

ALFRED LOISY

---

# LES MYSTÈRES PAÏENS

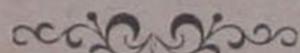
ET

# LE MYSTÈRE CHRÉTIEN

---

DEUXIÈME ÉDITION

REVUE ET CORRIGÉE



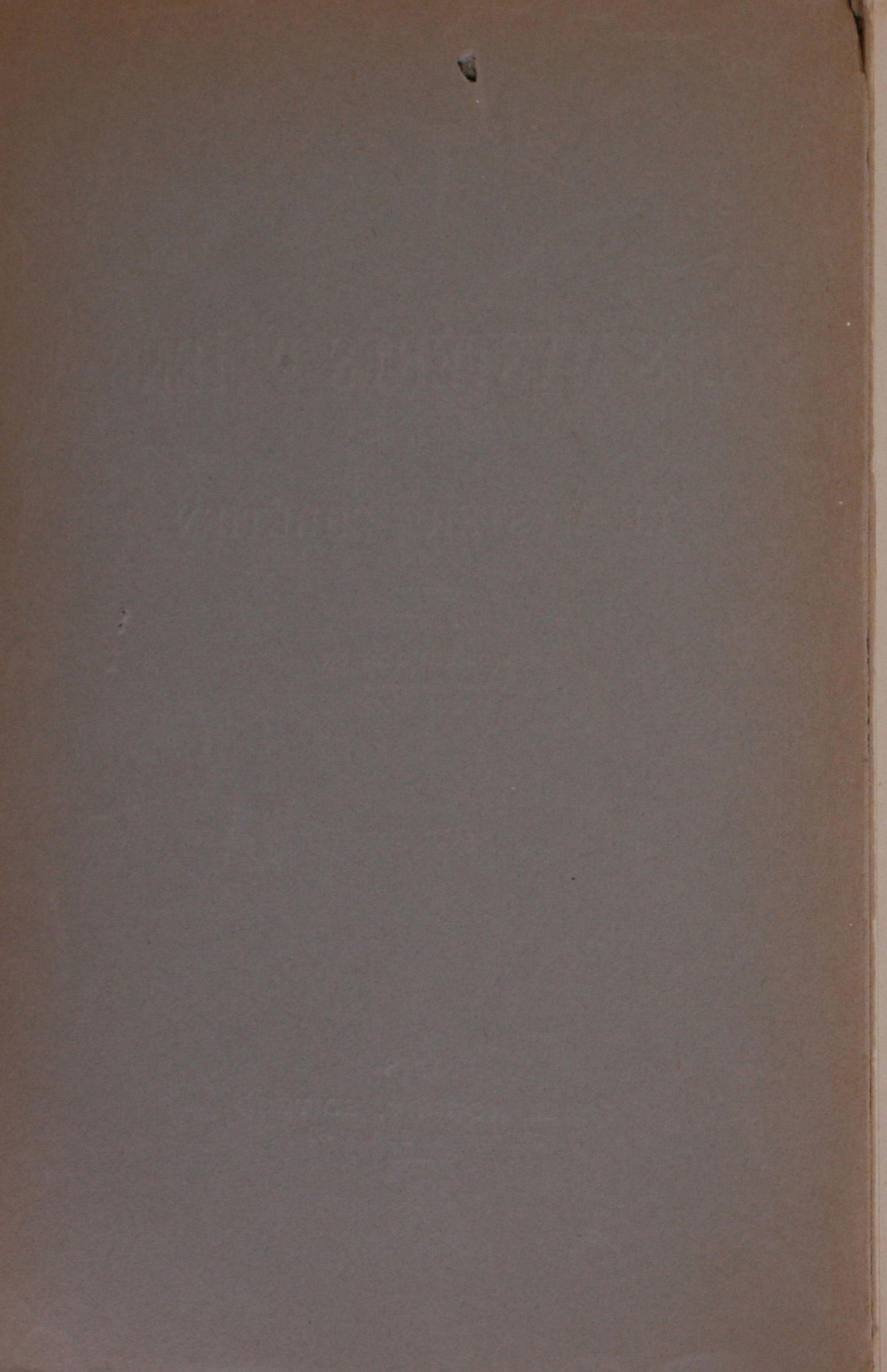
PARIS

ÉMILE NOURRY, ÉDITEUR

62, RUE DES ÉCOLES, 62

---

1930







LES MYSTÈRES PAÏENS

ET

LE MYSTÈRE CHRÉTIEN

## DU MÊME AUTEUR

---

<b>Etudes bibliques</b> , troisième édition (1903), 1 vol. in-8°, 336 p...	12 fr.
<b>L'Évangile et l'Église</b> , cinquième édition (1930), 1 vol. in-12, XLIV, 277 pages .....	12 fr.
<b>Simple réflexions sur le décret du Saint-Office <i>Lamentabili sane exitu</i> et sur l'Encyclique <i>Pascendi dominici gregis</i></b> , deuxième édition (1908), 1 vol. in-12, 307 pages .....	7 fr. 50
<b>Quelques lettres sur des questions actuelles et sur des événements récents</b> , 1 vol. in-12, 295 pages.....	7 fr. 50
<b>Leçon d'ouverture du cours d'Histoire des religions au Collège de France</b> (1909), in-12, 43 pages.....	1 fr. 80
<b>Jésus et la tradition évangélique</b> (1910), 1 vol. in-12, 288 pages.	7 fr. 50
<b>A propos d'histoire des religions</b> (1911), 1 vol. in-12, 324 pages.	7 fr. 50
<b>L'Évangile selon Marc</b> (1912), 1 vol. in-12, 503 pages.....	12 fr.
<b>Choses passées</b> (1913), 1 vol. in-12, x-398 pages .....	9 fr.
<b>Guerre et religion</b> , deuxième édition (1915), 1 vol. in-12, 196 pages.	6 fr.
<b>Mors et Vita</b> , deuxième édition (1917), in-12, 90 pages.....	3 fr. 50
<b>La Religion</b> , deuxième édition (1924), 1 vol. in-12, 406 pages..	9 fr.
<b>La paix des nations et la religion de l'avenir</b> (1919), in-12, 31 p.	1 fr. 50
<b>De la Discipline intellectuelle</b> (1919), 1 vol. in-12, 192 pages....	7 fr.
<b>Essai historique sur le Sacrifice</b> (1920), 1 vol. gr. in-8°, 552 p.	36 fr.
<b>Le quatrième Évangile</b> , deuxième édition (1921), 1 vol. gr. in-8°, 602 pages .....	36 fr.
<b>Les Actes des Apôtres</b> (1920), 1 vol. gr. in-8°, 963 pages.....	60 fr.
<b>L'Épître aux Galates</b> (1916), 1 vol. in-12, 204 pages .....	6 fr.
<b>Les Livres du Nouveau Testament</b> traduits du grec en français avec introduction générale et notices (1922), 1 vol. gr. in-8°, 714 pages .....	36 fr.
<b>L'Apocalypse de Jean</b> (1923), 1 vol. gr. in-8°, 406 pages.....	24 fr.
<b>L'Évangile selon Luc</b> (1924), 1 vol. gr. in-8°, 600 pages.....	36 fr.
<b>L'Église et la France</b> (1925), 1 vol. in-12, 237 pages .....	9 fr.
<b>Religion et Humanité</b> (1926), 1 vol. in-12, 266 pages.....	12 fr.
<b>La Morale humaine</b> , deuxième édition (1928), 1 vol. in-12, 306 p.	12 fr.

---

ALFRED LOISY

---

# LES MYSTÈRES PAÏENS

ET

# LE MYSTÈRE CHRÉTIEN

---

DEUXIÈME ÉDITION

REVUE ET CORRIGÉE



PARIS

ÉMILE NOURRY, ÉDITEUR

62, RUE DES ÉCOLES, 62

—  
1930



## AVANT-PROPOS

DE LA PREMIÈRE ÉDITION

---

*Ce n'est pas sans une certaine appréhension que l'auteur de la présente étude se décide à la publier. Poursuivant, dans ses cours au Collège de France, une enquête sur le sacrifice dans les différentes religions, il a été amené, après avoir traité du sacrifice dans les anciens cultes de l'Orient, de la Grèce et de Rome, à examiner pareillement la place du sacrifice dans les mystères du paganisme gréco-romain et dans le culte chrétien. Par la même occasion, il a touché au problème des origines du christianisme, et il a pensé voir, sans doute après plusieurs autres, que les racines du christianisme ne plongeaient pas seulement dans le judaïsme, mais aussi dans les anciennes religions païennes par l'intermédiaire des cultes de mystères. Un tel sujet n'est pas de ceux qu'on épuise en quelques mois de recherches et en une douzaine de conférences. En toute rigueur de méthode, et à ne considérer que l'état de la science et de l'opinion scientifique sur la matière, il eût été prudent de tirer seulement de ce travail quelques pages sur la part du sacrifice dans les mystères et sur les survivances du sacrifice dans le christianisme. A risquer un essai que n'entourne point l'appareil d'une copieuse érudition, l'on s'expose, sinon à manquer de solidité, du moins à paraître en manquer, ce qui est déjà un grave inconvénient. Si l'on court cette chance, l'on ne croit pas que ce soit par un goût fâcheux de témérité ; c'est que l'on a conscience de ne pas être, au fond, si téméraire que beaucoup peut-être seront tentés de le penser.*

*La vie est courte, et, lorsqu'on sent la sienne éminemment fra-*

gile, on a peut-être le droit de dire sans trop de retard ce que l'on a cru saisir de vérité. Une discussion approfondie et minutieuse de tous les témoignages concernant les mystères païens et les origines chrétiennes pourrait absorber plusieurs existences, et l'on n'est point sans doute obligé de se taire sur le sujet en attendant qu'une génération d'érudits en ait minutieusement scruté tous les détails<sup>1</sup>. Il est permis aussi de se demander s'il est absolument indispensable d'avoir épuisé la question pour savoir à quoi s'en tenir sur les points essentiels. D'ailleurs, en ce qui regarde les origines chrétiennes, la connaissance des textes n'est pas tout, et l'indépendance entière du jugement a son importance. Les textes sont connus et étudiés depuis longtemps, mais la critique est à peine dégagée de la foi dont ces textes sont les plus anciens documents. Les aborder sans aucun intérêt théologique ou polémique est sans doute une condition indispensable pour les bien entendre au point de vue de l'histoire. Or cette condition peut encore, à l'heure actuelle, passer pour une grande nouveauté.

On trouve donc quelque utilité à mettre au jour cette œuvre imparfaite, sans se faire illusion sur ses lacunes, sans se flatter que ses conclusions puissent rallier maintenant beaucoup de suffrages. N'ayant pas le temps de la refondre, on la donne à peu près telle qu'on l'a conçue pour l'enseignement du Collège de France. Le concours d'un fidèle auditeur de ces conférences, M. Félix Sartiaux, qui en a fait une rédaction sommaire, a facilité la publication.

Janvier 1913.

1. La question a été pour le moins posée par R. REITZENSTEIN, surtout dans son livre *Die hellenistischen Mysterienreligionen* (Leipzig, Teubner, 1910), et elle a été agitée au dernier congrès d'Histoire des Religions, tenu à Leyde en septembre 1912.

---

## PRÉFACE

DE LA DEUXIÈME ÉDITION

---

*La première édition de ce livre n'était qu'un tiré à part d'études publiées en 1913 et en 1914 dans la Revue d'histoire et de littérature religieuses. Au 1<sup>er</sup> août 1914, il ne restait à imprimer que les quelques pages de la conclusion. Les événements ont retardé cet achèvement jusqu'en 1919. Ainsi l'ouvrage s'est trouvé naître vieux de cinq ans. On a pensé alors que mieux valait le publier tel quel, avec ses imperfections, que de le supprimer. Et le fait est que l'édition fut assez vite épuisée. Si la seconde édition s'est fait attendre, c'est que l'auteur aurait souhaité refondre complètement ce travail en en remaniant le plan. N'ayant pas l'espoir de réaliser désormais une semblable tâche, et des voix amies le sollicitant de rééditer son essai, il se risque à le reproduire en y apportant seulement les retouches et additions qui lui ont paru les plus opportunes. Il ne se dissimule pas que cet essai fut une simple ébauche, et que, nonobstant les modifications de détail qu'il vient d'y pratiquer, ce n'est toujours qu'une explication trop sommaire et insuffisamment documentée de l'évolution religieuse qui a produit le christianisme traditionnel. En attendant que de plus habiles aient repris à fond le sujet, ces modestes pages pourront n'être pas d'une lecture inutile.*

Novembre 1929.

---



## CHAPITRE PREMIER

### RELIGIONS NATIONALES ET CULTES DE MYSTÈRES

---

La suite de nos recherches sur le sacrifice<sup>1</sup> nous conduit aux mystères du paganisme gréco-romain et au culte chrétien. Ces mystères et le christianisme procèdent des religions que nous avons déjà étudiées ; pour la plupart, les mystères n'apparaissent, comme le christianisme, dans le plein jour de l'histoire, qu'au temps de l'empire romain, lorsqu'ils commencent à recruter quantité d'adeptes en dehors de leur pays d'origine. Dans ces cultes, aussi bien que dans les anciennes religions nationales, le sacrifice est un élément essentiel, mais avec une signification et dans des conditions qui ne sont pas précisément les mêmes que celles des cultes nationaux.

#### I

Il paraît certain que le sacrifice, à l'origine des religions, a été tout autre chose qu'un moyen de reconnaître par une sorte de tribut la souveraine autorité de dieux personnels, ou de se concilier la faveur de tels dieux, de prévenir ou d'apaiser leur mécontentement par des offrandes ou des expiations volontaires. Les relations des hommes avec leurs dieux n'ont pas d'abord ce caractère moral, qui a commencé par n'être qu'assez obscurément impliqué dans ce que l'on pourrait appeler une conception magico-religieuse de l'univers. Le sacrifice, la présentation, l'abandon, la destruction d'objets naturels ou fabriqués, pour une autre fin que leur destination commune et selon nous normale, en vue d'atteindre les puissances mystérieuses

1. Ces recherches ont été synthétisées dans *Essai historique sur le Sacrifice* (1920).

qui sont supposées gouverner le monde, appartient au système de rites par lesquels les hommes, aux degrés inférieurs de la culture, se flattent de coopérer à l'action de ces puissances ou même de la créer, de la promouvoir et de la régir, en tant qu'elle est nécessaire et bienfaisante, ou bien, au contraire, de s'en dégager, de l'éloigner, de l'éliminer, selon qu'elle est jugée redoutable et funeste. Ces puissances, dans les religions historiques, semblent avoir été d'abord très vaguement conçues, et leur influence sur les phénomènes naturels, sur la vie des plantes, des animaux, des hommes, n'était pas non plus différenciée. Tels rites de saison seront censés gouverner le cours de la nature, la croissance des jours, le mouvement de la végétation, la multiplication du bétail et celle des humains, en même temps qu'ils répriment les forces ennemies, les agents de ténèbres, de stérilité, de maladie ou de mort. Capter, soutenir et conduire les influences bienfaisantes, contenir, réduire, écarter les influences malfaisantes, pour le plus grand avantage du groupe humain qui accomplit les rites, tel paraît avoir été d'abord l'objet principal de la religion.

Tel était, en tout cas, l'objet des anciennes fêtes d'Athènes, de celles de Rome : une économie de rites, en rapport avec le cours de la nature et les saisons de l'année, pour le bien des récoltes et des troupeaux, pour la prospérité de la ville et la conservation de ses habitants. Rappelons-nous la cérémonie romaine des *Fordicidia*, au commencement du printemps. Des vaches pleines sont immolées à Tellus et à Cérès ; les victimes sont éventrées, et l'on en retire les veaux pour les brûler ; les cendres sont confiées à la garde de la grande Vestale, pour être employées quelques jours plus tard dans la lustration des *Parilia*. La première opération nous montre une vache grosse de son fruit, comme la Terre (Tellus) l'est des graines qui lui ont été confiées et qui vont sortir de son sein pour la nourriture des hommes. L'immolation de la vache n'était pas, du moins originairement, un hommage rendu à Tellus, c'était un moyen de seconder son travail, de faciliter son enfantement. D'autre part, une vertu mystérieuse est dans les cendres des veaux qu'on a

retirés des corps des victimes, et ces cendres seront un ingrédient puissant pour détourner des hommes, des maisons et des troupeaux, toute influence pernicieuse.

Cent autres exemples du même genre pourraient être cités, d'où il résulte que les cultes primitifs tenaient beaucoup plus de ce que nous appelons magie que de ce qu'il nous plaît d'appeler religion. On entrevoit là un régime de vie sociale où les actes de la religion sont des actes d'intérêt commun, marqués seulement d'un caractère spécial à raison de la vertu mystique dont on les suppose pénétrés, et une mentalité qui sait mal distinguer les dieux des choses sur lesquelles ou dans lesquelles leur pouvoir s'exerce. Si les rites sont pour nous de la magie, les dieux ne sont que des personnalités vagues et mal définies, la notion concrète de la fin qu'on poursuit par le rite, ou bien de la fonction naturelle que le rite veut favoriser ou écarter, idée que l'on est incapable d'abstraire et que l'on se représente comme le principe mystérieux de son objet. On traite ce principe en conséquence. Tellus est la terre féconde qui reçoit les semences pour les faire germer et croître ; la terreensemencée est *comme* la vache pleine qui porte son veau prêt à naître ; mais le rapport que nous percevons en matière d'analogie, et qui se résout pour nous dans une comparaison, est perçu autrement par un esprit inculte ; pour lui le *comme* existe à peine, et l'analogie suggère une sorte d'identité ; on s'imagine que la fécondité de la terre et celle de la vache procèdent d'un même principe, sont une même chose. La vache est, en quelque façon, Tellus, et, pour aider Tellus à enfanter, on éventrera la vache des Fordicidia. Le rite n'est pas une image, c'est une action ; ce que l'on pratique sur la vache est efficace sur Tellus. Il va de soi qu'on n'eût point immolé la vache pour se donner la satisfaction, aussi vaine que coûteuse, de créer un symbole de la Terre productrice. C'est sur de telles associations d'idées, ou plus exactement sur de telles participations mystiques, nées spontanément dans des esprits naïfs, et consacrées par la tradition, que se fonde l'économie des sacrifices dans les cultes primitifs.

On sait ce que devient cette économie dans les religions évoluées, chez les peuples qui s'élèvent à un degré plus ou moins haut de civilisation. Les cultes helléniques, la religion romaine gardaient, dans les temps historiques, les rites des époques plus anciennes, avec une conception autre du monde et des dieux, aussi bien que du rapport de ceux-ci avec l'univers. Le monde est un domaine où s'exerce la libre activité des dieux. Ces dieux se sont plus ou moins dégagés des objets ou des phénomènes naturels dont ils avaient commencé par n'être qu'une espèce de double à moitié distinct, à moitié spirituel ; ils sont moins des forces, ils sont davantage des personnes. A mesure que se faisait plus nette la conscience de la personnalité humaine, plus distincte aussi a été conçue la personnalité des dieux. Celle-ci devient plus ou moins transcendante, mais elle est imaginée à l'instar de l'humanité. L'action invisible des dieux se modèle sur celle des hommes qui ont autorité dans les sociétés humaines. Les dieux sont les maîtres, les protecteurs des cités et des familles. Le culte qui leur est rendu est l'hommage qui convient à leur souveraineté, la rétribution qui est due à leurs bons offices, la condition moyennant laquelle est assurée la continuité de leur bienveillance. Les vieux rites magiques s'accomplissent maintenant en leur honneur ; on ne croit plus que l'éventrement de la vache, aux Fordicidia, fasse accoucher la Terre, mais on croit que Tellus et les dieux ont pour agréable le vieux rite qu'ont pratiqué les ancêtres. Le sacrifice est un don, un tribut, une marque d'adoration. Il est tout naturel qu'on le multiplie. Bien que l'idée de sa nécessité, d'une nécessité qui n'est pas une simple obligation morale, mais une sorte de loi naturelle, subsiste assez pour qu'il n'ait pas entièrement perdu son caractère magique, nul ne fera difficulté à dire qu'il appartient à la religion.

Toutefois l'objet essentiel du culte n'est pas très différent. La vie commune s'est agrandie ; la bourgade de pasteurs et de laboureurs est devenue une cité, la capitale d'un royaume ; Rome est devenue la reine du monde. Mais si l'objet du culte a

gagné en importance, le culte même n'a pas changé de nature. Il n'est plus censé pourvoir seulement au bon rendement de la terre et des troupeaux, à la conservation de la tribu, au succès de ses incursions sur les terres voisines, mais il concerne toujours et avant tout l'intérêt commun et tout terrestre de la cité, du royaume, de l'empire. Le culte romain est censé entretenir la protection des dieux de Rome sur la Ville, et la puissance de celle-ci sur le monde. Il pourvoit à un intérêt social beaucoup plus étendu qu'aux temps primitifs, à une quantité innombrable d'intérêts particuliers qui sont subordonnés à cet intérêt commun, mais il ne concerne toujours que le bien de la communauté, et, en tant que culte domestique et privé, le bien temporel des particuliers et des familles qui vivent dans cette communauté. Quant aux préoccupations que les individus pourraient avoir au sujet de leur vie morale, de leur destinée personnelle dans un autre monde, de la part que les dieux peuvent prendre à l'une et à l'autre, il n'y pourvoit qu'assez mal ou pas du tout. Les cultes nationaux veulent assurer le bon régime et la prospérité de la cité ; ils ne visent que peu ou point la perfection spirituelle et morale, l'avenir éternel des personnes. Au cas où celles-ci en viendraient à se soucier de relations intimes avec les dieux, d'appui moral, d'immortalité bienheureuse à trouver auprès d'eux, ces cultes apparaîtraient comme vides et ils seraient insuffisants. Or c'est justement ce qui advint aux cultes helléniques et à l'ancienne religion romaine ; pour la raison qui vient d'être dite, ils semblèrent défectueux, ils se montrèrent incapables de satisfaire leurs propres fidèles, et ceux-ci allèrent aux cultes de mystères et au christianisme, qui leur offraient ce que les vieilles religions nationales n'avaient pu leur donner.

