Kernos

Revue internationale et pluridisciplinaire de religion
grecque antique

8 | 1995

Varia

L'argumentation d'Hérodote concernant les emprunts faits par les Grecs à la religion égyptienne

Gerasimoula Zographou

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/kernos/602>

DOI : 10.4000/kernos.602

ISSN : 2034-7871

Éditeur

Centre international d'étude de la religion grecque antique

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 1995

Pagination : 187-203

ISSN : 0776-3824

Référence électronique

Gerasimoula Zographou, « L'argumentation d'Hérodote concernant les emprunts faits par les Grecs à la religion égyptienne », *Kernos* [En ligne], 8 | 1995, mis en ligne le 11 avril 2011, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/kernos/602> ; DOI : 10.4000/kernos.602

L'argumentation d'Hérodote concernant les emprunts faits par les Grecs à la religion égyptienne

Les influences culturelles ont toujours constitué un facteur d'évolution aussi inévitable que fécond. La civilisation grecque n'a pas échappé à cette règle. En tant que commerçants et marins actifs, les Grecs ont très tôt créé des relations avec leurs voisins, notamment avec les Phéniciens et les Égyptiens; avec ces derniers, les contacts datent au moins de l'époque mycénienne¹.

Dans le deuxième livre des *Histoires*, Hérodote, comme on le sait, disserte longuement sur la civilisation égyptienne et les influences qu'elle aurait exercées sur la civilisation grecque. Selon lui, ces influences concernent plusieurs domaines de la vie grecque, notamment l'activité scientifique et le domaine de la religion. C'est sur ce dernier que je porterai mon attention.

En effet, ce qui m'intéresse plus particulièrement c'est de voir si, et dans quelle mesure, l'historien a raison lorsque il parle d'emprunts faits par les Grecs à la religion égyptienne. Je dois d'emblée souligner que le thème fait partie d'une étude philologique plus étendue qui se réfère à la méthode d'argumentation d'Hérodote. C'est pourquoi il sera examiné d'un point de vue purement

* Je tiens à remercier ici Mme S. Constantinidis et MM. L. Couloubaritsis, A. Motte et P. Noussis pour leur aide.

¹ Sur les contacts des Grecs avec les régions de l'Est de la Méditerranée durant l'époque mycénienne, voir A. SEVERYNS, *Grèce et Proche-Orient avant Homère*, Bruxelles, 1960, p. 121-134; J.B. BURY - R. MEIGGS, *A History of Greece to the Death of Alexander the Great*, London-Basingstoke, 1975⁴, p. 64; on trouvera également dans ce dernier ouvrage un aperçu exhaustif des relations gréco-phéniciennes après la chute de Mycènes. D'autre part, des découvertes archéologiques attestent que les relations avec l'Égypte remontent à la civilisation créto-minoenne : A. EVANS, *The Palace of Minos*, New York, 1964, vol. I, p. 192-208, vol. II, p. 448-450, 453, 474, vol. III, p. 104, 112, 168; J.S. PENDLEBURY, *The Archaeology of Crete, An introduction*, London, 1967 [1939]; J. VERCOUTTER, *Essai sur les relations entre Égyptiens et Préhellènes*, Paris, 1954; F. SCHACHERMEYR, *Ägäis und Orient: Die überseeischen Kulturbeziehungen von Kreta und Mykene mit Ägypten, der Levante und Kleinasien unter bes. Berücksichtigung des 2 Jt. v. Chr.*, Wien, 1967; aux p. 44-49, l'auteur examine les influences réciproques entre civilisations minoenne et égyptienne. On se reportera aussi à l'importante contribution d'A.B. LLOYD, *Herodotus Book II, Introduction*, Leiden, 1975, p. 1-60, qui étudie la présence des Grecs en Égypte, depuis l'époque de l'Âge de Bronze jusqu'à l'époque d'Hérodote. Selon B.C. DIETRICH, *The Origins of Greek Religion*, Berlin-New York, 1974, p. 5-6, il existe des contacts culturels entre la Grèce et la Proche-Orient depuis le Néolithique. En ce qui concerne les relations du monde mycénien avec l'Égypte, voir H. BENGTSOHN, *Griechische Geschichte von den Anfängen bis in die römische Kaiserzeit*, München, 1977⁵, p. 48; J.T. HOOKER, *Mycenaean Greece*, London, 1976, p. 50-54, 67-69, 115.

littéraire : il s'agit de discerner comment l'auteur des *Histoires* argumente et comment il prouve son point de vue.

L'intérêt d'Hérodote pour la civilisation égyptienne est placée d'emblée sous le signe du θαμάσιον : ἔρχομαι δὲ περὶ Αἰγύπτου μηχανέων τὸν λόγον, ὅτι πλείστα θαμάσια ἔχει [ἢ ἄλλη πᾶσα χώρα] καὶ ἔργα λόγου μέζω παρέχεται πρὸς πᾶσαν χώραν · τούτων εἵνεκα πλέω περὶ αὐτῆς εἰρήσεται (II, 35, 1). Dans les *Histoires* le θαμάσιον a d'habitude la dimension du « grand »², de l'« important »³, du « merveilleux »⁴. Même les différences ou les ressemblances entre la civilisation égyptienne et les autres civilisations éveillent la curiosité de l'historien et lui fournissent des éléments de comparaison pour démontrer la supériorité de la civilisation égyptienne.

Cette argumentation apparaît surtout aux chapitres 35-98, où l'historien décrit les coutumes et les mœurs, essentiellement celles de l'Égypte contemporaine⁵ en utilisant comme sources, selon ce qu'il dit lui-même, ὄψιν, γνώμην, ἱστορίην · μέχρι μὲν τούτου (sc. chap. 1-98) ὅψις τε ἐμὴ καὶ γνώμη καὶ ἱστορίη ταῦτα λέγουσά ἐστι (II, 99, 1).

Hérodote affronte les relations entre civilisation égyptienne et grecque à travers une triple logique : celle de l'opposition, de l'analogie et de leur combinaison (analogie plus opposition)⁶.

Commençant par la constatation selon laquelle les Égyptiens τὰ πολλὰ πάντα ἐμπαλιν τοῖσι ἄλλοις ἀνθρώποις ἐστήσαντο ἥθεά τε καὶ νόμους... (II, 35, 2), il consacre les premiers chapitres (35.36) aux coutumes qui caractérisent, d'une part, les Égyptiens, par exemple, les rapports entre hommes et femmes et, d'autre part, les autres peuples.

Ainsi apprenons-nous, par exemple, qu'en Égypte, les femmes vont au marché et font du commerce, tandis que les hommes restent à la maison et tissent; les hommes soulèvent les charges différemment des femmes; les femmes ne peuvent devenir prêtresses d'aucun dieu, ni masculin ni féminin, au contraire des hommes; le fils n'a aucune obligation de s'occuper de ses parents, s'il ne le veut pas, tandis que la fille est tenue de le faire, même si elle ne le veut pas.

Si nous mentionnons ces principales particularités dans les relations hommes-femmes qui ont attiré l'attention d'Hérodote c'est parce qu'il s'agit évidemment de quelque chose de différent (παράδοξον, ξένον) de ce qui était

² Voir par exemple : II, 6 sq.; II, 124-125, 148-149.

³ *Hist.* Préface : ἔργα μεγάλα τε καὶ θαυμαστά... Dans le même cadre conceptuel se meut aussi, je pense, sa longue référence à certains rois égyptiens, comme Sésostriis (II, 102 sq.)

⁴ Voir par exemple II, 17 sq., où il s'occupe du phénomène étrange de l'inondation du Nil.

⁵ Voir A.B. LLOYD, *Introduction*, op. cit. (n. 1), p. 84. Selon J. McEVOY, *Platon et la sagesse de l'Égypte*, in *Kernos*, 6 (1993), p. 257, n. 23, dans le livre II, Hérodote décrit l'Égypte de l'époque saïtique (environ 663-525 av. J.-C.).

⁶ En ce qui concerne l'analogie et l'opposition comme formes de l'argumentation caractérisant la pensée grecque ancienne, voir G.E.R. LLOYD, *Polarity and Analogy, Two types of Argumentation in Early Greek Thought*, Bristol, 1987 [Cambridge, 1966].

pratiqué en Grèce. En effet, on sait qu'à Athènes pendant l'antiquité les hommes fréquentaient le marché, tandis que les femmes restaient à la maison⁷, la quenouille était l'affaire des femmes contrairement à ce qui se passait en Égypte⁸. L'assistance aux parents était une obligation pour les fils et non pour les filles⁹. En ce qui concerne le thème du sacerdoce, qui nous intéresse particulièrement, A. Lloyd observe : « no woman in Egypt performs the divine cult of any diety or occupied the pre-eminent rôle in worship which would make her equivalent to what he would call a ιερείη in Greece »¹⁰.

