

# Palaiphatos ou le mythe du mythographe\*

---

DAVID BOUVIER

Université de Lausanne

[David.Bouvier@unil.ch](mailto:David.Bouvier@unil.ch)

## 1. Palaiphatos, mythographe ou anti-mythographe ?

Difficiles à dater (mais remontant peut-être à l'école péripatéticienne), attribuées à un certain Palaiphatos, les *Histoires incroyables*, Περὶ ἀπίστων (ci-après abrégé *PA*), rassemblent, après un bref prologue, 52 notices, présentant chacune la résolution vraisemblable d'un fait invraisemblable, la

---

\* Cette étude rend compte d'une réflexion en cours. Je dois remercier ici Daria Bertolaso et Carlamaria Lucci qui m'ont accompagné dans la phase initiale de cette recherche, lorsqu'il s'agissait de démêler la tradition manuscrite du *PA*. Leur aide a été infiniment précieuse. Mes remerciements vont aussi à Arnaud Zucker qui a été répondant de cette étude lors de sa présentation au colloque Polymnia sur les « Formes, usages et visées des pratiques mythographiques de l'Antiquité à la Renaissance » (organisé par Jacqueline Fabre-Serris), Lille, mai 2011. Les échanges très riches que j'ai pu avoir avec lui, et avec Charles Delattre dans un deuxième temps, ont ouvert, entre nous, des débats que je me réjouis de poursuivre. Rédigée pour le colloque de 2011, cette étude omet de discuter et de signaler les travaux les plus récents. Comme il s'agit simplement de présenter une étape d'une réflexion en cours, et comme je voulais garder trace de la thèse discutée en 2011, j'ai choisi ici de pas remanier ces pages. Ici où là, j'ai cependant ajouté une référence.

« démythification »<sup>1</sup> – dit-on – d'un « mythe » (VEYNE 1983). Le manuel est sommaire, composé de notices brèves. Sans doute s'agit-il, comme tend à le faire penser également la tradition manuscrite, d'un abrégé résumant un ouvrage ou des ouvrages antérieurs plus importants.

« On dit, au sujet des Centaures, qu'il s'agissait de bêtes ayant l'apparence générale du cheval, sauf la tête qui était celle d'un homme » (Palaiphatos, 1.1-2).

La première notice du *PA* dénonce l'inanité de cette croyance, née – démontre-t-elle – d'une déformation sémantique et d'une illusion d'optique. Alors que des taureaux, devenus sauvages, ravageaient les plaines de Thessalie, des jeunes gens eurent l'idée d'enjamber des chevaux, inventant ainsi l'équitation, pour attaquer les taureaux et les tuer de leurs flèches. On les appela « Centaures » « parce qu'ils *centraient* (κατεκεντάννυσαν) de leurs flèches les *taureaux* (τοὺς ταύρους) » (1.25). Dans leur course, ceux qui les voyaient de loin et de derrière n'apercevaient que les corps des chevaux et les têtes des hommes, avec l'illusion de voir des hommes chevaux. Et la notice conclut : « À partir de cette image et de ces paroles, on a formé le mythe, impossible à croire (ὁ μῦθος ἀπίστωσ ἐπλάσθη), en disant que [...] ». La notice est exemplaire d'une démarche systématiquement appliquée à toute une série de données invraisemblables. Dans la rapide introduction du traité, Palaiphatos, pour nommer ainsi l'auteur ou le compilateur présumé des *PA*, définit un programme ambitieux qui veut expliquer, pour chaque mythe ou récit recensé, comment la donnée fabuleuse renvoie à un fait réel et advenu, mais bientôt déformé.

« De ces faits advenus, poètes et prosateurs ont détourné, dans certains cas, le récit vers l'incroyable et le merveilleux pour provoquer l'étonnement admiratif des hommes » (γενομένων δέ τινα οἱ ποιηταὶ καὶ λογογράφοι παρέτρεψαν εἰς τὸ ἀπιστότερον καὶ θαυμασιώτερον, τοῦ θαυμάζειν ἔνεκα τοὺς ἀνθρώπους) (P.15-17).

Parce qu'il refuse de croire l'incroyable et qu'il est convaincu que le vrai se cache sous le faux, Palaiphatos travaille à reconstruire les scénarios réels et logiques de témoignages mal entendus et déformés. Il dit avoir mené « l'enquête » en visitant les lieux et les pays et avoir interrogé les Anciens pour apprendre ce qu'il en était vraiment. Il se présente ainsi implicitement comme « le héros qui a vu les cités de tant d'hommes », engagé dans une *Odyssee* de

1 — On pourrait aussi parler en allemand de *Entmythisierung* (« prise de distance par rapport au mythe ») ou en italien de *demitizzazione*.



la démythification, mais les mots qui font de sa recherche une « enquête » (ιστορήσας) et qui veulent aboutir à une « composition écrite organisée » (συγγράφω) rappellent aussi Hérodote et Thucydide, pour ne pas parler d'Évhémère<sup>2</sup>. Assurément, l'auteur de la notice cherche à s'inscrire dans une tradition qui remonte aux historiens et aux enquêteurs voyageurs. Il ne se dit certainement pas « mythographe ».

Qui était exactement Palaiphatos ? Les témoignages antiques sont confus, à commencer par les indications de la *Souda* qui mentionne quatre Palaiphatos différents<sup>3</sup>. Le premier serait un poète épique athénien des premiers temps, fils du roi Actée et de Boïoo (une poétesse ?)<sup>4</sup> ;gg selon d'autres, il est fils d'Ioclès et de Métaneira, ou encore d'Hermès. Certains scholiastes font de lui le fils de la Muse Thalie<sup>5</sup>. Il faudra revenir sur ce poète des origines, peut-être inventé par la comédie nouvelle, comme le pense N. Festa. La *Souda* mentionne trois autres Palaiphatos sans être parfaitement sûre de pouvoir les différencier clairement. Le premier est Palaiphatos de Paros ; il aurait vécu « à l'époque d'Artaxerxès » (peut-être Artaxerxès III Ochus, au IV<sup>e</sup> siècle), auteur de cinq livres de *Faits incroyables* (Ἀπίστων βιβλία ε') et de cinq livres de récits troyens (*Souda*, s.v. Παλαίφατος 70). Le second est un Palaiphatos d'Abydos, défini comme historien (ιστορικός) ; il aurait été l'amant (παιδικά) d'Aristote et aurait composé plusieurs histoires locales (71). Le troisième est dit grammairien (γραμματικός) d'Égypte ou d'Athènes, auteur notamment d'une *Théologie* (θεολογίαν) égyptienne, de *Mythica* (*Faits mythiques*), de *Résolutions de récits exprimés mythiquement* (Λύσεις τῶν μυθικῶς εἰρημένων) et de *Récits troyens* ; on lui attribue aussi une histoire locale (72). Remarquons que les œuvres attribuées au 1<sup>er</sup> et 3<sup>e</sup> Palaiphatos ont des titres synonymes (Ἀπίστων βιβλία, Μυθικῶν βιβλίον et Λύσεις τῶν μυθικῶς εἰρημένων) et évoquent plus une matière qu'un titre d'ouvrage précis. Le dernier titre surtout (*Résolution d'histoires dites sous forme fabuleuse*) évoque moins une œuvre qu'un programme méthodologique que l'on peut appliquer à une matière définie. Faut-il alors penser à plusieurs Palaiphatos, à un seul auteur dont on aurait fragmenté la vie et multiplié les œuvres en produisant des titres synonymes (SANTONI 2000 : 38-9) ? Les choses n'étaient déjà pas claires pour le rédacteur de la *Souda* qui ajoute que

2 — Pour cet aspect d'Évhémère, cf. BUFFIÈRE 1973 (1956<sup>1</sup>) : 233.

3 — *Souda*, s.v. Παλαίφατος 69, 70, 71 et 72; cf. aussi *FGrHist.* 44 T 1-4.

4 — Sur cette figure inconnue, voir peut-être PAUSANIAS, 10.5.7 et FESTA 1890 : 29.

5 — *Schol.* Euripide, *Rhésus*, 346 et *schol.* D *Il.* 10.145.



certains attribuaient les œuvres de Palaiphatos de Paros à l'Athénien tandis que d'autres faisaient l'inverse<sup>6</sup>.

Une autre solution est de penser à des travaux divers qui furent placés sous un même nom. N. Festa et F. Buffière ont chacun rappelé que le nom de Palaiphatos est, comme celui de Théophraste, un surnom qui a pu être employé pour désigner un spécialiste d'histoires antiques. Buffière va plus loin et mentionne, après Blumenthal, l'habitude d'Aristote de surnommer ses collaborateurs « selon leurs mérites ou leur champ d'action »<sup>7</sup>. S'il a pu être employé pour désigner un collaborateur ou auteur particulier, le surnom a facilement pu devenir un nom générique accolé à des recueils qui obéissaient à une même intention programmatique. On connaît en effet, dès la fin du IV<sup>e</sup> siècle, l'existence d'ouvrages parallèles et cependant distincts, rassemblant chacun des exemples de mythes « résolus », des λύσεις τῶν μυθικῶς εἰρημένων. Ainsi possède-t-on, attribué à un certain Héraclite<sup>8</sup>, un recueil qui annonce une ἀνασκευὴ ἢ θεραπεία μύθων τῶν παρὰ φύσιν παραδεδομένων<sup>9</sup>; ἀνασκευὴ a le double sens de « guérison » et « suppression » et suggère une thérapie par éradication du mal ; on peut alors traduire le titre du recueil ainsi « *Éradication ou thérapie des mythes, de ceux qui présentent des données traditionnelles contraires à la nature* ». Mentionnons aussi la vingtaine de notices trouvées sur un manuscrit du Vatican (grec, 305), sans nom d'auteur, et que l'on identifie sous le nom des *Excerpta Vaticana*<sup>10</sup>. Le titre du traité d'Héraclite définit un programme qui recouvre aussi le projet du *PA*. Quoiqu'il en soit du rapport entre ces traités (*PA*, Héraclite et *Excerpta Vaticana*), sachant aussi que les manuscrits ne nous autorisent pas à retrouver l'état original du *PA*, il importe de considérer la possible existence de programmes ou de manuels qui ont pu s'influencer réciproquement, avant d'aboutir à des tentatives de synthèses non systématiques.

Ajoutons que Palaiphatos n'est pas un nom propre qui appartient à la liste des anthroponymes courants. Composé formé sur l'adverbe πάλαι et l'adjectif

6 — L'hypothèse d'une figure unique pourrait trouver une confirmation dans le témoignage apporté par les *Progymnasmata* d'Aelius Théon qui évoque un Palaiphatos, issu de l'école d'Aristote et auteur d'un traité *Peri Apistôn*, en 1 livre, dont il donne un détail partiel qui correspond au traité conservé. Cf. SANTONI 2000 : 39.

7 — Voir BUFFIÈRE 1973 (1956<sup>1</sup>) : 231 et BLUMENTHAL 1942 : 2449-2455.

8 — Un auteur différent pour FESTA 1890 : 21 de l'Héraclite des *Allégories homériques* ; contra BUFFIÈRE 1973 (1956<sup>1</sup>) : 232.

9 — Le titre latin est *De incredibilibus*. Le texte a été édité par FESTA 1902 : 73-87.

10 — Pour une édition, FESTA 1902. Ce manuscrit est différent des *Admiranda* édités par GIANNINI 1965 : 332-350.



verbal φατός, il désigne, littéralement, « un dit ancien », « un fait ou une personne légendaire, renommés depuis longtemps » ; voire avec un sens actif, « un prophète des temps anciens »<sup>11</sup>. Peut-être s'agit-il d'un pseudonyme, ou même d'un nom inventé pour ranger sous une autorité unique une entreprise plus disséminée. Mais alors pourquoi avoir choisi un tel nom comme figure emblématique d'un courant soucieux d'épurer les mythes ? Le prologue du *PA* renvoie moins à une biographie réelle qu'à une revendication programmatique. En quoi, le nom de Palaiphatos pouvait-il servir un tel programme ? D'Ulysse à Hérodote, sans oublier Thucydide, Méliossos et Lamiscos de Samos, le prologue renvoie à des modèles hétéroclites qui ne justifient pas particulièrement ce pseudonyme. C'est pourtant ce nom qui a été attaché au traité. J'essaierai ici de comprendre pourquoi ce nom parlant pouvait être pertinent pour un tel manuel.

