

LÉTÔ À DÉLOS, II

Ἐπὶ Δήλου ἐβήσετο πότνια Λητώ (*HhAp.*, 49) : **significations du pas divin de Létô dans l'œuvre de fondation de Délos**

1. Βαίνω ἐπὶ Δήλου : le pas de Létô

Au terme de son voyage et à la fin du catalogue de son itinéraire¹, tel qu'il est décrit dans l'*Hymne homérique à Apollon*, Létô « mit le pied sur Délos » (ἐπὶ Δήλου ἐβήσετο πότνια Λητώ, 49). Alors que, après une longue série de toponymes restituant le tracé de la déesse – sans qu'elle agisse d'aucune façon et sans même que son nom soit mentionné tout au long d'un voyage-quête orientée dont elle, et elle seule, est la protagoniste –, on s'attendait peut-être à un changement de stratégie, à une action ou, mieux encore, à une suite d'actions bien plus « dynamiques », Létô ne s'avance que d'un seul pas. Quel rôle joue ce geste dans l'économie du récit, quelles connotations symboliques et religieuses revêt-il ? L'emploi de l'aoriste de βαίνω pour le décrire, verbe désignant un

1. Pour l'analyse du catalogue des lieux traversés par Létô enceinte, voir Gabriela CURSARU (2010), où j'ai essayé de montrer qu'en dépit de son allure apparemment éperdue, le parcours de Létô se définit comme un voyage en quête d'un site approprié pour y installer la résidence de son fils et pour y bâtir un « temple magnifique ». En témoignent le catalogue des lieux qui décrit l'itinéraire de la déesse – catalogue soigneusement construit, trop structuré pour rendre compte d'une course errante – et la comparaison des figures narratives et spatio-temporelles spécifiques du voyage de Létô avec les figures correspondantes, conventionnellement utilisées dans les schémas des voyages errants des héros mythiques. S'y est ajouté un tableau des correspondances qu'on peut distinguer entre le catalogue du voyage de Létô et celui du voyage-quête d'Apollon en route vers Delphes ; les analogies qu'on a pu constater, trop nombreuses et ponctuelles pour n'être pas délibérées, m'ont conduite à conclure que les démarches parallèles suivies dans la construction narrative des deux parcours, loin d'être aléatoires ou simplement formelles, relèvent d'un dessein de composition thématique censé relier les deux itinéraires en vertu et *en vue* de leurs aboutissements. Autrement dit, on y a perçu l'intention délibérée de mettre en valeur le voyage-quête de Létô comme un voyage qui précède, prépare minutieusement et annonce la carrière de grand marcheur d'Apollon.

mouvement d'envergure et portée spatiale faibles, apparaît d'autant plus frappant quand on constate qu'il sert à désigner le premier et seul mouvement opéré par Létô tout au long du récit de son enfantement : c'est le premier mouvement effectué par Létô enceinte après son périple qui, décrit à l'aide du catalogue exclusivement nominal des noms de lieux traversés, ne nous permet pas de préciser la façon dont la déesse s'est déplacée ; c'est le seul mouvement effectué par Létô puisque, après qu'elle met le pied sur le sol de l'île et jusqu'à l'épisode de l'accouchement, la déesse ne se livre plus qu'à un échange verbal avec Délos : elle l'interpelle (προσαυδάω, 50) et formule sa requête (ἀνέρομαι, 50 ; φημί, 61), jure et prononce le serment (ῥησιν, τελευτάω, 83, 89).

Cependant, à partir du moment où elle met le pied sur Délos, Létô, dont la figure était totalement « absente » et / ou « passive » lors de son voyage, car délibérément effacée, retrouve pleinement et de manière active sa puissance divine et peut jouir désormais *de jure* et *de facto* de son statut de grande déesse. En témoigne, en plus de l'emploi de la formule πόντια Λητώ pour la désigner, son passage immédiat et direct à l'action, comme le font tous les dieux après leur arrivée à destination, prouvant la promptitude et l'efficacité de toute action divine. À partir du moment où elle touche le sol de Délos et jusqu'à l'entrée en scène d'Apollon, immédiatement après sa naissance, la déesse se trouve constamment au centre de l'action même si elle n'opère plus d'autres mouvements.

Dans la poésie épique archaïque, ἐπιβαίνω est souvent accompagné du génitif du nom de lieu auquel on est parvenu, tels le char, le lit ou les vaisseaux², cette formule désignant parfois, notamment dans l'*Odyssee*, l'arrivée (ou non) dans un certain endroit à la suite d'un long voyage, souvent errant : au terme de ses épreuves, Agamemnon eut le bonheur de rentrer chez lui et de « fouler le sol de sa patrie » (ἤ τοι ὁ μὲν χαίρων ἐπεβήσεται πατρίδος αἴης, 4, 521) : il le touchait, il le baissait, pleurant à chaudes larmes et regardant avec amour le pays de ses pères (522-523) ; après que Poséidon avait détruit le radeau d'Ulysse et que le héros avait dérivé sur le flots deux jours et deux nuits, à l'aube du troisième jour, quand il vit la terre et la forêt, « il nagea, s'élança pour prendre pied sur le rivage » (νήχε δ' ἐπειγόμενος ποσὶν ἠπείρου ἐπιβήναι, 5, 399)³ ;

2. Exemples : δίφρου (*Il.*, 8, 44 = 13, 26 ; 23, 379) ; ἵππων (*Il.*, 5, 46 = 5, 255 = 5, 328 = 10, 513 = 16, 343 ; 8, 128-129 ; 10, 529 ; *Boucl.*, 286) ; ὀχέων (*Il.*, 5, 221 = 8, 105 = 11, 512 = 11, 517 = *HhDém.*, 378) ; εὐνής (*Il.*, 9, 133 = 9, 275 ; *Od.*, 10, 334 ; *Boucl.*, 40 ; *HhAphr.*, 154) ; νεῶν, νηῶν (*Il.*, 8, 197 = 8, 512 = *Od.*, 9, 101 ; *Il.*, 15, 387 ; *Od.*, 4, 708 ; 11, 101), etc.

3. De même, la joie de Pénélope de revoir son époux après une longue attente est comparée à la joie des naufragés qui, à la vue de la terre, sont heureux d'y prendre

Alkinoos souhaite que les Phéaciens aident Ulysse à rentrer bien vite dans son pays natal, si éloigné qu'il puisse en être, et que, pendant le trajet, il ne subisse aucun dommage avant de rentrer chez lui (πρίν γε τὸν ἧς γαίης ἐπιβήμενοι, 7, 196) et Ulysse leur demande de se hâter dès l'aurore de le rapatrier (ἐπιβήσετε πάτρης), lui, le malheureux qui a souffert bien de tourments (7, 222-224) ; ailleurs, Ulysse confie à sa mère, puis à Achille qu'il traîne sans fin sa misère, qu'il est encore loin de l'Achaïe et qu'il « n'a point mis le pied sur [sa] terre » natale (οὐδέ πω ἀμῆς / γῆς ἐπέβην, 11, 166-167 = 481-482)⁴.

À la lumière de ces exemples, ἐπὶ Δήλου ἐβήσετε, doublant le vers qui clôt le catalogue de lieux visités par Létô (τόσσον ἔπ' ὠδίνουσα Ἐκρηβόλον ἴκετο Λητώ, 45) où le verbe ἰκνέομαι, le premier qui ait comme sujet la déesse, n'est qu'un verbe « faible » qui rend compte de l'aspect « statique » de l'action⁵, marque son arrivée à Délos et la fin de sa longue course⁶. Dans le contexte de son voyage-quête, « mettre le pied » montre à la fois que la déesse est arrivée au bout de son parcours et qu'elle est parvenue au but de sa quête. Après avoir fait tant de haltes, la suite des lieux demeurant sur la réserve est coupée par πρίν doublé de ὅτε, au début

pied (ἀσπάσιοι δ' ἐπέβαν γαίης, *Od.*, 23, 238) ; emportés par les vents funestes sur la mer pendant neuf jours, le dixième, les vaisseaux d'Ulysse touchèrent, enfin, le pays des Lotophages (ἀτὰρ δεκάτη ἐπέβημεν / ἀτὰρ δεκάτη ἐπέβημεν, *Od.*, 9, 83-84).

4. Autres exemples : Patrocle refoule les Troyens vers les nefs, « voulant leur interdire à tout jamais le chemin de la ville » (οὐδὲ πόλῃος / εἶα ἱεμένους ἐπιβαινέμεν, *Il.*, 16, 395-396) ; Déméter proclame que jamais elle ne rentrera chez elle, dans l'Olympe (οὐ μὲν γὰρ ποτ' ἔφασκε θυώδεος Οὐλύμποιο / πρίν γ' ἐπιβήσεσθαι, *HhDém.*, 332-333), tant qu'elle n'aura pas vu de ses yeux sa fille ; dans ses récits crétois, Ulysse raconte ses aventures précédant le début de la guerre de Troie, « avant que Troie eût vu venir les fils des Achéens » (πρίν μὲν γὰρ Τροίης ἐπιβήμενοι υἱας Ἀχαιῶν, *Od.*, 14, 229). Sur les emplois métaphoriques d'ἐπιβαίω + génitif chez Homère, Hésiode et dans la littérature hymnique, voir *infra*, p. 241-242.

5. Au sujet des verbes en ἰκ-, voir Françoise LÉTOUBLON (1985, p. 148) et, pour une analyse de l'emploi d'ἰκνέομαι dans ce passage hymnique, voir Gabriela CURSARU (2010, p. 317-318).

6. On pourrait rapprocher le soin que prend l'hymniste pour décrire ce geste unique de Létô de l'image assignée à la description des ceux qui mettent fin à la course errante de Déméter : « Et la blonde Déméter vint s'y asseoir et y reste loin de tous les bienheureux » (ἀτὰρ ξανθὴ Δημήτηρ / ἔνθα καθεζομένη μακάρων ἀπὸ νόσφιν ἀπάντων, *HhDém.*, 303-304). Remarquons cependant la présence dans ce contexte de deux verbes « statiques » et bien propres à mettre en relief la paralysie que Déméter imposa, dès par sa retraite dans son temple et dans l'immobilité, au cycle cosmique, aux échanges rythmiques entre dieux et mortels : καθεζομαι « s'asseoir » et μίμνω « rester, demeurer à la même place, attendre ». Or, dans le cas de Létô, le verbe ἰκνέομαι est suivi de βαίω + ἐπί + complément de lieu au génitif, désignant son mouvement subséquent, fût-ce d'un seul pas.

du vers 49, l'emploi de ce binôme conjonctif dans la formule récurrente $\pi\rho\acute{\iota}\nu \gamma' \acute{\omicron}\tau\epsilon$ δή signalant toujours l'opposition entre une action (ou une suite d'actions) passée, vouée à l'échec pour des diverses raisons, et une action (ou une suite d'actions) subséquente amorcée précisément pour corriger l'action précédente et afin d'aboutir à l'effet escompté⁷ ; il marque ainsi l'opposition entre les refus successifs auxquels s'est heurtée Létô, dans les divers lieux qu'elle a visités, et ce qui se passera quand elle arrivera à Délos. On laisse en arrière les étapes précédentes de son périple et on est amené au moment où la déesse arrive à Délos et y met le pied, c'est là *et alors* qu'elle entre en fait en scène et passe à l'action pour laquelle elle s'était mise en route.

L'emploi de βαίνω pour désigner le premier et le seul mouvement de Létô est symptomatique des nombreuses analogies entre Létô et Apollon, entre les catalogues correspondants de leurs voyages-quêtes, analogies qui se dévoilent à une lecture attentive et unitaire de l'*Hymne*. Par rapport à la seule occurrence de ce verbe de mouvement au sujet de la déesse, pas moins d'une dizaine d'occurrences de βαίνω, simple ou en composition, désignent bon nombre des départs et des mouvements successifs d'Apollon au cours du voyage qu'il effectue après sa naissance⁸ ; tandis qu'au sujet de Létô, βαίνω + ἐπί + génitif est utilisé pour désigner une action « statique » et d'orientation déictique centripète, pour ce qui est d'Apollon, βαίνω et ses divers composés servent à mettre en valeur sa marche aussi bien que sa démarche, à évoquer ses mouvements dynamiques, de *deixis* centrifuge. C'est que, dans un *Hymne* consacré à Apollon, Létô ne saurait pas occulter la puissance et la fermeté des pas de son fils, la démarche du dieu parti, en véritable ἀρχηγέτης, à la quête d'un endroit approprié pour y

7. Exemples : *Il.*, 9, 488 (Phénix raconte à Achille comment, jadis, il essayait en vain de le nourrir *jusqu'à ce qu'il* constate qu'il fallait l'asseoir sur ses genoux, couper sa viande et l'en gaver, etc.) ; 11, 588 (personne ne pouvait persuader Méléagre, *mais quand* sa maison devint la cible des Curètes, ce fut sa femme qui vint l'implorer et Méléagre se laissa convaincre) ; 12, 437 (le combat dans la plaine troyenne était équilibré, son dénouement indécis, *jusqu'au moment* où Zeus accorda la gloire à Hector) ; *Od.*, 4, 180 (Ménélas se souvient ce qu'il voulait proposer et offrir à Ulysse, projets que rien n'eût brouillés « *avant que* [les] couvrit le noir nuage de la mort ») ; 7, 196 ; 14, 229 (voir *supra*, n. 4), etc.

8. Apollon se met en route (βαίνω, 215) à la recherche du premier oracle pour les humains, monte (ἐπιβαίνω, 219) sur le Kēnaïon, traverse (διαβαίνω, 222) l'Euripe et gravit (βαίνω, 223) la montagne inspirée, traverse (διαβαίνω, 242) le Céphise et marche (βαίνω, 244) vers Telphouse, s'en va (προσβαίνω, 281) à toute allure vers Crisa et, de retour, il marche (βαίνω, 378) dans sa fureur vers Telphouse. Qui plus est, sur une trentaine de verbes de mouvement qu'on dénombre tout au long du récit, βαίνω (et ses composés) arrive en tête avec quatorze occurrences sur onze exemples du groupe ικ- et sur les quatre de la série εἶμι / ἔρχομαι.

bâtir son temple oraculaire. Cependant, une relation étroite se noue entre les premiers mouvements qu'ils effectuent sur le sol de Délos, chacun à son tour et à sa manière – Létô en y « mettant le pied », Apollon, à peine né, en y marchant – et c'est à la lumière de ce dernier que la portée symbolique du geste de la déesse s'éclaircit rétrospectivement.

Alors que βαίνω est souvent employé avec ποσί pour signifier l'idée de *contact* avec le sol ou la surface touchée⁹, ἐπὶ Δήλου ἐβήσετο πότνια Λητώ n'en fait pas une mention explicite, sans l'exclure pour autant¹⁰. Le pied de la déesse n'est pas mentionné, ce qui nous empêche d'emblée d'interpréter le geste de Létô comme relevant du toucher divin, magique ou miraculeux¹¹, en témoigne bien le fait que l'efficacité du geste de Létô n'est ni directe ni ne se joue dans l'immédiat, comme ce sera le cas plus tard à Crise, quand Héra, sa rivale dans l'*Hymne*, accompagnera son terrible serment du geste de frapper le sol du plat de sa forte main (αὐτίκ' ἔπειτ' ἠρᾶτο βοῶπις πότνια Ἥρη, 332 ; ὡς ἄρα φωνήσαο' ἴμασε χθόνα χειρὶ παχείῃ, 340) : alors « la terre, source de vie, tressaillit » (κινήθη δ' ἄρα γαῖα φερέσβιος, 341) et, à cette vue, Héra « était joyeuse au fond du

9. C'est le cas pour la locution idiomatique ποσί βαίνω, fréquente chez Homère (*Il.*, 5, 745 = 8, 389 : ἐς δ' ὄχρα φλόγεα ποσί βήσετο, λάζετο δ' ἔγχος ; *Il.*, 13, 18 = *Od.*, 17, 27 : κραιπνὰ ποσὶ προβιβᾶς [...] ; *Il.*, 13, 158 : κοῦφα ποσὶ προβιβᾶς καὶ ὑπασπίδια προποδίζων ; *HhH.*, 28 : σαῦλα ποσὶν βαίνουσα) ; ou pour la locution homérique λάξ βαίνω (*Il.*, 6, 65 ; 13, 618 ; 16, 503). En outre, chez Homère, ποσί accompagne à deux reprises seulement un verbe « statique » (ποσὶν ἰκέσθαι, *Od.*, 8, 376 et 19, 47), alors qu'on trouve fréquemment des emplois de ποσί avec des verbes « dynamiques » de sens plus éloigné, tels que « (pour)suivre », « rencontrer », « voler » et « courir » (cf. Françoise LÉTOUBLON [1985], p. 128).