Hérodote constate les différences entre la civilisation égyptienne et la civilisation des autres peuples, en particulier la civilisation grecque, tantôt en apportant des preuves¹¹ de ce qu'il avance, tantôt, comme c'est le cas généralement, sans preuves. Rappelons quelques exemples significatifs : les prêtres égyptiens se rasent tandis que les prêtres des autres peuples (et des Grecs) ne le font pas nécessairement¹²; les Égyptiens se nourrissent principalement de viande, les Grecs, de céréales¹³; le pain est pétri avec les pieds et l'argile avec les mains contrairement aux habitudes grecques¹⁴. Ils écrivent de droite à gauche, alors que les Grecs font l'inverse¹⁵. Dans la suite (II, 37 sq.), Hérodote décrit les règles religieuses et les cérémonies des Égyptiens. Ici, on ne trouve pas l'opposition radicale que nous avons constatée dans les chapitres précédents, où abonde l'utilisation de conjonctions d'opposition μέν... δέ. Cependant, il est manifeste qu'il sous-entend de nouveau une comparaison antithétique, qui favorise la civilisation égyptienne. Cela est indiqué tant par la phrase inaugurale du chapitre 37 (θεοσεβέες δὲ περισσῶς ἐόντες μάλιστα πάντων ἀνθρώπων) que par d'autres expressions qui soulignent le respect des Égyptiens pour les règles de la vie religieuse (manifestement en opposition avec celles utilisées par d'autres peuples) : ἐκ χαλκίων ποτηρίων πίνουσι ... οὐκ ὁ μὲν, ὁ δ' οὐ ἀλλὰ πάντες (II, 37, 1), κατὰ μὲν νῦν τὰς κεφαλὰς τῶν θυομένων κτηνῶν ... πάντες Αἰγύπτιοι νόμοις τοῖς αὐτοῖς χρέωνται ὁμοίως ἐς πάντα τὰ ἱρά, καὶ ἀπὸ τούτου τοῦ νόμου οὐδὲ ἄλλου οὐδενὸς ἐμψύχου κεφαλῆς γεύσεται Αἰγυπτίων (II, 39, 4, entre autres).

⁷ R. FLACELIÈRE, *La vie quotidienne en Grèce au siècle de Périclès*, Paris, 1959, p. 87 sq.; W.K. LACEY, *The Family in Classical Greece*, London-Southampton, 1968, p. 167-168.

⁸ A.B. LLOYD, *Herodotus Book II, Commentary 1-98*, Leiden, 1976, p. 148.

⁹ FLACELIÈRE, *op. cit.* (n. 7), p. 103; LACEY, *op. cit.* (n. 7), p. 116 sq.

¹⁰ *Commentary 1-98, op. cit.* (n. 8), p. 151.

¹¹ Par exemple : γράμματα γράφουσι καὶ λογίζονται ψήφοις Ἕλληνας μὲν ἀπὸ τῶν ἀριστερῶν ἐπὶ τὰ δεξιὰ φέροντες τὴν χεῖρα, Αἰγύπτιοι δὲ ἀπὸ τῶν δεξιῶν ἐπὶ τὰ ἀριστερά (II, 36, 4).

¹² A.B. LLOYD, *Introduction, op. cit.* (n. 1), p. 142 : « in Greece long hair was not infrequent for priestly officials ».

¹³ H. BLÜMNER, *Technologie und Terminologie der Gewerbe und Künste bei Griechen und Römern*, vol. I., Hildesheim, 1969 ([1912²]), p. 51 sq.; FLACELIÈRE, *op. cit.* (n. 7), p. 207.

¹⁴ BLÜMNER, *op. cit.* (n. 13), p. 65 sq.

¹⁵ Voir II, 36, 4.

Qu'Hérodote fasse ces observations en ayant en vue également les différentes habitudes religieuses des Grecs, nous pouvons le constater en étudiant attentivement le texte. Par exemple, les prêtres égyptiens rasent tout leur corps (II, 37, 2), tandis que les prêtres grecs ont souvent des cheveux longs¹⁶; en Égypte, chaque dieu compte beaucoup de prêtres (II, 37, 5), à l'inverse de ce qui se passe en Grèce¹⁷; la tête de l'animal qu'on sacrifie est considérée comme impure : on la charge de malédictions et on la jette dans le fleuve et ce, uniquement lorsqu'il n'y a pas de marchands grecs passant par là pour l'acheter (II, 39, 2-3), fait qui signifie que les Grecs ne connaissent pas de telles superstitions; les entrailles de l'animal sacrifié sont laissées par les Égyptiens dans son corps (II, 40, 2), tandis que les Grecs les enlèvent et les mangent¹⁸; en Égypte les vaches sont considérées comme des animaux sacrés, ce qui n'est pas le cas en Grèce (II, 41, 2-3), etc.

D'autres exemples donnent un aperçu des nombreuses différences entre les deux peuples : en Égypte, on considère le porc comme un animal impur qu'on évite de sacrifier (II, 47, 1-2); inversement, en Grèce, c'est un animal des plus courants qu'on offre en sacrifice, en l'honneur de la déesse Déméter, principalement lors des mystères éleusiniens, où il sert à la purification¹⁹. Dans la religion égyptienne, il n'y a pas de héros (II, 50, 3) contrairement à ce qui se passe dans la religion grecque. En Égypte, on n'admet pas que la divination soit une propriété de l'homme, mais seulement de quelques dieux (II, 83); en Grèce, comme on sait, les devins les plus connus ne sont pas des dieux : Calchas, Tirésias, Cassandre, la Pythie²⁰. Les dieux égyptiens ne prennent pas non plus de formes humaines et ne se mêlent pas aux mortels (II, 142, 3) et II, 143, 4), comme en Grèce. Bien plus, les Égyptiens ne croient pas qu'un homme puisse être né d'un dieu (II, 143, 4); au contraire, les Grecs considèrent tout à fait naturel l'accouplement des dieux avec les mortelles (ou l'inverse) qui donne naissance à des enfants mortels ou à des demi-dieux.

¹⁶ W. BURKERT, *Greek Religion, Archaic and Classical*, trad. par J. Raffan, Oxford, 1985 [l'édition originale allemande date de 1977], p. 97.

¹⁷ Cf. R. GARLAND, *Priests and Power in Classical Athens*, in M. BEARD - J. NORTH (eds), *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*, London, Duckworth, 1990, p. 77. Sur ce thème et sur les ιερείς en général, on peut voir aussi BURKERT, *op. cit.* (n. 16), p. 95-8.

¹⁸ II., I, 464; Od., III, 9. Voir aussi F. HARTOG, *Le bœuf « autoculseur » et les boissons d'Arès*, in M. DETIENNE - J.-P. VERNANT, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, 1979, p. 261-264; J. GOULD, *On making sense of Greek Religion*, in P.E. EASTERLING - J.V. MUIR (eds), *Greek Religion and Society*, Cambridge, 1985, p. 14.

¹⁹ P. STENGEL, *Die griechischen Kultusaltertümer*, München, 1920, p. 121 sq.; M.P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion (GGrR)*, vol. I., München, 1955², p. 213, 321; G. MYLONAS, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton, New Jersey, 1961, p. 201, 203, 205, 249-250; W. BURKERT, *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin-New York, 1972, p. 303; H.W. PARKE, *Festivals of the Athenians*, London, 1977, p. 62 sq.; M. DETIENNE, *Pratiques culinaires et esprit de sacrifice*, in *La cuisine du sacrifice*, *op. cit.* (n. 18), p. 17 et *Violentes « eugénies »*. En pleines Thesmophories : des femmes couvertes de sang, *ibid.*, p. 192-193.

²⁰ Voir GARLAND, *art. cit.* (n. 17), p. 82 sq.

Ces constatations autorisent de premières conclusions. Sur base d'une logique des couples opposés qui régit la pensée archaïque, tels que nous les rencontrons chez les présocratiques (ὄν-μὴ ὄν, εἶναι-φαίνεσθαι, φῶς-σκότος, ἔν-πολλά, etc.)²¹ et suivant une démarche qui va du particulier (hommes-femmes égyptiennes) au général (Égyptiens-autres peuples), Hérodote condense, dans les deux premiers chapitres (35, 36), les spécificités de la civilisation égyptienne par rapport à d'autres civilisations²². L'historien réussit de cette façon à nous en donner une image générale et prépare ses lecteurs à de plus amples informations en matière de religion, domaine qui l'intéresse tout particulièrement. Déjà se manifeste son intention de montrer, à travers les oppositions, que la civilisation égyptienne est, en fin de compte, supérieure aux autres et que les autres peuples lui doivent beaucoup.²³ Lorsqu'Hérodote décèle en effet des analogies et des ressemblances entre les deux civilisations, il les interprète bien comme des emprunts dans un sens seulement, allant de l'Égypte à la Grèce, ce qui manifeste la supériorité de la civilisation égyptienne.

C'est ainsi que dans le cadre religieux, les Égyptiens se représentent Pan comme les Grecs (II, 46, 2), mais il n'est pas question d'influence grecque; ils organisent la fête en l'honneur de Dionysos presque de la même façon que les Grecs (II, 48, 2); néanmoins, Hérodote défend une influence égyptienne. Les pratiques de divination à Thèbes en Égypte et à Dodone sont semblables, car elles ont une origine commune, naturellement égyptienne, comme d'ailleurs la divination par l'examen des victimes (II, 57, 3). Ce sont les Égyptiens qui, les premiers, célèbrent de grandes fêtes religieuses nationales, des processions faisant cortège aux dieux et accompagnant des offrandes; les Grecs, toujours selon Hérodote, ont appris d'eux la coutume (II, 58); pourtant, des indices montrent que les Grecs avaient déjà ces coutumes depuis l'âge de Bronze et que leur lieu de provenance était la Crète²⁴. Presque tous les hommes, à l'exception des Égyptiens et des Grecs, s'unissent aux femmes dans les lieux saints et entrent dans un sanctuaire sans s'être lavés au préalable (II, 64, 1); de

²¹ G. LLOYD, *op. cit.* (n. 6), p. 15 sq.