Relevons un deuxième problème. Sur les 52 notices du *PA*, dont 45 ont une structure similaire, une majorité contiennent des termes apparentés au concept de « mythe » (μῦθος) et démontrent, avec des formules variables, comment le mythe s'est formé<sup>12</sup>, comment on l'a façonné<sup>13</sup> ou comment les poètes ont détourné un récit vers une forme « mythique » (τὸ μυθῶδες)<sup>14</sup>. Dans sa prétention d'identifier la logique d'élaboration des « mythes », le *PA* contribue, lui-même, à définir le « mythe » et à en dresser un possible inventaire. On touche ici à un paradoxe déjà relevé à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, mais par la suite oublié. Si l'entreprise du *PA* recense et collectionne un certain nombre de « mythes » grecs, l'auteur lui-même ne se conçoit nullement ni comme un « mythologue », ni comme un « mythographe ». Au contraire, il insiste sur son intention de démonter le « mythe », de le décrire. Dans le *PA*, les « mythographes », ce sont les autres, « ceux qui ont façonné le mythe » (οἱ μυθογράφοι τὸν μῦθον ἔπλασαν) sans le vouloir, ni le savoir (26.18). G. Vitelli et N. Festa avaient déjà remarqué que, dans son souci de démonter les mythes<sup>15</sup>, Palaiphatos est plutôt un anti-mythographe

11 — CHANTRAINE 1977 (1933<sup>1</sup>) : 304 et 307.

12 — Par exemple, PALAIPHATOS, 1.46; 3.27; 7.11; 15.13; 18.16; 20.14; 23.14; 28.34; 29.11; 33.16; 37.21; 40.33; 42.14; 45.13.

13 — Par exemple, PALAIPHATOS, 26.18; 38.38.

14 — PALAIPHATOS, 2.46; cf. aussi 16.2. Sur ces formules et leurs variations, TRACHSEL 2005.

15 — Ainsi, traitant de la résurrection de Glaucos en 26.18-19, Palaiphatos remarque en supposant un événement réel : « à partir de là, les mythographes ont façonné le mythe » (ἀφ' οὗ οἱ μυθογράφοι τὸν μῦθον ἔπλασαν).



qu'un mythographe<sup>16</sup>. Voilà posée la question de la définition même d'une telle entreprise. Palaiphatos est-il mythographe malgré lui ou historien soucieux de trouver le vrai sous le faux ? Anciens et modernes n'ont pas donné ici les mêmes réponses. Mais il faut aussi relever, avec A. Santoni, que le problème n'est qu'apparent. Historien ou non, Palaiphatos a produit autant de données invraisemblables qu'il a voulu en corriger. La correction des mythes a produit un genre nouveau d'invraisemblances. On évitera alors d'opposer l'irrationnel et le rationnel. Ce n'est pas de cela qu'il s'agit. Le traité du *PA* m'intéresse parce qu'il a joué un rôle dans la construction et la définition mêmes du concept de mythe. Manuel de compilation impossible à dater d'un auteur finalement insaisissable, le *PA* défie toute étude qui voudrait l'aborder trop directement. Les notices ne deviennent intéressantes que lorsque l'on peut les situer dans une tradition exégétique qui reste à reconstituer et qui pu prendre des formes différentes. Mais le XX<sup>e</sup> siècle n'était pas prêt à considérer les choses sous cet angle. Et l'on a continué d'évoquer un auteur singulier qui aurait travaillé à rationaliser des mythes<sup>17</sup> et dont l'œuvre nous serait parvenue sous la forme d'un résumé imparfait.

## 2. Palaiphatos, le « mythographe » ignoré des « mythologues » du XX<sup>e</sup> siècle

Bien après les « mythographes » de la Renaissance, descendants lointains de Palaiphatos<sup>18</sup>, qui travaillaient à décrypter le sens caché des mythes, la « mythologie », petite cousine, finalement assez éloignée, de la mythographie ne s'est imposée comme discipline académique que vers le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, en même temps et parallèlement à l'histoire des religions<sup>19</sup>. Pour cette

16 — FESTA 1890 : 68 et VITELLI dans la note qui accompagne l'article de BOTTI 1907 : 156.

17 — Alors même qu'elle voit parfaitement le problème dans son appendice I (227-238), HAWES 2013 : 37 continue de parler d'un texte et d'un auteur, qui ajoute-t-elle, aurait développé une attitude à l'égard des mythes. Elle n'hésite pas ainsi à introduire dans sa traduction de la préface du *PA* le terme « mythe » qui ne figure nullement dans le grec (p. 42 : «But I think that all of the things told in myths actually happened» là où le grec dit seulement : ἐμοὶ δὲ δοκεῖ γενέσθαι πάντα τὰ λεγόμενα). Voir aussi p. 51-52 et note 37. Cela n'enlève rien à l'importance de ce travail dont je n'ai pris connaissance que tardivement et que je rejoins sur bien d'autres points. La version définitive de ma réflexion me permettra de revenir sur cet ouvrage.

18 — BRISSON 2005 : 205 et GIRAUD 1969 : 29 et 38.

19 — DETIENNE 1981 et BORGEAUD 2004 : 15.



mythologie émergente, encore imprégnée des thèses idéalistes allemandes<sup>20</sup>, mais déjà alliée à la première anthropologie, il importait de s'affirmer comme « science des mythes » en revendiquant une légitimité fondée sur un objet indiscutable et clairement reconnu identifiable : le « mythe ». Examiné sous un angle comparatiste, le « mythe », décrète-t-on, ressort d'un langage premier et universel, facilement reconnaissable d'une culture à l'autre et donc tout désigné pour la comparaison. « Un mythe – dira plus tard C. Lévi-Strauss – est perçu comme mythe par tout lecteur, dans le monde entier », un postulat qui reste entièrement infondé, et dont M. Detienne a montré la part fantasmée<sup>21</sup>. Le « mythe » fascine parce qu'on veut y voir le fait ou le produit d'une pensée autre et autonome, antérieure à la raison, propre aux premiers hommes et aux cultures primitives et l'on oppose alors « pensée mythique » et « pensée rationnelle ou scientifique », sans ici non plus être à même de définir une frontière autre que postulée.

Édifiée sur ces postulats, le succès de la nouvelle discipline a été rapide et les études sur la mythologie se sont vite multipliées, mais dans des directions si nombreuses et diverses que la jeune science, victime de sa richesse, a finalement échoué à trouver une identité spécifique, propre à l'imposer plus nettement. Des questions aussi n'ont jamais été posées. Le mythologue et l'ethnologue ont oublié dès le départ qu'ils empruntaient aux Grecs anciens des modèles et des concepts issus d'une société qui ne leur offrait – il faut bien le reconnaître – nulle part aucun exemple de « mythes » directement accessibles sous une forme première (à supposer qu'une telle forme soit ailleurs identifiable, ce qui n'est pas démontrable non plus). Ainsi, pour expliquer l'universalité du mythe perçu comme tel partout dans le monde entier, Lévi-Strauss l'opposait à la poésie :

« on pourrait définir le mythe comme ce mode du discours où la valeur de la formule *traduttore, traditore* tend pratiquement à zéro. À cet égard, la place du mythe, sur l'échelle des modes d'expression linguistique, est à l'opposé de la poésie, quoi qu'on ait pu dire pour les rapprocher. La poésie est une forme de langage extrêmement difficile à traduire dans une langue étrangère, et toute traduction entraîne de multiples déformations. Au contraire, la valeur du mythe comme mythe persiste, en dépit de la pire traduction. Quelle que soit notre ignorance de la langue et de la culture de

---

20 — Celles d'un programme rappelé par Hegel, Schelling ou Hölderlin aussi, qui s'intéressait aux anciennes mythologies pour en ériger une « nouvelle » qui « fût au service des idées », une « mythologie raisonnable », cf. TILLIETTE 2002 : 17.

21 — LÉVI-STRAUSS 1958 : 232. Sur ce point de vue et cette citation, cf. DETIENNE 1981 : 11, 15 et 231.



la population où on l'a recueilli, un mythe est perçu comme mythe par tout lecteur, dans le monde entier. La substance du mythe ne se trouve ni dans le style, ni dans le mode de narration, ni dans la syntaxe, mais dans l'histoire qui y est racontée. Le mythe est langage ; mais un langage qui travaille à un niveau très élevé, et où le sens parvient, si l'on peut dire, à décoller du fondement linguistique sur lequel il a commencé par rouler ». <sup>22</sup>

L'helléniste est ici embarrassé : en Grèce ancienne, aussi haut que l'on peut remonter, le mythe est inséparable de son support, image ou texte. Sur le plan linguistique, à l'époque archaïque pas de mythe sans poésie. Plus important encore : on vérifie une nécessaire complémentarité des diverses formes poétiques (épique, tragique, mélique...) et des multiples variantes d'un mythe. Si l'on « décolle » une donnée mythique de sa forme linguistique, par exemple épique, elle s'évapore ou devient autre quand on l'exprime sous une nouvelle forme. L'histoire d'Œdipe n'est pas et ne saurait être la même dans l'épopée que dans la tragédie. Le « mythe » ou l'intrigue narrative d'un récit héroïque dépend de sa mise en forme poétique et discursive, elle-même dépendante de contextes d'énonciations précis. L'helléniste accède à la mythologie par la mythographie (si l'on entend par ce terme la mise en forme qui donne sens à un mythe), par la reconstruction aussi des conditions sociales et historiques d'énonciation.

Dans les années 1960, quand les « nouveaux savoirs » s'imposent dans un monde avide de progrès, la mythologie est convoitée de tous côtés, par l'anthropologie comparatiste, la psychologie, le structuralisme, l'histoire des religions, la littérature comparée, la sémiologie, la linguistique et même par la nouvelle philosophie. Tout le monde s'intéresse aux mythes et « aux mythologies » dont Roland Barthes n'hésite pas à redéfinir les limites (BARTHES 1957), cependant que l'objet convoité est déjà en train de perdre sa spécificité. Trop floue ou trop riche, tiraillée entre une recherche des archétypes et une grammaire universelle des mythèmes, la « mythologie » manque de recevoir les bases cohérentes et les principes univoques, propres à la constituer en discipline définitivement indépendante et autonome. Accaparée par chacun, étudiée sous tous les angles, la nouvelle science est finalement restée sans propriétaire attiré. La « chaire de mythologie comparée » créée pour Georges Dumézil en 1935 tient dix années seulement avant de se muter en « chaire d'étude comparée des religions des peuples

---

22 — La « pensée mythique » comme phantasme, cf. déjà DETIENNE 1981 : 232.





indo-européens »<sup>23</sup>. Du côté des philosophes, pris dans la tenaille du rationnel et de l'irrationnel, le mythe se révèle plus insaisissable qu'on ne l'imaginait. L'antinomie du *mythos* et du *logos* ne tient guère. Comment, après les travaux de J.-P. Vernant et de C. Calame, maintenir radicalement l'existence d'une pensée mythique, qui serait liée à une époque originelle et opposée à une soi-disant « pensée rationnelle », quand le « mythe » apparaît comme un concept historiquement construit par les Anciens d'abord, puis par les Modernes, pour établir des taxinomies à chaque fois renouvelées (CALAME 1996) ? Cette construction conceptuelle est d'autant plus complexe qu'elle n'a rien de linéaire ni de fixe, subordonnée sans cesse aux prétentions de nouveaux savoirs qui ne peuvent s'affirmer qu'en s'opposant et se redéfinissant.

Considérant alors les enjeux du débat et le foisonnement des études sur le mythe et sur la mythologie grecque tout au long du XX<sup>e</sup> siècle, il est remarquable de constater que le recueil des *Histoires incroyables*, attribué à Palaiphatos, a été, sinon oublié, du moins ignoré. Dans l'histoire intellectuelle grecque ancienne, le *PA* est pourtant l'un de ces rares documents qui permet d'interroger directement l'histoire de la construction et de la transmission des répertoires de mythes ; il est, pour la compréhension de l'élaboration du concept de « mythe », un document clé. Or, durant tout ce XX<sup>e</sup> siècle, alors que les articles sur les mythes et la mythologie se surmultiplient, on ne compte aucune monographie importante sur Palaiphatos ou son traité. À peine recense-t-on, pour tout le siècle, une dizaine d'articles, alors que les années 1890 avaient vu la discussion brillamment lancée par les travaux de N. Festa, F. Wipprecht et J. Schrader<sup>24</sup> et que Festa avait offert en 1902 une édition qui reste à ce jour insurpassée et qui aura marqué, au seuil du XIX<sup>e</sup>, un point d'arrivée plus que de départ. Les traductions que cette édition aurait pu appeler sont restées, tout au long du XX<sup>e</sup> siècle, rarissimes et se limitent, pour l'essentiel, à une traduction catalane (ROQUET 1975), une traduction russe (YARKHO 1988) et une traduction anglaise (STERN 1996) ; aucune traduction française n'est à signaler, alors que des précédents existaient (Polliers de Bottens en 1771, van Hust en

---

23 — Offert à tous, le mythe apparaît alors comme le thème privilégié de recherches interdisciplinaires, recherches si encouragées dans un univers académique craignant l'isolement et le repliement des savoirs sur eux-mêmes. L'essor des travaux sur les mythes antiques est aujourd'hui d'autant plus riche que la mythologie apparaît comme un champ ouvert, échappant à qui voudrait le délimiter ou le contrôler. C'est dire qu'une synthèse sur les études de mythologie relève de la pure illusion. VERNANT 1995 :175.