10. L'idée de contact (*onto*) suggérée par l'emploi d'ἐπὶ + génitif ressort de l'analyse de G. HORROCKS (1984, p. 194-195), qui remarque : *It seems clear that the genitive after ἐπὶ represents a neutralisation of the opposition locative versus goal. The expression of partitiveness takes precedence over the expression of location or direction. The distinction between locative-genitives and goal-genitives is in fact contextually determined, mainly by reference to the sense of the verb (static or dynamic).*

11. Il n'est pas question donc d'une œuvre d'enracinement, de fixation du sol de l'île de Délos qui, dans l'*Hymne homérique à Apollon* et à la différence de la Délos pindarique ou de celle de Callimaque, n'est pas considérée comme errante ; pas question non plus de pétrification, opération de laquelle le nom de Létô et des Létôïdes n'est pas étranger, liés comme ils le sont aux nombreuses versions des récits qui racontent le massacre des enfants de Niobé, ensuite la « pétrification » de celle-ci, bien que ni Létô, ni les Létôïdes n'y apparaissent comme auteurs de cette métamorphose. Sources littéraires : *Il.*, 24, 602-617 ; Phéréc., 3 F 38 ; Bacch., fr. 20d ; *Ov.*, *Mét.*, 6, 143-312 ; *Hyg.*, *Fab.*, 9. Sources iconographiques : *LIMC* s.v. Létô, n^{os} 47-51. En revanche, Apollon passe pour l'auteur de la pétrification de Cragalée (cf. Athén., 7, 283 e-f ; Élien, *HA*, 15, 23 ; *Ant. Lib.*, *Mét.*, 4). Cependant, ce n'est pas de « pétrification » et encore moins de châtement infligé à Délos qu'il s'agit dans l'*Hymne homérique à Apollon*.

cœur, parce qu'elle croyait arriver à ses fins » (341-342). Ce n'est pas au *contact* du pied de Létô avec son sol que Délos réagit et subit un profond changement d'état et de statut, mais sous l'effet du pied d'Apollon qui se met à marcher sur le sol de l'île, immédiatement après sa naissance. C'est précisément dans ce geste d'Apollon que celui de Létô trouvera son équivalent, comme on le verra, tout comme l'entreprise qu'il signifie y trouvera son accomplissement.

De plus, on s'accorde sur l'importance constante attribuée, dans la pensée grecque archaïque, au corps divin, particulièrement aux pieds des dieux, notamment dans les contextes liés à leurs déplacements et épiphanies. Par synecdoque ou par métonymie, le passage, la présence du dieu et le face-à-face avec la divinité se disent par l'évocation ou par la représentation de ses traces ou de ses pieds¹², l'importance du pied divin est d'autant plus grande qu'il s'agit d'un parcours terrestre (et pédestre ?) et dans un *Hymne* articulé autour du thème du voyage. Faute de renvoyer à un mouvement « dynamique » où les jambes / pieds sont censés jouer un rôle essentiel, l'emploi de l'expression ἐπὶ Δήλου ἐβήσετο pour désigner le premier et l'unique geste effectué par Létô désigne moins sa façon de se déplacer, son voyage – qui, par ailleurs, vient de s'achever –, que la manière dont elle fait son apparition à Délos ou, plus précisément, la façon dont elle se présente devant Délos personnifiée, interlocutrice à laquelle la déesse s'adresse dès qu'elle met le pied sur l'île. Ἐπιβαίνω n'étant suivi d'aucun autre verbe de mouvement censé indiquer la poursuite de ce premier geste, il semble incompatible avec une action qui sous-entend un mouvement et qualifie uniquement la position statique du corps de la déesse, il signale son entrée en scène. Ἐπὶ Δήλου n'indique pas non plus la direction du mouvement (auquel ἐπιβαίνω aurait présidé s'il était suivi d'un autre verbe de mouvement), mais uniquement le décor dans le cadre duquel le geste divin a lieu¹³. Quand, à la fin de sa course, Létô met le pied sur le sol de Délos, son geste est simple et précis, sa présence s'impose d'elle-même. On reconnaît à partir de ce seul geste la présence de la divinité, en tant qu'il est caractéristique de la belle assurance de sa démarche.

Son entrée en scène est simple, mais solennelle, taillée à la mesure d'une véritable πότνια, elle n'est que le fruit de sa simple présence, sans qu'aucune parmi les figures éclatantes inséparable de toute épiphanie divine n'agrémente son portrait. Son apparition est rendue sur le mode « mineur », l'éclat sera réservé à l'épiphanie du dieu naissant Apollon, à qui sa mère ne

12. Renée PIETTRE (1996), p. 95.

13. Ainsi, ἐπὶ Δήλου indique un « complément scénique », selon l'expression de J. P. BOONS, A. GUILLET, C. LECLERE (1976), p. 243 (cf. Françoise LÉTOUBLON [1985], p. 44).

saurait pas faire d'ombre. L'essentiel reste que, dans son apparition, la déesse se fait reconnaître en tant que telle et qu'elle intime le respect. Compte tenu des sèmes de « stabilité » que contient βάλνω + ἐπί¹⁴, son emploi au sujet de Létô sert à mettre en valeur l'allure assurée de sa marche et la précision de sa démarche, la parfaite maîtrise du premier et unique geste qu'elle effectue dès qu'elle met le pied sur la terre de Délos, ce qui confirme autant le caractère orienté de sa quête et de son cheminement jusqu'à son arrivée à destination que le caractère déterminé et résolu du projet qu'elle envisage y mettre en œuvre et pour la réalisation duquel elle s'est mise en marche.

Alors que l'absence de tout verbe pour signaler le contact successif avec les lieux qui précèdent Délos est symptomatique du rôle insignifiant, car simplement transitoire, qu'ils jouent dans sa quête, dès que la présence de la déesse sur le sol de Délos est marquée par son geste, il est évident que quelque chose de significatif va se passer. Et, en fait, dès que Létô arrive à Délos, elle agit et se comporte ainsi qu'il sied à tout dieu dans toute intervention sur la terre auprès des mortels, et non pas comme un voyageur errant à peine arrivé dans un nouvel endroit, aussi inconnu, voire hostile, que ceux qui l'ont précédé. La déesse passe à l'action sans préliminaires, sans protocole ou formalités d'accueil, ce qui montre qu'au terme de son voyage-quête elle vient de trouver ce qu'elle cherchait et qu'elle agit par la suite conformément à un but précis. Par conséquent, elle s'arrête et, d'un geste simple et précis, s'avance d'un pas, se présente devant Délos personnifiée et se fait reconnaître en tant que πότνια Λητώ grâce à sa démarche bien assurée, enfin elle passe à l'action pour laquelle elle s'était mise en route.

2. Ἔδος, dans le discours de Létô

Au geste ferme de « faire un pas » sur le sol de l'île de Délos correspond la façon assurée dont Létô s'adresse au génie éponyme du lieu, car, à peine arrivée sur sa terre, elle interpelle Délos¹⁵. Elle formule sa requête d'un ton direct et précis, en prononçant des paroles d'essence divine et essentiellement efficace, « des paroles ailées » (ἔπεα πτερόεντα, 50) : cette même expression sera utilisée par le rhapsode pour qualifier le discours que prononcera Apollon devant les Crétois pour exposer son plan d'en faire des prêtres de son sanctuaire delphique¹⁶. Cette analogie éclaircit

14. Françoise LÉTOUBLON (1985), p. 133-135.

15. *HhAp.*, 49-50 : πρὶν γ' ὅτε δὴ ῥ' ἐπὶ Δήλου ἐβήσετο πότνια Λητώ, / καὶ μιν ἀνευρομένη ἔπεα πτερόεντα προσηύδα.

16. *HhAp.*, 452 : καὶ σφραγ φωνήσας ἔπεα πτερόεντα προσηύδα. R. P. MARTIN (1989, p. 31) souligne que *winged words are spoken by one person to one other*

rétrospectivement la visée du discours de Létô et la portée symbolique du pas qu'elle a fait sur le sol de l'île, la reprise de l'expression qualifiant les deux discours montre que Létô, tout comme le fera Apollon à son tour et de la même manière, formule précisément la requête qu'elle envisageait dès le départ et qui avait orienté son voyage-quête jusqu'au bout, montre également qu'elle agit d'après un plan préparé d'avance, en plein accord avec son dessein.

Qu'est-ce que Létô demande, en fait, à Délos ? Elle lui propose de devenir « la demeure de son fils, Phoïbos Apollon » qui y construira « un temple superbe » (51-52). Remarquons d'emblée que Létô n'exige rien pour elle-même, comme on s'y serait attendu à la fin d'une course soi-disant désespérée à la recherche d'un asile pour la pauvre déesse enceinte et « errante », voire poursuivie, et épuisée après tant de refus successifs qu'elle est. En exigeant un droit de résidence permanente pour son fils, sa requête concerne uniquement le projet de fondation délienne, rattaché au nom de son fils : c'est uniquement ce but qui a présidé à son départ et qui a guidé constamment son voyage-quête. Tout ce que Létô demande concerne son fils qu'elle désigne, avant même qu'il soit né, du nom qui sera le sien, ce qui témoigne du caractère prémédité de sa démarche. Au nom de Phoïbos Apollon et s'appuyant sur la puissance de ce nom, Létô formule une requête qui contient en elle-même une puissance pré-fondatrice susceptible d'investir Délos (telle qu'elle est à présent) d'un nouveau statut relié à son éminent futur occupant : le changement de statut de l'île, son passage de Délos tout court à Délos-siège d'Apollon est mis en valeur par la position assignée aux deux noms propres correspondants, tous les deux au début des deux vers successifs : Δ ἦ λ ' εἰ γάρ κ' ἐθέλοις ἔδος ἔμμεναι υἱὸς ἐμοῖο / Φ ο ἰ β ο υ ' Ἀ π ό λ λ ω ν ο ς , θέσθαι τ' ἐνί πίονα νηόν (51-52).

Létô énonce son offre en termes simples, ce qui correspond à l'efficacité absolue de son projet divin : si l'île y consentait, son statut s'opérerait automatiquement, comme en vertu d'un principe cause-effet qui relève de la « belle mécanique » de toute action divine. Si sa requête est formulée cependant sur le mode mineur, non à l'impératif, mais au conditionnel (« Délos, si tu voulais [...] », Δ ἦ λ ' εἰ γάρ κ' ἐθέλοις, 51 ; « si tu possèdes le temple d'Apollon l'Archer », αἰ δέ κ' Ἀπόλλωνος ἐκατέρου νηὸν ἔχῃσθα, 56)¹⁷, sans que Létô avance son propre nom

(rarely to two), and the addressee is in close contact with the speaker, usually as a comrade-in-arms.

17. La formule εἰ γάρ κ' ἐθέλοις, protase qui anticipe la phrase conditionnelle du vers 56, fait problème (cf. N. J. RICHARDSON [2010] *ad* 51-60), mais une formule

comme auteur du projet envisagé pour Délos, mais celui de son futur fils, c'est parce que, à titre d'Apollon ἀρχηγέτης et en tant que protagoniste de la célébration de l'*Hymne* en question, c'est lui qui représente la condition nécessaire de toute fondation, y compris, par conséquent, de celle de Délos. Létô, elle, n'en opère que les gestes préliminaires, ceux de se diriger vers son site et de préparer le terrain en vue de l'installation du culte du fils qu'elle mettra au monde.

En outre, Létô parle de façon nette et péremptoire, énonce sa proposition comme une affirmation. Son discours n'a pas la force des tirades d'Apollon devant les Crétois (475-501 et 534-544), remplies d'impératifs et de futurs¹⁸, elle ne parle pas ici en son nom et n'est pas investie par Zeus pour révéler par des oracles ses desseins infaillibles, comme le sera son fils. Parlant au nom d'Apollon, elle se fait cependant son premier « interprète » et annonce, en porte-parole en quelque sorte et avant même qu'il soit né, son programme, tel qu'il sera énoncé par Apollon lui-même dès sa naissance. Bien que formulée en termes apparemment contractuels, la parole de Létô est d'autorité, ainsi que le montrent les tournures négatives qui lui servent à mettre en garde Délos, au tout début de son discours, à part Apollon, nul autre dieu ne la touchera ni ne lui fera jamais honneur : ἄλλος δ' οὐ τις σεῖο ποθ' ἄψεται, οὐδέ σε λήσει (53). Une série de tournures négatives semblables (« Tu ne seras pas non plus, je pense, riche en bœufs ni en moutons ; tu ne porteras point de vigne, ni ne verras grandir des plantes sans nombre »)¹⁹ met en opposition les défauts naturels du site – qui, par ailleurs, se présente comme un lieu désert, vide de tout autre culte précédant l'installation du culte apollinien – et les bénéfiques que lui apporterait le statut de Délos-siège du temple d'Apollon. La précision avec laquelle Létô ponctue les défauts du paysage délien dans son état actuel montre qu'avant d'énoncer sa requête, elle a évalué d'un seul coup l'espace, le potentiel de l'île et les avantages de son projet fondateur à l'égard de Délos. Si son regard est infaillible, relevant du voir et du savoir absolu, car d'essence divine, sa visée est celle d'un véritable οἰκιστής : elle inspecte les alentours, évalue, projette. C'est de cette manière que procédera Apollon, à l'égard de Pythô, ensuite de Delphes²⁰. En outre,

similaire, sans apodose, apparaît dans le discours de Délos, aux vers 79-82 (voir *infra*, n. 40).

18. Tirade qui comporte treize impératifs et sept futurs, cf. l'analyse de Marie-Christine LECLERC (2002), p. 159-160.

19. *HhAp.*, 54-55 : οὐδ' εὖβων σέ γ' ἔσσειθαι ὄϊομαι οὐτ' εὖμηλον, / οὐδέ τρύγην οἴσεις, οὐτ' ἄρ φυτὰ μυρία φύσεις. S'y ajoute la conclusion qui clôt le discours de Létô : ἐπεὶ οὐ τοι πῖαρ ὑπ' οὐδας (60).

20. Lors du trajet d'Apollon des hauteurs de Piérie jusqu'à Crisa, l'espace s'ouvre devant son regard et ses pas, le dieu s'arrête et explore les lieux, les évalue d'un coup

Létô « reconnaît » en Délos ce *là* où sa quête devait l'amener, en la choisissant comme lieu de naissance de son fils et en l'investissant du statut de futur centre religieux.