²² A.B. LLOYD, *Introduction, op. cit.* (n. 1), p. 152, parle d'une sur-schématisation dans laquelle se réfugie ici l'historien pour établir des couples d'oppositions semblables à ceux des Présocratiques. Par exemple, il n'est pas absolument certain que seules les femmes fréquentaient le marché, tandis qu'il n'y a pas d'indices montrant que les femmes portaient les charges différemment des hommes : A.B. LLOYD, *Commentary 1-98, op. cit.* (n. 8), p. 149; W.W. HOW - J. WELLS, *A Commentary on Herodotus*, vol. I, (Books I-IV), Oxford, 1964 [1912], p. 180.

²³ Il convient de se rapporter à l'analyse détaillée de C. FROIDEFOND, *Le mîtrage égyptien dans la littérature grecque d'Homère à Aristote*, Aix-en-Provence, 1971, p. 129-136, notamment pour les emprunts que fait Hérodote à la tradition concernant les catalogues des θωμάσια, des νόμιμα, ainsi que pour sa propre contribution à la création de « tableaux contrastés » dont il se sert au livre II.

²⁴ Voir A.B. LLOYD, *Commentary 1-98, op. cit.* (n. 8), p. 266-267, où l'on peut trouver une bibliographie sur le thème. Selon B. DIETRICH, *Tradition in Greek Religion*, Berlin-New York, 1986 passim, des traditions dès l'époque néolithique ont survécu dans la religion grecque postérieure. Comme il dit, « the Neolithic, content of certain festivals of Artemis and Demeter, like the universal Thesmophoria has already been noted », p. 69. Voir aussi BURKERT, *Greek Religion, op. cit.* (n. 16), p. 13.

nouveau, c'est une influence égyptienne qui est suggérée puisque, dit Hérodote, ce sont les Égyptiens qui, les premiers, se sont fait une loi de ne pas s'unir à des femmes dans les sanctuaires.

Partant de ces données on peut se poser la question de savoir comment avec autant de différences, souvent essentielles, comme par exemple les relations entre les dieux et les hommes, il est possible de parler à tel point d'emprunts. Et à supposer qu'on puisse établir des emprunts, pourquoi ceux-ci proviendraient-ils toujours des Égyptiens, alors que les découvertes archéologiques prouvent des relations réciproques depuis l'époque minoenne²⁵ ? Que de telles questions soient fondées, cela ressort de ce qu'on peut constater à propos des cas intermédiaires reconnus par Hérodote où il reconnaît la similitude des deux civilisations. Par exemple, au chapitre 42, nous lisons que les Égyptiens représentent Isis sous forme féminine avec les cornes de vache, comme les Grecs.

À première vue, l'analogie qui est ici signalée, laisse entendre une influence grecque. Pourtant, Hérodote refuse à ceux-ci la capacité de respecter les vaches²⁶. Le cas d'Héraclès mérite un intérêt particulier. Selon Hérodote, les Égyptiens aussi bien que les Grecs possèdent leur Héraclès (analogie) alors qu'il s'agit en fait de deux personnages différents (opposition). L'Héraclès des Égyptiens est un des douze dieux, tandis que celui des Grecs est simplement le rejeton d'Amphitryon (II, 43, 1-2). Malgré cela, l'historien exprime une certitude absolue concernant un emprunt de la religion grecque à la religion égyptienne : καὶ μὲν ὅτι γε οὐ Ἑλλήνων ἔλαβον τὸ οὖνομα Αἰγύπτιοι [τοῦ Ἡρακλέος], ἀλλ' Ἑλλήνες μᾶλλον παρ' Αἰγυπτίων καὶ Ἑλλήνων οὗτοι οἱ θέμενοι τῷ Ἀμφιτρύωνος γόνῳ τοῦνομα Ἡρακλέα, πολλὰ μοι καὶ ἄλλα τεκμήριά ἐστι τοῦτο οὕτω ἔχειν (II, 43, 2). Il est significatif qu'il formule ici tout d'abord sa position et essaie ensuite de la prouver.

Voyons à quel degré le point de vue d'Hérodote est justifié. Commençons par le mot οὖνομα. Le sens exact de ce terme a provoqué de nombreuses discussions : signifie-t-il simplement ὄνομα (= nom)²⁷ ou s'agit-il d'un terme plus complexe, où l'historien veut dire que « the Greek deities were defined, and their attributes and cult settled, by Egypt »²⁸ ? Je n'ai pas l'intention de

²⁵ Cf. *supra*, n. 1.

²⁶ II, 41, 2-3 : τὰς βοῦς τὰς θηλέας Αἰγύπτιοι πάντες ὁμοίως σέβονται προβάτων πάντων μάλιστα μακρῶ. Τῶν εἵνεκα οὐτ' ἀνὴρ Αἰγύπτιος οὔτε γυνὴ ἄνδρα Ἑλλήνα φιλήσειε ἂν τῷ στόματι, οὐδὲ μαχαίρῃ ἀνδρὸς Ἑλλήνος χρήσεται οὐδ' ὀβελοῖσι οὐδὲ λέβητι, οὐδὲ κρέως καθαροῦ βοῦς κατατεμμένου ἑλληνικῇ μαχαίρῃ γεύσεται.

²⁷ Voir A.B. LLOYD, *Commentary 1-98*, *op. cit.* (n. 8), p. 203-204, où l'on peut trouver aussi la bibliographie sur le thème; J.A.S. EVANS, *Herodotus*, Boston, 1982, p. 41; McEVOY, *art. cit.* (n. 5), p. 254.

²⁸ HOW-WELLS, *op. cit.* (n. 22), p. 191. Semblables opinions, selon lesquelles le mot οὖνομα signifie « personnalité », ont été exprimées par d'autres chercheurs, comme I.M. LINFORTH, *Greek Gods and Foreign Gods in Herodotus*, in *UCPCPh*, 9 (1926), p. 1-25, particulièrement p. 18 sq. et *CPh*, 35 (1940), p. 300-301; K. VON FRITZ, *Die Griechische Geschichtsschreibung*, vol. I : *Von den Anfängen bis Thukydides (Anmerkungen)*, Berlin, 1967, p. 99; H.W. PARKE, *The Oracles of Zeus*,

rallumer le débat. Je me limiterai seulement à quelques indications : tout d'abord, dans le texte des *Histoires*, on le rencontre en général dans sa signification originale et principale, c'est-à-dire au sens de nom propre d'une personne, d'une nation etc.²⁹; ensuite, Hérodote utilise, dans d'autres cas, également des critères linguistiques pour démontrer des parentés et des influences³⁰; enfin, le mot οὐνομα ne se rapporte pas seulement à Héraclès-dieu mais aussi à Héraclès-mortel. Dans ce dernier cas la deuxième interprétation requiert quelques nuances³¹. Or, s'il en est ainsi, la thèse de l'historien selon laquelle le nom d'Héraclès est d'origine égyptienne ne semble pas

Oxford, 1967, p. 57. FROIDEFOND, *op. cit.* (n. 23), p. 151 sq. donne au mot un sens plus abstrait et large : les Grecs, dit-il, ont emprunté à l'Égypte « l'idée d'une manifestation multiple et polymorphe de la puissance divine, d'une différenciation significative de cette puissance dans ses rapports avec les hommes, bref, l'essentiel de leur polythéisme ». D'autre part, dans son article *Herodote über die Namen der Götter: Polytheismus als historisches Problem*, in *MH*, 42 (1985), p. 121-132 et surtout, p. 130, W. BURKERT soutient que, chez Hérodote, le mot οὐνομα ne signifie pas la dénomination comme telle, mais la capacité que les Grecs ont acquise dans leurs rapports avec les Égyptiens de différencier les dieux entre eux en opposition avec l'ancienne unité indivisible du divin qu'utilisaient les Pélasges. Comme il le dit : « es geht nicht um einzelne, punktuelle Entsprechung von Lautgebilden, sondern darum, dass ein System von Bedeutungen ein anderes eindeutig abbildet ». Par ailleurs, comme l'explique J. RUDHARDT dans son étude *De l'attitude des Grecs à l'égard des religions étrangères*, in *RHR*, 209 (1992), p. 228, « donner un nom au dieu, ce n'est pas le rencontrer pour la première fois; c'est alors qu'on l'a déjà rencontré, lui reconnaître assez de traits caractéristiques pour l'identifier ». Cependant, même dans le cas où l'on s'accorderait à de telles positions, on peut formuler des réserves quant à la certitude des jugements d'Hérodote même si les spécialistes des religions ne sont pas d'accord sur la création et l'évolution de l'antique religion grecque à laquelle, selon les points de vue présentés ci-dessous, est lié le mot οὐνομα : voir par exemple, M.P. NILSSON, *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survivals in Greek Religion*, New York, 1971 [1950²], p. 1-30, qui pense que la religion grecque est un mélange de la religion grecque originale (c'est-à-dire de la religion des populations préhelléniques autochtones et des Grecs-Indo-européens-Mycéniens) et de la religion minoenne; DIETRICH, *Origins*, *op. cit.* (n. 1), qui cherche à démontrer que la religion grecque a été créée sous l'influence des religions de l'Est; BURKERT, *Greek Religion*, *op. cit.* (n. 16), p. 19, qui parle d'une synthèse entre une sous-couche autochtone (préhellénique) et une influence indo-européenne, tout en se refusant à déterminer ce qui est d'origine grecque et ce qui provient d'influences orientales; R. MUTH, *Einführung in die griechische und römische Religion*, Darmstadt, 1988, p. 28, qui accepte la thèse de base de BURKERT sans les réserves qu'il avance. D'autre part, Hérodote pose le problème du panthéon : de quelle époque parle-t-il ? Le panthéon de la religion minoenne diffère de celui de la religion mycénienne, lui-même différant du panthéon de l'époque classique. On peut se référer à titre indicatif à HOOKER, *op. cit.* (n. 1), p. 205 sq.; BURKERT, *Greek Religion*, *op. cit.* (n. 16), p. 39-46; N. PAPACHATSI, *Η θρησκεία στην Αρχαία Ελλάδα*, Athènes, 1987; MUTH, *op. cit.*, p. 45 sq. et 72 sq. Enfin, peut-on se contenter du rapport entre le nom et les traits spécifiques et négliger une autre variante importante, comme celle du lieu ? Pour une interrogation programmatique, voir J.-P. VERNANT, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1974.

