

Brimos. Un épi de la dernière moisson apparaissait comme la promesse, on pourrait dire les prémices de la moisson prochaine. Il figurait la renaissance perpétuelle du grain. Avait-on fini par le considérer comme symbole de l'immortalité promise à l'initié ? C'est possible, mais il serait tout à fait gratuit de supposer que ce symbolisme était formellement exprimé dans la liturgie.

On connaît encore une formule mystique d'Éleusis qui consiste en deux petits mots : « Fais pleuvoir — Deviens grosse. » D'après Proclus<sup>1</sup>, on aurait prononcé le premier mot en regardant le ciel, et le second en regardant la terre, c'est-à-dire que l'on aurait demandé ou commandé au ciel de pleuvoir et à la terre d'être féconde. On a supposé<sup>2</sup> que ce cri pourrait avoir été en rapport avec la cérémonie du versement des eaux<sup>3</sup> qui avait lieu le dernier jour des fêtes : deux vases d'argile pleins, d'eau probablement, et placés l'un à l'orient, l'autre à l'occident, étaient renversés avec accompagnement de paroles mystiques<sup>4</sup>. Les paroles pourraient être celles que dit Proclus, le rite des vases renversés étant facile à interpréter en charme de pluie. La solennité avec laquelle l'auteur des *Philosophoumena* cite la même formule<sup>5</sup> ne suffit pas à prouver que celle-ci se rapportait à une cérémonie plus importante que le versement des eaux. On

Brimos) « l'épi moissonné en silence ». « Epi moissonné en silence » est une formule de rituel comme « épi vert moissonné ». L'épi que présentait le hiérophante était appelé « l'épi moissonné en silence », sans doute parce que, la présentation suivant le grand silence qui accompagnait le mariage sacré, le hiérophante était censé avoir « moissonné l'épi » pendant le « silence ». Cf. LAGRANGE, *Revue biblique* 1929, p. 202, n. 2.

1. *In Tim.* 293 c (ap. FARNELL, 357, n. 219 b). ἐν τοῖς Ἐλευσινίοις ἱεροῖς εἰς μὲν τὸν οὐρανὸν ἀναβλέψαντες ἐβόων ὡς (lire ὤε), καταβλέψαντες δὲ εἰς τὴν γῆν τοκουῖε (lire κύε).

2. F. LENORMANT, art. *Eleusinia*, dans DAREMBERG-SAGLIO, II, 573.

3. πλημοχόα. FARNELL, 185, interprète en prière pour la pluie la donnée de Proclus, mais conteste le rapport avec le rite des πλημοχόαι, où il voit des libations aux pouvoirs chthoniens et peut-être aux morts (p. 173).

4. ATHÉNÉE, 496 A (ap. FARNELL, 358, n. 220). δύο πλημοχόας πληρώσαντες, τὴν μὲν πρὸς ἀνατολὰς τὴν δὲ πρὸς δύσιν ἀνιστάμενοι, ἀνατρέπουσιν (ce geste n'est pas celui d'une libation) ἐπιλέγοντες ῥῆσιν μυστικὴν.

5. *Philosoph.* v, 7. τοῦτο ἐστὶ τὸ μέγα καὶ ἄρρητον Ἐλευσινίων μυστηριον. ὤε, κύε. Noter cependant le rapport de la formule introductive avec le texte cité, p. 70, n. 3.



a pu conjecturer qu'elle était dite à l'occasion du mariage sacré<sup>1</sup>: le sens du cri resterait le même. Mais le rite décrit par Proclus se place assez mal dans le temple, au milieu de la nuit, et de plus, il nous a été dit que le rite du mariage sacré s'accomplissait pendant un silence complet de l'assemblée. D'ailleurs, il est douteux que le rituel ait expressément signifié que le mariage sacré figurait l'union du ciel et de la terre, car ce sens n'est pas celui du mariage sacré. Le mariage sacré figurait et réalisait quelque chose de moins précis et de moins réel que la fécondation de la terre par la pluie venue du ciel, à savoir l'union du Père et de la Mère du grain pour la procréation de la moisson future. Père et Mère du grain étaient plutôt deux formes ou deux aspects de l'esprit du grain, qui n'ont pas pu être identifiés d'emblée au ciel et à la terre, et qui ne leur ont même jamais été identifiés complètement dans le culte éleusinien.

Les fêtes d'Éleusis se terminaient probablement le 23 boédromion dans la matinée, et le retour à Athènes s'effectuait sans cérémonie dans l'après-midi.

## V

Tels sont les maigres détails qui nous sont parvenus sur les mystères d'Éleusis. Ils ne laissent pas d'être en harmonie avec les données générales concernant le thème des drames mystiques, le caractère et l'objet des cérémonies d'initiation. Il va de soi que les gestes liturgiques s'accompagnaient de formules récitées et d'hymnes qui en déterminaient le sens traditionnel. D'instruction proprement dite, de sermon doctrinal par le hiérophante ou un autre personnage sacerdotal, il n'y avait pas l'ombre. C'est dans le rituel même, et dans la foi qui s'exprimait par les cérémonies sacrées, dans les gestes et les formules, qu'était renfermé tout l'enseignement. Même les rites de l'époptie sont tout autre chose que la révélation d'une croyance jusqu'a-

1. FOUCART, 495, « avec réserve » ; cf. PICARD, 249.



lors tenue secrète ; on voyait, on n'apprenait pas ; et nous savons que le hiérophante n'était pas un docteur, mais un « montreur d'objets sacrés ».

Il est à remarquer, en effet, que l'initiation éleusinienne, au moins à son degré supérieur, l'époptie, ne se définit pas en un symbole d'union dans la vie divine et immortelle, comme sont la manducation d'une victime identifiée au dieu, et le simulacre du mariage sacré, mais dans une contemplation. C'était la simple vue de l'antique mystère, des vieux rites par lesquels se perpétuaient et se commémoraient les bienfaits de Déméter, qui introduisait les initiés dans la société de la déesse et leur était une assurance d'immortalité. Au lieu que, dans les mystères de Dionysos, la foi à l'immortalité bienheureuse paraît être sortie du culte même par une évolution régulière et spontanée, il semble que, dans les mystères d'Éleusis, ce soit par une sorte de combinaison avec un élément étranger, à eux superposé, que les vieux rites agraires sont devenus des rites d'initiation. On ne dit pas qu'ils communiquent la vie bienheureuse dont ils sont pourtant le gage ; et en effet, ils ne l'opèrent pas directement ; ils en sont plutôt la condition ; il faut seulement les avoir *vus* pour être heureux dans l'éternité.

Que montrait le hiérophante ? Que voyait-on ? Rien autre chose probablement qu'une succession de cérémonies comme il y en a dans toutes les religions, une série de rites tristes que suivait une série de rites consolateurs et joyeux, les deux parties d'un drame liturgique, c'est-à-dire d'une fonction sacrée, plus ou moins empreinte de symbolisme mystique. Les fouilles ont prouvé que le sanctuaire n'était pas aménagé pour les besoins d'un machinisme compliqué, en vue de produire des illusions scéniques. Il n'y avait qu'un effet de lumière lorsque s'ouvrait le sanctuaire secret. Sans doute pouvait-on alors voir les objets sacrés, les images divines, de tout temps soustraits au regard profane et contemplés par les seuls initiés à ce moment solennel.

Et si l'on n'a pas lieu de supposer à Éleusis les trucs ordinaires



d'une grande représentation théâtrale, on n'est pas davantage autorisé à penser que la suggestion faisait voir aux mystes surexcités ce que réellement ils ne voyaient pas, un monde divin qui se serait offert à leurs imaginations surchauffées par l'émotion des heures d'attente, l'énervement des cris, l'éclat des paroles et de la mise en scène. Des milliers et milliers d'initiés ont passé par Éleusis, que l'on ne saurait prendre en bloc pour des visionnaires ; et d'ailleurs, autant que nous en pouvons juger, si l'émotion était profonde, la mise en scène n'était point à grand fracas. On oublie souvent que l'intensité des sentiments religieux est, pour le profane, tout à fait disproportionnée aux moyens qui servent à les produire. Ce qui est pour le non-croyant gestes et paroles vulgaires, sans portée, dénués de sens, est pour le fidèle une chose divine, efficace de salut, pleine de vérités lumineuses et touchantes. Comme on venait chercher à Éleusis l'assurance d'une immortalité bienheureuse, et que les rites, pris dans leur ensemble, étaient l'expression même de la foi qui amenait l'initié au sanctuaire des Déesses, le croyant se mettait naturellement à l'unisson du mystère, entrant en communion avec les divinités du lieu et puisant dans le sentiment même de cette communion la garantie souhaitée pour son avenir éternel.

L'hymne homérique à Déméter témoigne de la foi qui, dès le VII<sup>e</sup> siècle avant l'ère chrétienne, pénétrait les rites des mystères et multipliait les candidats à l'initiation d'Éleusis. « Heureux, conclut le poète, celui des hommes vivant sur la terre qui a vu ces (choses) ! Mais celui qui n'a pas été initié aux (cérémonies) sacrées, et celui qui y a eu part n'auront jamais la même destinée après la mort dans les vastes ténèbres<sup>1</sup>. » Cette formule n'est pas empruntée au rituel éleusinien, mais c'est en des termes aussi simples que la foi devait s'exprimer, dans le mystère même, en quelque rite ou formule où se résumait la confiance en Déméter, qui avait institué le mystère pour le salut de ses ini-

1. *Hymn. Dem.* 480-483. ὀλβιος ὃς τὰδ' ὅπωπεν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων  
ὃς δ' ἀτελής ἱερῶν, ὃς τ' ἄμμορος οὐ ποθ' ὁμοίων  
αἴσαν ἔχει φθίμενός περ ὑπὸ ζόφῳ εὐρώεντι.



tiés<sup>1</sup>. Dès ce temps-là on « voyait » les mystères, et c'est cette vue qui donnait à l'initié confiance d'avoir, dans l'autre monde, une place à laquelle ne pouvait prétendre le non-initié. L'un était heureux, même dans le royaume de la mort, étant familier de la Mère, bienfaitrice des hommes, et de la Fille, qui règne aux enfers ; l'autre était abandonné à la condition des morts ordinaires. Le bonheur après la mort est la grâce du mystère. Point n'est question de mérite ou de démérite. L'initié comme tel est sauvé, non précisément du péché, mais de la mort véritable, la condition précaire des âmes languissantes, plus ou moins endormies, plus ou moins tourmentées, à laquelle est sujet le non-initié, non pour les fautes qu'il aurait pu commettre, mais tout simplement parce qu'il est mort et qu'il n'a pas été initié durant sa vie. Nulle révélation spéciale sur l'au-delà, sur l'organisation du monde infernal, sur la route à suivre par le mort pour arriver au lieu de la félicité. La faveur des Déesses était une garantie suffisante, qui rendait superflue la connaissance préliminaire et détaillée du séjour souterrain. On était bien réellement sauvé par la foi, non par la connaissance de recettes magiques permettant de s'orienter dans le pays des morts<sup>2</sup>.

Comment cette foi à l'immortalité était-elle née dans l'ancien culte agraire de Déméter, ou s'y était-elle rattachée ? On ne peut que le conjecturer. Il est évident que les vieux rites agraires continuaient à former l'ossature du culte éleusinien, dont on avait toujours le droit de dire qu'il concernait le blé<sup>3</sup>. Il est également certain que ce qui s'y était introduit au cours des temps n'était pas le système philosophique sur la nature des choses que les stoïciens pensaient y trouver<sup>4</sup>, pas davantage l'idée évhé-

1. Cf. ROHDE, I, 298.

2. Cf. *supr.* p. 63, n. 3.

3. S. AUGUSTIN, *De civ. Dei*, xx. « De Cereris sacris Eleusinae, de quibus iste (Varro) nihil interpretatus nisi quod attinet ad frumentum, quod Ceres invenit, et ad Proserpinam, quam rapiente Orco perdidit. Et hanc ipsam dicit significare foecunditatem seminum... Dicit deinde multa in mysteriis ejus tradi, quae nisi ad frugum inventionem non pertineant. »

4. CICÉRON, *De nat. deorum*, I, 42.



mériste d'anciens personnages de l'histoire qui auraient été mis au rang des dieux<sup>1</sup>. Quelles qu'aient pu être, à telle ou telle époque, les idées particulières de certains prêtres, les mystères d'Éleusis, depuis le temps de l'hymne homérique jusqu'à la destruction du sanctuaire et du culte des Déesses<sup>2</sup>, ont été fondés sur la même base : promesse d'immortalité à ceux qui se font initier aux rites institués par l'antique Mère du grain, Déméter. C'est le rapport initial du mystère avec le culte de la Mère du grain qui a besoin d'être éclairci.

N'oublions pas que le culte d'Éleusis est une institution complexe, retouchée à plusieurs reprises, et qui a subi une organisation officielle. Le plus ancien fonds de ce culte a dû être constitué par des rites agraires, accomplis surtout par des femmes et analogues à ceux que les Athéniennes célébraient aux Anthestéries et aux Thesmophories. Ces rites étaient en grande partie secrets, mais ils ne constituaient pas pour cela un mystère ; ils étaient accomplis par les femmes pour le bien des récoltes, et nul n'a jamais dit que la femme de l'archonte-roi fût assurée d'une immortalité bienheureuse par son mariage avec Dionysos, ou que les femmes qui participaient aux Thesmophories aient obtenu ainsi quelque garantie pour l'au-delà. Ces rites accomplis pour l'avantage temporel de la communauté ne confèrent à celles qui y participent directement aucun privilège pour l'autre monde. En fait, la prêtresse de Déméter, si importante que soit restée sa place dans le culte transformé en mystère, n'est aucunement la présidente du mystère : les affaires de l'initiation sont aux mains des prêtres, des Eumolpides et des Kérykes, administrées par les représentants d'un sacerdoce moins ancien que celui de la prêtresse, comme si le mystère s'était superposé au culte antique et par une influence étrangère, non par une évolution intime et un progrès normal de celui-ci.

On a supposé que la croyance à l'immortalité avait pu naître toute seule par la considération de la fortune du grain qui est

1. CICÉRON, *Tuscul.* I, 13.

2. Le sanctuaire fut renversé par les Goths d'Alaric en 396.

speculativa  
Mère  
fue 9m.



enterré par les semailles et qui renaît à une vie nouvelle<sup>1</sup>. Mais cette façon d'expliquer par le travail d'une logique rationnelle, quoique singulièrement boiteuse, l'origine d'une foi, paraît méconnaître le caractère même de la foi dont il faut rendre compte, et qui est tout autre chose qu'une opinion quelconque sur le sujet de la destinée. Elle est, d'ailleurs, sans le moindre appui dans l'histoire, car rien n'atteste que le sort immortel de l'homme était comparé dans les mystères à celui du grain. Il semble même qu'une telle comparaison ait été d'abord impossible<sup>2</sup>. On trouve, dans la Première aux Corinthiens<sup>3</sup>, la comparaison du grain qu'on jette en terre, dont l'enveloppe se corrompt, et qui tout de même renaît avec un corps nouveau : l'homme aussi, quand il meurt, est couché en terre, et son corps pourrit ; mais de cette pourriture un corps nouveau renaîtra au jour du Seigneur. Mais à Éleusis l'on n'avait aucune idée de la résurrection des corps : l'ombre ou l'âme du mort descendait au séjour souterrain pour n'en jamais sortir<sup>4</sup> ; seulement il y avait des morts fortunés, les initiés, qui jouissaient là d'un sort enviable. Leur bonne chance n'a aucun rapport avec le grain semé en terre et qui renaît à la surface du sol. Ce qui a besoin d'être expliqué n'est pas la survivance, croyance commune, ni la résurrection des morts ou la transmigration des âmes, croyances auxquelles s'adapterait la comparaison du grain, mais qu'Éleusis ignore. Il s'agit de savoir pourquoi certains morts sont heureux, tandis que les autres ne le sont pas, et la comparaison du grain ne jette aucune lumière sur ce problème.

L'idée d'une influence égyptienne<sup>5</sup>, outre qu'elle est tout hypo-

1. FRAZER, *Spirits of the corn* (1912), I, 91.

2. Cf. ROHDE, I, 291.

3. I COR. XV, 35-38.

4. Cf. *Hymn. Dem. supr. cit.*, p. 76, n. 1.

5. FOUCART, *Recherches sur la nature et l'origine des mystères d'Eleusis* (1895), 82 et suiv. (*Mystères*, 46, 71-89). Pour la critique de cette hypothèse, cf. FARNELL, 141-143, 192-193 ; GRUPPE, *Myth. Lit.* 247 ; *Griech. Myth.* 1570. On peut voir dans GRUPPE, *Myth. Lit.*, la critique d'autres hypothèses ou théories, notamment celles de GOBLET D'ALVIELLA, *Eleusinia*, 1902, dans la discussion desquelles il n'est pas possible d'entrer ici, non plus que dans celle des conclu-



thétique, doit être écartée ici pour les raisons qui empêchent de l'admettre à l'origine de la foi à l'immortalité dans les mystères de Dionysos<sup>1</sup>. Mais une influence de ces derniers mystères<sup>2</sup> sur le culte éleusinien n'a rien que de conforme aux vraisemblances et aux témoignages de l'histoire. Celle de l'orphisme s'est exercée à partir du VI<sup>e</sup> siècle ; elle a trouvé le mystère déjà constitué, elle n'en a pas modifié l'économie générale ni les rites principaux, qui existaient dès le temps de l'hymne homérique. Sans doute a-t-elle affermi la croyance à l'immortalité, la tendance mystique du culte ; mais ni les doctrines ni les rites proprement orphiques ne sont devenus ceux d'Éleusis. L'influence dionysiaque peut être plus ancienne. Une tradition fait d'Eumolpos un thrace<sup>3</sup> ; et il paraît certain, d'une part, que le sacerdoce eumolpide est l'ancien sacerdoce des mystères, tel qu'il existait avant l'annexion d'Éleusis à Athènes ; d'autre part, que ce sacerdoce, avec les mystères qu'il administre, est surajouté au culte primitif d'Éleusis, que représente la prêtresse de Déméter. A Delphes aussi l'intrusion de Dionysos a changé les conditions de l'oracle et donné au culte local la forme sous laquelle il apparaît aux temps historiques<sup>4</sup>. Il est vrai qu'Éleusis ignore les orgies des bacchantes, que Delphes a retenues. C'est que le mélange des cultes aboutissait selon les lieux et les circonstances à des compromis différents. Athènes a accepté Dionysos, elle le marie tous les ans à sa reine ; et pourtant ni cette reine ni ses

sions proposées par Gruppe lui-même (*Griech. Myth.*) touchant l'histoire du culte éleusinien. Il n'y a pas davantage à discuter la théorie d'après laquelle la foi à l'immortalité serait née des transports de l'extase dionysiaque, où les initiés auraient eu l'expérience d'une vie éternelle. Revenus à eux-mêmes, ils avaient surtout l'expérience d'une absence de raison qu'ils attribuaient à une possession divine ; ce qu'ils avaient éprouvé réellement était le délire, non l'impression intuitive d'une vie infinie en profondeur, éternelle en durée. La foi simple à un sort bienheureux dans l'autre monde ne dépend pas des contemplations mystiques où les âmes religieuses croient trouver une expérience de la vie éternelle, et, autant qu'on en peut juger, elle leur est de beaucoup antérieure. Cf. *supr.*, p. 42, n. 1.

1. *Supr.* p. 48.

2. Cf. HARRISON, 539 et suiv.

3. PAUSANIAS, I, 38, 3.

4. PERDRIZET, 68-70.



assistantes ne pratiquent les rites des bacchanales ; elles ont gardé dans le service de Dionysos les formes de culte qu'elles observaient pour les anciens rites agraires dans le service de la Mère du grain<sup>1</sup>. Le cas d'Éleusis serait le même, sauf l'organisation d'un sacrement cultuel recrutant ses bénéficiaires dans les deux sexes, administré par un sacerdoce héréditaire qui avait également des prêtres et des prêtresses et qui s'était introduit à Éleusis avec un culte dionysiaque, amené peut-être par une migration venue du nord. La première institution des mystères aurait été fondée sur un compromis entre le vieux culte local de Déméter et le culte des nouveaux venus, comme leur organisation définitive résulta d'un compromis entre le culte d'Éleusis et celui d'Athènes.