## II

Comme nous l'avons dit en commençant, et les mystères païens et le christianisme sont nés de cultes nationaux, mais ils en sont issus dans de telles conditions qu'ils ont pu se déna-

tionaliser, s'adresser à tous et à chacun, s'universaliser et s'individualiser, recruter leurs adeptes dans tous les pays de l'empire et dans tous les rangs de la société. Les mystères de Dionysos et les mystères orphiques, dont on cherche les origines du côté de la Thrace, apparaissent comme des confréries religieuses qui se multiplient sans égard aux divisions du monde hellénique. Les mystères d'Éleusis, vieux culte local, n'ont pas eu d'autre centre d'initiation que celui même où ils s'étaient constitués<sup>1</sup> ; mais leur clientèle s'est recrutée peu à peu dans tout le monde hellénique, puis dans l'empire romain. Le culte de Cybèle et d'Attis était le culte national de Pessinonte, transporté à Rome dès la fin du III<sup>e</sup> siècle avant notre ère ; mais leurs mystères, au temps de l'empire, étaient une religion ouverte à tous ceux qui venaient demander l'initiation. Il en était de même pour les mystères d'Isis, issus de l'ancienne religion de l'Égypte ; aussi pour Mithra, qui venait de Perse, en passant par Babylone et l'Asie mineure. Et pour ce qui est du christianisme, chacun sait que, né dans le judaïsme, religion nationale s'il en fut, nonobstant ses prétentions à l'universalisme, il se mua, aussitôt qu'il eut été transporté dans le monde païen, en une religion qui recrutait indistinctement les Juifs et les Gentils, les Grecs et les Barbares.

Or, ce qui caractérise à première vue toutes ces religions, pour le temps où elles s'offrent à notre considération, c'est qu'elles prétendent donner une garantie particulièrement sûre d'immortalité bienheureuse à leurs initiés, comme par un privilège spécial, individuel, une véritable grâce, qui s'applique à leur personne. Les cultes nationaux de la Grèce et de Rome, ceux de Babylone et de l'Assyrie autant qu'on en peut juger, même celui des Juifs n'avaient rien de semblable. Ces religions, comme les autres, avaient un culte des morts, l'idée d'une

1. On fait ici abstraction des cultes de Déméter et Perséphone qui ont existé en divers lieux et où se pratiquaient des rites de mystères. Aucun de ces cultes ne compte, aux temps romains, à côté d'Eleusis, et l'on ne voit pas que, dans les temps antérieurs, ils aient été considérés comme des succursales du temple éleusinien, ouvertes à tous les Grecs pour l'initiation qu'on recevait dans celui-ci.

existence après cette vie, existence vague et triste, existence d'ombre, que soutiennent vaille que vaille les soins des vivants. On ne pouvait pas s'imaginer anéantis ceux qu'on avait naguère connus ; le souvenir qu'on avait d'eux leur faisait une réalité, mais combien fragile et même fâcheuse ! L'état de mort ne pouvait être que plein de ténèbres et de terreur. Les morts les plus chers étaient redoutés ; leur présence invisible pouvait être plus dangereuse que celle d'un ennemi visible. Les rites de la sépulture, le service des oblations funéraires se sont d'abord inspirés beaucoup moins de piété envers les défunts que du souci de les tenir en paix à distance des vivants qu'ils auraient pu inquiéter. Cette survie ne méritait guère le nom d'immortalité ; elle n'avait rien d'enviable ; elle n'était que la suite inévitable de la vie, la conséquence fatale de la mort.

A cet égard, la religion d'Israël ne faisait pas exception. Les croyances populaires y étaient celles que l'on trouve partout. La religion des prophètes, qui dédaignait ces croyances et qui réprouvait la plupart des pratiques auxquelles elles donnaient lieu, réservait à Dieu la possession d'une vie sans fin et se contentait de promettre aux justes les bénédictions célestes pendant la vie présente. La croyance à l'immortalité des justes par la résurrection ne se fait jour qu'assez tard, et probablement sous des influences étrangères. Au temps du Christ, la foi à la résurrection des morts avait gagné du terrain dans le judaïsme palestinien, et l'idée de l'immortalité de l'âme s'était fait jour dans le judaïsme alexandrin ; mais tant s'en faut que ces croyances fissent partie de la religion nationale au même titre que la foi au Dieu unique. Les sadducéens les rejetaient comme étrangères à la révélation contenue dans la Loi. C'est pourquoi l'on peut dire que le judaïsme lui-même, en tant que religion nationale et officielle, n'offrait pas à ses adhérents un gage personnel d'heureuse immortalité. Le Dieu d'Israël s'occupait de son peuple, et le culte du temple lui était rendu au nom du peuple, pour qu'il voulût bien assurer sa conservation et le protéger contre ses ennemis.

Les mystères païens et le christianisme avec eux promettaient à leurs adeptes l'immortalité des dieux. Qu'on nous pardonne la comparaison ; mais, à la distance des siècles, ces religions nous font l'effet de compagnies d'assurances sur la vie future ; c'est à ce titre qu'on les recherche, qu'elles font prime dans l'empire romain. Seulement les mystères païens, issus du polythéisme, n'étaient point exclusifs ; ces sociétés se toléraient mutuellement, chacune reconnaissant la valeur de l'autre et ne réclamant pour elle-même qu'un privilège d'excellence. Ce libéralisme, qui leur permettait de vivre en paix les unes avec les autres et avec les anciens cultes nationaux, qui leur mérita la tolérance ou la faveur de l'autorité impériale, leur fut une cause d'infériorité entre plusieurs autres devant le christianisme, qui se présentait contre elles comme ayant seul la véritable promesse de vie éternelle. La confiance qu'il avait en lui-même lui donna crédit. En se posant comme le seul vrai mystère du salut, il s'obligeait à vaincre ou à mourir. Il vainquit. parce que l'on crut sur sa parole à la valeur unique du salut qu'il disait avoir été apporté par le Christ.

C'est du Christ lui-même que le chrétien reçoit l'assurance de l'immortalité ; il la tient donc de celui qui, ayant connu la mort, a connu le premier la résurrection et la gloire auprès de Dieu. C'est parce qu'il est uni, assimilé au Christ mort et ressuscité, que le chrétien est assuré de ressusciter lui-même après sa mort. De même, dans les mystères païens, c'est dans une relation intime, une étroite union avec les divinités des mystères, que les initiés puisent la garantie d'une vie heureuse dans le monde éternel. Ces divinités aussi sont spécialement qualifiées pour procurer aux hommes une telle garantie. Dionysos a été dévoré par les Titans pour renaître immortel. Coré est descendue au pays des morts, et elle est revenue auprès de Déméter ; elle connaît les chemins de la mort et de l'immortalité. Attis est mort pareillement et il est ressuscité. Osiris a été tué par Seth et ressuscité par Isis. Mithra, au commencement des choses, est dit avoir accompli, si toutefois il n'a subi lui-même, le sacrifice

d'où est sortie la création des êtres animés ; c'est donc un dieu qui crée, qui vivifie, qui ressuscite, et peut-être est-il, comme les autres, un dieu ressuscité, ou plutôt encore ce dieu céleste s'est assimilé, au cours des temps, une divinité agraire, qui mourait et ressuscitait<sup>1</sup>. La fonction de sauveur des hommes ne convient pas à tous les dieux, surtout aux dieux suprêmes. Dans le système chrétien, le Dieu unique ne sauve pas les hommes par une action personnelle, il le sauve par son fils Jésus-Christ. En général, les divinités des mystères sont également de celles que l'on peut dire moyennes et médiatrices, que leurs fonctions originelles, ainsi que nous le verrons plus tard, préparaient en quelque manière à leur rôle de salut.

L'on entre dans l'intimité de ces dieux par les rites qu'ils ont eux-mêmes inaugurés ou institués, et que perpétue une tradition secrète, vénérable, gardée par les seuls initiés. Car les rites des mystères constituent un système de culte fermé aux profanes, au commun des mortels. Tandis que l'on naît dans sa religion nationale, on entre dans le mystère librement et par choix, et en même temps par une sorte de vocation spéciale, par un appel et une grâce du dieu. L'assurance du salut n'est en effet donnée que dans le mystère, par l'initiation. Elle n'est pas accordée sans une probation préliminaire, sans qu'on se soit soumis, durant un temps plus ou moins long, à une discipline spéciale, sans qu'on ait accepté les conditions fixées par le dieu même à l'obtention du salut qu'il offre. L'immortalité bienheureuse n'est due à personne : c'est une faveur précieuse, une grâce de la divinité ; on y est prédestiné, élu par elle, et l'on en reçoit d'elle-même le gage dans les cérémonies secrètes de l'initiation.

Pris en eux-mêmes, ces rites ne sont pas essentiellement différents de ceux des religions nationales et des cultes publics. Ce sont des rites de purification comme nous en avons rencontrés un peu partout, des formules sacrées particulièrement signi-

1. R. PETTAZZONI, *I misteri* (1924), 284.

ficatives et efficaces, des sacrifices et des repas religieux coordonnés à ces sacrifices. Mais, avec tout cela et par dessus tout cela, c'est aussi, sous une forme ou sous une autre, l'épopée, la vision de l'au-delà, la révélation du salut promis, révélation qui ne consiste pas dans l'enseignement d'une doctrine ésotérique, — tout le monde sait bien qui sont les dieux des mystères et ce qu'on va chercher auprès d'eux, — mais dans une certaine manifestation d'êtres et de faits divins qui sont offerts à la contemplation du croyant, dieux auxquels il s'unit mystiquement, faits divins auxquels il participe rituellement.

Car les rites d'initiation sont supposés reproduire, au bénéfice du candidat, en une ébauche de drame mystique, une carrière divine qui a été le principe et le prototype du salut. Dans les mystères de Dionysos, le rite essentiel est le démembrement d'une victime vivante, incarnation du dieu, dont les mystes, en proie à leur enthousiasme délirant, mangent la chair crue et palpitante : ainsi avaient fait les Titans pour l'enfant divin Zagreus, qui était ressuscité en Dionysos ; le dieu mourait encore mystiquement dans la victime pour revivre dans le myste et faire part à celui-ci de son immortalité. A Éleusis, le myste participait à la terreur de Coré enlevée par le roi des enfers, à l'angoisse de Déméter cherchant sa fille, à sa joie quand celle-ci lui était rendue ; là aussi les rites étaient censés commémorer, recommencer les souffrances et les joies, la passion et le triomphe des déesses qui confèrent l'immortalité. La passion d'Attis était comme renouvelée au naturel dans la consécration de ses prêtres ; elle l'était au moins mystiquement dans les crioboles et les tauroboles moyennant lesquels les mystes étaient régénérés : eux aussi mouraient avec le dieu, afin de ressusciter par lui et comme lui. Dans les mystères d'Isis, c'est à la mort, à la sépulture et à la résurrection d'Osiris que se rapportaient les rites et que participaient les initiés. Il n'est pas douteux non plus que les rites d'initiation dans les mystères de Mithra étaient compris en représentation des mythes du dieu, et que les rites comme les mythes comportaient une série d'épreuves et de

travaux, peut-être même une sorte de passion divine dans le sacrifice du taureau, et se terminaient dans une apothéose, par une ascension au ciel. Quant au christianisme, les Epîtres de Paul nous disent que le chrétien est enseveli par le baptême avec le Christ dans la mort, afin de ressusciter avec lui dans la gloire, et que dans la cène eucharistique, où le pain rompu, le vin dans la coupe représentent la mort du divin Crucifié, l'on communie au Christ mort et toujours vivant.

Il y a donc en tous ces cultes un mythe de salut et un rite de salut liés étroitement ensemble, le rite étant comme la continuation du fait divin initial, qu'exprime le mythe, et le moyen d'en perpétuer l'efficacité bienfaisante. Zagreus, dévoré et revenu à la vie, Déméter, perdant sa fille et la retrouvant, Attis mutilé, mort et ressuscité. Osiris, tué et démembré par Setb, ressuscité par Isis, Mithra immolant le taureau pour la création des êtres, le Christ, mourant pour le salut des hommes et ressuscitant dans la gloire de son Père, ont posé à l'origine le fait divin par la vertu duquel sont sauvés tous ceux qui, croyant en leur nom, recommenceront mystiquement dans les rites de l'initiation sacrée l'expérience de la divine épreuve et du divin triomphe. Car les rites les associent à l'une et à l'autre, et l'on peut dire de tous les initiés aux mystères ce qui est dit des chrétiens, à savoir, qu'ils participent à la résurrection comme à la passion du dieu sauveur. Ils ne sont pas seulement spectateurs mais acteurs dans le drame mystique qui se renouvelle à leur intention ; ils entrent eux-mêmes dans des cérémonies de mort et de résurrection ; et c'est pour cette raison, parce qu'ils ont suivi la voie du dieu à travers la mort jusque dans la gloire, que l'immortalité leur est acquise auprès du dieu qui a bien voulu les associer, les identifier à lui-même. L'initié pénètre dans le monde divin, il vit le mystère qu'il croit, que le mythe propose à sa foi, ou plutôt, comme le dit l'Epître aux Galates<sup>1</sup>, ce n'est plus lui qui vit, c'est le dieu du mystère qui vit en lui ; c'est

1. GAL. II, 20.

par ce dieu et en ce dieu que lui-même devient immortel. L'efficacité des rites étant fondée en dernière analyse sur le fait divin que raconte le mythe, l'initié est bien véritablement justifié par la foi au dieu sauveur, en entrant par le rite dans la communion de ses douleurs terrestres et de sa céleste félicité.

### III

Mais ces économies de salut, fondées sur des aspirations mystiques et sur une logique de sentiment contre laquelle une raison quelque peu sévère trouvera cent objections pour une, s'offrent aussi à l'historien comme un mirage de la foi dont il s'agit de débrouiller les origines. Dans la réalité, les rites ont précédé les mythes ; le fait divin, fondement supposé de la foi, n'a jamais eu lieu ; c'est la foi elle-même qui le conjecture et le crée pour l'explication des rites et pour se contenter elle-même. Le rite essentiel des mystères bachiques, la mise en pièces et la manducation d'une victime vivante, a été pratiqué avant que l'on imaginât le mythe de Zagreus, lequel Zagreus, n'ayant point existé, non plus que les Titans, n'a pu être mangé par ceux-ci. Jamais Déméter n'a perdu ni retrouvé sa fille, mais les rites agraires qui n'ont pas cessé de constituer le fond de la liturgie éleusinienne étaient usités pour le bien des récoltes avant que l'on racontât comme une vieille histoire, accomplie une fois pour toutes, le rapt de Coré et son retour au monde des vivants. Les tristes amours de Cybèle et d'Attis sont une fable qui veut rendre compte de la castration des galles ; mais cette mutilation eut d'abord un motif actuel et non l'intention d'imiter en l'honneur de la déesse l'acte jadis accompli par son amant désespéré. Même les rites osiriens de la sépulture, qui ont servi d'abord pour les rois d'Égypte et qui tendaient à garantir leur existence d'outre-tombe, ont été institués avant que l'on parlât, comme d'un fait ancien, de la résurrection d'Osiris par les soins d'Isis. Le taureau dut être immolé par les Perses en sacrifice du printemps, pour le renouveau, avant qu'on imaginât le mythe de la

création des êtres par le meurtre du taureau divin. Et il paraît bien aussi que le baptême fut d'abord adopté par les premiers sectateurs de Jésus comme un simple rite de purification, et la fraction du pain célébrée par eux comme un repas de fraternité, avant que l'on s'avisât d'interpréter le rite baptismal en symbole de mort, et le rite eucharistique en mémorial de la passion. Jésus lui-même n'avait pas spéculé sur sa propre mort, et c'est encore la mystique chrétienne qui a transformé cet événement réel, naturel et humain, en mythe de salut. Par la même occasion elle donnait au christianisme une autre base que celle qu'il tenait du judaïsme, et elle en faisait un véritable mystère.

Si cette transformation d'une religion nationale en mystère de salut universel — car l'Évangile de Jésus et le christianisme judaïsant restent dans la sphère du judaïsme — a pour nous beaucoup d'obscurités, bien que nous en possédions les témoignages directs, l'enseignement de Jésus, la tradition des faits évangéliques et la doctrine des Epîtres, à plus forte raison l'origine des mystères païens est-elle environnée de ténèbres, puisque les circonstances de leur institution nous échappent. Indépendamment des difficultés particulières que peut présenter l'histoire de chacun de ces cultes, un même problème fondamental existe pour tous, qui est de savoir comment des cultes nationaux ont pu sortir des religions qui en sont tellement différentes. Car il nous est facile de mesurer maintenant toute la distance qui sépare les mystères des anciens cultes d'État ou de cité, et par conséquent de comprendre que, si les mystères procèdent des vieilles religions nationales, ce n'est point du tout par une évolution régulière et par un progrès de celles-ci, ou comme une dernière étape de leur histoire.

Rien ne ressemble moins à l'économie des religions d'État que celle des mystères. L'objet des cultes et des rites est tout changé, leur efficacité n'a plus le même caractère ni la même orientation. Au lieu que les religions nationales poursuivent des intérêts collectifs, de caractère temporel, et ne visent, au point de vue moral, qu'à un certain ordre extérieur de la cité,

les cultes de mystères concernent avant tout le bien spirituel des individus, leur immortalité personnelle, qu'ils ont la prétention de garantir, et ils se préoccupent aussi de leurs sentiments intérieurs ; ils n'ont pas la même façon d'entendre la piété envers les dieux. Ce qu'ils réclament, en effet, n'est pas la simple exactitude dans le service traditionnel des divinités ancestrales, ce sont les sentiments d'amour qu'il convient d'avoir pour des dieux bienveillants ; c'est donc la piété du cœur et non celle des observances. On aime ces dieux qui vous aiment, et, comme ils sont bons, l'on doit tâcher de leur ressembler ; on leur ressemblera parce que l'on participe à leur esprit. Il va sans dire que les mythes aussi ont pris un sens et une valeur qu'ils n'avaient pas dans la tradition vulgaire, on dirait presque profane, des cultes nationaux. Les forces personnifiées de la nature, les esprits de la végétation, les maîtres de la vie et de la mort, les dieux protecteurs des peuples et des villes sont devenus les dieux sauveurs de l'homme, ses pères et ses amis. La mort d'Attis, d'Osiris, de Dionysos a pu être originairement un fait d'histoire naturelle, le trépas de la végétation ; c'est maintenant le fait capital de l'histoire humaine, le fondement du salut et le principe de l'immortalité. Des mythes naturistes, parfois assez grossiers, se sont ainsi transformés en théorie de régénération spirituelle et morale. Une théologie naît de la mythologie. Une morale intérieure se dégage des coutumes antiques. La religion, qui d'abord règlementait surtout la vie sociale et pourvoyait au bien temporel des hommes, a pénétré dans leurs cœurs et leur procure un bien éternel. Une évolution considérable, même une grande révolution s'est opérée, dont le christianisme a été finalement l'unique bénéficiaire.

Il s'agirait donc pour nous de savoir par quels secrets ressorts, par quel enchaînement les cultes de mystères se sont développés dans les cultes nationaux, puis au-dessus d'eux, et comment le christianisme a pu capter à son profit le mouvement qui entraînait vers les cultes de mystères le monde méditerranéen. Deux points déjà nous sont acquis : ni les cultes de mystères ni le

christianisme ne sont le produit d'une génération spontanée, une nouveauté absolue qui aurait fait tout à coup son apparition parmi les vieilles religions et qui les aurait supplantées ; et d'autre part, ni les cultes de mystères ni le christianisme ne font directement suite aux religions nationales d'où ils sont sortis. Ni les mystères de Dionysos ni ceux d'Éleusis ne sont une forme tardive des cultes helléniques, bien qu'ils se rattachent originellement à ces cultes ; et l'on en peut dire autant des mystères de Cybèle et d'Attis par rapport à l'ancien culte de Pessinonte, des mystères d'Isis par rapport à la vieille religion égyptienne, des mystères de Mithra par rapport à la religion des Perses, du christianisme par rapport à la religion d'Israël. La relation de ces cultes avec les religions dont ils viennent n'est donc pas nette, elle n'est pas simple, mais complexe, et nous ne pourrions pas nous flatter d'en démêler avec certitude, ni même par des conjectures probables, tous les éléments.