²⁹ Voir J.E. POWELL, *A Lexicon to Herodotus*, 1960² [Cambridge 1938], p. 278, (s.v. ὄνομα); cf. H. LIDDELL - R. SCOTT, *A Greek-English Lexikon* (Revised by Sir H. JONES), Oxford, 1966⁹, p. 1232 (s.v. ὄνομα); c'est la signification que POWELL attribue au mot dans ce passage concret.

³⁰ II, 42, 4-5 : les Ammoniens sont parents avec les Égyptiens parce qu'ils doivent leur nom au dieu égyptien Zeus Ammon; II, 105 : les Colchidiens sont d'origine égyptienne parce que, entre autres, leur langue ressemble à celle des Égyptiens.

³¹ On peut voir P.E. LEGRAND (éd. et trad.), *Hérodote, Histoires Livre II, Euterpe*, Paris 1963 [1930], p. 96, n. 3, et p. 103, n. 3, qui, dans des contextes analogues, donne au mot οὐνομα des sens différents, parmi lesquels figure celui de « nom ».

valable, car il est plus probable que le nom soit grec. Il provient de Ἡρα + κλέος, que Farnell interprète comme « the glory of Hera »³².

D'autre part, toujours selon Hérodote, Héraclès grec était fils d'Amphitryon et d'Alcmène qui étaient par leurs ancêtres d'origine égyptienne, car tous deux étaient descendants de Persée, lui-même descendant d'Aigyptos et de Danaos³³. C'est pour deux raisons, je suppose, que l'historien préfère cette version à celle plus courante, qui fait d'Héraclès le fils de Zeus³⁴ : d'abord, parce qu'il pense que de cette façon il prouve l'origine égyptienne du mythe, en évitant tout élément qui pourrait le conduire dans une autre direction; ensuite, parce qu'il veut défendre la nature mortelle de l'Héraclès grec en opposition avec la nature divine de l'Héraclès égyptien. On sait aujourd'hui que la question est plus complexe et beaucoup de chercheurs se sont exprimés en faveur de l'origine grecque du mythe d'Héraclès³⁵.

Le deuxième argument d'Hérodote dit ceci : si les Égyptiens avaient emprunté aux Grecs quelques divinités, elles auraient été maritimes puisque les deux peuples avaient une communication maritime; ne connaissant pas Poseidon et les Dioscures, ils ne peuvent avoir emprunté des dieux grecs et, par conséquent, Héraclès non plus. Or, on ne peut pas comprendre pourquoi les Égyptiens devaient préférer seulement des dieux maritimes, au cas où ils les auraient empruntés aux Grecs. Ce raisonnement peut d'ailleurs servir également un point de vue opposé : puisque les Égyptiens ne connaissaient pas suffisamment de divinités grecques parmi lesquelles des dieux si importants que sont Poseidon, Héra ou Hestia, pour le panthéon hélienique (comme il le dit en II, 50, 3), on peut en déduire soit qu'ils les ont découverts eux-mêmes,

³² L.R. FARNELL, *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, Oxford, 1970 [1921], p. 100. Cf. aussi M.P. NILSSON, *The Mycenaean Origin of Greek Mythology*, New York, 1963 [1932], p. 189; HOW-WELLS, *op. cit.* (n. 22), p. 187; W. PÖTSCHER, *Herakles*, in *Kleine Pauly*, II (1967), col. 1049; F. PRINZ, *Herakles*, in *RE*, Suppl. XIV (1974), col. 159; A.B. LLOYD, *op. cit.* (n. 8), p. 203; BURKERT, *Greek Religion*, *op. cit.* (n. 16), p. 210; W. PÖTSCHER, *Hera, Eine Strukturanalyse im Vergleich mit Athena*, Darmstadt, 1987, p. 28 et n. 53.

³³ LEGRAND, *op. cit.* (n. 31), p. 96 : « Alkaïos, père d'Amphitryon, et Elektryon, père d'Alcmène, étaient fils de Persée, descendant d'Aigyptos par Lynceus et de Danaos, frère d'Aigyptos, par Hypermnestre ».

³⁴ C'est la version qui est avancée par la plupart des sources : HOM., *Il.*, V, 631; XIV, 266; XVIII, 117-118; XIX, 132 et ailleurs, HÉS., *Th.*, 943; [HÉS.], *Bouclier*, 27; PHÉRÉCYDE, *FGH*, 3 F 13a, 13b Jacoby; HDT., *FGH* 31 F 16 Jacoby; APOLLODORE, II, 4, 3; D.S. IV, 9, 1; PLAUTE, *Amph.*, 112-119 et 760 sq.

³⁵ Cf., par exemple, FARNELL, *op. cit.* (n. 32), p. 104; NILSSON, *Mycenaean Origin*, *op. cit.* (n. 32), p. 206 sq., et *Cults, Mythes, Oracles, and Politics in Ancient Greece*, Lund, 1951, p. 69; G.K., GALINSKY, *The Herakles Theme*, Oxford, 1972, p. 3; PRINZ, *art. cit.* (n. 32), col. 146 sq. et surtout 157-162; BURKERT, *Greek Religion*, *op. cit.* (n. 16), p. 208 sq.; P. LÉVÊQUE - A. VERBANCK-PIÉRARD, *Héraclès, héros ou dieu ?*, in C. BONNET - C. JOURDAIN-ANNEQUIN (éds), *Héraclès d'une rive à l'autre de la Méditerranée. Bilan et Perspectives. Actes de la Table Ronde de Rome (Academia Belgica / École française de Rome 15-16 / 9/ 1989)*, Bruxelles-Rome, 1992 (*Études de Philologie, d'Archéologie et d'Histoire anciennes publiées par l'Institut historique belge de Rome*, 28) p. 44 sq.

soit qu'ils ont emprunté certains d'entre eux, comme Poseidon par exemple, en Libye (II, 50, 3). Pourquoi n'auraient-ils pas emprunté aussi Héraclès ailleurs ?

Sur ce point s'achève la première étape de son argumentation qui se fonde sur les *ἐνθυμήματα* (enthymèmes) ayant comme but de justifier le point de vue selon lequel le mythe de l'Héraclès grec a été créé sous l'influence égyptienne. La deuxième étape, sa recherche de *τεκμήρια* (preuves certaines), s'ouvre avec la reformulation de la thèse qu'il posa dès le début de sa digression : l'Héraclès des Égyptiens est un dieu (*Ἡρακλέος δὲ περὶ τόνδε [τὸν] λόγον ἤκουσα, ὅτι εἴη τῶν δωδέκα θεῶν* [II, 43, 1]), voire un des plus anciens (*ἀλλὰ τις ἀρχαῖός ἐστι θεὸς Αἰγυπτίοισι Ἡρακλῆς* [II, 43, 4])³⁶, et ceci en opposition avec l'Héraclès grec qui est mortel et récent. Il a aussi l'occasion d'évoquer des témoignages archéologiques afin d'appuyer ses arguments, et prétend qu'il voyagea dans ce but à Tyr en Phénicie où il vit, en plus du temple principal consacré à Héraclès, un autre consacré à Héraclès Thasios. Selon lui, il existait à Thasos également un temple qui fut fondé par des Phéniciens, cinq générations avant que ne naisse en Grèce Héraclès, le fils d'Amphitryon. Par là, l'historien reconnaît aux Phéniciens un rôle d'intermédiaires pour l'introduction, en Grèce, du culte de l'Héraclès égyptien, ce qui le conduit à des estimations erronées. Il identifie ainsi Héraclès, l'ancien dieu des Égyptiens, comme il dit³⁷, avec une figure phénicienne analogue, Melqart, qu'on adorait à Tyr³⁸. Or, concernant le sanctuaire d'Héraclès à Tyr, on peut difficilement penser à une influence égyptienne; en revanche, il est très probable qu'il s'agit d'une implantation de son culte, de Tyr à Thasos, comme résultat des relations commerciales entre Thasos, la Phénicie et l'Égypte³⁹. Par ailleurs, la tradition selon laquelle les Phéniciens fondèrent un temple d'Héraclès à Thasos reflète leur extension maritime et leurs relations avec la Grèce qu'Hérodote envisage d'habitude comme la cause de nouvelles conceptions, de nouvelles mœurs et coutumes provenant d'Égypte et cela non sans raison⁴⁰. Cependant, dans ce cas précis, il ne semble pas avoir raison : les chercheurs considèrent comme improbable

³⁶ En ce qui concerne le problème religieux qui se pose ici concernant l'identité exacte d'Héraclès (qui est-il, quelle est sa place au sein du panthéon égyptien, quand et comment celui-ci fut créé ?), voir HOW-WELLS, *op. cit.* (n. 22), p. 187, 238-239; A.B. LLOYD, *Commentary 1-98, op. cit.* (n. 8), p. 201-202. Cf. EVANS, *op. cit.* (n. 27), p. 42.