La foi de l'immortalité bienheureuse aurait été ainsi introduite avec la forme spéciale du culte dionysiaque importée à Éleusis par les Eumolpides. L'antique Déméter serait devenue la mère du nouveau dieu, aussi de ses élus. Quoi qu'il en soit, la foi attestée par l'hymne homérique s'est perpétuée jusqu'aux derniers temps sans modification essentielle. L'immortalité demeure le privilège des initiés, et si l'idée de rétribution selon les mérites se fait jour peu à peu, en partie par suite de l'influence orphique, la croyance commune s'en tient à l'idée du sacrement qui vaut aux initiés le bénéfice des joies éternelles, idée proprement religieuse, d'où se dégagera celle du salut par la foi, et avec laquelle la conception rationnelle d'une rétribution proportionnée au mérite, c'est-à-dire, au fond, le salut par les œuvres, est en contradiction latente. Diogène peut s'égayer de la béatitude éternelle octroyée au voleur Pataekion, s'il s'est fait initiateur, et refusée à Épaminondas, qui pataugera dans le borbier infernal, s'il a négligé l'initiation<sup>2</sup> ; la foi soutiendra le mystère, qui n'a plus de raison d'être s'il ne confère un privilège au

1. Une sorte d'affiliation ou d'association du culte dionysiaque avec le culte d'Éleusis apparaît dans l'intervention du dadouque aux Lénéaia d'Athènes, et dans celle du hiérokéryx aux Anthestéries. FARNELL, 151 et 352, n. 205 d.

2. PLUTARQUE, *De aud. poet.* 4 ; DIOGÈNE LAËRCE, VI, 39.



*N.* croyant. Ajoutons que l'initiation d'Éleusis était tout individuelle et que les initiés ne formaient ni confrérie, ni société religieuse. Les mystères d'Éleusis ne furent pas une religion, comme l'étaient par exemple, ceux d'Isis et ceux de Mithra.

Ce n'est pas motif pour contester à ces mystères toute influence morale : outre que la discipline de l'initiation suggérait aux mystes que l'amitié des dieux était au prix d'une discipline de la vie, l'esprit même du mystère, qui élevait l'homme au-dessus des préoccupations vulgaires et des intérêts matériels, qui l'introduisait dans un monde idéal où la condescendance des dieux apparaissait comme la suprême loi, était vraiment moral, et l'antiquité a pu célébrer leur influence bienfaisante<sup>1</sup>, nonobstant la médiocrité des vieux symboles mythiques et rituels qui supportaient leur économie. Au second siècle de notre ère, Celse<sup>2</sup> parle des rémunérations futures comme d'une doctrine commune dont sont garants les interprètes des mystères, le bonheur éternel étant réservé aux justes, et le châtement aux méchants : c'est que peu à peu un certain idéal moral s'est formé dans la foi religieuse et identifié avec elle, en sorte que finalement la consécration de l'initié implique la pureté de sa vie comme condition de la récompense.

1. Noter l'invocation qu'ARISTOPHANE, *Ran.* 886, prête à Eschyle : « O Déméter, qui as nourri mon esprit, puissè-je me montrer digne de tes mystères ! » et *ibid.* 445, ce que dit, dans les enfers, le chœur des mystes qui célèbrent Iacchos-Dionysos : « C'est pour nous seuls que luit le soleil avec ses joyeux rayons, (pour nous) tous qui avons été initiés et qui avons mené une vie pieuse à l'égard des étrangers et des citoyens. » De même CICÉRON, *De legibus*, II, 14 : « Mihi quum multa eximia divinaque videntur Athenae... peperisse atque in vitam hominum attulisse, tum nihil melius istis mysteriis, quibus ex agresti immanique vita exculti ad humanitatem et mitigati sumus, initiaque ut appellantur, ita revera principia vitae cognovimus, neque solum cum laetitia vivendi rationem accepimus, sed etiam cum spe meliore moriendi. »

2. ORIGÈNE, *Cl. Cels.* III, 16, VIII, 49. Cf. RÖHDE, II, 367-369.



## CHAPITRE IV

### CYBÈLE ET ATTIS<sup>1</sup>

En 205 avant Jésus-Christ, pendant la seconde guerre punique, Rome étant encore menacée par Hannibal, et divers prodiges ayant effrayé le peuple, on consulta les livres sibyllins, et l'on trouva que l'ennemi serait chassé de l'Italie si l'on faisait venir la Mère<sup>2</sup> ; on comprit qu'il s'agissait de Cybèle, la grande Mère de l'Ida, qui devait « balancer la puissance de la grande déesse-mère de Carthage »<sup>3</sup>, et l'on députa au roi Attale, à Pergame, pour obtenir de lui la vieille pierre sacrée, fétiche de Cybèle, que lui-même avait récemment amenée de Pessinonte<sup>4</sup>. Le saint objet fut apporté à Rome et déposé provisoirement au temple de la Victoire, le 4 avril 204 ; la défaite de Carthage étant survenue ensuite, on bâtit à la Mère sur le Palatin un temple qui fut dédié le 10 avril 191<sup>5</sup>. Depuis lors les jeux dits

1. Sur les mystères de Cybèle et d'Attis, voir HEPDING, *Attis, seine Mythen und sein Kult* (Giessen, 1903) ; F. CUMONT, *Les religions orientales*, 43-68, et notes afférentes ; FARNELL, III, VI ; FRAZER, *Adonis, Attis, Osiris*<sup>2</sup> (1907) ; articles *Attis*, de CUMONT, dans PAULY-WISSOWA ; *Attis et Kybele*, de RAPP, dans ROSCHER ; TOUTAIN, *La Légende de la déesse phrygienne Cybèle*, dans *Revue de l'histoire des religions*, nov.-déc. 1909 (LX, 299-308), et *Les cultes païens dans l'empire romain*, I, II (1905, 1911) ; LAGRANGE, *Attis et le christianisme*, dans *Revue biblique*, 1919, pp. 419-480 ; ESPÉRANDIEU, art. *Taurobolium*, dans DAREMBERG-SAGLIO ; surtout H. GRAILLOT, *Le culte de Cybèle* (1912).

2. TITE-LIVE, XXIX, 10-11, 14. OVIDE, *Fastes*, IV, 234 et suiv. Tite-Live fait nommer expressément par l'oracle la Mère de l'Ida ; peut-être donne-t-il la formule officielle de l'interprétation. D'après Ovide (v. 239. Mater abest, Matrem jubeo, Romane, requiras), le texte sibyllin n'aurait parlé que de la Mère, et l'oracle d'Apollon (consulté à Delphes ; cf. Tite-Live, 10) aurait désigné la Mère de l'Ida. Mais c'est fiction du poète. Pour la discussion des témoignages, voir GRAILLOT, 25-51.

3. GRAILLOT, 32.

4. GRAILLOT, 46-49, donne sur ce point le démenti à Tite-Live. L'identification de la Mère Idéenne à la Pessinontienne serait venue après coup.

5. TITE-LIVE, XXXVI, 36. Sur l'hypothèse de SHOWERMAN (*Transactions of the American Philol. Association*, XXXI, 1900, pp. 46 et suiv.), qui nie que le culte



*Megalenses* furent célébrés annuellement du 4 au 10 avril en l'honneur de Cybèle. Ces jeux publics étaient ordonnés selon la tradition romaine<sup>1</sup> ; mais le culte propre de Cybèle, sauf la procession annuelle à l'Almo pour le bain sacré, resta enfermé dans le temple du Palatin, aux mains d'un sacerdoce étranger, asiatique, comme la déesse ; et même, jusqu'au règne de Claude<sup>2</sup>, il fut interdit aux citoyens romains de s'y agréger et de participer à ses orgies. Le changement qui survient alors tient à ce que le sacerdoce de Cybèle avait fini par se recruter chez les affranchis de la maison impériale, dont plusieurs étaient d'origine phrygienne<sup>3</sup>. Depuis Claude, tout le culte prend un caractère public, sauf pour les rites spéciaux de l'initiation, qui font de ce culte une religion de mystère. Les rites de l'initiation ayant dû être, surtout à l'origine, plus ou moins coordonnés aux fêtes annuelles<sup>4</sup>, il convient d'étudier d'abord celles-ci ; on cherchera ensuite comment s'y rattachaient les cérémonies de l'initiation.

## I

Cybèle avait des prêtresses<sup>5</sup>, mais surtout des prêtres, et des prêtres eunuques, qui s'étaient mutilés eux-mêmes volontairement au cours des fêtes commémoratives de la mort d'Attis. Les fêtes avaient lieu à l'équinoxe du printemps, du 15 au 27 mars.

d'Attis ait été introduit à Rome sous la république avec celui de Cybèle, cf. HEPDING, 142 ; CUMONT, dans PAULY-WISSOWA, *Suppl.* I, 225 ; GRUPPE, *Mythol. Literatur*, 430 ; GRAILLOT, 73, n. 4.

1. Sur le culte public de Cybèle à Rome sous la république, voir GRAILLOT, 70-107.

2. JOH. LYDUS, *De mensibus*, IV, 59. Sur ce témoignage, voir HEPDING, 145, et GRAILLOT, 45.

3. GRAILLOT, 114.

4. JULIEN, *Orat.* V (ap. HEPDING, 54), distingue dans les fêtes de mars, depuis l'abatage du pin sacré (*infr.* p. 87), deux séries de rites, τὰ μὲν διὰ τοὺς μυστικοὺς καὶ χρυσίλους θεσμούς, τὰ δὲ καὶ ῥηθῆναι πᾶσι δυναμένους.

5. Mention de prêtresses dans des inscriptions dites des « orgéons » (IV<sup>e</sup> et II<sup>e</sup> siècle av. J.-C.), confrères athéniens de la Mère, qui avaient leur Métroon au Pirée. Cf. HEPDING, 80-81, 136-138 ; WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*<sup>2</sup>, 320. DENYS d'HALICARNASSE, II, 19, mentionne comme gérant le sacerdoce de la Mère au Palatin ἀνὴρ Φρύξ καὶ γυνή Φρυγία.



Attis étant originairement un dieu de la végétation, leur objet essentiel était ou avait été l'évocation du dieu mort, en vue de procurer le renouveau. Le dieu était mort à la fin de l'été précédent ; mais, dans la perspective liturgique, la mort avait été rapprochée de la résurrection attendue, et la représentation mystique de cette mort précédait immédiatement celle de la résurrection. L'économie de ces fêtes ne nous est connue que pour les fêtes de Rome et dans les derniers temps de l'empire romain. Mais il ne paraît pas douteux qu'elle remonte à l'ancien culte phrygien tel qu'il avait été importé à Rome par les prêtres qui avaient accompagné la déesse<sup>1</sup>.

Le premier jour de la fête était le 15 mars, indiqué dans le calendrier romain sous la rubrique : *Canna intrat*, « l'entrée du roseau ». Ce jour-là, toute la confrérie des cannophores apportait en cérémonie, au temple du Palatin, des roseaux coupés sans doute au bord de l'Almo, l'affluent du Tibre près duquel s'accomplissaient, pour les fêtes de Rome, les rites qui se célébraient au bord du Gallos, affluent du Sangarios, dans les fêtes de Pessinonte. La cérémonie s'accompagnait d'un sacrifice que faisait l'archigalle, le grand prêtre de Cybèle, assisté des cannophores, « pour les champs des montagnes », probablement au bord de l'Almo. La victime était un taureau de six ans<sup>2</sup>. La signification agraire de la cérémonie ne s'était pas oblitérée dans la tradition, puisque le sacrifice était pour le bien des campagnes<sup>3</sup>.

On admet volontiers que cette cérémonie est en rapport avec

1. Les jours de fêtes furent d'ailleurs fixés d'après le calendrier romain. Indication des fêtes dans le calendrier de Philocalus (en 354), *ap.* HEPDING, 51 :

Id. Mart. *Canna intrat*.

XI. K. Apr. *Arbor intrat*.

IX. K. Apr. *Sanguem*.

VIII. K. Apr. *Hilaria*.

VII. K. Apr. *Requietio*.

VI. K. Apr. *Lavatio*.

V. K. Apr. *Initium Caiani*.

2. LYDUS, IV, 49. L'auteur mentionne, en cet endroit, des *canéphores* comme assistants de l'archigalle, par méprise, au lieu des *cannophores*. Sur les cannophores, voir GRAILLOT, 262-264.

3. ὑπὲρ τῶν ἐν τοῖς ὄρεσιν ἀγρῶν. LYDUS, *loc. cit.*



le mythe d'Attis exposé à sa naissance parmi les roseaux du Gallos et recueilli par Cybèle<sup>1</sup>. La date, si rapprochée de la commémoration de la mort, ne serait pas une objection, et les cérémonies sont trop insuffisamment connues pour que l'on soit en droit de se prononcer avec assurance sur ce point. Mais les rites, ici comme en mainte autre occasion, ne semblent pas être la copie d'un mythe, et l'idée de naissance n'y apparaît guère. Dans la réalité, la naissance d'un dieu de la végétation coïncide avec sa résurrection annuelle, et l'on doit y regarder à deux fois avant de supposer une commémoration distincte. Si les roseaux coupés sont déjà un être divin, comme doit en être un aussi, mystiquement, le taureau immolé, les rites du 15 mars sont plutôt un rite de mort, le meurtre du dieu à fin de renaissance, et ils sont parallèles aux rites du 22 mars, concernant le pin coupé, qui est Attis. Le double emploi n'a rien qui doive surprendre. Toutes les liturgies en foisonnent. Et comme le taureau est la victime de Cybèle plutôt que d'Attis, on pourrait se demander si l'écho de ces rites dans la tradition mythique ne serait pas l'aventure d'Agdistis (forme hermaphrodite de Cybèle) mutilé près de la source où il avait accoutumé de boire<sup>2</sup>.

Sept jours après « l'entrée du roseau » avait lieu « l'entrée de

1. Cf. HEPDING, 149 ; CUMONT, *Religions orientales*, 52. L'hypothèse d'une phallophorie, qui aurait été transformée en cannophorie (SHOWERMANN, *ap. CUMONT*, 224, n. 33), semble gratuite. Une phallophorie du type commun ne serait-elle pas un parfait contresens dans le culte d'Attis ? SALLUSTE le philosophe (*De diis et mundo*, 4 ; texte dans HEPDING, 58-59) donne une interprétation des fêtes qui paraît fondée sur le mythe romain d'Attis comme on le trouve dans OVIDE, *Fastes*, 221-244 (Attis aimé de la Mère, à laquelle il est infidèle en s'unissant à la fille du fleuve ; rendu fou par la Mère, il se mutilé : ce mythe est une adaptation du mythe phrygien d'Agdistis, dont il sera question plus loin et avec lequel on le trouve enchevêtré dans ARNOBE, v, 5-7), et qui paraît être aussi celle de Julien (voir texte dans HEPDING, 52) : les fêtes commencent par abstinence de grain et autres aliments impurs (c'est-à-dire interdits), et ce début correspond à l'union d'Attis avec la nymphe du fleuve ; le pin coupé et le jeûne correspondent à la mutilation d'Attis. Ainsi le jour des « roseaux » ne commémorerait pas la découverte d'Attis nouveau-né, mais l'infidélité d'Attis. Ce qui laisse deviner un double emploi des « roseaux » à l'égard du « pin ». Cf. GRAILLOT, 117-118.

2. ARNOBE, *Adv. nat.* v, 6 ; noter la mention du Sangarios dans le contexte.



l'arbre » : *Arbor intrat*. L'arbre était un pin, que fournissait la confrérie des dendrophores<sup>1</sup>. Le roseau et le pin surtout ont pu être censés concentrer en eux les forces vives de la nature, l'esprit de la végétation pendant la mauvaise saison ; c'est là qu'il convenait d'aller chercher le principe de vie pour le répandre par le sacrifice et ranimer ainsi la fécondité de la terre. De là vient peut-être qu'on disait qu'Attis était mort sous le pin, ou qu'il avait été métamorphosé en pin<sup>2</sup>. Les dendrophores amenaient de la forêt<sup>3</sup> en cérémonie le pin coupé. Sans doute l'abatage de l'arbre avait-il sur place, comme complément, un sacrifice, de même que la coupe des roseaux. Ce doit être au pin d'Attis que se rapporte l'indication de Firmicus Maternus<sup>4</sup> touchant le bélier que le diable fait immoler pendant une nuit sombre sur les racines d'un arbre coupé. Rien d'étonnant à ce qu'une telle opération se soit faite pendant la nuit ; la souche restée en terre est la place naturelle de l'immolation ; d'autre part, le bélier, qui est la victime d'Attis, convient ici.

C'est sur le pin coupé que se menait le deuil d'Attis, comme si le dieu lui-même avait été atteint par le meurtre de l'arbre, comme s'il avait été l'arbre vivant dans la forêt, et qu'il fût maintenant l'arbre mort<sup>5</sup>. C'était, disait-on, sous un pin qu'Attis s'était mutilé, qu'il avait expiré ; c'est un pin que Cybèle avait pris pour l'emporter dans la grotte de la montagne et pleurer sur lui son amant mort. Le tronc du pin était entouré de bandellettes<sup>6</sup>, comme un cadavre ; des couronnes de violettes étaient suspendues aux branches, parce que, disait-on, les violettes étaient nées du sang d'Attis mutilé<sup>7</sup>. Les violettes, en effet, sont

1. Sur les dendrophores, voir GRAILLOT, 264-278.

2. ARNOBE, v, 7 ; OVIDE, *Metam.* x, 103-105.

3. Peut-être le bois de pins consacré à Cybèle, que mentionne PRUDENCE, *Peristephan.* x, 196.

4. *De errore prof. relig.* 27, 4. « Arborem suam diabolus consecrans intempesta nocte arietem in caesae arboris facit radicibus immolari. » L'auteur a parlé antérieurement de trois arbres coupés pour Attis, Osiris et Proserpine.

5. « Convoi funèbre d'Attis, esprit de l'arbre. » GRAILLOT, 121.

6. De pourpre, probablement. Cf. HEPDING, 150, n. 3 ; GRAILLOT, 123.

7. ARNOBE, v, 7.



une des premières manifestations du réveil de la nature dans le monde végétal, et l'on peut déjà voir ici ce que sont en réalité les rites commémoratifs de la mort d'Attis et quel est leur objet : les rites, abatage du pin et immolation du bélier, sont par eux-mêmes destinés à produire le renouveau ; ils sont une mort coordonnée à une résurrection, ils sont la vraie mort d'Attis, la seule qui ait jamais eu lieu, comme le printemps a été la seule résurrection dont il ait joui. Mais ce mythe ayant pris corps en histoire divine, et le pin étant devenu le simulacre d'Attis<sup>1</sup>, on y attachait aussi les attributs du dieu, les instruments du culte de Cybèle : la houlette du divin pasteur, les tambourins et les cymbales, les flûtes et les castagnettes, l'attirail des orgies de la Mère<sup>2</sup>. Au milieu de l'arbre était attachée une image du dieu<sup>3</sup>. D'après Firmicus Maternus, ce pin était conservé après les fêtes pendant un an, et brûlé ensuite, pour faire place à celui de l'année nouvelle<sup>4</sup>.

Il est à noter que la cérémonie du pin coupé, censée commémorative de la mort d'Attis, est néanmoins distincte, dans la liturgie, du rite affreux par lequel se renouvelle la mutilation qu'on disait avoir causé la mort du dieu. La raison de la distinction pourrait bien être que les deux rites, ayant par eux-mêmes une signification complète, n'ont pas la même provenance et n'ont été reliés ensemble qu'au cours des temps, par mélange de cultes originellement distincts. Et d'ailleurs il existe, sur la mort d'Attis, deux traditions principales : d'après l'une, il est tué par un sanglier<sup>5</sup>, ce qui suppose comme point de départ du

1. ARNOBE, v, 17 : « Cur ad ultimum pinus ipsa paulo ante in dumis inertissimum nutans lignum mox ut aliquod praesens atque augustissimum numen deum matris constituatur in sedibus ? »

2. FIRM. MATERNUS, 27, 1.

3. On peut voir l'image reproduite dans ROSCHER, II, 1610.

4. *Op. cit.* 27, 2. Firm. Maternus semble même dire que les arbres d'Attis et d'Osiris (*supr.* p. 87, n. 4) servaient ainsi chaque année au renouvellement du feu sacré : « Nihil tibi poterit ignis iste prodesse ; frustra tibi ex ista flamma blandiris, hunc ignem commentis tuis semper renovans. »

5. Légende ancienne, car on la trouve déjà complètement évhémérisée dans HÉRODOTE, I, 34-45.



mythe un sacrifice animal, sacrifice de sanglier, incarnant l'esprit de la végétation, identifié au dieu, puis censé cause de sa mort, quand le dieu ne meurt plus annuellement et que le sanglier continue d'être sacrifié en son honneur ; d'après l'autre, Attis, affolé par la colère jalouse d'Agdistis ou de Cybèle, tranche ses parties génitales et meurt, mythe qui a son origine dans la mutilation des galles, qu'il est destiné à expliquer.