24 — FESTA 1890 : 3-69 ; 1896 : 225-256 ; WIPPRECHT 1892 et SCHRADER 1894.



1838)<sup>25</sup>. Prenons encore le *Dictionnaire des Mythologies* publié sous la direction d'Yves Bonnefoy : Évhémère a droit à un article, mais Palaiphatos, le rival d'Évhémère, n'est pas même mentionné dans l'index (BONNEFOY 1981). Le début du XXI<sup>e</sup> siècle laisse cependant deviner un retournement de tendance.

On pourrait d'autant plus s'étonner du désintérêt du XX<sup>e</sup> siècle à l'égard de Palaiphatos que son traité avait connu une grande fortune dès la littérature byzantine – quand se multipliaient les manuscrits du *PA* – fortune qui s'est poursuivie durant la Renaissance<sup>26</sup>, manifestée clairement au XVIII<sup>e</sup> et au XIX<sup>e</sup> siècle qui recommandait le *PA* pour l'apprentissage du grec. La fortune du traité s'arrête pourtant brusquement au XX<sup>e</sup> siècle, précisément quand se développe et grandit l'intérêt pour la mythologie. Pourquoi la nouvelle mythologie ignore-t-elle l'ancien « mythographe » et son entreprise de rationalisation des *Histoires incroyables* ? A mieux y regarder, le désintérêt (et parfois mépris) des mythologues modernes pour les mythographes antiques (et pas seulement pour le *PA*) pourrait bien relever d'une limite ou d'une série de contradictions dans les conceptions mêmes du statut assigné aux mythes. Le XX<sup>e</sup> siècle a-t-il eu raison de ne pas trop s'intéresser à Palaiphatos ? Pourquoi ce silence ? La question touche aussi aux définitions respectives de la mythologie et de la mythographie.

### 3. Donner un statut à Palaiphatos : entre histoire, allégorie et mythographie

On peut ici risquer une ébauche de réponse à la question posée, ne serait-ce que pour ne pas la laisser trop longtemps ouverte. Malgré des courants multiples et l'impossibilité de les réduire à un programme uniforme, la mythologie, nouvelle « science des mythes », a constitué, pour son propos et son besoin, le mythe en objet universel, caractéristique et représentatif des sociétés primitives et d'une pensée pré-rationnelle. Les mythes sont là qui expliquent, avec leur logique propre, le monde, l'homme et les choses ; justifient le présent par le passé ; accompagnent les gestes rituels pour articuler le divin, l'humain et l'animal. La culture de la fête suppose, explique-t-on, la corrélation du mythe et du rite. Le mythe est, dans cette conception,

25 — Les années 2000 annoncent, cependant, un tournant avec les traductions commentées de SANTONI 2000 et BRODERSEN 2002.

26 — Palaiphatos est bien présent dans les nombreuses « cinquantaine » qui diffusent en Italie et en France les œuvres des mythographes.

un objet vivant, au cœur de pratiques sociales qui le fondent et qu'il légitime en retour. Ce mythe – construit par les anthropologues – est incompatible, dans le système construit, avec l'émergence de nouveaux savoirs qui vont substituer une culture écrite et érudite à une culture orale. L'anthropologue mythologue se méfie du livre et de l'avènement des bibliothèques ; il craint que la culture fondée sur le savoir des mythes ne se dissolve. Il a tort et raison à la fois, tout dépend justement de la définition des mots. Faut-il vraiment opposer une culture chaude où le mythe est une donnée dynamique et une culture froide qui fossilise le mythe pour en faire un objet d'étude dans le laboratoire des nouvelles bibliothèques savantes ? Malgré Barthes qui rappelle que le mythe est inhérent à toute société, d'aucuns continuent de penser que le mythe implique la pensée mythique, autre que la pensée rationnelle. Ainsi défini, le mythe ne pouvait que se fossiliser et se refroidir, lorsque, dans son évolution, la société accédait à de nouveaux savoirs et de nouvelles pratiques. On a supposé – pour défendre la spécificité de la mythologie – que l'avènement de l'écriture, des lois, de l'économie, de la pensée scientifique ne pouvait que dépouiller le mythe de ses fonctions premières. Parce qu'elle s'intéressait surtout et d'abord à la définition et à la fonction du mythe lié à une société d'avant l'avènement des sciences, la mythologie du XX<sup>e</sup> siècle n'avait finalement que faire d'un traité d'exégèse mythographique comme le *PA*. Un tel désintérêt confirmait l'idée que le mythe, objet universel, ne pouvait appartenir qu'aux sociétés primitives, d'avant l'écriture. Une telle conception ne pouvait qu'opposer une mythologie chaude, articulant mythe et rite, à une mythographie froide enregistrée dans les livres. Allez chercher pourtant entre Hésiode, Pindare, Empédocle, Hérodote et Platon une opposition aussi radicale ! Tout change lorsqu'on remet en question l'idée du « mythe » comme concept universel et clairement défini. Tout change lorsqu'on accepte de tisser un lien entre mythologie et mythographie pour remarquer que le « mythe » n'a pas d'existence ni de substance en soi, mais n'existe que comme un objet historiquement construit par des acteurs multiples. Et si Homère ou Hésiode étaient à leur façon mythographes, sans que l'on puisse repérer de véritable solution de continuité entre la préservation des récits ancestraux dans l'épopée hexamétrique et dans l'écriture d'un traité comme le *PA* ? À sa manière, dans un contexte social nouveau et radicalement différent, Palaiphatos a, comme le poète archaïque, élaboré le type de discours qui permettait de perpétuer les récits d'hier pour les faire passer à la postérité. Autant qu'Homère, Palaiphatos est, à sa façon, un passeur de « mythes » ; autant que le poète, même si le contexte est tout

autre, il contribue à inventorier et redéfinir un savoir qui perpétue le passé. Si l'on cesse de croire à l'universalité du mythe comme donnée spécifique d'une pensée pré-rationnelle, si l'on accepte que le mythe est un objet construit par les poètes et les théoriciens, alors le traité du *PA* sera, pour l'historien des formes du savoir, un document d'intérêt prouvant que la mythologie n'a ni début ni fin et existe tant que dure ce besoin des sociétés de se raconter et de perpétuer les histoires de la tribu. La distinction entre mythologie et mythographie s'estompe quand on reconnaît que le *PA* n'a pas dénaturé l'essence de « mythes » qui seraient des formes pures mais a contribué à transmettre un patrimoine qu'elle redéfinissait et reformulait selon des exigences nouvelles qui nous rappellent que chaque époque a sauvé des mythes la part qui l'intéressait.

Tout au long du XX<sup>e</sup> siècle, les études sur la mythologie ont surtout cherché à définir et identifier une pensée propre aux mythes. Loin du « mythe authentique » (mais qu'est-ce qu'un mythe authentique ?), le mythographe était, au mieux, un érudit qui avait sauvé, sous une forme altérée, des données susceptibles de compléter quelque dossier, de préparer des dictionnaires à venir. Au tout début du XX<sup>e</sup> siècle, se référant à l'édition des *Mythographoi* de Westermann, et alors que Palaiphatos est désormais clairement désigné comme « mythographe », Chantepie de la Saussaye constate que, si l'on met à part l'intérêt d'Apollodore, les autres mythographes, Palaiphatos, Antoninus Liberalis et Ératosthène, n'ont à offrir que « des matériaux bien moins complets, accompagnés d'explications fort niaises » ; le jugement se trouve dans son *Manuel d'histoire des religions*, que H. Hubert avait fait traduire en 1904 chez Armand Colin pour que les étudiants en « Sciences religieuses » de l'École des Hautes Études puissent bénéficier de l'ouvrage de présentation générale qui leur manquait encore (CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE 1904). Dans l'introduction de son édition du *PA*, J. Stern dresse, de son côté, un rapide inventaire de ces jugements négatifs qui discriminent d'entrée de jeu l'intérêt de Palaiphatos ; il cite Wilamowitz qui parle d'un « gâchis misérable » (« elende Machwerk ») ; Bury qui constate que ces interprétations rationalisatrices ne conduisent nulle part et Rose qui parle de « non-sense », en se réclamant du jugement déjà prononcé par Socrate dans le *Phèdre* (229c-d) (STERN 1996 : 7-8) . Si tous n'ont pas prononcé un verdict aussi tranché, il est certain que l'époque n'était pas encline à reconnaître l'intérêt de Palaiphatos et que les postulats négatifs n'invitaient pas les chercheurs à mieux considérer un auteur décrié.

#### 4. La réputation douteuse du mythographe et de ses compilations

L'histoire de la réception de Palaiphatos représente un travail qui n'a pas encore été entrepris et qui apparaît d'autant plus difficile que la tradition manuscrite du *PA* est fort complexe. Par ailleurs, cette histoire ne pourrait que révéler un ouvrage original insaisissable, que les générations auraient construit et déconstruit au fil du temps, copié, complété, amputé selon les besoins des écoles.

Si le texte des *PA* est facile à traduire (le prologue mis à part, vu le caractère incongru du grec), la comparaison des différents manuscrits, dont aucun n'est antérieur au XIII<sup>e</sup> siècle, et des témoins indirects est beaucoup plus compliquée, tant les divergences sont nombreuses<sup>27</sup>. A la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, N. Festa identifiait parfaitement le problème, dans un article de 1890, où il observait que le *PA* ne pouvait être considéré comme une œuvre originale, mais devait être reconnu comme un recueil dérivé d'une entreprise initiale et ne reflétant que très imparfaitement cette entreprise. Malgré la similitude structurelle de plusieurs notices, malgré les formules et formulations récurrentes d'une notice à l'autre, le *PA* constitue un ensemble fort hétéroclite, qui ne peut s'expliquer que comme le résultat de plusieurs remaniements importants à tous les niveaux. Examinant les manuscrits, G. Vitelli et N. Festa observaient, d'un groupe à l'autre, d'une famille à l'autre<sup>28</sup>, l'importance et le nombre des suppressions, des refontes et des ajouts de notices, les multiples reformulations, résumées ou enrichies, sans omettre les changements dans l'ordre de succession des notices. La matière, relevait Festa, permettait « à chaque lecteur ou copiste d'ajouter des chapitres entiers » (FESTA 1890 : 41). Si bien qu'on peut finalement s'étonner que les manuscrits ne soient pas plus divergents encore. Si l'on examine encore la tradition indirecte, le constat de Festa se vérifie. Là où l'on peut comparer une notice du *PA* avec un résumé ou un compte rendu de cette notice dans la tradition indirecte, les différences sont souvent importantes. Festa

27 — Vitelli 1893 : 241-379 et 1895 : 34.

28 — Avec son travail, Festa, qui considère une trentaine de manuscrits sur une cinquantaine recensés, a pu distinguer quatre classes principales : **A**, **B**, **S**, **E**, constituant deux groupes : **A** et **E** face à **B** et **S**. Le philologue italien qui reprend les résultats de Vitelli (« *I manoscritti di Palefato* », paru en 1893 dans *Studi Italiani di Filologia*) pose comme archétype un manuscrit en minuscules remontant au XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle (*omega*). De ce manuscrit, *omega*, dériveraient directement **B** et, d'une façon indirecte, **S** via un sous-archétype perdu : *psi*. D'une autre branche de ce sous-archétype perdu dériverait **A**, dont **E** serait une copie peu originale. Festa prend évidemment en considération l'*editio princeps* de Palaiphatos, l'*editio Aldina* de 1505, et il la relie aux manuscrits de la classe **A**, en la classifiant notamment comme *a*.

concluait : « se da questo noi cavassimo la conclusione che gli scrittori dai quali Palefato è citato avevano una redazione, almeno in parte, diversa della nostra, non saremo certo fuori del giusto »<sup>29</sup>. Ajoutons que nous trouvons aussi dans la tradition indirecte des notices qui manquent dans notre version du *PA* (FESTA 1890 : 26). Inversement, la tradition indirecte a pu attribuer à Palaiphatos des notices issues d'autres recueils. On peut en déduire qu'il dut exister divers recueils de notices palaiphatéennes ou pseudo-palaiphatéennes<sup>30</sup>.

Les divergences des manuscrits et les variations présentées par la tradition indirecte révèlent-elles l'histoire d'un texte remanié ou renvoient-elles, plus encore, à plusieurs textes composés parallèlement dans le cadre d'une activité mythographique disparate avec ensuite des efforts de coordination ? L'historien de la réception et le philologue ont ici un dossier commun. L'étude des variantes ne renvoie pas en l'occurrence à la tradition d'un texte que l'on pourrait identifier mais à une activité « mythographique » et à des « programmes de rationalisation » dont certains enseignants, dans des écoles de rhétorique, ont pu faire la synthèse. L'existence de deux grands groupes de manuscrits présentant deux niveaux de résumés plus ou moins condensés laisse en effet penser à un usage scolaire des notices du *PA* qui aurait pu se perpétuer très tard, jusqu'au XII<sup>e</sup> siècle ; Festa pense à une compilation pour les écoles de sophistes (FESTA 1902 : L-LI) ; j'ajouterais, en pensant à Aelius Théon, les écoles de rhétorique.