À regarder de plus près le portrait de l'île de Délos, tel qu'il apparaît dans le discours de Létô, son aspect rude et rugueux est à rapprocher de la description du site recherché, par la suite, par Apollon pour l'édification de son temple : ses critères de recherche rejoignent l'analyse que fait le chef des marins crétois à leur arrivée à Delphes : « Cette terre-ci n'est point bonne pour la vigne ni pour le pâturage – ce qui nous permettrait d'en vivre, et de suffire aux besoins des gens »²¹. Autre analogie : vu le paysage délien pauvre et démuné de ressources, ses revenus ne viendront pas, d'après le plan exposé par Létô, de l'exploitation du terrain par des colons, mais des sacrifices en l'honneur du dieu tutélaire (56-60) :

Αἰ δέ κ' Ἀπόλλωνος ἐκαέργου νηὸν ἔχρησθα,
 ἄνθρωποι τοὶ πάντες ἀγινήσουσ' ἐκατόμβας
 ἐνθάδ' ἀγειρόμενοι, κνίση δέ τοι ἄσπετος αἰεὶ
 δημοῦ ἀναΐξει, βοσκήσεις θ' οἷ κέ σ' ἔχωσι
 χειρὸς ἀπ' ἄλλοτρίης, ἐπεὶ οὐ τοι πῖαρ ὑπ' οὐδας.

Mais si tu possèdes le temple de l'Archer Apollon, le monde entier se rassemble ici pour mener des hécatombes à tes autels ; sans cesse, une énorme fumée jaillira des chairs grasses : c'est par le bras d'autrui que tu nourriras tes habitants, puisqu'il n'y a pas de fertilité dans ton sol.

Il en va de même à Delphes, selon le plan qu'expose Apollon aux « colons » crétois, ses futurs prêtres : « Vous serez les gardiens de mon temple opulent que les hommes honorent en foule »²²; devant leur inquiétude, le dieu répond tout en souriant (535-540) :

Ῥηΐδιον ἔπος ὕμ' ἐρέω καὶ ἐπὶ φρεσὶ θήσω
 δεξιτερῇ μάλ' ἕκαστος ἔχων ἐν χειρὶ μάχαιραν
 σφάζειν αἰεὶ μῆλα : τὰ δ' ἄφθονα πάντα παρέσται,
 ὅσσα ἐμοὶ κ' ἀγάγωσι περικλυτὰ φῶλ' ἀνθρώπων :

d'œil et ensuite, tout bien considéré, poursuit son chemin. Son regard est « sélectif », car orienté par ce qu'il cherche, et ne s'arrête qu'au moment où un site « lui a plu ».

21. *HhAp.*, 529-531 : πῶς καὶ νῦν βιόμεσθα ; τό σε φράζεσθαι ἄνωγμεν / οὔτε τρυγηφόρος ἦδε γ' ἐπήρατος οὔτ' εὐλείμων, / ὥς τ' ἀπό τ' εἶ ζῶειν καὶ ἄμ' ἀνθρώποισιν ὀπηδεῖν. Notons la reprise de la formule οὐδὲ τρύγην qu'utilisait Létô pour souligner l'absence des ressources naturelles de Délos (55), sous la forme οὔτε τρυγηφόρος (530). Apollon n'exposera ses critères de recherche que dans les vingt dernières lignes de l'*Hymne*, devant les Crétois troublés par l'éloignement, la stérilité et la pauvreté en ressources naturelles du site choisi (525-544). En outre, la notion de la pauvreté des îles est un topos très répandu dans la littérature grecque, notamment dans les récits de fondation.

22. *HhAp.*, 478-479 : ἀλλ' ἐνθάδε πίονα νηὸν / ἔξετ' ἐμὸν πολλοῖσι τετιμένον ἀνθρώποισιν.

νηὸν δὲ προφύλαχθε, δέδεχθε δὲ φύλ' ἀνθρώπων
ἐνθάδ' ἀγειρομένων καὶ ἐμῆν ἰθὺν τε μάλιστα.

Facile est ce que je vais dire et mettre en votre esprit : que chacun de vous tienne un coutelas dans sa main droite, et qu'il égorge sans cesse des moutons ; vous aurez à foison des victimes que les illustres familles humaines amèneront à mes autels. Ayez soin de mon temple ; accueillez les familles humaines qui s'assembleront ici rapidement selon ma juste loi ²³.

Qui plus est, Apollon utilisera les mêmes expressions que Létô pour exposer son projet fondateur : à Telphouse, il annoncera son intention d'y bâtir « son temple superbe » (ἐνὶ πίονι νηῶ, 253), de même et de façon identique à Delphes (293) ²⁴. C'est une analogie reprise en série puisque la formule utilisée par Létô pour annoncer le projet d'installation du temple d'Apollon à Délos (52) se retrouve dans le discours de Délos (76, 81-82) et dans celui d'Apollon lui-même au sujet de Delphes (247-248 et, enfin, 287) ²⁵. Ces parallélismes entre Délos et Delphes allant jusqu'à la reprise mot à mot de certaines expressions du discours de Létô dans celui d'Apollon ²⁶ ont conduit les commentateurs tantôt à avancer l'hypothèse qu'ils relèveraient des circonstances pragmatiques de la représentation de l'*Hymne*, à savoir les Panéguries de Délos organisée par Polycrate en 523/2

23. En fait, Delphes sera renommée pour le vaste réseau de fêtes célébrées chaque année, un réseau si vaste que la cité allait s'attirer les railleries des poètes comiques à l'égard de l'hospitalité excessive que pratiquent les Delphiens qui passent tout leur temps en festins, aux dépenses des autres, cf. Athén., 4, 173e. Ésope aussi aurait reproché aux Delphiens de vivre en parasites des offrandes des pèlerins (cf. *Vita*, G 124-125), en conséquence il fut victime d'une machination qui permit aux Delphiens de le châtier en le précipitant (spécialité d'Apollon !) de l'une des Phétriades, la Hyampeia (cf. Hdt., 2, 134 ; Plut., *Mor.*, 556 f ; schol. *ad Ar.*, *Guêpes*, 1446). Polyxeni STROLONGA (2011, p. 543) note que *by means of Panhellenic effect, Apollon alters the relation between humans and land, since in the case of the Delians and the Cretan priests, they will live off sacrifices, avoiding manual labor*. Selon Leslie KURKE (2003, p. 86-87), le propos d'Ésope représente *an indictment of the authority and autonomy of Delphic priesthood*, son interprétation du caractère positif de l'idéologie de la Delphes hymnique reposant sur l'idée que la prospérité sans labeur prônée par Apollon serait une façon d'affirmer son pouvoir.

24. De plus, l'expression πίονι νηῶ constitue un leitmotiv de l'*Hymne*, notamment de la suite delphique : 479, 483, 502, 524 (en outre des occurrences déjà mentionnées, aux vers 52, 253, 293). Cette même expression désigne le temple que Déméter exige qu'on bâtisse en son honneur (*HhDém.*, 298) ou le temple consacré à Hélios qu'Ulysse envisage de construire de retour à Ithaque (*Od.*, 12, 346). Remarquons qu'à part le temple d'Athéna à Athènes (*Il.*, 2, 549), πίονι νηῶ ne concerne que des projets de construction.

25. M. DETIENNE (1997, p. 33) remarque avec justesse : « La mantique apollinienne à Delphes s'institue dans la mouvance du projet de construire et de fonder énoncé par le jeune Apollon sur le sol de Délos ».

26. Pour l'inventaire des passages parallèles, voir M. L. WEST (1975), p. 162 ; Cora Angier SOWA (1984), p. 178-182.

av. J.-C. en l'honneur à la fois d'Apollon Délien et d'Apollon Pythien²⁷, tantôt à soutenir l'hypothèse de l'existence de deux parties distinctes de l'*Hymne*, issues de deux traditions différentes, l'une délienne l'autre delphique, et de deux auteurs, dont l'un aurait imité ou emprunté des motifs à l'autre²⁸, à moins qu'il ne s'agisse d'un arrangeur (Kynaithos ?) de deux poèmes antérieurement indépendants. Qu'il s'agisse d'un seul hymniste composant la partie délienne et la suite pythique de l'*Hymne*, de deux auteurs différents ou d'un troisième auteur-arrangeur, apparaît clairement le souci de l'agencement des séquences afin de servir à l'unité thématique de la composition ; à notre avis, les descriptions des deux sites, Délos et Delphes, aussi bien que les projets de fondation que les deux dieux, Létô et Apollon, envisagent à leur égard, tels qu'ils se dévoilent autant par les gestes des dieux que par leurs discours, ont été construits afin de se connoter réciproquement.

En échange, Létô envisage, en fait, de faire de Délos l'ἕδος du temple et du culte d'Apollon, de l'investir ainsi de ce statut éminent de lieu réservé au dieu où Apollon aura sa place, son siège. Le terme est lourd de sens : outre quelques occurrences dans les poèmes homériques où il désigne les fondations de Thèbes, le fief de Makar à Lesbos ou le sol d'Ithaque²⁹, ἕδος désigne les sièges où sont assis les dieux dans l'Olympe³⁰ et plus fréquemment, la place qui est la leur dans l'Olympe³¹, jusqu'à désigner l'Olympe lui-même en tant qu'assise céleste, royaume et siège des Immortels³². Hésiode reprend l'expression ἕδος ἀσφαλὲς αἰεὶ qui, dans

27. W. BURKERT (1979), p. 59-62 ; R. JANKO (1982), p. 112-114 ; F. DE MARTINO (1982), p. 49-55 ; A. ALONI (1989), p. 107-131 ; A. BALLABRIGA (1990) et A. BALLABRIGA (1998), p. 11-22.

28. Pour un commentaire récent des hypothèses avancées, voir M. CHAPPELL (2011). Nous adoptons ici une lecture unitaire de l'*Hymne*, cf. Gabriela CURSARU (2010), p. 292-293.

29. Respectivement, *Il.*, 4, 406 ; 24, 544 et *Od.*, 13, 344. Dans l'*Odyssée* (11, 263), l'expression ἕδος ἔκτισαν ἑπταπύλοιο se dit de Thèbes aux sept portes fondée par Amphion et Zétos.

30. *Il.*, 1, 534. Exceptions : le siège où Iris est invitée à s'asseoir, dans la résidence de Zéphyre (23, 205) ou le siège massif, que Iambè avance pour Déméter, dans le palais de Kéléios (*HhDém.*, 196). Autres exceptions : le siège d'Achille (*Il.*, 9, 194), demi-dieu cependant, ou le siège où Nestor invite Patrocle à s'asseoir (*Il.*, 11, 648).

31. Qu'il s'agisse de leur place ou de leur maison, palais, résidence sur l'Olympe : *Il.*, 1, 581 ; 24, 144 ; *HhDém.*, 342 ; *HhHérac.*, 7.

32. Dans les appositions ἀθανάτων ἕδος ἐστί (*Il.*, 5, 360 ; 8, 456) ou θεῶν ἕδος αἰπὸν Ὀλύμπου (*Il.*, 5, 367 et 868 ; *Boucl.*, 203 ; *HhAp.*, 109) ou λιπὼν ἕδος Ὀλύμπου. Dans *Od.*, 6, 42-46, on a la définition complète, où ἕδος sert à désigner l'Olympe en tant que siège éternel et sûr des dieux, épargné par la pluie et à l'abri de

l'*Odyssée*, servait à désigner l'Olympe, pour signifier l'assise terrestre, « Terre Large-Poitrine, base sûre à jamais pour tous les êtres »³³. Dans l'*Hymne homérique à Apollon*, ἔδος s'installe comme chez lui avec ses quatre occurrences, dont une seule, celle qui concerne Délos, constitue une nouveauté puisque toutes les autres reprennent les formules homériques déjà mentionnées concernant la résidence de Makaros à Lesbos, le site de Thèbes dans la forêt, l'Olympe³⁴. Des épithètes récurrentes qui accompagnent ἔδος, notamment ἀσφαλής³⁵, se dégagent les sèmes de la stabilité, de la solidité, de l'immobilité, aussi bien que de la permanence, de la continuité, de la durabilité. Une relation étroite se noue ainsi entre la signification du geste par lequel Létô fait un pas sur Délos et le statut de socle du temple d'Apollon que l'île acquerrait si elle acceptait l'offre de la déesse, entre βάλω + ἐπί, dénotant par métonymie la démarche de Létô, le caractère résolu et déterminé de son projet à l'égard de Délos, et ἔδος, dénotant l'assise stable et pérenne du culte d'Apollon et le statut de Délos en tant que siège du dieu.

3. Χαίρω : la (triple) joie de Délos

Délos réagit d'emblée à la présence divine de Létô, telle qu'elle lui est apparue à la fois par le geste de mettre fermement son pied sur son sol et par les « paroles ailées » qu'elle a prononcées : sans que Létô ait indiqué son nom, son origine, son statut, Délos s'adresse à elle en l'invoquant sous la formule « Létô, fille toute glorieuse du grand Κοῖος » (Λητοῖ κυδίστη θύγατερ μεγάλου Κοίοιο, 62). De plus, c'est immédiatement et promptement (ainsi que l'indique ὡς φάτο, au début du vers), que Délos répond « remplie de joie » (ὡς φάτο : χαίρε δὲ Δῆλος, ἀμειβομένη δὲ προσηύδα, 61). Faute de spectateurs humains qui réagissent par leur étonnement à l'apparition divine de Létô – ce qui témoigne du paysage désert de l'île, à moins que le motif du θαῦμα ne soit réservé à la description de la manière dont réagiront les grandes déesses devant l'épiphanie du dieu naissant,

tous les vents et de la neige, baigné dans l'éther sans nuage et dans une blanche lumière : c'est là que les dieux bienheureux savourent leurs journées.

33. Hés., *Th.*, 117-120 et 128, cf. *Od.*, 6, 42.

34. Respectivement, *HhAp.*, 37, 225 et 109.

35. Ἀσφαλής « sûr » (*Od.*, 6, 42 ; *Th.*, 117 et 128), adjectif qui qualifie en outre des êtres animés et inanimés, une pierre qui file droit (*Il.*, 13, 141), Ajax « toujours solide et sûr » (*Il.*, 15, 683), les chevaux d'Achille qui restent immobiles, pareils à une stèle sur un tombeau (*Il.*, 12, 436), une voix bien assurée (*Od.*, 8, 171), le roulement « sans heurt » de la nef des Phéaciens (*Od.*, 13, 86), etc. D'autres adjectifs qui accompagnent ἔδος : πηκτός « massif » (*HhDém.*, 196), αἰπός « escarpé » (au sujet de l'Olympe en tant qu'assise céleste : *Il.*, 5, 367 et 868, qui s'accorde avec νιφόεντος « enneigé », *HhHérac.*, 7), ἀγνός « pur, saint », d'où « intangible » (*Boucl.*, 203).

Apollon, comme on le verra – c'est l'île elle-même et toute seule qui réagit à la présence « épiphanique » de la déesse. Délos « reconnaît » Létô de même que Létô l'avait « reconnue » en s'y arrêtant et en y mettant le pied. Une sorte de « complicité » entre elles se devine, une « complicité » dont témoignent les affinités entre Létô, victime de tant de refus successifs avant de mettre le pied sur Délos, et Délos dont « on parle très mal chez les hommes » (65), l'homologie entre la condition de Létô enceinte et « errante » et l'état « amorphe » de Délos avant que la déesse ne s'y arrête et n'y mette le pied, avant de consentir à ce qu'elle devienne le lieu de la naissance d'Apollon et le siège « stable » de son culte. Outre ces ressemblances, elles sont toutes deux liées par des rapports de complémentarité : Létô cherche un lieu-résidence pour son fils et un siège pour son temple, ce que Délos lui offre ; pour Délos, l'offre de Létô lui permettrait de devenir riche et de bonne renommée parmi les humains.