Aucune cérémonie particulière ne signalait le 23 mars. Ce jour-là, les Saliens célébraient le Tubilustrium, la bénédiction des trompettes, qui, en tant que rite de printemps, se trouvait en harmonie avec les fêtes d'Attis<sup>1</sup>.

Le 24 mars est « le jour du sang » : *dies sanguinis*. C'est le jour où Cybèle recrute ses prêtres, c'est le grand jour de l'initiation sacerdotale. Ce jour-là, l'esprit de la Mère, en s'emparant de ses élus, leur inspire une folie qui rivalise pour l'horreur avec celle que Dionysos communiquait à ses fidèles.

On s'y préparait par une neuvaine d'observances spéciales<sup>2</sup> auxquelles on se soumettait depuis le 15 mars, et qui étaient renforcées peut-être depuis le 22, jusqu'au 24 : interdit sexuel<sup>3</sup>, comme d'ordinaire en cas semblables, et jeûne, mais dans des conditions très particulières. Abstinance gourmande, disait saint Jérôme<sup>4</sup>, où l'on mange du faisan pour ne pas souiller le pain. La viande était, en effet, permise, et le pain défendu. L'interdit s'étendait à peu près sur tous les produits de la végétation : tous les grains et les mets que l'on prépare avec des grains ; plusieurs fruits, sauf exception pour les figes, mais non pour

1. GRAILLOT, 125.

2. Le *castus* des écrivains latins, ARNOBE, v, 16 ; JÉRÔME, *Adv. Jovin*, II, 5, 17. Salluste le philosophe (*supr. cit.* p. 86, n. 1), paraît indiquer une période d'abstinence, à partir de *Canna intrat*, et un « jeûne », *νηστεία*, à partir d'*Arbor intrat*.

3. Cela va de soi, bien qu'on n'en ait pas de témoignages directs, mais seulement allusion probable dans *Philosophoumena*, v, 9 (*ap.* HEPDING, 35). Cf. GRAILLOT, 119, n. 5.

4. *Ep. cvii, ad Laetam*. « Faciant hoc cultores Isidis et Cybeles, qui gulosa abstinentia Phasides aves ac fumantes turtures vorant, ne scilicet Cerealia dona contaminent. »



le vin<sup>1</sup>. Ce doit être pour expliquer l'interdiction du vin qu'ont été imaginés les mythes où l'on voit Agdistis, enivré par une ruse de Dionysos et perfidement lié de certains cordons pendant qu'il dormait, se mutiler involontairement à son réveil, et Attis avouer en état d'ivresse l'amour qu'a pour lui Agdistis, révélation qui cause son malheur<sup>2</sup>. Mais cette interdiction n'a pas besoin de motif spécial. On s'abstient des produits de la végétation parce que le dieu de la végétation est mystiquement en état de mort depuis que les roseaux et le pin sacrés sont coupés. Attis a été identifié avec l'épi moissonné<sup>3</sup>. Originellement l'abstinence consécutive aux rites par lesquels on préparait le renouveau tendait peut-être à soutenir et promouvoir l'efficacité de ces rites ; et ce pouvait être aussi une façon de marquer ou d'établir la séparation entre l'économie de l'année passée, de l'année morte, et de celle qui allait commencer et vivre avec le printemps.

Toutes les viandes n'étaient pas permises. Le poisson était interdit, peut-être comme symbole de la vie, aussi les colombes, et surtout le porc. L'interdit du porc se rencontre, comme on sait, chez plusieurs peuples de l'Asie occidentale. Comme on disait en Lydie qu'un sanglier avait tué Attis<sup>4</sup>, on disait en Phénicie, et pour la même raison, qu'un sanglier avait tué Adonis<sup>5</sup>. L'animal sacré, d'abord interdit en dehors de certains sacrifices exceptionnels, avait fini par devenir impur.

Le jour sanglant paraît avoir été une cérémonie de deuil menée à grand fracas. Les prêtres et les candidats à l'initiation sacerdotale s'excitaient ensemble jusqu'au paroxysme de la folie. On ne sait dans quelles conditions se formait ce groupe de déments. Il se pourrait qu'à Pessinonte, au moins dans les

1. Voir dans HEPDING, 156, les interprétations allégorico-morales données par la mystique de Julien à ces vieux tabous.

2. Cf. ARNOBE, v, 6.

3. *Philosophoumena*, v, 8. Λέγουσι δὲ αὐτόν, φησί, Φρύγες καὶ γλοερὸν στάχυν τεθερισμένον. Cf. *supr.* p. 70, n. 3.

4. *Supr.* p. 88, n. 5.

5. Cf. BAUDISSIN, *Adonis und Esmun* (1911), 142-160.



anciens temps, les prêtres s'adjoignissent des jeunes gens, préalablement initiés au culte de Cybèle et d'Attis, et parmi lesquels l'esprit de ces divinités s'associait ceux qu'il voulait ; c'est-à-dire que la crise de folie collective en poussait quelques-uns jusqu'au degré requis pour qu'ils consommassent sur eux-mêmes, dans un état de complète inconscience et d'insensibilité relative, le suprême sacrifice<sup>1</sup>. Au bruit des flûtes, des cymbales et des tambourins, ces gens se livraient à des mouvements frénétiques, se fouettaient jusqu'au sang, se tailladaient les bras avec des couteaux, leur fureur les rendant plus ou moins insensibles aux coups qu'ils se portaient<sup>2</sup>. Tout ce tapage se faisait sans doute autour du pin d'Attis, pour imiter Cybèle folle de douleur, pour rappeler Attis mort, pour le ressusciter. Car tout ce sang répandu ne l'était pas pour rien. Du sang d'Attis étaient nées les violettes, du sang d'Agdistis était né l'amandier dont le fruit cueilli par la fille du Sangarios lui avait fait incontinent concevoir celui qui devait être Attis<sup>3</sup>. C'est le sang qui féconde et qui vivifie, surtout un certain sang. Agdistis, la Mère, la terre en sont avides, et de ce sang, et des parties génitales de l'homme, Agdistis, la Mère et la terre feront sourdre la vie, la concevront, la produiront<sup>4</sup>. Et la danse folle poursuivait son infernal vacarme ; et il

1. On ne peut s'empêcher de se demander comment une pareille opération, pratiquée en de telles circonstances, pouvait manquer d'être mortelle. Le mythe même d'Attis montre que, dans les anciens temps, la mort prompte était souvent une conséquence de l'opération. Mais on dut pourvoir aussi, et dès les premiers temps, à prévenir ce résultat. On avait dû réussir d'assez bonne heure à entourer de précautions suffisantes la castration des adultes, car les Lydiens s'étaient fait à cet égard une réputation dans le monde antique. Voir dans HÉRODOTE, III, 48, l'histoire des trois cents jeunes gens de Corcyre que les Corinthiens voulaient envoyer à Sardes, au temps d'Alyatte, père de Crésus, à fin de castration. Ce témoignage prouve indirectement, mais sûrement, que la pratique de la castration dans le culte d'Attis est bien antérieure au VI<sup>e</sup> siècle ; car c'est dans le traitement des castrats sacrés que les chirurgiens de Lydie s'étaient fait la main. Ajoutons que le fanatisme des galles n'exclut pas toute instruction préalable des candidats.

2. Les termes de comparaison ne manquent pas. Cf. ROHDE, II, 18, n. 3.

3. PAUSANIAS, VII, 17 ; ARNOBE, V, 6-7.

4. Les rites sont, par ailleurs, le deuil d'Attis et l'accompagnement de ses funérailles. Cf. FRAZER, *Adonis*, 223. Mais GRAILLOT, 127, paraît en relever plus que de raison le caractère expiatoire. L'objet dernier de cette pompe fu-



arrivait qu'un forcené, nouvel Attis, avec un couteau de pierre, instrument sacré, retenu des âges primitifs<sup>1</sup>, amputait prestement son membre viril<sup>2</sup>. Maintenant il était prêtre, il était presque dieu. Sans doute y avait-il des gens tout prêts à donner au pauvre dieu les soins indispensables pour qu'il ne suivit pas promptement Attis dans la mort.

Du débris de l'opération l'on faisait oblation à la déesse, Prudence le dit expressément<sup>3</sup>. La Passion de saint Symphorien<sup>4</sup> donne à penser qu'au moins en certains lieux on le jetait dans le giron de la statue. Un ancien mythe le prouve également<sup>5</sup>. Une inscription de Lectoure, concernant l'offrande faite par un certain Eutychés à une prêtresse<sup>6</sup>, qui certainement, pour la circonstance, représente Cybèle, paraît devoir s'entendre dans le même sens, et l'on est d'autant plus fondé à l'admettre, que le rite s'est accompli le 24 mars, c'est-à-dire le « jour du sang ». Le mythe de Cybèle recueillant le débris d'Attis<sup>7</sup> suppose un rite

nèbre était positif, et le mandement que l'archigalle prononçait avant la cérémonie en affectait le bénéfice à l'empire et premièrement à l'empereur (*pro salute imperatoris*).

1. Cf. HEPDING, 161 ; GRAILLOT, 296.

2. JULIEN, *Or.* v (éd. Hertlein, 168, D, *ap.* HEPDING, 54), paraît viser la castration dans cette phrase énigmatique à dessein: τῇ τρίτῃ δὲ (le troisième jour après la dendrophorie) τέμνεται τὸ ἱερὸν καὶ ἀπόρρητον θέρος τοῦ θεοῦ Γάλλου. Cf. PRUDENCE, *op. cit.* x, 1061-1062, 1066-1067 :

Cultrum in lacertos exerit fanaticus,  
Sectisque Matrem brachiis placat deam...  
Ast hic metenda dedicat genitalia,  
Numen reciso mitigans ab inguine, etc.

Tout cela se rapporte au « dies sanguinis », quoique WISSOWA, 322, et CUMONT, art. *Attis*, 2250, n'y maintiennent que la mutilation des bras.

3. *Supr.* n. 2.

4. « In cujus (idoli) sacris excisās corporum vires castrati adolescentis infaustae imagini exultantes illidunt, et exsecrandum facinus pro grandi sacrificio ducitis. » *Ap.* HEPDING, 72.

5. ARNOBE, v, 20-21.

6. Val[eria] Gemina vires excepit Eutychetis, viii, kal. April. » Inscription de l'an 239. *Ap.* HEPDING, 95.

7. ARNOBE, v, 14. « Ergone deum Mater genitalia illa desecta cum fluoribus ipsa per se moerens officiosa sedulitate collegit, ipsa sanctis manibus, ipsa divinis contrectavit ac sustulit flagitiosi operis instrumenta foedique, abscon-



qui consistait à laver, oindre de parfums, envelopper d'un linge et enterrer le membre coupé. Certain texte parle des chambres souterraines, dites « chambres nuptiales », du sanctuaire de la Mère au Lobrinon, près de Cyzique, où les mutilés apportaient eux-mêmes leur débris<sup>1</sup>. Le nom des chambres est assez significatif ; le rite ne l'est pas moins, et les deux se correspondent. L'ordination des galles comportait, comme il était naturel, l'abandon du costume masculin et le revêtement des habits et insignes sacrés du sacerdoce. Désormais ils ne devaient plus couper leurs cheveux, à l'instar d'Attis, dont la chevelure, disait-on, n'avait pas cessé de croître après sa mort<sup>2</sup>.

L'origine et l'objet initial de la mutilation ne sont pas autrement faciles à déterminer. Le sens ne ressort pas clairement des mythes nombreux et confus qui s'y rapportent. Le mythe de Cybèle mutilant elle-même Attis<sup>3</sup> montre que la cérémonie se fait pour la Mère, et rien de plus : il signifie que les galles sont les prêtres de la Mère, qui les fait siens par la castration. Ceux où Attis affolé se mutile lui-même<sup>4</sup> figurent l'accès de folie rituelle qui induit les hommes de la Mère à se mutiler. Mais il

denda etiam mandavit terrae, ac ne nuda in gremio diffluerent scilicet soli, priusquam veste velaret ac tegetet, lavit utique balsamis atque unxit ? » Ce texte complète le précédent, quand même on voudrait que, dans le cas d'Euty-chès, il s'agît d'un taurobole et des « vires » du taureau, comme l'entend WISSOWA, 325.

1. Schol. sur NICANDRE, *Alexipharmacou*, 8 (ap. HEPDING, 9). Λοβρίνης θαλάμαι τόποι ἱεροὶ ὑπόγειοι, ἀνακείμενοι τῇ 'Ρέα ἔπου ἐκτεμνόμενοι τὰ μῆδεα κατετίθεντο, οἱ τῷ Ἄττει καὶ τῇ 'Ρέα λατρεύοντες.

2. ARNOBE, v, 7. « Juppiter rogatus ab Agdesti ut Attis revivisceret non sinit ; quod tamen fieri per fatum posset, sine ulla difficultate condonat, ne corpus ejus putrescat, crescant ut comae semper, digitorum ut minimissimus vivat et perpetuo solus agitetur e motu. Quibus contentum beneficiis Agdestim consecrasse corpus in Pessinunte, caerimoniis annuis et sacerdotiorum antistibus honorasse. » On montrait donc à Pessinonte le tombeau d'Attis. Sur des merveilles du même genre, voir HEPDING, 110. KAIBEL (ap. GRUPPE, *Myth Literatur*, 430) suppose que le petit doigt d'Attis doit être originairement Ἰαῖδοϊόν.

3. LUCIEN, *De Syr. dea*, 15. Dans ce mythe, Attis, lydien, survit à la mutilation, et fonde les cultes de Lydie, de Phrygie, de Samothrace, et le temple d'Hiérapolis. Atargatis, la déesse d'Hiérapolis, avait aussi ses prêtres eunuques et ses mystères. Pour la Lydie, cf. *supr.* p. 91, n. 1.

4. PAUSANIAS, VII, 17 ; ARNOBE, v, 5-7 ; OVIDE, *Fastes*, IV, 221-244.



peut être à noter que la folie d'Attis est censée résulter de l'épouvante, et qu'elle est, en tout cas, tout autre chose qu'un transport d'amour<sup>1</sup>. La Mère n'est pas qu'une amante jalouse ; c'est une puissance redoutable et redoutée. Était-ce même une femme ? Le mythe d'Agdistis, attesté par Pausanias et Arnobe, permettrait d'en douter. Car Agdistis, au fond, est identique à la Mère, et Agdistis, déité originellement bissexuelle, personnification du mont Agdos, est lui-même un castrat, comme Attis, mais un castrat qui devient déesse par l'ablation de son sexe mâle.

On racontait<sup>2</sup> que d'une pierre fécondée par Zeus était né Agdistis, être hermaphrodite, qui devint tellement insupportable aux dieux qu'ils résolurent de le dompter par le moyen de l'éviration. Enivré du vin que Dionysos avait répandu dans la source où il venait boire, Agdistis s'était endormi. Pendant qu'il dormait, Dionysos lui lia les parties génitales à des cordons qu'il attachait d'autre part à son pied<sup>3</sup> ; Agdistis, en s'éveillant, se leva brusquement, et les cordons coupants le firent eunuque ; du sol rougi de sang jaillit un amandier qui portait des fruits. Une amande cueillie par Nanâ<sup>4</sup>, fille du Sangarios, la rend grosse

1. ARNOBE, *loc. cit.* La fureur d'Agdistis, apparaissant subitement dans la salle où se célèbre le festin des noces d'Attis, rend fous tous les assistants, y compris Attis.

2. Le même mythe est dans Pausanias et Arnobe, *supr. cit.* ; mais il est beaucoup plus développé dans Arnobe et surchargé d'éléments empruntés à un récit qui faisait intervenir, comme Ovide, *supr. cit.*, la Mère au lieu d'Agdistis. D'après HEPDING, 118, ce récit serait la légende romaine de Cybèle et d'Attis.

3. ARNOBE, v, 6. « Adest ad insidias Liber, ex setis scientissime complicatis imum plantae injicit laqueum, parte altera proles cum ipsis genitalibus occupat. Exhalata ille vi meri corripit se impetu et adducente nexus planta suis ipse se viribus eo quo vir erat privat sexu. » HEPDING, 106, entend que Dionysos avait attaché par un bout les cordons à un « arbre » ; mais « planta » n'est pas « arbre » : et le trait s'explique beaucoup plus naturellement si l'on suppose Agdistis couché avec les jambes repliées sous lui, les cordons étant attachés à la plante de son pied. C'est dans ces conditions que le mouvement rapide qu'il fait pour se lever peut produire l'accident.

4. Nanâ est originellement une autre forme de la Mère (et d'Agdistis). Le nom se retrouve ailleurs (cf. WAGNER, art. *Nana* dans ROSCHER, II, 4-5). Il suffit de rappeler l'antique Nanâ, ou Ishtar, d'Érek en Chaldée. En Phrygie comme en Chaldée, ce pourrait être un vieux mot signifiant « mère ». Cf. GRAILLOT, 12.



d'Attis. Attis devenu grand est aimé d'Agdistis ; mais il aime ailleurs ; pendant qu'on célèbre ses noces avec la fille du roi de Pessinonte, Agdistis apparaît subitement au lieu du festin, et toute l'assistance est prise de folie ; le père de la fiancée s'ampute les parties viriles<sup>1</sup> ; Attis lui-même, dément comme les autres, s'enfuit dans la campagne et finalement, sous un pin, se mutile aussi et meurt. Regrets d'Agdistis, qui voudrait le ressusciter, mais qui obtient seulement de Zeus que son corps reste incorruptible dans le tombeau et que la vie s'y manifeste par la croissance de ses cheveux et le mouvement de son petit doigt<sup>2</sup>.

Dans le premier trait de ce mythe complexe, fait de mythes accumulés les uns sur les autres et enchevêtrés, il doit être permis de reconnaître la plus ancienne représentation de la Mère, c'est-à-dire la pierre où résidait son esprit, et qui apparaît ici comme le symbole de la terre féconde, ou plutôt qui est virtuellement la terre même. Et l'acte qu'on prête à Zeus a chance de correspondre à un rite<sup>3</sup>, pour nous plus que grossier, à une sorte de mariage sacré où la terre, au lieu de s'identifier pour la circonstance à une femme, se concentrait, pour ainsi dire, dans le

1. Pausanias dit que le beau-père se mutila comme Attis. La source d'Arnobe donnait la même indication. Arnobe dit d'abord (v. 7) : « Agdestis scatens ira convulsi a se pueri et uxoris ad studium derivati convivantibus cunctis furorem et insaniam suggerit : ..., mammas sibi demetit Galli filia pelicis, rapit Attis fistulam, quam instigator ipse gestitabat insaniae, furiarum et ipse jam plenus, perbacchatus projicit se tandem et sub pini arbore genitalia sibi desecat dicens : « Tibi Agdesti, haec habe, propter quae motus tantos furialium discriminum concitasti. » Puis, critiquant le récit en détail (v. 13) : « Quid admirerat Gallus, quid pelicis filia ut ille se viro, haec mammaram honestate privaret? » L'ancienne légende de Pessinonte mettait donc en scène Gallos comme roi (HEPDING, 109), et non Midas (qui apparaît dans Arnobe, v, 7). L'équilibre de la légende était parfait. Gallos devait être, comme Nanâ, né de Sangarios ; il devient le prototype des *galles* en s'émasculant, et son nom le qualifie pour cela ; la fiancée d'Attis était fille de Gallos, comme sa mère Nanâ était fille de Sangarios ; la légende la faisait naître d'une concubine. L'amputation des mamelles correspondrait-elle à un rite ancien, pour la consécration des prêtresses, mutilation parallèle à la castration des galles ? C'est probable ; mais il ne semble pas que la coutume se soit maintenue. Cf. HEPDING, 164, n. 3. La « fistula » est l'attribut du berger Attis.

2. *Supr.* p. 93, n. 2.