On peut regretter que les travaux de N. Festa, si attentifs à l'histoire du texte et à la complexité des données, aient finalement conclu à l'existence certaine d'un auteur original, reconnu alors comme un érudit de l'école aristotélicienne, surnommé Palaiphatos, actif à la fin du IV<sup>e</sup> siècle ou au début du III<sup>e</sup> siècle. Il ne s'agit pas ici de nier une telle possibilité mais de vérifier que l'obsession philologique de vouloir retrouver des auteurs et des œuvres originales n'est sans doute pas le meilleur chemin pour mettre en valeur l'intérêt véritable d'un manuel qui remonte, à l'évidence, à l'existence de programmes multiples de rationalisation du mythe. Une fois encore, le *PA* est intéressant en tant que témoignage particulier d'une entreprise complexe et diversifiée de travail sur les données mythiques, et non pas en tant qu'œuvre en soi. On ne peut pas demander au *PA* d'être l'équivalent d'un traité ou d'un discours rhétorique ou philosophique. Inutile, comme l'ont

29 — FESTA 1890 : 23-24. La question est également posée par SANTONI 2002 : 155, qui a étudié l'écart pour certains mythes entre les notices du *PA* et Tzetzés, *schol. ad Lyc.*

30 — FESTA 1895 : 228. Voir aussi BUFFIÈRE 1973 (1956<sup>1</sup>) : 231-232.



fait certains, de critiquer une œuvre naïve et sans profondeur. La question est plutôt de savoir comment les notices du *PA* ont été regroupées, pourquoi elles ont été placées sous un nom particulier, comment elles ont été élaborées, dans quel contexte. Postuler que ces notices relèvent d'un auteur particulier revient à discréditer d'emblée l'intérêt d'un manuel qui révèle autre chose qu'une pensée et une position intellectuelle individuelle. Mais le XX<sup>e</sup> siècle n'était pas prêt à reconnaître ce point.

## 5. Que faire du *PA* ? les réponses de Buffière et Veyne

Durant ce XX<sup>e</sup> siècle qui néglige le *PA*, il est cependant quelques auteurs qui vont s'intéresser à lui. En 1956, F. Buffière pose la question des lectures allégoriques d'Homère. Dans *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, il s'intéresse aux stratégies développées, chez les moralistes et les philosophes, pour sauver ou assurer l'autorité de la prestigieuse poésie homérique. Même si sa formulation est différente, Buffière perçoit que le mythe dépend de son medium, des modes et des conditions de sa transmission et de sa réception. Le même mythe – mais il faudrait dire mythologème – ne sera pas traité ni reçu pareillement s'il est porté par la poésie homérique ou par un poète moins connu, sans oublier que les performances poétiques ont été longtemps dépendantes de contextes d'énonciation propres. Le prestige de la poésie homérique, construit au fil des siècles, rejaillit sur toutes les données qu'elle transmet et qui gagnent alors une valeur particulière. Sans Homère, Calypso et Circé n'auraient pas eu le même succès, ni dans l'Antiquité, ni au Moyen Âge, ni à la Renaissance, ni ensuite. La thèse de Buffière en apporte la preuve. L'exégèse allégorique a expliqué d'abord et avec plus de soin les « mythes » d'Homère parce qu'il fallait d'abord défendre l'autorité du premier poète grec, dévoiler la valeur philosophique ou scientifique d'une poésie qui, lorsqu'elle racontait un fait invraisemblable, ne pouvait – c'était le postulat – que cacher son vrai message sous les mots. Comme le *PA* inclut des mythes homériques, Buffière ne pouvait pas ne pas s'y intéresser. Soulignant l'importance d'une analyse comparée susceptible de révéler les tendances diverses de la mythographie, citant Eustathe pour définir l'exégèse historique (228), rappelant que cette forme d'interprétation était connue des sophistes du V<sup>e</sup> siècle, rappelant qu'Aristote en avait donné lui-même l'exemple, ainsi que Strabon et Plutarque<sup>31</sup>, Buffière ne lui accorde finalement

---

31 — Voir BUFFIÈRE 1973 (1956<sup>1</sup>) : 243-244 ; malgré Schrader, Buffière accepte le témoignage des scholies (notamment *schol. Q Vind.* 56 à *Od.* XII 129).



qu'une attention secondaire, privilégiant – c'est son sujet – l'allégorie physique, morale, théologique et philosophique, l'exégèse historique n'étant pas à proprement parler allégorique. Et pour excuser ce moindre intérêt que l'on regrettera, il s'appuie commodément sur l'opinion commune qu'il vient renforcer : « Nos *Apista* [PA] ne brillent point par la finesse, et manquent totalement de nuances, dans l'ensemble ; on peut présumer que l'œuvre originale de Palaiphatos, plus élaborée, moins simpliste, rendait un son assez différent et entraînait mieux la conviction » (232).

En 1983, après la réflexion de M. Detienne sur l'*Invention de la mythologie*, certains commencent à douter fortement d'une essence du mythe. C'est alors un historien, Paul Veyne, qui repère l'intérêt de Palaiphatos. Dans un livre qui rappelle, avec raison, que le mythe n'est pas un invariant transhistorique, Veyne ouvre une réflexion sur les régimes de croyances et plus encore sur les programmes et les critères de vérité (VEYNE 1983 : 131). Le titre pose une question simple efficace, provocatrice aussi : *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?* Le verbe « croire » est ici aussi important, sinon plus, que le terme « mythe ». Pourquoi croit-t-on cela même que l'on sait incroyable ? « Les enfants – remarque Veyne – croient à la fois que le Père Noël leur apporte des jouets par la cheminée et que ces jouets y sont placés par leurs parents » ; au sein d'une culture, les programmes de vérité sont toujours multiples<sup>32</sup>. Il ne suffit pas de dire que les Grecs ont pu être à la fois rationnels et irrationnels, mais de montrer qu'ils ont, au fil des âges, transformé leurs programmes de vérité, cherchant à conjuguer les vérités passées avec les croyances nouvelles. Veyne s'intéresse, en premier lieu, à la façon dont la vérité se constitue et se reconstitue à chaque fois autrement, alors que changent les critères et les exigences de jugement et d'entendement (123). Le pari du livre est là : la vérité est relative ; est vrai ce que l'on veut croire vrai. Entre récits mythiques et historiques, la différence est d'autant plus faible que les mythes grecs renvoient à l'histoire héroïque.

Sur ce chemin, Veyne ne pouvait pas ignorer le manuel de Palaiphatos. Il le connaît mais précise qu'il n'a disposé pour l'étudier que de la 2<sup>e</sup> édition des *Opuscula mythologica physica et ethica* publiée à Amsterdam par Th. Gale en 1688<sup>33</sup>. Il faut dans cet aveu faire la part de la coquetterie intellectuelle d'un bibliophile séduit par l'érudition antiquaire ; il était facile de trouver mieux qu'une édition du XVII<sup>e</sup> siècle, d'obtenir l'édition de Festa ou de citer

32 — VEYNE 1983 : 11 : « La vérité est « l'expérience la plus historique de toutes » ; cf. 162, notes 210 et 216. Pour cet aspect, cf. aussi RUSTEN 1982 : 94.

33 — Date erronée chez VEYNE, qui écrit 1989.



Buffière<sup>34</sup>. Mais Veyne n'est pas philologue, il ne s'intéresse pas à l'histoire compliquée de la réception du *PA*. Il lui suffit de trouver en Palaiphatos le représentant d'une attitude intellectuelle révélatrice. Il comprend parfaitement que le *PA* est davantage un traité sur la « crédulité » que sur la mythologie elle-même. Finalement, Palaiphatos posait une question complémentaire de celle de Veyne : pourquoi et comment les Grecs ont-ils pu croire à des histoires si invraisemblables ?

Palaiphatos est « le plus magistral des correcteurs » de mythes (VEYNE 1983 : 77), un correcteur qui présuppose que les mythes ne sont jamais entièrement faux, ils cachent une part de vérité altérée. Veyne s'intéresse à cette conviction qui fonde tout les notices du *PA* : « le faux n'est pas autre chose que du vrai qui a été déformé [...] le texte de la vérité n'est jamais irrémédiablement gâté, et pour cause : on ne saurait mentir *ex nihilo*, on peut seulement déformer la vérité. La pensée de Palaiphatos cesse d'être ahurissante, si l'on voit qu'elle est sous-tendue par cette idée chère aux Grecs... » (VEYNE 1983 : 77). Palaiphatos est ici réhabilité, tandis que les études des mythologues l'oublie. Sans se prétendre théoricien du mythe, alors même qu'il récuse une essence des mythes, Veyne se contente de relever la conviction de Palaiphatos : les Grecs n'ont pas inventé leurs mythes *ex nihilo* ; ils ne se sont pas interrogés sur leur origine, mais les ont considérés comme un reflet, altéré avec le temps, de faits passés ; l'imagination est sans doute à l'œuvre dans le travail de déformation des faits, mais il faut attendre longtemps avant que les Grecs n'en viennent à concevoir le mythe comme un produit pur et direct de l'imagination. Thucydide peut critiquer une poésie qui donne la part belle au « fabuleux » (μυθῶδες), Platon peut inventer un mythe ; cela ne signifie pas que les Grecs attribuaient l'origine de leurs mythes à ce que nous appelons, avec un terme dérivé du latin, « l'imagination » (78).

Pour Veyne, Palaiphatos est le représentant parfait d'un « optimisme rationaliste » qui a caractérisé tout un courant de penseurs convaincus que les mythes cachaient leur part de vérité historique. C'est une évidence : Palaiphatos n'est pas historien, il ne prétend pas écrire une histoire universelle, ni ne recherche les données d'une histoire réelle qui serait celle des rois, des fondateurs de cités ou des conquérants (78) ; il lui suffit d'énumérer des exemples d'altération de la vérité. D'Aristote à Galien, de Polybe à Diodore et d'Éphore à Strabon, les Anciens ont cru aux mythes ou

---

34 — En lieu et place, Veyne cite les travaux plus anciens et déjà un peu datés de W. Nestle (*Vom Mythos zum Logos*) ; Müller (*Geschichte der antiken Ethnographie und ethnologischen Theoriebildung*) et Jacoby (*Athens. The Local Chronicles of Ancient Athens*).

à la possibilité « d'épurer le mythe de sa part de merveilleux » pour retrouver des morceaux de vérité. Les historiens anciens n'ont pas cherché à nier les mythes, dès lors qu'ils y reconnaissaient un lien nécessaire avec des faits passés. Il leur suffisait de les « rectifier » (63).

## 6. Le *PA* et son rapport aux mythes

Le système de Palaiphatos, ardent partisan de « l'optimisme rationaliste » pour reprendre la formule de Veyne, ne pouvait apparaître que comme l'antithèse même des grandes théories sur l'origine de la mythologie. Point de pensée mythique pour Palaiphatos, point de théorie sur l'imaginaire poétique<sup>35</sup>, mais des erreurs de jugement, des glissements sémantiques, des déformations sémiotiques, des métaphores mal comprises qui expliquent des « étrangetés incroyables ». Il revient au seul « bon sens » de rétablir l'évidence d'un fait jugé invraisemblable suite à des malentendus ou à une perception faussée de la réalité. L'auteur du *PA* ne laisse aucune part à un éventuel travail poétique ou à une quelconque pensée allégorique. Le « mythe » résulte pour lui d'une erreur, d'une raison trompée, non de l'imagination ou d'une forme autre de la pensée rationnelle. Il s'intéresse d'ailleurs moins au mythe lui-même qu'à la possibilité d'un scénario vraisemblable. Puisqu'il n'y pas de mythe à moins d'erreur, il n'y a rien à expliquer d'une logique ou d'un sens caché des mythes. Il suffit seulement de repérer l'erreur pour retrouver, dans l'observation faussée, le scénario relevant du vraisemblable (même si le résultat est parfois aussi invraisemblable que le mythe démonté). On se gardera donc de tomber dans le piège que signale si bien Veyne. Ce n'est pas parce qu'il veut corriger le mythe au nom du vraisemblable que Palaiphatos transforme les histoires incroyables en récits crédibles. Le programme de vérité est relatif et l'on peut se demander si le jeu de correction des mythes prétendait vraiment rétablir du vrai. Mais Veyne n'ira pas plus loin. Il repère une attitude intellectuelle, inscrit Palaiphatos dans un courant plus large et montre la fragilité des arguments de vérité. La façon dont le *PA* s'est constitué ne l'intéresse pas en particulier. Il admet que « le mythe est un concept fourre-tout », mais ne se demande pas comment ce concept a été élaboré au gré des programmes de vérités qui se faisaient et se défaisaient, ni comment se sont constituées ces séries de notices de récits jugés invraisemblables. Comment s'est opérée la sélection ?