Les matériaux font défaut pour une histoire, et même ceux qui nous racontent la fondation du christianisme, les écrits du Nouveau Testament, sont incomplets, légendaires ou mythiques en certaines parties, et d'une interprétation délicate. Il semble toutefois que les sources dont nous disposons permettent de discerner jusqu'à un certain point comment les cultes de mystères se rattachent au plus ancien fonds des religions nationales ; pourquoi la foi à l'immortalité s'est formée et développée dans les cultes de dieux que l'on disait morts et ressuscités ; pourquoi ces cultes s'offrent à nous dès l'antiquité comme des cultes de confrérie, ou comme influencés par de tels cultes ; pourquoi l'idée du salut individuel et de l'immortalité y a primé les intérêts sociaux et temporels ; comment le caractère universel de ces cultes s'est trouvé impliqué en quelque manière dans leur objet spirituel et personnel ; comment le sentiment religieux qui avait favorisé leur diffusion, et que cette diffusion avait en même temps surexcité, a trouvé une satisfaction plus entière dans le christianisme ; comment l'Évangile doit sa fortune à ce qu'il s'est opportunément transformé en mystère, tout en gardant

en lui-même la consistance qu'il tenait du monothéisme juif et en se recommandant de l'idéal moral que représentait la prédication de Jésus ; comment le Nouveau Testament et spécialement les Épîtres de Paul attestent la métamorphose qui, du prophète annonçant le règne de Dieu, du Messie venu pour accomplir l'espérance d'Israël, a fait le Dieu sauveur, incarné pour ouvrir aux hommes par sa mort et sa résurrection la voie de l'immortalité. Quand même il nous arriverait, comme il nous arrivera certainement, de poser plus de questions que nous n'en pourrions résoudre, ce n'est pas temps perdu que de poser des questions aussi importantes que celles dont nous allons nous occuper.

Nous ne quitterons pas d'ailleurs le thème du sacrifice. Car dans tous les mystères et jusque dans le culte chrétien nous trouverons des rites de sacrifices et des mythes de sacrifices. Rites et mythes sont aussi variés les uns que les autres. Faons déchirés tout vifs et mangés par les bacchantes, petits porcs immolés à Déméter, tauroboles et crioboles de la Grande Mère, cène de Mithra, si semblable à la cène chrétienne que, selon Justin, le diable seul a pu en être l'inventeur, eucharistie où la Première aux Corinthiens nous fera voir la communion aux Christ mort et ressuscité : tels sont les rites dont nous aurons à expliquer la véritable origine et la signification première. Zagreus dévoré par les Titans, Coré ravie au pays de la mort, Attis mutilé, Osiris démembré et ressuscité, Mithra tuant le taureau, le Christ livré à la mort pour effacer les péchés des hommes : tels sont les mythes qui voudront nous expliquer l'objet des rites, et dont il nous faudra reconnaître le sens et la portée. Tous ces mythes sont des théories du salut, et ils sont coordonnés aux rites par lesquels le salut s'opère. Les mystères nous apprendront beaucoup de choses touchant le sacrifice et les idées qui s'y rapportent.

---

## CHAPITRE II

### DIONYSOS ET ORPHÉE

---

Il ne nous appartient pas de retracer l'histoire, passablement obscure, du culte de Dionysos<sup>1</sup>. D'ailleurs, les mystères de Dionysos sont à distinguer de son culte officiel ; et parmi les mystères de Dionysos ceux d'Orphée se distinguent par un développement particulier de la doctrine et du rituel. Au temps de l'empire romain, ces mystères n'avaient pas la même importance que ceux dont nous aurons à parler plus loin. Mais ils ne laissent pas de mériter attention à raison de leur caractère particulier et de l'influence qu'ils ont probablement exercée sur les autres.

#### I

Le Dionysos hellénique est, autant qu'on peut en juger, une divinité analogue, sinon identique, au dieu thrace Sabazios. Son culte paraît avoir été, dès les plus anciens temps, orgiastique et mystérieux ; on s'y livre à un enthousiasme bruyant et délirant. En s'introduisant dans la religion des cités helléniques, ce culte s'était, jusqu'à un certain point, tempéré et assagi. Aux Anthestéries d'Athènes, la femme de l'archonte-roi et ses qua-

1. On peut voir sur ce sujet spécialement FARNELL, *Cults of the Greek States* V, ch. IV-VII ; ROHDE, *Psyche*<sup>4</sup>, II ; P. FOUCAULT, *Le culte de Dionysos en Attique* ; S. REINACH, *La mort d'Orphée* (dans *Cultes, mythes et religions*, II) ; PERDRIZET, *Cultes et mythes du Paganisme* ; article *Dionysos*, de KERN, dans PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopaedie*, V ; art. *Dionysos*, de VOIGT, et art. *Orpheus*, de GRUPPE, dans ROSCHER, *Lexicon*, I et III ; artt. *Orpheus* et *Orphici*, de P. MONCEAUX, et art. *Thuyiades*, de PERDRIZET, dans DAREMBERG-SAGLIO, *Dictionnaire des Antiquités* ; PETTAZZONI, *op. cit.*, 57-71 ; F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain* (1906 ; 41929), appendice de la dernière édition, *Les mystères de Bacchus à Rome*, 195-204, avec les notes afférentes.

torze assistantes accomplissent dans le plus grand recueillement les rites secrets que couronne le mariage de Dionysos et de la reine. Cependant les confréries de thyiades<sup>1</sup> ou bacchantes s'abandonnaient, en certaines occasions, à tous les transports d'une folie sauvage. On peut voir dans Plutarque<sup>2</sup> la curieuse histoire des thyiades de Delphes, que leur délire furieux avait conduites, sans qu'elles s'en aperçussent, dans la ville d'Amphissa, et qui, tombant de fatigue et non revenues à la raison, s'étaient couchées pêle-mêle sur la place publique de la ville, au milieu de la nuit.

Il n'est pas malaisé de reconnaître dans le mariage de Dionysos avec la reine un ancien rite de printemps, originellement coordonné au bien des récoltes, sans doute aussi à la fécondité des troupeaux et à celle des femmes. Ce n'était pas un rite de mystère, quoique toute la cérémonie, sauf la procession qui conduisait la statue de Dionysos, du temple de Limnae, ouvert seulement ce jour-là, jusqu'à la demeure de l'archonte-roi, au Boucolion, s'accomplit dans le secret. Ce n'est point, en effet, un rite d'initiés, mais un service religieux qui s'exécute au nom de la communauté et dans son intérêt. On ignore dans quelles conditions le mariage sacré était alors consommé ; car les textes parlent de consommation<sup>3</sup>. Le transfert de la statue donnerait à penser qu'il n'y avait plus qu'un simulacre. Mais le simulacre avait dû être à l'origine une réalité, le dieu étant remplacé en cette circonstance par le chef ou le roi. Nous retrouverons à Éleusis le mariage sacré.

C'est par un rite plus brutal que se formait l'union des initiés avec le dieu dans les mystères de Dionysos ; mais il n'est pas probable que les symboles d'union sexuelle n'y aient tenu aucune place. Un symbole de ce genre caractérisait l'initiation aux

1. Le nom se rattache à la même racine que θύειν, « bondir », θύελλα, « tempête ».

2. *De mulierum virt.* 13.

3. ARISTOTE, *Ath. Pol.* 3. ἐπι καὶ νῦν γὰρ τῆς τοῦ βασιλέως γυναικὸς ἡ σύμμιξις ἐνταυθι (au lieu dit Boucolion, où demeurait l'archonte-roi) γίνεται τῷ Διονύσῳ καὶ ὁ γάμος.

mystères de Sabazios<sup>1</sup>, avec lesquels ceux de Dionysos sont dans une étroite parenté. Mais, dans les mystères, le symbole, si grossier qu'il soit pour notre goût, ne vise qu'une relation personnelle, de caractère mystique, on peut dire aussi morale, une sorte d'amitié religieuse entre le dieu et l'initié, amitié dont le bénéfice est naturellement pour ce dernier. Le langage des Épîtres, il convient de ne pas l'oublier, est empreint du même symbolisme lorsque l'Apôtre parle du Christ époux des âmes, des croyants qu'il a fiancés comme des vierges chastes à l'unique mari qu'est le Christ<sup>2</sup>. Et l'Épître aux Éphésiens<sup>3</sup> ne dit-elle pas que le mariage est un grand mystère, un profond symbole par rapport au Christ et à l'Église ?

L'emploi d'une telle image n'est pas qu'une figure de mots. Un grand sens mystique s'y attache, comme au rite de Sabazios, en sorte que, pour l'historien, il y a épuration constante mais non solution de continuité dans l'évolution de la foi religieuse depuis son point de départ, le mariage sacré, l'accomplissement liturgique de l'acte sexuel, dont la vertu magique actionne la fécondité de la nature, jusqu'aux effusions de la mystique chrétienne, où les noms d'époux et d'épouse figurent les deux sujets, le divin et l'humain, de l'amour béatifique. L'idée d'une communion divine existe dès le début, mais la puissance communiquée est une vertu de fécondité naturelle qui est censée se répandre sur les êtres. Dans le mystère, la vertu divine est communiquée de personne à personne, et elle est censée demeurer dans le sujet qui la reçoit ; mais l'idée de l'union spirituelle se dégage à peine du symbole qui l'enveloppe, jusqu'à ce que le dieu du mystère devienne le type divin d'un amour tout incorporel, ainsi qu'il arrive dans le culte chrétien.

1. ARNOBE, v, 21, dit des mystères de Sabazios : « In quibus aureus coluber in sinum demittitur consecratis et eximitur rursus ab inferioribus partibus atque imis. » Le fait est d'ailleurs attesté par CLÉMENT d'Alexandrie, *Protr.* II, 14 ; FIRMICUS MATERNUS, *De err. prof. rel.* 10, et dans l'invocation de Dionysos par l'épithète ὑποκόλπεις, *Hymn. orph.* LII, 11 (DIETERICH, *Eine Mithrasliturgie*, 123).

2. II COR. XI, 2.

3. ÉPH. V, 32. Cf. AP. XXI, 2, 17.

C'est un fait remarquable que la prééminence des femmes dans le culte et les mystères de Dionysos dès la plus haute antiquité. Des confréries de bacchantes président aux fêtes triétésiques de Dionysos à Delphes et à Thèbes, comme nous voyons à Athènes des femmes présider au culte du Dionysos de Limnae. Des conditions analogues de pureté rituelle s'imposent aux unes et aux autres. Avant de célébrer leurs rites, les bacchantes s'entraînent par un jeûne de quelques jours<sup>1</sup>, et elles observent aussi la continence<sup>2</sup>. Leurs principaux rites sont nocturnes et pour les initiés seulement. Leur délire n'était point provoqué par l'ivresse ; les danses, les chants, les cris, après le jeûne préliminaire, pouvaient facilement y conduire sans grande absorption de liqueur enivrante. Dionysos n'a pas toujours été le dieu du vin<sup>3</sup>, et les mystères ont dû exister bien avant qu'il le fût devenu. Le lierre étant la plante de Dionysos, les thyiades s'en couronnaient la tête ; elles en mâchaient les feuilles, et l'on disait que par là entraient en elles les esprits violents qui causaient leur enthousiasme<sup>4</sup>. Le sommet de leur long bâton, le thyrsos<sup>5</sup>, était aussi garni de lierre. Quelquefois elles tenaient en main des serpents<sup>6</sup>.

Le rite essentiel des mystères dionysiaques était l'omophagie. « Quelle joie pour Dionysos », dit le chœur, au commencement des *Bacchantes* d'Euripide<sup>7</sup>, « lorsque, sur la montagne,

1. PLUTARQUE, *De def. orac.* 14.

2. TITE-LIVE, XXXIX, 9. Les femmes qui interviennent aux rites des Anthestéries dans le temple de Limnae jurent qu'elles sont pures ἀπ' ἀνδρῶς συνουσίας (serment des γεραιραί. Cf. Neaer. 78). Il va sans dire que l'interdit sexuel, comme condition de pureté liturgique, ne procède pas originairement d'un sentiment de délicatesse morale. Les rites de « mariage sacré » suffiraient à le prouver. On dirait plutôt que l'accomplissement des fonctions religieuses ait été censé requérir dans ceux qui y participaient une intégrité de vertu physique, et magico-mystique, à laquelle portait atteinte le commerce sexuel, en la diminuant et l'épuisant ; de là l'incapacité, « l'impureté », qui en résultaient. Et c'est la même vertu qui trouvait son utilisation rituelle dans le « mariage sacré ».

3. Sur ce point, voir principalement PERDRIZET, *Pangée*, 57-65.

4. PLUTARQUE, *Quaest. rom.* 112.

5. *Iliade*, VI, 134, mentionne les θύσθλα, de θύειν « sacrifier », ou, moins probablement, de θύειν, « bondir ». PERDRIZET, 47. n. 1.

6. EURIPIDE, *Bacch.* 102-103. PLUTARQUE, *Alex.* 3.

7. *Bacch.* 135-140.

après la course des thiasés, il se laisse tomber sur le sol ! Vêtu de la nébride sacrée, avide de boire le sang du bouc et de dévorer sa chair crue, il s'élançe vers les monts de Phrygie ou de Lydie ! » Les appétits qu'on attribue à Dionysos sont ceux de ses prêtresses. Leur victime pouvait être également un taureau, car Dionysos est aussi taureau<sup>1</sup> ; c'est pourquoi il apparaît sous cette forme à Penthée dans les *Bacchantes*<sup>2</sup>. Mais le sacrifice le plus commun était celui du faon ou du chevreau. La nébride que portaient les bacchantes était la peau des animaux ainsi dévorés. Il était facile aux femmes d'emporter ces victimes avec elles, et Euripide les représente traitant ces bêtes comme leurs propres enfants<sup>3</sup>, ou plutôt comme de petits dieux, et les allaitant, en attendant qu'elles les dévorent. Le rite s'accomplissait lorsqu'elles étaient au paroxysme du délire. Elles déchiraient la bête et mangeaient sa chair vive, comme Euripide nous l'a dit de Dionysos. Le rapport mystique le plus étroit existe entre le dieu, la victime et les femmes ; elles aussi sont le faon qu'elles mangent ; c'est à ce titre, et l'on peut dire également à cet effet, qu'elles en portent la peau ; souvent aussi elles portent le faon ou le chevreau en tatouage<sup>4</sup> qui témoigne de leur qualité.

A leur fureur divine s'associent des pouvoirs divins. « Une d'elles prend son thyrsé et en frappe le rocher d'où jaillit une source d'eau pure ; une autre abaisse sa férule vers la terre, et le dieu en fait sortir un ruisseau de vin. Celles qui avaient soif du blanc breuvage n'avaient qu'à gratter la terre du bout des doigts pour voir couler des flots de lait ; et les thyrses où s'enlace le lierre distillaient la douce rosée de miel<sup>5</sup>. » Le messager

1. Cf. PLUTARQUE, *De Is.* 35. On a vu plus haut que le mariage de Dionysos avec la reine avait lieu à « la Bouverie ».

2. *Bacch.* 920, 1017.

3. *Bacch.* 699-700.

4. PERDRIZET, 96-97. Comparer le signe qu'ont au front les élus dans AP. XIV, 1 (contre-partie de XIII, 1), et l'inscription fémorale du Christ triomphant, AP. XIX, 16.

5. *Bacch.* 704-711. Trad. HINSTIN, *Euripide*, I, 102. Ces pouvoirs extraordinaires sont aussi en rapport avec la vertu magico-mystique dont il a été parlé plus haut, p. 28, n. 2.

de Penthée les a vues, irritées contre les bergers qui les avaient surprises, mettre en pièces leur troupeau, et, insensibles au fer dont les pasteurs voulaient les frapper, disperser elles-mêmes ces hommes épouvantés<sup>1</sup>.

Dans ces conditions, l'on n'est pas surpris de trouver mention de sacrifices humains et de cannibalisme rituel dans le culte de Dionysos<sup>2</sup>. Les témoignages ne sont pas à écarter par une fin de non-recevoir ; mais il n'y a pas lieu de les discuter ici parce qu'ils ne concernent pas spécialement les mystères. Des légendes mythiques comme celles des filles de Minyas à Orchomène<sup>3</sup> ne laissent pas d'être inquiétantes : ces femmes avaient refusé d'honorer le dieu par l'acceptation de son culte ; pour les punir, Dionysos les avait frappées de folie, et, dans leur délire, avides de chair humaine, elles avaient tiré au sort celle qui devrait donner son enfant ; c'est ainsi que le fils de Leucippe, Hippasos, avait été déchiré et dévoré comme le faon des bacchantes ; et si le prêtre de Dionysos, à la fête du dieu, poursuivait les bacchantes, dites Oléennes, c'était en souvenir du crime jadis commis par leurs mères. Un mythe est un mythe. Celui-ci est pour expliquer le rite de la poursuite des Oléennes par le prêtre ; et dans l'omophagie du faon ou du chevreau, l'on pouvait dire que Dionysos était mangé par ses nourrices, que l'enfant était dévoré par sa mère. Seulement il y avait là une terrible équivoque, et il se pourrait que, dans les temps anciens, des enfants aient été réellement déchirés, comme les chevreaux, par les femmes en furie. Leur démence rendait possible tous les excès. Le mythe de Penthée, qu'Euripide a exploité dans les *Bacchantes*, paraît

1. *Bacch.* 735-747, 758-764.

2. Cf. FARNELL, V, 167-171 (contre S. REINACH, 91-92) ; CUMONT, 198, 201, 307, n. 26, 310, n. 57. Les sacrifices humains à Dionysos sont attestés directement par PORPHYRE. *De Abst.* II, 55, et PLUTARQUE, *Themist.* 13. Il ne paraît aucunement possible d'expliquer par une méprise due au caractère mystique de la victime dionysiaque les légendes de Penthée, Orphée, etc. Un véritable sacrifice humain dans le culte thrace de Zalmoxis est attesté par HÉRODOTE, IV, 94.

3. PLUTARQUE, *Quaest. gr.* 38.

avoir concerné, dans sa forme primitive<sup>1</sup>, non seulement un meurtre rituel mais un rite d'omophagie humaine dont le prêtre de Dionysos était la victime.

La poursuite des bacchantes d'Orchomène par le prêtre n'était pas qu'un simulacre : le prêtre avait le droit, et sans doute originairement avait-il le devoir de tuer celle qu'il pouvait atteindre. Plutarque<sup>2</sup> dit que la chose est encore arrivée de son temps : toutefois il paraît que cet excès de zèle avait porté malheur au prêtre meurtrier. Le rite est fort ancien, car c'est ce rite que suppose le mythe de Lycourgos, rapporté dans l'*Iliade*<sup>3</sup> : « Le fils de Dryas, le courageux Lycourgos, ne vécut pas longtemps, pour avoir lutté contre les dieux, habitants du ciel. Il poursuivait un jour sur la montagne sainte de Nysa les nourrices de Dionysos délirant. Elles, frappées à coups d'aiguillon<sup>4</sup> par l'homicide Lycourgos, jetèrent toutes à terre leurs thyrses. Dionysos effrayé se plongea dans les flots de la mer, et Thétis ouvrit son sein au dieu tremblant ; car les menaces de Lycourgos l'avaient saisi d'une crainte violente. Alors les dieux qui vivent sans peine s'irritèrent contre ce mortel, et le fils de Cronos le rendit aveugle. » Cette légende met en Thrace l'origine du culte orgiastique de Dionysos ; les nourrices du dieu qui délire, c'est-à-dire qui fait délirer, sont les ménades, ou bacchantes ; Lycourgos tient déjà le rôle du prêtre d'Orchomène poursuivant les prêtresses. On remarquera toutefois que le dieu n'est pas mangé par les bacchantes mais jeté à la mer. Ce trait correspond à un rite de saison, et l'on trouve ailleurs Dionysos évoqué au printemps sur l'eau<sup>5</sup>, parce que sans doute il y était descendu ou y avait été jeté à l'automne. Toutefois ces rites ne concernent pas non plus directement les mystères et l'initiation. Il reste seulement que, sous une forme ou sous une

1. FARNELL, V, 167.

2. *Loc. cit.*

3. *Iliade*, VI, 130-139.

4. On peut traduire aussi bien, et mieux peut-être : « à coups de hache ». Voir art. *Lykurgos*, dans ROSCHER, *Lexicon*, II.

5. PAUSANIAS, II, 37, 5 ; PLUTARQUE, *De Is*, 35.

autre, meurtre d'enfant, meurtre de prêtre, meurtre de bacchante, le sacrifice humain doit avoir occupé une place assez large dans le culte de Dionysos aux temps primitifs ; et dans ces cas, la victime incarnait plus ou moins le dieu, même quand elle n'était pas mangée.

## II

L'objet de l'omophagie n'est pas douteux, et le sens primitif du rite s'est conservé à peu près intact jusqu'aux derniers temps du paganisme. Plutarque<sup>1</sup> nous a dit que les bacchantes, en mâchant du lierre, s'incorporaient « des esprits violents qui produisent une ivresse sans vin ». En suçant la plante sacrée, on absorbait une vertu divine. C'est à même fin que l'on dévorait la chair vive de la victime, qui contenait la même vertu que le lierre. Firmicus Maternus<sup>2</sup> décrit en ces termes le sacrifice du taureau chez les Crétois en l'honneur de Dionysos : « Pour apaiser la colère du tyran furieux » — de Zeus irrité du traitement que les Titans ont infligé à son fils Dionysos, — « les Crétois ont institué une solennité funèbre, et consacrent une année sur deux par cette cérémonie, reproduisant successivement tout ce que l'enfant a fait et ce qu'il a souffert en mourant. Ils déchirent à belles dents un taureau vivant, rappelant ainsi périodiquement le cruel festin (des Titans), et poussant dans le secret des forêts leurs cris discordants, ils feignent la démence d'un esprit furieux, pour faire croire que le crime antique n'a pas été commis par

1. *Supr. cit.* p. 28, n. 4.