3. Cf. EISLER, dans *Archiv für Religionswissenschaft*, XV (1912), 310-311.



morceau de silex qui fut le symbole de Cybèle et que les Romains plus tard vénérèrent, enchâssé dans la tête de la statue d'argent de la grande Mère au Palatin<sup>1</sup>. Le rite peut être fort ancien, et l'on ne saurait dire s'il cessa d'être pratiqué lorsque furent introduits les rites sanglants de la castration, ou bien s'il ne laissa pas de se perpétuer pendant assez longtemps à côté d'eux.

La castration d'Agdistis, celle d'Attis et du beau-père d'Attis font double et triple emploi, puisqu'il s'agit toujours d'expliquer la castration des galles. Mais on a pu voir qu'une branche importante de la tradition mythologique faisait périr Attis par la blessure d'un sanglier<sup>2</sup>. La légende d'Attis mort par suite de la mutilation qu'il aurait opérée sur lui-même peut donc résulter d'une combinaison de son mythe avec celui d'Agdistis, combinaison qui aurait été la conséquence d'un mélange de cultes. Attis mourant par la blessure d'un sanglier se trouvait dans les mêmes conditions qu'Adonis; il périssait regretté de son amante, qui sans doute était aussi sa mère, au grand regret de celle-ci et sans qu'elle fût cause de son trépas<sup>3</sup>. La légende évhémériste rapportée par Hérodote<sup>4</sup>, où Attis meurt par le fait d'Adrestos

1. ARNOBE, VII, 49. « Adlatum ex Phrygia nihil quidem aliud scribitur missum rege ab Attalo, nisi lapis quidam non magnus, ferri manu hominis sine ulla impressione qui posset, coloris furvi atque atri, angellis prominentibus inaequalis (Eisler, *supr. cit.*, aurait pu mentionner cette indication à l'appui de son hypothèse sur « l'hystérolithe » de Cybèle), et quem omnes hodie ipso illo videmus in signo oris loco positum, indolatum et asperum et simulacro faciem minus expressam simulatione praebentem. » Ainsi agencée, l'idole du Palatin « devait avoir l'aspect de nos vierges noires ». GRAILLOT, 330.

2. HÉRODOTE, I, 34-35. PAUSANIAS, VII, 17, rapporte, d'après Hermésianax, la même tradition sous une autre forme, qui accuse aussi des remaniements : Attis, né impuissant, organise le culte de la Mère en Lydie ; Zeus jaloux envoie un sanglier qui fait périr Attis et un certain nombre de Lydiens. L'impuissance d'Attis est pour faire droit à la castration des prêtres ; mais c'est un parfait contresens.

3. Même cas pour Ishtar et Tammouz.

4. *Loc. cit.* Adrestos le Phrygien est Agdistis. Adrastos et Adrasteia sont des surnoms de la Mère (voir HEPDING, 101, n. 6) ; ils conviennent à une divinité de la mort. Le récit d'Hérodote, à raison de son caractère et de son antiquité relative, ne permet guère d'admettre (avec GRUPPE, *Griech. Mythologie*, 1543) qu'Agdistis ne soit qu'une figure de mythe cosmogonique, à qui jamais place n'aurait été faite dans le culte. Comparer le dieu androgyne de Labranda en Carie, CUMONT, *Religions orientales*, 276, n. 35.



le Phrygien, dans une chasse au sanglier, résulte déjà d'un mélange de ce mythe lydien d'Attis avec le mythe phrygien d'Agdistis.

C'est ce dernier mythe qui est le plus important et aussi le plus obscur. C'est ce mythe qui paraît être en rapport essentiel avec le rite de la castration, comme le mythe de Zeus fécondant la pierre est en rapport avec le rite de masturbation, comme le mythe d'Attis tué par un sanglier est originairement en rapport avec un sacrifice de cet animal. Le mythe même d'Agdistis laisse entrevoir deux rites de castration qui ont pu être employés simultanément dans le même milieu : la castration, involontaire ou forcée, au moyen de ligatures et de cordons<sup>1</sup>, et l'amputation volontaire au moyen d'un couteau de pierre ; mais le dernier rite est seul attesté historiquement. Le caractère propre du divin hermaphrodite n'en est pas plus clair. L'hermaphrodite Agdistis appartient aux vieilles légendes de Phrygie. Sans doute personnifie-t-il sous ses deux aspects la vie de la nature, étant à la fois le père et la mère, le principe fécondant et le principe fécondé, fécondant la terre, c'est-à-dire, lui-même, en se mutilant, comme mâle, et se prenant, comme femelle, d'un amour passionné pour le fruit de la terre, son propre fruit, qui est un autre lui-même. Une conception aussi confuse peut être ancienne, mais elle se dérobe à l'analyse, et il peut être sage de ne la vouloir pas définir avec précision, parce qu'elle ne pourrait être rendue précise pour notre esprit que par une grave altération de sa nature et de sa signification première.

On remarquera qu'Agdistis, si passionnément aimant, est loin d'être tout aimable. C'est pour avoir la paix que les dieux le font émasculer<sup>2</sup>, en sorte que sa castration, c'est-à-dire la

1. Cf. GRAILLOT, 297.

2. ARNOBE, V, 3. « Huic robur invictum et ferocitas animi fuerat intractabilis, insana et furialis libido et ex utroque sexu : vi rapta divastare, disperdere, immanitas quo animi duxerat ; non deos curare, non homines, nec praeter se quicquam potentius credere terras, caelum et sidera continere. Cujus cum audacia quibusnam modis posset vel debilitari vel conprimi saepenumero esset deorum in deliberatione quaesitum, haesitantibus caeteris hujus muneris curam Liber in se suscepit. »



castration des galles, n'apparaîtrait point comme un simple rite de fécondation<sup>1</sup>, une forme de mariage sacré, — qui serait, il faut l'avouer, d'une économie assez singulière, — mais comme un moyen de tempérer les forces véhémentes et extravagantes de la nature, tout en procurant l'essor de sa production, de sa vertu bienfaisante et régulière. Agdistis, qui est mâle et femelle, ne serait précisément ni l'un ni l'autre ; mais il s'est comme dédoublé en entrant dans la religion d'Attis et de la Mère. Comme divinité première, source de la vie, il s'est de plus en plus identifié à la Mère, il est devenu Cybèle ; comme dieu émasculé pour la production du renouveau, il s'est identifié au dieu fils, au dieu mourant Attis, qui a été censé mort de la castration qu'il s'était à lui-même infligée. On a pu voir qu'Agdistis, lui, n'en était pas mort, et la castration sacrée, si dangereuse qu'elle pût être dans les conditions où on la pratiquait, n'était pas un suicide rituel. Mais Agdistis devenu la Mère ne pouvait plus être sujet à la castration, qui aura été attribuée à Attis, dont on aura fait par la même occasion, bien que sa qualité de dieu mourant n'y convint pas, le prototype des prêtres castrats d'Agdistis-Cybèle.

Plusieurs<sup>2</sup> ont pensé et pensent encore que la coutume de la castration sacerdotale aurait été importée en Phrygie des cultes sémitiques, et spécialement du culte babylonien, où elle était en vigueur. Mais la coutume ne paraît pas avoir été aussi générale qu'on veut bien le dire dans les cultes sémitiques ; de plus il faudrait voir dans quelles conditions elle s'y pratiquait et si là même elle était d'origine sémitique. Il paraît certain que des eunuques existaient en Babylonie, dans le culte d'Ishtar (Nanâ)<sup>3</sup> dès les temps les plus reculés<sup>4</sup>. On est fort mal renseigné sur le caractère et les fonctions de ce sacerdoce. Ishtar avait des prê-

1. FRAZER, *Adonis*, 234-237.

2. Ainsi encore GRAILLOT, 11, 290-291.

3. Cf. *supr.* p. 94, n. 4.

4. Que la castration soit un diminutif du sacrifice humain, et la circoncision un diminutif encore plus accentué de ce sacrifice (GRAILLOT, 293), ce pourrait bien être une hypothèse tout à fait gratuite.



tresses, qui étaient des prostituées. Que faisait-elle de ses hiérodoules émasculés, on ne saurait le dire avec certitude. Sans doute étaient-ce aussi des prostitués, comme ceux que la Bible appelle « chiens ». Dans le poème babylonien d'Irra, il est question de la ville d'Ourouk (Érek), la cité d'Anou et d'Ishtar, et du temple Eanna, où sont « les prêtres eunuques et les prostitués (?) dont Ishtar, pour effrayer les gens, a changé le sexe masculin en sexe féminin<sup>1</sup> ». Cette façon de comprendre la castration sacrée n'est pas sans analogie avec celle que suggère le mythe d'Agdistis. Ishtar voulait que les hommes lui sacrifiassent leur virilité et les femmes leur pudeur. Sa personnalité même paraît avoir eu aussi un aspect masculin<sup>2</sup>, comme celle d'Agdistis ; mais le côté féminin l'emporte décidément dans le culte et dans la mythologie. Ni le mythe ni le culte de Tammouz ne semblent en rapport avec la castration rituelle, et cette pratique paraît avoir en Babylonie des origines, non point sémitiques, mais sumériennes. Il est un peuple dont la religion est jusqu'à présent peu connue, mais qui a tenu pendant plusieurs siècles une grande place dans l'histoire de l'Asie occidentale, et qui a exercé sur l'Asie Mineure une influence considérable, puisqu'il y a eu le

1. Voir GRESSMANN, *Altorientalische Texte und Bilder* (Tübingen, 1909), I, 72, col. 2, l. 10 (traduction Ungnad) ; des mêmes auteurs, *Das Gilgamesh-Epos* (Göttingen, 1911), 123-125. DHORME, *Religion assyro-babylonienne* (Paris, 1910), 258, cite un hymne où l'on représente les deux catégories de prêtres mentionnés dans le poème d'Irra, l'*assinu* (prostitué) et le *kurgaru* (eunuque), jouant de la flûte auprès de l'Ishtar de Babylone. Cette flûte rappelle la « fistula » d'Attis (*supr.* p. 95, n. 1), et Ishtar apparaît entourée de prêtres eunuques, comme Cybèle. On peut comparer d'autre part ce que dit HÉRODOTE, I, 93, de la prostitution des jeunes Lydiennes jusqu'au temps de leur mariage. Cette coutume ne peut pas être sans quelque rapport avec la religion de la Mère, qui, d'après le même Hérodote (V, 102) était « la divinité du pays », celle à qui le grand temple de Sardes était consacré. Sur les origines de la prostitution dans les cultes anciens, voir CUMONT, 258, n. 58.

2. Cf. ZIMMERN, dans *Die Keilinschriften und das Alte Testament*<sup>3</sup>, 423 : Ishtar est mâle en tant qu'étoile du matin, femelle en tant qu'étoile du soir ; c'est de l'Ishtar mâle qu'on dit qu'elle « a de la barbe comme Ashshour » son époux (*ibid.* 431) ; mais ce pourrait être seulement comme étoile qu'elle a de la barbe (texte cité *ibid.* n. 7). Toutefois il pourrait y avoir aussi quelque rapport originel entre cet aspect masculin de la divinité et l'Ishtar guerrière et chasse-resse, la déesse qu'on met en rapport avec les lions (*ibid.* n. 6), comme Cybèle.



centre de sa puissance, c'est le peuple des Hittites. Ce qu'on sait maintenant de ce peuple et de sa religion autorise à dire que son culte ressemblait au culte phrygien<sup>1</sup>; mais le culte de Nanâ à Érek a des attestations beaucoup plus anciennes. Peut-être est-il encore imprudent de vouloir préciser, à l'heure qu'il est, le rapport historique de ces cultes, et l'influence qu'ils ont pu avoir l'un sur l'autre.

Beaucoup<sup>2</sup> croient pouvoir approximativement fixer l'époque où la pratique de la castration aurait été introduite dans le culte phrygien, parce qu'Hérodote, parlant d'Anacharsis le Scythe et de sa mort pendant une nuit sacrée qu'il célébrait en l'honneur de la Mère, selon ce qu'il avait vu pratiquer à Cyzique, ne parle pas de la mutilation des galles<sup>3</sup>. L'argument n'est pas très solide, attendu qu'Hérodote a bien pu n'être pas fort exactement renseigné sur la cérémonie célébrée par Anacharsis le Scythe; qu'il paraît avoir compris cette veillée sainte selon l'analogie des cultes helléniques; enfin que la cérémonie en question ne semble aucunement être le deuil d'Attis au printemps, puisqu'il y est parlé seulement de la Mère des dieux. Il n'est donc pas autrement certain que la castration rituelle n'ait pas encore été pratiquée à Cyzique au vi<sup>e</sup> siècle; et il est vraisemblable, au contraire, que cette brutale coutume remonte, en Asie Mineure comme en Chaldée, aux temps les plus anciens<sup>4</sup>.

En tout cas, il paraît impossible d'admettre que la pratique, censée babylonienne d'origine, aurait eu alors pour objet de dégager l'âme du monde sensible, afin qu'elle pût s'élever dans la sphère de la divinité, ou qu'elle ait résulté d'une aspira-

1. Cf. ED. MEYER, *Geschichte des Altertums*<sup>2</sup>, I, II, 627-654.

2. Rapp, Hepding, Gruppe, Graillot; mais FARNELL, III, 300, incline à faire remonter et la castration et le taurobole aux origines du culte de la Mère.

3. HÉRODOTE, IV, 76. Anacharsis, passant à Cyzique, avait vu célébrer la fête de la Mère des dieux, invoqué la déesse et promis de l'honorer dans son pays comme à Cyzique, « en instituant la veillée »: rentré chez lui, il célébra la fête dans une forêt, « tenant en main le tambourin et portant sur lui les saintes images ».

4. Cf. *supr.*, p. 91, n. 1, le témoignage du même Hérodote qui prouve la haute antiquité de la castration chez les Lydiens.



tion à délivrer l'âme des liens de la matière, à l'affranchir de la sujétion des instincts charnels<sup>1</sup>. On a pu s'efforcer de l'entendre ainsi à une époque très tardive, aux temps chrétiens. Mais le contraire serait plutôt à supposer pour ce qui regarde Babylone, où l'on dirait que la surexcitation malade des instincts charnels se soit satisfaite dans l'institution des hiérodules eunuques. D'autre part, la mutilation d'Agdistis ne l'empêche pas d'être charnellement et furieusement amoureux d'Attis, et il suffit de considérer le traitement qu'on fait subir aux débris de la castration pour être fixé sur le caractère non-ascétique de la coutume.

Abstraction faite des spéculations d'un mysticisme tardif<sup>2</sup>, le rite barbare de la castration sacrée n'a pu naître que de conceptions aussi grossières et brutales que la pratique même. Comme toutes les institutions religieuses, il s'est maintenu par la force de la tradition, et les mythes lui ont servi de support. Seulement, ici comme ailleurs, la participation à l'épreuve d'un dieu mort et ressuscité s'est trouvée, avec le temps, fournir un appui à la foi de l'immortalité. Même auparavant, la participation mystique, qui, pour la foi, faisait du prêtre castrat un Attis vivant, prêtait au vieux rite une force singulière. Le prestige du sacerdoce y était intéressé<sup>3</sup>. Car il convient d'observer que ce n'est pas précisément au rite de la castration personnelle que s'attache, dans le culte de Cybèle et d'Attis, la promesse de l'immortalité. Ce rite est celui de la consécration sacerdotale, et

1. GRUPPE, *Griech. Mythologie*, 1544. Cf. CUMONT, *Religions orientales*, 222, n. 13.

2. C'est seulement dans l'ouvrage naassénien cité par les *Philosophoumena* (v, 7) que se rencontre l'interprétation morale de la castration. Cf. REITZENSTEIN, *Poimandres*, 85, pour l'analyse du texte, que cite HEPDING, 33. Voir *ibid.* 51-58, les spéculations de Julien.

3. Le grand-prêtre de Cybèle à Pessinonte paraît avoir porté régulièrement le nom d'Attis, et jusqu'au début de l'empire romain il exerçait le pouvoir souverain. Voir HEPDING, 126, 215. GRAILLOT, 19. FRAZER, 240, conjecture que ces rois, dans les premiers temps, pouvaient être mis à mort annuellement à l'instar d'Attis. Mais le sacrifice humain ne ferait-il pas, en quelque façon, double emploi avec la castration ? L'archigalle de Rome s'intitule *Attis populi romani*, ce qui s'entend de la population romaine (GRAILLOT, 235).



c'est par un autre rite que les initiés au mystère participent à la mort d'Attis en vue d'être associés à son immortalité.

Après ces rites sanglants, le pin-Attis était descendu dans le caveau du temple, et il y restait jusqu'à l'année suivante<sup>1</sup>. Attis ressuscitait le 25 mars, le jour de « la joie » : *Hilaria*<sup>2</sup>. La nuit du 24 au 25 se passait dans une attente pieuse. On y continuait probablement, avec un calme relatif, les lamentations, entremêlées d'appels au dieu. Au matin, l'on annonçait sa résurrection, et la douleur faisait place à la joie. Plusieurs rapportent à cette circonstance un passage de Firmicus Maternus où cet auteur, sans dire à quel rituel il l'a empruntée, décrit une scène de deuil autour d'une statue divine posée sur une civière, pendant la nuit. Tout le monde pleure ; tout à coup on apporte de la lumière, et un prêtre, après avoir fait une onction sur la bouche de tous ceux qui pleuraient, leur dit : « Courage, mystes, le dieu est sauf ; pour vous aussi des peines viendra le salut<sup>3</sup>. » Mais, bien que Firmicus Maternus parle ailleurs d'une statue attachée au pin d'Attis, ce qu'il dit dans notre contexte sur « les membres de pierre qu'on remet en place » ne convient guère au deuil d'Attis et ferait plutôt penser à Osiris<sup>4</sup>. La résurrection d'Attis était devenue grande fête à Rome, et l'on raconte que le sobre Alexandre Sévère mangeait du faisan ce jour-là<sup>5</sup>. Le point culminant de la fête était la procession solennelle où Attis

1. *Supr.* p. 88, n. 4.

2. Il demeurerait donc en état de mort trois jours et trois nuits.

3. *De err. prof. relig.* 22. « Aliud etiam symbolum proferimus (l'auteur s'est occupé auparavant d'une formule dionysiaque)... Nocte quadam simulacrum in lectica supinum ponitur et per numeros digestis fletibus plangitur : deinde cum se ficta lamentatione satiaverint, lumen infertur ; tunc a sacerdote omnium qui flebant fauces unguentur, quibus perunctis sacerdos hoc lento murmure susurrat :

θαρρεῖτε μύσται τοῦ θεοῦ σεσωσμένου  
ἔσται γὰρ ὑμῖν ἐκ πόνων σωτηρία.

... Idolum sepelis, idolum plangis, idolum de sepultura proferis, et miser cum haec feceris gaudes. Tu deum tuum liberas, tu jacentia lapidis membra componis, tu insensibile corrigis saxum. Tibi agat gratias deus tuus », etc.

4. Remarque de HEPDING, 106. La forme régulière des lamentations conviendrait mieux à Osiris ; de même ce qui est dit de la sépulture.

5. LAMPRIDIUS, *Vita Alex. Sev.* 37, 6, ap. HEPDING, 46 .



figurait, à côté de la Mère, sur son quadrigé, si bien que la cérémonie s'achève en hiérogamie<sup>1</sup>.

Il n'y avait pas de cérémonie le 26 mars, le jour du « repos » : *requietio*. Le lendemain avait lieu la grande procession de la Mère au ruisseau d'Almo pour le bain sacré : *lavatio*. Le matin, sur un char attelé de vaches, on plaçait la statue d'argent qui représentait Cybèle assise entre ses deux lions, avec le tambourin, et l'on s'en allait à la rivière, où l'archigalle baignait la statue<sup>2</sup> et les lions, et les objets sacrés, et le char même. La procession était dirigée par les quindécimvirs, et les plus nobles Romains se faisaient gloire de marcher pieds nus devant le char. Après le bain, l'équipage de la Mère rentrait en ville et s'acheminait vers le temple sous une pluie de fleurs<sup>3</sup>. Si l'on en croit saint Augustin, la procession du bain s'accompagnait à Carthage de chants fort obscènes : « Qu'est-ce qui sera sacrilège si cela est sacré ? » dit-il. Mais il a eu cette impression à la distance des temps, car il reconnaît s'être intéressé jadis à la cérémonie<sup>4</sup>. Et il est certain d'ailleurs que les chants, roulant sur les mythes de Cybèle et d'Attis, ne pouvaient être fort édifiants pour un chrétien.