---

35 — STERN 1996 : 7 (citant aussi Beye).



C. Calame l'a montré : le « mythe » n'est pas, en Grèce ancienne, un concept acquis ou posé au départ. Significativement, quand il s'agit de critiquer ou de soumettre à l'examen des données invraisemblables, les Anciens parlent plus volontiers de *μυθῶδες* ou de *μυθολόγημα*<sup>36</sup>. Veyne a sauté par-dessus une difficulté qui reste encore, et même après les travaux de Calame (CALAME 1996), à étudier : comment la critique de l'invraisemblable a-t-elle contribué à faire émerger, en Grèce ancienne, une ou des conceptions du « mythe » ? Comment surtout la construction et l'identification de corpus de « mythes » ont-t-elle aidé et contribué à forger le concept qui pouvait les englober ? Malgré les potentialités d'archivage qu'autorise l'écriture, on ne voit pas les Anciens travailler à des compilations systématiques qui voudraient offrir des répertoires constitués de mythes ou de scénarios mythologiques. Comment l'auraient-ils fait dès lors que le *μῦθος* n'était pas pour eux un objet ou une catégorie fixée ? Pour eux, le « mythe d'Œdipe » n'existe pas en tant que tel : il y a des façons (épiques, tragiques...) de parler d'Œdipe qui restait, d'ailleurs, aux yeux des Anciens un personnage historique. De Diodore à Apollodore, on voit se développer des projets d'histoire universelle qui veulent inclure les divers récits de l'époque héroïque selon des scénarios cohérents (BOUVIER 2000). De leur côté, les notices de Palaiphatos offrent un corpus d'exercices de rationalisation. Par leur assemblage, ces exercices invitent à penser à des formes de dictionnaires, mais on ne saurait pourtant établir aucun lien direct entre un Apollodore, un Palaiphatos et nos dictionnaires de mythologie qui ont leur propre histoire (BOUVIER 2004)<sup>37</sup>. Il serait faux de croire que d'une époque à l'autre, on retient comme « mythes » les mêmes scénarios et les mêmes récits. Sans brûler les étapes et en gardant ce projet pour une prochaine étude, il m'importe ici de repérer que Palaiphatos n'était pas nécessairement pour les Anciens le représentant de cet « optimisme rationaliste » reconnu par Veyne. Le démontage du mythe n'obéissait pas nécessairement à des programmes de vérité établis, mais pouvait se limiter à un simple exercice où l'exégète se plaisait à éprouver des solutions ou des scénarios de conversions logiques. Bien sûr, la méthode du *PA* trouve des correspondances dans des démonstrations de Diodore ou de

36 — THUCYDIDE 1.21.1.7 et 22.4.2 et PLUTARQUE, *Vie de Thésée* 1.5.4. Pour *μυθολόγημα*, cf. AELIUS THÉON, *Progymnasmata* 95.14 et PLATON *Phædr.* 229c5 et *infra*.

37 — Alors que DELATTRE 2005 : 144, admet la possibilité d'une filiation entre les mythographes antiques et les dictionnaires de mythologie modernes (position qui rétro-projette chez les Anciens l'intention de créer des corpus de « mythes » considérés en tant que tels), DELATTRE 2013 nuance parfaitement la question en rappelant qu'il vaut mieux parler de « pratiques mythographiques » que de corpus.



Plutarque. Mais il n'est pas sûr que les Anciens aient perçu les analyses du *PA* comme nous le faisons. Ce que nous appelons « mythographie » était, pour eux, une pratique plus diversifiée que nous ne le supposons souvent, avec sa part de jeu et d'entraînement logique et rhétorique. L'exercice mythographique pouvait être plus séduisant et agréable que les modernes n'ont pu parfois le penser, suite au verdict de Platon dans le *Phèdre* (sur lequel je vais revenir).

On se méfiera alors des postulats qui simplifieraient trop vite la besogne en présentant Palaiphatos comme le modèle emblématique d'une « mythographie » opposant une pratique vivante et orale du mythe à une pratique de l'écriture figeant le mythe. Expliquer que la variante d'un mythe transmise par un mythographe est une variante stérile ou morte par rapport à une mythologie vivante n'a finalement aucun sens si l'on n'a pas défini ce que ces termes pouvaient recouvrir pour nous et pour les Anciens. Surtout, on ne peut guère justifier cette opposition en assignant à la mythographie une tâche de sélection et de fixation des mythes qui ne serait qu'encyclopédique quand on sait que la poésie d'Hésiode était déjà une sélection et une fixation d'un ensemble plus complexe de données théogoniques. Dans l'histoire complexe de la création des corpus de mythes et des termes qui servent à leur étude, la limite n'est jamais claire entre une mythologie chaude découvrant le mythe en action et une mythographie froide classifiant des « mythes » préalablement constitués, aisés à définir et à inventorier. Palaiphatos n'est pas poète, mais à sa manière il contribue à l'histoire sans fin des métamorphoses des mythes, de leurs contenus, de leurs formes et de leurs fonctions.

La mythographie n'existe qu'en fonction de son objet ; elle se constitue en le redéfinissant et en le réinventant. En ce sens, la mythographie ne fige pas le processus de renouvellement de l'invention mythologique. Elle le prolonge, sans que l'on puisse clairement identifier – pour la Grèce ancienne – un passage de la mythologie à la mythographie. Comme le relève Philippe Borgeaud, « la constitution d'une mythographie est étroitement solidaire de l'émergence du *muthos* comme objet d'interprétation ». Argument qu'il faut aussitôt préciser en rappelant qu'en Grèce ancienne la réflexion classificatoire et herméneutique sur le mythe de type d'abord allégorique, semble « aussi ancienne que les plus anciennes attestations du mythe » (BORGEAUD 2002 : 213). La mythographie ne vient pas fossiliser la mythologie (si par ce terme, on entend l'activité productrice et reproductrice des mythes), elle en est seulement un des aspects, une des formes possibles de ses métamorphoses. Au XX<sup>e</sup> siècle, Palaiphatos a été victime d'une conception



du mythe qui a trop radicalement tranché entre une mythologie vivante caractéristique d'une société orale et une mythographie froide où des archivistes auraient classé des mythes qu'ils ne savaient plus saisir autrement qu'en les réduisant à des intrigues figées et sommaires. Voilà comment Palaiphatos avait toutes les raisons d'être ignoré par les recherches du XX<sup>e</sup> siècle sur la pensée mythique et l'imaginaire mythologique. Mais le *PA* n'est pas un dictionnaire ; il résulte, sous sa forme résumée, de pratiques rhétoriques motivées qui permettaient aux histoires de toujours perdurer sous une forme nouvelle. Chaque siècle invente sa manière de perpétuer et de construire ses récits symboliques. Jamais la pensée rationnelle n'a été le dépassement postérieur d'une pensée irrationnelle dont elle se serait détachée, mais tout récit dépend, pour son jugement et sa définition, de programmes de vérités qui restent relatifs et évoluent. On rejoint ici Veyne.

## 7. Définir un genre : la mythographie comme genre incertain

« Rationalisation » est un concept moderne. Les Anciens utilisent eux des termes différents. Parlant de « mythe », Palaiphatos ou Héraclite n'opposent pas le rationnel et l'irrationnel mais parlent de récits qui ont dévié vers le fabuleux et qu'il importe de rectifier, de ramener au vraisemblable ou de résoudre : ἐπανορθοῦσθαι, προσβιβάζειν κατὰ τὸ εἰκός, ἐπιλύεσθαι, ἀνασκευάζειν. Chaque verbe mériterait son enquête, à commencer par le terme ἀνασκευή que l'on peut entendre aussi bien comme le synonyme de θεραπεία (suggéré par le titre du traité d'Héraclite) que comme *réfutation*, *démontage*, tel que l'emploie par exemple Aelius Théon dans ses *Progymnasmata* pour évoquer le travail de Palaiphatos : « démonter (ἀνασκευάζειν) un récit d'après l'incroyable (ἐκ τοῦ ἀπιθάνου) » (94.13-14). Par-delà les différences des champs sémantiques, il apparaît que ni les Anciens, ni les Modernes n'ont été capables de préciser les limites d'une pratique intellectuelle qui a dû répondre à des enjeux différents. Pourquoi fallait-il « corriger » ou « soigner » les mythes qui seraient alors comme des récits malades ?

Comment finalement le canon, tout arbitraire et jamais définitivement fixé, des « mythes grecs » s'est-il constitué au fil de l'histoire ? Et comment identifier le rôle et la qualité de ceux qui ont contribué à établir ces canons ?

En 1902, selon les critères de l'époque, la nouvelle édition des *PA*, établie par Nicola Festa et qui reste inégalée à ce jour, trouve naturellement sa place dans la série des volumes consacrés aux *Mythographi graeci* dans la collection



des écrivains grecs et latins des éditions Teubner. Le volume 3.2 inclut le *PA*, le *Peri Apistôn* attribué à Héraclite et les *Excerpta Vaticana* (aussi connus comme « Anonyme, *Histoires incroyables* ») ; les autres volumes de la série contiennent, notamment, les œuvres d'Apollodore, de Jean Pediasimus, de Parthénios de Nicée, d'Antoninus Liberalis, du Pseudo-Ératosthène. Le regroupement de ces auteurs relève alors de l'évidence. Avant Festa, A. Westermann avait fait un choix analogue dans son édition des *Mythographoi*, qui inscrivait, aux côtés de Palaiphatos, les noms d'Apollodore, Conon, Parthénios de Nicée, Ptolémée Chennus, Antoninus Liberalis, Ératosthène, Héraclite, Jean Pediasimus et Nicétas (WESTERMANN 1843). Mais Palaiphatos n'a pas toujours connu le même voisinage. Dans l'*editio princeps* de Manutius, parue à Venise en 1505, il est associé à Ésope, Babius, tous deux auteurs de fables, et à Cornutus. Dans l'édition de T. Gale, *Opuscula Mythologica Physica et Ethica*, paru à Cambridge en 1671, le *PA* accompagne Héraclite, Timée de Locres, le traité de Salluste, *Des Dieux et du monde*, les fragments des Pythagoriciens, les *Caractères* de Théophraste et un traité d'optique d'Héliodore.

Sur quels critères fonde-t-on l'identification des auteurs mythographes et comment s'est constitué le canon de nos catalogues modernes de « mythographes » anciens ? Nulle part, dans son traité, Palaiphatos ne revendiquait une telle appartenance. Pas plus qu'on ne saurait définir le « mythe » autrement que comme une catégorie construite pour désigner un objet finalement insaisissable, on ne saurait identifier le « mythographe » antique autrement qu'en fonction de postulats aussi fragiles qu'incertains.

## 8. Le témoignage de Théon et l'insertion de Palaiphatos dans une tradition autre

Puisqu'il s'agit ici de comprendre aussi comment se sont constitués historiquement ces corpus de notices que nous attribuons aux mythographes, il m'importe ici, après la lecture de Veyne, de revenir aux sources antiques qui ont intégré le *PA* dans une tradition intellectuelle. Un témoignage représentatif, sur lequel nous pouvons nous arrêter un instant, est ici celui d'Aelius Théon, qui enseignait la rhétorique peut-être dans la 1<sup>ère</sup> moitié du I<sup>er</sup> siècle de notre ère<sup>38</sup>. Dans une démonstration de ses *Progymnasmata* consacrée au « récit » (περί διηγήματος) et discutant les arguments propres à « démonter » (ἀνασκευάζειν) un récit « d'après l'incroyable » (ἐκ τοῦ

38 — Si l'on retient cette date, discutée et proposée par PATILLON 1997 : XVI.



ἀπιθάνου) (94.13-14), Théon observe qu'il est possible d'appliquer à la réfutation du récit la même argumentation que pour les « récits mythiques des poètes et des historiens sur les dieux et les héros, et sur les êtres à la nature étrange » ; et comme exemples, il cite « Pégase, Érichthonios, la Chimère, les Hippocentaures et leurs semblables »<sup>39</sup>. Il importe aussi, ajoute-t-il, de ne pas se contenter de « démonter » (ἀνασκευάζειν) de « tels récits mythologiques » (τὰς τοιαύτας μυθολογίας), mais de montrer également d'où ils « découlent » (παρεῖρρηκεν), « ce qui suppose une adresse plus poussée que celle du grand nombre » (95.9-10).

Voilà évoqué le programme d'une recherche sur les causes et principes de la mythologie. Et Théon donne des exemples d'une telle méthode : Hérodote, Platon, Éphore et enfin Palaiphatos (95-96). Cité en dernier, inscrit dans une filiation qui postule d'Hérodote à lui une continuité, Palaiphatos apparaît ici comme l'héritier et le continuateur d'une méthode qu'il ne ferait qu'appliquer plus systématiquement que les autres.