2. *De err. prof. relig.* 6. « Cretenses, ut furentis tyranni saevitiam mitigarent, festos funeris dies statuunt et annum sacrum trieterica consecratione componunt, omnia per ordinem facientes quae puer moriens fecit aut passus est. Vivum laniant dentibus taurum, crudeles epulas annuis commemorationibus excitantes, et per secreta silvarum clamoribus dissonis ejulantes fingunt animi furentis insaniam, ut illud facinus non per fraudem factum sed per insaniam crederetur : praefertur cista, in qua cor soror latenter absconderat, tiliarum cantu et cymbalarum tinnitu crepundia quibus puer deceptus fuerat mentiuntur. Sic in honorem tyranni a serviente plebe deus factus est qui habere non potuit sepulturam. »

ruse, mais dans un accès de folie. On apporte la boîte où la sœur (de l'enfant immolé, Athéna) avait à la dérobee enfermé son cœur. Avec le son des flûtes et le tintement des cymbales, ils imitent les bruits qui trompèrent l'enfant. Ainsi, pour complaire à un tyran (Zeus, qui était roi de Crète), fut fait dieu par un peuple servile celui qui n'avait pas eu de sépulture. » Mais, d'après Arnobe, ceux qui participaient au rite sanglant ne pensaient pas faire qu'une cérémonie commémorative, ils se regardaient comme remplis de vertu divine<sup>1</sup> par l'effet du rite.

On remarquera que le mythe, bien qu'il mette un enfant, c'est-à-dire une victime divine anthropomorphe, à la place du taureau, atténue singulièrement le rite en faisant cuire la victime, mais ce peut être par contamination d'un autre mythe, par exemple celui de Pélops, puisque les Titans commencent par déchirer Dionysos. Le rite consistait en ce que les fidèles de celui-ci, dans le transport de leur enthousiasme, excités par la musique et les cris, déchiraient un taureau vivant et en mangeaient la chair, sauf probablement le cœur, qui était réservé dans une boîte<sup>2</sup>; et ce doit être cette particularité du rituel qui donna lieu au mythe d'Athéna gardant le cœur de Zagreus, ce qui permit à celui-ci de renaître en Dionysos<sup>3</sup>.

1. *Adv. nat.* V, 19. « Bacchanalia etiam praetermitteremus immania quibus nomen Omophagiis graecum est, in quibus furore mentito et sequestrata pectoris sanitate circumplicatis vos anguibus, atque *ut vos plenos dei numine ac majestate doceatis*, caprorum reclamantium viscera cruentatis oribus dissipatis. »

2. Ou dans une image en plâtre, car il y a eu un rite sous le trait mythique rapporté par FIRMICUS MATERNUS, *loc. cit.* : « Imaginem ejus (pueri) ex gypso plastico opere perfecit (pater) et cor pueri, ex quo facinus fuerat sorore deferente detectum, in ea parte plastae conlocat, qua pectoris fuerant lineamenta formata. » — Les Argiens se couvraient les joues de plâtre pour participer aux fêtes dionysiaques, et il doit y avoir quelque rapport entre le plâtre (πίτταρος) et les Titans (Τιτῶνες). En ce qui regarde le rôle spécial d'Athéna, FARNELL, V, 171, comparant le mythe d'Isis et d'Osiris, admettrait volontiers une influence ancienne du mythe égyptien sur le mythe crétois de Zagreus. Cf. CUMONT, 305, n. 9.

3. A en juger par les pratiques analogues des non-civilisés, le rite, en soi et originairement, aurait eu pour objet de faciliter le retour à l'existence de l'animal tué, de ménager l'espèce, l'esprit de l'espèce. Partant de là, on a pu, l'esprit ou le dieu de la végétation étant censé incarné dans la bête, réserver le cœur de la victime afin de pourvoir ainsi à la résurrection du dieu.

La réserve du cœur devait être, en effet, coordonnée à la résurrection du dieu, car le mythe est transparent. Les Titans remplacent ici les nourrices de Dionysos<sup>1</sup>, et, comme elles, ils représentent le groupe religieux qui périodiquement se nourrit des chairs d'une victime déchirée vivante. Zagreus dévoré par les Titans est le taureau mangé par les bacchants. Ce n'est point parce que Zagreus avait jadis été mangé par les Titans que les Crétois mangeaient leur taureau, c'est parce que les Crétois avaient accoutumé de manger le taureau divin, incarnant la vertu de Zagreus, que l'on racontait que celui-ci, aux premiers jours du monde, avait été dévoré par les Titans. Le mythe transportait à l'origine de l'humanité, comme un vieux crime, ce qui avait été, ce qui demeurait encore, dans une large mesure, un fait rituel, accompli régulièrement, et qui concernait Dionysos-Zagreus. Assurément les Titans seuls avaient commis le crime de tuer et de manger Zagreus ; pourtant les Crétois, qui tuaient

1. Les Τιτᾶνες se sont substitués au τιθήναι, ou bien aux hommes « plâtrés » qui accomplissaient les rites (*supr.* p. 33, n. 2). Mais on peut douter que ce soit par l'effet d'une simple méprise, occasionnée par le mot τίτανος (DIETERICH, *ap.* FARNELL, V, 172). L'introduction des Titans dans le mythe de Dionysos Zagreus paraît due à l'orphisme. D'après PAUSANIAS, VIII, 37, 5, ce serait Onomacrite, contemporain de Pisistrate et initiateur de mystères, qui, empruntant à Homère le nom des Titans, aurait le premier fait de ceux-ci les auteurs du meurtre de Dionysos (παρὰ δὲ Ὁμήρου Ὀνομάκριτος παραλαβὼν τῶν Τιτάνων τὸ ὄνομα Διονύσω τε συνέθηκεν ὄργια καὶ εἶναι τοὺς Τιτᾶνας τῷ Διονύσω τῶν παθημάτων ἐποίησεν αὐτουργούς). Or le nom d'Onomacrite est étroitement lié à l'orphisme (cf. ROHDE, II, 106, 111) ; et l'on comprend aisément pourquoi il aurait corrigé le vieux mythe. En fait, Dionysos avait été dévoré, il l'était encore, mystiquement, par ses nourrices et ses gardiens, par ses propres fidèles, bacchants et bacchantes, dans leur délire ; mais, dès qu'on racontait le meurtre rituel comme une ancienne histoire qui concernait le dieu maintenant immortel, non le dieu mystiquement présent dans la victime, le rôle des meurtriers devenait odieux : de là les mythes qui imputent à une démence véritable l'acte des filles de Minyas, le meurtre de Penthée, etc. Au lieu de présenter comme une œuvre de folie l'acte des premiers bacchants, Onomacrite aura fait une substitution de personnes, et il aura sans doute choisi les Titans à raison du parti avantageux qu'il en pouvait tirer pour l'interprétation cosmogonique du mythe, en transformant en crime le meurtre du dieu. L'assonance de τίτανος et de Τιτᾶνες aura tout au plus suggéré une combinaison qui par ailleurs semble parfaitement réfléchie. Au surplus, le nom pourrait être originairement celui des initiateurs au rite de Zagreus (cf. HARRISON, dans HASTINGS, *Enc. of Religion and Ethics*, s. v. *Titans*).

et mangeaient le taureau, ne laissaient pas de communier à la vertu de Zagreus, comme s'ils avaient mangé le dieu, et parce que, mystiquement, ils le mangeaient. C'était pour entrer en communion avec le dieu qu'on dévorait le taureau. L'immolation du taureau était à la fois symbolique et pleine de réalité ; elle commémorait l'antique passion de Dionysos, et en même temps elle faisait actuellement du dieu la nourriture de ses fidèles à raison de la participation mystique qui continuait d'exister, comme au premier jour, entre le dieu et l'animal sacrifié. Sauf que la participation s'établit dans le sacrifice chrétien moyennant le pain et le vin, non par une victime animale, l'économie du mystère eucharistique est conçue de la même façon que celle du mystère dionysiaque.

Mais pourquoi a-t-on voulu d'abord manger le taureau, ou telle autre victime qui incarnait Dionysos, et absorber sa vertu ? Une explication courante est que, Dionysos étant un dieu de la végétation, c'était pour imiter la naissance et la mort de celle-ci que l'on signifiait en des sacrifices particulièrement expressifs cette naissance et cette mort périodiques. Il faudrait ajouter que, dans les rites qui imitent le mouvement de la nature, la vie et la mort de la végétation, il ne s'agit pas seulement d'imiter, il s'agit de coopérer à l'action de la nature, de la promouvoir, de la produire et de la diriger. Et nous avons pu voir que le plus ancien fonds des religions classiques est coordonné à cet objet. Encore est-il que cette explication paraît insuffisante pour rendre compte de l'enthousiasme dionysiaque et de l'omophagie. Car l'imitation de la nature n'y apparaît guère, et, si les rites ne sont pas sans rapport avec le cours de la végétation, l'effet qu'ils visent directement paraît concerner ceux qui les accomplissent.

Les fêtes annuelles de Dionysos peuvent être et sont réellement en rapport avec le mouvement de la végétation<sup>1</sup>. Mais ce rapport n'est pas facile à établir pour les grandes fêtes qui

1. Cf. FARNELL, V 199 et suiv.

n'avaient lieu que tous les deux ans. Nul ne pense aujourd'hui que cette périodicité corresponde à la durée de l'expédition de Dionysos dans l'Inde<sup>1</sup>. Mais il n'est guère facile d'en trouver l'explication dans un ordre de faits naturels. On a supposé<sup>2</sup> que les anciens Thraces avaient accoutumé d'ensemencer deux fois de suite le même terrain, puis, au bout de deux ans, le sol étant épuisé, de se transporter dans un autre lieu. Les cérémonies biennales auraient correspondu à l'inauguration du sol nouveau. L'hypothèse est fort ingénieuse ; toutefois ce n'est qu'une hypothèse, et qui est pour le moins insuffisante, car elle n'explique pas très bien pourquoi les cérémonies sont secrètes, accomplies seulement par des initiés, spécialement par des femmes, qui deviennent folles et qui doivent le devenir pour la circonstance. Il semble que les rites intéressent d'abord les personnes participantes et non la fécondité de la terre, quoique la fonction des personnes soit ou qu'elle ait dû être originairement en rapport avec la fécondité de celle-ci<sup>3</sup>.

Peut-être convient-il, pour rendre raison des rites dionysiaques, de les comparer avec les cérémonies périodiques d'initiation qui se pratiquent encore actuellement dans certaines sociétés de mystères chez les non-civilisés<sup>4</sup>. Dans plusieurs tribus de l'Amérique du Nord, par exemple, il existe des sociétés de mystères, plusieurs sociétés dans chaque tribu, plus ou moins coordonnées entre elles, mais chaque société ayant ses rites propres et son esprit qui la conduit. Ces sociétés se recrutent par sélection, dans les divers clans de la tribu, c'est-à-dire qu'elles sont indépendantes de l'organisation totémique ; c'est l'esprit qui choisit en quelque manière les sujets ; en tout cas,

1. DIODORE, II, 65. Mythe récent, où Dionysos imite Alexandre.

2. FARNELL, V, 181, où l'on peut voir la critique des autres hypothèses qui ont été proposées en ces derniers temps.

3. Cf. *supra*, p. 29, n. 5.

4. Indications sommaires sur ces sociétés dans WEBSTER, *Primitive secret societies* (1908) ; pour celles des Indiens de l'Amérique du Nord, voir FRAZER, *Totemism and exogamy*, III, 457-550 ; notice dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, II (1911), 276-290.

il doit s'emparer d'eux, il les possède et les rend ainsi aptes à remplir les fonctions ou accomplir les actes qui les caractérisent. Il se fait comme une substitution de personnalité ; le novice meurt mystiquement, rituellement, et l'esprit s'empare de lui, s'identifie à lui, se multiplie en lui ; l'initié n'est plus lui-même, il est une forme de l'esprit qui l'a saisi ; il se comporte en conséquence. C'est ainsi que, chez les Kwatkiutl, dans la confrérie des Ours gris, les candidats se cachent dans un coin de la maison pendant un temps où ils sont supposés se muer en ours gris ; quand ils reparaissent, ils sont ours, se sont mis des griffes d'ours aux mains, se sont fait une tête d'ours, imitent l'ours dans leurs danses, marchent à quatre pattes, grattent le sol et grognent comme des ours<sup>1</sup>. La confrérie des Cannibales est pareillement possédée de l'esprit cannibale, qui entraîne d'abord le novice dans les bois. Quand celui-ci revient, au bout de plusieurs mois passés dans la solitude, sous le pouvoir de l'esprit, il est cannibale, il l'est même si bien qu'il attaque les personnes qu'il rencontre et les mord à belles dents. On réserve à ces enrégés des cadavres humains dont ils mangent. Revenus à eux-mêmes après l'accomplissement des rites de la confrérie, ils sont soumis à des interdits particuliers ; ils sont obligés de rapprendre les usages ordinaires de la vie, les ayant oubliés ou feignant de les avoir oubliés<sup>2</sup>.

On a supposé que ces sociétés procèdent originairement des classes d'âge entre lesquelles se répartit le personnel des clans chez les non-civilisés<sup>3</sup>. Elles ont répondu sans doute à des intérêts sociaux que la répartition du groupe en classes d'âge ne garantissait pas suffisamment. Ce fut le recrutement, au choix, de personnes aptes à telle fonction, et qui étaient censées recevoir, pour la bien remplir, communication d'un esprit, l'esprit de la chose dont il s'agit. On ne doit pas songer, en effet, à de grands intérêts moraux ou politiques, mais à des affaires de

1. *Revue citée*, p. 284.

2. *Ibid.*, 281-284.

3. FRAZER, *Totemism*, III, 548. Hypothèse développée par WEBSTER, *op. cit.*

chasse et de pêche, de petite guerre entre tribus. La confrérie des Buffles aura des grâces spéciales pour la chasse de cet animal ; la confrérie des Ours aura pouvoir analogue sur les ours ; et l'on peut supposer que la confrérie des Cannibales a commencé par exercer son appétit sur les tribus ennemies. Ces confréries ne sont pas précisément le culte d'un dieu ; car l'esprit ne domine pas de bien haut ceux qu'il pénètre de son influence ; c'est la participation réelle, en vue d'un objet déterminé, à cet esprit même, dont la personnalité n'est pas si étroitement circonscrite qu'il ne se puisse multiplier en quelque sorte dans tous les membres de sa société<sup>1</sup>.

Mais pour peu que s'accroisse la personnalité de l'esprit, on aura un véritable culte, et la participation de vertu magique prendra l'aspect d'une communion et d'une amitié divines, avec les conséquences qui résultent naturellement d'une telle relation. L'on conçoit aussi que chez un peuple adonné à l'agriculture ou à l'élevage du bétail, la vertu de l'esprit puisse concerner la végétation ou bien la fécondité des troupeaux ; et comme les règnes de la nature sont à peine distincts pour l'homme inculte, la même vertu pourra, au besoin, s'appliquer aux récoltes, au bétail et aux hommes. Il ne s'agira toujours que de réaliser en soi l'esprit par les rites de l'initiation, à seule fin d'accomplir ou de seconder les œuvres de ce même esprit. Enfin, si certains rites de la confrérie ont la même périodicité que son objet même, si une confrérie de chasseurs doit exécuter ses rites avant les chasses, et une confrérie agricole au temps des semailles et de la moisson, l'on s'explique aisément que la même périodicité ne s'impose pas pour les cérémonies qui concernent

1. Cf. *Revue* citée, p. 290. Noter que l'organisation de ces sociétés est indépendante du totémisme ; la ressemblance qu'elles peuvent avoir avec les confréries dionysiaques ne prouve donc pas l'existence du totémisme chez les Thraces, pas plus que ne la prouve la considération religieuse de la victime animale. Ce sont phénomènes plus ou moins analogues au totémisme, procédant d'une mentalité pareille à celle qui a produit le totémisme. Mais il y a lieu de noter que, chez les naturels d'Australie, les rites totémiques et les rites d'initiation tribale sont, jusqu'à un certain point, secrets.

son recrutement, c'est-à-dire pour les rites d'initiation. Non que les deux genres de rites ne soient dans le rapport le plus étroit ; mais parce que le recrutement est subordonné aux conditions de l'organisation sociale, non au cours annuel de la nature. La confrérie aura des rites de saison, qui seront annuels, et des rites d'initiation qui pourront être d'une périodicité ou moins régulière ou plus large.

On s'explique aussi que ces rites aient un caractère assez différent des autres. Ils n'ont pas pour objet de régler le cours de la nature, mais d'incorporer dans certains individus l'esprit qui agit dans la nature, et dont ces individus doivent devenir les organes. L'homme sera possédé de l'esprit ; l'invasion de l'esprit se traduira par la crise de folie où l'on voit une manifestation de l'esprit même dans l'homme ; elle se reproduira quand la confrérie s'assemblera pour accomplir ses rites<sup>1</sup>. Le dédoublement, la substitution de personnalité que l'on poursuit, apparaît dans le délire de l'initié. De là vient que ce délire est provoqué, rituellement organisé, dans la mesure où peut se régler la folie. D'autre part, l'esprit ayant dans la nature son incarnation normale en telle espèce qui est censée contenir sa vertu, l'assimilation de l'homme à l'esprit, l'absorption de l'esprit par l'homme, se réalisera si l'homme mange toute vive la plante ou la bête en qui réside l'esprit. C'est pourquoi les mystes de Dionysos mâcheront du lierre et déchireront à belles dents le faon qui est Dionysos, le taureau qui est Zagreus. Un être humain pourrait être dévoré pour le même motif, dans les mêmes conditions.

Mais ces relations personnelles avec l'esprit affectent naturellement la forme de mystère. Elles sont affaire de confrérie, non de culte public ; c'est pourquoi les grands rites, les rites de l'initiation sont secrets ; malheur à qui les voit en profane, sans

1. Dans le christianisme primitif, les manifestations extraordinaires de l'Esprit sont rattachées au baptême (Act. x, 44-48 ; xix, 1-7) ; elles se répètent dans les réunions de la communauté (cf. I Cor. xiv). On pourrait ici rappeler les origines du prophétisme israélite.

droit et par curiosité ! Le secret des mystères ne résulte pas, en général, de ce qu'un culte, d'abord public, se serait fermé en se répandant hors de son milieu d'origine ; il tient à la nature même du culte en question. C'est pour les initiés et pour les candidats à l'initiation qu'on évoquera l'esprit ou le dieu dans les fêtes qui assurent le recrutement périodique de la société ; c'est entre soi qu'on le recevra, qu'on sera saisi par lui, entre soi qu'on se saisira de lui et qu'on le mangera. Et l'on comprend aussi pourquoi prêtres et prêtresses incarnent le dieu, pourquoi les initiés portent son nom<sup>1</sup>.

### III

Comment dans ces groupes d'initiés naquit et se développa la croyance à une immortalité bienheureuse, on est réduit à le conjecturer. Elle ne put naître que lorsque l'esprit de la végétation, d'abord mourant et ressuscitant dans sa manifestation annuelle et ses perpétuelles incarnations, eut acquis la consistance d'une personnalité divine dont on racontait qu'elle avait subi la mort au commencement des temps, pour ressusciter à une vie sans fin dont elle pouvait maintenant faire bénéficier ses fidèles.

La croyance à une vie heureuse, immortelle auprès des dieux, paraît avoir existé de bonne heure chez les Thraces. Au dire d'Hérodote, les Gètes, qui étaient « les plus vaillants et les plus justes des Thraces »<sup>2</sup>, se croyaient immortels et pensaient que

1. βάχχοι, βάχχαι.

