

**REMONTER D'UNE CATABASE BURLESQUE  
À UNE ἌΝΟΔΟΣ COSMIQUE  
À partir du jeu de mots d'Héraclite (fr. 15 D.-K.)  
sur Hadès et αἰδοῖα**

Quant éclate le conflit entre les dieux au chant XX de l'*Illiade*, « sous la terre, le seigneur des morts, Aïdôneus, soudain prend peur. De peur, il saute de son trône et crie : Poséidon, l'ébranleur du sol, ne va-t-il pas faire éclater la terre dans les airs et ouvrir aux yeux des mortels et des Immortels l'effroyable demeure de la corruption, dont les dieux même ont horreur ? »<sup>1</sup> Il est aussi terrible qu'*indécent* de jeter les yeux dans l'Hadès. Les Grecs ont toujours connoté les Enfers de souillure religieuse, mais aussi morale. Pour tâcher d'en scruter sans ciller les profondeurs répugnantes, je me propose ici d'aborder du point de vue d'une catabase le fragment 15 D.-K. d'Héraclite :

Εἰ μὴ γὰρ Διονύσοι πομπὴν ἐποιῶντο καὶ ὕμνεον ἄσμα αἰδοίοισιν,  
ἀναιδέστατα εἴργασται· ὡτὸς δὲ Αἰδῆς καὶ Διόνυσος, ὅτεσι μαίνονται καὶ  
ληναῖζουσιν.

Nous examinerons ce fragment selon quatre entrées successives distinctes : (1) la légende de Prosymnos, qui en forme le contexte chez Clément ; (2) la lecture et l'interprétation du fragment lui-même ; (3) la question de la « voie vers le bas » (κάτω ὁδός) chez Héraclite ; (4) la question d'un rapport suggéré par les jeux de paronymies du fragment entre αἰδώς, la pudeur, que nous tirons de αἰδοῖα, les organes sexuels, et Hadès (Ἄιδης), l'enfer.

I. Le fragment 15 d'Héraclite à première vue contient seulement, pour nous guider vers la question de la catabase, le nom d'Hadès. Mais il est encadré, chez Clément qui le cite (*Protreptique*, II, 34, 5) et chez son imitateur Arnobe (*Adversus nationes* V, 28-29), dans un scabreux récit de descente aux enfers : Dionysos, plein d'une mauvaise curiosité pour l'Hadès, en cherche le chemin et accepte de payer les services d'un guide de rencontre, nommé Prosymnos, en se laissant sodomiser par lui à son retour. Mais une fois remonté des enfers il découvre que Prosymnos est mort et

---

1. *Illiade*, XX, 61-65 (trad. P. Mazon).

enterré : il s'acquitte pourtant de sa promesse sur la tombe du défunt, au moyen d'une branche de figuier. De là viendrait la coutume des phallophories ; or ce sont des phallophories qu'évoque précisément notre fragment d'Héraclite, cité par Clément à cette occasion <sup>2</sup>.

Un commentaire mythographique à Grégoire de Naziance, celui de Nonnos Abbas <sup>3</sup>, rapporte une version concurrente de la légende de Prosymnos : Dionysos aurait tout de suite satisfait le désir de Prosymnos, mais après sa mort il sculpte en souvenir de son amant un membre en bois de figuier et s'en sert comme d'un bâton ou le suspend à son cou.

Le dossier doit cependant être étoffé de quelques références moins entachées de polémique antipaïenne. Hygin, *De l'astronomie* II, 5 (*Corona*), nous livre une version latine adoucie du même récit : Liber y agit dans un but plus noble, ramener des enfers, avec l'autorisation de Zeus, sa mère Sémélé ; et il conserve le sens de la pudeur, puisqu'il évite, dans son serment à un guide cette fois dénommé Hypolipnus, de prononcer des mots indignes d'un dieu, et s'emploie à préserver de la souillure et à fixer au ciel la couronne qu'il avait reçue en cadeau de Vénus et des Heures en épousant Ariane <sup>4</sup>.

D'autres textes enregistrent la catabase de Dionysos dans un contexte situé, cette fois, à Lerne en Argolide. Pausanias (II, 37), arrivé sur le site de Lerne, signale d'abord, dans un bois de platanes, une image de Déméter

---

2. Sur le rite des phallophories, voir par ex. H. JEANMAIRE (1970), p. 40 et s. ; E. CSAPO (1997), p. 253-295 ; et une attestation particulière dans P. VEYNE (1985), p. 621-624.

3. Grégoire de Naziance, *Contra Iulianum Imperatorem* commenté par Nonnos Abbas (*Oration* XXXIX, 8, ed. J. Nimmo Smith ; Migne, *PG*, XXXV p. 705, 3 : *Postquam autem e uiuis excessit* [sc. *Prosymnos*] *Bacchus ut eius amorem honore afficeret, phallum ... ficulneum effecit ac collo suspensum gestauit idque facinus mystis suis celebrandum tradidit*). D. ACCORINTI (1990) suggère que ce Nonnos Abbas n'était autre que Nonnos de Pannopolis, lequel consacre à la légende argienne de Dionysos un long épisode de son épopée (XLVII, 474-741).

4. Il faut citer aussi une version du scholiaste de Lucien, *De dea Syria*, 28 (187 Rabe) qui donne au personnage le nom de Korybos (Koroibos ?) ; une autre du Byzantin Tzetzés, *Scholies à Lycophron*, 212 (qui le nomme, selon les témoins, Polyymnos, Polysymnos ou Prosymnos). Cf. S. EITREM (1922), col. 1421 ; G. TÜRK (1952), col. 1773-1774 ; Marie C. VAN DER KOLF (1957), col. 905-907. Sur la pédérastie de Dionysos, voir B. SERGENT (1984), p. 213-225.

Prosymna<sup>5</sup>, et une autre représentant Dionysos et Déméter trônant<sup>6</sup>. Puis, « de l'autre côté dans le temple », une image de bois de Dionysos *Saôtès* trônant, et une autre, en marbre, d'Aphrodite anadyomène (donc une figure d'ἄνοδος, notons-le). Sans transition, Pausanias passe ensuite aux mystères de Lerne et conteste leur ancienneté, évoque rapidement l'hydre de Lerne, puis en vient à la catabase de Dionysos :

J'ai vu aussi la fontaine qui porte le nom d'Amphiaraios, et le lac Alcyonien, par où *Dionysos*, disent les Argiens, descendit aux Enfers pour en ramener Sémélé, sa mère ; route qui lui avait été indiquée par Polymnos.

Après avoir admiré, non sans l'évocation d'une « preuve » expérimentale<sup>7</sup>, l'insondable profondeur de ce lac de peu d'étendue, il ajoute enfin :

Il ne m'est pas permis de divulguer ce qu'on y fait une fois par an, pendant la nuit, en l'honneur de *Dionysos*.