L'espace du face-à-face est ainsi ouvert : en dépit de la différence de rang divin de l'une et de l'autre, le dialogue se déroule dans la confiance, ainsi que le montre la liberté que prend Délos devant Létô en exprimant à haute voix et sur un ton personnel (ἔγωγε, 63) les réserves qu'elle a face à sa proposition, « sans cacher » (οὐδέ σε κεύσω, 66) « ce qui [lui] fait grand peur dans [son] esprit et dans [son] cœur » (70). Délos reprend dans son discours nombre de motifs évoqués par Létô elle-même, vu que l'offre de la déesse, formulée en termes conditionnels, invitait aux « négociations » : c'est que son discours, aussi bien que celui d'Apollon devant les Crétois, c'est-à-dire leurs offres et les projets de fondation qu'ils envisagent à tour de rôle sont tous les deux fondés sur le principe de l'échange et de la réciprocité des bienfaits, cette rhétorique de la réciprocité caractérisant l'*Hymne* dans son entier, autant la fondation de Délos que celle de Delphes³⁶.

Premièrement, Délos admet l'état précaire où elle se trouve et en offre une image complète (île « toute de cailloux » [72], vulnérable face à toute intervention divine violente, mais pas instable ou vacillante³⁷, île de mauvaise réputation), à moins qu'il ne s'agisse d'un effet rhétorique qui s'appuie sur le contraste entre son état actuel et la grandeur future dont elle pourrait jouir si elle acceptait de devenir la résidence d'Apollon. On peut distinguer un effet rhétorique similaire, doublé d'une stratégie discursive

36. Sur le traitement du thème des « qui pro quo *relation, exchange and balanced reciprocity* » dans la *Suite pythique* de l'*Hymne*, voir Polyxeni STROLONGA (2011).

37. Délos craint d'être méprisée par Apollon, d'être retournée d'un coup de pied et envoyée au fond de la mer, là où elle serait frappée sans cesse du flot marin dans toute sa puissance, où les pieuvres pourraient trouver en elle des tanières et les phoques noirs pourraient s'en faire des maisons (cf. *HhAp.*, 70-78).

semblable, dans le long développement sur l'anxiété éprouvée par Délos face à ce qu'« on dit » (φασιν) du fils de Létô, Apollon ἀτάσθαλος (67), signalant le potentiel nuisible du dieu à l'égard de l'ordre olympien de Zeus³⁸ : elle est si inquiète que sa joie serait grande si Létô acceptait de lui offrir des garanties de sécurité en prêtant serment. Ensuite, Délos considère les menaces dont Létô avait subtilement parsemé son exposé et envisage un sombre avenir si elle ne consent pas à l'offre de la déesse. Remarquons que, tandis que le discours de Létô insistait en termes « économiques » sur le profit que Délos pourrait tirer de son offre – mentionnant l'abondance des sacrifices comme source de subsistance et de richesse pour les habitants du site privés de ressources locales –, Délos se montre attentive surtout à la gloire, au renom que le changement de son statut pourrait lui apporter, et cela à l'échelle universelle³⁹. Emportée par l'idée d'être « comblée d'honneurs » (65), elle renchérit sur l'offre de la déesse : elle exige⁴⁰ que son fils y fonde son premier temple magnifique (ἐνθάδε μιν πρῶτον τεύξειν περικαλλέα νηόν, 80) – elle réclame donc la primauté et non pas l'exclusivité – qui servira d'oracle aux gens du pays avant de devenir celui de l'humanité entière (ἔμμεναι ἀνθρώπων χρηστήριον, αὐτὰρ ἔπειτα / πάντας ἐπ' ἀνθρώπους, ἐπεὶ ἡ πολυώνυμος ἔσται, 81-82) et aura ainsi un statut panhellénique.

Dès que Délos finit son discours (ὦς ἄρ' ἔφη, au début du vers 83), Létô prononça le grand serment des dieux sans hésitation ; le pacte est promptement conclu. Si la formule introductive du serment reprend la formule conventionnelle et récurrente dans de telles occasions solennelles⁴¹, les termes proprement dits de l'entente respectent le dessein et la volonté de Létô, autrement dit, le pacte est conclu dans ses termes, sans considération des modifications de Délos. La déesse s'y engage : Apollon aura à Délos « un autel odorant, son domaine » (ἡ μὴν Φοίβου τῆδε θυώδης ἔσσειται

38. Délos « tremble » (ἀλλὰ τόδε τρομέω, 66) et sa peur éclaire rétrospectivement autant la peur indéfinie (ἐτρόμεον καὶ ἐδεΐδισαν, 47) qu'invoquaient les terres visitées par Létô pour justifier le refus de l'accueillir, que l'anxiété ressentie par tous les Olympiens (à l'exception de Létô) à l'entrée d'Apollon dans l'Olympe (τρομέουσιν, 2).

39. La portée universelle de son renom viendrait du caractère panhellénique du culte d'Apollon, dimension dont Délos est pleinement consciente : vu que le nom du dieu « sera connu partout », elle prévoit un rayonnement pour le culte apollinien délien « par toute la terre » (cf. *HhAp.*, 81-82).

40. La phrase conditionnelle qu'utilise Délos, ἀλλ' εἴ μοι τλαίης γε θεὰ μέγαν ὄρκον ὁμόσσαι [...] (79) n'a pas d'apodose, par conséquent, elle équivaut à une requête (cf. N. J. RICHARDSON [2010] *ad* 79-82). L'échange entre Létô et Délos est essentiel et la portée du pacte qui en résulte dépasse largement les termes d'une entente contingente.

41. *HhAp.*, 84-86 = *Il.*, 15, 36-38 = *Od.*, 5, 184-186.

αἰεὶ/ βωμὸς καὶ τέμενος, 87-88) – et non pas son premier et universel siège oraculaire⁴² – et, cette fois-ci suivant le désir de l'île, que son fils « honorera plus que tout au monde » (τίσει δέ σέ γ' ἕξοχα πάντων, 88).

Ce que Délos craignait, à savoir qu'Apollon aille vers une autre terre plus plaisante et qu'« il y bâtit un temple dans un bois touffu d'arbres » (τεύξασθαι νηὸν τε καὶ ἄλσεα δενδρήεντα, 76) aura bien lieu : si cette même expression est reprise par le rhapsode pour expliquer pourquoi Apollon ne s'est pas arrêté à Lélantos (221), à la troisième reprise, c'est au sujet de Telphouse, l'endroit paisible qui a plu à Apollon « pour y construire un temple dans un bois touffu d'arbres » (245) qu'elle sera utilisée. Bien plus, ce que Délos désirait, à savoir que sur son sol soit fondé (et qu'il soit le premier !) « un temple magnifique qui sera l'oracle des hommes » (ἐνθάδε μιν πρῶτον τεύξειν περικαλλέα νηὸν / ἔμμεναι ἀνθρώπων χρηστήριον, 80-81), se réalisera ailleurs : une première tentative a lieu à Telphouse (Apollon expose sous une formule identique son intention devant Telphouse⁴³, laquelle « emprunte » à Apollon cette même formule pour exprimer l'intention du dieu à son propre égard⁴⁴), mais c'est Delphes qui verra réalisée cette intention, telle qu'elle est exprimée par Apollon lui-même au moyen de ces mêmes mots⁴⁵. Par ce jeu d'analogies soigneusement construites par le rhapsode, Delphes l'emporte sur Délos.

Malgré la conclusion du pacte en d'autres termes que ceux qu'elle avait proposés lors de l'échange avec Létô, Délos « eut grande joie » (Δῆλος μὲν μάλα χαίρει, 90) quand la déesse « eut prononcé le serment » (αὐτὰρ ἐπεὶ ῥ' ὄμοσέν τε τελευτήσεν τε τὸν ὄρκον, 89), car le prince archer allait naître et elle allait être le témoin de cette naissance⁴⁶. C'est avec ces deux

42. Voir, à ce sujet, AHS (1936), p. 212-214 ; E. BETHE (1931), p. 8-9 ; A. HEUBECK (1984), p. 171-186. *Contra* : N. J. RICHARDSON (2010) *ad* 87 : *The fact that Leto does not mention the oracular temple is not significant. She has already offered a temple (51-60), and χρηστήριον does not need to be repeated, since Apollo is by nature an oracular god.* L'activité oraculaire à Delos est attestée dans Pind., fr. 140a, 58-59 SM ; Sémos de Délos, *FGrH*, 396 F12 ; Lucain, *Phars.*, VI, 425 ; Théodoret, *Hist. Eccl.*, 3, 16 ; *IG XI*, 2165, 44. Pour une discussion autour de ces sources, voir Ph. BRUNEAU (1970), p. 142-160 ; Barbara KOWALZIG (2007), p. 81-102 (sur le vers pindarique).

43. *HhAp.*, 247-248 : Τελφοῦς' ἐνθάδε δὴ φρονέω περικαλλέα νηὸν / ἀνθρώπων τεύξαι χρηστήριον.

44. *HhAp.*, 259-259 : ἐνθάδ' ἐπεὶ φρονέεις τεύξαι περικαλλέα νηὸν / ἔμμεναι ἀνθρώποις χρηστήριον.

45. *HhAp.*, 287-288 : τεύξειν περικαλλέα νηὸν / ἔμμεναι ἀνθρώπων χρηστήριον.

46. Quand Létô prononce le serment, aucun geste rituel ne double l'acte de parole divine (comme c'est le cas, par la suite, du serment prêté par Héra, précédé et suivi par le geste dont la déesse frappe la terre de sa main, 333 et 341), à moins que le

vers que se clôt l'épisode préliminaire à la naissance d'Apollon, vers qui comportent deux formules conventionnelles, chacune à sa manière, l'une concernant Létô, l'autre Délos :

(i) le vers qui atteste que Létô avait prêté serment est récurrent dans d'autres épisodes similaires des poèmes homériques⁴⁷ et sert à signaler, ici comme ailleurs, à la fois la clôture des parenthèses digressives et le passage à l'action, en l'occurrence à la scène de l'accouchement d'Apollon⁴⁸ ;

(ii) le motif de la « joie » de Délos est un motif hymnique canonique qui, dans l'*Hymne homérique à Apollon*, s'inscrit au milieu d'une suite de trois expressions similaires, rangées en ordre croissant du point de vue de

contact de son pied avec le sol de Délos remplisse ce rôle, vu que le ὄρκος implique une consécration due au contact direct de celui qui prête le serment avec le domaine du sacré (endroits ou objets rituels), ὄρκος désignant étymologiquement la chose avec laquelle on rentre en contact (cf. É. BENVENISTE [1948], p. 85-86 ; L. GERNET [1968], p. 215 et n. 170 ; S. CACIAGLI [2009], p. 188). Pourrait-on rapprocher le geste par lequel Létô a mis le pied/fait un pas sur le sol de Délos des prescriptions rituelles qui exigent que, lorsqu'on énonce la formule du ὄρκος, on reste *debout* sur les ὄρκια (cf. Dém., 23, 68 ; Paus., 3, 20, 9) ou sur les τόμια (cf. J. PLESCIA [1970], p. 10) ? À propos de cette pratique, voir M. P. NILSSON (1967), p. 140 ; L. GERNET (1968), p. 214 ; S. CACIAGLI (2009), au sujet de l'emploi métaphorique d'(ἐπ)εμβάινω dans Alcée, fr. 129, 21-24 Voigt [à rapprocher de l'emploi d'ἐμβάινω dans Archil., fr. 193 Tarditi = Hippon., fr. 194, 3-4 Degani], où il est question d'un serment et où le verbe pourrait avoir la valeur rituelle d'« entrer en montant » sur des objets sacrés, mais dans le sens contraire de la violation du serment). Cependant, comme les gestes rituels accomplis pendant les cérémonies de serment visent moins à sceller le pacte rituel qu'à empêcher sa trahison, à lier les partenaires de sorte qu'ils ne commettent pas de parjures, l'absence de toute notation au sujet d'un tel geste dans l'épisode de serment de l'*Hymne* et surtout, l'accent mis sur l'acte de parole de Létô et sur la réaction immédiate de la « joie » de Délos, montre qu'ici, le souci de Létô / l'hymniste et l'enjeu de la scène et du poème ne sont pas la violation du ὄρκος, mais son instauration.

47. *HhAp.*, 89 = *Il.*, 14, 280 = *Od.*, 2, 378 = *Od.*, 10, 346 = *Od.*, 12, 304 = *Od.*, 15, 438 = *Od.*, 18, 59.

48. Remarquons le soin avec lequel le rhapsode opère ce passage, en seulement deux vers et demi, et gère la tension spécifique créée par l'effet de l'opposition : le premier vers, avec le nom de Délos en tête, exprime la grande joie qu'elle eut, car, le temps des pourparlers consommé et l'accord conclu, le prince archer allait naître (Δ ἦ λ ο ς μὲν μάλα χαίρει γόνω ἐκάτοιο ἄνακτος, 90) ; le vers suivant, avec le nom de Létô en tête, exprime la longue souffrance qu'elle a subie à cause du douloureux travail qui précède l'accouchement, tout au long de neuf jours et nuits (Δ ἦ τ ὠ δ' ἐννήμαρ τε καὶ ἐννέα νύκτας ἀέλλπτοις/ ὠδίνεσσι πέπαρτο, 91-92). En outre, autant Létô que Délos subissent un changement d'état, grâce au pouvoir du ὄρκος et en vertu du lien avec le sacré que celui-ci implique (cf. L. GERNET [1968], p. 216) : la cérémonie du serment provoque « un changement d'état chez les partenaires » : Létô enceinte peut désormais accoucher, Délos « amorphe » est prête à sortir de son anonymat et se prépare à accueillir la naissance d'Apollon qui transformera son territoire en espace sacré.

l'intensité dramatique : la première expression marquait la joie de Délos à l'apparition de Létô sur son sol et après que la déesse avait exposé son intention (χαίρει δὲ Δῆλος, 61), la dernière marque la joie radieuse ressentie par Délos à la vue du dieu naissant marchant sur sa terre (γηθοσύνη, 137). Structuré autour de ce motif, le récit s'avance graduellement, au rythme des émotions ressenties par Délos – témoin privilégié des actes divins, depuis le projet pré-fondateur de Létô jusqu'à sa réalisation avec la naissance d'Apollon –, vers le sommet de l'action, *là et alors* que la joie de Délos atteint son sommet, épisode final préparé soigneusement par les épisodes qui l'ont précédé. Ce motif conjugue ainsi (i) le projet envisagé par Létô à l'égard de Délos au terme de son voyage-quête, (ii) le serment scellant la mise en œuvre de ce projet et (iii) son achèvement, scellé par la naissance d'Apollon et par les premiers gestes qu'il effectue, en parfait accord avec le projet qu'envisageait sa mère à son égard et qu'elle avait préparé *en vue* de l'œuvre qu'Apollon accomplirait à titre de fondateur.

4. Χαίρω : la joie de Létô

Comment le projet de Létô trouve-t-il son aboutissement dans la naissance d'Apollon ? Dès qu'elle prononça le grand serment des dieux, le douloureux travail précédant l'accouchement se déclencha. Une véritable mise à l'épreuve de πότνια Λητώ, déesse-mère par excellence, seule déesse à laquelle la littérature hymnique ait accordé une minutieuse description des temps forts de l'accouchement :

(i) travail douloureux (ἄελλπος, adjectif placé emphatiquement à la fin du vers 91, avec enjambement) et prolongé subi par Létô, « pendant neuf jours et tout au long de neuf nuits » : rien ne pouvait mieux que ce chiffre symbolique et conventionnel marquer l'importance de l'événement qu'il annonce et souligner la tension narrative liée à l'atmosphère d'une naissance divine ;

(ii) rassemblement de toutes les déesses du plus haut rang : Dionè, Rhéïa, Thémis, Amphitrite, toutes de véritables πότνια consacrées dans leur rôle maternel qui, comme Létô et en tant que Titanides, évoquent les figures les plus vénérables parmi les divinités primordiales. S'y ajoutent deux autres déesses qui évoquent toujours les premières générations divines : Iris et Ilithye, arrivées en retard, l'hymniste assignant à leur entrée en scène une parenthèse dont la longueur sert à accroître davantage la tension narrative.