2. HÉRODOTE, IV, 94. L'historien ajoute : « Voici comment ils se croient immortels : ils pensent ne pas mourir, et que le trépassé va auprès du dieu Zalmoxis » (ἵεναι τε νόν ἀπολλυμενον παρὰ Ζάλμοξιν δαίμονα). Zalmoxis aurait été un dieu ours (cf. ROHDE, II, 8). Cependant Hérodote dit que les Gètes n'admettent pas l'existence d'un autre dieu que Zalmoxis. Il semble qu'on célébrât tous les quatre ans une épiphanie de Zalmoxis (c'est ce que signifie la légende évhémériste et malveillante rapportée par Hérodote, IV, 95, et ce qu'il dit du messenger envoyé chaque cinquième année pourrait s'entendre par rapport à cette circonstance). La rencontre de la foi à l'immortalité avec le culte d'un dieu unique mérite d'attirer l'attention, d'autant que ce dieu, qui habitait une caverne de rochers (ROHDE, II, 30), ne paraît pas autrement

leurs défunts allaient « retrouver le dieu Zalmoxis ». Pomponius Méla<sup>1</sup> dit aussi que les Gètes sont très braves et toujours disposés à affronter la mort, parce que les uns pensent que les morts reviennent à l'existence; d'autres, que les morts ne reviennent pas, mais qu'ils passent à une vie meilleure; d'autres enfin, que les morts sont bien morts, mais que la mort est préférable à la vie. Il semble que ces témoignages se complètent mutuellement et qu'on en atténuerait indûment la portée en supposant que les Gètes croyaient à l'immortalité en tant seulement qu'ils admettaient la transmigration des âmes<sup>2</sup>. Ce n'est pas du tout cela qu'affirme Hérodote, mais une immortalité bienheureuse, définitive, auprès de Zalmoxis, conformément à la deuxième des croyances que signale Pomponius Méla. Il est vrai que cette croyance n'était pas universelle<sup>3</sup>, mais on ne saurait, sans arbitraire, la ramener à la simple foi de la renaissance perpétuelle<sup>4</sup>, sous prétexte que la vie spirituelle des Thraces n'était pas assez développée pour qu'ils eussent l'idée d'une immortalité défi-

transcendant. Comparer ce qu'Hérodote (v, 4) dit des Trauses, autre peuple thrace.

1. *De situ orbis*, II, 2. « Quidam (Thracum) feri sunt et ad mortem paratissimi, Getae utique. Id varia opinio perficit : alii redituras putant animas obeuntium ; alii, etsi non redeant, non exstingui tamen, sed ad beatiora transire ; alii emori quidem, sed id melius esse quam vivere. »

2. ROHDE, II, 31, 35, 134.

3. Si l'on prend à la lettre les indications de Pomponius Méla : mais on pourrait se demander si les renseignements qu'a recueillis cet auteur ont été bien compris par lui. Sans doute une telle variété d'opinions a pu exister même chez un peuple barbare. Mais n'aurait-on pas pris pour deux opinions contradictoires deux éléments d'une même croyance, la réincarnation pour le commun, le bonheur sans fin pour une élite ? Et la négation de l'existence d'outre-tombe est-elle bien ancienne ? ou avait-elle une signification si absolue ? Sur les ascètes thraces, voir ROHDE, II, 133.

4. « Je ne puis croire que la religion dionysiaque ait attendu jusqu'à l'empire romain pour se soucier de l'au-delà. Elle a dû suivre l'exemple de l'orphisme. La secte orphique, née au sein de la religion dionysiaque, a réagi sur celle-ci, lui a imposé ses préoccupations eschatologiques. » PERDRIZET, 102. L'orphisme étant répandu dans les pays helléniques dès le VI<sup>e</sup> siècle avant notre ère, on ne saurait prouver que la foi à l'immortalité bienheureuse n'est pas venue de l'orphisme aux mystères dionysiaques. Noter pourtant que le culte de Zalmoxis chez les Gètes, au temps d'Hérodote, n'accuse pas d'influence orphique et possède la foi à l'immortalité ; de même les Trauses.

nitive<sup>1</sup>. L'immortalité du dieu une fois acquise, celle des hommes ne souffrait pas de difficulté.

On a cru d'abord à une survivance quelconque des défunts, et le culte des morts est né partout de cette foi. L'idée d'un retour à l'existence en forme humaine ou animale pouvait s'y associer d'autant plus facilement qu'on était incapable de concevoir pour l'homme l'idée d'une immortalité absolue, quand on ne l'avait pas même pour les dieux. Comme les dieux ont commencé par vivre dans la renaissance perpétuelle des phénomènes naturels, les morts vivaient dans des réincarnations ou des réapparitions continues. Mais on ne s'en tint pas là pour les hommes non plus que pour les dieux. Dès que l'esprit où l'on croyait voir la cause permanente d'un phénomène naturel était conçu comme y exerçant du dehors son action et devenait une personnalité indépendante, il était dieu et il ne mourait plus que par procuration, les victimes dans lesquelles il s'était d'abord incarné continuant d'être sacrifiées à même fin que jadis il mourait en elles, mais ne lui étant plus unies que par le lien d'une participation mystique ou d'une identité atténuée ; ce n'est plus lui qui était mis à mort, mais la victime était immolée en son honneur, pour lui et pour son œuvre. Le dieu cependant reste le grand esprit auquel on communique mystiquement, avec lequel on s'identifie spirituellement. Et ce doit être par cette voie qu'on est arrivé à l'idée d'une immortalité bienheureuse

1. RONDÉ, II, 35. Le même auteur (II, 132) suppose que la foi à l'immortalité implique l'idée de l'âme élément divin, participant à la vie infinie d'un dieu ou plutôt de Dieu. Telle est bien au fond la conception orphique ; mais cette conception même est une interprétation ; elle n'est pas à la base de la foi à l'immortalité ; elle la suppose et veut l'expliquer. La conception populaire de l'immortalité, antérieure à toute interprétation savante et subsistant concurremment avec cette interprétation, même dans les mystères, est celle que traduit Aristophane dans les *Grenouilles* : les initiés continuant de célébrer dans l'autre monde, en un endroit délicieux du séjour infernal, leurs cérémonies saintes, avec louanges des dieux et festins sacrés (cf. CUMONT, 203). Pas n'est besoin pour arriver à cette foi ni pour l'entretenir de se représenter l'âme comme une substance divine et naturellement immortelle : c'est l'individu qui dure, heureux dans la société des dieux dont il fut sur terre le familier, tandis que le commun des hommes mène aux enfers la pâle existence des ombres.

pour les individus humains. Les Gètes allaient rejoindre Zalmoxis dans l'éternité. Ceux qui, dans un culte de mystère, avaient connu en ce monde la familiarité d'un dieu, ne pouvaient être abandonnés dans l'autre à la condition vague et incertaine des morts vulgaires. Leur dieu régnait aussi, et davantage, dans le monde invisible où ils pénétraient par la mort ; ils ne pouvaient être exclus de sa société, car ils venaient à lui portant ses marques, encore tout vivants de son esprit, et comme d'autres lui-même ; ses fidèles de la terre ne pouvaient manquer de former sa cour immortelle<sup>1</sup>, et le cycle indéfini des renaissances ne devait plus les entraîner dans son tourbillon perpétuel. Le retour des morts à une existence terrestre pourra garder une place dans la croyance, parce qu'on en fera le lot des non-initiés ou des indignes, mais on ne manquera pas de le regarder comme incompatible avec la condition d'initié, de vrai fidèle. C'est pourquoi la croyance à l'immortalité peut être antérieure, et de beaucoup, à Hérodote, chez les Thraces et dans les mystères de Dionysos<sup>2</sup>.

#### IV

Elle existait, systématiquement coordonnée à celle de la transmigration des âmes, dans les mystères d'Orphée. La

1. La foi à l'immortalité bienheureuse se fonde sur ce sentiment, non précisément sur ce que l'esprit divin communiqué au fidèle serait devenu en lui un nouvel être immortel ; en réalité, c'est la personne humaine du fidèle qui arrive à l'immortalité par le bienfait de l'union divine ; seulement la théologie orphique a déduit de cette union mystique son idée de l'âme éternelle, divine, échappée du premier sacrifice, du sacrifice typique, à savoir le sacrifice de Zagreus immolé par les Titans, sacrifice dont les autres sont un mémorial qui en perpétue et parachève l'efficacité.

2. Cf. *supr.* p. 41, n. 4. Remarquer, HÉRODOTE, II, 81, l'assimilation des traditions orphiques aux traditions bachiques ; aussi dans EURIPIDE, fragment des *Crétois*, *infr. cit.*, l'association qui se fait des mystères de Zeus Idéen, de Zagreus (orphiques), de la grande Mère ; dès ce temps, la promesse d'immortalité devait être commune aux principaux mystères des cultes helléniques. Il n'est pas question d'immortalité dans les *Bacchantes* d'Euripide, mais Euripide développe poétiquement un thème mythique, décrivant l'extérieur des mystères, ce qu'on en peut dire en public, et il paraît d'ailleurs n'avoir pas cru

légende d'Orphée<sup>1</sup> le présente comme le grand initiateur des mystères, le fondateur, non seulement de ceux qui portent son nom, mais des mystères de Dionysos et même de ceux d'Éleusis<sup>2</sup>. Il n'a pas fondé les mystères de Dionysos, mais il en procède, et ses propres mystères sont un culte de Dionysos plus développé quant aux croyances, réformé en ce qui regarde les pratiques. Son mythe le fait périr dans les conditions de certaines victimes des mystères dionysiaques, prêtre déchiré par les bacchantes. A ce titre, il est une forme de Dionysos, comme ses mystères sont une variété des mystères de ce dieu, née probablement sur les confins de la Grèce et de la Thrace. Quoi qu'il en soit de l'existence personnelle d'Orphée, l'orphisme ne doit pas être le produit d'une évolution spontanée. En tant que croyance, il se présente comme une doctrine théologique où la tradition mythologique a été consciemment élaborée et interprétée en système ; et pour ce qui est des observances, il apparaît aussi comme une réforme voulue du culte ancien de Dionysos. L'initiative d'une personnalité éminente, à l'origine du mouvement orphique, n'aurait rien d'invraisemblable.

On dit qu'Orphée a supprimé l'anthropophagie<sup>3</sup> : cette tradition signifie au moins que les mystères orphiques réprouvaient absolument le cannibalisme rituel que les mystères de Dionysos n'ont pas toujours ignoré. De plus il est certain que la discipline orphique interdit l'usage des viandes et que les sectateurs de l'orphisme sont végétariens<sup>4</sup>. Si la réalité de l'omophagie a été beaucoup, pour son propre compte, à la vie future. NONNOS n'en dit pas plus dans ses *Dionysiaques* (PERDRIZET, 99).

1. Il est possible que cette légende se rattache à un ancien sacrifice du renard, accompli dans les conditions des sacrifices dionysiaques, comme le veut S. REINACH, *art. cit.* ; le sacrifice aurait été célébré par une confrérie de femmes ; mais il n'y a pas lieu de faire intervenir en cette affaire ce qu'on appelle les totems de sexe des non-civilisés. Ce qu'on sait de ceux-ci ne correspond nullement à l'économie des cultes dionysiaques. Voir sur ces prétendus totems de sexe FRAZER, *Totemism*, I, 456, 458, 496 ; III, 456.

2. GRUPPE, 1096, se référant à la tragédie de *Rhésos*, 936, et à ARISTOPHANE, *Grenouilles*, 1032 (Ὀρφεὺς μὲν γὰρ τελετὰς θ' ἡμῖν κατέδειξε φόνων τ' ἀπέχεσθαι) et témoignages plus récents.

3. HORACE, *A.* p. 391-393.

4. EURIPIDE, *Hippolyte*, 952 ss.. Fragment des *Crétois* : « La pureté est la loi

maintenue dans les rites de l'initiation orphique, ç'aura été à titre d'exception. D'autres règles de la vie orphiques peuvent avoir été retenues de cultes antérieurs<sup>1</sup>, mais l'interdit absolu de la chair n'a rien de primitif ; c'est un produit de la spéculation réfléchie, une déduction fondée sur une croyance théologique. La raison de cette prohibition pourrait bien être à chercher dans la doctrine de la transmigration des âmes<sup>2</sup>. Si les hommes peuvent renaître en des corps d'animaux, quiconque tue et mange une bête s'expose à tuer et manger son semblable, voire son ancêtre. On pourrait toutefois supposer que l'animal sacrificiel, faon ou chevreau, à raison de son rapport spécial avec la divinité, n'était pas censé pouvoir servir de réceptacle à un mort vulgaire<sup>3</sup>.

La doctrine orphique, tout comme la théosophie de l'Inde<sup>4</sup>, avait érigé en système dogmatique la vieille croyance à la réincarnation des morts, et le mythe de Zagreus avait été ainsi réinterprété<sup>5</sup> en véritable théorie du péché originel et de la rédemption. Les hommes sont nés des cendres des Titans qui avaient décoré Zagreus ; par conséquent ils sont impurs comme

de ma vie, depuis le jour où j'ai été consacré aux mystères de Zeus Idéen, où, après avoir pris part aux omophagies suivant la règle de Zagreus, ami des courses nocturnes, et agité en l'honneur de la Grande Mère la torche dans la montagne, j'ai reçu saintement le double nom de curète et de bacchant. Couvert de vêtements d'une parfaite blancheur (vêtements de lin), je fuis la naissance des mortels (interdit de la femme accouchée), ma main n'approche pas du cadavre qu'on ensevelit, et je n'admets parmi mes aliments rien de ce qui a vécu. » Trad. HINSTIN, II, 388. Ce texte vise le culte crétois de Zagreus, la tragédie se plaçant au temps de Minos ; l'auteur paraît s'inspirer de la discipline orphique. Cf. PETTAZZONI, 66 ; CUMONT, 201.

1. Par exemple, ce qui regarde le costume, l'interdiction de toucher les cadavres, etc. Cf. ROHDE, II, 126.

2. Comme chez les pythagoriciens. JAMBLIQUE, V. *Pyth.* 85 (ap. ROHDE, II, 164).

3. D'après une opinion des pythagoriciens, les âmes ne se réincarnaient pas dans les espèces animales qui étaient sacrifiées aux dieux olympiens, et il était permis d'en manger (JAMBLIQUE, *loc. cit.*).

4. Le rapport n'est pas seulement dans la croyance de la transmigration, mais dans l'ascétisme comme moyen d'échapper au roulement perpétuel de l'existence.

5. Cf. *supr.* p. 34, n. 1.

N.

ceux dont ils procèdent ; mais les cendres des Titans contenaient aussi la substance de l'être divin qu'ils avaient mangé ; c'est pourquoi une étincelle divine subsiste également dans les hommes. C'est à la libération de cet élément divin par la possession définitive de l'immortalité bienheureuse que tendent l'initiation et le régime de vie orphiques. Il faut dégager de l'élément terrestre, périssable et titanique, l'élément céleste et immortel, qui vient de Zagreus. Le commun des hommes est soumis à la loi fatale de la réincarnation en corps d'homme ou de bête après chaque existence, selon ses mérites. Seuls les élus de Dionysos sont sauvés par la grâce de l'initiation dont Orphée a institué les règles. C'est sur une considération pessimiste de l'existence humaine que se fonde la nécessité d'une économie de salut<sup>1</sup>.

La liturgie orphique était chargée surtout de rites purificateurs. Le mot de passe des initiés : « Chevreau, je suis tombé dans le lait<sup>2</sup> », est énigmatique à dessein. La formule n'invite pas à supposer un bain de lait pour la purification du myste ; sans doute signifie-t-elle que l'initié, chevreau mystique, identifié à la victime et au dieu du mystère, a trouvé le bonheur, le gage du salut éternel, dans la possession anticipée du dieu. Mais comme la mention du chevreau vise quelque rite symbo-

1. Les croyances communes des initiés pouvaient d'ailleurs, comme il a été dit plus haut, p. 42, n. 1, être exemptes de ces raffinements théologiques et considérer bonnement l'immortalité comme un fruit de l'initiation et de la vie orphiques, ainsi qu'il apparaît à la fin du *Rhésos* (milieu ou fin du iv<sup>e</sup> siècle), dans les paroles de la Muse touchant la destinée de son fils : « Orphée, qui lui a révélé (à Athènes ; vers cité *supr.* p. 44, n. 2) les secrets des divins mystères, était uni par le sang à ce mort infortuné... Il (Rhésos) ne descendra pas dans le noir séjour de la terre, tant je supplierai la déesse infernale, fille de Déméter qui fait mûrir les fruits, pour qu'elle m'accorde en grâce de ne pas le ravir. Elle me doit, en effet, de montrer qu'elle honore les amis d'Orphée... Caché dans les profondeurs du sol où brille l'argent, il y demeurera vivant, mortel devenu dieu (ἀνθρωποδαίμων), de même que le prophète de Bacchos (Lycourgos ? Orphée ? Le texte est suspect ; ce pourrait être Rhésos lui-même qu'on présentait comme devant être prophète de Bacchos. Cf. PERDRIZET, 27) habite les rochers du Pangee, où il est adoré comme un dieu par ceux qui sont initiés à ses mystères. » Trad. HINSTIN, II, 280. Comparer le cas de Zalmoxis, *supr.* p. 40, n. 2. Sur les rapports de Rhésos avec Dionysos, voir PERDRIZET, 21-28.

2. Ἐριφος ἐς γάλα ἔπετον. Pour la discussion de ce texte, voir S. REINACH, *Une formule orphique*, dans *Cultes*, II, 123-134.

lique de l'initiation orphique, il se pourrait que celle du lait fit aussi allusion à un rite, à la présentation et à la consommation d'un breuvage de lait ; et ce rite aurait signifié la régénération de l'initié, sa qualité de nouveau-né<sup>1</sup>, la transformation de son être, qu'implique la dénomination de « chevreau ». Toujours est-il que l'initié était régénéré, était sauvé en s'assimilant, de manière ou d'autre au chevreau mystique, à la victime qui, représentait, qui était toujours d'une certaine manière, pour la foi, Dionysos Zagreus, en devenant lui-même « chevreau », en s'identifiant à Bacchus<sup>2</sup>. Les règles de la vie orphique complétaient l'œuvre de l'initiation et en assuraient l'effet. Quelle qu'eût été l'origine de ces pratiques, on les comprenait comme un moyen de dégager l'âme de la contamination du corps, de la soustraire au mal des renaissances et des morts indéfiniment renouvelées<sup>3</sup>. L'ascétisme ici vient en aide au mysticisme pour organiser la rédemption.

L'eschatologie, dans les cercles orphiques, avait pris un grand développement. On y possédait, avec autant de précision qu'en Égypte, la carte du monde infernal, l'itinéraire des âmes qui abandonnaient ce monde sous la conduite d'Hermès, et ce qui était à faire sur le parcours. Un jugement décidait du sort ultérieur du défunt<sup>4</sup> : n'échappait au roulement de la renaissance que l'homme complètement purifié, le parfait initié. Pas de réprobation éternelle ; mais la série des réincarnations<sup>5</sup> s'allonge indéfiniment pour qui n'est pas entré dans l'économie salutaire de l'initiation. Toutefois les prêtres par lesquels se transmettait la tradition des mystères orphiques l'avaient élaborée en un système purificateur dont l'effet pouvait être applicable aux morts<sup>6</sup> : les rites pratiqués sur la terre par un

1. Cf. I PIER. II, 2-3.

2. Cf. *supr.* p. 40, n. 1.

3. ROHDE, II, 126.

4. ROHDE, II, 127. MONCEAUX, 254. Celse (ORIGÈNE, *Ct. Cels.*, IV, 9) reprochait aux chrétiens d'épouvanter les simples avec des tableaux terribles de l'autre monde, comme on fait ἐν ταῖς βακχικαῖς τελεταῖς.

5. κύκλος γενέσεως. Cf. ROHDE, II, 123, 135.

6. Cf. ROHDE, II, 128.

vivant à l'intention d'un défunt contribuait à la libération de celui-ci. C'est en vertu du même principe que certains chrétiens se faisaient baptiser pour leurs parents morts dans le paganisme afin de leur procurer l'avantage de la résurrection bienheureuse<sup>1</sup>. L'orphisme, qui conçoit le salut comme une libération de l'âme enfermée dans la chair, ignore la résurrection du corps. Cette circonstance n'empêche pas d'ailleurs qu'on ne se figure comme un banquet la félicité des élus auprès des divinités infernales<sup>2</sup>.

Il se peut que les croyances égyptiennes aient exercé quelque influence sur la représentation du monde infernal, mais tant s'en faut que l'immortalité et le salut soient de part et d'autre compris de la même manière. L'Égypte ignore la transmigration des âmes jusqu'à purification complète<sup>3</sup> : elle n'oppose pas l'âme immortelle au corps périssable ; ses rites de salut ne tendent pas à dégager l'élément immortel de l'élément mortel, mais à rétablir le mort dans l'intégrité de sa vie personnelle. Pour le fond, les mystères orphiques sont indépendants de la tradition égyptienne. On a pu identifier Dionysos à Osiris, mais les économies de salut dont ces dieux sont devenus le centre différent essentiellement dans la notion et dans le rite du salut, l'immortalité égyptienne étant avant tout une résurrection de mort, et ses rites figurant la reconstitution et l'animation d'un cadavre, tandis que l'immortalité dionysiaque et orphique s'affirme comme une heureuse survivance ou comme la libération d'une essence immortelle, faveur acquise en principe par le vivant qui entre dans la communion de Dionysos moyennant les rites d'initiation. Que finalement les deux économies se touchent presque, qu'elles

1. I COR. XV, 29. Cf. ANRICH, *Das antike Mysterienwesen* (1894), 119, n. 3.

2. συμπόσιον τῶν ὀσίων. Cf. ROHDE, II, 129.

3. Nonobstant l'assertion contraire d'HÉRODOTE, II, 123. L'historien laisse clairement voir que tous ceux qui avaient parlé avant lui chez les Grecs de la transmigration des âmes ne soupçonnaient rien de cet emprunt égyptien (ROHDE II, 136). On n'a pas plus lieu de le croire quand il dit (II, 49) que le culte de Dionysos a été importé d'Égypte et que c'est le culte même d'Osiris. Cf. PERDRIZET, 11, 71.

se fondent l'une et l'autre sur une participation mystique entre l'homme mortel et un dieu mort qui est ressuscité, elles n'en sont pas moins indépendantes l'une de l'autre et quant à leur point de départ et quant aux grandes lignes de leur développement.