Regardons cette tradition reconstruite par Théon. Hérodote, « père de l'histoire » selon certains, en est le premier témoin. L'épisode qui intéresse Théon est au livre II, 54-57, des *Histoires*, dans une page où Hérodote rappelle des récits relatifs à Dodone ou à l'histoire de l'oracle. Rappelons le passage. D'après les prêtres égyptiens, les Phéniciens auraient anciennement ravi deux femmes de Thèbes, toutes deux consacrées à Zeus Thébain. Ils les auraient ensuite vendues, l'une en Libye, l'autre en Grèce, où chacune aurait bientôt établi, pour chacun des deux peuples, les premiers oracles. Comparatiste, Hérodote poursuit en rapportant aussi le témoignage à ce propos des prophétesses de Dodone, elles-mêmes :

« c'est là ce que j'ai entendu des prêtres de Thèbes ; mais voici ce que disent les prophétesses de Dodone. Deux colombes noires se seraient envolées de Thèbes d'Égypte ; l'une d'elles serait allée en Libye, l'autre chez les Dodonéens ; posée sur un chêne, celle-ci aurait déclaré avec une voix humaine qu'il fallait qu'on établît à cet endroit un oracle de Zeus ; eux auraient estimé que l'ordre qui leur était donné venait d'un dieu, et, dans cette pensée, l'auraient exécuté. Elles ajoutent que la colombe partie chez les Libyens leur commanda de fonder l'oracle d'Ammon ; c'est aussi

---

39 — AELIUS THÉON, *Progyrnasmata* 95.4. Remarquons que la liste des êtres à la nature étrange (ἐξηλλαγμένων κατὰ φύσιν), cités par Théon, n'est pas conforme à celle des notices de Palaiphatos qui, par exemple, ne parle pas d'Érichthonios. Mes traductions suivent, avec des adaptations, celles de PATILLON 1997 (CUF).



un oracle de Zeus. Voilà ce que disaient les prêtresses de Dodone » (2.55.1-3).

Nommant les prophétesses, rappelant que ce récit faisait l'unanimité à Dodone, Hérodote, avec ses formules usuelles, précise alors sa divergence et son opinion personnelle : « quant à moi, je suis à cet égard de l'opinion que voici... » (2.56). Hérodote ne parle pas de crédulité ou de vraisemblance, mais le souci de vérité et d'authentification n'est pas loin : « Si véritablement (ἀληθέως), les Phéniciens enlevèrent les femmes consacrées et allèrent vendre l'une en Libye, l'autre en Grèce, je pense que ... » (2.56.1). Et l'enquêteur explique comment cette femme barbare, vendue en Thesprotie, aurait fondé sous un chêne un sanctuaire de Zeus pour y instituer, une fois maîtrisée la langue grecque, un oracle. Les différentes versions rapportées, il reste à reconstruire un scénario pour rétablir la vraisemblance :

« les femmes, me semble-t-il, furent appelées colombes par les Dodonéens pour cette raison, qu'elles étaient barbares et qu'ils trouvaient leur langage pareil au chant des oiseaux. S'ils disent qu'après un temps la colombe parla avec une voix humaine, c'est qu'alors la femme s'exprimait d'une façon intelligible pour eux, tandis que, aussi longtemps qu'elle parlait une langue barbare, elle leur semblait proférer le même genre de sons qu'un oiseau ; comment en effet une colombe pourrait-elle émettre une voix humaine ? Et quand ils disent que la colombe était noire, ils donnent à entendre que la femme était égyptienne. L'art divinatoire tel qu'il est pratiqué à Thèbes d'Égypte et celui qu'on pratique à Dodone sont voisins l'un de l'autre. La divination par l'examen des victimes est venue aussi de l'Égypte » (2.57).

Voici le récit qui intéresse Théon. Le parallélisme avec Palaiphatos est évident et l'ancienneté d'une tradition de lecture rationalisante des histoires incroyables semble prouvée, s'il le fallait. La dialectique *vraisemblable / non vraisemblable* est une composante de l'intelligence humaine : il est vain de vouloir en trouver l'origine. Mais ce constat est trivial. C'est plutôt la façon dont Théon construit la tradition mythographique qui doit nous intéresser. Pour définir l'anecdote des deux colombes rapportée par Hérodote, Théon utilise un terme platonicien inconnu de l'historien et parle d'un « mythologème » (ἐξηγούμενός τε τὸ μυθολόγημα) (95.15). Il fait ainsi entrer rétrospectivement l'anecdote hérodotéenne dans une catégorie argumentative qui n'était pas encore perçue comme telle par Hérodote qui parle, lui, simplement d'un *logos*. Le terme « mythologème » surprend mais révèle le souci de rattacher l'historien à Platon. Remarquons aussi que Théon





rapporte la version d'Hérodote en la résumant, sans que son lecteur puisse savoir s'il cite explicitement ou non le texte d'Hérodote.

S'il est indiscutable que le passage d'Hérodote offre bien une interprétation rationalisante d'une donnée légendaire, il faut remarquer que la réécriture résumée de Théon permet d'atténuer l'écart entre le style bref des notices de Palaiphatos et l'analyse complexe d'Hérodote qui a opposé deux versions, celle des prêtres égyptiens puis celle des prophétesses de Dodone, avant d'avancer, ensuite seulement, son opinion personnelle, n'accordant, finalement, qu'un paragraphe au motif des « colombes » devenues métaphores des jeunes filles. Plus qu'il n'affirme une version des faits, Hérodote reste fidèle à une méthode qui invite son lecteur à opter pour le plus vraisemblable<sup>40</sup>. Théon réduit la complexité d'Hérodote pour le rapprocher d'une démonstration dont Palaiphatos offre le modèle.

La manipulation de Théon se poursuit avec une réécriture du *Phèdre* de Platon qui va lui permettre d'inscrire le philosophe dans la filiation de l'historien :

« Platon, dans le *Phèdre*, n'accorde pas créance au récit sur Orithye et Borée, mais il dit qu' « un vent boréal la poussa en bas d'un rocher voisin, alors qu'elle jouait avec Pharmacée, et ainsi (οὔτω) on a raconté qu'elle avait été enlevée par Borée » (95.18-23).

Théon n'est pas maître de rhétorique pour rien. Cette fois, il cite bien le texte exact du *Phèdre*, à un mot près cependant puisqu'il omet, dans la seconde partie de la phrase, le participe *τελευτήσασαν* qui, dans le texte de Platon, précisait le point de vue de la réponse de Socrate : « un vent boréal la poussa en bas d'un rocher voisin, alors qu'elle jouait avec Pharmacée, et, mourant ainsi (καὶ οὔτω δὴ τελευτήσασαν), on a raconté qu'elle avait été enlevée par Borée » (Pl. *Phædr.* 229c7-d1). Simple oubli ? L'omission du participe permet à Théon de faire porter le οὔτω sur l'infinitif *λεχθῆναι* pour mettre en valeur la façon dont le récit s'est constitué. Cela autorise le parallélisme avec les clauses finales des notices de Palaiphatos. Mais ce n'est là qu'une distorsion secondaire. Entretemps, Théon a surtout attribué à Platon une méthode de rationalisation du mythe qui, en revanche, est complètement rejetée dans le *Phèdre*. Théon fait dire à Platon le contraire même de ce que Platon, dans le *Phèdre*, fait dire à Socrate.

Socrate est avec Phèdre qui l'interroge : « Dis-moi Socrate, n'est-ce pas par ici, au bord de l'Ilissos, que Borée, selon ce qu'on rapporte, enleva

40 — DARBO-PESCHANSKI 1987 : 165 et 186.



Orithye ? » (229b5). Socrate corrige et précise non sans ironie que la scène eut lieu un peu plus en aval, à deux ou trois stades, là où se trouvent le sanctuaire d'Agra et un autel de Borée. La précision incite Phèdre à poser naïvement sa deuxième question, celle qui intéresse plus précisément l'historien des mythologèmes : « Mais, par Zeus, dis-moi, Socrate, est-ce que tu crois, toi, que cette *donnée mythique* (μυθολόγημα) est vraie ? » (229c5). On n'est pas loin ici de la question qui a intéressé Veyne. Sauf que l'un parle de *mythologème* là où l'autre parle de « mythes ». Platon ne s'attaque pas ici aux mythes en tant que récits constitués mais à des « données mythiques », à des « mythologèmes ». C'est une nuance qui va trouver son importance et l'on a vu comment Théon a fait d'Hérodote l'un de ces savants corrigeant un « mythologème »<sup>41</sup>. Il faut de telles audaces pour construire une tradition.

Mais écoutons, dans le dialogue de Platon, la réponse de Socrate à Phèdre. Il ne serait pas cet homme atypique qu'il est (ἄτοπος), si, à l'instar des savants (ὡσπερ οἱ σοφοί), il « refusait de croire » (cf. ἀπιστοίην) à ce récit et si, adoptant quelque raisonnement savant (σοφίζόμενος), il expliquait qu'une rafale du Borée fit jadis tomber la jeune fille du haut rocher, tandis qu'elle jouait avec son amie, ou encore s'il expliquait qu'elle avait été jetée du haut de l'Aréopage, puisque l'on fait aussi ce récit (229c).

Socrate est au courant des interprétations séduisantes (χαρίεντα, 229b7) dont ce mythologème est l'objet ; il en connaît les variantes et suggère que le débat et la compétition interprétative devaient avoir leur succès<sup>42</sup>. Mais il abandonne l'exercice à l'érudit « vraiment capable et assidu à la besogne » (λίαν δὲ δεινοῦ καὶ ἐπιπόνου) ; c'est là, commente-t-il, le travail ingrat « d'un homme qui n'y trouverait point de bonheur » (καὶ οὐ πάνυ εὐτυχοῦς ἀνδρός) (229d3). Socrate se refuse à ces interprétations rationalisantes, d'autant plus, ajoute-t-il, qu'il faudrait les conduire systématiquement et passer en revue une infinité de données :

« quand on a commencé, on est obligé de rectifier (ἐπανορθοῦσθαι) l'image des Hippocentaures, puis celle des Chimères ; et voilà que déferle (ἐπιρρεῖ) la foule de toutes ces Gorgones, Pégases et autres êtres extraordinaires et les étrangetés sans nombre d'être à la nature monstrueuse » (229d5-e2).

Un travail, poursuit-il, qui, « si l'on est sceptique » (ἀπιστῶν) et que l'on tient à « réduire chaque créature à sa vraisemblance » (προσβιβῆ κατὰ τὸ

41 — Cf. BORGEAUD 2004a : 27-32, dont le questionnement rappelle celui de Veyne.

42 — Voir aussi sur ce passage DETIENNE 1981 : 158.



εἰκὸς ἕκαστον) relèverait d'une « sageuse grossière » (ἀγροίκῳ τινὶ σοφίᾳ) et fastidieuse (229b-e). C'est dire que Socrate n'était pas homme à vouloir jamais écrire un traité sur « les récits incroyables », *Peri apistôn* ; il n'a pas le loisir d'une telle entreprise. L'étrangeté des créatures mythologiques l'intéresse moins que sa propre étrangeté :

« ainsi je ne veux pas tant examiner ces choses-là mais bien moi-même, pour voir si je ne me trouve pas être une bête bien plus compliquée et fumante d'orgueil que Typhon, ou si, au contraire, je suis un être plus doux et plus simple, participant par nature à quelque destinée divine et point enfumée d'orgueil » (*Phædr.* 230a2-b).

Dans ce prologue du *Phèdre*, Socrate ne congédie pas catégoriquement les mythes (*Phædr.* 230a). Il aurait pu, au nom de convictions philosophiques ou éducatives, prononcer, comme dans la *République*, la nécessité d'un rejet catégorique ; il se contente de dénoncer l'inanité d'une entreprise, vite fastidieuse, qui voudrait rationaliser l'ensemble de la mythologie. Sans dire qu'il ne croit pas aux récits fabuleux, Socrate décrète la priorité de l'enquête sur soi, du « connais-toi toi-même ». L'étrangeté de l'autre est moins intéressante que l'étrangeté propre. Socrate ne congédie la mythologie traditionnelle que pour devenir son propre mythologue. C'est une réponse, sa réponse, à ce courant d'interprétations *démythificatrices* qui s'ingénie à réinterpréter les mythes au nom du vraisemblable.

Mais le plus remarquable est que Socrate évoque exactement le programme qui sera celui de Palaiphatos ; il est frappant de relever que l'énumération des figures surnaturelles qu'il mentionne – Hippocentaures, Chimères, Gorgones, Pégases – correspond, jusque dans l'ordre de leur énumération, au classement de ces figures dans le *PA*<sup>43</sup>, même si les titres présentent des divergences<sup>44</sup>. Simple coïncidence ou peut-on reconnaître ici des programmes qui annoncent, bien à l'avance, Palaiphatos<sup>45</sup> ? Sur ce point, Théon a vu juste.