³⁷ En réalité, il s'agit de Chonsu, selon A.B. LLOYD, *ibid.*, p. 194-195, 202.

³⁸ HOW-WELLS, *op. cit.* (n. 22), p. 188; FARNELL, *op. cit.* (n. 32), p. 142; A.B. LLOYD, *op. cit.* (n. 8), p. 205; EVANS, *op. cit.* (n. 27), p. 42; C. BONNET, *Melqart. Cultes et mythes de l'Héraclès tyrien en Méditerranée*, Namur-Leuven, 1988 (*Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de Namur*, 69. *Studia Phoenicia*, 8).

³⁹ A.B. LLOYD, *op. cit.* (n. 8), p. 207-208, avec la bibliographie sur le thème; BONNET, *op. cit.* (n. 38), p. 49-50, 351-352.

⁴⁰ A.B. LLOYD, *Introduction, op. cit.* (n. 1), p. 10, soutient que dès la fin de la période géométrique le commerce était aux mains des Phéniciens, alors « the Egyptian and Egyptianizing elements probably came to Greece through them ». Voir aussi FROIDEFOND, *op. cit.* (n. 23), p. 157.

l'extension des Phéniciens avant le Xe siècle av. J.-C.⁴¹, alors qu'en se fondant sur les calculs d'Hérodote (cinq générations avant la naissance de l'Héraclès grec qu'il situe 900 ans avant son époque [II, 145, 4]), le temple devrait avoir été construit autour de 1500 av. J.-C. Ces données historiques en rapport avec les indices archéologiques relatifs au culte d'Héraclès ont conduit A. Lloyd à conclure que « clearly there is no case for a Phoenician origin of the Thasian Herakles »⁴². Désormais sûr de lui quant à la nature divine et l'antériorité chronologique d'Héraclès égyptien (τὰ μὲν νυν ἱστορημένα δηλοῖ σαφέως παλαιὸν θεὸν Ἑρακλέα ἑόντα [II, 44, 5]), à laquelle il donne une emphase particulière⁴³, Hérodote s'attaque violemment à la version grecque du mythe afin de la présenter comme indigne de foi. C'est une autre façon de renforcer sa position en tirant des conclusions *a contrario*, comme le faisaient habituellement les sophistes et surtout Gorgias : l'Héraclès égyptien est supérieur pour d'autres raisons encore que celles précédemment expliquées, mais également parce que l'Héraclès grec n'a pas d'attributs analogues. Il choisit la version qui se rapporte à la visite d'Héraclès en Égypte, où Bousiris essaya de le sacrifier, comme il le faisait avec tous les étrangers (II, 45). Dès que commença la cérémonie, Héraclès tua tous ceux qui étaient présents. La critique d'Hérodote se porte sur la naïveté du mythe et, par extension, sur le fait qu'il est indigne de foi⁴⁴. Il essaye de démontrer sa thèse de deux façons : d'une part, en décelant dans le mythe les éléments qui ne s'accordent pas avec les coutumes égyptiennes (τοῖσι [sc. Αἰγυπτίοισι] γὰρ οὐδὲ κτήνεα ὁσίη θύειν ἐστί ... κῶς ἂν οὗτοι ἄνθρωποις θύειεν;); d'autre part, en critiquant des éléments surnaturels (ἔτι δὲ ἓνα ἑόντα τὸν Ἑρακλέα καὶ ἔτι ἄνθρωπον, ὥς δὴ φασι, κῶς φύσιν ἔχει πολλὰς μυριάδας φονεῦσαι;). Il est manifeste que, dans le cadre de la critique rationnelle des mythes datant de l'époque des logographes ioniens, mais qui est particulièrement répandue à l'époque d'Hérodote, le mythe en question est

⁴¹ On peut voir, par exemple, BURY-MEIGGS, *op. cit.* (n. 1), p. 64; U. WILCKEN, *Αρχαία ελληνική Ιστορία*, trad. par I. Touloumakos, Athènes, 1976 (l'édition originale allemande date de 1962⁹), p. 102; A.B. LLOYD, *Commentary 1-98*, *op. cit.* (n. 8), p. 209. On trouvera une opinion semblable chez DIETRICH, *Origins*, *op. cit.* (n. 1), p. 73 et n. 14, où il discute rapidement ce thème, avec la bibliographie, et qui, en fait, ne favorise pas l'hypothèse de la présence des Phéniciens à l'Ouest durant le 2^e millénaire av. J.-C.

⁴² *Commentary, 1-98*, *op. cit.* (n. 8), p. 209. Cf. aussi p. 211. Selon BONNET, au contraire, « une implantation de Melqart à Thasos demeure possible, suivie d'une assimilation ... parfaite », p. 371. Mais cette implantation date du « premier quart du 1^{er} millénaire » av. J.-C., c'est-à-dire d'une époque évidemment plus tardive que celle calculée par Hérodote. Ainsi peut-on supposer qu'Hérodote transfère dans le passé les données d'une époque postérieure.

⁴³ ἀλλὰ τις ἀρχαῖος ἐστὶ θεὸς Αἰγυπτίοις Ἑρακλῆς... ἔτεά ἐστι ἐπτακισχίλια καὶ μύρια ἐς ἑκατομμύρια βασιλεύσαντα (II, 44, 3), ἔφασαν γὰρ ἅμα Τύρφ οἰκίζομένη καὶ τὸ ἱερὸν τοῦ θεοῦ ἰδρυθῆναι, εἶναι δὲ ἔτεα ἅπ' οὗ Τύρον οἰκέουσι τριηκόσια καὶ δισχίλια (II, 44, 3), εἶδρον ἱρὸν Ἑρακλέος ὑπὸ Φοινίκων ἰδρυμένον... καὶ τὰντα καὶ πέντε γενεῇσι ἀνδρῶν πρότερά ἐστι ἢ τὸν Ἀμφιτρύωνος Ἑρακλέα ἐν τῇ Ἑλλάδι γενέσθαι (II, 44, 4).

⁴⁴ λέγουσι δὲ πολλὰ καὶ ἀνεπισκέπτως οἱ Ἕλληνες· εὐήθης δὲ αὐτῶν καὶ ὅδε ὁ μῦθος (II, 44, 4) : l'historien utilise ici le mot μῦθος dans un sens négatif : « fable », « conte »; *LSJ*, p. 1151 (s.v. μῦθος); POWELL, *op. cit.* (n. 29), p. 228 (s.v. μῦθος).

contesté du fait que ses éléments ne correspondent pas à la réalité, la religion égyptienne ne permettant pas de sacrifices humains. Cependant, comme le remarque J. Anastassiou, il est manifeste que les sacrifices humains du mythe de Bousiris ne constituent pas des souvenirs historiques d'un lieu concret, mais des actes liturgiques en vue d'apaiser le dieu et d'obtenir la pluie⁴⁵. Et, dans tous les cas, le mythe peut difficilement être considéré comme une source historique. D'ailleurs, Hérodote passe sous silence le fait que la tradition grecque considère Héraclès, non pas comme un homme mais comme un héros et que, à l'instar de tous les héros, on lui attribue des exploits surnaturels.

En résumé, nous pouvons dire que le mythe d'Héraclès constitue un exemple représentatif de l'effort accompli par Hérodote pour imposer, sans base crédible et d'éléments suffisants, son point de vue sur la religion grecque. Il apparaît qu'il est lui-même conscient des difficultés; c'est pourquoi il porte un accent particulier tant sur la recherche d'arguments que sur l'organisation de l'argumentation. En ce qui concerne la recherche d'arguments, il choisit ceux qu'il considère comme étant les plus efficaces. Il utilise ainsi des arguments fondés sur la tradition (II, 43, 2) selon l'eikós (II, 43, 3), les témoignages archéologiques (II, 44), ainsi que des arguments qui proviennent de son expérience (II, 45)⁴⁶. Quant à l'organisation de l'argumentation, on peut y relever deux axes : l'un concerne les éléments qui séparent les deux figures différentes (opposition), celle de dieu, d'une part, et celle de l'homme mortel, d'autre part, – c'est une opposition qui revient constamment : en II, 43, 1-2 et plus loin en II, 43, 4 - II, 45 et en II, 44, 4-5); l'autre se rapportent à des éléments qui les unissent (analogie), comme l'origine commune et, à un certain degré, le culte. Dans ce contexte général, l'argumentation s'organise en fonction de l'espèce et du poids de ses arguments, selon trois unités : a) l'Héraclès égyptien n'a aucun rapport avec l'Héraclès grec, si ce n'est par le nom et par l'origine (ἐνθυμήματα); b) l'Héraclès égyptien (opposé à l'Héraclès grec) est un dieu et même un dieu antique; son culte aurait été introduit en Grèce par les Phéniciens avant la naissance de l'Héraclès grec (τεκμήρια), c) l'Héraclès grec n'est qu'un mortel (conclusions *a contrario*). Bref, la volonté de l'historien de projeter à travers la confrontation continue, la version égyptienne d'Héraclès est bien manifeste.