On a donc chez Pausanias, pour le guide infernal dont seul un silence affiché par le Périégète permet de soupçonner l'éventuelle indécence, une dénomination proche de celle de Prosymnos, Polymnos, la première pouvant être issue d'une contamination avec l'épiclèse de Déméter Prosymna, à moins qu'il ne s'agisse justement de l'authentique appellation locale (mais Pausanias est un témoin plus fiable que nos apologistes chrétiens). De son côté, Plutarque (*Isis et Osiris*, XXXV), note :

À Argos, Dionysos porte l'épiclèse de *Bougénès* [« né d'une vache »] : on l'évoque du fond des eaux à son de trompes, en jetant dans l'abîme un agneau en offrande au Gardien des Portes [τῷ πυλάχῳ], et ces trompes sont dissimulées sous des thyrses, comme Socrate l'a dit dans son traité *Les prêtres sanctifiés* [Περὶ ὁσίων].

---

5. Qu'il faut, sans doute, corrélérer avec une Héra *Prosumnaia* présente à l'autre bout de la plaine d'Argolide (Ps.-Plutarque, *De fluviis*, 18, 3, note, d'après les *Argolika* de Timothée, que l'on trouve dans ce sanctuaire de nombreuses pierres, « semblables au béryl », qui deviennent noires quand s'en emparent des hommes qui se préparent à livrer un faux témoignage ; cf. *IG IV*, 666) et liée au mythe des Prœtides (Bacchylide, *Épinicie*, X) guéries par le devin Mélampous, donc, là aussi, à une question d'initiation sexuelle et à une folie dionysiaque ? Hérodote déjà (II, 49) indiquait que « c'est Mélampous qui [suivant l'exemple des Égyptiens] a institué la procession du Phallus que l'on porte en l'honneur de Dionysos, et c'est lui qui a instruit les Grecs des cérémonies qu'ils pratiquent encore aujourd'hui ». Voir à ce sujet H. JEANMAIRE (1944), p. 87-100.

6. L'inscription de Lerne (*IG IV*, 666), datée au plus tôt du troisième siècle de notre ère, associe également Bacchus et la déesse *Prosumnaia* « dans la demeure voûtée de Dêô ».

7. Néron, écrit Pausanias, aurait fait sonder le lac sans qu'on pût en atteindre le fond.

On a ici, à la place du guide, un « gardien des portes »<sup>8</sup>, avec une référence (s'il s'agit bien d'un masculin) à une fonction sacerdotale particulière, celle des *Hósioi* : notons qu'à Delphes, qui exhibait un « tombeau de Dionysos », des prêtres de même nom, nommés à vie, étaient entre autres chargés, selon Plutarque (*Isis et Osiris*, XXXV ; *Moralia*, 365A), d'un sacrifice secret à Dionysos dans le temple d'Apollon, à l'occasion du rite « éveiller Dionysos *Liknitês* » effectué par les Thyiades. Mais ὀσίων peut aussi s'interpréter comme un neutre pluriel et qualifier des rites d'une sainteté particulière<sup>9</sup>.

Cette cataphore en forme de godemiché ou de doigt d'« honneur », comme l'on dit en français en un euphémisme qui joue de la même équivoque qu'*αἰδώς* et *αἰδοῖα*, *pudor* et *pudenda*, n'est donc que tardivement attestée – les sources remontent à peine au temps d'Auguste (Hygin). Mais ce que la prudence de l'historien nomme un *terminus post quem* devrait plutôt être tenu d'ordinaire pour un *terminus ante quem* : la date d'attestation la plus haute indique simplement qu'à cette date-là telle chose existait déjà, sans rien dire de ce qui précède. Nous pourrions introduire au moins un argument susceptible de nous permettre de faire remonter la légende de Prosymnos, sous une version ou une autre, beaucoup plus haut dans le temps : dans les *Grenouilles* d'Aristophane, c'est Héraclès qui joue le rôle de guide indiquant à Dionysos le chemin des enfers (en clair : les divers moyens de précipiter une mort), non sans de multiples équivoques obscènes (Dionysos dit avoir été pris d'un « désir » irrésistible de retrouver de la bonne tragédie, ce qu'Héraclès un moment craint de devoir interpréter comme un désir de sodomie) ; et la « fiole », le *ληκόθιον* que l'ombre d'Eschyle sait ensuite attacher à chaque vers prononcé par son rival Euripide évoque autant les vases funéraires de ce nom, minces et érigés, que l'emphase, la boursoufflure, derrière laquelle on pourrait deviner aussi, par

---

8. Sur Dionysos à Lerne, voir G. CASADIO (1994), p. 223-228. Nous aurons l'occasion de revenir prochainement sur cette question.

9. Y a-t-il quelque chose à tirer des divers noms du guide lubrique ? Hypolipnus peut se déduire de *λείπω* et évoquer des restes ; ou bien de *λείβω*, et signifier faire des libations par-dessous, *pass.* sourdre, ou bien faire couler goutte à goutte. Dans les noms de Prosymnos et Polymnos, il faut entendre l'hymne bien sûr, mais pourquoi pas un chant d'hyménée, tel qu'il conviendrait à Héra ? Dionysos serait, selon certaine tradition, le père d'Hymenaïos (voir une scholie à *Iliade*, XVIII, 493), et il est fugitivement qualifié d'*Humenēios* dans l'*Anthologie Palatine*, IX, 524, 21 : l'argument est mince (l'épithète entre dans une longue liste, le poème en question figurant un hymne dont chaque vers n'est composé que d'épithètes commençant par la même lettre, dans l'ordre alphabétique), mais voilà qui le rapprocherait encore de Héra *Prosumnaia*, la déesse patronne du mariage qui, dans la plaine d'Argolide, fait pendant à la Déméter *Prosumnaia* de Lerne.

paronomase, l'idée obscène exprimée par le verbe ληκάω<sup>10</sup>. Les illustrations d'une Ἴανος de Dionysos dans l'Athènes classique permettent d'ailleurs d'en faire remonter la légende au temps des vases archaïques à figures noires<sup>11</sup> ; la localisation de l'épisode à Lerne a chance de se perdre dans la nuit des temps, si l'on prend en compte les témoignages archéologiques révélés par les fouilles de l'école américaine<sup>12</sup>.

Mais laissons ce contexte, *a priori* peu susceptible d'avoir touché Héraclite l'Éphésien, si ce n'est pour noter encore ce qu'il nous enseigne d'essentiel sur le fragment 15 : comme Serge Mouraviev l'avait souligné très fermement, il nous indique pour le moins qu'aux yeux du citateur Clément, le fragment d'Héraclite ne pouvait qu'être très sévère envers le rite évoqué, celui des phallophories, et en condamner l'indécence sans équivoque<sup>13</sup>.

II. Venons-en donc au fragment d'Héraclite lui-même. Les éditeurs et commentateurs s'accordent généralement sur le périmètre exact de la citation littérale, confirmée, dans sa seconde partie, par un témoignage de Plutarque<sup>14</sup>. Tout, de prime abord, y apparaît problématique, et les lectures comme les interprétations varient à l'extrême. Nous renseigne-t-il d'ailleurs principalement sur l'histoire religieuse ou sur la pensée d'Héraclite ?