Une étroite parenté existe entre la doctrine de Pythagore sur la transmigration des âmes et les doctrines orphiques, entre le régime de vie pythagoricien et les observances des mystères<sup>1</sup> : adaptation philosophique d'une théologie ; demi-laïcisation d'une économie de salut, par la prédominance des observances ascétiques sur les rites proprement religieux. La tradition particulière de l'orphisme ne donna point naissance à une secte organisée ; elle se perpétuait par des prêtres initiateurs, qui vantaient l'efficacité de leurs rites purificateurs ; elle aboutit spéculativement à des théories panthéistes et à un symbolisme subtil, pratiquement à une sorte de magie ; une littérature spéciale en perpétua l'influence<sup>2</sup>. Cette influence, qui a été considérable, est difficile à reconnaître et à mesurer dans le détail, et elle paraît s'être exercée de diverses manières ; elle a pénétré plus ou moins de son esprit, sinon de ses doctrines et de ses rites, les mystères d'Éleusis. Et l'on sait ce que lui doit Platon<sup>3</sup>. La théorie des âmes éternelles, de leur transmigration, de leur purification, de leur béatitude finale dans la contemplation de l'être ou du bien suprême, est comme une transposition, mi-philosophique mi-religieuse, de l'orphisme<sup>4</sup>. Tant par les autres mystères que par la philosophie l'action indirecte et diffuse de l'orphisme pourrait

1. Cf. ROHDE, II, 159-170.

2. Voir GRUPPE, MONCEAUX, articles cités.

3. Cf. ROHDE, II, 263-295.

4. Dans une certaine mesure, les théories de Platon sont une transposition philosophique des croyances orphiques, lesquelles étaient une transposition théologique de l'ancienne mythologie dionysiaque. Beaucoup inclinent aujourd'hui à admettre une influence orientale sur la doctrine mystique de l'orphisme. Le malheur est qu'on est peu renseigné sur les courants de la mystique orientale antérieurs à l'orphisme et qui auraient pu l'influencer. Sur l'influence de l'orphisme, voir les réserves de CUMONT, 303, n. 1.

donc avoir été plus grande que son action directe sur le syncrétisme gréco-romain et sur le christianisme, quoique le christianisme ait adopté en quelque façon Orphée lui-même et l'ait jugé digne de représenter le Christ dans les peintures des Catacombes.

---

## CHAPITRE III.

### LES MYSTÈRES D'ÉLEUSIS

---

Les mystères qui se célébraient à Eleusis<sup>1</sup> en l'honneur des deux Déesses<sup>2</sup> ne se présentent pas à nous dans les mêmes conditions que les précédents. C'est un culte local, qui est placé sous la protection directe, c'est-à-dire sous le contrôle et l'influence d'un État. Leur développement n'a pas été tout spontané, comme celui des mystères de Dionysos. Ils sont nés à Éleusis avant qu'Éleusis fût annexée à Athènes, et la politique est intervenue dans les combinaisons par lesquelles on voulut garantir en même temps la perpétuité des mystères en leur lieu d'origine et la participation d'Athènes à l'accomplissement et à la direction de rites qui avaient acquis déjà réputation au dehors.

#### I

Pas plus que les mystères de Dionysos les mystères d'Éleusis n'avaient une tradition d'enseignement secret qui aurait été l'objet propre de l'initiation. A ce compte, le secret des mystères aurait été celui de tout le monde ; car nul n'ignorait ce qui était le fond de la croyance et le but des rites, à savoir le don de l'immortalité, octroyé par la faveur des Déesses et la vertu de l'initiation dont Déméter était censée avoir posé les règles. Dans *la Paix* d'Aristophane, quand Hermès menace Trygaeos de

1. Sur les mystères d'Eleusis, voir FARNELL, III, c. II, 126-198 ; P. FOU-CART, *Les Mystères d'Eleusis* (1914) ; GRUPPE, *Griechische Mythologie*, 48-58 ; articles *Kora*, dans ROSCHER, II ; *Demeter*, dans PAULY-WISSOWA, IV ; LA-GRANGE, *Les mystères d'Eleusis et le christianisme*, dans *Revue biblique* 1919, pp. 157-217, et *La révélation et la filiation divine dans les mystères d'Eleusis*, *Revue biblique* 1929, 63-81, 201-214.

2. τὸ θεῶν.

mort immédiate, Trygæos s'empresse de répondre : « Prête-moi donc trois drachmes pour acheter un petit porc ; car il faut que je sois initié avant de mourir<sup>1</sup> ». Le dernier des Athéniens pouvait savoir et pouvait dire ce que rapportait la victime sacrifiée à Déméter pour l'initiation : une assurance de bienheureuse immortalité. Ce qui était secret, ce que l'initié ne devait pas dire, ce que le profane ne devait ni voir ni entendre, c'étaient les objets sacrés, les rites, les formules liturgiques, les cérémonies qui s'accomplissaient à l'intérieur des sanctuaires. C'est pourquoi Aristote a pu dire que les initiés d'Éleusis n'apprenaient rien, mais qu'ils éprouvaient des impressions et étaient amenés à un certain état d'âme<sup>2</sup>. Le peu d'instruction qu'il y avait concernait les règles mêmes de l'initiation et les rites que les mystes devaient accomplir, le cérémonial qu'il devaient observer. Ce qui fut reproché à Alcibiade et ce qui donna lieu au célèbre procès qu'on lui intenta en 415, ce ne fut pas d'avoir révélé un article de symbole secret, mais d'avoir fait représenter chez lui un acte des mystères où lui-même tenait le rôle du grand initiateur, du hiérophante, avec le costume sacerdotal et les objets sacrés<sup>3</sup>. De là vient sur ce point le silence des auteurs tragiques et comiques. Aristophane lui-même s'abstient d'allusions ou de plaisanteries qu'il eût été par trop imprudent de se permettre. C'est pourquoi les rites d'Éleusis, qui devraient avoir mille ans d'histoire, ne sont que très vaguement connus. Quelques renseignements précis sur certains détails importants nous viennent par l'indiscrétion des écrivains chrétiens qui croyaient pouvoir en tirer parti dans leur polémique contre le paganisme. Les témoignages païens concernent surtout l'économie extérieure du culte éleusinien et ce qui en était public, ainsi que l'organisation du personnel sacerdotal.

Déjà l'institution des petits mystères résulte des arrange-

1. *Pax*, 374-375.

2. SYNÉSIUS, *Dion.* (ap. FARNELL, 358, n. 322). Ἀριστοτέλης ἀξιοῖ τοὺς τετελεσμένους οὐ μαθεῖν τί δεῖ ἄλλα παθεῖν καὶ διὰ τεθῆναι γενομένους δηλονότι ἐπιτηδεΐου.

3. Cf. PLUTARQUE, *Alcib.* 19, 22.

ments pris entre Athènes et Eleusis. Ces mystères, quelle qu'en soit l'origine<sup>1</sup>, apparaissent comme un dédoublement des rites éleusiniens en faveur d'Athènes. Ils sont préliminaires et subordonnés aux mystères éleusiniens ; toutefois ils constituent par eux-mêmes une initiation et une garantie de salut auxquelles on peut se tenir, quoique les mystères d'Éleusis gardent un plus grand prestige et le caractère d'initiation parfaite.

Petits et grands mystères se célébraient une fois l'an, les petits mystères à Athènes, les 20 et 21 du mois d'antheſtérion (février-mars), une semaine après les Anthestéries, et les grands mystères à Éleusis, du 19 au 22 ou 23 boédromion (septembre-octobre). Le même personnel sacerdotal présidait aux uns et aux autres. Une trêve sacrée de cinquante-cinq jours, couvrant le mois de la fête, les quinze derniers jours du mois précédent et les dix premiers du mois suivant, était annoncée aux cités helléniques<sup>2</sup> et garantissait la sécurité de ceux qui voulaient participer à ces solennités. L'initiation aux petits mystères étant condition préalable de l'admission aux grands<sup>3</sup>, quand il y avait affluence, ou pour permettre aux étrangers de ne faire qu'une fois le voyage, on célébrait une session supplémentaire des petits mystères à proximité des grands<sup>4</sup> : artifice rituel qui ne doit pas remonter aux anciens temps, et qui ne relève pas autrement l'importance des petits mystères. Les fêtes se célébraient avec plus de pompe tous les deux ans et surtout tous les quatre ans<sup>5</sup>.

On ne sait à peu près rien des petits mystères, si ce n'est que les cérémonies s'accomplissaient au faubourg d'Athènes appelé Agrai, qu'ils comportaient une purification dans l'Ilissus, et qu'ils concernaient Perséphoné, la déesse des enfers, la même

1. PETTAZZONI, 48, conjecture avec vraisemblance que ce sont d'anciens rites agraires qui sont entrés dans la systématisation athénienne des mystères d'Eleusis.

2. FOUCART, 268.

3. SYNÉSIUS, *Dion.* (ap. FARNELL, 255, n. 218 b). δεῖ τὰ μικρὰ ἐπιπτεῦσαι πρὸ τῶν μαιζόνων καὶ χορεῦσαι πρὶν δαδουχῆσαι καὶ δαδουχῆσαι πρὶν ἱεροφαντῆσαι.

4. PLUTARQUE, *Demetr.* 26. Inscription d'Eleusis, *Eph. Arch.* 1887, p. 176 (ap. FARNELL, 347, n. 185).

5. Grandes Éleusinies ; Él. pentétériques (FARNELL, 354, n. 212). FOUCART,

qui, sous le nom de Coré (fille), est associée à Déméter dans les mystères d'Éleusis<sup>1</sup>. Vu le temps de célébration, le mythe de la fête devait être plutôt le retour de la déesse que son enlèvement par le roi des enfers<sup>2</sup>. D'une scholie d'Étienne de Byzance il résulterait que les petits mystères étaient « une représentation de ce qui regarde Dionysos »<sup>3</sup>; évocation de Dionysos, probablement pour le retour du printemps, et non passion du dieu, ou mariage sacré<sup>4</sup>. La mention de Dionysos a son intérêt, parce que, si l'on admet la donnée du scoliaste, l'influence du culte dionysiaque sur les mystères éleusiniens ne pourra pas être contestée. Une légende voulait que les petits mystères eussent été institués pour Héraclès, désireux de recevoir l'initiation, en un temps où Éleusis n'ouvrait pas encore aux étrangers les portes de son sanctuaire<sup>5</sup>. On pourrait inférer de ce mythe que les petits mystères avaient été institués à Athènes avant qu'elle se fût annexé Éleusis, et pour rivaliser avec les mystères de celle-ci, la coordination des mystères athéniens aux mystères éleusiniens étant venue après coup<sup>6</sup>.

## II

Le culte éleusinien, au moins pour ce qui est des mystères et de l'initiation, paraît avoir été surtout aux mains de deux

50-51, 358, tient pour démontré que la fête des Éleusinies (jeux éleusiniens), dont la périodicité est indiquée ci-dessus, était distincte des mystères, la solennité de ceux-ci étant constamment la même.

1. Scoliate d'Aristophane, *Plut.* 846. ἦσαν δὲ τὰ μὲν μεγάλα (μυστήρια) τῆς Δήμητρος, τὰ δὲ μικρὰ Περσεφόνης τῆς αὐτῆς θυγατρὸς. Quant au rapport des deux, καὶ ἔστι τὰ μικρὰ ὡσπερ προκάθαρσις καὶ προάγνευσις τῶν μεγάλων. *Ap.* FARNELL, 352, n. 210 e.

2. FARNELL, 170.

3. *S. v.* Ἄγρα ἐν ᾧ (χορίῳ) τὰ μικρὰ μυστήρια ἐπιτελεῖται μίμημα τῶν περὶ τὸν Διόνυσον. *Ap.* FARNELL, 352, n. 210 b.

4. On vient de célébrer un mariage de Dionysos aux Anthestéries. La façon la plus naturelle d'entendre le texte cité n. 3 serait peut-être d'y voir un simulacre de la passion de Dionysos (*DE JONG, Das antike Mysterienwesen*, 11), mais sans l'omophagie, et avec la résurrection du dieu, qui serait le rite propre de la saison.

5. *Scol.* d'Aristophane, *Plut.* 1014; *ap.* FARNELL, 344, n. 168.

6. FARNELL, 170, n. c.

familles, les Eumolpides et les Kérykes, qui faisaient remonter leur origine à l'antiquité, avant la réunion d'Éleusis à Athènes<sup>1</sup>. La première dignité était celle du hiérophante, « montreur de choses sacrées »<sup>2</sup>, le grand initiateur, choisi parmi les Eumolpides : il devait avoir, entre autre qualités, belle prestance, voix forte et juste<sup>3</sup> ; dans les derniers temps, son nom était sacré, et il prenait celui de sa fonction<sup>4</sup>, qui était viagère. Pausanias<sup>5</sup> dit qu'il était tenu au célibat, et cette obligation n'est pas non plus ancienne, bien qu'elle fasse suite aux interdits temporaires qui s'imposaient jadis à ce personnage pendant les périodes rituelles. Deux hiérophantides, qui n'étaient ni l'une ni l'autre femme du hiérophante, assistaient celui-ci dans les cérémonies de l'initiation : l'une était affectée au service de Déméter, l'autre à celui de Coré<sup>6</sup>. Le personnage principal après le hiérophante était le dadouque, « porteur de torche »<sup>7</sup>, nommé à vie comme le hiérophante, mais choisi dans la famille des Kérykes : comme son nom l'indique, il portait double torche aux cérémonies des mystères<sup>8</sup>. Le hiérokéryx<sup>9</sup>, pris probablement dans la même famille des Kérykes, faisait aux mystes les proclamations nécessaires, y compris celle du silence. Une place à part dans ce sacerdoce appartient à la prêtresse de Déméter<sup>10</sup>, choisie dans la famille des Phillides : cette prêtresse intervient

1. FOUCART, 143.

2. ὁ ἱεροφάντης.

3. Noter que le nom de l'ancêtre, Εὔμολπος, signifie : « celui qui chante bien ».

4. Sur ce hiéronymat, voir FOUCART, 173.

5. PAUSANIAS, II, 14. FOUCART, 172, suspecte l'indication donnée par Pausanias ; au moins jusqu'au premier siècle avant notre ère, le hiérophante était marié. Voir *infra*, p. 70, n. 3, le témoignage de *Philosophoumena*, V, 8.

6. FOUCART, 211.

7. ὁ δαδοῦχος. Le dadouque avait aussi un pendant féminin.

8. Ainsi que l'on représente ordinairement Coré sur les monuments, auprès de Déméter assise.

9. ὁ ἱεροκέρυξ.

10. ἡ ἱέρεια. Condamnation du hiérophante Archias (entre 379 et 340 av. J.-C.), parce qu'il avait offert un sacrifice à l'autel de Déméter le jour des Haloa : le sacrifice n'aurait pas dû avoir lieu ce jour-là, et il regardait la prêtresse. Cf. *Neaer*, 116 ; *ap.* FARNELL, 316, n. 18.

aux mystères, mais elle a aussi des fonctions spéciales, indépendantes des mystères ; elle donne son nom à l'année, comme la prêtresse d'Athéna sur l'Acropole, et sans doute elle représente le plus ancien culte de Déméter à Éleusis, un culte antérieur à l'organisation des mystères<sup>1</sup>.

Dès le 13 boédromion, les éphèbes athéniens<sup>2</sup> s'en vont à Éleusis pour y chercher les objets sacrés que la procession des mystes devra ramener solennellement le 19 ; le 14, ils servent d'escorte à la procession sacerdotale qui apporte d'Éleusis à Athènes les objets en question, probablement des images divines<sup>3</sup>, conservées d'ordinaire dans la chambre secrète<sup>4</sup> du sanctuaire d'Éleusis où le hiérophante seul avait le droit de pénétrer. Le prêtre chargé du soin des deux déesses<sup>5</sup> allait prévenir de leur arrivée la prêtresse d'Athéna Polias, et tout le monde, magistrats et peuple, allait à leur rencontre, la procession ayant fait station, en attendant, au faubourg du Figuier sacré<sup>6</sup>. Finalement les objets de culte étaient déposés dans l'Éleusinion d'Athènes, temple entouré de hautes murailles, où les profanes n'avaient pas plus d'accès qu'au sanctuaire d'Éleusis.

Le 15 était le jour du « rassemblement »<sup>7</sup>, les candidats à l'initiation se réunissant dans le Pœcile pour entendre la « procla-

1. FOUCART, 218.

2. Décret de l'époque impériale (FARNELL, 348, n. 187) enjoignant au « cosmète des éphèbes », κατὰ τὰ ἀρχαῖα νόμιμα, de les conduire à Éleusis le 13 boédromion, pour que, le 14, καταπέμψωσιν τὰ ἱερά jusqu'à l'Éleusinion d'Athènes. Au moins jusqu'au temps d'Alcibiade (cf. PLUTARQUE, *Alcib.*, 34) les processions d'Éleusis à Athènes et d'Athènes à Éleusis se faisaient sans escorte militaire.

3. Et de médiocres dimensions, car, dans les temps anciens, les prêtresses, pour traverser les lacs Rheitoi, portaient les objets sacrés dans leurs bras. Cf. FOUCART, 305, 411-412.

4. τὸ ἀνάκτορον.

5. ἐπειδὴ καὶ ὁ φαιδυντής τοῖν θεοῖν ἀγγέλλει κατὰ τὰ πάτρια τῇ ἱερείᾳ τῆς Ἀθηνᾶς ὡς ἔχει τὰ ἱερά καὶ ἡ παραπέμπουσα στρατία. Décret cité *supr.* n. 2. Le φαιδυντής est proprement « le nettoyeur », celui « qui fait briller » les statues divines. Cf. FOUCART, 206.

6. Sur ce culte du figuier, voir S. REINACH, *Les sycophantes et les mystères de la figue*, dans *Cultes*, III, 92-114.

7. ἀγυρμός.

mation »<sup>1</sup>, par le hiérophante assisté du dadouque, des conditions d'admissibilité aux mystères. Étaient exclus les meurtriers<sup>2</sup> et les barbares<sup>3</sup>. Le caractère de cette exclusion est religieux, non proprement moral ; il s'agit d'inaptitude et d'impureté rituelles plutôt que d'indignité. L'on n'écartait, en fait, que les gens coupables de crime public ou réputés impies<sup>4</sup>. Le candidat devait avoir son mystagogue, qui n'était pas un initié quelconque mais un membre des deux grandes familles sacerdotales, eumolpide ou kéryke ; d'ailleurs il n'était pas besoin que celui-ci fût prêtre en exercice<sup>5</sup>. C'est surtout à ces mystagogues qu'incombait le soin de donner aux candidats toutes les instructions pratiques relatives aux interdits qui devaient être observés par eux durant la période sacrée, et aux rites qu'ils devaient accomplir. Des explications générales sur l'ensemble des cérémonies n'étaient point comprises dans ce programme, vu qu'elles auraient anticipé sur la révélation du mystère, révélation qui se faisait par des cérémonies mêmes. L'obligation de pureté sexuelle et les interdits alimentaires<sup>6</sup> ne sont point particuliers aux mystères d'Éleusis. On les expliquait par le mythe, mais c'est d'eux plutôt que procède le mythe. Cette instruction préliminaire était indispensable pour l'initiation commune, dont beaucoup se contentaient. Mais il y avait un degré supérieur d'initiation, l'*épopité*<sup>7</sup>, auquel on ne pouvait se présenter qu'une année au moins après avoir reçu l'initiation commune. Quelles

1. πρόρρησις. Sur ce sujet voir S. REINACH, *art. cit.* 110-113 ; FOUCART, 309-313.

2. ISOCRATE, *Paneg.* 157, *ap.* FARNELL, 345, n. 172. SUÉTONE, *Nero*, 34. « Eleusiniis sacris, quorum initiatione impii et scelerati voce praeconis submouventur, interesse non ausus est. »

3. Il fallait que le candidat fût capable d'entendre le grec, φωνήν σύνετος. Cf. FARNELL, 167 ; REINACH, 110.

4. Cas d'Apollonius de Tyane, exclu par le hiérophante parce qu'il n'était pas permis d'initier un γόης, un homme qui n'était point καθαρός τὰ δαιμόνια. PHILOSTRATE. *Vit. Apoll.* 4, 18, *ap.* FARNELL, 358, n. 221.

5. Cf. FOUCART, 282. Sur les frais de l'initiation, voir le même, 275.

6. PORPHYRE, *De abst.* IV, 16 (*ap.* FARNELL, 355, n. 217 b), énumère comme interdits : oiseaux domestiques, poissons, fèves, grenades, pommes. Pour les fèves, cf. PAUSANIAS, I, 37, 4.

7. ἐποπτεία.

étaient les conditions spéciales de l'époptie, on ne saurait le dire, non plus que son objet propre. La grande obligation qui s'imposait aux mystes, à perpétuité, était le secret.