Une fois qu'on discerne son argumentation, le problème se pose de savoir de quelle façon Hérodote relie les deux figures en question qui sont différentes alors même que l'historien rejette la conception grecque courante concernant Héraclès. En fin de compte qui est selon lui l'Héraclès grec : le dieu, l'homme, ou le héros ? Bien plus, comment rencontre-t-il l'Héraclès égyptien ? Pour avoir

⁴⁵ Art. Ηρακλής, in *Ελληνική Μυθολογία*, vol. 4, Athènes 1986, p. 85. Une problématique sur la nature véritable de ces sacrifices est développée aussi par FROIDEFOND, *op. cit.* (n. 23), p. 178.

⁴⁶ En ce qui concerne les modes d'argumentation d'Hérodote en général, voir A.B. LLOYD, *Introduction, op. cit.* (n. 1), p. 156-170.

une réponse à ces questions nous devons tenir compte également des chapitres II, 145-146.

L'historien revient en effet sur le thème d'Héraclès dans le cadre de sa recherche sur l'histoire de l'Égypte et de ses rois. Héraclès, un des rois divins de l'Égypte, serait un ancien dieu égyptien, mais serait aussi, parmi les dieux grecs, un des plus récents, dont le culte fut introduit en Grèce par les Phéniciens πέντε γενεῇσι ἀνδρῶν πρότερα ... ἢ τὸν Ἀμφιτρύωνος Ἡρακλέα ἐν τῇ Ἑλλάδι γενέσθαι (II, 44, 4)⁴⁷. En mémoire de cet événement, certains⁴⁸ ont donné au fils d'Alcmène et d'Amphitryon, d'origine égyptienne, le nom du dieu, pour qu'il symbolise manifestement la provenance égyptienne de l'Héraclès-dieu. En conséquence, selon Hérodote, il existe en Grèce l'Héraclès – dieu et l'Héraclès – homme⁴⁹, mais non l'Héraclès-héros, comme le veut la tradition grecque.⁵⁰

⁴⁷ Il situe la naissance d'Héraclès 900 ans avant son époque (II, 145, 4).

⁴⁸ Il s'agit des poètes Homère et Hésiode, selon HOW-WELLS, *op. cit.* (n. 22), p. 187.

⁴⁹ C'est le texte même qui nous conduit à cette conclusion : ... Ἑλλήνων (sc. ἦσαν) οὗτοι οἱ θέμενοι τῷ Ἀμφιτρύωνος γόνῳ τοῦνομα Ἡρακλέα (II, 43, 2; voir aussi II, 146, 1), ἕνα ἐόντα Ἡρακλέα καὶ ἔτι ἀνθρωπῶν (II, 45, 3), εἰ μὲν γὰρ φανεροί τε ἐγένοντο καὶ κατεγήρασαν καὶ οὗτοι ἐν Ἑλλάδι (sc. Πᾶν, Ἡρακλῆς, Διόνυσος, comme dieux), κατὰ περ Ἡρακλῆς ὁ ἐξ Ἀμφιτρύωνος γενόμενος ... ἔφη ἂν τις καὶ τούτους ἄλλους γενομένους ἀνδρας ἔχειν ἐκείνων τὰ οὐνόματα τῶν προγεγονότων θεῶν. Pour l'emploi du mot ἀνὴρ ici en opposition avec le mot θεός, voir POWELL, *op. cit.* (n. 29), p. 26 (s.v. ἀνὴρ). Par ailleurs, étant donné la thèse d'Hérodote selon laquelle la plupart des phénomènes de la religion grecque sont d'origine égyptienne, l'historien ne pourrait pas accepter l'idée de l'Héraclès-héros, puisque, dans la religion égyptienne, il n'y a pas, d'après lui, de héros (II, 50, 3). Sur le même thème, voir FARNELL, *op. cit.* (n. 32), p. 98; J. GOULD, *Herodotus*, London, 1989, p. 11.

⁵⁰ Nous savons qu'Héraclès est un, sinon le plus important, des héros de la mythologie antique grecque, à qui on a attribué un nombre exceptionnel d'exploits : cf. ANASTASSIOU, *op. cit.* (n. 8), p. 121-122, qui écrit que beaucoup de héros de la mythologie grecque ont réalisé des exploits, mais tous ceux-ci demeureraient dans les limites de la nature humaine et avaient à faire à des hommes; le mythe d'Héraclès se caractérise par le fait qu'une grande partie de ses exploits est en rapport avec des êtres fantastiques et surnaturels, ainsi qu'avec des événements qui se situent au-delà des possibilités humaines. Le même auteur reconnaît dans le cycle mythique d'Héraclès la thématique du caractère du héros-demi-dieu. – Héraclès était donc d'abord un héros qui, après sa mort, est devenu dieu et non l'inverse : *Od.*, II, 601; *HÉS.*, *Tb.*, 950; *APOLLODORE*, XXVII, 7; *D.S.* IV, 38-39; *OVIDE*, *Mét.*, IX, 239 sq. et ailleurs. Cf. *PAUS.*, II, 10, 1 et *ARRIEN*, *Anab.*, IV, 11, 7. Sur le même thème, voir aussi FARNELL, *op. cit.* (n. 32), p. 98 sq.; NILSSON, *Myceanean Origin*, *op. cit.* (n. 32), p. 204-206; F. STOESSL, *Der Tod des Herakles*, Zürich 1945, p. 11 sq.; NILSSON, *Der Flammentod des Herakles auf dem Olte*, in *Opuscula Selecta*, vol. I, Lund, 1951, p. 348-354; GALINSKY, *op. cit.* (n. 35), p. 5-6; PRINZ, *art. cit.* (n. 32), p. 196; A.B. LLOYD, *Commentary 1-98*, *op. cit.* (n. 8), p. 203. En ce qui concerne les témoignages archéologiques qui se réfèrent à la divinisation du héros, on peut consulter l'article de K. SCHAUENBERG, *Herakles unter Göttern*, in *Gymnasium*, 70 (1963), p. 113-133, avec une bibliographie abondante. La divinisation d'Héraclès constituerait un des éléments les plus récents du mythe (cf. ANASTASSIOU, *op. cit.* [n. 8], p. 119). D'autres chercheurs considèrent aussi comme des ajouts plus récents les passages de l'épopée qui parlent de divinisation : à titre indicatif, voir D. PAGE, *Η ομηρική Οδύσσεια*, trad. par K. Panigyris, Athènes 1980, p. 58-59; M.L. WEST (éd.), *Hesiod Theogony with Prolegomena and Commentary*, Oxford, 1966, p. 416-417 pour les vers 947-955 de la *Theogonie*. Selon H.A. SHAPIRO, *Hērōs Theos: The Death and Apotheosis of Herakles*, in *CW*, 77(1983), p. 15 sq., le mythe de la divinisation a été inventé par les Grecs à une époque postérieure afin de justifier son culte comme dieu : « In areas which had at an early date subject to the influence of Near Eastern cults, Greeks would have found themselves worshipping Herakles in a dual cult, as god and hero, and would have felt them to create an explanation of its origins in purely Greek terms ».

Il apparaît en fait qu'Hérodote tire profit du double culte d'Héraclès en tant que dieu et héros⁵¹, et surtout de la conception de la divinisation, dans le but de mettre en évidence la nature divine du héros, qu'il interprète avec sa méthode favorite, en insistant sur un emprunt à l'Égypte sur base de l'argument habituel qui consiste à faire de la religion égyptienne une religion plus ancienne que celle des Grecs⁵². Pour qu'Hérodote arrive à cette thèse d'un Héraclès-dieu, dégradé par la suite en héros⁵³, il lui a fallu rejeter toute la tradition grecque dans laquelle Héraclès suit un cheminement inverse; c'était un héros qui finalement a été divinisé⁵⁴. Un autre cas de forme mixte peut être décelé dans la fête en l'honneur de Dionysos que les Égyptiens organisent pratiquement de la même façon que les Grecs (analogie), exception faite des danses et, à un certain degré, des phallus (opposition)⁵⁵.

Pour Hérodote, ces ressemblances et différences qui pourraient être dues au hasard ou à une évolution parallèle d'un phénomène religieux analogue ou encore à une influence grecque, conduisent de nouveau à l'Égypte (II, 49, 1-2). Néanmoins, par la démarche qu'il suit, sa thèse apparaît clairement son effort de couvrir le manque d'éléments démonstratifs en développant un syllogisme habile caractérisé par une stratégie concrète : mettre en évidence le rôle de Melampous, sur lequel il fonde sa théorie de l'introduction du culte du dieu en Grèce. Il le fait d'une manière si méthodique que ce rôle devient auto-démonstrable, le but final étant de rendre caduques toutes les positions adverses.⁵⁶ Ainsi, au début de son texte sur Dionysos, il informe que Μελάμπους ... τῆς θυσίας ταύτης οὐκ ... ἀδαῆς pour expliquer dans la suite : "Ἐλληνισι γὰρ δὴ

⁵¹ FARNELL, *op. cit.* (n. 32), p. 96 sq.; WEST, *op. cit.* (n. 50), p. 416-417; A.B. LLOYD, *op. cit.* (n. 8), p. 208-209 et 211-212. Selon Farnell et West, le culte d'Héraclès-héros était plus ancien que le culte d'Héraclès-dieu, qu'on fait remonter au VI^e siècle avant J.-C. pour la région de l'Attique : voir par exemple FARNELL, *op. cit.* (n. 32), p. 108; WEST, *op. cit.* (n. 50), p. 417; A. VERBANCK-PIÉRARD, *Le double culte d'Héraclès : légende ou réalité*, in A.F. LAURENS (éd.), *Entre hommes et dieux. Le convive, le héros, le prophète*, Besançon-Paris, 1989, p. 64. À ce double culte fait écho la passage : καὶ δοκεῖσιν δέ μοι οὗτοι ὀρθότατοι Ἑλλήνων ποιεῖν, οἱ διζῆ Ἡράκλεια ἔκτληται, καὶ τῷ μὲν ὡς ἀθανάτῳ (II, 44, 5). Prenant comme donnée la thèse d'Hérodote en faveur d'Héraclès-dieu, dont le culte aurait été repris par les Grecs en Égypte par l'intermédiaire des Phéniciens à une époque ancienne, nous devons supposer que l'historien entend par là que ce dieu a été dégradé plus tard en héros; c'est pourquoi il était adoré comme tel.