Le texte donné par Diels - Kranz intègre une correction remontant à Schleiermacher<sup>15</sup> : le plus-que parfait avec ἄν, εἴργαστ' ἄν, au lieu du parfait εἴργασται. Wilamowitz (par ex. *Glaube der Hellenen*, II, p. 209, n. 2) croyait le texte de toute façon corrompu en plusieurs endroits et n'en voulait rien faire ; on sait qu'au contraire E. Rohde, Nietzsche, Walter Otto, Heidegger ou Giorgio Colli le tenaient en grande estime. On peut résumer les difficultés de lecture de la manière suivante :

10. Aristophane, *Gren.*, 55-70 ; 1208 et s.

11. H. METZGER (1944), p. 296-339, fig. 2 et 3. Voir aussi Catherine COUSIN (2012), p. 212-213.

12. Pour une récapitulation récente des fouilles américaines sur le site, initialement conduites par J. L. Caskey, voir un compte rendu par V. PETRAKIS de l'ouvrage d'E. C. BANKS, *The Settlement and Architecture of Lerna IV. Lerna: Results of Excavations Conducted by the American School of Classical Studies at Athens*, 6, Princeton, American School of Classical Studies at Athens, 2013, dans *Bryn Mawr Classical Review* 2014 (url : <http://bmc.brynmawr.edu/2014/2014-04-36.html>).

13. S. N. MOURAVIEV (1976-1977), p. 42-49.

14. Plutarque, *Is. et Os.*, 28, 362A : il y est question de l'« invention » de Sarapis, identifié comme « Ploutôn » par l'expert éleusinien Timothée, c'est-à-dire comme un Osiris égyptien, lequel Osiris est lui-même interprété comme Dionysos.

15. Voir F. SCHLEIERMACHER (1807) [1839].

(1) Comment s'articulent les deux phrases du fragment ? Sont-elles ou non indépendantes l'une de l'autre (le δέ pourrait avoir été introduit par le citateur : nous verrons, de notre côté, que le mouvement du texte paraît conforme à ce que nous savons par ailleurs de la pensée d'Héraclite) ?

(2) La négation dans εἰ μὴ, doit-elle porter sur la protase, ou sur le seul nom de Dionysos<sup>16</sup> ? Et dans le premier cas, affecte-t-elle toute la protase, ou seulement sa première partie (c'est le parti que nous choisirons ci-après) ?

(3) Faut-il mettre αἰδοίοισιν dans la protase ou dans l'apodose (nous choisirons la première solution) ?

(4) Y a-t-il ou non un ἄν de l'irréel dans l'apodose (admettre un ἄν suppose de corriger le texte transmis, de εἴργασται en εἴργαστ' ἄν) ?

(5) Comment comprendre αἰδοίοισιν et en général les jeux de mots et les jeux d'assonances ?

(6) Dans la mesure où αἰδοῖος et Ἄιδης relèvent de deux étymologies toutes différentes (l'un renvoie à la vergogne, αἰδώς, l'autre à l'invisible selon une étymologie populaire), faut-il considérer qu'Hadès reste en dehors de ces jeux de mots, ou au contraire lire, comme le fait Clémence Ramnoux, l'idée d'invisible dans ἀναιδέστατα (quitte à suggérer une double traduction du texte, pour rendre compte de l'ensemble des équivoques résultant des paronomases)<sup>17</sup> ?

(7) L'identification entre Hadès et Dionysos est-elle entière et à prendre au sérieux, ou bien Héraclite veut-il dire que cela revient au même (et/ou est aussi absurde) de célébrer l'un et de célébrer l'autre ?

---

16. Ainsi pour Ch. H. KAHN (1979, fragment CXVI) : *If it were not Dionysus for whom they march in procession and chant the hymn to the phallus (αἰδοῖα), their action would be most shameless (ἀναιδέστατα). But Hades (Ἄιδης) and Dionysus are the same, him for whom they rave and celebrate Lenaia.* Ou pour T. M. ROBINSON (1987) : *If it were not in Dionysus' honour that they make a procession and sing a hymn to <the> shameful parts, their deed would be a most shameful one. But Hades and Dionysus, for whom they rave and celebrate the festival of the Lenaia, are <one and> the same !*

17. Clémence RAMNOUX (1968<sup>2</sup>, p. 97) intègre αἰδοίοισιν dans l'apodose, ce qui lui permet aussi de maintenir le parfait εἴργασται : « Si ce n'était pour Dionysos qu'ils faisaient la procession et chantaient l'hymne, un rite tout à fait honteux a été accompli devant les parties honteuses : or c'est le même que Hadès et Dionysos, pour qui ils mènent la danse des fous et le carrousel des lènes ». Deuxième traduction : « Si ce n'était pour Dionysos qu'ils faisaient la procession et chantaient l'hymne, le rite a été accompli pour Hadès sans le savoir : or c'est le même que Hadès et Dionysos, pour qui ils mènent la danse des fous et le carrousel des lènes ».

(8) Ληναῖζουσιν se rapporte-t-il à la fête des Lénéennes au sens propre, ou bien y a-t-il un emploi figuré, au sens de « faire les fous », « se livrer à l'obscénité » ? ...

Mais je ne veux pas m'étendre sur ces débats<sup>18</sup>. Il me semble qu'une synthèse des arguments devrait aujourd'hui faire ressortir les conclusions suivantes, fermement appuyées sur la combinaison critique de certaines remarques décisives de Daniel Babut et de Serge Mouraviev<sup>19</sup> :

(1) Daniel Babut choisit de ne pas corriger le texte transmis (de maintenir ainsi un irréal dans la protase et un réel dans l'apodose) et de lire une forte liaison-opposition entre les deux phrases du fragment : de la multiplicité des croyances particulières du peuple dénoncées dans la première phrase à travers l'exemple des phallophories, à l'affirmation de l'unité des contraires, à travers l'exemple de l'identité paradoxale de Dionysos et d'Hadès. Ce faisant, il souligne notamment le parallélisme en chiasme des deux datifs Διονύσῳ et αἰδοίοισιν : ce qu'on fait pour Dionysos (les rites phallophoriques), imaginons un instant qu'on les adresse aux organes sexuels eux-mêmes : ne serait-ce pas considéré comme le comble de l'indécence ? Héraclite ne dénoncerait donc pas l'indécence des rites phalliques, mais leur « absurdité » :

Héraclite dénonce la formidable contradiction qui consiste à admettre dans le cadre d'un culte ce qu'on trouverait tout à fait déplacé, absolument contraire aux usages, dans la vie courante. L'indicatif « réel » εἴργασται prend ainsi tout son sens : des gestes comme ceux que se permettent les fidèles de Dionysos *sont jugés* en fait ἀναιδέστατα en toute autre circonstance. La pointe de la critique est dirigée contre l'inconséquence, non contre l'immoralité, de ceux qui brandissent des phallus et chantent des obscénités en l'honneur de Dionysos, alors qu'ils n'oseraient pour rien au monde en faire autant dans la vie de tous les jours.