S'agissait-il d'une simple purification après la fête ? On pourrait le croire, en voyant aussi nettoyer le char et les objets du culte. Mais, comme la cérémonie paraît empruntée au rituel de Pessinonte<sup>5</sup>, le voyage à l'Almo correspondant à un transport

1. GRAILLOT, 134-136. CUMONT, 225, n. 41, estime qu'il n'y avait pas d'autre procession solennelle que celle du 27 mars, pour la *Lavatio*.

2. « Adjuncta cineris frictione », dit ARNOBE, VII, 32. Et GRAILLOT, 139, n. 5, se demande si ces cendres ne seraient pas celles du pin sacré de l'année précédente (*supr.* p. 88, n. 4).

3. OVIDE, *Fastes*, IV, 303-346 ; PRUDENCE, *Peristeph.* X, 154-160 ; LUCAIN, *Phars.* I, 599-600 ; LUCRÈCE, II, 627-628.

4. *De civit. Dei.* II, 4. « Ante cujus lecticam (Berecynthiae matris) die sollemni lavationis ejus talia per publicum cantitabantur a nequissimis scaenicis, qualia, non dico Matrem deorum, sed... nec matrem ipsorum scaenicorum deceret audire... Quae sacrilegia, si illa sunt sacra ? Aut quae inquinatio, si illa lavatio ? Et haec *fercula* appellabantur quasi celebraretur convivium. » Erreur d'interprétation : c'était la fête du transport de la déesse en « litière » (HEPDING, 175, n. 3).

5. Cf. HEPDING, 173.



au Gallos, et que dans le Gallos on n'a dû baigner que la pierre, l'intention primitive de la cérémonie pourrait être celui d'un rite de pluie<sup>1</sup>. Car il n'est pas autrement probable, quand même un rite de fécondation aurait été accompli sur la pierre, que l'on fit prendre à celle-ci le bain que les Argiens faisaient prendre à Héra, dans la source Kanathos, après la consommation de son mariage avec Zeus<sup>2</sup>. On a le choix entre cette hypothèse et celle du rite de pluie, qui paraît plus vraisemblable, l'immersion ayant pour objet d'assurer à la terre fécondée, représentée par la pierre, l'eau dont elle avait besoin pour produire son fruit ; et pour ce qui est de la cérémonie romaine, l'idée générale de purification l'emportait sans doute sur l'idée primitive du rite.

## II

Le 28 mars<sup>3</sup> commençaient les cérémonies des initiations communes, qui apparaissent ainsi dans une sorte de parallélisme avec l'initiation baptismale des chrétiens durant la nuit pascale.

On a pu voir comment le rite de l'initiation sacerdotale, qui devait être en partie secret, était directement rattaché aux grands rites de mars. Prudence dit que les prêtres étaient de plus marqués d'un tatouage qui était pratiqué sur diverses parties du corps avec des aiguilles rougies au feu, mais il ne nous renseigne pas sur les images qui étaient ainsi tracées. C'étaient

1. FRAZER, 233.

2. HEPDING, 216, entend ainsi la *lavatio* d'un bain de purification après le mariage sacré ; et FRAZER, 234, regarde l'hypothèse comme probable. HEPDING, 175, cite le cas de statues de saints que l'on baigne, en certains pays de France, le jour de leur fête. L'auteur du présent travail connaît un saint de ce genre, à Perthes (Haute-Marne) ; le saint a un puits non loin de l'église ; on l'y conduit en procession ; mais on ne le descend dans l'eau qu'en cas de sécheresse, afin d'avoir de la pluie. Le sens du rite doit être le même pour les autres cas semblables, où l'on ne peut voir des bains de purification.

3. L'indication du calendrier philocalien pour le 28 mars, *initium Caiani*, désigne les initiations (cf. le texte de Cicéron cité p. 82, n. 1) et il concerne les tauroboles qui se célébraient après les fêtes, au sanctuaire de Cybèle sur le Vatican, près du cirque de Caligula (*Gaianum*).



sûrement les stigmates d'Attis, les marques de leur consécration au service de Cybèle en qualité de nouveaux Attis, que les prêtres castrats affichaient ainsi sur leurs membres. Après leur mort on recouvrait de lames d'or ces signes gravés sur leur peau<sup>1</sup>.

Un sanctuaire spécial dit *Phrygianum*, existait à Rome pour les initiations communes; il était situé au Vatican, tout près du cirque de Caligula, et sans doute était-il établi là depuis le règne de Claude. C'est au Vatican, non au Palatin, que se célébraient les tauroboles pour la santé de l'empereur<sup>2</sup> et les tauroboles des initiations privées. Le taurobole est en soi un rite d'objet personnel, et il appartient au cérémonial de l'initiation. Nul doute que les fidèles de la Mère et d'Attis aient été d'abord *tauroboliés* et *crioboliés*<sup>3</sup> pour eux-mêmes, et que la réception du taurobole

1. *Peristeph.* x, 1076-1085.

Quid, cum sacrandus accipit sphragitidas ?  
Acus minutas ingerunt fornacibus...  
Quamcunque partem corporis fervens nota  
Stigmarit, hanc sic consecratam praedicant.  
Functum deinde cum reliquit spiritus  
Et ad sepulcrum pompa fertur funeris,  
Partes per ipsas imprimuntur bractæae.  
Insignis auri lammina obducit cutem,  
Tegitur metallo, quod perustum est ignibus.

DIETERICH, *Eine Mithrasliturgie*, 165, entend la dernière strophe d'un simulacre de mort, comme on en rencontre dans les initiations; mais il paraît clair que Prudence l'entend autrement et dit ce qui se passe à la mort d'un galle. Sur le tatouage religieux, voir PERDRIZET, *La miraculeuse histoire de Pandare et d'Echédore*, dans *Archiv für Religionswissenschaft*, XIV (1911), 54-129. GRAILLOT, 182, 297, qui entend de l'initiation commune la description de Prudence, veut que le tatouage ait été pratiqué sur tous les initiés.

2. CUMONT, dans PAULY-WISSOVA, II, 484, et HEPDING, 156, ont supposé à tort que l'archigalle célébrait, le 24 mars, un taurobole pour l'empereur. Ce que dit Tertullien, *Apolog.* 25, de l'archigalle qui, le 24 mars 180, quand la mort de Marc-Aurèle était encore ignorée à Rome, « pro salute imperatoris Marci jam intercepti solita aeque imperia mandavit », s'entend des vœux émis par l'archigalle dans le mandement préliminaire à la cérémonie du jour. GRAILLOT, 128, n. 3.

3. Les mots « taurobole » et « criobole » (ταυροβόλιον, κριοβόλιον) signifient proprement « l'action d'atteindre un taureau, un bélier, à l'aide d'une arme de jet, probablement la lanière d'un lasso. Cet acte (qui avait sa place naturelle dans une chasse...) finit sans doute, sous l'empire romain, par se réduire à un simple simulacre, mais on continua toujours à se servir, pour frapper la bête, d'une arme de vénerie, un épieu sacré. » CUMONT, *Religions orientales*, 63



pour autrui soit venue plus tard. Il semble qu'aux temps de l'empire taurobole et criobole pouvaient se célébrer en toute saison. Mais les rites d'initiation devaient avoir, du moins originairement, une périodicité régulière, et sans doute étaient-ils annexés, pour une part, si ce n'est de façon exclusive, aux fêtes du printemps.

Sur les rites secrets d'Attis on n'est guère mieux renseigné que sur ceux d'Éleusis, et pour la même raison. Saint Augustin, qui ne les connaissait pas mieux que nous; se demande à quel degré d'abomination pouvaient atteindre les cérémonies cachées, lorsque les cérémonies publiques étaient déjà si choquantes pour le sens moral<sup>1</sup>. Mais il ne devait pas de ce chef y avoir grande différence entre les unes et les autres, et l'obscénité des rites, en tant qu'obscénité il y avait, n'était pas plus sentie par les croyants que celle des mythes. On peut voir par les inscriptions que la Mère et Attis étaient devenus des dieux gardiens de l'âme<sup>2</sup>. Leurs grossières et sanglantes aventures n'étaient plus qu'une vieille histoire, la légende d'un passé scabreux qui ne faisait point obstacle à une certaine moralité de leur caractère dans le présent. Et les rites, nécessairement en rapport avec la fable antique, étaient, là comme ailleurs, compris en moyen d'entrer dans la communion de divinités bienveillantes, et qui avaient du pouvoir au pays de la mort.

La consécration des prêtres représente un type d'initiation parfaite qui n'a jamais pu s'étendre à un très grand nombre de personnes, mais seulement à quelques individus, et du sexe masculin. La Mère ayant aussi des prêtresses, des rites spéciaux devaient exister pour la consécration de celles-ci<sup>3</sup>. De plus il y

1. *De civ. Dei*, vi, 7. « Quid de sacris eorum boni sentiendum est quae tenebris operiuntur, cum tam sint detestabilia quae proferuntur in lucem? Et certe quid in occulto agant per abscisos et molles ipsi viderint. »

2. « Dii animae mentisque custodes », dans une dédicace latine (*ap. CUMONT*, 230, n. 77). Ce témoignage paraît assez isolé; il ne prouve pas que le culte de la Mère et d'Attis fût entièrement spiritualisé.

3. Cf. *supr.* p. 95, n. 1. On ne voit pas d'ailleurs que les prêtresses fussent consacrées par la mutilation qu'avait, disait-on, subie la fille de Gallos. Sans doute gardaient-elles l'intégrité de leur personne, comme la Mère. Mais si l'am-



avait des rites d'initiation pour les laïques. Les confréries de mystes ne sont pas nées seulement quand le culte de Cybèle et d'Attis eut été transporté hors de son pays d'origine, et l'on ne doit pas se représenter l'ancien culte de Pessinonte comme ne comportant que des rites publics auxquels tout citoyen du lieu aurait été admis par le seul titre de son origine. A Pessinonte même il existait une confrérie d'Attis, fermée sans doute et organisée en société de mystère<sup>1</sup>. Il est superflu de se demander si de telles confréries sont dérivées du sacerdoce de castrats dont elles seraient une forme atténuée, ou bien si le sacerdoce ne serait pas dérivé de ces confréries dont il serait une forme renforcée ; car sacerdoce et confréries ont pu exister dès les origines et avoir grandi ensemble, mutuellement coordonnés.

Ce que l'on sait de plus précis et de plus sûr touchant les initiations privées est contenu dans la formule que cite Clément d'Alexandrie, et qui était le mot de passe des initiés : « J'ai mangé au tambourin ; j'ai bu à la cymbale ; j'ai porté le kernos ; je suis entré sous le baldaquin<sup>2</sup>. » Firmicus Maternus en donne une variante plus claire, qui paraît explicative, et moins authentique<sup>3</sup>.

putation des mamelles a été jadis pratiquée dans le culte de Pessinonte, comme il est probable, ce n'était point en manière de pénitence (opinion de GRUPPE, 1545, n. 5), ni par substitution au sacrifice de la femme elle-même (GRAILLOT 295), mais pour la même raison que la castration des galles. Prêtresses comme prêtres, mutilés pour régler et promouvoir la fécondité de la nature, fanatiques d'Agdistis, étaient hommes et femmes, n'étant ni hommes ni femmes.

1. Les Ἀτταβοκαοί. Le nom d'Attis entre dans la composition de ce mot ; mais on ignore la signification du second membre ; HEPDING, 204, et GRAILLOT, 400, se demandent si ce ne serait pas « bouvier », et comparent les Boucoloi de Dionysos. Deux inscriptions trouvées à Pessinonte les concernent (vers l'an 100 de notre ère). Les confrères y sont qualifiés Ἀτταβοκαοί οἱ τῶν τῆς θεοῦ μυστηρίων μύσται, οὐ συνμύσται.

2. *Protrept.* II, 15. ἐκ τυμπάνου ἔφαγον, ἐκ κυμβάλου ἔπιον, ἐκερνοφόρησα ὑπὸ τὸν παστὸν ὑπέδυν.

3. *De err.* 18. « Libet nunc explanare quibus se signis vel quibus symbolis in ipsis superstitionibus miseranda hominum turba cognoscat. Habent enim propria signa, propria responsa, quae illis in istorum sacrilegiorum caetibus diaboli tradidit disciplina. In quodam templo, ut in interioribus partibus homo moriturus possit admitti, dicit : *De tympano manducavi, de cymbalo bibi et religionis secreta perdidici*, quod graeco sermone dicitur : ἐκ τυμπάνου βέβρωκα, ἐκ κυμβάλου πέπωκα, γέγονα μύστης Ἀττεως.



La parenté de cette formule avec celle d'Éleusis, qui a été précédemment citée<sup>1</sup>, n'est guère contestable. Il peut y avoir eu imitation d'un côté ou de l'autre, ou dépendance d'un type commun. Mais, en toute hypothèse, chaque membre de la phrase sacramentelle correspond à un rite de l'initiation.

Les instruments du charivari sacré, le tambourin et la cymbale, précisément parce qu'ils étaient les instruments favoris de la Mère, servaient de plat et de coupe, de vase rituel pour un repas mystique dont nous ignorons le menu, mais qui comportait aliment solide et breuvage. Firmicus Maternus interprète lui-même ce repas en équivalent de la cène chrétienne. Commentant le mot de passe, il écrit<sup>2</sup> : « Tu as tort, malheureux, de proclamer le crime par toi commis ; c'est le venin d'un poison pestilentiel que tu as absorbé ; c'est un breuvage mortel que tu as lapé dans l'entraînement de ta funeste folie. La suite inévitable de cette nourriture est la mort avec le châtement ; ce que tu te flattes d'avoir bu comme une lampée vivifiante pousse à la mort... C'est un autre aliment qui donne le salut et la vie... Recherche le pain du Christ, le breuvage du Christ. » On ne doit pas oublier que les produits du sol sont un don d'Attis, sont, en un sens, Attis même, qui, dans sa liturgie, était qualifié « épi moissonné vert<sup>3</sup> » ; qu'on s'abstenait de ces produits durant le jeûne de mars et que sans doute la participation au pain et au vin devait avoir

1. *Supr.* p. 65, n. 3.

2. Suite du passage cité, p. 107, n. 3. « Male, miser homo, de admissio facinore confiteris : pestiferum veneni virus hausisti et nefarii furoris instinctu letale poculum lambisti ; cibum istum mors sequitur semper et poena ; hoc quod bibisse te praedicas vitalem venam stringit in mortem... Alius est cibus qui salutem largitur et vitam... Christi panem, Christi poculum quaere », etc.

3. *Philosophoumena*, v, 8 ; *supr. cit.* p. 90, n. 3. On disait d'ailleurs couramment qu'Attis était le grain. FIRMICUS MATERNUS, *De err.* 3, polémique contre les gens qui disent que la Mère est la terre, et Attis le grain, « paenam autem quam sustinuit hoc volunt esse, quod falce messor maturis frugibus facit... Vellem nunc mihi inquiringenti respondeant, cur hanc simplicitatem seminum ac frugum cum funere, cum morte, cum fastu, cum paena, cum amore junxerint ? » PORPHYRE, dans EUSÈBE, *Praep. evang.* III, 11, 12, se rapproche de la formule citée dans les *Philosophoumena* : Adonis serait le symbole de la moisson coupée à maturité, et Attis τῶν κατὰ τὸ ἔαρ προφαινομένων ἀνθέων καὶ πρὶν τελεσιγονησάσι διαρρεόντων.



une signification particulière dans les cérémonies des *Hilaria*, le jour de la résurrection d'Attis ; qu'elle marquait et opérait la communion à Attis vivant ; que le même jeûne et la même communion intervenaient comme rites de l'initiation ; qu'il existait donc une véritable analogie entre le repas mystique d'Attis et la cène du Christ, et que l'une pouvait être aussi bien que l'autre commémorative d'une passion. Mais on ne saurait aller plus loin et considérer comme certain que le symbolisme des rites phrygiens était aussi nettement conçu et exprimé que celui des rites chrétiens. Car Firmicus Maternus a fort bien pu n'en savoir pas plus long que nous sur ce point, et avoir raisonné comme nous, en partant de l'analogie très réelle qui existe entre l'aliment et le breuvage d'Attis et le pain et le vin eucharistiques.

On rencontre ailleurs le kernos et la kernophorie ; mais, quels qu'aient pu être en d'autres liturgies l'emploi du kernos et son contenu<sup>1</sup>, le kernos, dans le cas présent, ne doit pas être utilisé pour une oblation alimentaire. C'est par le taurobole ou le criobole, ou bien par les deux, qu'on était initié aux mystères de Cybèle et d'Attis ; et l'un des rites essentiels était la présentation des testicules du taureau et du bélier que le myste apportait à la Mère, comme les galles lui apportaient le débris de leur castration. C'est en se présentant avec cette offrande caractéristique du mystère que l'un et l'autre étaient admis dans « la chambre nuptiale » ou « sous le baldaquin », comme amants ou époux mystiques de la Mère. Le parallélisme des deux initiations était parfait : le prêtre apportait son membre génital ; le myste apportait le membre génital du taureau ou du bélier par le sang duquel il avait été baptisé dans le taurobole<sup>2</sup>.

Clément d'Alexandrie<sup>3</sup> rapporte un mythe grossier qui ser-

1. Cf. HEPDING, 190 ; et *supr.* p. 68, n. 2.

2. C'est ce que Hepding (*loc. cit.*) induit avec raison du rapprochement de textes épigraphiques relatifs au taurobole : « taurobolium, criobolium caerno perceptum », — et « vires (les testicules de la victime) condere », ou « consecrare ».

3. *Loc. cit.* Clément rapporte le mythe par manière d'introduction à la formule symbolique (après avoir rappelé le mythe éleusinien concernant l'union de



vait de commentaire à la formule liturgique par lui reproduite et qui ne laisse aucun doute sur le contenu du kernos. Zeus s'était uni par ruse à la Mère des dieux (Déo, identique à Cybèle); pour apaiser sa colère quand elle connut qu'il l'avait abusée, il jeta dans son giron les testicules d'un bélier, comme s'il se fût mutilé lui-même en expiation de l'offense commise. Arnobe, rapportant ce mythe, dit que Zeus s'était changé en taureau pour s'unir à la Mère. Il n'était pas possible de faire plus clairement valoir la signification du double sacrifice, taurobole et criobole, dont l'objet est l'union avec la Mère, par Attis, — originairement ce devait être la fécondation de la terre, comme dans la castration du galle, — et son rapport avec l'initiation, puisque tant le taureau que le bélier sont les intermédiaires dont se servent Zeus et le myste pour arriver à leurs fins. Le mythe, où sont figurés les rapports de Zeus-Attis et de la Mère, prouve, à défaut d'autre témoignage, l'antiquité du taurobole et du criobole dans le culte de la Mère et d'Attis. Chez Sabazios, et probablement aussi chez Dionysos, une divinité mâle recrutait ses initiés par un simulacre d'union sexuelle. Chez la grande Mère, une divinité femelle recrutait les siens par le même simulacre; mais ici le moyen symbolique de l'union n'était pas un serpent doré; c'était en nature le membre générateur, dont l'apport se faisait à la déesse. Le rite qui avait servi et qui servait encore à promouvoir le renouveau de la nature, servait aussi, en se multipliant, à recruter les suivants de la Mère, ses amis, ses Attis. Car le myste s'est identifié à la victime, qui est aussi Attis; en un sens, il est mort avec elle et avec lui, ce qui ne l'em-

Zeus et de Déméter, *supr.* p. 69, n. 2), et, la formule citée, il conclut : ταῦτα οὐχ ὕβρις τὰ σύμβολα ; οὐ γλεῦη τὰ μυστήρια ; Il percevait très bien le rapport de la formule avec le mythe, et quel était le contenu du kernos; il n'insiste pas, ne voulant pas tomber dans l'obscénité. Firmicus Maternus y a vu beaucoup moins clair; aussi ARNOBE, V, 20, qui se contente de développer le mythe en histoire graveleuse, et y rattache un autre mythe, celui de Zeus se changeant en dragon pour s'unir à Coré, la fille qu'il a eue de Déméter, et qui aurait donné naissance à un taureau (Dionysos), mythe qui doit concerner les mystères de Sabazios et l'initiation par le serpent doré, comme le dit Arnobe, tandis que le premier regarde la Mère et Attis.



pêche pas d'avoir été régénéré par son sang ; et c'est pourquoi il revit comme Attis, comme la nature, par la vertu de ce sang répandu sur lui.