⁵² Il s'agit d'un argument *ab antiquiore*, qui parcourt tout le livre II (Voir aussi FROIDEFOND, *op. cit.* [n. 23], p. 147) ou, comme A.B. LLOYD le dit, le sophisme de *post hoc ergo propter hoc* (*op. cit.* [n. 8], p. 147).

⁵³ Cf. FARNELL, *op. cit.* (n. 32), p. 97, bien que PÖTSCHER, *art. cit.* (n. 32), col. 1052 et SHAPIRO, *art. cit.* (n. 50), p. 11, acceptent la divinisation d'Héraclès et parlent d'une double nature du dieu. Celle-ci résulte, selon Shapiro, de quelques éléments de son mythe (par exemple sa descente dans l'Hadès pour ramener Cerbère, les bœufs de Géryon, ou encore les pommes des Hespérides).

⁵⁴ Cf. *supra*, n. 50.

⁵⁵ II, 48, 1-2.

⁵⁶ Cf. FROIDEFOND, *op. cit.* (n. 23), p. 153, qui a aussi perçu la partialité d'Hérodote, reflétée dans son argumentation : « La diversité des arguments invoqués dans des cas semblables par Hérodote pour défendre la thèse de l'origine égyptienne, dénote, malgré une rigueur logique apparente, un embarras qui peut être le signe d'une certaine partialité ».

Μελάμπους ἐστὶ ὁ ἐξηγησάμενος τοῦ Διονύσου τό τε οὖνομα καὶ τὴν θυσίην καὶ τὴν πομπὴν τοῦ φαλλοῦ. La parenthèse qu'il ouvre ici semble servir son projet, puisqu'il devance des objections probables (ἀτρεκέως μὲν οὐ πάντα συλλαβὼν τὸν λόγον ἔφηνε...). Aussitôt après, il revient à la contribution de Melampous qu'il prend soin d'accentuer en créant avec ce qui précède une forme de discours (κύκλο) orné de répétitions et d'assonances pleines de sens : "Ἐλλησι γὰρ δὴ Μελάμπους ἐστὶ ὁ ἐξηγησάμενος ... τὴν πομπὴν τοῦ φαλλοῦ· τὸν δ' ὦν φαλλὸν ... Μελάμπους ἐστὶ κατηγησάμενος, καὶ ἀπὸ τούτου μαθόντες ποιεῦσι τὰ ποιεῦσι "Ἐλληνες.

Sa thèse il la formule clairement à la fin, comme conséquence du raisonnement qui a précédé : ἐγὼ μὲν νῦν φημι Μελάμποδα γενόμενον ἄνδρα σοφὸν μαντικὴν τε ἐωντῷ συστήσαι καὶ πυθόμενον ἀπ' Αἰγύπτου ἄλλα τε πολλὰ ἐσηγήσασθαι "Ἐλλησι καὶ τὰ περὶ τὸν Διόνυσον, ὀλίγα αὐτῶν παραλλάξαντα. L'historien sait que sa conclusion est subjective, et en assume la responsabilité : ἐγὼ μὲν νῦν φημι... Du reste, l'élément subjectif se laisse percevoir tout au long du récit : ἤδη ὦν δοκέει μοι (II, 49, 1), οὐ γὰρ ... φήσω (II, 49, 2), οὐ μὲν οὐδὲ φήσω (II, 49, 3), πυθέσθαι δέ μοι δοκέει ... Μελάμπους (II, 49, 3). Le lien de Melampous avec l'Égypte doit être une idée d'Hérodote⁵⁷. Il est arrivé à cette conclusion en poursuivant un processus logique éclairé par le principe d'analogie : les Égyptiens avaient depuis longtemps un dieu Dionysos (II, 145)⁵⁸ et organisaient une fête en son honneur avec diverses manifestations. Melampous aurait connu tout ce qui avait rapport avec Dionysos et qui est arrivé en Grèce à une époque ultérieure (νεωστὶ ἐσηγμένα). Il est donc très probable qu'il ait été instruit sur ce sujet en Égypte, puisque c'est de là que sont parvenus également d'autres phénomènes religieux (par exemple le culte du dieu-Héraclès). Dans le cadre de ce raisonnement, la phrase ὀλίγον παραλλάξαντα a pour objectif de justifier les divergences sur le thème, entre les deux peuples⁵⁹, afin qu'elles ne puissent constituer un obstacle à sa théorie.

L'historien a peut-être pris conscience du fait que le processus de démonstration utilisé jusqu'à présent n'est pas suffisant; aussi cherche-t-il à renforcer sa position en rejetant les autres versions comme dénuées de fondement. Comme

⁵⁷ Ce n'est pas la première fois que Melampous est relié à Dionysos [voir PLEY, *Melampus*, in *RE*, XV, 1 (1931), col. 398; BURKERT, *Über die Namen der Götter*, art. cit. (n. 28), p. 122, n. 3], mais c'est la première fois, me semble-t-il, qu'il est mis en relation avec l'Égypte. Cf. M. JOST, in *Polydipstion Argos. Argos de la fin des palais mycéniens à la constitution de l'État classique*, Fribourg (Suisse) 7-9 mai 1987, p. 175. Le lien entre l'Égypte et Melampous est réalisé par un Phénicien, Cadmos le Tyrien.

⁵⁸ Comme le remarque A.B. LLOYD, *op. cit.* (n. 8), p. 224, ici aussi on doit faire la distinction entre le dieu Dionysos des Égyptiens et le fils de Sémélé, comme ce fut le cas pour Héraclès. Le Dionysos en question est le dieu égyptien que Cadmos a apporté en Grèce avant la naissance du fils de Sémélé.

⁵⁹ Hérodote avait déjà remarqué des différences concernant les danses et la procession du phallus (II, 48, 2). L'expression πλὴν χορῶν a déjà préoccupé les chercheurs qui s'interrogent sur son sens exact, puisque dans chaque cas elle marque une différence essentielle dans le culte du dieu : A.B. LLOYD, *ibid.*, p. 220.

W. Burkert l'a déjà remarqué : « Herodot natürlich kein syllogistisches Schema benutzt, sondern die 'eleatische' Form der Argumentation, die seit Parmenides und Zenon durch 'Fallunterscheidung' und *reductio ad absurdum* geprägt ist »⁶⁰. La possibilité de l'emprunt inverse, Hérodote l'a exclue sans aucune justification: οὐ μὲν οὐδὲ φήσω ὅπως Αἰγύπτιοι παρ' Ἑλλήνων ἔλαβον ἢ τοῦτο ἢ ἄλλο κού τι νόμαιον (II, 49, 3); tandis que dans le cas de l'occurrence, il soutient : οὐ γὰρ δὴ συμπεσεῖν γε φήσω τά τε ἐν Αἰγύπτῳ ποιούμενα τῷ θεῷ καὶ τὰ ἐν τοῖσι Ἑλλήσι· ὁμηοτροπα γὰρ ἂν ἦν τοῖσι Ἑλλήσι καὶ οὐ νεωστὶ ἐσηγμένα.

Cependant, on s'en doute, le bien-fondé de ses affirmations doit encore une fois être examiné. En ce qui concerne l'ὁμότροπα⁶¹, l'historien semble avoir raison lorsqu'il soutient que les traditions concernant Dionysos et son culte contiennent des influences étrangères, mais ces influences ne sont pas nécessairement ou, du moins, exclusivement égyptiennes⁶². D'ailleurs, Hérodote lui-même mentionne Dionysos comme un dieu parmi les plus importants des Thraces (V, 7), contribuant ainsi à établir l'opinion d'une provenance thrace de ce dieu⁶³. D'ailleurs, l'argument νεωστὶ ἐσηγμένα semble non fondé si l'on tient compte de nouvelles données scientifiques : le déchiffrement du nom de

⁶⁰ BURKERT, *Herodot über die Namen der Götter*, art. cit. (n. 28), p. 122.

⁶¹ « Ce culte devrait être en harmonie avec les mœurs des Grecs » (selon la traduction de Legrand, p. 101).