À entendre Socrate, il a existé des Palaiphatos avant le Palaiphatos du *PA*, des savants qui s'attachaient à cette besogne fastidieuse de « réduire les mythes au vraisemblable » (229e1). Platon a bien sûr sa propre idée du sens et de la

43 — Si l'on suit l'édition de FESTA, cf. notices 1, 28 et 31.

44 — Cf. ici FESTA 1902 : XVIII-XIX.

45 — Sans nul doute et contrairement à ce que veulent certains la critique qui cherche à démythifier les mythes ne date pas de la fin du V<sup>e</sup> siècle ; elle n'est pas le fait d'une société « coupée de ses croyances les plus fondamentales », mais elle remonte bien plus haut. Cf. DETIENNE 1981 : 158.



fonction des mythes qu'il utilise si bien. Sa disqualification radicale d'une entreprise de lecture rationalisatrice des mythologèmes semble d'autant plus justifiée aux Modernes que nous avons développé la conviction qu'il s'agissait là d'un exercice austère. Mais l'exercice avait un sens réel pour les sophistes dénoncés par Socrate. C'est alors le jeu de Théon de fausser le tableau et de renverser la position de Platon et de Socrate. Il y gagne d'identifier une tradition qui, si elle a en effet très certainement existé, ne pouvait aller si simplement d'Hérodote à Éphore et Palaiphatos en passant par Platon qui en devient un représentant de choix. En précisant encore que Palaiphatos est un péripatéticien (*Progymnasmata* 96.5-7), Théon cherche-t-il à unir l'école de l'Académie et celle du Lycée pour faire la publicité d'un exercice qui lui semble important ? On connaît son souci d'inculquer à ses étudiants un esprit critique et l'on sait comment il rappelle que la critique (cf. ἀνασκευάζειν) des mythes suppose « une adresse plus poussée que celle du grand nombre ».

Théon inscrit ainsi Palaiphatos dans une tradition mythographique très différente de celles auxquelles les modernes l'ont attaché, assurément moins austère. Il ne faut pas non plus oublier que, dans son prologue, l'auteur du *PA* se réclamait lui-même d'une méthode d'« enquête » qui, sans le citer explicitement, rappelait Hérodote : « allant moi-même sur place et enquêtant » (P.24). Prêtons alors attention à cette tradition qui veut remonter à Hérodote, père de l'histoire. Prenons garde aussi au fait que, dans la reconstruction de Théon, Hérodote fonde la tradition mythographique alors même qu'il tente de résoudre l'énigme des origines du sanctuaire de Delphes. Pourquoi, s'agissant d'une tradition incluant Palaiphatos, remonter jusqu'au chêne de Dodone ? Dans le récit des prophétesses de Dodone, la colombe vient se poser sur le chêne pour annoncer que le temple de Zeus devra se trouver là (2.55.5). Et Hérodote précise que c'est sous ce chêne que la femme, étrangère et esclave, édifia le sanctuaire de Dodone. Or ce chêne légendaire, arbre de Zeus, une tradition qui remonte à Sophocle au moins nous rappelle que, sous sa double désignation de φηγόν et de δρῦς, il est un arbre parlant et ancien, πολύγλωσσος et παλαιά (Sophocle, *Trach.* 171 et 1168), deux adjectifs qui renvoient à la qualité désignée par l'adjectif παλαίφατος, une épithète par ailleurs propre au chêne<sup>46</sup>. Quel lien alors entre le chêne oraculaire de Dodone et le nom employé pour désigner l'auteur ou compilateur du *PA* ?

46 — DAVIES 1991 : 95 et 253 ; EASTERLING 1982 : 98-99 ; PARKE 20-23.



## 9. La tradition paradoxale des nouveaux Palaiphatos

On trouve dans le *Commentaire à l'Odyssee* d'Eustathe une note curieuse qui rappelle que l'adjectif παλαίφατος ne doit pas seulement faire penser au chêne légendaire mais aussi au nom propre d'un homme habile à retrouver l'histoire cachée sous le mythe. Au chant 19 de l'*Odyssee*, Pénélope interroge l'hôte venu en sa demeure. Elle lui a déjà demandé son nom et son peuple (19.105), mais l'étranger a évité une première fois de répondre. Elle insiste alors : « Dis-moi ton ascendance et d'où tu viens, car tu n'es pas né du chêne des histoires anciennes (παλαιφάτου) ni du rocher » (*Od.* 19.162-3).

L'expression δρυός παλαιφάτου est généralement comprise comme une allusion au mythe des hommes nés des arbres, mais Eustathe, dans son commentaire, ouvre d'autres interprétations et mentionne une variante présentée par certains manuscrits : ἀπὸ δρυός παλαιφάτου, ἢ παλαιφάγου (*Eust. Od.* 2.194.44 Stallbaum). C'est le point de départ d'une interprétation qui le pousse à rappeler le début de l'humanité, quand les hommes mangeaient des glands<sup>47</sup>. Mais sautant d'une idée à l'autre, il évoque une autre possibilité qui nous ramène au Palaiphatos poète des origines, notamment évoqué par Athénée. Citons Eustathe :

« si l'on écrit δρυός παλαιφάτου, il faut penser non seulement au "chêne ancien" mais aussi, par homonymie, au nom propre d'un homme sage qui soigne les mythes pour les convertir à l'histoire, entreprise à laquelle s'est également astreint un certain Héraclite et aussi Charax. Athénée se souvient de Palaiphatos dans ce passage où, tandis qu'un boucher savant vante son art, quelqu'un dit : "voici un nouveau Palaiphatos" »<sup>48</sup>.

Entre le chêne primordial et l'homme sage, correcteur de mythes, Eustathe n'établit d'autre lien que celui d'une association d'idées. Mais son témoignage nous permet de vérifier une piste importante qui remonte à la comédie nouvelle et qui révèle que le nom de Palaiphatos était riche de valeurs diverses et particulièrement instructives pour mieux comprendre comment

47 — Cf. aussi APOLLONIUS, *Lexicon Homericum* et APION, *Fragmenta de glossis Homericis* (Neitzel), s.v. παλαιφάγου· ὁ Ἀπίων πάλαι ἐσθιομένης {ἐστὶ}· ἐπὶ γὰρ τῆς δρυός φησιν "οὐ γὰρ ἀπὸ δρυός ἐστὶ παλαιφάγου".

48 — EUSTATHE, *Od.* 2.195.43-196.2 Stallbaum : εἰ δὲ γράφεται δρυός παλαιφάτου, ἐνθυμητέον ὡς οὐ μόνον δρυὸς παλαιφάτος, ἀλλὰ ὁμωνυμίας λόγῳ καὶ κύριον ἀνδρὸς σοφοῦ θεραπεύσαντος μύθους πρὸς ἱστορίαν, εἰς ὃ καὶ τὴν Ἡράκλειτος ἐπονῆσατο, (45) ἔτι δὲ καὶ Χάραξ. Παλαιφάτου δὲ μέμνηται καὶ Ἀθήναιος, ἔνθα μαγεῖρου σοφιστομένου καὶ τὴν οἰκείαν τέχνην ἀποσεμνύνοντος ἔφη τὸ, καινὸς οὐτοσί Παλαιφάτος.



les Anciens pouvaient concevoir le jeu de réécriture des scénarios mythologiques les plus anciens. Regardons alors ce qu'il en est du Palaiphatos cité par Athénée auquel le témoignage de l'archevêque de Thessalonique nous renvoie.

Dans le banquet encyclopédique des *Deipnosophistes* d'Athénée, alors que le maître de cérémonie, Ulpien, a terminé un exposé sur les desserts, un μάγειρος, cuisinier et boucher à la fois, érudit de surcroît, apparaît pour apporter le *múma*, un plat de viande inattendu à ce moment-là et inconnu des convives (ATHÉNÉE, 14.77.6-9). Mais pour savoir ce qu'est exactement le *múma*, les convives vont devoir patienter et écouter le cuisinier savant dérouler toute une cosmogonie culinaire qui remonte aux origines pour démontrer que l'histoire de la civilisation est d'abord une histoire de découvertes et de pratiques alimentaires. Le cuisinier est savant ; il cite et multiplie les citations, à commencer par l'*Histoire sacrée* d'Évhémère pour expliquer que Cadmos, le fondateur de Thèbes et importateur de l'alphabet, fut, lui aussi, un μάγειρος (14.77.6-9). On aurait tort de rabaisser trop vite ce métier aujourd'hui laissé aux esclaves. Le μάγειρος est maître en rites sacrificiels ; Olympias le rappelait à dessein à son fils, Alexandre le Grand, et Homère n'hésite pas à montrer Agamemnon en train d'accomplir la tâche sacrificielle du μάγειρος (14.78.23). Louant son art et sa fonction, le cuisinier, qui déroule l'illustre généalogie de ses ancêtres professionnels depuis l'âge héroïque, cite bientôt un passage des *Samothraces* d'Athénion, un poète comique que certains situent au III<sup>e</sup> ou II<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>49</sup>.

La citation est une mise en abîme. Notre cuisinier en cite un autre, qui dans la comédie d'Athénion chante et défend, lui aussi, les bienfaits d'un art civilisateur. Car l'art de la boucherie et de la cuisine (ἡ μαγειρικὴ τέχνη) a plus que tout autre porté les hommes à la piété (πρὸς εὐσέβειαν), en les arrachant à cette condition originale de « vie bestiale et sans loi (τοῦ θηριώδους καὶ παρασπόνδου βίου) », « en les faisant passer du cannibalisme (ἀλληλοφαγίας) à un certain ordre ». Car, il faut, poursuit ce deuxième cuisinier cité par le premier, attribuer à un homme « qui n'était nullement stupide » (οὐκ ἀβέλτερος), le premier sacrifice et la première cuisson. L'homme découvrit ainsi que la viande animale était meilleure que la viande humaine et il y prit goût. L'art de la cuisine se perfectionna, inventa le sel et d'autres assaisonnements, tandis que l'on codifiait, dans chaque pays, les

49 — STERN 1996 : 3 (ATHÉNÉE, 14.80.7-52 = CAF 3.369 = fr. 1 PCG).



normes du sacrifice. Le boucher des *Samothraces* conclut alors sur l'importance d'un art qui a fondé la condition civilisée du genre humain :

« pour nous tous, la seule origine de notre salut, ce fut le plaisir du progrès technique (τὸ προσφιλοτεχνεῖν) et l'amélioration par la découverte des assaisonnements de l'art de la boucherie et de la cuisine » (14.80.29-32).

A l'écoute de cette *théogonie* différente, qui réinvente après Hésiode le sens du sacrifice et qui joue à reformuler autrement des données mythologiques<sup>50</sup>, les auditeurs du cuisinier, toujours dans la comédie d'Athénion, s'écrient, avec ironie bien sûr : « Mais voici donc un nouveau Palaiphatos » : καινὸς γὰρ ἔστιν οὕτοσι Παλαίφατος (14.80.33). Littéralement, si on rend le jeu de mot, il faudrait traduire : « Mais voici un nouvel homme légendaire », ou « un nouvel homme dont on parle depuis les temps anciens », ou encore, jouant sur la diathèse active, « un nouveau diseur de choses anciennes ». L'ironie est maximale si l'on y regarde bien. Le cuisinier des *Deipnosophistes* aurait pu arrêter sa citation plus tôt, mais il croit bon de rapporter aussi ce cri d'admiration (14.80.33). A-t-il perçu l'ironie du compliment ? Il oublie qu'il cite un fragment de comédie et que les convives des *Samothraces* adressaient à leur cuisinier conférencier un compliment moqueur. Athénée récupère la plaisanterie et l'amplifie au détriment de son cuisinier. Lui qui veut inscrire son art et sa personne dans une tradition remontant aux origines, voilà qu'il se désigne, par le biais de la citation, comme « un nouvel homme de légende ». Une tradition de « nouveaux anciens » est une contradiction dans les termes. La science du cuisinier des *Deipnosophistes* irrite les convives qui se réjouissent enfin de son départ en constatant qu'il les a, avec ses citations, « hachés menus (κατακόψαντος) » (14.82.13). Curieux reproches si l'on rappelle que les érudits des *Deipnosophistes* se repaissent d'un banquet de citations (JACOB 2004). Mais le cuisinier savant a sans doute usurpé une importance qui ne lui revenait pas.

Prêtons alors attention à cette boutade de la comédie que le texte d'Athénée nous rapporte. À l'époque d'Anthémion déjà, le nom de Palaiphatos était connu et volontiers employé pour dénoncer les prétentions d'une fausse ou prétendue nouveauté. On sait que la comédie nouvelle aime ridiculiser les penseurs et philosophes pédants. Faut-il penser que la formule ironique vise un Palaiphatos en particulier ou qu'elle a une valeur plus générique, utilisant un nom parlant ? Évoquant les différents Palaiphatos

---

50 — Cf. FESTA 1890 : 32 : « Tutto il racconto del cuoco rassomiglia nell' insieme e nei particolari a parecchi dei capitoli che noi troviamo nella nostra raccolta Palefatea PA ».