Iris intervient conformément à sa fonction de messagère divine, mais vu que, dans la tradition archaïque, elle exerce ce rôle particulièrement

auprès de Zeus⁴⁹, on peut voir là une allusion au Père des Dieux, père du dieu naissant Apollon⁵⁰. Elle agit sur l'ordre des grandes déesses qui l'envoyèrent (αἱ δ' Ἴριν προὔπεμψαν ἐυκτιμένης ἀπὸ νήσου / ἀξέμεν Εἰλείθια, 102-103) pour ramener Ilithye de l'Olympe où la retenait la jalousie d'Héra, c'est comme si elles autorisaient à Létô accoucher à Délos et scellaient l'entente conclue entre Létô et l'île⁵¹. En outre, c'est pour la première fois qu'apparaît dans l'*Hymne* la notion de κτίζω, liée par excellence au domaine de la fondation de Délos (ἐυκτιμένης ἀπὸ νήσου), notion qui sera reprise par la suite au sujet des pierres taillées de Delphes⁵², ce qui montre bien la visée fondatrice du projet de Létô.

La présence d'Ilithye s'explique par sa fonction de μογοστόκος, comme le précise l'*Hymne*⁵³. Son arrivée à Délos est signalée par la même formule que celle employée pour Létô dans son premier contact avec le sol de l'île : εἶτ' ἐπὶ Δήλου ἔβαινε μογοστόκος Εἰλείθια (115), sauf que l'aoriste de βαινῶ est remplacé par l'imparfait. L'emploi de cette même construction syntactique⁵⁴ neutralise-t-il, par répétition, la valeur du geste par lequel Létô « faisait un pas sur Délos » ? Cette formule se réduit-elle à une simple formule conventionnelle censée signaler l'arrivée de chacune des deux déesses à Délos ? Il s'agit certes d'une formule narrative conventionnelle dont la répétition sert, d'une part, à clore la longue pa-

49. Par exemple, *Il.*, 2, 786-807 ; 8, 398-425 (contre Héra, sur l'ordre de Zeus), 11, 185-210 ; 15, 55 et 157-219 ; 24, 77-86 ; 95-99 ; 143-188 ; Hés., *Th.*, 780-786 ; *HhDém.*, 314-324. Dans l'*Iliade*, Iris agit aussi en qualité de messagère d'Héra (18, 166-168) et, au fur et à mesure que son rôle de messager divin diminue au profit d'Hermès, ses fonctions glissent vers celle de messagère d'Héra, voire de servante : dans la version proposée par l'*Hymne à Délos* de Callimaque, on retrouve Arès et Iris attachés au pas de Létô sur l'ordre d'Héra et lui interdisant l'accès à tous les pays où elle aborde. Callimaque suit aussi la version d'Antimaque (cf. Antimaque, *Suppl. Hell.*, 78 = Philodème, *De Pietate (PHerc.)*, N 1088 ii + N 433 ii).

50. Selon le *Péan* 12, 8-14 de Pindare et pour des raisons hymniques, Zeus en personne aurait assisté à la scène de l'accouchement.

51. De plus, en promettant d'offrir un don à Iris pour l'accomplissement de sa mission (103-104), les grandes déesses agissent elles aussi sur le mode de l'échange et de la réciprocité ...

52. M. DETIENNE (1997), p. 36-37.

53. Il s'agit d'une épithète récurrente de la déesse ; voir, par exemple, *Il.*, 11, 270 ; 16, 187 ; 19, 103, outre les deux occurrences dans l'*HhAp.*, 97 et 115. Dans l'hymne aux Déliens d'Olen de Lycie, Ilithye, fille de Cronos et mère d'Éros, est amenée du pays des Hyperboréens pour assister Létô, cf. Hdt., 4, 35 ; Paus., 1, 18, 5 ; 8, 21, 3 ; 19, 27, 2.

54. À moins que l'emploi de ἔβαινε ne se justifie par ce qu'il constitue une alternative pour éviter la superposition avec le thème ἐλευθ- que contient le nom de la déesse Εἰλείθια (nom qui dérive du thème ἐλευθ- de ἐλεύ-σομαι, avec le même suffixe de ἄρπυιαι, d'où l'interprétation de son nom en tant que « celle qui vient » ou « celle qui fait venir » (cf. *DELG*, s.v.).

renthèse narrative comprenant les préliminaires du pacte conclu entre Létô et Délos et ceux de la scène de l'accouchement et, d'autre part, à marquer le retour à l'action principale. Le rhapsode se sert de cette même formule pour structurer son chant et pour ramener l'attention de l'auditoire sur la protagoniste de l'*Hymne délien*, Létô, et sur l'épisode qui s'ensuit dans sa geste, tout en reliant l'épisode de son arrivée à Délos à celui de l'accouchement. L'arrivée d'Ilihye, épisode-clé dans la progression du récit détermine le passage à l'action, comme le souligne l'emploi d'ἔδτε en début de vers. L'accouchement commence soudain : « Létô entra en travail et eut le désir d'accoucher » (116). La répétition de la formule ἐπὶ Δήλου + βαίνω répond uniquement aux exigences de la construction narrative. Ce n'est pas, donc, dans le « pas » fait par Ilihye sur Délos que le « pas » de Létô trouve son correspondant. Allons plus loin.

En effet, c'est dans la scène de l'accouchement qu'on trouve le centre de l'action que tout l'itinéraire préliminaire et graduel a minutieusement préparé. Le décor d'une telle scène ne saurait rester neutre. Ainsi, l'accouchement a lieu aux pieds du Cynthe, haute montagne aux rochers pointus⁵⁵, sur le bord de l'Inopos, petit lac formé par la rivière qui descend de la montagne⁵⁶, dans une prairie⁵⁷, tout près du palmier que Létô enserme de ses bras⁵⁸. Éléments spécifiques du paysage délien que le rhapsode

55. Cf. *HhAp.*, 17, 26 et 141 ; Pind., *Péan* 12, 8-14 (Κύ)νθιον κρημνόν, Zeus aurait assisté, assis sur le sommet du Cynthe, à la scène de l'accouchement) ; Call., *HDélos*, 10 évoque Apollon Kynthios.

56. *HhAp.*, 18 : ὑπ' Ἴνωποῖο ῥεέθροισι ; Thgn., 6-7 : [...] ἐπὶ τροχοειδέϊ λίμνῃ [...] ; Eur., *I. T.*, 1103-1105 : λίμναν θ' εἰλίσσοσαν ὕδωρ / κύκλιον, ἐνθα κύκνος μελω- / δὸς Μούσας θεραπεύει « le lac circulaire où le cygne harmonieux célèbre les Muses » ; Call., *HDélos*, 206 et s. ; dans un hymne delphique tardif (fin du II^e s. av. J.-C.) gravé en deux colonnes sur une plaque de marbre provenant du Trésor des Athéniens, ὄν ἔτικτε Λατῶ μάκαιρα πα[ρὰ λίμναι] κλυτῶι (6) désigne le célèbre lac circulaire de Délos, s'inspirant peut-être de l'expression de Théognis (cf. H. WEIL [1894], p. 349-350).

57. *HhAp.*, 118 : λειμῶνι μαλακῶ.

58. *HhAp.*, 18 : ἀγχοτάτω φοίνικος ; *id.*, 117 : ἀμφὶ δὲ φοίνικι βάλε πήγεε ; *Od.*, 6, 162-167 ; Thgn., 6 ; Eur., *Ion*, 920 ; Thphr., *HP*, 4, 13, 2 ; Cic., *Lois*, 1, 2 ; Pline, *HN*, 16, 89 ; *LIMC s.v.* Létô, n^{os} 5, 6. Sous des influences attiques, le palmier sera remplacé par l'olivier dans d'autres versions légendaires : Call., *HDélos*, 262 ; l'hymne du Trésor des Athéniens, v. 7 (cf. H. WEIL [1894], p. 349) ; Élien, *VH*, 5, 4 ; Catull., 34, 7 ; Hyg., *Fab.*, 140. Dans d'autres versions, le palmier sera substitué à la dyade palmier-laurier d'Apollon (Eur., *Héc.*, 458 ; *Ion*, 919) ou à la triade palmier-olivier-laurier (Eur., *I. T.*, 1100-1102), voire par une seule branche dont Létô, au seul toucher, a senti l'action bienfaisante (les versions tardives attiques, cf. H. WEIL [1893], p. 580 ; H. WEIL [1894], p. 349-350, *ad* 6-7 ; *LIMC s.v.* Létô, n^o 8). On remarque ainsi la tendance à renforcer le côté merveilleux et fantastique du récit. Pour le palmier « historique » situé dans le temple délien de Létô, voir *IG XI*, 2, 154 A 39-41 (296 av. J.-C.) : τὸν ἐν τῶι Λητώϊωι Φοίνικῶι ; *IG XI*, 2, 199 A 80 ; Head,

intègre par des raccourcis picturaux reliés à l'événement sacré qu'il dépeint, ils constituent autant d'éléments paysagers chargés de valeurs symboliques, caractéristiques du répertoire des lieux névralgiques de l'imaginaire spatial archaïque : île ceinte de flots, montagne, prairie, source d'eau, arbre. Ensemble, ces éléments exclusivement naturels, proches du temps originel et qui, par là-même, recèlent le sacré⁵⁹, occupent une structure spatiale bien délimitée, enfermée sur elle-même par le cercle rituel que forment les grandes déesses⁶⁰ – elles aussi proches du temps des origines – rassemblées autour de Létô pour l'assister lors de l'accouchement. Au centre de gravité de la structure spatiale circulaire « découpée » à l'intérieur de l'espace de l'île et bâtie comme un véritable lieu géométrique, la présence divine est plénière et prête à présider l'éminent événement qui y aura lieu. C'est précisément là, au beau milieu de ce paysage sacré, là où la densité religieuse est la plus haute, et au point focal de l'action rituelle qui s'y déroule qu'on retrouve Létô, les bras serrés autour du palmier délien – noyau des noyaux –, les genoux posés sur l'herbe douce de la prairie. La protagoniste et la signification de la scène rituelle sont clairement mis en valeur. Létô, elle seule, occupe le centre de la scène dont les seulement deux repères sont naturels, le palmier sur l'axe vertical, le sol nu sur l'axe horizontal⁶¹ et dénotent par métonymie l'espace entier de l'île de Délos en tant qu'espace natal⁶².

Les gestes de la déesse se réduisent au contact physique et sacré avec le palmier et le sol nu et en tirent leur valeur, car ils instaurent un lien infrangible entre le corps divin de la mère, à l'instant même où elle mit au monde son enfant, et la puissance génératrice qu'est la Terre. Et la Terre réagit, manifeste sa divine présence et valide l'acte de naissance : à peine Létô a-t-elle posé ses genoux dans l'herbe tendre que « sous elle, la Terre sourit. / Et il sortit à la lumière » (μείδησε δὲ γὰρ ὑπένερθεν/ ἐκ δ' ἔθορε πρὸ φώος δέ, 118-119). En plus de constituer une scène spécifique des

HN² 485. Selon Ch. LE ROY (1973), aucun palmier n'aurait pu croître dans l'air marin de Délos ; par conséquent, on avait fabriqué un arbre de bronze.

59. Cf. A. MOTTE (1996), p. 112-113.

60. Ce cercle rituel, à la fois physique et symbolique, est à rapprocher du cercle formé par les chœurs des jeunes filles ou du cercle de danse ou de l'espace rituel circulaire spécifique de la πρόθεσις. Sur la construction de l'espace rituel dans ces contextes et pour d'autres exemples de rites auxquels l'image du cercle est reliée, voir Janett E. MORGAN (2007).

61. À moins qu'on ne voie ici une représentation appropriée pour Létô, fille de Phoibè, petite-fille de Ciel et de Terre.

62. « L'omniprésence de la déesse suggère l'identité symbolique du lieu saint et de la genitrix », comme le remarque A. MOTTE (1996), p. 121. Voir aussi A. MOTTE (1973), p. 171-191 pour une analyse plus développée de l'*Hymne* et, particulièrement, du symbolisme matriciel de la prairie.

épiphanies divines et de saluer ainsi la venue au monde du dieu naissant, le sourire de Terre, s'inscrivant parmi les motifs de la joie qui articulent graduellement la structure hymnique, salue en quelque sorte l'acte de fondation accompli avec la naissance d'Apollon, car Terre, en tant qu'assise terrestre sûre à jamais (ἔδος ἀσφαλὲς αἰεὶ)⁶³ dans un monde qui, sous les règnes des Olympiens, est caractérisé par la stabilité politique et cosmique, ne saurait rester étrangère aux œuvres de fondation. On remarque aussi le contraste créé par la superposition entre le motif de la terre et celui de la lumière, contraste notamment sensible dans le jeu entre ὑπένερθε et πρό, comme si la terre était mentionnée là comme un cadre censé renforcer le jaillissement éclatant du dieu naissant vers la lumière. Né par les voies « naturelles », Apollon se révèle dès sa naissance sur le mode « épiphanique » : le motif de la lumière en témoigne, s'y ajoute un autre élément typique de telles scènes, le cri vif des déesses (θεαὶ δ' ὀλόλυξαν ἄπασαι, 119), faute de mortels qui soient témoins de l'arrivée du dieu. Ces deux motifs conjugués de la lumière et du cri rituel des déesses seront repris dans un autre contexte épiphanique, à l'occasion de l'installation du culte d'Apollon à Delphes quand, à l'entrée du dieu dans le sanctuaire et quand il y alluma la flamme, en faisant brûler ses rayons, « Crisa toute entière fut illuminée » et « les femmes des Criséens et leurs filles aux belles ceintures poussèrent un long cri, au choc de Phoïbos »⁶⁴.

Remarquons que les seuls gestes et actions opérés par Létô dans l'*Hymne délien*, trois en tout, sont reliés uniquement au contact physique, dont deux par ses pieds – le geste de « faire un pas » sur Délos et l'agenouillement, les genoux enfoncés dans le sol de l'île –, l'autre par ses mains – le serrement des bras autour du palmier. Ceux-ci s'accordent pleinement avec son image de πότνια. Après avoir « reconnu » Délos en y mettant le pied et imposé le site de la fondation du premier siège d'Apollon, Létô marque le territoire et « découpe » l'aire sacrée, en accouchant sur le sol de Délos, acte qui matérialise son lien, en tant que déesse-mère, avec la terre. En outre, ses deux derniers gestes caractérisent la

63. Cf. Hés., *Th.*, 116-119.

64. *HhAp.*, 446-448 : πᾶσαν δὲ Κρίσην κάτεχεν σέλας· αἱ δ' ὀλόλυξαν / Κρισαίων ἄλοχοι καλλιζωνοὶ τε θύγατρεις / Φοῖβου ὑπὸ ῥιπῆς· μέγα γὰρ δέος ἔμβαλ' ἐκάστω. Au sujet de l'ὀλολυγή, voir J. RUDHARDT (1992 [1958]), p. 178-180, et, plus récemment, Andromache KARANIKA (2009), qui, à partir d'une analyse sémantique des occurrences de ce mot dans la poésie épique, lyrique et dans les tragédies, rapproche les significations hymniques du cri rituel des grandes déesses et des femmes de Crisa de l'emploi de ce motif et de son statut dans les péans, où le cri est émis en règle générale par des hommes.

position traditionnelle de l'accouchement ⁶⁵, tout en attirant l'attention sur le fait que le fils de Zeus et de l'auguste Létô naît loin de l'Olympe, sur la terre des vivants et par les voies « naturelles », comme est né tout mortel. Si Létô enfante sur la terre, cela s'accorde pleinement avec ses affinités en tant que mère divine avec la Terre-Mère, avec son cheminement vers Délos, également avec la carrière de grand marcheur de son fils qui, lui aussi et à sa manière, effectuera à pied son voyage-quête de Délos vers Delphes. Le parcours terrestre et pédestre d'Apollon, comme celui de Létô enceinte, sont inséparables de la carrière d'ἀρχηγέτης d'Apollon : il naît et chemine sur la terre puisque c'est sur la terre que, en dieu des fondations, il installera ses sanctuaires ⁶⁶. Qui plus est, le fait que Létô accouche sur la terre et comme une mortelle s'accorde avec le projet qu'elle a annoncé d'emblée, à savoir que l'ἔδος délien devienne un lieu vers lequel convergeront « tous les hommes » (ἄνθρωποι τοι πάντες, 57), où le dieu pourra « révéler dans ses oracles les desseins infailibles de Zeus » (132), ainsi qu'il l'énonce lui-même dès sa naissance, programme qu'il accomplira par la suite, en partant à pied sur la terre entière « à la recherche du premier oracle pour les humains » (215) et en cheminant à la quête d'un lieu approprié pour bâtir en personne « un temple magnifique, oracles pour les hommes » (247-248, repris dans 258-259, enfin 287-288). Loin d'amoinrir la divinité d'Apollon, son lieu natal (une île déserte sur la terre des vivants) et la manière (humaine) dont il est né servent à mettre en valeur à la fois la portée « humaniste » et la dimension panhellénique de son culte, car, en tant que dieu qui, de son « temple magnifique », révélera des vérités à tous les mortels qui viendront le consulter (« ceux qui habitent le gras Péloponnèse, comme ceux d'Europe et des îles ceintes de flots », 290-291) ⁶⁷, il sera honoré à travers la terre entière par toute l'humanité. Delphes, comme Délos, en seront des points de convergence.