Mais Daniel Babut ne croit pas retrouver les αἰδοῖα dans le nom δ'Αἰδῆς : les αἰδοῖα relèveraient du culte de Dionysos certes, mais non du monde des morts. Le nom d'Hadès aurait été choisi à titre d'exemple et parce qu'il existerait une opposition admise entre Dionysos et Hadès (Hadès étant, notons-le, rarement objet de culte) : cette opposition doit être corrigée par le λόγος qui réinterprète le multiple comme un.

(2) De ce point de vue, je pense que Serge Mouraviev a tout à fait raison de réintégrer, au contraire, le nom d'Hadès dans le circuit des paro-

18. Parmi les travaux consultés, citons, outre ceux que nous mettons ci-après en exergue, J. BOLLACK, H. WISMANN (1972), p. 95-97 ; A. CAPIZZI (1979) ; M. CONCHE (1986) ; C. DIANO, G. SERRA (1980) ; G. S. KIRK, J. E. RAVEN, M. SCHOFIELD (1983<sup>2</sup>) [1957], p. 209, n° 243 ; A. LESKY (1936) ; G. MORETTO (1984) ; S. N. MOURAVIEV (2002) ; J.-F. PRADEAU (2002) ; M. L. WEST (1971) ; C. WILDBERG (2012), p. 208-215.

19. D. BABUT (1975) ; S. N. MOURAVIEV (2011) [1991<sup>1</sup>].

nomases, au point de le traduire par *Pudes*, pour faire pendant aux *pudenda* traduisant αἰδοῖσθαι. Au lieu d'une affirmation de l'unité des contraires, on aurait simplement dans la seconde phrase l'approfondissement du rejet de la première phrase : qu'elles veuillent honorer Dionysos (on voit l'obscénité rituelle largement admise dans son culte) ou les *pudenda*, les phallophories sont également des obscénités et des absurdités, mais après tout quelle différence entre Dionysos et Pudès, entre un destinataire et un autre ? Rien, dans le fragment, ne serait affirmé positivement, sinon le rejet du rite obscène, pour son absurdité.

Cependant, Serge Mouraviev a cru devoir, pour asseoir sa lecture, corriger la négation initiale en affirmation (εἰ μὴν, « si vraiment », au lieu de εἰ μή), et lire les imparfaits de la conditionnelle non comme des irréels (puisque aussi bien il n'y a pas de ἄν dans le texte transmis pour l'apodose), mais avec une valeur conative. « Si vraiment c'est pour Dionysos qu'ils ont voulu défiler et chanter des hymnes aux *pudenda*, c'est vraiment le comble de l'impudence ... » La correction n'est pas mineure, et la lecture peu obvie, l'irréel étant quand même le sens qui s'impose d'emblée quand on trouve un indicatif imparfait dans une conditionnelle ; d'autre part la traduction ne respecte pas le strict parallélisme entre les deux datifs, *pour Dionysos* d'une part, *pour les pudenda* d'autre part.

Or, pour résoudre ces difficultés, il eût suffi, sans doute, d'accorder la lecture du fragment 15 avec l'interprétation lumineuse que donne D. Babut du fragment 5 D.-K.<sup>20</sup>, et de tirer toutes les conséquences de la correspondance étroite entre les deux fragments. D. Babut traduit ainsi le début du fragment 5 :

Ils cherchent vainement à se purifier avec le sang dont ils sont souillés, comme si, quand on a marché dans la boue, on cherchait à se laver avec de la boue. Il passerait pour fou, celui qu'un homme remarquerait en train d'agir de la sorte.

C'était en effet l'usage rituel de traiter les souillures religieuses contractées par le versement du sang humain en égorgeant un porcelet au-dessous du meurtrier (cf. la purification d'Oreste) : un usage admis, comme le sont les phallophories dans le cas de Dionysos. Mais la comparaison avec le bain de boue (qui, selon D. Babut, ne relève pas, au temps d'Héraclite, de la pratique religieuse des Grecs, et nous le suivons sur ce point) fait toucher du doigt l'absurdité de cet usage. N'importe qui reconnaîtrait la sottise de

20. Héraclite, fr. 5 D.-K., cité par Aristocritus, *Theosophia*, 68 (Buresch, *Klaros* p. 118), et Origène, *Contre Celse*, VII, 62 : Καθαίρονται δ' ἄλλω αἵματι μαινόμενοι οἷον εἴ τις εἰς πηλὸν ἐμβὰς πηλῷ ἀπονίζοιτο. Μαίνεσθαι δ' ἂν δοκοίη, εἴ τις αὐτὸν ἀνθρώπων ἐπιφράσαιτο οὕτω ποιέοντα. Καὶ τοῖς ἀγάλμασι δὲ τουτέοισιν εὐχονται, ὁκοῖον εἴ τις δόμοισι λεσχηνεύοιτο, οὗ τι γινώσκων θεοῦς οὐδ' ἥρωας οἴτινές εἰσι.

qui laverait la boue avec de la boue, or c'est bien la même sottise qui s'exerce dans le cas du traitement de la souillure du meurtre par le sang : elle crève les yeux, mais apparemment personne ne la remarque dès qu'il s'agit d'un usage religieux ! La seconde phrase du fragment 5 prend alors tout son sens : « Il passerait pour fou, s'il y avait quelqu'un pour le remarquer agissant de la sorte ! » – elle exprime une pure hypothèse (emploi du potentiel), puisque d'une part il n'y a en réalité personne qui lave la boue par la boue, et d'autre part personne, hélas, ne s'avise du caractère totalement illogique des rites de purification. Si nous transposons le mouvement de ce raisonnement au fragment 15, nous obtiendrons la traduction suivante :

Si ce n'était pas pour Dionysos qu'ils mènent cortège,  
 et s'ils chantaient l'hymne pour les *pudenda*,  
 voilà [au jugement évident du premier venu qui s'en aviserait] le comble de  
 l'indécence !  
 Mais *Pudès* et Dionysos, c'est du pareil au même,  
 peu importe pour lequel des deux ils délirent et lénaïsent.

La structure en chiasme des deux premiers κῶλα ainsi que les correspondances phonétiques méticuleusement relevées par Serge Mouraviev montrent qu'un strict parallèle est posé entre le culte de Dionysos dans les phallophories, et un culte imaginaire qui s'adresserait aux seuls *pudenda*. Le premier venu qui s'aviserait d'un culte rendu aux organes sexuels les jugerait choquants à l'extrême, comment se fait-il alors qu'on s'accommode des phallophories à Dionysos ? Adressées à Dionysos, les phallophories sont après tout aussi obscènes et délirantes que si elles honoraient tout de bon les organes des messieurs ! En identifiant Hadès et Dionysos, Héraclite, n'en déplaît à D. Babut, n'énonce donc pas la vérité philosophique de l'unité ou de la coprésence (τὸ ζυγόν) des contraires, mais tout simplement une égale condamnation des deux cultes, l'un réel (les phallophories de Dionysos), l'autre purement imaginaire mais évidemment absurde (les hymnes à quelque « *Pudès* »).