Dans la journée du 16 avait lieu la purification des mystes à la mer<sup>1</sup>. En même temps qu'eux-mêmes ils y baignaient le petit porc<sup>2</sup>, dont parlait plus haut Trygaeos. Le porc est une victime ordinaire de lustration ou de purification ; mais c'est beaucoup moins à ce titre qu'à celui de victime favorite de Déméter qu'il figure dans l'initiation éleusinienne. Il doit être là comme victime de consécration, non de purification ; et c'est seulement comme victime de consécration qu'il pouvait être mangé. Or il semble que ces petits porcs fussent mangés rituellement. C'est leur odeur qui flatte agréablement les narines de Xanthias<sup>3</sup>, dans *les Grenouilles*, lorsqu'il rencontre aux enfers, avec Dionysos, une procession de mystes qui est calquée sur la procession qui s'en allait d'Athènes à Éleusis, le 19 boédromion, en chantant Iacchos. Le petit porc est une victime de communion. Aux Thesmophories d'Athènes, il représente le grain semé, l'esprit du grain, il est, en un sens, Coré descendue en terre, et qui reviendra ; il est donc la victime désignée pour l'initiation aux mystères de la Mère et de la Fille du grain ; malheureusement on ignore les circonstances et même le jour du repas sacré dont il fournissait la matière principale. Ces sacrifices pouvaient se célébrer le 17<sup>4</sup>. Le repas ne semble pas avoir eu, d'ailleurs, la profonde signification mystique de l'omophagie dionysiaque.

1. ἀλλὰ δὲ μύσται. TERTULLIEN, *De bapt.* 5. « Certe ludis Apollinaribus et Eleusiniis tinguuntur idque se in regenerationem et impunitatem perjuriorum suorum agere praesumunt. »

2. PLUTARQUE, *Phoc.* 28, cite le cas d'un myste enlevé par un requin pendant qu'il lavait son χοιρίδιον dans le bassin Cantharos au Pirée.

3. ARISTOPHANE, *Ran.* 337. L'allusion vise les sacrifices qui se célébraient aux stations sur le chemin d'Athènes à Éleusis. FOU CART, 412, y voit un emprunt aux cérémonies du téléstérion. N'oublie-t-il pas le secret ? Il admet d'ailleurs, 281, que certains mystes dits ἀφ' ἐστίας offraient de petits porcs à Déméter dans l'enceinte sacrée d'Éleusis.

4. FOU CART, 314, rapporte à la journée du 16, après le bain, les sacrifices ἰεραία δεύρο. Le même dit, 294, mais sans donner de référence, que les porcs

Venaient ensuite les *Epidauria*<sup>1</sup>, fête d'Asclépios, sans rapport avec les cérémonies éleusiniennes, dont elle ne fait qu'interrompre la suite : les mystes n'y avaient pas de part. On racontait qu'Asclépios, étant arrivé à Athènes la veille des mystères et voulant se faire initier, on avait recommencé pour lui les sacrifices préliminaires. La vérité doit être qu'Asclépios est venu, en effet, déranger par sa fête, introduite après coup, une ancienne économie qui rattachait immédiatement le jour de purification à celui du départ pour Éleusis.

Le 19 était le jour de Iacchos, celui de la grande procession qui s'en allait solennellement d'Athènes à Éleusis par la voie Sacrée, remportant les images divines. Les mystes avaient en main des flambeaux et des poignées d'épis<sup>2</sup>. Au faubourg du Figuier sacré, sur le pont du Céphise, un homme masqué, aposté là tout exprès, lançait des railleries (*géphyrismes*) aux principaux citoyens d'Athènes en les désignant par leur nom<sup>3</sup>. L'on s'arrêtait en divers lieux saints le long du chemin, notamment au « royaume de Crocon », où les mystes s'attachaient à la main droite et au pied gauche des bandelettes couleur safran<sup>4</sup> : rite

étaient ce jour-là immolés en victimes purificatoires, c'est-à-dire non offertes aux dieux mais brûlées sur un autel improvisé pour cet usage.

1. PHILOSTRATE, *Vit. Apoll.* IV, 18. ἦν μὲν δὴ Ἐπιδαυρίων ἡμέρα (le jour où Apollonius arriva à Athènes), τὰ δὲ Ἐπιδαύρια μετὰ πρόρρησιν καὶ τὰ ἱερεῖα δεῦρο μυσὶν Ἀθηναίοις πατριὸν ἐπὶ θυσίᾳ δευτέρᾳ. Mais le hiérophante refuse de faire pour Apollonius ce qu'on avait fait pour Asclépios (*supr.* p. 57, n. 4). De ce passage il résulte qu'un jour appartenait aux *Epidauria* ; que cette fête doublait par sa θυσία les ἱερεῖα qui avaient eu lieu pour les mystères, et que ce doublet pouvait être utilisé pour la réception de retardataires, comme était Apollonius, et comme on disait qu'avait été Asclépios. Les sacrifices dont il s'agit n'auraient-ils donc pas été lustratoires, mais des sacrifices mangés ? Si le hiérophante y consentait, la réception du myste et le sacrifice pouvaient avoir lieu le 18. Il y avait une cérémonie de réception qui était coordonnée au sacrifice, car, dans le cas d'Apollonius, le hiérophante οὐκ ἐβούλετο παρέχειν τὰ ἱερά, FOUART, 319, rapporte la fête d'Asclépios au 17, le 18 n'étant pas férié.

2. φῶς καὶ δράγματα. HIMÉRIOS, VII, 2, *ap.* FARNELL, 354, n. 216 e.

3. FOUART, 335, note qu'il ne s'agit pas de propos obscènes, comme en échangeaient les femmes aux Thesmophories, et que le géphyrisme pourrait n'avoir pas eu de signification religieuse.

4. PHOTIUS, s. v. κροκοῦν, *ap.* FARNELL, 354, n. 216 d. BEKKER, *Anecd.* I, 273. Crocon passait pour avoir été chef d'un petit territoire éleusinien, sur la frontière d'Athènes, et gendre de Kéléos, le roi d'Éleusis qui accueillit Déméter.

qui appartient à la catégorie des amulettes protectrices. On dansait, on chantait le mystique Iacchos, dont l'image accompagnait la procession<sup>1</sup>; l'on *iacchait*<sup>2</sup>, menant grand bruit en invoquant et appelant Iacchos; on offrait des sacrifices dans les sanctuaires où l'on faisait station<sup>3</sup>. L'influence dionysiaque sur cette partie publique de la fête ne semble pas douteuse, et l'on ne doit pas s'étonner de la reconstruire aussi dans les parties secrètes et moins connues.

Un récit d'Hérodote<sup>4</sup> montre que les cérémonies des mystères n'étaient pas censées importer seulement au bonheur éternel de ceux qui y prenaient part. Peu de jours avant la bataille de Salamine<sup>5</sup>, l'athénien Dikaeos et le lacédémonien Démaratos, se trouvant dans la plaine de Thria, virent s'élever du côté d'Éleusis un nuage de poussière qu'on aurait dit soulevé par la marche de trente mille hommes, et ils entendirent une voix que Dikaeos reconnut pour « le cri du mystique Iacchos ». Démaratos, qui n'avait aucune expérience des mystères, lui demanda ce que cela signifiait : « Il est impossible, repartit Dikaeos, qu'un grand malheur n'arrive à l'armée du Roi; car cette voix est une vertu divine qui vient d'Éleusis au secours des Athéniens et des alliés. Si elle porte vers le Péloponèse, le péril est pour Xerxès et son

1. Auteurs et inscriptions parlent de la « conduite de Iacchos »; un prêtre spécial était affecté au service du dieu dans ce pèlerinage, le *ιακχαγωγός*. Il est donc difficile d'admettre, avec GRUPPE, *Mythol. Literatur*, 258, que la « conduite de Iacchos » ne comportait vraisemblablement pas la présence de sa statue; mais Gruppe soutient avec plus de raison que cette statue n'était pas celle qui était à demeure dans le Iaccheion (PAUSANIAS, I, 2, 4), et que la pompe de Iacchos appartient à la plus ancienne économie des mystères d'Éleusis.

2. *ιακχάζουσι*. HÉRODOTE, VIII, 65, à propos des invocations à Iacchos.

3. PLUTARQUE, *Alcib.* 34. *θυσίαι καὶ χορείαι καὶ πολλὰ τῶν ὀρωμένων καθ' ὁδὸν ἱερῶν ὅταν ἐξελαύνωσι τὸν Ἰακχόν*. Cf. *supr.* p. 58, n. 3, et l'hymne à Iacchos dans ARISTOPHANE, *Ran.* 324-336, 340 et suiv. Iacchos ne serait-il qu'un simple *δαίμων* du cycle de Déméter, la personnification de la procession et du cri mille fois répété par le cortège (hypothèse de FOUCART, 111)? La véritable explication de STRABON, *Ἰακχόν τε καὶ Διόνυσον καλοῦσι καὶ τὸν ἀρχηγέτην τῶν μυστηρίων, τῆς Δήμητρος δαίμονα* (*op.* FARNELL, 361, n. 229 n), peut être encore à trouver; mais Iacchos n'y est pas que conducteur de la procession (FARNELL, 148); Strabon dit « chef des mystères et génie de Déméter ».

4. HÉRODOTE, VIII, 65, *supr. cit.*

5. Fin septembre 480.

armée de terre ; si elle va vers Salamine et les vaisseaux, c'est la flotte du Roi qui est en danger. Les Athéniens célèbrent chaque année cette fête en l'honneur de la Mère et de la Fille, et il tient à chacun d'eux comme à chacun des Grecs de se faire initier aux mystères. La voix que tu entends est le cri qu'ils poussent<sup>1</sup> en cette fête. » La voix s'en alla vers Salamine, et la flotte perse fut détruite. Que cette histoire soit authentique ou non, elle prouve que le culte des Déesses n'avait pas perdu son caractère national, et que les mystères, bien que le bénéfice propre de l'initiation fût pour les individus, ne laissaient pas d'être censés une protection pour Athènes.

La procession arrivait à Éleusis assez tard dans la nuit<sup>2</sup>. Une fois entrée dans l'enceinte sacrée, elle échappe aux regards profanes. Tout ce qui se passe est désormais secret, c'est-à-dire à peu près ignoré de l'histoire. Vu l'heure avancée, il est très vraisemblable qu'aucun rite important de l'initiation ne s'accomplissait dans la nuit du 19 au 20<sup>3</sup> : on se bornait à déposer solennellement les objets sacrés dans leur sanctuaire. La nuit de l'initiation devait être celle du 20 au 21, en rapport avec le drame liturgique de Déméter et de Coré ; sans doute faut-il y joindre celle du 21 au 22, en rapport avec le drame liturgique de Zeus et de Déméter<sup>4</sup>. Car les rites de l'époptie étaient nécessairement distincts de ceux de l'initiation commune, et il n'est aucunement vraisemblable que les deux cérémonies, ou plutôt les deux séries de rites, eussent lieu l'une après l'autre dans la même nuit. Des sacrifices étaient offerts dans la journée du 20, peut-être aussi le 21, pour le peuple athénien, à l'intérieur du péribole sacré ; mais les mystes n'y pouvaient guère avoir d'autre part que celle d'assistants. Ils jeûnaient pendant la journée qui précédait l'initiation, et leur temps, s'il n'était point donné au

1. *Supr.* p. 60, n. 2.

2. La distance était de vingt kilomètres, mais il faut tenir compte des stations, des sacrifices, des danses, *supr.* p. 60, n. 3.

3. La nuit sacrée de l'icade (εἰκάς) serait proprement celle du 20 au 21 ; cf. EURIPIDE, *Ion*, 1074 ss.

4. FOUCART, 357.

repos, pouvait être pris par des exercices pieux autres que les sacrifices d'État.

### III

Les rites nocturnes de l'initiation formaient un ensemble et étaient coordonnés à même fin ; mais cette fin n'était pas simplement le recrutement des initiés et la garantie de bienheureuse immortalité qui en résultait pour chacun d'eux. L'on vient de voir que l'accomplissement des cérémonies traditionnelles importait aussi au bien de l'État, et qu'il était pour Athènes un gage de protection divine. C'est que les rites mêmes ne consistaient pas qu'en des actes se rapportant directement aux initiés et exécutés par eux ou sur eux, mais aussi, on peut dire même principalement, en figurations liturgiques dont l'objet primitif était un intérêt commun de la cité et n'avait pas cessé tout à fait de l'être, même dans l'économie des mystères<sup>1</sup>. Les cérémonies qui concernaient, on peut dire qui effectuaient l'agrégation des mystes, étaient coordonnées à ce drame sacré, dont il ne semble pas d'ailleurs qu'elles fussent distinctes, et dont elles faisaient partie. Il va de soi que le thème de ce drame n'était pas le même pour l'époptie que pour l'initiation commune.

Peut-être est-ce à celle-ci surtout que convient la description générale, intentionnellement vague, de l'initiation, dans un fragment de Plutarque<sup>2</sup> où la notion de l'entrée dans l'immortalité se trouve en quelque manière illustrée par les sentiments qu'inspiraient les mystères : « L'âme, au moment de la mort, subit la même impression que ceux qui participent aux grandes initiations. Et les mots se ressemblent comme les choses : τελευτῶν (mourir) et τελεῖσθαι (être initié). Ce sont d'abord des marches au hasard, de laborieux détours, des courses angoissantes et sans but au milieu des ténèbres. Quand on approche de la fin, c'est le comble de la frayeur, et les frissons, le tremblement, la

1. Cf. FOUCART, 354.

2. Dans STOBÉE, qui attribue la citation à Thémistius. *Ap. FARNELL*, 356, n. 218 h. Cf. FOUCART, 393.

sueur froide, l'épouvante. Mais au delà s'offre une lumière admirable ; on se trouve en des lieux purs, des prairies égayées par les voix et les danses, avec l'impression religieuse de paroles sacrées et d'apparitions divines<sup>1</sup>. Ainsi parfait et initié, l'homme, devenu libre et se promenant sans contrainte, célèbre les mystères, couronne en tête, et il converse avec des hommes saints et purs<sup>2</sup>, voyant la multitude impure des non-initiés qui vivent en ce monde se fouler et se heurter dans le borbier et les ténèbres, et, par crainte de la mort, demeurer dans les maux, faute de croire au bonheur de là-bas. »

L'économie des mystères comprenait donc, en gros, deux parties : une partie d'épreuve et de douleur, même d'angoisse, qui se déroulait dans les ténèbres ou tout au moins dans une demi-obscurité, et une partie de consolation et de joie, en pleine lumière, dans la société des divinités et de leurs amis, les initiés<sup>3</sup>. Il va sans dire que souffrances et joies étaient en rapport avec les mythes de Coré et de Déméter ; que la participation aux douleurs des déesses appelait naturellement la participation à leur bonheur, et que cette double participation, qui introduisait le myste dans leur intimité, était, au fond, la véritable et unique garantie d'immortalité qui était donnée à l'initié. Étant une fois entré dans la familiarité des déesses immortelles, il était assuré de se retrouver auprès d'elles, et pour toujours, après

1. φωνὰς καὶ χορείας καὶ σεμνότητος ἀκουσμάτων ἱερῶν καὶ φασμάτων ἀγίων ἔχοντες.

2. σύνεστιν ὁσίοις καὶ καθαροῖς ἀνδράσι. Impression à retenir.

3. On peut comprendre maintenant la gradation établie par Synésius, *supr.* p. 53, n. 3 : les petits mystères avant les grands ; et dans ceux-ci, pour commencer *χορεῦσαι*, la procession d'Athènes à Éleusis avec chants et danses, puis *δαδουχῆσαι*, les marches pénibles dans l'obscurité, à la suite du dadouque portant ses torches, enfin *ἱεροφαντῆσαι*, la révélation des choses sacrées, par le hiérophante, dans le temple illuminé. Rien n'invite à supposer que la course dans les ténèbres ait figuré un pèlerinage aux enfers, puisqu'elle correspond au mythe de Déméter cherchant *sur la terre* sa fille enlevée. De ce qu'EURIPIDE (*Hérac. jur.* 613) fait dire à Héraclès qu'il a pu ramener Cerbère des enfers parce qu'il l'a vaincu, et qu'il a pu le vaincre parce qu'il a vu les mystères, il ne suit pas qu'on fit connaître aux mystes le plan de la demeure infernale et es formules pour exorciser les monstres qui s'y pouvaient rencontrer (FOUCART, 388, 394), mais que les initiés sont chez eux dans l'autre monde, et au-dessus des dangers que le vulgaire y peut courir.

la mort. Resterait à savoir quels mythes étaient spécialement figurés dans la liturgie, et par quels moyens rituels s'établissait la communion des mystes aux divinités dans la commémoration de leur épreuve et de leur triomphe.

Apulée<sup>1</sup> fait des allusions parfaitement claires au rapt de Coré, aux recherches de Déméter, à la réunion des déesses, comme étant représentés dans les mystères d'Éleusis. Il ne paraît aucunement douteux que tel était le thème mythique représenté dans les cérémonies de l'initiation commune. Et ce thème apparaît complet, puisqu'il comprend les deux éléments, tristesse et joie, dont la succession constituait la totalité du drame liturgique. Cependant d'autres témoignages, émanant, il est vrai, d'auteurs chrétiens, mais dont on n'a pas lieu pour cela d'écarter les données de fait, supposent que l'on représentait aussi à Éleusis un mariage sacré, l'union de Zeus et de Déméter, dans les conditions qui étaient faciles à interpréter en indécence.

« Ce n'est pas chez nous, écrit Grégoire de Nazianze<sup>2</sup>, qu'une Coré est enlevée, qu'une Déméter est errante, qu'on amène des Kéléos, des Triptolème, des serpents, qu'on fait ceci, qu'on subit cela<sup>3</sup>: car j'ai honte de produire au jour cette initiation nocturne et d'ériger l'obscénité en mystère. Éleusis la connaît, comme la connaissent les témoins<sup>4</sup> de ces choses qu'on ne dit pas et qui sont bien dignes d'être gardées sous silence. » Ce que Grégoire ne veut pas dire est autre chose que le deuil de Déméter après l'enlèvement de Coré. Tertullien<sup>5</sup> dit que la prêtresse de Cérès

1. *Métamorph.* VI. Prière de Psyché à Cérès : « Per ego te frugiferam tuam dexteram istam deprecor, per laetificas messium caerimonias, per *tacita secreta cistarum* et per famulorum tuorum draconum pinnata curricula, et glebae Siculae sulcamina, et currum rapacem et terram tenacem, et *illuminarum Proserpinae nuptiarum demeacula*, et *luminosarum filiae inventionum remeacula*, et caetera quae silentio tegit Eleusinis Atticae sacrarium. »

2. *Orat.* XXXIX, 4. Commenté par FOUCART, 469, qui observe avec raison que ce n'est pas l'union de Déméter avec Kéléos, mais avec Zeus, qui était figurée dans l'épopée.

3. καὶ τὰ μὲν ποιεῖ, τὰ δὲ πάσχει.

4. ἐπόπται dit plus que « témoin », le terme étant sans doute choisi pour désigner les initiés du degré supérieur.

5. *Ad nat.* II, 7. « Cur rapitur sacerdos Cereris, si non tale Ceres passa est ? »

(Déméter) était enlevée, à un moment des cérémonies éleusiennes, comme on racontait que Cérès l'avait été. Elle était enlevée par le hiérophante ; et l'évêque Astérius, contemporain de Julien, décrit le rite, qui était particulièrement solennel, et non moins choquant dès qu'on cessait de le regarder avec l'œil de la foi. Faisant une charge violente contre le paganisme, l'évêque disait<sup>1</sup> : « Les mystères d'Éleusis ne sont-ils pas la partie la plus importante de ton culte ?... N'est-ce pas là qu'est la retraite ténébreuse, avec l'auguste rencontre du prêtre et de la prêtresse, seul à seule<sup>2</sup>, pendant que les flambeaux sont éteints et qu'une foule innombrable attend son salut de ce qui se passe entre eux deux dans les ténèbres ? »

Il ne serait pas impossible de trouver une place à ce mariage sacré dans l'économie rituelle décrite par Apulée, car le mythe du mariage inviterait à placer celui-ci au terme du deuil de Déméter, avant que sa fille lui soit rendue. Mais il se trouve justement qu'Apulée n'y fait pas la moindre allusion et ne connaît pas d'autres noces entre l'enlèvement de Coré et son retour que celles de Coré avec le dieu des enfers. Le mariage sacré de Déméter n'apparaît pas, d'ailleurs, comme simple élément d'une fonction liturgique, mais comme le point culminant d'une cérémonie qui ne concerne point Coré. On peut donc au moins conjecturer que le mariage de Déméter était le thème mythique représenté dans les cérémonies de l'initiation supérieure ou époptie<sup>3</sup>.

Clément d'Alexandrie<sup>4</sup> et Arnobe<sup>5</sup> citent une formule des mystères qui paraît avoir été une sorte de mot de passe, comme

1. ASTÉRIUS, *Encom. martyr.*, ap. FOUICART, 477. Le doute de FARNELL, 176, sur la valeur du renseignement ne paraît aucunement justifié.

2. αἰ σεμναὶ τοῦ ἱεροφάντου πρὸς τὴν ἱερεῖαν συντυχίαι, μόνου πρὸς μόνην.