Ces conclusions sont acquises, dans la mesure de leur certitude ou de leur probabilité, indépendamment du sens que l'on voudra bien attribuer à un mot équivoque dans le passage où Firmicus Maternus cite la formule du mystère. « En un certain temple, dit-il, pour que l'homme *destiné à mourir* puisse être admis à l'appartement secret, il dit : « J'ai mangé au tambourin », etc.<sup>1</sup> Beaucoup<sup>2</sup> voient là une allusion à un rite symbolique de mort qui s'accomplirait dans la chambre secrète ; mais ils se méprennent, semble-t-il, et sur l'application de la formule rituelle, et sur le sens du qualificatif attribué par Firmicus Maternus à l'homme qui veut entrer. Firmicus Maternus n'a pas l'intention de décrire les rites de l'initiation ; et il n'a pas cette intention, parce qu'il les ignore. Ce qu'il dit, c'est que l'initié, — non pas le myste au cours des cérémonies de l'initiation, — lorsque plus tard, par exemple pour certains rites communs de la confrérie, il veut entrer dans les locaux réservés où seuls ont accès les initiés, se fait connaître comme tel en donnant le mot de passe. Le mot serait, en effet, hors de propos, s'il était dit, pendant l'initiation, par le candidat qui se présente pour entrer dans « l'appartement secret » ; car il n'est pas vrai du tout qu'à ce moment-là il ait « pénétré sous le baldaquin ». Dans ces conditions, l'épithète : « destiné à mourir », ne peut viser une cérémonie qui serait sur le point de s'accomplir ; elle détermine, au point de vue de l'écrivain, la position de l'homme dont il s'agit. Celui qui demande l'entrée au lieu sacré est voué à la mort, et il n'y pense pas ; il parle d'un aliment et d'un breuvage qu'il croit être des ingrédients d'immortalité ; ce sont, au contraire, des poisons mortels, ainsi que Firmicus Maternus l'explique en commentant la formule<sup>3</sup>.

1. Texte cité plus haut, p. 107, n. 3.

2. DIETERICH, 162 ; DE JONG, *Das antike Mysterienwesen*, 203 ; HEPDING, 195 ; aussi GRAILLOT, 183, qui construit là-dessus tout un rituel.

3. *Supr.* p. 108, n. 2.



Son langage manque de netteté<sup>1</sup>; mais c'est lui imputer gratuitement le comble de l'incohérence et même de la contradiction, que de vouloir lui faire dire qu'un rite de mort s'accomplit dans la chambre secrète, alors que, selon lui, et dans la réalité, la formule du mystère ne contient que symboles menteurs de vie et d'immortalité. La mort symbolique se place avant l'entrée dans la « chambre nuptiale »; elle appartient au cérémonial du taurobole, et il n'y a pas lieu d'en supposer la répétition. Peut-être offrait-on à l'initié, sortant de la chambre nuptiale, le breuvage de lait dont parle Salluste le philosophe<sup>2</sup>. Du moins le rite, qui a eu son pendant chez les chrétiens dans les cérémonies complémentaires du baptême, était-il aussi chez Cybèle et Attis un symbole de la renaissance accomplie, de la vie nouvelle et toute jeune du myste.

Le baptême sanglant par le taurobole et le criobole précédait les rites visés dans la formule qui a été ci-dessus expliquée. Mais nous avons pu voir déjà que le rite se célébrait aussi indépendamment de l'initiation, et que les empereurs romains à qui leur dignité ne permettait pas de soumettre leur personne à un rite étranger, étaient tauroboliés par procuration. Les textes épigraphiques témoignent que le taurobole et le criobole étaient

1. La leçon *moriturus* n'est d'ailleurs pas tout à fait sûre; mais la variante *introiturus* peut sembler trop facile; toutefois elle n'est pas insignifiante, puisqu'il s'agit de pénétrer en un lieu où le commun des mortels n'entre jamais.

2. *De diis et mundo*, 4 (ap. HEPDING, 59). ἐπὶ τούτοις (après l'abatage du pin et le jeûne qui suit, c'est-à-dire après les jours du deuil d'Attis; cf. *supr.* p. 86, n. 1, et p. 89, n. 2) γάλακτος τροφή ὡσπερ ἀναγεννωμένων ἐφ' οἷς ἰλαρεῖται καὶ στέφανοι καὶ πρὸς τοὺς θεοὺς οἶον ἐπάνοδος. HEPDING, 197 (d'après Usener), croit que le lait était mélangé de miel, et rien n'est plus probable; il est probable aussi qu'on offrait ce mélange aux initiés. Mais le texte de Salluste ne paraît pas se rapporter à l'initiation, dont un auteur païen n'aurait point ainsi dévoilé les rites, il décrit la réjouissance générale des Hilaria, après le jeûne de trois jours qu'ont pratiqué tous les fidèles de la Mère; le complet retour aux dieux n'est donc pas la régénération et moins encore l'apothéose du myste, mais la reprise des relations joyeuses et confiantes avec les divinités après la période de jeûne et de deuil. La régénération dont il est question d'abord est celle de tous les croyants qui ressuscitent en quelque manière avec Attis. Le retour aux dieux s'entend d'ailleurs par rapport à l'ascension des âmes vers le monde céleste, conformément aux spéculations du temps, mais non par rapport à un rite spécial de l'initiation.



célébrés, soit pour les fidèles qui recevaient sur eux-mêmes le sang de la victime, soit à l'intention d'autres personnes absentes, comme il arrivait pour l'empereur<sup>1</sup>. On a déjà cité le cas des chrétiens de Corinthe qui se faisaient baptiser pour leurs parents. Ici le taurobole était subi pour le salut d'autres vivants. C'est cette dernière variété, le taurobole pour l'empereur, qui est le plus anciennement attestée dans les textes épigraphiques<sup>2</sup> et même littéraires. Mais il ne faudrait pas se presser d'en conclure que les tauroboles privés sont dérivés de ce taurobole public. Autant vaudrait soutenir que les fidèles de Corinthe ont commencé par se faire baptiser dans l'intérêt de leurs parents défunts<sup>3</sup>, et qu'ils ont trouvé ensuite opportun de recevoir le baptême pour leur propre salut. Peut-être aussi convient-il de ne point affirmer trop vite et sans preuve positive que le taurobole public et le taurobole privé n'ont pas la même origine, et que les tauroboles privés se sont introduits dans les pays latins postérieurement aux tauroboles publics<sup>4</sup>, ou encore que le taurobole et le criobole, bien que fort anciens dans leur pays d'origine, qui serait la Cappadoce, n'ont été introduits dans le culte de Cybèle et d'Attis que longtemps après l'établissement de ce culte en Occident<sup>5</sup>.

Les savants éminents qui ont formulé ces conclusions n'ont pas, semble-t-il, assez considéré que le culte de Cybèle est un culte de mystère ; qu'il était tel bien avant que la grande Mère de l'Ida fût transportée à Rome ; que le taurobole et le criobole sont essentiellement des rites d'initiation ; qu'ils ont pu, qu'ils ont dû, comme tels, rester longtemps secrets ; qu'ils le seraient peut-être toujours restés si le culte romain de Cybèle était

1. « Seul, le syrien Héliogabal se fit taurobolier, peut-être à l'instar des rois d'Asie. » GRAILLOT, 164.

2. Voir la liste de ces tauroboles dans GRAILLOT, 159-160.

3. Cf. *supr.* p. 48.

4. HEPDING, 199 ; WISSOWA, 325. Voir, en sens contraire, GRUPPE, 1553.

5. CUMONT, 62-63 ; le même, dans *Revue d'histoire et de lit. religieuses*, VI (1901), 105-106, conjecture que le taurobole proviendrait des cultes cappado-ciens de Mâ-Bellone et d'Anahîta. Cf. GRUPPE, 1552.



demeuré soumis à la réglementation sévère que lui avait imposée la république ; que la liberté octroyée par Claude a dû avoir pour conséquence de placer le culte phrygien sous une sorte de protection impériale à laquelle répond, dans la liturgie de la Mère, le taurobole pour l'empereur ; que ce taurobole officiel, public, est tout naturellement le premier dont on ait parlé ; qu'il était cependant et qu'il ne pouvait être qu'imité de rites antérieurement pratiqués dans le secret du temple ; que les tauroboles privés ont dû continuer pendant assez longtemps d'appartenir aux rites secrets de l'initiation, et que, pour ce motif même, ils ne pouvaient être l'objet d'inscriptions commémoratives<sup>1</sup> ; que nous pourrions n'avoir à leur sujet que les indications les plus vagues et les plus incertaines, si l'initiation de la Mère avait continué d'être aussi rigoureusement fermée que celle d'Éleusis ; mais que le secret s'est atténué, que la publicité de certains tauroboles a peu à peu entraîné, sinon la complète publicité, au moins la divulgation et la commémoration de tous ; si bien que finalement taurobole et criobole, sans cesser d'appartenir aux initiations de la Mère, en étaient venus à perdre de leur caractère secret et à ressembler plutôt à des pratiques de dévotion spéciales au culte de Cybèle et d'Attis. Étant donnée l'étroite connexion qui existe entre les rites de la castration des galles et les rites de l'initiation commune par le taurobole et le criobole, rites aussi primitifs en leur genre que ceux de la castration ; attendu que le mythe de Zeus châtrant le bélier au lieu de se mutiler lui-même, et jetant le débris à la Mère, semble attester implicitement l'antiquité du criobole et l'offrande des testicules d'animaux, parallèle à l'offrande que faisaient les galles de leur propre débris<sup>2</sup> ; vu l'invraisemblance d'une introduction tardive, que rien n'atteste directement, dans un culte qui avait de vieilles traditions à lui propres ; vu qu'on est fort empêché de dire à quel culte Cybèle aurait emprunté le taurobole et qu'on n'a pu faire à cet égard que de simples con-

1. GRAILLOT, 158.

2. Cf. GRUPPE, *loc. cit.* ; même HEPDING, 201 ; GRAILLOT, 156.



jectures ; il paraît fort imprudent de construire l'histoire du taurobole et du criobole sur le silence des textes, l'argument du silence étant particulièrement caduc en la matière dont il s'agit ; et il n'est point téméraire de suivre la vraisemblance en admettant, jusqu'à preuve du contraire, que le taurobole et le criobole sont des rites anciens dans les mystères de Cybèle et d'Attis.

Tout le monde connaît la description que Prudence a faite du taurobole, et presque tout le monde admet que cette description est celle du taurobole commun, dans le temps où Prudence a pu en être témoin. Le poète chrétien nous montre le « pontife suprême » descendant au fond d'une fosse, le front ceint de bandelettes précieuses, avec une couronne d'or, vêtu d'une toge de soie, pour recevoir la consécration. La fosse est recouverte d'un plancher percé de trous. Un énorme taureau est amené, qui porte, lui aussi, une lame d'or au front. La poitrine de la victime est ouverte avec l'épieu sacré ; un fleuve de sang chaud en jaillit et se répand à travers les trous du plancher, pluie qui tombe sur le prêtre et qui souille ses habits, à laquelle il offre son visage pour qu'elle couvre ses oreilles, ses yeux, ses narines, ses lèvres, qu'elle inonde même sa langue. Mais la bête se refroidit, le sang cesse de couler ; on enlève le cadavre rigide, on ouvre la fosse, et le pontife, horrible à voir, s'avance, tout maculé du sang qui s'épaissit sur son visage, sa barbe, ses ornements et son costume. Tout sordide qu'il est, on le salue et on l'adore à distance : le sang de la bête morte ne l'a-t-il pas purifié dans son trou ?<sup>1</sup>.

1. *Peristeph.* 1006-1050.

1011. *Summus sacerdos* nempe sub terram scrobe  
Acta in profundum *consecrandus* mergitur,  
Mire infulatus, festa vittis tempora  
Nectens, corona tum repexus aurea  
Cinctu Gabino sericam fultus togam...

1021. Huc taurus ingens fronte torva et hispida,  
Sertis revinctus aut per armos floreis,  
Aut impeditis cornibus deducitur,  
Nec non et auro frons coruscat hostiae  
Setasque fulgor bractealis inficit.  
Hic ut statuta est immolanda bellua,  
Pectus sacrato dividunt venabulo...



Les critiques à l'envi déclarent que le myste est censé prêtre, ou bien que le taurobole était une consécration sacerdotale. Et il est vrai que les prêtres y participaient ; mais il ne s'agit pas ici d'un simple initié, ni d'un simple prêtre. Ce que Prudence décrit, ce n'est pas un taurobole quelconque, c'est un grand taurobole célébré par l'archigalle, cérémonie publique, dont le poète a pu être témoin, cérémonie grandiose et dont l'apparat ne convient nullement aux tauroboles communs. Le poète a mis en scène le grand pontife en costume d'apparat<sup>1</sup>, et conséquemment il ne parle pas d'un taurobole privé. Il décrit ensuite<sup>2</sup> la mutilation des galles, parce que les deux rites étaient plus ou moins logiquement coordonnés. Prudence paraît dire que ce grand taurobole était la consécration de l'archigalle, et l'on n'a qu'à enregistrer cette indication. L'archigalle était pris parmi les galles, c'est-à-dire qu'il était déjà castrat : le taurobole servait à le consacrer dans sa fonction suprême, ou bien à renouveler sa consécration. Quoi qu'il en soit, il paraît moins téméraire d'admettre que le taurobole, tel que Prudence le décrit, se célébrait par l'archigalle et pour lui-même, bien avant qu'on parlât de tauroboles pour la santé de l'empereur, et qu'il a encore été célébré ainsi sous les premiers empereurs chrétiens, quand il n'y avait plus de taurobole pour le prince, que de prétendre inter-

1031. Tum per frequentes mille rimarum vias  
Inlapsus imber tabidum rorem pluit,  
Defossus intus quem *sacerdos* excipit...

1041. Postquam cadaver sanguine egesto rigens  
Conpage ab illa *flamines* retraxerint,  
Procedit inde *pontifex* visu horridus...

1046. Hunc inquinatum talibus contagiis,  
Tabo recentis sordidum piaculi,  
*Omnes salutant atque adorant eminus,*  
Vilis quod illum sanguis et bos mortuus  
Foedis latentem sub cavernis laverint.

1. Vv. 1011-1015 ; v. 1033, « sacerdos » ; v. 1043, « pontifex ». Noter aussi que la victime est attifée comme pour un grand sacrifice. GRAILLOT, 232, se demande si la description de Prudence ne pourrait pas viser le taurobole de l'archigalle ; mais il doute que l'archigalle romain ait été nécessairement eunuque, et il suppose que « l'archigalle se rachetait (?) par un taurobole ».

2. Vv. 1056-1075 (cf. *supr.* p. 92, n. 2).



prêter le tableau de Prudence comme représentant un taurobole privé.

En ces conditions, les hommages que reçoit l'archigalle<sup>1</sup> au sortir de la fosse tiennent probablement à sa qualité de suprême Attis ; et il n'est pas sûr qu'on adorât de même tout taurobolié sortant du bain sanglant. La chose est possible cependant, puisque tout myste est plus ou moins identifié à Attis. Le rite, en effet, est celui par lequel le candidat à l'initiation est identifié au dieu mourant et ressuscitant. La victime est divine, elle est Attis, elle est le taureau amant de la Mère<sup>2</sup> ; le taureau sera châtré, le taureau sera tué, comme Attis a été mutilé, comme Attis est mort. D'autre part, le myste sera identifié au taureau-Attis, étant baigné dans le sang de la victime ; il est là étendu dans sa fosse, lui aussi en état de mort, sous le sang répandu ; il est mort avec Attis, il est Attis mort ; mais le sang du taureau est le sang divin d'Agdistis et d'Attis, ce sang qui fit jadis sortir de la terre et l'amandier et les violettes, l'amandier qui portait le germe d'Attis<sup>3</sup> ; ce sang régénère l'homme qui gît dans cette tombe ; il lui communique la vie d'Attis, il le fait renaître Attis. C'est en cette qualité que l'homme peut recueillir les testicules du taureau qui sont le débris d'Attis, qui sont son propre débris, et les présenter à la mère, comme fit autrefois Zeus pour les testicules du bélier. « Il est vraisemblable que les catéchumènes (de la Mère) recevaient au moins le baptême criobolique<sup>4</sup>. » La régénération par un sang divin, qui n'est qu'une métaphore dans l'économie des rites chrétiens, était ici une réalité. De part et d'autre on avait conscience de cette affinité, et ce doit être un prêtre d'Attis qui disait à saint Augustin : « Le

1. *Supr.* p. 115, n. 1, v. 1048.

2. Mythe de Zeus-Attis-taureau, signalé *supr.* p. 110. Il n'est aucunement indiqué, vu la genèse du rite, de voir, avec GRAILLOT, 156, dans le taurobole un sacrifice de rédemption, comme si la victime animale était en toute rigueur, substituée à l'homme ; c'est le dieu Attis, encore plus que l'homme, qui est sacrifié dans le taureau. Le sang qui coule sur l'homme, pour le régénérer, n'est aucunement offert aux dieux infernaux.

3. *Supr.* p. 94.

4. GRAILLOT, 178.



dieu au bonnet (Attis) est aussi chrétien<sup>1</sup> ». Mais ce serait aller contre toute vraisemblance que de faire emprunter à la métaphore chrétienne l'interprétation donnée au taurobole dans les mystères d'Attis<sup>2</sup>. Car la métaphore chrétienne et l'idée de la régénération du fidèle dans le sang du Christ procèdent nécessairement de rites comme le taurobole et des idées qui s'attachaient à ces rites.

Le criobole se célébrait de la même façon que le taurobole et avait la même signification. C'étaient des rites de régénération, de renaissance pour l'éternité<sup>3</sup>. Toutefois cette idée ne leur était pas tellement essentielle qu'une autre ne se fasse jour, dont la perspective s'arrête à la vie présente. Les tauroboles dont bénéficiait l'empereur n'étaient pas pour son salut éternel mais pour

1. *In Joh.* tr. vii, 1, 6. Augustin parle des ruses des démons pour séduire les chrétiens : « usque adeo, fratres mei, ut illi ipsi qui seducunt per ligaturas, per praecantationes, per machinamenta inimici, misceant praecantationibus suis nomen Christi... ; usque adeo ut ego noverim aliquo tempore illius Pileati sacerdotem solere dicere : « Et ipse Pileatus christianus est. » On pourrait songer à Mithra, qui est aussi « pileatus » ; mais Augustin parle ailleurs du culte de la Mère et d'Attis, et le bonnet d'Attis avait une signification que n'avait pas celui de Mithra. JULIEN (*Or.* v, ap. HEPDING, 52) fait grand état du *πίλος ἀστερωτός* que la Mère a donné à Attis.

2. Comme paraît l'admettre CUMONT, *Religions orientales*, 66. Le rapport historique des deux économies de salut est bien défini par l'AMBROSIASTER, *Quaestiones V. et N. Testamenti*, qu. 84 : « Et quia in primo mense (en mars), in quo aequinoctium habent Romani, sicut et nos (les chrétiens, qui déterminent d'après l'équinoxe la fête de Pâques), ea ipsa observatio (les fêtes d'Attis) ab his custoditur, ita ut etiam per sanguinem dicant expiationem fieri (il s'agit du sang des prêtres, et de celui des victimes dans le taurobole) sicut et nos per crucem (la commémoration de la passion du Christ) : hac versutia paganos detinet (diabolus) in errore ut putent veritatem nostram (le christianisme, fondé sur le mystère de la croix) imitationem potius videri quam veritatem, quasi per aemulationem superstitione quadam inventam ; nec enim verum esse posse aiunt quod postea inventum. » C'est le point de vue païen : mais l'auteur n'y contredit pas pour ce qui est de la priorité historique des fêtes et rites d'Attis, même de leur interprétation, à l'égard de la doctrine et des fêtes chrétiennes. On verra plus loin que l'attitude de saint Justin est la même devant les mystères de Mithra. Voir le commentaire donné par CUMONT au texte de l'Ambrosiaster, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, VIII (1903), 423-424.