Certes, ce que condamne Héraclite n'est pas l'obscénité elle-même de ces rites, mais bien leur folie, leur caractère illogique. Il ne vise aucun redressement moral, mais il sollicite un éveil au Λόγος, une prise de conscience (cf. ἐπιφράσαιτο au fr. 5). Cependant la polémique antipaienne de Clément ne pouvait rêver argument plus décisif que ce rejet méprisant des pratiques « populaires ». Au regard du λόγος, elles sont folie furieuse : μαϊνόμενοι, μαινέσθαι, le verbe est le même dans les deux fragments. Et l'on peut étendre cette perspective ravageuse à la suite du fragment 5 : ils prient les statues, et c'est comme si un quelconque Béotien parlait aux murs, n'ayant pas compris ce que sont censés être les dieux et les héros (c'est-à-dire qu'ils sont censés être les habitants du temple, non les temples eux-

mêmes, et simultanément vivre éternellement dans l'Olympe, la mer ou le monde souterrain : la critique rejaillit également sur l'inconséquence de cette représentation courante elle-même) !

Ce type de raisonnement peut d'ailleurs éventuellement s'inverser : au lieu que le saint soit gagné par le sordide, c'est le sordide qui peut être gagné par le plus saint et le sacré s'étendre aux choses les plus triviales. « Tout est plein d'âmes et de *daïmones* », aurait dit Héraclite<sup>21</sup>. C'est sans doute ainsi qu'il faut comprendre cette anecdote transmise par Aristote :

On dit qu'Héraclite, à des visiteurs étrangers qui, l'ayant vu se chauffer au feu de sa cuisine, hésitaient à entrer, fit cette remarque : « Entrez, il y a des dieux aussi dans la cuisine<sup>22</sup>. »

Le contexte est celui d'une comparaison visant à souligner l'intérêt, pour le philosophe enquêtant sur les causes, d'étudier les animaux les plus vils autant que les plus nobles. Il y a des dieux au fourneau (*ἰπνός*), dans le fond de la maison, autant que dans le foyer (*ἔστία*) trônant dans la grande salle<sup>23</sup>. De toute façon, nous avons déjà remarqué qu'Héraclite rejetait non le trivial mais l'inconséquence dans le culte. Ce qu'il faut admirer ici chez le sage d'Éphèse, c'est sa liberté d'esprit vis-à-vis de toutes les conventions sociales et religieuses.

Que nous reste-t-il d'Hadès et de la catabase après cette analyse ? Ceci simplement : « Hadès » est mis sur le même plan, chez Héraclite, que les objets les plus vils et triviaux que l'on peut rencontrer dans la vie courante, les *pudenda* par exemple, ou la boue, n'importe quelle bicoque, ou le fourneau de cuisine. Ce n'est pas pour autant qu'il ne mérite pas qu'on s'y intéresse : car c'est justement en ce point que l'on peut faire intervenir un renversement et un paradoxe proprement héraclitéens.

En effet, ce que nous avons analysé comme inconséquence, absurdité, folie des hommes aux yeux d'Héraclite, pourrait en même temps n'être pour lui qu'une illustration de la relativité des points de vue sur un même objet. Pour le *λόγος* qui discerne le même et réunit les opposés, comme la corde est tendue entre les deux extrémités de l'arc, Dionysos ou Pudès, le sang ou la boue, les statues ou les murs, le fourneau ou le foyer, c'est tout un. Et la

21. Selon Diogène Laërce, IX, 7.

22. Aristote, *Parties des animaux*, A 5, 645a 17 : Καθάπερ Ἡ. λέγεται πρὸς τοὺς ξένους εἰπεῖν τοὺς βουλομένους ἐντυχεῖν αὐτῷ, οἱ ἐπειδὴ προσιόντες εἶδον αὐτὸν θερόμενον πρὸς τῷ ἰπνῷ ἔστησαν. Ἐκέλευε γὰρ αὐτοὺς εἰσεῖναι θαρροῦντας· εἶναι γὰρ καὶ ἐνταῦθα θεοὺς, οὕτω καὶ πρὸς τὴν ζήτησιν περὶ ἐκάστου τῶν ζῴων προσιέναι δεῖ μὴ δυσωπούμενον, ὡς ἐν ἅπασιν ὄντος τινὸς φυσικοῦ καὶ καλοῦ (la traduction est de J.-M. LE BLOND, Paris, Aubier, 1945, p. 119).

23. L'on a même ajouté du piquant à l'anecdote en interprétant *ἰπνός* comme le « petit coin » (où Héraclite aurait été surpris accroupi) plutôt que comme un fourneau de cuisine, mais L. ROBERT (1965) a fait justice de cette lecture.

sentence permettrait alors aussi bien d'abaisser les uns que de relever les autres, pour rétablir lucidement les égalités depuis un point de vue supérieur, conscient de l'unité du tout.

III. Hadès intervient encore une seule fois chez Héraclite, dans le fragment B 98 D.-K. : c'est alors l'espace habité par les âmes des morts. Le fragment s'inscrit dans une cosmographie de l'au-delà selon Plutarque, dans le *De facie* : αἱ ψυχαὶ ὀσμῶνται καθ' Ἄϊδην<sup>24</sup>, « Les âmes emploient le sens de l'odorat dans l'Hadès », parce que, explique le citateur, « elles sont nourries par la première exhalaison qui leur parvient » et qui les aide, quand elles en accroissent ce qu'il y a déjà en elles de léger et de lumineux, à gagner l'éther supérieur (« Si toutes choses devenaient fumée, les narines la reconnaîtraient », dit le fragment B 7 D.-K. – et l'odorat est aussi le sens qui demeure aux âmes prisonnières du corps pourrissant des morts, pour leur fournir nourriture). Nous retiendrons simplement pour l'instant qu'il s'agit alors d'anabase plutôt que de catabase. Mais pour Héraclite les deux chemins, vers le haut et vers le bas, ἄνω κάτω, sont simultanés.

Chez Héraclite, la physique de l'Hadès s'identifie à une transmutation permanente des éléments au sein de la nature, selon un étagement vertical, comme dans un gigantesque alambic d'alchimiste. Les mutations s'opèrent par humidification ou assèchement. Les astres sont autant de chaudrons renversés qui attirent et assèchent l'humide pour le transmuier en feu qu'ils diffusent en lumière. L'exhalaison (ἀναθυμίασις) résume le processus ἄνω, « à mont », une humidification et liquéfaction rend compte du chemin « à val ». Citons ici une reconstruction de S. N. Mouraviev<sup>25</sup> :

Mort de feu – naissance d'air / et mort d'air / – naissance d'eau / <et mort d'eau – de terre naissance> : {c'est la voie à val} / Mort de terre – naître eau / et mort d'eau – naître air / et mort d'air – <naître> feu : / {c'est la voie à mont} / Voie à mont à val / est une et la même voie.