3. FOUICART, *supr. cit.*, p. 64, n. 2.

4. *Protr.* II, 21. κἄστι τὸ σύνθημα 'Ελευσινίων μυστηρίων' ἐνήστευσα, ἔπιον τὸν κυκεῶνα, ἔλαβον ἐκ κίστης, ἐργασάμενος ἀπεθέμην εἰς κάλαθον καὶ ἐκ κάλαθου εἰς κίστην. καλὰ γὰρ τὰ θεάματα καὶ θεῶν πρόποντα, ἄξια οὖν νυκτὸς τὰ τελέσματα, κτλ.

5. ARNOBE, V, 26. « Eleusiniorum vestrorum notae sunt origines turpes, produnt et antiquarum elogia litterarum, ipsa denique symbola quae rogati sacrorum in acceptionibus respondetis : « Jejunavi atque ebibi cyceonem, ex cista sumpsi et in calathum misi, accepi rursus, in cistulam transtuli. »

la formule orphique dont il a été parlé plus haut. On y trouve des allusions assez claires, quoique en termes énigmatiques, à des rites qui semblent avoir été ceux de l'initiation commune : « J'ai jeûné ; j'ai bu le kykéon ; j'ai pris (quelque chose) dans la boîte ; ayant accompli (ce qu'il fallait), je l'ai déposé dans la corbeille, puis (je l'ai remis) de la corbeille dans la boîte. »

Le jeûne correspond dans le mythe à celui de Déméter affligée, cherchant sa fille et refusant toute nourriture jusqu'à ce qu'elle ait été déridée par les plaisanteries grossières de Iambè, la servante de Kéléos, ou par le geste obscène de Baubo. Sans doute allait-on faire station à la « pierre qui ne rit pas<sup>1</sup> », près du puits Kallichoros, où la légende prétendait que Déméter s'était assise en arrivant à Éleusis. Cette arrivée mythique correspond au début d'une cérémonie réelle, d'un vieux rite agraire, exécuté sans doute originellement par la prêtresse de Déméter et les femmes d'Éleusis, véritables mères du grain, pour le bien des semailles. Et il est possible qu'on ait attribué à cette pierre, sur laquelle venait s'asseoir la Mère, en deuil de la moisson disparue ou du grain enterré, une vertu de fécondation<sup>2</sup>.

Peut-être le coup de gong frappé par le hiérophante, d'après le témoignage d'Apollodore, « quand Coré appelle<sup>3</sup> », marquait-il le début des cérémonies nocturnes, soit qu'il fût un simple signal, soit qu'il eût pour objet d'écartier les mauvais esprits<sup>4</sup>.

Déméter rassérénée avait bu le kykéon, et les mystes, à son

1. ἀγλαστός πέτρα. APOLLODORE, *Biblioth.* I, v, 1, 2. Il était, semble-t-il, interdit aux mystes de s'y asseoir (CLÉMENT d'Alexandrie, ap. FARNELL, 354, n. 216 b. Sur le puits Callichoros, cf. FOUCART, 341.

2. Voir GRUPPE, *Mythol. Literatur*, 258, à propos de l'εἰρεσία πέτρα de Salamine, et de l'allusion que paraît y faire ARISTOPHANE, *Equ.* 785.

3. APOLLODORE, *Frag.* 36. Ἀθηνησιν ἱεροφάντην τῆς Κόρης ἐπικαλουμένης ἐπιχρούειν τὸ λεγόμενον ἤχειον. Ap. FARNELL, 312, n. 7. FOUCART, 461 : « Le gong de Coré appelant au secours » ; FARNELL, 175 : « de Coré nommément invoquée ». La première interprétation semble préférable, le coup de gong étant dit vulgairement « le cri de Coré », plutôt que « la prière à Coré » ou « l'évocation de Coré » (PARMENTIER, *Recherches sur le traité d'Isis et d'Osiris de Plutarque*, 52-53). Le coup de gong était ainsi appelé parce que le drame mystique commençait par la commémoration de l'enlèvement.

4. DE JONG, 152.

exemple en faisaient autant, mais au terme des courses dans l'obscurité qui étaient censées reproduire les angoisses de la déesse. Le kykéon, d'après l'hymne homérique à Déméter, était un mélange d'eau, de farine d'orge, et de pouliot<sup>1</sup>. L'Iliade y mêle du fromage râpé et du vin<sup>2</sup>; mais la recette de l'hymne est celle du sanctuaire éleusinien. Le breuvage était jadis préparé afin de contenir les vertus de l'eau, du grain et de la plante. Celle de l'eau et du grain n'a pas besoin d'explication. Le pouliot, si l'on en croit Pline l'Ancien<sup>3</sup>, avait des propriétés merveilleuses surtout pour le soulagement des femmes. Il n'est pas téméraire de penser que le rite du kykéon fut aussi, à l'origine, un charme de fécondité.

Beaucoup regardent comme altéré le texte qui concerne le troisième rite, l'objet qui était pris puis remis dans la boîte, après avoir passé dans la corbeille<sup>4</sup>. Supposant qu'il s'agit de quelque matière comestible, d'un gâteau, on lit : « ayant goûté », au lieu de « ayant fait l'acte<sup>5</sup> ». Mais la correction s'impose d'autant moins que l'objet pris dans la boîte paraît bien y être remis intégralement ; le myste ne s'en servait pas comme d'un aliment sacré. Et le texte comporte une signification très acceptable<sup>6</sup> : on faisait avec l'objet un geste rituel qui était un symbole et une sorte de sacrement d'initiation, comme l'absorption du kykéon, comprise maintenant en participation aux aventures mystiques de Déméter. Les objets sacrés de la boîte pouvaient être, étaient probablement ceux qui figuraient dans le culte de Déméter aux Thesmophories d'Athènes, c'étaient des emblèmes

1. *Hym. Dem.* 206-211, Déméter refuse de boire la coupe de vin que lui offre Métanire : elle ne doit pas boire le vin rouge et elle donne la recette du kykéon, ἀνοιγε δ' ἄρ' ἄλφι καὶ ὕδωρ δοῦναι μίξασαν πιέμεν γλήχωνι τερσίην.

2. *Il.* xi, 639-641 ; la recette de Circé, *Od.* x, 234-236, est encore plus compliquée.

3. *Hist. nat.* xx, 54-55.

4. Les *tacita secreta cistarum* d'Apulée (*supr.* p. 64, n. 1).

5. ἐργασάμενος est la leçon des manuscrits. La correction de Lobeck, ἐγγευσάμενος, est communément acceptée, notamment par FOUCART, 379, qui tient pour les gâteaux.

6. Cf. DIETERICH, *Eine Mithrasliturgie*, 125.

sexuels. Et le rite aurait été le même pour la signification que celui des mystères sabaziens.

L'hypothèse, en tous cas, est préférable à celle du gâteau mangé. Car l'antique cérémonie agraire d'Éleusis, sur laquelle se sont greffés les mystères, n'était pas seulement parallèle ou identique aux Thesmophories d'Athènes, mais elle comportait un mariage sacré dont l'expression mythique est l'union de Zeus ou de Kéléos avec Déméter. Le mythe d'Iambè ou de Baubo est une atténuation de celui-ci, atténuation qui pourrait bien correspondre à un dédoublement du rite, puisque le mariage sacré garde sa place dans les mystères. Ne serait-ce pas que, dans les rites de l'initiation commune, il n'y aurait eu qu'un rappel, un symbole d'union sexuelle, dont l'expression mythique serait la légende de Iambè ou de Baubo<sup>1</sup> faisant sourire Déméter avec une obscénité, tandis que le mariage sacré, comme il a été dit, était réservé pour l'initiation suprême et les rites de l'époptie ? L'emploi d'images sexuelles, à manipuler par le myste, expliquerait pourquoi Clément d'Alexandrie et Arnobe se scandalisent de la formule qu'ils citent, comme si elle contenait une obscénité<sup>2</sup>.

1. Noter que le mythe de Baubo est un mythe rituel, qui avait son pendant liturgique, dont il était l'explication. Or il paraît bien que, pour Clément d'Alexandrie et Arnobe (*supr.* p. 65, n. 4 et 5), ce sont les objets pris dans la boîte qui correspondent à ce que Baubo montra à Déméter. Voir le contexte des deux auteurs cités, surtout ARNOBE, v, 25-27, où l'on peut trouver la description même de l'objet dont il s'agit : « partem illam corporis... facit sumere habitum puriorem et in speciem levigari nondum duri atque histriculi pusionis », puis, dans la citation de l'hymne orphique : « objecitque oculis formatas inguinibus res ». Cf. GRUPPE, *Myth. Lit.* 431-432, et KERN, art. *Baubo*, dans PAULY-WISSOWA, III, 150.

2. FARNELL, 186, trouve qu'Arnobe a donné de la formule symbolique une « innocente paraphrase » ; mais Arnobe ne la paraphrase pas autrement qu'en la présentant, avec beaucoup de raison, comme un résumé qui atteste les « origines turpes » des Éleusinies, depuis le rapt de Coré jusqu'au geste de Baubo inclusivement. Arnobe n'a pas trouvé dans la « cista » le « pain béni » dont parle Farnell, 187. Le rite de « kernophorie » décrit par Polémon dans ATHÉNÉE, 478 (*ap.* FARNELL, 357, n. 219 d) ne correspond pas à la formule éleusinienne ; la seule mention des fèves parmi les objets contenus dans le kernos empêcherait de le rattacher aux rites de l'initiation, car Polémon dit qu'on y goûte. Cf. *supr.* p. 57, n. 6. Du reste la question a été tirée au clair par CH. PICARD, *L'épisode de Baubo dans les mystères d'Eleusis*, étude publiée dans *Congrès d'histoire du Christianisme* (1928), II, 229-264.

Il n'en reste pas moins que la communion des initiés à Déméter était signifiée et opérée par un double symbole, celui de la participation au kykéon, breuvage mystique, sacré, divin, nourriture d'immortels, et par le contact d'objets qui, simple figure du mariage sacré, ne laissaient pas d'attester et d'effectuer l'union spirituelle de l'initié à la déesse du mystère. La communion alimentaire et la communion sexuelle tendent à se résoudre en communion morale aux sentiments de la déesse et en gage de sa bienveillance. Les rites ne deviennent pas pour cela de purs signes ; ils sont les moyens sacramentels de l'union mystique à Déméter.

#### IV

Un scoliaste de Platon dit que les mystères d'Éleusis concernaient Déo (Déméter) et Coré, parce que Pluton avait ravi celle-ci, et que Zeus s'était uni à celle-là<sup>1</sup>. Ce dernier mythe n'a pas d'attestation dans la littérature classique<sup>2</sup> et il ne doit pas être la plus ancienne explication du mariage sacré dans la tradition éleusinienne. Une tradition qu'ont exploitée Homère<sup>3</sup> et Hésiode<sup>4</sup> nomme Jasion comme le personnage qui s'est uni à

1. *Schol. ad Gorg.* p. 497 c, ap. FOUCART, 475. ἐτελείτο ταῦτα καὶ Δηοὶ καὶ Κόρη ὅτι ταύτην μὲν Πλούτων ἀρπάξειε, Δηοὶ δὲ μιγείη Ζεῦς.

2. On le retrouve dans PSELLUS, *Quaenam sint Graecorum opiniones de daemonibus*, 3 (cité ap. HARRISON, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, 568, n. 2) ; mais ce témoignage tardif n'est pas à compter. D'ailleurs le commentateur de Platon a pu parler d'une union de Zeus à Déméter parce qu'il dépendait d'une source où l'on rapportait à Déméter l'union de Zeus à la Grande Mère. CLÉMENT d'Alexandrie, *Protr.* II, 15, suppose la même confusion et constate l'identité des mythes. ARNOBE, V, 20-22, tout en parlant, à ce propos, de Cérès et de Proserpine, met le mythe en rapport avec les mystères phrygiens, pour lesquels il a une signification, et auxquels il appartient originairement (cf. GRUPPE, *Griech. Mythol.* 1552). Tout cela peut être étranger à la tradition et au rituel d'Éleusis.

3. *Odyss.* V, 125-129. « Quand Déméter aux belles tresses, cédant à sa passion, s'unit amoureusement à Jasion sur un champ trois fois labouré (νεῖσθ' ἐνὶ τριπλόῳ), Zeus n'en fut point ignorant, et il le tua d'un coup de sa foudre brillante. »

4. *Theog.* 969-971. « Déméter, l'auguste déesse, enfanta Ploutos, s'étant unie en doux amour au héros Jasion sur un champ trois fois labouré (mêmes termes que dans l'Odyssée, et qu'on doit supposer consacrés par la tradition et l'usage), au gras pays de Crète. »

Déméter, mortel favorisé par une déesse : c'est une légende crétoise. Au lieu de Jasion, la légende d'Éleusis nommait Kéléos<sup>1</sup>, le prince mythique chez qui Déméter avait reçu l'hospitalité. L'union s'était accomplie sur le champ trois fois labouré : c'est-à-dire qu'après le troisième labour<sup>2</sup>, le labourage d'automne, pour les semailles, une telle union avait lieu chaque année comme un rite capable de provoquer et d'entretenir la fécondité de la terre. Il semble que cette fonction à Éleusis fût accomplie par le chef local, qui, dans la circonstance, incarnait plus ou moins Zeus, ou plutôt la puissance génératrice du grain, et par une femme qualifiée pour représenter la Mère du grain. Aux temps historiques le rôle de Zeus était tenu par le hiérophante, celui de la Mère du grain était tenu par la prêtresse de Déméter, représentant la déesse. Mais depuis longtemps il ne subsistait plus qu'un simulacre de l'acte sexuel. L'auteur des *Philosophoumena* dit même que le hiérophante se rendait impuissant pour la célébration des mystères<sup>3</sup>. On n'en savait pas moins les apparences, et le mariage sacré demeurait en fiction liturgique, tout comme à Athènes Dionysos épousait chaque année la femme de l'archonte-roi.

1. Scol. d'Aristophane, *Achar.* 55. Déméter se serait donnée à Kéléos pour obtenir qu'il lui dît où était Coré ; elle lui aurait ensuite fait révélation du blé. *μισθὸν αὐτοῖς ἀποδιδῶσι τὸν σῖτον, πρῶτον ἀθέσμως συγγενομένη Κελεῶ τῷ Τριπτολέμου πατρὶ.* *Ap. REINACH, 107. Hymn. orph. xli, 5-9, fait naître Eubouleus de Déméter et de Kéléos. Cf. le texte de Grégoire de Nazianze, *supr. cit.*, p. 64.*

2. Le nom et le personnage de Triptolème doivent être originellement en rapport avec ce triple labour.

3. *Philosoph.* v, 8. λέγουσι δὲ αὐτόν (Papās, Attis), φησί, Φρύγες καὶ χλοηρὸν στάχυν τεθερισμένον καὶ μετὰ τοὺς Φρύγας Ἀθηναῖοι Ἐλευσίνα καὶ ἐπιδεικνύοντες τοῖς ἐποπτεύουσι τὸ μέγα καὶ θαυμαστὸν καὶ τελειότατον ἐποπτικὸν ἐκεῖ μυστήριον, ἐν σιωπῇ τεθερισμένον στάχυν. ὁ δὲ στάχυς οὗτός ἐστι καὶ παρὰ Ἀθηναίους ὁ παρὰ τοῦ ἀχαρακτηρίστου φωστῆρ τέλειος μέγας, καθάπερ αὐτὸς ὁ ἱεροφάντης, οὐκ ἀποκεκομμένος μὲν ὡς ὁ Ἄττις, εὐνοουχισμένος δὲ διὰ κωνείου καὶ πᾶσαν ἀπηρτισμένος τὴν σαρκικὴν γένεσιν, νυκτὸς ἐν Ἐλευσίνι ὑπὸ πολλῷ πυρὶ τελῶν τὰ μεγάλα καὶ ἄρρητα μυστήρια βοᾷ καὶ κέκραγε λέγων ἱερὸν ἔτεκε πότνια κοῦρον Βριμὼ βριμόν, τουτέστιν ἰσχυρὰ ἰσχυρόν. La leçon ἀπηρτισμένος est généralement considérée comme fautive, et on la corrige de façon à obtenir l'idée négative qui paraît suggérée par le contexte : DIETERICH, 213 ; FOUCAULT, 479, *παρητημένος* ; REITZENSTEIN, *Poimandres*, 95, *ἀπηρτημένος*. Il semble difficile de garder la leçon du texte, en y voyant une allusion au mariage sacré.

Des témoignages de Tertullien et d'Astérius<sup>1</sup> il résulte que le hiérophante, à un moment donné, saisissait la prêtresse et l'entraînait dans la chambre secrète où leur union était censée se consommer. Pendant ce temps, les torches étant éteintes, le temple était plongé dans les ténèbres, et l'assistance attendait, comme si le salut de tous avait dépendu de ce qui se passait entre les deux personnages sacrés. C'est que l'on avait cru longtemps, que l'on croyait vaguement encore à la nécessité et à l'efficacité de ce rite pour le bien des récoltes, pour la fécondité du sol, des troupeaux et des hommes, pour la prospérité de l'Attique, du monde grec ; c'est que le vieux rite, maintenu à travers les siècles et demeuré en symbole des dons procurés par Déméter aux hommes, figurait aussi l'union mystique des initiés à l'auguste Mère qui donnait l'immortalité à ses fidèles.

Tout à coup le temple s'illuminait, les portes du sanctuaire secret s'ouvraient, et le hiérophante annonçait à l'assemblée recueillie une nouvelle qui devait être le sujet d'une grande joie<sup>2</sup> : « La divine Brimo a enfanté Brimos<sup>3</sup> ». La naissance d'un divin enfant est le gage du salut espéré. Que la liturgie ait rattaché immédiatement la naissance de Brimos au mariage sacré, il n'y a pas lieu de s'en étonner : ce n'est ni une contradiction ni un miracle, mais l'association de deux rites dont l'un figure la cause, l'autre l'effet, et qui, pour ce motif, sont reliés ensemble. L'enfant dont la naissance apporte tant de biens pourrait être Ploutos<sup>4</sup>. Toutefois, en tant que Brimos, il est étroitement apparenté, s'il n'est identique à Dionysos. Et il n'y a pas non plus à dire que Dionysos ne peut pas naître dans les mystères, si c'est lui qui a conduit la procession à Éleusis.

1. *Supr. cit.* p. 64, n. 5 et p. 65, n. 1.

2. Cf. LUC, II, 9-10.

3. *Philos.* v, 8, *supr. cit.* Dans ARNOBE, v, 20, 35, le nom de Brimo est mis en rapport avec le mythe phrygien mentionné *supr.* p. 69, n. 2. Ce n'est pas raison pour suspecter, avec FARNELL, 177, la donnée des *Philosophoumena*. Brimo est aussi une déesse de Thessalie. La formule citée concerne la présentation de l'épi, et l'épi est bien éleusinien.

4. Cf. *supr.* p. 69, n. 4.

Les rites, tout en étant des actes remplis actuellement d'efficacité, sont des commémorations par leur côté symbolique, et ces commémorations peuvent rapprocher des éléments qui ont ou qui auraient été fort distants dans la réalité. Chaque année, l'Église chrétienne commémore la conception, la naissance, la mort et la résurrection du Christ, et les fidèles revivent dans la liturgie ces lointains événements, que le rituel enchevêtre plus ou moins les uns dans les autres : la messe, qui est en soi un mémorial de la mort, sert aussi bien à fêter la conception et la naissance. L'important est la communion au dieu du mystère, communion qui est acquise par le rite sous les diverses commémorations que suggère le mythe traditionnel. Déméter, dans le mythe, ne s'était unie qu'une fois à Kéléos ou à Zeus, et Brimo n'avait enfanté qu'une fois Brimos : du moins est-ce ainsi qu'on se représentait les choses dans les derniers temps ; car originellement le mariage sacré avait sa pleine signification en lui-même, signification qui se confondait avec l'effet qui en était attendu. La commémoration ne laissait pas d'être une répétition mystique des faits racontés par le mythe, et de procurer les mêmes fruits de salut.

A la proclamation de la naissance divine est coordonnée la présentation de l'épi de blé. L'auteur des *Philosophoumena*, à qui nous devons la connaissance de ces deux rites, paraît les décrire comme s'ils n'en faisaient qu'un<sup>1</sup> : en un sens, l'épi de blé était

1. *Supr.* p. 70, n. 3. Le texte paraît signifier que l'épi en question est la grande lumière sortant de l'abîme ineffable, attendu qu'il est apporté par le hiérophante sortant de l'anaktoron, apparaissant dans le temple subitement éclairé, et annonçant la naissance de l'enfant Brimos. Mais il ne peut guère être question ici du silence comme condition requise pour couper une plante sacrée. On est à la fin de septembre, et la moisson est faite depuis longtemps. Il faudrait donc supposer que l'épi aurait été coupé en silence quelques mois auparavant, en vue des mystères. Il est malaisé de comprendre ce que veut dire FOUCART, 434 : « Le hiérophante présentait aux époptes un épi de blé, après l'avoir, sous leurs yeux, tranché en silence. » La phrase d'Hippolyte semble comporter une interprétation beaucoup plus naturelle : les Phrygiens appellent Attis-Papas « l'épi vert moissonné », et les Athéniens, dans l'initiation d'Éleusis, quand on montre aux époptes le symbole de la grande révélation (c'est-à-dire l'épi même dont il va être parlé), l'appellent (appellent le pendant d'Attis, le divin enfant