Le rôle de Létô achevé, elle cède sa place aux grandes déesses rassemblées autour d'elle qui valident l'acte de naissance divine par leur cri

65. Cf. *Il.*, 19, 110 : la naissance d'Héraclès est décrite par l'expression « chute aux pieds d'une femme [sa mère] » (πέση μετὰ πωσσι γυναικός) ; Hés., *Th.*, 459-460 : Cronos avale ses enfants dès le moment « où du ventre sacré de leur mère ils tombaient entre les genoux » (ὡς τις ἕκαστος / νηδύος ἐξ ἱερῆς μητρὸς πρὸς γούναθ' ἵκοντο). Sur l'agenouillement comme position traditionnelle de l'accouchement, voir E. SAMTER (1911), p. 6-7 ; J. G. FRAZER (1898) *ad* Paus., 8, 48, 7 ; R. GARLAND (1990), p. 59-60 ; A. MOTTE (1996), p. 121 ; Alex PURVES (2006), p. 186-187.

66. M. DETIENNE (1990), p. 304.

67. *HhAp.*, 290-291. Sur la carte oraculaire apolinienne, mettant en valeur le caractère universel et panhellénique du culte d'Apollon, voir Gabriela CURSARU (2010), p. 304-305.

rituel⁶⁸, ensuite par les soins qu'elles administrent au nouveau-né, comme c'est la coutume : elle le lavèrent, purement, saintement, dans l'eau, l'enveloppèrent de linge blanc, fin, neuf tissé et mirent autour de lui un ruban d'or (120-122). Létô, la mère naturelle, n'allait pas son nourrisson, mais elle le confie à Thémis qui agit comme une véritable mère « spirituelle » : c'est à elle de donner à Apollon, de ses mains immortelles, le nectar et l'ambrosie divine (124-125). Létô, elle, à la vue de son fils et, avec sa naissance, à la vue de la réalisation du projet qu'elle envisageait tout au long de son voyage-quête alors qu'elle était enceinte, « fut pleine de joie » (χαίρει δὲ Λητώ, 125). La reprise du motif du χαίρω marque sa sortie de la scène. C'est Apollon qui prend le relais.

5. Βιβάω / χαίρω : le pas d'Apollon et la joie de Délos

Le dieu a reçu passivement les soins rituels des déesses, mais dès qu'il a mangé (ἀντὸρ ἐπεὶ δὴ, 127) les aliments divins dispensés par Thémis, Apollon se défait des bandelettes qui entravaient son corps et passe miraculeusement, directement et vivement (ἀντίκα δ', en tête du vers 130) à l'action : il se met d'abord à parler, ensuite à marcher (130-133) :

Ἀντίκα δ' ἄθανάτησι μετηύδα Φοῖβος Ἀπόλλων :
εἶη μοι κίθαρὶς τε φίλη καὶ καμπύλα τόξα,
χρήσω δ' ἀνθρώποισι Διὸς νημερτέα βουλήν.
ᾠς εἰπὼν ἐβίβασκεν ἀπὸ χθονὸς εὐρυοδείης.

Phoibos Apollon dit aussitôt aux Immortelles : « Qu'on me donne ma lyre et mon arc recourbé : je révélerai aussi dans mes oracles les desseins infailibles de Zeus. » À ces mots, il se mettait en marche sur la terre aux larges routes».

L'aspect spontané et accéléré de sa croissance, motif hymnique par excellence, ne témoigne pas, en termes psychologiques, de la précocité de l'enfant divin⁶⁹, mais de son passage d'un état à un autre. Avant d'avoir

68. À la différence du cri désespéré de Métaneïra (κόκυσεν δὲ καὶ ἄμφω πλῆξατο μηρῷ, *HhDém.*, 246), cause de la colère de Déméter et de la mortalité de Démophon : l'ayant retiré du feu et le déposant « de ses mains immortelles sur la terre » (*HhDém.*, 253-254), la déesse consacre son retour à la terre et au régime de la mortalité propre aux humains.

69. A. M. MILLER (1986), p. 55 : *To think of Apollo as precocious [...] is to miss the point : he is no 'puer divinus' but a god possessed of full maturity.* A. MOTTE (1996, p. 116) remarque que « toute naissance divine fait l'économie de la petite enfance : elle coïncide en somme avec une scène d'épiphanie, de manifestation éclatante du dieu ». On pourrait relier cette croissance rapide à la fonction d'ἄκερσεκόμης d'Apollon (*HhAp.*, 134) qui présidera à la croissance, par exemple, à celle du jeune Télémaque (*Od.*, 19, 86), et aux passages rituels des κοῦροι à l'âge adulte, cf. M. DETIENNE (1997), p. 26, n. 20 ; Nancy FELSON (2011), p. 273, n. 29.

reçu la nourriture des Immortels, Apollon n'est pas encore Apollon-le-dieu. Il requiert ce nouveau statut grâce à la médiation qu'assure Thémis. En lui administrant le nectar et l'ambrosie, la déesse ne confère pas la divinité à Apollon de l'*extérieur* et Apollon n'acquiert pas le statut divin grâce à l'absorption de cette nourriture puisqu'il l'avait déjà à l'état latent. Il n'en faut pas plus pour que celui-ci se réalise et se manifeste en tant que tel. C'est justement ce que fait Thémis : elle rend actuel ce potentiel inné et assure ainsi la réalisation de la nature essentielle de l'être d'Apollon. Ainsi, elle place le nouveau-né sur le plan ontologique qui lui appartient par son haut lignage⁷⁰. De plus, Thémis, déesse à fonction normative, neutralise le potentiel nuisible d'Apollon ἀτάσθαλος qui faisait « trembler » Délos (66-67) et intègre *avec méthode* le nouveau-né Apollon dans le cosmos divin dans la mesure où la nouvelle génération des Olympiens ne peut plus s'emparer de ce statut par la force, mais seulement par un processus réfléchi et conforme aux lois divines prônées par l'ordre instauré par Zeus.

Fort de l'actualisation de ses puissances divines, Apollon requiert solemnellement et publiquement, devant les grandes déesses-témoins, ses titres et fonctions de citharède, d'archer, de dieu de la mantique. Il parle de façon nette et péremptoire, comme Létô parlait à Délos, à la fois en réclamant et en proclamant ses titres, avec la force que lui inspire sa première prophétie lancée avant même qu'il soit investi du pouvoir oraculaire. En exigeant cette dernière fonction, il mentionne le nom de son père, Zeus, dont il révélera dans ses oracles les desseins infailibles (χρήσω δ' ἀνθρώποισι Διὸς νημερτέα βουλήν, 132)⁷¹ : c'est que son savoir oraculaire omniscient est un déploiement de la volonté de Zeus⁷² ; bien plus,

70. Faute de moyens plus abstraits pour figurer le processus du devenir, la pensée archaïque se sert de formes d'expression et de moyens narratifs. Tout passage (essentiellement *interne*) de l'état latent de potentiel inné à l'état actif d'actualisation est représenté sous la forme d'un processus opéré de l'*extérieur* par un agent médiateur qui relie les deux états à l'aide d'instruments spécifiques, appropriés et à la nature et aux fonctions de l'agent et aux circonstances narratives. Thémis joue son rôle et agit comme une sorte de mère spirituelle qui renforce la parenté naturelle, même divine. Les instruments qu'elle utilise, l'ambrosie et le nectar, sont parfaitement appropriés au contexte narratif et à la nature du passage vers l'état divin.

71. Cependant, la formule νημερτέα βουλήν reviendra dans les discours tenus par Apollon à Telphouse (252) et à Crisa (292), sans que le nom de Zeus ne soit mentionné. Dans le discours qu'il adresse aux Crétois, Apollon se présente comme « le fils de Zeus » (εἰμὶ δ' ἐγὼ Διὸς υἱός, Ἀπόλλων δ' εὐχομαι εἶναι, 481) et leur assure qu'ils sauront « les desseins des Immortels » (βουλὰς τ' ἀθανάτων, 485), donc pas particulièrement de Zeus. Dans l'*Odyssée*, c'est Hermès qui est chargé par Zeus en personne de transmettre à Calypso sa décision (νημερτέα βουλήν) concernant le retour d'Ulysse (*Od.*, 1, 85 et 5, 30).

72. C'est ce qui a été scellé par serment divin, comme Apollon l'affirme devant Hermès : « Mais la divination, dont tu me parles constamment, ami très cher, les

c'est qu'il agit au nom de Zeus et *en vue* de mettre en œuvre ses décrets divins. Avec la naissance d'Apollon et avec son premier discours, le nom de Zeus est pour la première fois invoqué de manière explicite : dans la geste de la naissance divine, il prend le relais par rapport au côté maternel puisque, tandis que Létô est liée à l'émergence du dieu et à son installation dans le monde, à la pré-fondation de sa résidence et de son culte déliens, Zeus sera lié au devenir d'Apollon et à son intégration dans l'ordre olympien. Zeus seul est censé l'investir de ses fonctions et c'est précisément la scène de l'investissement du dieu qui fait l'objet de l'ouverture de l'*Hymne délien*. Cependant, Létô y est présente aux côtés de Zeus et joue un rôle particulièrement « actif »⁷³ et important : quand Apollon fait son entrée dans l'assemblée olympienne, toujours sur le mode épiphanique, tous les dieux tremblent (τρομέουσιν, 2) quand il tend son arc lumineux⁷⁴, et c'est Létô qui intervient en médiatrice, défait la corde de l'arc, ferme le carquois, prend l'arc fixé sur les fortes épaules de son fils et le suspend à un clou d'or sur la colonne qui est celle de son père, comme pour modérer les élans d'Apollon. La description de ces gestes est trop minutieuse pour ne pas être significative. C'est juste après avoir accompli ces gestes préliminaires que Létô conduit son fils à sa place et que Zeus l'accueille en bonne et due forme parmi les Olympiens⁷⁵. Après l'avoir mis au monde, Létô « éternellement aimable » (μείλιχον οἰεῖ)⁷⁶ tente ainsi de neutraliser à sa manière le potentiel nuisible de son fils et de le soumettre à l'autorité de son père, en l'intégrant harmonieusement dans la famille divine à laquelle il appartient *de facto et de jure* ; elle essaye également de lui garantir sa τιμή et la place qui est la sienne, en tant que fils de Zeus, dans la demeure paternelle, dans la communauté olympienne et dans la hiérarchie divine.

arrêts divins ne te permettent point de la connaître pas plus à toi qu'un autre Immortel : Zeus est le seul à la posséder en son esprit. J'ai engagé ma parole, et juré par un serment redoutable que nul autre que moi, parmi les dieux toujours vivants, ne connaîtrait la volonté de Zeus aux desseins profonds » (*HhH.*, 533-538).

73. Par conséquent, des vers 5 à 18, Létô est le sujet de pas moins de huit verbes sur dix ...

74. Dans le prologue, on retrouve associé les thèmes d'Apollon ἀτάσθαλος et des mythes de succession, le dieu constituant une menace potentielle pour l'ordre olympien et pouvant nuire à l'équilibre du règne de Zeus. Selon Nancy FELSON (2011, p. 272), *Apollo, then, belongs to the class of heroes who return home at hēbē to assume their legitimate role in their father's household and kingdom.*

75. Nancy FELSON (2011, p. 273) souligne que *together, these benign parental acts eliminate any threat the youth might have posed* et que *in fact, all the family members in the Hymn (mother, father and son) threaten one another in a manner opposite to their theogonic counterparts*, en l'occurrence, Gaïa, Ouranos et Cronos. Mieux, elle met en valeur le rôle clé que joue Létô *in the succession plot* en comparant son intervention avec celle d'Héra, *her polar opposite* (*id.*, p. 275-277).

76. Cf. Hés., *Th.*, 406-408.

Grâce aux actes de ses deux « mères », à l'acte régulateur que Thémis accomplit dès sa naissance et à l'intervention de Létô à sa première rencontre avec son père et les autres Olympiens, Apollon se soumet à l'autorité de Zeus et à l'ordre politique et cosmique du monde que celui-ci représente et garantit ⁷⁷.

En plus de lui procurer une résidence à Délos et un siège pour son culte, l'œuvre de pré-fondation de Létô annonce aussi la fondation d'un nouvel ordre, consacrée par la naissance d'Apollon qui, fils de Létô *et* de Zeus (et non pas seulement enfant illégitime de Létô en tant que déesse « chthonienne » d'ascendance pré-olympienne), doit l'actualisation de ses pouvoirs divins à Thémis (grâce à Létô qui le lui confie !), gardienne des lois et de la justice, donc de l'ordre, et devient donc un Olympien à part entière. Avec la naissance d'Apollon et la fondation de Délos, son premier siège, toutes deux « préparées » par Létô, on passe alors à un paradigme résolument nouveau de fondation, le paradigme « technomorphique » différent du paradigme « biomorphique » à l'œuvre dans les stades primitifs de la constitution du monde et œuvre des puissances chthoniennes pré-olympiennes ⁷⁸. L'œuvre de pré-fondation de Délos, telle qu'elle est préparée par Létô et achevée par Apollon, révèle ainsi son rôle dans la structuration du cosmos selon des principes olympiens d'agencement, processus qui s'achemine graduellement vers un monde mis en ordre, voué à la stabilité ⁷⁹. Grâce aux fondations dont Apollon l'Olympien arpentera la terre, l'ordonnance architecturale du monde est assurée et il s'en porte désormais le garant, l'assise (ἔδος) du cosmos restera stable à jamais (ἀσφαλὲς αἰεὶ) ainsi que Gaia, qui valide sa naissance, l'avait prôné ⁸⁰.

Deuxième acte accompli par Apollon après qu'il vient au monde et dès qu'il finit son premier discours (ὦς εἰπὼν, au début du vers 133) : il se met en marche sur la terre aux larges routes (ἐβίβασκεν ἀπὸ χθονὸς εὐρυοδείης, 133) suivant l'exemple de sa mère, l'emploi de βιβῶν (+ ἀπό + génitif), forme parallèle de βαίνω ⁸¹, renvoyant à βαίνω + ἐπί + géni-

77. Nancy FELSON (2011, p. 275) remarque : *Apollo's management of his violent attributes and tendencies cements his bond with his father, rather than undermining their relation* et, plus loin, conclut : *He has evolved from a potential challenger to his father's staunch ally* (*id.*, p. 278) ; dans ce même sens, voir aussi Jenny STRAUSS-CLAY (2011), p. 242-243.