Une transmigration des âmes accompagne ces mutations<sup>26</sup>. Les âmes paraissent même en être la cheville ouvrière, et elles forment toutes ensemble l'âme du monde qui occupe tout l'espace entre les astres et la terre ou la mer (selon Aristote, pour Héraclite « l'âme c'est le principe [ἀρχή], puisqu'elle est l'exhalaison dont tout le reste se compose »)<sup>27</sup>. Chaque âme individuelle dès lors collabore aux mutations cosmologiques

24. S. N. MOURAVIEV corrige : θυμῶνται, en fonction du contexte, et traduit : « se sustentent d'exhalaisons ».

25. S. N. MOURAVIEV (2011, n° 175-179, p. 22) reconstruit le texte, dans l'ordre, à partir de B 76<sup>b</sup>, B 123<sup>b</sup>, B 76<sup>c</sup>, B 123<sup>b</sup> et B 60 D.-K.

26. Voir déjà un chapitre d'E. ROHDE (1928), p. 383-390.

27. Aristote, *De anima*, A 2, 405a 25. Cité par S. N. MOURAVIEV (2011), p. 140.

selon les proportions du sec et de l'humide qui la constituent à chaque instant (cette proportion, par les mouvements propres de l'âme, se modifiant sans cesse). Plus elle s'humidifie, plus elle se liquéfie, jusqu'à se perdre dans le corps qui lui-même se désagrège jusqu'à retourner à la terre. Une fois introduite dans un corps, plus elle s'assèche, plus elle pourra, quand elle sera libérée de ce corps, restaurer sa nature propre et s'élancer haut vers les astres. Le thème du flux se déduit de ce principe même de transmutation dont l'humide est le moteur essentiel.

Or, pour revenir à notre fragment 15 D.-K., Dionysos est dans l'imaginaire des Grecs le dieu non de la vie, comme on l'affirme d'ordinaire pour mieux l'opposer ici à Hadès, mais plutôt des humeurs corporelles, animales et végétales – le lait, le miel, le jus des grappes, le sang chaud et jaillissant bu à même un corps déchiqueté, le sperme enfin : humeurs mi-cuites par la fermentation, elles manifestent une puissance de transformation – hydromel, vin, fromage, coagulation, engendrement – que l'on peut situer comme le point d'émulsion ou de dispersion où s'élabore et se décide le partage des « flux » à mont / à val. « Le miel est à la fois doux et amer » dit un fragment (B 107C D.-K.). « Même la mixture *kukeôn* se défait quand on la mixe » (B 125 D.-K.)<sup>28</sup> : cette sorte de mayonnaise, breuvage des mystes, part en eau et ne servira ainsi en rien à l'élévation, à la dessiccation des âmes. Les mystères, où Dionysos a sa part si l'on en croit le fragment 14, opèrent alors à rebours de leur ambition : « C'est de manière sacrilège qu'on s'initie aux mystères ». Même les morts, qu'on croit immobiles, se désagrègent. Et Dionysos l'humide obscurcit l'âme de vapeurs délétères (B 117 D.-K.) : « Un homme, quand il s'est enivré, est conduit par un enfant impubère et titube, sans savoir où il marche : son âme est humide ». Qu'on le sache enfin : « Pour les âmes, c'est mort que devenir eau » (B 36 D.-K.). On ne s'étonnera pas, dès lors, qu'issu d'une famille royale préposée aux mystères de Déméter, Héraclite ait laissé cette dignité à son frère, comme nous en instruit brièvement Diogène Laërce<sup>29</sup>.

Dans ce processus de liquéfaction, peut-on mieux situer l'Hadès dont il est question au fragment 98 ? Et en quoi l'Hadès / Pudès du fragment 15 peut-il être « le même » que Dionysos ? Ce lieu où les âmes « sentent », flairent encore les odeurs (et c'est peut-être tout ce qui leur reste !), ne serait-ce pas précisément celui de la pourriture où les cadavres moisissent et se décomposent après la mort, « à jeter, pires que crottes » (B 96 D.-K.) ?

28. Cette lecture rend inutile l'insertion d'un <μη> chez Diels - Kranz.

29. Diogène Laërce, IX, 1, 6 = Antisthène, *FHG* III 182 : « Il laissa la royauté [βασίλεια] à son frère » ; cf. Strabon, XIV, 1, 3 (C 632-633) pour les privilèges attachés à cette royauté et Hérodote, VI, 16, pour un témoignage sur les Thesmophories d'Éphèse.

Non pas le lieu ambiant de toutes les âmes, et notamment des âmes sèches – « c'est un rai de lumière qu'une âme sèche, la plus sage et la plus noble » (B 118 D.-K.). Mais le résidu de toutes les transmutations, la lie déposée dans le vin de Dionysos.

Posons donc que l'Hadès / Pudès dont parle Héraclite est dans cette lie, dans cette fange, dont seules les exhalaisons, si fétides soient-elles, peuvent encore permettre aux âmes dissoutes qui les respirent de commencer à s'extraire. Et c'est sans doute à Héraclite que Platon emprunta, dans ses descriptions de l'enfer, les motifs de la boue et de la fange, πηλός et βόρβορος<sup>30</sup>, ainsi que l'insistance sur les fleuves gigantesques qui y roulent.

De cela Dionysos représente ici la menace et l'agent, d'autant plus dangereux que le plaisir l'accompagne. « Pour les âmes c'est un plaisir (τέρψις), gare que ce ne soit mort ! de devenir humides » (B 77<sup>a</sup> D.-K.). « Le désir du coït mouille l'âme et la rend plus humide » (n° 195 Mouraviev). « Attention à ne pas en prenant du plaisir se complaire dans la fange ! » (B 13 D.-K.). Se laver dans la boue, si absurde que paraisse la chose, cela peut devenir une réalité, il est même possible de s'y complaire : « Les cochons ont plaisir à se laver dans la fange, les volailles dans la poussière » (B 37 D.-K.).

Le *Théétète*, 179d-180c, décrit les partisans d'Héraclite comme des autodidactes produits par une sorte de génération spontanée, incapables d'une discussion calme et comme « piqués par un taon », des fous furieux instruits seulement par le livre du maître : et, selon Diogène Laërce, ce livre, le maître l'aurait déposé au sanctuaire de l'Artémis éphésienne<sup>31</sup>, en un site aussi bas et marécageux que possible, au milieu des grenouilles et des tortues. Or, si le vin est liquide, il est aussi chaud et ... spiritueux. Il n'est pas étonnant que les biographes d'Héraclite aient pu décrire sa mort comme la putréfaction, volontairement provoquée, de son corps, atteint d'hydropisie, dans un bain de bouse<sup>32</sup> : à l'instar du vin qui réunit liquide et vapeurs chaudes de la fermentation, la bouse réunit la boue qui décompose et la chaleur qui produit l'évaporation !<sup>33</sup> Précipiter la dissolution du corps, quand l'âme elle-même avait atteint la connaissance, c'était comme la libérer plus efficacement des liens du corps : pourvu que ce bain de bouse fût sans complaisance, sans inclination vers la voie à val.