3. « Taurobolio criobolioque in aeternum renatus. » Inscription romaine de 376 ap. J.-C. ; dans HEPDING, 89. D'où aussi l'emploi du mot *Natalicium*. GRAILLOT, 172.



sa santé, sa conservation, sa prospérité impériales, idée qui d'ailleurs ne se confond pas tout à fait avec celle de la santé et la conservation du personnage souverain, mais représente certaine vertu divine de la souveraineté. « Taurobolier pour le salut du prince, c'est contribuer à la prospérité de tout le monde romain<sup>1</sup>. » L'on peut voir que des tauroboles privés ont été renouvelés au bout de vingt ans<sup>2</sup>, comme si leur efficacité ne s'étendait pas au-delà, ou qu'elle eût alors besoin d'être renforcée. Que cette réitération soit une particularité récente<sup>3</sup>, rien n'invite à le supposer. C'est probablement la réitération périodique qui aura été la règle primitive, parce que l'idée d'une régénération pour la vie éternelle ne s'est pas attachée d'abord à cette consécration. On était fait Attis pour le temps, pour un temps, non pour l'éternité. Peut-être, dans les premiers âges, consacrait-on ainsi les rois de Pessinonte, que la tradition dit avoir été en même temps prêtres d'Attis, et la réitération de la cérémonie s'est-elle introduite au lieu d'une substitution de personnes<sup>4</sup>. La même périodicité se serait gardée quand le rite

1. GRAILLOT, 164.

2. Inscriptions : « taurobolio criobolioque repetito » (Rome, 383) ; « iterato viginti annis expletis taurobolii sui aram constituit » (Rome, 390). Dans HEPDING, 87, 90. Comparer le *Carmen contra paganos* (écrit anonyme, composé en 394 ; fragment dans HEPDING, 61) :

Quis tibi taurobolus vestem mutare suasit  
Inflatus dives, subito mendicus ut esses ?  
Obsitus et pannis, modica stipe factus epaeta,  
Sub terram missus, pollutus sanguine tauri,  
Sordidus, infectus, vestes servare cruentas,  
Vivere cum speras viginti mundus in annos ?

Le taurobole est compris ici comme une purification valable pour vingt ans d'existence, mais qui donne espoir de vivre les vingt ans. On trouvera de même dans les mystères d'Isis l'espérance de longévité associée à celle d'immortalité. Noter que cet auteur représente le taurobolié en costume de mendiant, non, comme Prudence, en costume royal. C'est parce qu'il a en vue le taurobole d'un simple particulier.

3. On a rapproché la coutume romaine des *vicennalia* (CUMONT, *Revue de philologie*, xvii (1893), p. 196). Mais on n'aurait jamais pensé à réitérer le taurobole si la réitération n'avait pas été conforme à l'idée et à la pratique anciennes.

4. Se rappeler l'hypothèse de FRAZER, signalée *supr.* p. 101, n. 3.



aurait été appliqué à tous les prêtres ou à tous les initiés, s'il ne l'était pas dès le commencement.

Originellement le rite sanglant n'avait pas pour objet de rendre immortels ceux qui y participaient, mais de les faire capables de coopérer aux œuvres de la Mère et d'Attis, c'est-à-dire aux œuvres de la nature, tout comme l'initiation dionysiaque rendait les bacchants et bacchantes capables de coopérer à l'œuvre de Dionysos<sup>1</sup>. Ce n'était, à proprement parler, ni un sacrifice purificateur, ni un sacrifice d'hommage aux dieux, mais un rite magique et d'efficacité positive. Les cérémonies magico-religieuses qui tendaient à régler la vie de la nature étaient aux mains des initiés. Quand et comment l'idée d'immortalité bienheureuse auprès des dieux se fit-elle jour dans ce culte barbare entre tous, on ne saurait le dire. On doit compter sans doute, pour les anciens temps, avec les influences de la Thrace et des idées qui s'attachaient au culte de Dionysos Sabazios, aussi avec les influences perses et helléniques. Les mystères de Mithra, en particulier, ont pu influencer ceux d'Attis. L'évolution de l'ancien culte de Pessinonte en économie de salut devait être réalisée, dans la mesure où elle s'est accomplie, avant le commencement de l'ère chrétienne. La participation des femmes au culte est attestée pour l'antiquité par le mythe ; toutefois le rôle des prêtresses paraît avoir été secondaire. Au temps de l'empire, les femmes participaient aux bienfaits du taurobole, et renaissaient, comme les hommes, pour l'éternité.

---

1. Hepding, Gruppe, Espérandieu, Graillot, font rentrer le taurobole dans la catégorie des rites de purification ; mais l'idée première est une idée positive, communication de vertu et de vie nouvelles, régénération (Dieterich, Cumont, Reitzenstein), et l'idée de purification s'y est jointe naturellement, les deux ensemble gagnant avec le temps une signification plus spirituelle et morale.



## CHAPITRE V

### ISIS ET OSIRIS<sup>1</sup>

---

Les mystères d'Isis qui, aux premiers siècles chrétiens, furent en grande faveur dans l'empire romain, procédaient de l'ancien culte égyptien d'Osiris et d'Isis, mais passablement hellénisé au temps des Ptolémées dans le culte de Sérapis, qui fut comme une adaptation réfléchie de la religion égyptienne à l'esprit et aux habitudes helléniques<sup>2</sup>. Une part est attribuée à l'eumolpide Timothée dans l'instauration du culte de Sérapis<sup>3</sup> : au lieu de faire dépendre les mystères éleusiniens des mystères égyptiens, il conviendrait peut-être d'examiner si les derniers n'auraient pas acquis leur organisation définitive en économie de salut par l'influence des premiers. Car c'est l'hellénisation du vieux culte égyptien d'Osiris qui l'a dénationalisé, non seulement en le mettant à la portée des non-Égyptiens, mais en leur en ouvrant l'accès par une initiation qui ne tenait aucun compte de la nationalité, et qui s'offrait d'elle-même. La question toutefois pourrait être insoluble, et elle n'est pas de capitale importance, étant donné que la liturgie isiaque est tout égyptienne dans ses rites et ses formules, même après qu'elle s'est mise à parler grec et latin. Mais, nonobstant la conservation du rituel antique, la notion même de l'immortalité

1. Voir PLUTARQUE, *De Iside et Osiride* ; APULÉE, *Métamorphoses*, XI. Consulter MORET, *Rois et dieux d'Égypte et Mystères égyptiens* (Paris, 1911) ; FRAZER, *Adonis, Attis, Osiris* ; CUMONT, *Religions orientales*, 69-94 et notes afférentes.

2. Sur le culte de Sérapis, voir Isid. LÉVY, *Sarapis*, dans *Revue de l'histoire des religions*, nov.-déc. 1909, mars-avr. 1910, mars-avr. 1911 et mai-juin 1913.

3. PLUTARQUE, *De Is.* 28. Cf. CUMONT, 71, 232, n. 4 ; GRUPPE, *Griech. Mythol.* 1574-1582, en tenant compte de la critique, peut-être exagérée, de I. LÉVY, *Revue citée*, mars-avr. 1910, pp. 195-196 ; PETTAZZONI, 167-174. Quoi qu'il en soit de Timothée l'eumolpide, une hellénisation de l'ancien culte égyptien d'Isis et d'Osiris dans celui de Sérapis et dans les mystères d'Isis ne paraît pas contestable.



pourrait avoir été plus ou moins hellénisée. Voyons ce qu'était le culte d'Isis et ce que l'on sait de ses mystères.

I

C'est le personnage d'Osiris, non celui d'Isis, qui est au premier plan dans l'ancienne religion de l'Égypte. Cependant, au cinquième siècle avant notre ère, quand Hérodote visita l'Égypte, Isis paraît avoir été une divinité très populaire<sup>1</sup>, plus populaire qu'Osiris, en dépit de la grande place que celui-ci retenait dans le culte et qu'il n'a jamais perdue. Quand la religion osirienne et ses mystères se répandent dans le monde méditerranéen, Isis est le personnage principal, comme Déméter dans le culte d'Éleusis, comme Cybèle dans le culte de la Mère et d'Attis. C'est à elle qu'Osiris devait sa résurrection et son immortalité ; c'est elle qui avait institué les mystères où se perpétuaient les rites par lesquels Osiris avait été rendu à la vie ; c'est d'elle que les hommes recevaient maintenant dans ces rites le gage de leur immortalité<sup>2</sup>.

Dès les temps anciens, le culte osirien comportait des rites publics et des rites secrets, réservés par conséquent, au moins

1. Cf. HÉRODOTE, II, 40-41, 59, 61.

2. Voir, par exemple, l'inscription d'Ios (II<sup>e</sup> ou III<sup>e</sup> siècle de notre ère ; *Inscript. Græcæ*, XII, v, 1, p. 217 ; reproduite dans DEISSMANN, *Licht von Osten*, 91):

Ἐἴσις ἐγὼ εἰμι ἢ τ[ύρανν]ος πάσης χώρας...  
ἐγὼ νόμους ἀνθρώποις ἐθέμεν καὶ ἐνομοθέτησα,  
ἃ οὐδεὶς δύναται μεταθεῖναι.  
ἐγὼ εἰμι Κρόνου θυγάτηρ πρεσβυτάτη.  
ἐγὼ εἰμι γυνὴ καὶ ἀδελφὴ Ὀσειρεος βασιλέως...  
ἐγὼ εἰμι ἢ παρὰ γυναιξὶ θεὸς καλουμένη.....  
ἐγὼ μετὰ τοῦ ἀδελφοῦ Ὀσειρεος τὰς ἀνθρωποφαγίας ἔπαυσα.  
ἐγὼ μύσεις ἀνθρώποις ἀνέδειξα,  
ἐγὼ ἀγάλματα θεῶν τειμᾶν ἐδίδαξα.....

On a remarqué déjà (DEISSMANN, 87, 193) qu'Isis et le Christ du quatrième Évangile parlent tout à fait la même langue, se révélant eux-mêmes en style de litanies (cf. JEAN, VI, 40, 48, 51 ; VIII, 12, 43 ; IX, 5 ; X, 7, 9-11, 30 ; XI, 25, etc.). Mais c'est Isis qui l'a parlée la première. La prière du Christ dans MATTH. XI, 25-30 (LUC, X, 21-22), est sur le même ton. — Isis a donné des lois aux hommes et institué des mystères comme Déméter.



d'une certaine manière, à des personnes privilégiées, et à l'égard desquels le commun des Égyptiens était considéré comme profane. Hérodote cependant ne parle pas d'initiation, et ce ne sont aucunement des rites de confrérie : ce sont les parties secrètes de fêtes publiques, et n'y interviennent que les personnes qualifiées pour tenir un rôle dans ces fonctions particulièrement saintes<sup>1</sup>. L'existence de pareils rites n'autorise donc pas à supposer que les temples égyptiens, même ceux d'Isis et d'Osiris, fussent des centres d'initiation comparables de près ou de loin au sanctuaire d'Éleusis. Bien qu'il ait vu plusieurs de ces cérémonies, Hérodote ne se flatte pas d'y avoir été admis en vertu d'une initiation quelconque ; il croit qu'Isis est Déméter, et Osiris Dionysos ; mais il ne se dit pas myste d'Isis ou d'Osiris ; il se tait cependant sur ce qu'il a vu et connude ces rites secrets, et sur certaines légendes, explicatives des rites, dont les prêtres lui ont fait la confidence, comme il le ferait pour un mystère ; on en peut conclure que les prêtres furent bienveillants à sa curiosité, mais qu'ils lui firent sentir en même temps le caractère sacré de leurs révélations et des rites secrets qu'ils lui permettaient de voir, en sorte que la même crainte religieuse qui faisait garder le secret des mystères lui lia la langue.

Dans cet ancien culte les rites secrets étaient complémentaires des rites publics et faisaient partie d'une même religion officielle : ce n'étaient pas des rites d'initiation privée, en dehors ou à côté de la religion commune. Les uns et les autres se rattachent au même ensemble rituel et correspondent aux divers moments des mythes osiriens. Mais c'est ce même rituel qui sera celui du culte cosmopolite d'Isis, toujours avec une part de cérémonies publiques, accessibles à tous<sup>2</sup>, et une part de cérémonies secrètes, accessibles seulement à des personnes initiées. Car ces parties secrètes comprendront des rites d'initia-

1. Cf. HÉRODOTE, II, 48, 61 (description de fêtes publiques dont Hérodote se défend de dire la légende sacrée) ; 171 (fêtes nocturnes sur le lac de Saïs, qui sont secrètes, et que l'historien compare aux Thesmophories helléniques).

2. Voir MORET, *Rois et dieux*, 183-189.



tion : adaptation des vieux rites à des fins particulières, individuelles, à un recrutement qui n'est pas celui d'un sacerdoce ou de simples fidèles, mais de familiers qui viendront chercher auprès d'Isis la grâce de l'immortalité.

Le culte osirien se prêtait tout spécialement à cette transformation. L'ancienne religion égyptienne, sans être principalement un culte d'ancêtres, était surtout une religion de la mort. Les rites et les mythes osiriens, qui concernaient la mort et la résurrection d'un dieu, s'étaient imposés en quelque sorte à toute la religion. Ils en étaient venus à dominer, même à constituer le rituel des dieux et le rituel des morts. La liturgie commune du sacrifice était comme une répétition et une réduction des rites par lesquels Osiris mort avait été remis dans l'intégrité de sa personne et rendu à la vie<sup>1</sup>. Quant au rituel des funérailles, c'était l'application aux hommes défunts de ce qui s'était fait pour Osiris à l'origine des temps ; c'était le moyen avoué de faire du mort, par la vertu des rites osiriens, un autre Osiris<sup>2</sup>.

Mais cette prédominance du mythe et des rites osiriens, qui a créé l'unité relative de la religion égyptienne et orienté son évolution historique, n'est pas un fait primitif ; elle est déjà le fruit d'une longue et complexe évolution dont même les grandes lignes ne peuvent être reconstituées que par conjecture. Des faits essentiels semblent néanmoins établis. Le mythe osirien tourne autour d'anciens rites funéraires et d'anciens rites agraires plus ou moins coordonnés entre eux. Le rituel funéraire du divin Osiris, qui jamais n'exista personnellement comme dieu, qui jamais ne fut tué ni démembré, ni restauré, ni ressuscité, n'est pas autre chose que le rituel primitif des funérailles royales ; et c'est ce rituel, qui, en tant que rituel du divin Osiris, est ultérieurement devenu, dans une large mesure, celui de tous les dieux ; c'est ce rituel funéraire des rois qui peu à peu est devenu le rituel commun des morts.

1. Voir MORET, *Le rituel du culte divin journalier en Egypte* (Paris, 1902).

2. Voir ERMAN, *Die aegyptische Religion*<sup>2</sup>, c. v.



Cette évolution suppose qu'il existait à l'origine une participation fort étroite et même une sorte d'identité entre le dieu et le roi<sup>1</sup>. Pour que le rituel des funérailles royales ait pu être en même temps le rituel du culte osirien, il faut que le roi égyptien, — mieux vaut employer cette expression que de dire le roi d'Égypte, car la religion osirienne s'est constituée, en ses éléments essentiels, dans les temps préhistoriques, avant les dynasties qui ont régné sur la haute et la basse Égypte, — il faut que le roi égyptien ait incarné en quelque manière Osiris. A cette condition seulement l'on pourra s'expliquer que le rituel funéraire, institué pour les anciens chefs de telle tribu égyptienne, soit devenu ou plutôt qu'il ait été celui d'un dieu. Reste à savoir sur quoi se fondait la participation mystique entre Osiris et le roi, à quel titre celui-ci, vivant et mort, pouvait représenter celui-là.

La personnalité mythique du dieu Osiris, telle qu'elle apparaît dans l'histoire, est fort complexe, et parmi les éléments qui constituent sa physionomie il peut sembler difficile de choisir celui qui doit être considéré comme central et primitif. Tout le monde connaît son mythe<sup>2</sup>. Osiris, fils de Geb, dieu de la terre, et de Nouït, dame du ciel, a succédé à son père sur le trône des deux Égyptes, dans les temps lointains où les dieux présidaient par eux-mêmes et directement au gouvernement des hommes. Les prédécesseurs d'Osiris n'avaient pas réussi à civiliser l'humanité. Grâce à lui les hommes renoncèrent à leur existence de bêtes fauves et à se manger les uns les autres<sup>3</sup>; il leur apprit à distinguer des autres espèces végétales les plantes alimentaires et à les cultiver; assisté de sa femme Isis, qui était en même temps sa sœur, il leur enseigna l'agriculture; il leur aurait même enseigné tous les autres arts et jusqu'à l'astronomie; après quoi, laissant le royaume aux mains d'Isis, il aurait parcouru

1. Sur la conception égyptienne de la royauté, voir MORET, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique* (Paris, 1902).

2. Résumé dans MORET, *Rois et dieux*, 79 et suiv.

3. Cf. *supr.* p. 122, n. 2.



le monde à la tête d'une armée, en civilisateur bien plus qu'en conquérant. A son retour il succombe dans un piège que lui a tendu son frère Seth, aidé par soixante-douze complices ; enfermé vivant dans un cercueil, il est jeté au Nil, et le cercueil s'en est allé flottant jusqu'à Byblos, où, échoué dans un buisson, il s'est trouvé bientôt englobé dans la tige d'un arbre gigantesque. L'arbre même a été coupé, et il est devenu colonne dans le palais du roi Malcandre. Isis a connu par quelle branche du Nil le coffre était parti et où il s'en est allé ; elle vient à Byblos et, après divers incidents merveilleux, recouvre le cercueil, qu'elle ramène en Égypte et qu'elle cache à Bouto, où l'on élevait son fils Horus. « Seth, une nuit qu'il chassait (il paraît que Seth, comme divinité animale, serait un lévrier sauvage<sup>1</sup> et qu'une des formes d'Osiris pourrait être le lièvre<sup>2</sup>), découvre le coffre au clair de lune, et, ayant reconnu le corps d'Osiris, il le coupe en quatorze morceaux, qu'il disperse de divers côtés<sup>3</sup> ». La triste Isis doit recommencer ses recherches ; elle retrouve une à une les parties du cadavre, sauf une pourtant, le membre viril, qui avait été jeté d'abord au fleuve et que certains poissons avaient mangé<sup>4</sup>. Dans chaque endroit où elle retrouve

1. LORET, *ap.* MORET, 82, n. 2.

2. MORET, 82, n. 1.

3. PLUTARQUE, *De Is.* 18.

4. PLUTARQUE, *loc. cit.* « La seule partie du corps d'Osiris qu'Isis ne retrouva pas fut le membre viril ; à peine avait-il été jeté au fleuve que le lépidote, le pagre et l'oxyrrinque l'avaient dévoré. De là l'horreur spéciale qu'inspirent ces poissons. » Plus haut (7), Plutarque dit que les habitants d'Oxyrrinque ne mangent pas le poisson du même nom, que les gens de Syène ne touchent point au pagre, et que les prêtres s'abstiennent de toute espèce de poissons. Le rapport de ces interdits avec le mythe osirien est artificiel, et le détail du phallus non retrouvé reste à expliquer. Il est très probablement visé dans HÉRODOTE, II, 48, description de phallophorie où les femmes égyptiennes portaient des statuettes ityphalles (d'Osiris) dont le phallus était presque aussi grand que la statue même. Hérodote ne veut pas dire la légende sacrée qui explique cette singularité. Ce qu'il veut taire ne nous instruirait pas plus que ce que dit Plutarque. Car on devine ce que ne veut pas dire Hérodote : le phallus de la statue est si grand parce qu'il ne représente pas un membre naturel, mais celui qu'on dut fabriquer pour reconstituer le corps d'Osiris en son intégrité. Explication artificielle aussi : la statuette ityphalle exprimait naïvement la grande vertu fécondante du dieu. Mais la perte du phallus n'aurait-elle pas été imaginée pour



un fragment du corps, Isis place le débris dans une figure de cire et érige un tombeau à son époux. C'est pour cela que plusieurs villes réclament l'honneur de posséder le tombeau d'Osiris. Mais d'aucuns prétendent qu'un seul tombeau est le vrai et qu'il possède le corps entier, reconstitué avec tous les membres qu'Isis avait rassemblés. « Pour remplacer le membre viril, Isis en a fait une imitation ; c'est ainsi qu'elle a consacré le phallus, dont les Égyptiens ont depuis célébré la fête<sup>1</sup>. » Osiris ayant été définitivement enseveli dans l'immortalité par Isis, son fils Horus le vengea et régna à sa place.