78. Sur les paradigmes « biomorphique » vs « technomorphique » spécifiques de la logique cosmologique grecque, voir W. BURKERT (1999), p. 94-95.

79. Et ce, en accord avec la remarque de Jenny STRAUSS-CLAY (2011, p. 243) : *each Hymn can be considered a discrete episode within the larger story of the evolution and stabilization of the Olympian order.*

80. Hés., *Th.*, 128, cf. Nancy FELSON (2011), p. 279.

81. Cf. DELG, s.v. βαίνω.

tif qui désignait le geste de Létô. C'est le premier geste qu'effectue Apollon-le-dieu après s'être défait de ses linges ; sur ce geste s'ouvre sa grande carrière de marcheur et d'ἀρχηγέτης et apparaît l'ample répertoire hymnique d'occurrences des verbes liés au champ lexical de la marche : immédiatement après la clôture de l'épisode de la naissance du dieu, Apollon marche sur le Cynthe (βαίνω, 141) ; ensuite, il se dirige vers les rochers de Pythô en passant par l'Olympe, où « il marche avec majesté (ὕψι βιβιάς), entouré d'un halo de lumière ; des éclairs brillent sur ses pieds, sur le fin tissu de sa tunique »⁸² et, redescendant sur la terre d'un seul pas (κατὰ γαίαν ἔβης, 215), il part à pied à la recherche d'un lieu approprié pour bâtir son temple magnifique, ouvrant ainsi le deuxième catalogue des voyages de l'*Hymne*⁸³.

Pour revenir au premier geste de marcheur d'Apollon, celui qu'il opère sur le sol délien, on remarque qu'il s'agit aussi de son seul geste, comme dans le cas de Létô. Le dieu ne fait qu'y mettre le pied et marcher, mais il accomplit ce geste solennellement et publiquement, devant les grandes déesses qui, toutes, frémissent : αἱ δ' ἄρα πᾶσαι / θάμβειον ἀθάναται (134-135). Sa belle marche assurée⁸⁴ correspondant à la démarche par laquelle il vient de réclamer et proclamer ses fonctions et titres relève du registre épiphannique, ainsi qu'en témoigne la réaction de l'assistance divine

82. *HhAp.*, 202-203 : καλὰ καὶ ὕψι βιβιάς, αἴγλη δέ μιν ἀμφιφαίνει / μαρμαρυγαί τε ποδῶν καὶ εὐκλῶστοιο χιτῶνος. Cette image laisse voir Apollon dans la plénitude de sa puissance, car elle correspond à la séquence olympienne de l'investissement du dieu, telle qu'elle est décrite dans l'ouverture de l'*Hymne*. Pour célébrer cet événement, Apollon s'installe en citharède parmi les Olympiens et, avec sa cithare, il indique le rythme de la danse (ὕψι βιβιάς, cf. M. DETIENNE [1997], p. 27 : « le marcheur devient danseur au beau pas relevé »), forme de marche suivant le son de la musique, ainsi que les dieux se meuvent par nature, expression de leur perfection.

83. Voir *supra*, n. 8 pour l'inventaire des verbes de mouvement utilisés dans la description de son voyage-quête, notamment des composés et des dérivés de βαίνω. En corollaire, ce n'est pas un hasard si Apollon doit un bon nombre de ses épithètes au registre sémantique de ce verbe, car les attributs qui caractérisent ses manières de se déplacer et d'agir se retrouvent dans le répertoire de ses titres. Françoise LÉTOUBLON (1985, p. 134), dressant l'inventaire des épithètes apolliniennes provenant du thème du βαίνω, montre qu'elles « semblent attester que sa puissance se manifeste avant tout par la position des jambes et des pieds ». On retrouve ainsi attestées les épicleses d'Apollon Ἐμβάσιος, Ἐκβάσιος, Ἐπιβατήριος, Καταιβάσιος, Ἀποβατήριος. Voir aussi Jeanne et L. ROBERT (1978) sur les affinités entre l'Apollon qui « met le pied » sur le rivage en compagnie des colons et le dieu fondateur de la cité.

84. Ainsi que le suggère l'emploi de βιβιάω qui, dans l'*Iliade*, sert à qualifier la marche à grandes enjambées de Pâris (μακρὰ βιβίωντα, *Il.*, 3, 22) ou d'Achille (μακρὰ βιβώσα, *Od.*, 11, 539) ou les traces immenses laissées par les sandales végétales d'Hermès (τοῖα πέλωρα βιβῶ ποσὶ καρπαλίμοισιν, *HhH.*, 225).

– le θαῦμα qui accompagne toute apparition de tout dieu – et notamment la manière dont réagit Délos qui, sous les pas d'Apollon, « toute entière se couvrit d'or » (χρυσῶ δ' ἄρα Δῆλος ἅπασα / βεβρίθει καθορώσα Διὸς Λητοῦς τε γενέθλην, 135-136). Certes, les réactions de l'île et des grandes déesses reprennent les tournures stylistiques qui expriment le prodige des enfantements divins⁸⁵, d'autres tableaux littéraires qui évoquent l'épiphanie du dieu naissant Apollon reprennent souvent cette image⁸⁶. G. Dumézil, lui, voyait dans la métamorphose de l'île un effet du pas d'Apollon, comme si c'était le dieu qui avait couvert miraculeusement son sol d'une chape d'or afin de réaliser la promesse de sa mère et de préfigurer l'afflux de richesses qui remplacerait l'impossible couverture végétale⁸⁷. À notre avis, le contexte ne montre pas une première intervention d'Apollon couvrant d'or une terre stérile. L'île ne subit pas une telle action, mais elle réagit seule, à sa manière, comme les immortelles présentes, à la vue du dieu marchant. Le spectacle éclatant qu'offre Apollon est uniquement le fruit de sa présence⁸⁸ en tant que Διὸς Λητοῦς τε γενέθλην, ainsi qu'il est désigné pour la première fois dans l'économie de l'*Hymne délien* et pas par hasard dans le vers qui décrit la réaction de Délos. Si Apollon y est désigné par

85. Voir, par exemple, l'épiphanie végétale d'Aphrodite à peine née : à ses premiers pas sur l'île de Cythère, « l'herbe poussait sous ses pieds délicats » (Hés., *Th.*, 194-195) ; ou les réactions cosmiques que suscite la naissance d'Athéna (*HhAth.* [2], 6-15).

86. Dans l'envolée lyrique théognidéenne qui ouvre ses élégies par l'évocation de l'épiphanie du nouveau-né Apollon, on retrouve une scène apparentée à plus d'un égard à celle de l'hymne : « un parfum divin baigna l'immense Délos tout entière, la terre géante sourit, et, dans ses profondeurs, se réjouit la blanche mer » (Thgn., *Élég.*, 1, 8-10) ; toute la nature frémit au retour d'Apollon du pays des Hyperboréens, dans un fragment d'Alcée rapporté par Himérius (fr. 307c L.-P.) ; dans l'hymne à Apollon provenant du Trésor des Athéniens est décrite la joie ressentie par toute la nature à l'heure où Apollon vit le jour, ce qui est un prolongement du passage théognidéen homologue (lignes 9-13) ; voir aussi comment Pindare évoque la même scène dans le *Péan* 12, 14-17 et comment Callimaque la représentera dans l'*Hymne à Délos*, 249-258. L'image littéraire passe dans l'iconographie : sur le col d'un pithos à reliefs de Thèbes (vers 680 av. J.-C.) on voit une figure féminine debout de face, les bras levés à hauteur de la tête et portant un *polos* duquel partent des rameaux de fleurs et de fruits (= *LIMC*, s.v. Létô, n° 9). Si l'on accepte que la scène représente Létô dans la scène de maternité (cf. le commentaire d'A. Peschlow-Bindokat, *LIMC*, l. c., qui inclut ce document parmi les représentations incertaines, la scène représenterait Létô accouchant, alors que d'autres commentateurs y voient une scène à mettre au dossier iconographique d'Artémis), on pourrait y voir une façon naïve d'exprimer à la fois la joie qui remplit la nature entière à la naissance du dieu et la prospérité qui comblera dorénavant le site délien.

87. G. DUMEZIL (1987), p. 27-28.

88. Nous reprenons ici l'interprétation proposée par Jenny STRAUSS-CLAY (1994, p. 36) : *The god-forsaken site acquires all of its future wealth and splendor from the sole presence of Apollo.*

son patronyme et par son matronyme, c'est que l'enfant divin est désormais légitimé et réétabli *de jure* au rang élevé qui lui est dû. Ce double titre marque l'achèvement du passage d'Apollon de l'état « amorphe » de nouveau-né (à peine sorti du sein maternel et considéré uniquement du point de vue de son ascendance maternelle, recevant « passivement », car de l'*extérieur*, les soins des déesses et la nourriture immortelle des mains de Thémis) à l'état « actif » d'Apollon-le-dieu-fils de Zeus et de Létô.

Apollon marche sur la terre et en devient ainsi le maître. Il n'y a ni conquête ni opposition locale ; alors c'est par le fait de marcher que se traduit son emprise fondatrice, car, en faisant ses premiers pas sur la terre de Délos, Apollon « passe en revue » son premier domaine, en fait son territoire et s'approprie l'espace. L'île, en tant que paysage, participe à l'épiphanie divine et le fait de manière « active » : « dans sa joie de voir que le dieu l'avait élue pour sa demeure [...] elle fleurit, comme la cime d'un mont sous la floraison de sa forêt » (γηθοσύνη ὅτι μιν θεὸς εἴλετο οἰκία θέσθαι / [...] ἤνθησ' ὡς ὅτε τε ρίον οὔρεος ἄνθεσιν ὕλης, 137-139). Possédée par le dieu désormais titulaire et tutélaire, Délos se voit confirmer son nouveau et éminent statut religieux. Comme, jusqu'ici, l'île était constamment évoquée en termes naturels et physiques, c'est en ces mêmes termes que s'exprime le changement de sa condition⁸⁹, l'épiphanie végétale et le revêtement de sa terre sous de nouveaux habits marquant précisément son passage à un nouvel état et à un nouveau statut où elle jouera le nouveau rôle dont elle a été investie, celui d'οἰκία θέσθαι d'Apollon.

6. Βαίνω + ἐπί / βιβάω : le pas de Létô, la marche d'Apollon

Dans la séquence de la naissance divine et les gestes subséquents d'Apollon, se trouvent réunis tous les motifs analysés jusqu'ici (βαίνω + ἐπί / βιβάω, ἔδος / οἰκία θέσθαι, χάριω « la joie » de Létô / Délos), et avec eux, les nombreuses correspondances qui se tissent en filigrane tout au long du développement hymnique, entre Létô, Délos et Apollon et les actes qu'ils accomplissent. Passons-les brièvement en revue :

(i) au terme de son périple et de sa quête orientée, Létô « reconnaît », choisit et désigne le lieu de la naissance d'Apollon, sa demeure et le siège de son premier temple, en mettant son pied / faisant un pas (βαίνω + ἐπί) sur le sol de Délos (précondition pour l'emprise du territoire), ensuite énonce et annonce son projet de fondation, celui de faire de Délos l'οἰκία θέσθαι d'Apollon, le fondement (ἔδος) de son temple et de son culte ;

89. Par contre, à Delphes, c'est le travail de l'architecte qui sera mis au premier plan. Voir à ce sujet, M. DETIENNE (1997), p. 33, n. 61 ; p. 35-37.

(ii) Délos se réjouit (χαίρω) à la vue de la déesse qui l'a choisie en mettant le pied sur son sol et de la prononciation du serment qui scelle leur entente ;

(iii) Apollon naît, Létô s'en réjouit (χαίρω), il prononce son discours et marche sur la terre de Délos (βιβάω) qui, en réponse, se réjouit qu'Apollon l'ait prise pour en faire son οἰκία θέσθαι, l'expression de la joie correspondant mot à mot à celle que Délos a ressentie quand Létô lui avait proposé de devenir l'ἕδος du culte d'Apollon. Enfin, on assiste à la transformation de l'île en espace sacré, processus préparé par Létô qui accouche sur son sol et parachevé par Apollon qui y marche pour marquer son emprise sur le territoire, pour faire rayonner son autorité et sécuriser sa possession : par sa marche il honore Délos, en accomplissant le projet de pré-fondation qu'envisageait Létô quand elle y avait mis le pied.

Le passage d'Apollon de l'état « amorphe » de nouveau-né à l'état « actif » d'Apollon-le-dieu-fils de Zeus et de Létô est homologue au passage de Létô de l'état « passif » de voyageuse totalement absente et délibérément effacée d'un bout à l'autre de sa course à l'état « actif » de ses puissances divines, à son arrivée à Délos et quand la déesse retrouve son statut de πότνια Λητώ. L'homologie correspond terme à terme, mais les séquences sont inversées : là où Létô fait d'abord un pas, ensuite se met à parler, Apollon, lui, se met d'abord à parler, ensuite à marcher. De même, le passage de Létô enceinte et « errante », en quête d'un asile pour son fils, à l'état de déesse-mère remplie de joie à la vue de son fils à peine sorti à la lumière renvoie au passage de Délos de son état « amorphe » d'île stérile à l'état d'île fleurie et dorée, à Délos-assise du culte d'Apollon et siège de son temple. Le cercle se referme sur lui-même avec la marche d'Apollon-le-dieu sur le sol de Délos qui consacre sa transformation en espace sacré : c'est là *et alors* que le dessein divin de Létô (tel qu'il s'exprime dans son geste et ses paroles) aboutit, on passe de l'état potentiel de sa quête à sa réalisation.

Le pas de Létô sur le sol délien (ἐπὶ Δήλου ἐβήσεται) trouve ainsi son correspondant exact dans le pas d'Apollon (βιβάω) : le premier annonce le second, βιβάω éclaircit rétrospectivement la visée et la portée symboliques de βάλνω + ἐπί. Si, au contact physique entre le pied divin de Létô et le sol de Délos, le transfert du mandat religieux n'est que potentiel⁹⁰, il est

90. En dépit des affinités entre Létô et Délos, il ne revient pas à Létô d'arracher l'île à l'isolement et à son ancien statut marginal, ni de l'investir du statut de véritable centre religieux. Certes, de par son poids dans l'économie narrative, son geste de « mettre le pied » transfère sa valeur symbolique au sol touché et le charge d'avance de riches connotations religieuses, mais son efficacité n'est ni directe ni immédiate, bien

pleinement réalisé après la naissance d'Apollon, quand, à la vue de son nouveau maître divin marchant sur son sol, « Délos entière se couvrit d'or », et que les déesses assistant à l'accouchement de Létô frémirent : c'est que l'autorité du dieu, déjà en exercice, rayonne. Le changement radical de statut de Délos, son passage du statut marginal d'île isolée, démunie de ressources au statut de siège apollinien et de centre religieux « actif », bien qu'il soit le résultat effectif de la marche d'Apollon sur son sol, est dû indirectement à la démarche de Létô : c'est la déesse qui s'est dirigée vers son site à la fin de son voyage-quête orientée par le projet qu'elle envisageait, car, n'oublions pas, son périple a été orienté d'emblée par ce qu'elle cherchait et elle n'énonce son projet qu'une fois qu'elle a trouvé ce qu'elle cherchait ; c'est Létô aussi qui a mis la première le pied sur Délos en la désignant comme site approprié à son dessein et c'est grâce à son choix et à son serment que, finalement, Délos acquiert le statut d'οἰκία θέσθαι d'Apollon et d'ἔδος de son culte. L'île se conduit dorénavant conformément au statut nouvellement acquis grâce à l'œuvre de pré-fondation accomplie par Létô en véritable οἰκιστής, œuvre actualisée par la marche solennelle d'Apollon, son maître. La marche d'Apollon sur le sol de Délos procède du geste par lequel Létô y a mis son pied et tous les deux œuvrent à la fondation de Délos, à tour de rôle, mais par des gestes apparentés. La sacralisation de son espace s'opère ainsi en deux temps et avec deux acteurs différents dont les gestes se reflètent et se connotent mutuellement.