---

30. Platon, *Phd.*, 69c, 110a, 111d-e, 113a ; *Rép.*, 363d. La boue fait partie des réalités les plus viles dont puisse se saisir une enquête philosophique : *Théét.*, 147a et c ; *Parm.*, 130c.

31. Diogène Laërce, IX, 1, 6.

32. Diogène Laërce, IX, 1, 3-4.

33. Diogène Laërce, IX, 3-4.

IV. Je voudrais enfin évoquer la question de la contradiction interne au fragment 15, qui voit un rite supposé adressé aux αἰδοῖα, aux « parties honteuses » ou plutôt, littéralement, « pudiques », qualifié d'un mot littéralement de sens contraire, ἀναίδεστατα, « comble de l'indécence », et réfléchi ensuite dans le nom d'Hadès. Y a-t-il un rapport entre αἰδώς et Hadès ?

La première contradiction se résout aisément, si, aidé notamment des travaux de D. L. Cairns<sup>34</sup>, on pose qu'αἰδώς habille chaque individu en interaction avec ses congénères ou avec les dieux d'une sorte de pellicule protectrice ultra-sensible, qui l'autorise à paraître et à agir en accord avec la Justice, dans le respect de ce qui doit être et de ce qu'on se doit à soi-même pour le salut des siens, mais qui s'émeut de la plus petite atteinte, menace de se défaire à chaque manquement. Ainsi αἰδώς se définit d'abord par la sensibilité à ce qui la menace et fait monter le rouge au front ; elle risque de se renverser en ἀναίδεια, honte, impudence, dès que cette barrière est ignorée ou enfoncée. Les αἰδοῖα eux-mêmes forment comme l'épicentre aveugle, mais ultra-réactif, de ce dispositif. Leur exhibition requiert une connivence et une intimité que ne cessent de mettre en péril notamment les lois du mariage, lesquelles obligent à accueillir une étrangère en sa demeure et en son lit et fait dépendre, dès lors, de cette étrangère même la préservation de l'honneur propre. Elle protège aussi le groupe : celui de la famille, celui des guerriers. Rien ne dit mieux l'αἰδώς que la valeur possessive de l'adjectif φίλος chez Homère : φίλα γυῖα, mes membres, φίλοι, mes amis ou ma famille, ceux dont dépend mon honneur et dont l'honneur dépend de moi<sup>35</sup>. Le corps social auquel j'appartiens est atteint par tout ce qui atteint mon corps. L'intime est extime mais craint par-dessus tout la mise à nu. *Retenons surtout ce point, qu'il n'y a pas dans la pensée archaïque de réfléchi, de soi-même, sans le passage par le groupe d'une part, par l'allié / étranger d'autre part.* L'ἀναίδεια est la menace qui se profile dès qu'αἰδώς affleure, sollicité par le regard de l'autre. Exhiber les αἰδοῖα devient dès lors, en effet, le propre improprie de l'ἀναίδεια.

Notre citation initiale d'Homère a pu suggérer que l'Hadès, interdit aux regards des dieux et des hommes, ne peut supporter sa mise au jour sans le plus extrême scandale. C'est pourtant ce qu'en quelque sorte proposaient joyeusement les phallophories.

L'αἰδώς n'est pas autrement présent dans les fragments d'Héraclite. Mais son importance, en relation avec la Justice, Dikê ou Némésis, dans la

---

34. D. L. CAIRNS (1993). À notre connaissance, D. L. Cairns ne s'est pas intéressé à Héraclite.

35. Voir É. BENVENISTE (1969), p. 335-353.

pensée archaïque, ne fait pas de doute. La Dikê, si présente, au contraire, chez Héraclite, est comme l'extension cosmique de la loi de l'Aidôs qui s'impose aux individus et aux groupes. « Le soleil ne dépassera pas les mesures <qui lui sont assignées>, sinon les Érinyes, servantes de Justice, le retrouveront », dit le fragment 94 D.-K. Or, si l'on se rappelle Eschyle, ce sont précisément aussi les Érinyes qui veillent à la limite des Enfers, pour persécuter quiconque viole les lois qui font la solidarité des φίλοι.

À la lumière de ces considérations, on pourrait aborder la question du « propre » (ἴδιον) et du « soi » (réfléchi ἐαυτόν) chez Héraclite, dans son rapport au « commun » et au « conjoint » (κοινόν, ζυνόν). Et poser que l'Hadès, que nous avons défini comme le plus bas de la voie à val, est aussi le point où l'âme perd le contact avec le κοινὸς λόγος, pour être entièrement réduite à elle-même, à ceci près que c'est encore là, dans ce comble d'intimité exposée, qu'elle pourra en se réunissant à elle-même tirer d'elle-même une étincelle de feu, et rejoindre par là, d'un trait, le Tout qui se réunit à lui-même en conjoignant les opposés. Ainsi le fragment 2 D.-K. nous explique que, bien que le Λόγος soit commun, la plupart vivent comme s'ils possédaient une pensée (φρόνησις) propre (ἰδίαν), une pensée corpusculaire : ils s'enfoncent en eux-mêmes comme les porcs dans la fange, ainsi précipités à val. À l'autre bout de l'échelle des êtres, le Temps (Χρόνος), qui est « de toutes choses la dernière et la première » et qui « existe à jamais », « retient tout en lui-même » ; la plupart d'ailleurs « ne comprennent pas comment l'Un, en divergeant, avec lui-même concorde » (B 51 : ἐωυτῷ ὁμολογεῖ). Mais tout n'est pas perdu pour l'âme isolée dans son ἴδιον, dans son particulier, car, dit le fragment 115 D.-K., « À l'âme appartient un λόγος qui s'accroît lui-même » (ἐαυτὸν ἀξῶν). Le fragment 26 D.-K. enfin pourrait bien exprimer justement l'opération par laquelle l'âme plongée dans la mort, dans la nuit de l'Hadès, isolée et exposée dans cela seul qui lui est « propre », peut encore, en se réunissant à elle-même, rallumer l'étincelle du feu éternel : le texte joue de l'équivoque entre ἅπτεσθαι, « toucher », et ἄπτεσθαι, « allumer », autour du pivot de l'antiphrase εὐφρο<σύ>νη qui désigne la nuit en la disant « avisée », « à la pensée bonne » :

L'homme dans la nuit-bonne-conseillère allume une lumière / touche à soi-même, étant mort, yeux éteints ...

L'Hadès fangeux où les âmes perdent tout contact avec le λόγος Un qui les conjoint au tout, a donc bien pu avoir, dans le livre d'Héraclite, quelque relation à l'αἰδώς comme expression du propre et du particulier capable néanmoins, au comble de l'obsécène, de s'embras(s)er<sup>36</sup> avec lui-même.