⁶² Selon DIETRICH, *Origins*, op. cit. (n. 1), p. 1-68, la création de l'ancienne religion grecque a été influencée par des croyances, modèles et pratiques orientales et particulièrement ceux des peuples du Nord-Ouest de l'Orient avec lesquels les Mycéniens (le peuple qui, selon son point de vue, a créé les aspects principaux de la religion grecque classique) avaient des relations étroites par l'intermédiaire de la Crète. C'est à ce cadre général qu'appartient aussi tout ce qui a rapport avec Dionysos et son culte : cf. p. 179 et ailleurs. BURKERT, *Greek Religion*, op. cit. (n. 16), p. 163, considère comme probable le fait que les plus anciennes relations cilico-syriennes ont été recouvertes (dans le mythe de Dionysos) par les traditions phrygiennes et, par la suite, lydiennes, tandis qu'il n'exclut pas des influences provenant de la religion égyptienne d'Osiris, mais qu'il les date d'après 660 av. J.-C. Selon H. JEANMAIRE, *Διόνυσος, Ιστορία της Λατρείας του Βάκχου*, trad. par A. Mertani-Lisa, Athènes, 1985 (l'édition originale française date de 1951), p. 31-32, le dieu Dionysos est arrivé en Grèce, peut-être d'Asie Mineure. E. SIMON, *Die Götter der Griechen*, München, 1985³, p. 289, rejette la provenance lydo-phrygienne de Dionysos et soutient que les Grecs ont pris de la Phrygie seulement une forme parallèle tardive de Dionysos, le Sabazios, qui est introduit à Athènes à l'époque classique. Cependant, elle fait ici allusion à une influence hittite lorsque elle se rapporte, d'une part, à des îles grecques (Lesbos, Chios, Samos) ayant une longue tradition dans la production du vin – un produit qu'aimaient bien leurs voisins Hittites – et, d'autre part, au lien qui existe entre le vin et le dieu Dionysos. Parallèlement il parle aussi d'une provenance thrace du dieu. Cf. *infra*, note 64. Enfin, contrairement aux opinions qui favorisent une provenance thraco-phrygienne du dieu, W.F. OTTO, dans son livre *Dionysos, Mythos und Kultus*, Frankfurt, 1960³ [1933], p. 51-62, et surtout p. 56, soutient qu'il s'agit d'un dieu grec indigène qu'on peut dater au moins de la fin du 2^e millénaire av. J.-C.

⁶³ C'est un point de vue que E. ROHDE, *Psyché*, Paris, 1928, a fondé en se basant, entre autres, sur le témoignage d'Hérodote que nous avons déjà mentionné : il soutient que Dionysos était une divinité postérieure qui fut introduite en Grèce depuis la Thrace. Le même point de vue a été défendu par d'autres chercheurs également, comme par exemple NILSSON *GGR*, vol. I, p. 564-568, qui cependant accepte aussi une origine phrygienne du dieu du côté de sa mère.

Dionysos sur les tablettes du Linéaire B⁶⁴ a posé un problème aux chercheurs, qui discutent à présent de l'éventualité d'un ancien dieu grec dont l'origine date de l'époque créto-mycénienne et plus haut encore⁶⁵. L'éventualité d'influences dans le culte de Dionysos issues du culte égyptien d'Osiris à une époque ultérieure n'est pas négligeable⁶⁶. Cependant, cela ne signifie pas qu'Hérodote a le droit de tirer de conclusions générales quant à une origine étrangère du dieu et de son culte.

Comme A. Lloyd l'indique, ayant désormais pris position en faveur de l'emprunt, Hérodote essaie de trouver le mode sous lequel l'emprunt s'est produit⁶⁷. Il le réussit en reliant Melampous avec l'Égypte à travers Cadmos. En II, 49, 2, nous lisons en effet : ἐγὼ μὲν νῦν φημι Μελάμποδα πυθόμενον ... ἀπ' Αἰγύπτου ... τὰ περὶ τὸν Διόνυσον ...; et un peu plus loin : πυθέσθαι δέ μοι δοκᾷ μάλιστα Μελάμπους τὰ περὶ τὸν Διόνυσον παρὰ Κάδμου τε τοῦ Τυρίου καὶ τῶν σὺν αὐτῷ ἐκ Φοινίκης ἀπικομένων ... (II, 49, 3). Le rôle des Phéniciens comme des intermédiaires est remis en évidence, mais, cette fois encore, il est difficile de considérer son information comme digne de foi. Comme il le dit lui-même, Διονύσω μὲν νῦν τῷ ἐκ Σεμέλης τῆς Κάδμου λεγομένῳ γενέσθαι κατὰ χίλια [ἑξακόσια] ἔτεα [καὶ] μάλιστα ἐστὶ ἐς ἑμέ (II, 145, 4)⁶⁸. En se fondant sur ce calcul, le culte du dieu a été introduit en Grèce au milieu du 2^e millénaire av. J.-C. au plus tard. Mais comme nous l'avons déjà vu, la présence des Phéniciens en Occident à cette époque est sérieusement contestée⁶⁹.

⁶⁴ DIETRICH, *Origins*, op. cit. (n. 1), p. 175-176; C. KERÉNYI, *Dionysos. Archetypal Image of Indestructible Life*, trad. par R. Manheim, London, 1976, p. 68; SIMON, op. cit. (n. 62), p. 270; BURKERT, *Greek Religion*, op. cit. (n. 16), p. 45, 162.

⁶⁵ KERÉNYI, op. cit. (n. 64), p. 5-125 et surtout 52 sq. MUTH, op. cit. (n. 28), p. 113 sq., parle d'un dieu mycénien qui était probablement aussi adoré en Crète. Le culte de ce dieu, pense-t-il, fait partie de la couche préhellénique. Dans ce contexte, le rôle de Melampous comme fondateur du culte de Dionysos en Crète constitue, toujours selon le même auteur, un indice de plus qui favorise sa conclusion : l'existence d'un culte grec de Dionysos à l'époque mycénienne. D'autre part, selon SIMON, Dionysos était connu sous plusieurs figures dont deux étaient les plus importantes : l'une en fait un dieu des Ménades, d'origine thrace, que les Grecs auraient amené avec eux lorsqu'ils sont venus s'installer en Grèce; ils lui donnèrent pour patrie la Béotie et l'honoraient lors des Lénaia et des Dionysia; l'autre en fait un dieu préhellénique de la végétation et tout particulièrement un dieu de la vigne, le seigneur des îles de la mer Égée ayant été lié avec la Crète, par l'intermédiaire de son épouse Ariane. Ce Dionysos était honoré à Anthestiria. Ces deux figures de Dionysos, dit-elle, bénéficiaient d'honneurs comparables et recouvraient, avant tout, le même dieu puissant. Les tablettes de la région de Chania, font d'ailleurs voir que Dionysos aurait été introduit dans le panthéon grec à l'époque de Bronze, comme fils de Zeus: voir E. HALLAGER - M. VLASAKIS - B.P. HALLAGER, *New Linear B Tablets from Khania*, in *Kadmos*, 31 (1992), p. 76 sq.

⁶⁶ Voir BURKERT, *Greek Religion*, op. cit. (n. 16), p. 163.

⁶⁷ Vol. 2, p. 224.

⁶⁸ Il s'agit d'un cas analogue à celui d'Héraclès : l'historien distingue ici Dionysos-dieu que Cadmos a apporté en Grèce et Dionysos-mortel, le fils de Sémélé, fille de Cadmos, qui est né plus tard, au moins mille ans avant l'époque d'Hérodote, et qui a pris le nom du dieu, en mémoire de l'introduction de son culte en Grèce (II, 145-146).

⁶⁹ Cf. *supra*, n. 41.

Je pourrais extraire de l'œuvre d'Hérodote d'autres cas encore qui falisifient les influences culturelles et religieuses entre la Crète et l'Égypte. Mais je crois avoir traité des cas les plus importants. Avant de conclure, je me permets néanmoins de souligner que des structures logiques comme celles des couples opposés et des ressemblances logiques rendent plus claire l'argumentation de notre auteur. Hérodote s'emploie à fonder par ces moyens la supériorité culturelle et religieuse des Égyptiens. Certes, l'usage d'un argument inverse, c'est-à-dire celui qui soutient l'emprunt de la religion égyptienne à la religion grecque, est en principe rejeté par Hérodote, et il est même refusé catégoriquement : II, 49, 3 et II, 31, 1. Malgré tout cela il se voit obligé d'admettre une influence grecque pour les fêtes en l'honneur de Persée à Chemmis d'Égypte. Nous devons également présumer une influence grecque un peu plus bas (II, 92, 1) où il rapporte que les Égyptiens des marécages ont généralement les mêmes coutumes que les autres, mais vivent avec une seule femme, comme les Grecs. Par ailleurs, même si nous négligeons les contacts entre les deux peuples, qui datent d'une époque ancienne, il est impossible qu'il n'y ait pas eu d'influences grecques sur la civilisation égyptienne, lorsque, selon le témoignage d'Hérodote lui-même, le roi Amasis, ami des Grecs, leur a cédé la ville de Naucratis et leur a donné des lieux pour qu'ils construisent autels et sanctuaires en l'honneur de leurs dieux (II, 178, 1).

Avec tout ce que j'ai retenu jusqu'à présent, je n'ai pas l'intention de nier toute influence égyptienne sur la civilisation grecque. Je veux seulement montrer que les influences n'ont pas forcément pris une seule direction, comme le veut Hérodote, qui, ébloui par le grandeur et l'ancienneté de la civilisation égyptienne, attribue à celle-ci toute réussite allant jusqu'à parler des Grecs d'une façon dépréciative. C'est, peut-être, pour cette raison que, durant l'époque alexandrine, la critique antique a été particulièrement sévère envers lui, en l'accusant d'être un « ami des barbares »⁷⁰.

G. ZOGRAPHO

Université de Jannina
Faculté des Lettres
GR - 45110 JANNINA

⁷⁰ A. MOMIGLIANO, *The Place of Herodotus in the History of Historiography*, in *Studies in Historiography*, London, 1966, p. 139.