7. Symbolisme juridique et religieux du geste de « mettre le pied »

On n'a plus à démontrer la signification juridique que revêt le geste de « mettre le pied » dans le droit athénien classique où βάλω et ses composés servent à désigner la prise de possession d'un bien par un héritier ou par un créancier⁹¹. À partir de l'analyse de leur emploi dans différents contextes, notamment d'ἐμβάλω et d'ἐμβάτεω, L. Gernet avançait l'hypothèse que ces verbes à valeur juridique trouvent leur antécédent dans l'acte de « mettre le pied » sur un objet sacré : l'idée de prise de possession apparaît donc comme « un souvenir d'un acte qui est du type des actes efficaces par eux-mêmes, en fonction desquels doivent se comprendre les plus anciens emplois de l'action judiciaire »⁹².

plus, elle ne relève pas du registre surnaturel et miraculeux des actions divines, en l'occurrence du toucher divin.

91. L. BEAUCHET (1897), III, p. 117 et s., p. 262 et s. ; IV, p. 594 et s. ; *SIG* 364, 74-77 (Éphèse, III^e s. av. J.-C.) ; L. GERNET (1968), p. 175-260.

92. L. GERNET (1968), p. 223.

On sait aussi l'importance du symbolisme rituel des pieds, particulièrement du geste de poser un pied (nu ou chaussé) sur des ἱερά (endroit sacré ou victimes) ou de s'y placer debout, mouvement en règle générale désigné à son tour par des composés de βαίνω⁹³. Tout au long de la tradition grecque, le geste concret de « mettre le pied » revêt des connotations à la fois juridiques et religieuses qui se lisent en filigrane dans les exemples d'emploi métaphorique d'ἐπιβαίνω + génitif, pour ne mentionner que ceux-ci : dans l'*Iliade*, escalader les remparts d'une ville équivaut à la conquérir (12, 444) tout comme monter sur un bûcher funéraire désigne par métonymie la mort (πυρῆς ἐπιβάντ' ἀλεγεινῆς, 4, 99 = 9, 546) ; dans l'*Hymne homérique à Déméter*, la déesse assure Métaneïra qu'une τιμή impérissable sera à jamais attachée à son fils « parce qu'il est monté sur [ses] genoux [γούνων/ ἡμετέρων ἐπέβη] et qu'il a dormi dans [ses] bras » (263-264) ; ailleurs et dans cette même construction, ἐπιβαίνω indique l'acte d'« entrer dans la gloire » (τὸν καὶ τηλόθ' ἔοντα εὐκλείης ἐπίβησον, *Il.*, 8, 285), ainsi, dans la *Théogonie* hésiodique, Zeus se sert pour décréter que les dieux qui, sous Cronos, n'avaient pas eu d'honneurs ni de privilèges, pourront rejoindre, sous son règne, la τιμή et les γέρα qui leur reviennent de droit (τὸν δ' ἔφαθ', ὅστις ἄτιμος ὑπὸ Κρόνου ἦδ' ἀγέραστος, / τιμῆς καὶ γεράων ἐπιβησέμεν, ἢ θέμις ἐστίν, 395-396) ; dans l'*Iliade*, Ulysse prie Athéna d'agréer ses offrandes et déclare que c'est elle, avant tous les autres dieux de l'Olympe, qu'il veut honorer (σὲ γὰρ πρώτην ἐν Ὀλύμπῳ, πάντων ἀθανάτων ἐπιβωσόμεθ', 10, 462-463) ; Hermès déclare à sa mère qu'il « s'embarquera dans la religion » comme Apollon (κἀγὼ τῆς ὀσίης ἐπιβήσομαι ἧς περ' Ἀπόλλων, *HhH.*, 172) ; ailleurs, il emploie la construction ἐπιβαίνω + génitif pour dire à Apollon qu'il ne refuse pas de l'« initier » à l'art de jouer de la lyre qui est le sien (αὐτὰρ ἐγὼ σοὶ / τέχνης ἡμετέρας ἐπιβήμεναι οὐ τι μεγαίρω, *HhH.*, 464-465) tout comme Hésiode déclare avoir été initié à l'art du chant et de la poésie par les Muses (λιγυρῆς ἐπέβησαν αἰοιδῆς, *Trav.*, 659). Dans ces exemples d'emploi métaphorique d'ἐπιβαίνω + génitif, on remarque le passage du geste concret de « mettre le pied » / « faire un pas » dans des lieux névralgiques ou sacrés (tels les remparts d'une ville, le bûcher funéraire ou les genoux divins de Déméter), à l'acte de rejoindre un savoir d'essence divine, la κλέος, la τιμή ou les γέρα qui reviennent de droit à

93. J. G. FRAZER (1898), III, p. 277-278 ; J. Th. KAKRIDIS (1928), p. 426-427 ; Ch. PICARD (1922), p. 390 ; W. DÉONNA (1935), p. 60-63 ; L. GERNET (1968), p. 175-268 ; S. CACIAGLI (2009), p. 186-190 ; Gabriela CURSARU (2012), p. 50-52 (exemples de prescriptions rituelles qui recommandent le port des sandales, en paire ou non, ou, au contraire, le sanctionnent, et qui relèvent du symbolisme juridico-religieux qui entoure le geste de mettre le pied sur le sol d'un espace sacré).

celui qui entre dans leur possession : on perçoit des chevauchements subtiles entre les sphères juridique et religieuse.

À la lumière de ces exemples, dans l'emploi de βαίνω + ἐπί/βιβάω qualifiant dans l'*Hymne homérique à Apollon* les démarches des deux dieux, mère et fils, plutôt que leur marche proprement dite sur le sol de Délos, les connotations juridiques et religieuses de leurs gestes se recouvrent. Par son simple geste de « mettre le pied » sur le sol de Delos, Létô met les fondements juridiques et religieux de sa fondation, tout comme, par le fait d'y accoucher de son fils et de le confier à Thémis, elle met les fondements de son devenir en tant qu'Olympien à part entière et ouvre la voie à l'exercice de ses fonctions, dont celle d'ἀρχηγέτης. Apollon achève l'œuvre de fondation préparée par sa mère dans les termes juridico-religieux de l'entente qu'elle avait conclue avec Délos et qui a été scellée par le serment divin, prenant possession du territoire qu'il occupe *de facto* par les grandes enjambées qu'il y fait et qui lui revient *de jure* et tout en recevant sa τιμή et, avec celle-ci, sa fonction d'ἀρχηγέτης en vertu de laquelle il se met en marche vers Delphes pour arpenter la terre de ses fondations. À Délos reviennent la κλέος d'accueillir Apollon et son premier culte, sa τιμή en tant qu'espace dorénavant sacré et ce, grâce au choix divin de Létô et pour avoir acquiescé au projet de fondation préparé par la déesse à son égard et *en vue* de son fils. Du geste de « mettre le pied » sur un sol « divinement » choisi et désigné jusqu'à celui d'y « marcher » qui consacre à la fois son changement radical de statut juridico-religieux et sa prise de possession par le dieu désormais titulaire et tutélaire de l'endroit il n'y a, en effet, qu'un seul pas que Létô a franchi conformément à son dessein.

Gabriela CURSARU

Université Laval

gabriela.cursaru.1@ulaval.ca⁹⁴

94. Cette étude a été réalisée grâce à une bourse postdoctorale du Conseil de Recherches en Sciences Humaines du Canada.

Bibliographie

- AHS (1936) : T. W. Allen, W. R. Halliday & E. E. Sikes, *The Homeric Hymns*, 2nd ed., Oxford.
- A. ALONI (1989) : *L'aedo e i tiranni. Ricerche sull'Inno omerico a Apollo*, Roma.
- A. BALLABRIGA (1990) : « La question homérique. Pour une réouverture du débat », *REG* 103, p. 16-29.
- A. BALLABRIGA (1998) : *Les fictions d'Homère. L'invention mythologique et cosmographique dans l'Odyssee*, Paris.
- L. BEAUCHET (1897) : *Histoire du droit privé de la république athénienne*, Paris.
- E. BENVENISTE (1948) : « L'expression du serment dans la Grèce ancienne », *RHR* 134, p. 81-94.
- E. BETHE (1931) : *Der homerische Apollonhymnos und das Prooimion*, Leipzig.
- J. P. BOONS, A. GUILLET, C. LECLÈRE (1976) : *La structure des phrases simples en français. Constructions intransitives*, Genève - Paris.
- Ph. BRUNEAU (1970) : *Recherches sur le culte de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*, Paris.
- W. BURKERT (1979) : « Kynaithos, Polycrates and the Homeric Hymn to Apollo », dans G. W. BOWERSOCK, W. BURKERT, M. C. J. PUTNAM (éd.), *Arktouros: Hellenic Studies Presented to B. M. W. Knox on the Occasion of his 65th Birthday*, Berlin - New York, p. 53-62.
- W. BURKERT (1999) : « The Logic of Cosmogony », dans R. BUXTON (éd.), *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*, Oxford, p. 87-106.
- S. CACIAGLI (2009) : « Un serment violé chez Alcée », *REG* 122, 1, p. 185-200.
- M. CHAPPELL (2011) : « The Homeric Hymn to Apollo: The Question of Unity », dans A. FAULKNER (éd.), p. 59-81.
- Jenny STRAUSS-CLAY (1994) : « Tendenz and Olympian Propaganda in the Homeric Hymn to Apollo », dans J. SOLOMON (éd.), *Apollo. Origins and Influences*, Tucson - London, p. 23-36.
- Jenny STRAUSS-CLAY (2011) : « The Homeric Hymns as Genre », dans A. FAULKNER (éd.), p. 232-253.
- Gabriela CURSARU (2010) : « Létô à Délos, I. Le catalogue du voyage de Létô dans l'*Hymne homérique à Apollon* (v. 30-45) », *LEC* 78, p. 289-330.
- Gabriela CURSARU (2012) : « Les sandales d'Hermès, I. Les καλὰ πέδιλα de l'Hermès homérique », *RFIC* 140, p. 20-61.
- W. DÉONNA (1935) : « Μονοκρήπιδες », *RHR* 112, p. 50-72.
- L. DEROY (1961) : « Un symbolisme juridique de la chaussure », *AC* 30, p. 371-380.
- M. DETIENNE (1990) : « Apollon archégète. Un modèle politique de la territorialisation », dans ID. (éd.), *Tracés de fondation*, Louvain - Paris, p. 301-311.
- M. DETIENNE (1997) : « 'J'ai l'intention de bâtir ici un temple magnifique' », *RHR* 214, 1, p. 23-55.
- G. DUMEZIL (1987) : *Apollon sonore et autres essais. Esquisses de mythologie*, 2^e éd., Paris.

- A. FAULKNER (éd.), *The Homeric Hymns. Interpretative Essays*, Oxford, 2011.
- Nancy FELSON (2011) : « Children of Zeus in the *Homeric Hymns*. Generational Succession », dans A. FAULKNER (ed.), p. 254-279.
- J. G. FRAZER (1898) : *Pausanias's Description of Greece*, New York.
- R. GARLAND (1990) : *The Greek Way of Life, from Conception to Old Age*, London.
- L. GERNET (1968) : *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris.
- A. HEUBECK (1984) : « Gedanken zum homerischen Apollonhymnos », *Kleine Schriften zur griechischen Sprache und Literatur*, Erlangen.
- G. C. HORROCKS (1984) : *Space and Time in Homer. Prepositional and Adverbial Particles in the Greek Epic*, Salem.
- R. JANKO (1982) : *Homer, Hesiod, and the Hymns: Diachronic Development in Epic Diction*, Cambridge.
- J. Th. KAKRIDIS (1928) : « Des Pelops und Iamos Gebet bei Pindar », *Hermes* 63, p. 415-429.
- Andromache KARANIKA (2009) : « The ὀλολυγή in the *Homeric Hymn to Apollo*: From Poetics to Politics », dans Lucia ATHANASSAKI, R. P. MARTIN, J. F. MILLER (éd.), *Apolline Politics and Poetics*, Athènes, p. 67-77.
- Barbara KOWALZIG (2007) : *Singing for the Gods: Performances of Myth and Ritual in Archaic and Classical Greece*, Oxford.
- Leslie KURKE (2003) : « Aesop and the Contestation of Delphic Authority », dans Carol DOUGHERTY, Leslie KURKE (éd.), *The Cultures within Ancient Greek Culture: Contact, Conflict, Collaboration*, Cambridge, p. 77-100.
- Marie-Christine LECLERC (2002), « Cheminements vers la parole. Notes sur l'*Hymne homérique à Apollon* », *Mélanges Jean Soubiran* (= *Pallas* 59), p. 151-165.
- Françoise LÉTOUBLON (1985) : *Il allait, pareil à la nuit. Les verbes de mouvement en grec : supplétisme et aspect verbal*, Paris.
- R. P. MARTIN (1989) : *The Language of Heroes: Speech and Performance in the Iliad*, Ithaca.
- F. DE MARTINO (1982) : *Omero Agonista in Delo*, Brescia.
- A. M. MILLER (1986) : *From Delos to Delphi: A Literary Study of the Homeric Hymn to Apollo* (= *Mnemosyne*, suppl. 93).
- Janett E. MORGAN (2007) : « Space and the Notion of Final Frontier. Searching for Ritual Boundaries in the Classical Athenian Home », *Kernos* 20, p. 113-129.
- A. MOTTE (1973) : *Prairies et jardins de la Grèce ancienne. De la religion à la philosophie*, Bruxelles.
- A. MOTTE (1996) : « Les enfances divines dans le mythe grec », *LEC* 64, 2, p. 109-125.
- M. P. NILSSON (1967³) : *Geschichte der griechischen Religion*, München.
- Ch. PICARD (1922) : *Éphèse et Claros. Recherches sur les sanctuaires et les cultes de l'Ionie du Nord*, Paris.
- Renée PIETTRE (1996) : *Le corps des dieux dans les épiphanies divines en Grèce ancienne*, Paris.
- J. PLESCIA (1970) : *The Oath and Perjury in Ancient Greece*, Tallahassee.

- Alex PURVES (2006) : « Falling into Time in Homer's *Iliad* », *ClAnt* 25, 1, p. 179-209.
- N. J. RICHARDSON (2010) : *The Homeric Hymns to Apollon, Hermes, and Aphrodite*, Cambridge.
- Jeanne et L. ROBERT (1978) : « Bulletin épigraphique », *REG* 91, n. 559.
- Ch. LE ROY (1973) : « La naissance d'Apollon et le palmier délien », *BCH* suppl. 1, p. 263-286.
- J. RUDHARDT (1992 [1958]) : *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Paris.
- E. SAMTER (1911) : *Geburt, Hochzeit und Tod. Beiträge zur vergleichenden Volkskunde*, Leipzig - Berlin.
- Cora Angier SOWA (1984) : *Traditional Themes and the Homeric Hymns*, Chicago.
- Polyxeni STROLONGA (2011) : « The Foundation of the Oracle at Delphi in the Homeric Hymn to Apollo », *GRBS* 51, p. 529-551.
- H. WEIL (1893) : « Nouveaux fragments d'hymnes accompagnés de notes de musique », *BCH* 17, p. 569-583.
- H. WEIL (1894) : « Un nouvel hymne à Apollon », *BCH* 18, p. 345-362.
- M. L. WEST (1975) : « Cynaethus' Hymn to Apollo », *CQ* 25, p. 161-170.