évoqués par la *Souda*, les traducteurs de l'édition italienne d'Athénée<sup>51</sup> ont pensé qu'ils pouvaient s'agir ici du poète mythique, Palaiphatos, discuté *supra* et dont Christodoros a décrit, à la fin du V<sup>e</sup> siècle de notre ère, la statue (*Anthologie Palatine*, 2.36). C.B. Gulick, en revanche, dans sa propre édition des *Deipnosophistes*, l'identifie à l'auteur du *PA*<sup>52</sup>. Il n'est pas sûr qu'il faille trop vite trancher. Palaiphatos est un nom parlant intéressant, surtout s'il s'agit de désigner l'énonciateur de récits qui prétendent remonter aux origines ou premiers temps et qui redisent le mythe autrement. Avant de vouloir distinguer entre tel ou tel Palaiphatos, cela d'autant plus qu'ils semblent se confondre, il conviendrait de regarder un peu mieux les valeurs d'un terme qui a pu fonctionner comme un « nom slogan ». Un nom propre, lorsqu'il est surnom, informe moins sur la personne que sur le statut que l'imaginaire attache à cette personne. « Palaiphatos », le nom qui parle renvoie ici à une certaine idée de la « mythographie » du *PA*.

## 10. Quand Ulysse se rend à Dodone

Mais revenons ici au passage de l'*Odyssée* qui a suscité le commentaire d'Eustathe. Pourquoi a-t-il pensé à Palaiphatos en lisant ce passage ? Entre Pénélope et son visiteur, le dialogue est une épreuve de vérité. À la reine d'Ithaque qui lui a demandé une seconde fois son identité, « puisque l'on ne saurait être né du chêne ancestral (ἀπὸ δρυός [...] παλαιφάτου) ni du rocher », Ulysse – puisque c'est lui qui se cache sous l'habit du visiteur anonyme – répond et argumente ; il vient de Crète et se nomme Aithon, descendant de Minos ; il explique comment il a reçu Ulysse dans sa demeure, une première fois, quand celui-ci naviguait vers Troie. Le discours est détaillé, mais après 37 vers, le poète de l'*Odyssée* interrompt la tirade pour en rappeler l'enjeu : « disant tant de mensonges, il leur donnait l'apparence du vrai » (19.203). C'est qu'Ulysse ne peut pas se dévoiler, mais qu'il doit aussi rassurer Pénélope et la convaincre de son retour. Il ne doit pas seulement donner au faux l'apparence du vrai, mais doit cacher du vrai sous ce faux. L'information clé arrive bientôt et le héros menteur la présente comme une promesse placée sous le sceau d'un serment de vérité : « prête attention à mon propos ; car je vais te dire le vrai et ne cacherai rien » (ἐμεῖο δὲ σύνθεο μῦθον · / νημερτέως γάρ τοι μυθήσομαι οὐδ' ἐπικεύσω) (19.268-269). Quand il s'agit d'Ulysse, ces promesses de paroles véridiques sont toujours des indicateurs de discours

51 — CANFORA 2001. Sur Athénion, cf. entre autres SEAFORD 1975 : 193-208.

52 — GULICK 1927-1841 : VI *ad loc.*



doubles et voilés. Surtout, le héros a invité Pénélope à écouter avec attention et intelligence (σύνθεο). Récemment, raconte-t-il, il a su de Phidon, le roi des Thesprotes, lui-même prêtant serment, qu'Ulysse était sur le point de rentrer :

« il me jura offrant des libations dans ses demeures que le navire était à flot et l'équipage prêt, qui devaient ramener Ulysse en sa patrie. [...] Ulysse, disait-il, avait gagné Dodone afin de consulter le grand chêne à l'ample feuillage (ἐκ δρυὸς ὑψικρόμοιο Διός) de Zeus pour savoir s'il devait, après une si longue absence, rentrer dans sa patrie au grand jour ou caché » (ἦ ἀμφοδὸν ἦε κρυφηδόν) (19.288+296-299).

L'hôte a dit l'essentiel. Ulysse a déjà recouru à ce mensonge (14.328-330), mais ici il apparaît aussi comme une réponse à Pénélope qui rappelait que l'on ne pouvait naître du chêne légendaire (δρυὸς [...] παλαιφάτου). Ulysse – justement – parle, masqué, pour dire qu'il arrivera bientôt, revenant d'un autre chêne, lui aussi ancien et légendaire, où il s'est rendu pour savoir s'il devrait, à son retour à Ithaque, se présenter au grand jour ou rester caché. Pénélope peut-elle croire Ulysse imprudent au point de révéler la question qu'il va poser à l'oracle de Dodone ? Ou doit-elle comprendre que son hôte joue déjà une partie de cache-cache annoncée ? À Dodone, les visiteurs allaient interroger Zeus pour recevoir des oracles qui restaient souvent ambigus. Rappelons que, dans la poésie homérique, quand il n'est pas l'épithète du chêne, l'adjectif παλαίφατος qualifie les oracles en tant que dits anciens : παλαίφατα θέσφατα, des « dits anciens » dont on comprend après coup le sens.

C'est d'abord le Cyclope, aveuglé par Ulysse, qui se souvient d'un ancien oracle révélé par un devin qui avait vieilli parmi eux : « Hélas, voilà les anciennes prophéties qui me rejoignent » (παλαίφατα θέσφαθ' ἰκάνει) (9.507). Le Cyclope s'attendait à voir venir un jour un ennemi fort et puissant, mais voilà, observe-t-il après coup, « c'est un homme de peu, un être insignifiant et faible qui m'a pris la vue, en me domptant avec son vin » (9.515-516). Même exclamation, « ὦ πόποι, ἦ μάλα δή με παλαίφατα θέσφαθ' ἰκάνει », de la part du roi phéacien, Alcinoos, qui se souvient d'une ancienne prophétie de son père lorsqu'il découvre au large, transformé en pierre et figé dans la mer, le vaisseau qui s'en revenait au port après avoir porté Ulysse à Ithaque (13.172-3).

De manière remarquable, l'ancienne prédiction (παλαίφατα θέσφατα) est une parole oubliée dont on découvre en retard ce qu'elle annonçait vraiment. La parole prophétique est ici une parole originelle,

« paléphatique », dite dans un temps d’hier, une parole que l’on peut associer à Dodone, lieu par excellence de l’énonciation des « dits anciens » παλαίφατα. Pour suggérer qu’il tient un langage double, Ulysse évoque l’oracle de Dodone, la meilleure référence pour s’autoriser un propos qui cache du vrai sous du faux. A la question d’une alternative entre un retour ouvert ou caché, Ulysse donne une réponse qui rappelle son habileté rhétorique, habile à dire le vrai sous le faux, à inventer ou évoquer une question oraculaire dont il connaissait depuis toujours la réponse. Avant Hérodote, avant tant d’autres, Ulysse est le héros qui a su – du moins le dit-il – jouer avec la parole « palaiphatique » de l’oracle. Ulysse pourrait bien être, à sa façon, le premier représentant de cette rhétorique qui consiste à crypter puis à décrypter un propos défini comme « mythos ». En invitant Pénélope à comprendre son récit (ἐμείο δὲ σύνθεο μῦθον), il l’invitait aussi à retrouver le vrai sous le faux. Avant Hérodote, Ulysse pourrait être l’un des premiers représentants d’un art dont les mythographes anciens allaient se réclamer.

### *Bibliographie*

- BARTHES R. (1957) *Mythologies*, Paris.
- BLUMENTHAL A. von (1942) « Palaiphatos », in *Real Encyclopädie der klassischen Altertumwissenschaft* 18, p. 2449-2455.
- BONNEFOY Y. (éd.) (1981) *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, Paris.
- BORGEAUD P. (2002) « La mémoire éclatée », in *Théories de la religion : diversité des pratiques de recherche, changement des contextes socio-culturels, requêtes réflexives*, P. Gisel & J.-M. Tétaz (ed.). Genève, p. 201-221.
- BORGEAUD P. (2004) *Aux origines de l’histoire des religions*, Paris.
- BORGEAUD P. (2004a) *Exercices de mythologie*, Genève.
- BOUVIER D. (1998) « Le mythe comme objet historique ou philosophique », in *Philosophes et historiens anciens face aux mythes*, D. Bouvier & C. Calame (ed.), *Études de Lettres* 1998/2, p. 145-153.
- BOUVIER D. (2000) « L’idée de temps mythique dans l’historiographie antique », *Carrefour. Revue de la Société de philosophie de l’Outaouais* 22.2, p. 9-36.
- BRISSON L. (2005) *Introduction à la philosophie du mythe*. 1, *Sauver les mythes*, Paris.
- BRODERSEN K. V. (2002) *Die Wahrheit über die griechischen Mythen: Palaiphatos’ « Unglaubliche Geschichten »*, Stuttgart.
- BUFFIÈRE F. (1973 [1956]) *Les mythes d’Homère et la pensée grecque*, Paris.

- CALAME C. (1996) *Mythe et histoire dans l'Antiquité grecque. La création symbolique d'une colonie*, Lausanne.
- CANFORA L. (2001). *Ateneo. I deipnosofisti. I dotti a banchetto*, Roma – Salerno.
- CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE P. D. (1904) *Manuel d'histoire des religions*, Paris.
- CHANTRAINE P. (1979[1933<sup>1</sup>]) *La formation des noms en grec ancien*, Paris.
- DAVIES M. (1991) *Sophocles. Trachiniae*, Oxford.
- DELATTRE C. (2005) *Manuel de mythologie grecque*, Rosny-sous-Bois.
- DELATTRE C. (2013) « Pentaméron mythographique. Les Grecs ont-ils écrit leurs mythes ? » *Lalies* 33, p. 77-170.
- DETIENNE M. (1981) *L'invention de la mythologie*, Paris.
- EASTERLING P. E. (1982) *Sophocles. Trachiniae*, Cambridge – London.
- FESTA N. (1890) *Intorno all'opuscolo di Palefato de incredibilibus. Considerazioni*, Firenze – Roma.
- FESTA N. (1895) « Nuove osservazioni sopra l'opuscolo di Palefato », *Studi Italiani di Filologia Classica* 4, p. 225-253.
- FESTA N. (1902) *Palaephati Peri apistōn. Heracliti qui fertur libellus Peri apistōn. Excerpta vaticana : vulgo anonymus De incredibilibus*, Lipsiae.
- GIANNINI A. (1965) *Paradoxographorum Graecorum reliquiae*, Milano, Istituto Editoriale Italiano.
- GIRAUD Y. (1968) *La fable de Daphné : essai sur un type de métamorphose végétale dans la littérature et dans les arts jusqu'à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle*, Genève.
- GULICK C. B. (1927-1941) *Athenaeus. The Deipnosophists*, London.
- HAWES G. (2014) *Rationalizing myth in Antiquity*, Oxford.
- JACOB C. (2004) « La citation comme performance dans les *Deipnosophistes* d'Athénée », in *La citation dans l'Antiquité*, C. Darbo-Peschanski (ed.), Paris, p. 147-175.
- LÉVI-STRAUSS C. (1958) *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.
- PARKE H. W. (1967) *Greek oracles*, London.
- ROQUET E. (1976) *Palefato : Historias increíbles*, Barcelona.
- RUSTEN J. S. (1982) *Dionysius Scytobrachion*, Opladen.
- SANTONI A. (2000) *Palefato : storie incredibili*, Pisa.
- SCHRADER J. (1894) *Palaephatea*, Berlin.
- SEAFORD R. (1975) « Some Notes on Euripides' Cyclops », *Classical Quarterly* 25, p. 193-208.
- STERN J. (1996) *Palaephatus. On unbelievable tales = Peri apiston : with notes and Greek text from the 1902 B.G. Teubner édition*, Wauconda, IL.
- TILLIETTE X. (2002) *La mythologie comprise : Schelling et l'interprétation du paganisme ; suivi de Trois essais concernant l'origine*, Paris.

- TRACHSEL A. (2005) « L'explication mythologique de Palaiphatos : une stratégie particulière », *Maia* 57, p. 543-556.
- VERNANT J.-P. & R. DI DONATO (1995) *Passé et présent : contributions à une psychologie historique*, Roma.
- VEYNE P. (1983) *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, Paris.
- VITELLI G. (1893) « I manoscritti di Palefato », *SIFC* 1, p. 241-379.
- VITELLI G. (1895) « Ancora un codice di Palefato », *SIFC* 3, p. 31-34.
- WESTERMANN A. (1843). *Muthographoi. Scriptores poeticae historiae Graeci*, Brunsvigae.
- WIPPRECHT F. (1892) *Quaestiones palaephataeae*, Heidelberg.
- YAHRAKHO V. N. (1988) *Palefat. O neveroyatnom*, Moskva.