---

36. C'est la solution élégante de traduction respectueuse de l'ambiguïté du texte, proposée par S. N. MOURAVIEV (2011), p. 13.

Surpris par des étrangers à son fourneau, en son intimité tout au fond de la maison, Héraclite avait de bonnes raisons pour les rassurer : dans la pénombre il restait un tison auquel se chauffer, « ici aussi il y a des dieux ».

Résumons : le fragment 15 d'Héraclite, amené par un récit de catabase indécente qui s'enracine pourtant dans d'authentiques traditions culturelles, paraît nous entretenir d'obscénités bachiques bien plus que de l'Hadès. Il semble aussi condamner les rites phalliques de Dionysos. Mais le plus vil ne cesse pas d'appartenir au tout : la rencontre qui s'y exprime entre Dionysos et Hadès s'explique, conformément à la tradition, par la « nature » humorale de l'un et fangeuse de l'autre, et elle s'intègre avec précision dans la cosmologie héraclitéenne et dans la théorie de la destinée des âmes qui sont censées y coopérer. En convoquant l'*αἰδώς* dans l'Hadès, on pourrait même risquer l'hypothèse, qui eût rassuré Platon, d'une âme-isolat, qui rencontrerait dans la boue de l'Hadès un terme à sa culbute à val tourbillonnante : elle tirerait alors de son propre soi de quoi se réunir à elle-même et s'y rallumer. L'âme dans l'Hadès agirait en reproduction minuscule, mais aussi en moteur décisif du Zeus cosmique, l'Un, la Chose sage (B 32 D.-K.), pour amorcer une *ἄνοδος* régénératrice.

Renée KOCH PIETTRE  
École Pratique des Hautes Études  
PSL Research University  
Centre ANHIMA, CNRS-UMR 8210  
2 rue Vivienne, F - 75002 Paris  
renee.koch-piettre@ephe.sorbonne.fr

### Bibliographie

- D. ACCORINTI (1990) : « Sull'autore degli scoli mitologici alle orazioni di Gregorio di Nazianzo », *Byzantion* 69, p. 5-24.
- D. BABUT (1975) : « Héraclite et la religion populaire : Fragments 14, 69, 68, 15 et 5 Diels - Kranz », *RÉA* 77, p. 27-62.
- É. BENVENISTE (1969) : *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. 1, Paris.
- J. BOLLACK, H. WISMANN (1972) : *Héraclite ou la séparation*, Paris.
- A. CAPIZZI (1979) : *Eraclito e la sua leggenda. Proposta di una diversa lettura dei frammenti*, Rome.
- D. L. CAIRNS (1993) : *Aidos: the Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford.
- G. CASADIO (1994) : *Storia del culto di Dionisio in Argolide*, Rome.
- M. CONCHE (1986) : *Héraclite. Fragments*, Paris.
- Catherine COUSIN (2012) : *Le monde des morts : espace et paysages de l'au-delà dans l'imaginaire grec d'Homère à la fin du V<sup>e</sup> siècle avant J.-C.*, Paris.
- E. CSAPO (1997) : « Riding the Phallus for Dionysos: Iconology, Ritual and Gender-Role De/Construction », *Phoenix* 51, p. 253-295.
- C. DIANO, G. SERRA (1980) : *Eraclito, I Frammenti e le Testimonianze*. Testo critico e traduzione di C. Diano. Commento di C. Diano e G. Serra, Milan.
- S. EITREM (1922) : s.v. « Koroibos » 4, *RE* XI, 2, col. 1421.
- H. JEANMAIRE (1944) : « Dionysos et Héra », *Annuaire EPHE*, p. 87-100.
- H. JEANMAIRE (1970) : *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris.
- Ch. H. KAHN (1979) : *The Art and Thought of Heraclitus. An Edition of the Fragments with Translation and Commentary*, Cambridge.
- G. S. KIRK, J. E. RAVEN, M. SCHOFIELD (1983<sup>2</sup>)[1957] : *The Presocratic Philosophers*, Cambridge.
- A. LESKY (1936) : « Dionysos und Hades », *WS* 54, p. 24-32.
- H. METZGER (1944) : « Dionysos chthonien d'après les monuments figurés de la Grèce classique », *BCH* 51, p. 296-339.
- G. MORETTO (1984) : « L'Eraclito di Schleiermacher », dans L. ROSSETTI (éd.), *Atti del Symposium Heracliteum 1981 di Chieti*, vol. II, *La «Fortuna» di Eraclito nel pensiero moderno*, Rome, p. 77-104.
- S. N. MOURAVIEV (1976-1977) : « Clément, *Protreptique* 34, 2ss. = Héraclite, Fr, B 15 », *RÉA* 78-79, p. 42-49.
- S. N. MOURAVIEV (2002) : *Héraclite d'Éphèse. Les vestiges* [1-3], 3. *Les fragments du livre d'Héraclite A. Le langage de l'Obscur. Introduction à la poétique des fragments*, Sankt Augustin.
- S. N. MOURAVIEV (2011) [1991<sup>1</sup>] : *Héraclite d'Éphèse, La reconstruction, A. Le livre « Les Muses » ou « De la Nature »*, Sankt Augustin.
- J. -F. PRADEAU (2002) : *Héraclite, Fragments [citations et témoignages]*, Paris.

- Clémence RAMNOUX (1968) : *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, Paris.
- L. ROBERT (1965) : « Héraclite à son fourneau », *École pratique des hautes études. 4<sup>e</sup> section, Sciences historiques et philologiques. Annuaire 1965-1966*, Année 1965, p. 61-73.
- T. M. ROBINSON (1987) : *Heraclitus. Fragments. A Text and Translation with a Commentary*, Toronto.
- E. ROHDE (1928) : *Psyche. Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*, trad. fr. d'A. Reymond, Paris.
- F. SCHLEIERMACHER (1839) [1807] : « Herakleitos der Dunkle von Ephesos », *Museum der Altertums-Wissenschaft*, I, Berlin, 1807, p. 315-533 (= *Sämmtliche Werke*, Abt. III, Bd 2, Berlin, 1839, p. 1-146).
- B. SERGENT (1984) : *L'homosexualité dans la mythologie grecque*, Paris.
- G. TÜRK (1952) : s.v. « Polymnos », *RE XXI*, 2, col. 1773-74.
- Marie C. VAN DER KOLF (1957) : s.v. « Prosymnos », *RE XXIII*, 1, col. 905-907.
- P. VEYNE (1985) : « Une inscription dionysiaque peu commune », *BCH 109*, p. 621-624.
- M. L. WEST (1971) : *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford.
- C. WILDBERG (2012) : « Dionysos in the Mirror of Philosophy: Heraclitus, Plato, and Plotinus », dans R. SCHLESIER (éd.), *A Different God? Dionysos and Ancient Polytheism*, Berlin, p. 205-232.