandre de Laranda, dans E. HEITSCH, *Griech. Dichterfragm.*, t. 2 (1964), p. 45 : ὁ δὲ σοφώτατος Τιμόθεος τὴν αὐτὴν ποιήσαν ἐπιμήνυσεν οὕτως... Le citateur est Jean d'Antioche : cf. MÜLLER, *o. c.*, p. 541, fr. 2, 12 (résumé du texte cité ci-dessus). Timothée est le chronographe

rapporter la vérité¹⁸⁶. C'est ainsi que Nonnos juxtapose deux versions de la naissance de la vigne sans dire expressément où va sa préférence (12, 292-296); ailleurs il signale d'un mot (24, 233 ἀληθέα) quelle est la véritable signification — purement physique — du mythe de la Titanomachie. Le lecteur est donc libre d'interpréter à sa guise la narration du poète.

Désireux de chanter une époque de l'histoire universelle, Nonnos a naturellement choisi l'ère dionysiaque. Ses contemporains avaient conscience de certaines affinités entre Dionysos et le Christ, sans qu'on puisse toujours déterminer s'ils jugeaient que le premier était la préfiguration ou l'antagoniste du second¹⁸⁷. Les thèmes dionysiaques connaissent une grande faveur dans l'iconographie du v^e siècle et même au-delà¹⁸⁸. Faut-il parler à ce sujet d'une survivance du paganisme? On croira plutôt à une espèce de coexistence pacifique : c'est ce que suggère la présence probable dans une même tombe chrétienne des deux tentures de la fondation Abegg dont il a été question plus haut¹⁸⁹. Le Dionysos nonnien témoigne lui-même de cette osmose. En dépit du cadre mythologique dans lequel il évolue par convention poétique, il apparaît avant tout comme un héros-dieu civilisateur, tel que le concevaient Diodore de Sicile ou les chronographes chrétiens. Mais, tandis qu'il se dépouille des traits qui feraient de lui un véritable dieu païen, il se christianise dans une certaine mesure. On peut souscrire ici aux remarques que fait H. Bogner au sujet de l'« Affektlosigkeit » de Dionysos¹⁹⁰. On sait que le thème de l'impassibilité (ἀπάθεια) divine a suscité des querelles théologiques : si Dieu ignore les πάθη, comment comprendre les passages des *Évangiles* où il est question des larmes du Christ ou des souffrances qu'il endure? Nonnos, qui exploite largement ce paradoxe dans sa *Paraphrase*, l'utilise aussi à propos de Dionysos. Sans doute Euripide soulignait déjà la suprême sérénité du dieu en face des mauvais traitements que Penthée croit lui infliger; mais les expressions dont use Nonnos ne

que cite souvent Malalas : cf. par ex. O. KERN, *Orphic. fragm.*, test. 21, et fr. 233, et, d'une manière plus générale, R. LAQUEUR, dans *Real-Enc.*, 6 A (1937), n° 16.

186. Les Muses d'Hésiode disaient déjà : ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα (*Théog.*, 27).

187. D'autres figures mythologiques ont été adoptées par le christianisme, notamment Orphée et Héraclès. À propos de ce dernier, M. SIMON, *Hercule et le christianisme* (1955), observe qu'Eusèbe de Césarée et d'autres regardent l'histoire profane comme une « partie intégrante des annales de l'humanité » (p. 27); cf. encore p. 28, 31, 67 s.

188. J. BALTU, *l. c.* (p. 220, n. 124), date du milieu du vi^e siècle la mosaïque de Sarrîn; cf. aussi G. W. BOWERSOCK, *o. c.* (p. 224, n. 142), p. 41-53 « Dionysos and His World ».

189. Cf. ci-dessus p. 224, n. 143.

190. H. BOGNER, *Philologus*, 89 (1934), p. 330-332.

peuvent s'expliquer qu'à partir des débats christologiques de son époque, comme le pense H. Bogner. Ce savant en concluait que Nonnos présentait Dionysos comme le rival du Christ. En réalité, il n'a pas eu d'intention polémique ni, à l'inverse, le désir d'assimiler Dionysos au Christ. Il s'est contenté de reprendre des expressions — souvent simples clichés — qu'il utilisait, peut-être au même moment, dans sa *Paraphrase* ou qui avaient cours dans le milieu chrétien qu'il fréquentait¹⁹¹. Il l'a fait d'autant plus volontiers que certaines de ces formules satisfaisaient pleinement son goût pour les tours paradoxaux.

Francis VIAN.

191. Par ex., 12, 171 Βάχχος ἄναξ δάκρυσε. βροτῶν ἵνα δάκρυα λύσῃ, qui transpose une phrase de Cyrille d'Alexandrie : δακρύει ἡ Κύριος... ἵνα ἡμῶν περιστείλῃ τὸ δάκρυον; cf. GOLEGA, *o. c.* (p. 222, n. 135), p. 69.