Tous les traits de cette légende ne sont pas également anciens. L'idée dominante ne laisse pas d'être celle qui montre en Osiris le pharaon idéal, souverain de l'Égypte entière, monarque bienfaisant qui étend son pouvoir sur les autres contrées du monde, comme ont fait les Sésostris, les Thoutmès et les Ramsès. Osiris a dû débiter en monarque de moindre envergure. Le mythe d'Osiris à Byblos, si ancien qu'il soit<sup>2</sup>, est une véritable

rendre compte de la phallophorie ? Rien n'est moins probable. Le trait mythique semble fort ancien et lié au mythe du démembrement. Or, si le démembrement, correspond, comme on le verra plus loin, à un ancien rite de fécondation des champs par dispersion des membres d'une victime humaine, le phallus enterré (ou jeté à l'eau pour accroître la vertu de celle-ci) ne pouvait se retrouver au bout d'un certain temps, comme les ossements, et il importait d'ailleurs à la fécondation du sol qu'il y fût laissé. Cf. FRAZER, 336.

1. PLUTARQUE, *loc. cit.* Cette fête est celle dont parle Hérodote. Plutarque y revient *De Is.* 12 et 36. Mais il donne deux explications de cette fête dite des Pamyllies : il dit d'abord (12) qu'on la célèbre parce qu'Osiris naissant fut confié à un certain Pamyllès, de Thèbes, puis (36) que la fête a été instituée par Isis en commémoration du phallus artificiellement restitué. C'est qu'au fond la naissance et la résurrection d'Osiris sont une même chose, le renouveau de la végétation. D'après Hérodote, pour cette fête, chaque Égyptien égorgeait devant sa porte un jeune porc qu'il donnait à emporter au pâtre qui l'avait vendu. Plutarque (8) dit qu'on ne sacrifiait de porc que ce jour-là dans l'année, parce que Typhon (Seth) poursuivait un porc pendant la pleine lune quand il trouva le cercueil d'Osiris. Ainsi le porc aurait été victime spécialement osirienne : le porc aurait été Osiris, comme il était Adonis, comme il était Attis. Cf. FRAZER, *Spirits of the Corn and of the Wild* (1912), II, 30-31, BAUDISSIN, *Adonis und Esmun*, 148-149.

2. Indications sur ce point dans MORET, 84, n. 2. Cf. BAUDISSIN, 185-202. Les découvertes récentes confirment ces rapports très anciens de l'Égypte avec Byblos.



interpolation dans le mythe égyptien ; mais il atteste à sa façon un rapport historique entre les cultes d'Osiris et d'Adonis, en même temps qu'une contamination du mythe osirien par celui d'Adonis. Car l'idée du cercueil dans l'arbre, à laquelle on n'a pu arriver du premier coup, s'explique aisément par l'influence du mythe d'Adonis, qui, lui, était dans l'arbre à l'état de fœtus et en était sorti vivant<sup>1</sup>, ce qui est plus naturel et convient à un dieu de la végétation. Mais l'adaptation à Osiris du mythe d'Adonis s'est opérée d'autant plus facilement qu'Osiris lui-même, qui paraît avoir été tant de choses, a été aussi fort anciennement, comme Adonis, et avant d'entrer en contact avec lui, un arbre<sup>2</sup>, c'est-à-dire un esprit ou un dieu de la végétation. Lorsque le cadavre d'Osiris est ramené de Byblos en Égypte, on se retrouve au même point qu'avant le départ, en présence de Seth meurtrier d'Osiris. La mise en bière de celui-ci a anticipé sur la marche logique du mythe primitif, où Osiris était tué sans doute et démembré d'abord, et ne trouvait un cercueil que pour sa sépulture définitive. Le rôle d'Isis auprès d'Osiris ressemble, à beaucoup d'égards, au rôle religieux des reines auprès des pharaons ; elle est sa sœur, suivant la coutume des dynasties royales<sup>3</sup>, où l'on dirait que la légitimité tient plus ou moins à la descendance maternelle, probablement parce que la descendance était ainsi comptée en ligne maternelle chez les anciens Égyptiens<sup>4</sup>. Les éléments essentiels du mythe sont la mort d'Osiris et son démembrement, puis la reconstitution du corps et les rites accomplis sur lui, rites qui sont en même temps ceux de la sépulture et d'une apo théose ; aussi le rôle d'Isis épouse et mère, épouse de l'Osiris qui meurt, mère de l'Osiris qui naît pour remplacer l'Osiris mort, à savoir Horus ; enfin le rapport d'Isis et d'Osiris avec l'agriculture. C'est aux rites qu'il faut demander comment ce dernier point se relie aux deux premiers.

1. Cf. BAUDISSIN, 173 ; FRAZER, 191 ; art. *Adonis*, dans ROSCHER, I, 70.

2. FRAZER, 339.

3. Cf. MASPERO, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, I, 51, 271.

4. FRAZER, 398.



Ces rites, par malheur, ne sont connus que très imparfaitement<sup>1</sup>. Les égyptologues signalent une « fête de couper la gerbe ». On nous dit que « le roi rappelait la mort d'Osiris, dieu de la végétation, en coupant de sa faucille une gerbe, et en immolant un taureau blanc, consacré à Min, dieu de l'énergie fécondante ». On sait par ailleurs qu'Osiris est « la grande victime », le taureau du sacrifice. Sur un sarcophage du moyen empire, un défunt dit : « Je suis Osiris..., je suis Neprà (le dieu du blé) coupé ». Dans la même saison de la moisson, une fête de la « grande sortie », ou procession funèbre, est attestée, pour le temps de la XII<sup>e</sup> dynastie, à Abydos : une procession conduite par le dieu-chien Anubis, s'en allait, portant une barque, au bord du fleuve, à l'endroit où gisait le corps d'Osiris, c'est-à-dire son simulacre (qui est ici supposé entier) ; un groupe ennemi, les partisans de Seth, voulaient empêcher les amis d'Osiris de prendre son corps dans la barque ; une bataille s'ensuivait, qui se terminait par le triomphe des amis d'Osiris ; mais Horus continuait de poursuivre ses ennemis pendant qu'on allait au lieu dit Ropeker célébrer les funérailles, au terme desquelles une statue parée se substituait au simulacre du cadavre ; et la fête s'achevait en un retour triomphal du dieu ressuscité<sup>2</sup>. Ces combats liturgiques paraissent avoir été célébrés en plusieurs endroits et n'étaient pas qu'un jeu. Hérodote en parle, parce qu'ils étaient publics, et tout en se défendant de dire le mythe qui y correspond ; il en signale à Busiris, pour la grande fête d'Isis, où des milliers d'hommes et de femmes se battaient ensemble pour Osiris, pendant que le taureau du sacrifice brûlait sur l'autel<sup>3</sup> ; il a vu une bataille semblable à Papremis pour la fête

1. Voir à ce sujet MORET, *Mystères*, 6-9.

2. Texte traduit dans BREASTED, *Ancient Records of Egypt*, I, 297-300, inscription du prêtre Ikhernofret (Igernefrit dans Moret). Ce prêtre tenait dans la fête le rôle d'Horus « quand il alla venger son père ».

3. HÉRODOTE, II, 40. C'était « la plus grande fête » d'Isis. On sacrifiait et on se battait à jeun. Quand on s'était bien battu, la victime étant consumée, on mangeait les morceaux qu'on avait détournés avant de la mettre sur l'autel. Ce rite de communion sacrificielle dans une cérémonie populaire, et dans le



d'Horus, dont la statue, préalablement enlevée du temple, y rentrait après un combat violent où l'on écrasait les opposants ; il s'agit évidemment de procurer l'avènement d'Horus<sup>1</sup>. On ne peut guère douter que ces joutes n'aient été originairement, en Égypte comme ailleurs, des rites de saison, et ici des rites agraires, ce qui confirme, au moins en général, le caractère agraire et saisonnier du culte d'Osiris.

La fête d'Abydos, si ancienne qu'elle soit relativement, présente un caractère de modernité en ce que le corps d'Osiris y est retrouvé intact, et que les rites de la sépulture en devaient être simplifiés d'autant. Elle ne laisse pas d'avoir son intérêt, parce qu'on y voit le meurtre, l'ensevelissement et la résurrection du dieu se suivre d'aussi près, et même de plus près encore que la mort, le deuil et la résurrection d'Attis ; mais ici ce n'est pas la résurrection, la fête du renouveau, qui attire auprès d'elle la commémoration du deuil ; c'est la fête de la moisson, la commémoration de la mort d'Osiris, qui attire à elle la fête de la résurrection, et d'autant plus facilement que les rites égyptiens de la sépulture étaient des rites de résurrection. Ailleurs, en Égypte même, le cas contraire se produit, la fête du renouveau y ayant plus d'importance. Analogue et peut-être identique à la fête de Busiris, dont Hérodote a été témoin, est celle de « l'érection du *dad* », qu'on célébrait, au temps d'Aménophis III, en l'honneur d'Osiris, à Bouto<sup>2</sup>. Un

culte d'Isis, est d'autant plus à noter qu'il est difficile d'en trouver de semblables dans le service officiel des temples.

1. HÉRODOTE, II, 63. C'était « un violent combat à coups de bâton », où « mainte tête devait être brisée » ; cependant les Égyptiens disaient que « personne jamais n'avait été tué » en cette occasion. Il fallait bien qu'on le crût pour se risquer dans une bagarre qui était censée d'ailleurs importer au bien commun.

2. Les égyptologues se demandent (MORET, 10) si le *dad*, qui a l'apparence d'un « pilier à quatre chapiteaux », représenterait « quatre colonnes vues l'une derrière l'autre selon les règles de la perspective égyptienne, ou peut-être un tronc d'arbre ébranché » qui aurait pris « par stylisation » la forme du pilier en question. Mais quelle pourrait bien être la signification religieuse d'une « perspective » de quatre colonnes ? Comment cette « perspective » pourrait-elle s'identifier à Osiris ? N'est-on pas plutôt en présence d'une cérémonie plus an-



pilier de bois, représentant sans doute Osiris-arbre, était couché à terre pour figurer le dieu mort ; on le redresse pour figurer le dieu ressuscité, pendant qu'à côté les gens du lieu se battent ; et un peu plus loin des hommes qui conduisent des bœufs attelés représentent une scène d'agriculture. La place de cette fête n'était pas au temps de la moisson, mais plutôt à celui des semailles. Ici Osiris n'est pas spécialement l'esprit du grain, mais plutôt celui de la végétation, qui aura été plus tard spécialisé dans le grain. Le trait d'Osiris-arbre sera particulièrement significatif, si l'on admet que Busiris est le lieu d'origine du culte d'Osiris<sup>1</sup>.

Parmi les fêtes d'Osiris, les plus importantes étaient celles qui, au temps des Ptolémées, se célébraient au commencement de l'hiver, du 12 au 30 choiak (novembre), dans seize grandes villes de l'Égypte<sup>2</sup>. Le point de départ était la mort du dieu, comme plus haut dans la fête d'Abydos ; on représentait le démembrement du cadavre et la dispersion des morceaux, puis Isis partait « en quête », accompagnée de son fils Horus, de Thot et d'Anubis ; elle « cherchait » partout avec eux en se lamentant, jusqu'à ce qu'elle eût « trouvé ». La « recherche » et la « découverte » étaient les moments importants de ces fêtes ; ils sont restés tels dans le culte isiaque en dehors de l'Égypte<sup>3</sup>. Les dieux, c'est-à-dire les prêtres et prêtresses qui assumaient

cienne que les temples à colonnes ? MASPERO, I, 130, voit dans le *dad* quatre colonnes superposées, et il rapporte l'opinion des théologiens qui disaient que le *dad* était l'épine dorsale d'Osiris. L'indication n'est point à dédaigner. A en juger d'après l'image que reproduit Moret, le *dad* n'était pas un objet très lourd : on le relève, sans y toucher, avec deux cordes dont l'une est, pour la forme sans doute, tenue par le roi en personne, et l'autre par trois individus ; un seul, par derrière, suffit à empêcher le *dad* de dévier à droite ou à gauche pendant qu'on le relève. Ce devait être un fût de bois (MEYER, *Geschichte der Altertums*, I, II, 70), et l'on songe au pin d'Attis.

1. MASPERO, *loc. cit.*

2. MORET, *Rois et dieux*, 87-93, d'après LORET, *Les fêtes d'Osiris au mois de Khoiak*, dans *Recueil de travaux relatifs à l'archéologie et à la philologie égyptiennes*, II-V. PLUTARQUE, *De Is.* 39, place des fêtes semblables au mois d'athyr. Sur cette divergence, voir FRAZER, 325-329. Selon *De Is.* 13, c'est le 17 athyr qu'Osiris avait été mis à mort et jeté au fleuve par Seth.

3. ERMAN, 270.



les rôles divins, reconstituaient ensuite le corps d'Osiris. C'étaient des images nouvelles qu'on moulait pour la circonstance, comme nous avons vu plus haut, à Abydos, substituer un autre simulacre à celui de son cadavre. Les images étaient fabriquées en terre mélangée de blé, de parfums et onguents précieux. La statue étant façonnée et revêtue de son linceul, Isis et Nephthys sa sœur, comme les pleureuses des funérailles, appelaient Osiris, le suppliant de revenir habiter sa forme reconstituée. Chose assez surprenante, la résurrection du dieu, dont la préoccupation est constante, apparaît peu dans les rites, où elle semble avoir été surtout figurée par la germination du grain dans la statue de terre, dûment arrosée et placée sous les sycomores sacrés qui sont les arbres de Nouït, mère d'Osiris.

Mais à côté de cette renaissance végétale, où sans doute apparaît nettement le caractère essentiel et primitif du dieu, et aussi celui de la fête, comme fête des semailles, il y avait, au moins dans les rites quotidiens des mêmes temples où se célébraient les grandes fêtes annuelles qui étaient en rapport avec le cours de la végétation, une renaissance humaine, royale et divine, qui accuse un autre aspect du caractère d'Osiris<sup>1</sup>. Le rituel funéraire s'y retrouve entier, tout en étant ramené aux proportions d'un service journalier ; chacune des douze heures du jour et de la nuit, qui est une heure de garde autour d'Osiris pour un groupe déterminé de divinités, forme un petit drame funèbre suivi de résurrection. Lamentations d'Isis et de Nephthys, rôles actifs d'Horus, Anubis et Thot ; apport de l'eau du Nil (qui est l'eau de l'océan primordial), d'où sont nés les dieux, d'où est sorti le monde (originellement c'est l'eau du Nil sans laquelle il n'y aurait pas de moisson), et d'où maintenant renaît Osiris. On reconstitue le corps démembré d'Osiris et l'on rend au dieu l'usage de ses membres par des onctions, passes et attouchements magiques (tels qu'ils se pratiquaient sur les momies et les statues funéraires). On ressuscite Osiris d'une autre ma-

1. MORET, *Mystères*, 17-34.



nière encore en le faisant passer dans la peau d'une victime (comme les morts y passent ou sont censés y passer), souvent dans celle d'une vache, qui, dans ce cas, est la vache céleste, Nouït, mère d'Osiris (on a vu plus haut Osiris mourir taureau à la moisson ; il pouvait bien renaître dans le corps d'une vache ; mais ici c'est un dieu mort en homme qui renaît dieu en passant par le sein de la vache divine) ; Anubis lui-même passait dans la peau pour le compte d'Osiris (comme un substitut y passait pour le mort dans les funérailles)<sup>1</sup>. C'est ainsi qu'Osiris, toujours mourant, était toujours ressuscitant : il est l'esprit de la végétation qui meurt et ressuscite annuellement ; il est le roi divin qu'on tue, démembré, reconstitué dans l'intégrité de son corps, et qu'on ressuscite pour l'immortalité.

Ce mythe et ce rituel ne peuvent guère s'expliquer que par un rapport initial entre le dieu et le roi, les rites agraires et la fonction royale, les sacrifices pour le bien des récoltes et les funérailles du prince<sup>2</sup>. Si Osiris, esprit de la végétation et du grain, est censé avoir été démembré par Seth et reconstitué par Isis, c'est parce que, en des temps fort anciens, les membres du chef étaient réellement dispersés en divers lieux, puis recueillis au bout d'un certain temps pour la sépulture définitive ; et ce sont ces débris du chef qu'on a recueillis dans la peau afin de ranimer le mort. Ceci n'est point une pure hypothèse, car le mode de sépulture dont il s'agit, par rassemblement d'os préalablement disloqués, semble avoir été pratiqué en Égypte aux temps préhistoriques<sup>3</sup>. Et il n'y a pas à dire que

1. MORET, 34-66, étudie longuement ce rite du passage par la peau. Comparer ce que raconte HÉRODOTE, II, 129-132, de la génisse en bois doré dans laquelle Mycérinus aurait enseveli sa fille. Cette vache dorée doit, d'ailleurs, être « le bœuf d'or » dont parle PLUTARQUE, *De Is.* 39, et qui représente Isis.

2. Cf. FRAZER, 330-338.

3. Cf. MEYER, 57. MORET, *Mystères*, 35 : « Au début des temps historiques, la présence dans les nécropoles de cadavres mis en morceaux par imitation des rites osiriens, prouve », etc. Ces cadavres prouvent que le rite et le mythe osiriens se sont fondés sur une coutume réelle qui n'avait pas originairement pour unique raison d'être la conservation du mort. Nous avons une sépulture en deux temps distincts et distants : premièrement, démembrement et dispersion ; plus tard, rassemblement et sépulture définitive.



le rite funéraire serait une imitation du mythe osirien ; car, dans cette hypothèse, le mythe resterait sans explication ; le mythe, au contraire, suppose un rite dont il est le commentaire plus ou moins exact. Le sort fait à Osiris est celui qui était fait aux petits rois de l'ancien temps, qui étaient, comme Osiris, investis de pouvoirs divins, et qui présidaient en Égypte, comme on le constate un peu partout, dans les commencements de la civilisation, aux rites de saison, prêtres magiciens en même temps que chefs, maîtres et parfois victimes des sacrifices.

Le thème du rite et du mythe osirien paraît bien être, comme on l'a suggéré, celui d'un sacrifice agraire dont la victime était un homme incarnant l'esprit de la végétation, un Osiris vivant, tué en fin de saison, non point pour imiter le trépas de la végétation, mais pour prévenir l'anéantissement complet de celle-ci, pour en ménager la renaissance par le traitement fait à la victime où s'était concentrée sa vertu. Car c'est à raison de la vertu qui réside dans la victime qu'on disperse ses débris un peu partout, qu'on en veut pénétrer la terre et l'eau<sup>1</sup> ; au moment des semailles, on voudra recueillir les débris pour pratiquer sur ces reliques les rites efficaces du renouveau ; on ne retrouvera guère que des ossements ; pour ranimer l'esprit on les mettra dans la peau de la vache, et l'esprit ne manquera pas de renaître, le grain ne manquera pas de pousser. Il peut nous sembler qu'une victime humaine quelconque aurait pu être consacrée Osiris ; mais les ancêtres des Égyptiens n'en jugeaient probablement pas ainsi, puisque la façon de traiter l'homme-Osiris est proprement le rituel des funérailles royales. Le roi lui-même jouait le rôle d'Osiris ; c'est en lui qu'Osiris mourait et dans ses débris qu'il ressuscitait. A mesure qu'on s'éloigna de la barbarie primitive, la puissance royale grandit, et le roi osirien put se sous-

1. Quelqu'un aura sans doute conjecturé que le miracle d'Ex. VII, 19-21, le changement des eaux en sang, doit être en rapport non seulement avec le phénomène du Nil rouge, au temps de la crue, le 15 juillet (MASPERO, I, 23), mais avec un mythe de la coloration des eaux par le sang d'Osiris. Cf. FIRMICUS MATERNUS, 2 : « Hanc aquam (l'eau du Nil) quam colis, ... certe funestus regis tui sanguis immaculat. »



traire personnellement à l'immolation ; le sacrifice ne se fit plus que par substitution ou par simulacre ; les croyances d'ailleurs allaient aussi se spiritualisant, et Osiris devenu dieu tendait à jouir d'une immortalité plus ou moins indépendante du sort annuel de la végétation et du grain ; il devenait perpétuellement vivant en tant que roi des morts, et son substitut terrestre, le pharaon, était un Horus qui désormais était dispensé de mourir effectivement en Osiris<sup>1</sup>.

1. FLINDERS PETRIE, *Religion of ancient Egypt* (Londres, 1908), 40, suppose que le roi était immolé périodiquement, tous les trente ans (?), et que là serait l'origine de la fête *sed*, dont il sera parlé plus loin. L'on n'a point à discuter ici les différentes hypothèses qui ont été faites sur le caractère primitif d'Osiris. Déjà Plutarque apporte des opinions diverses, qui toutes ont eu leur part ou leur heure de vérité. Il dit (*De Is.* 8) que les cérémonies égyptiennes se justifient, selon les cas, « par des raisons de morale et d'utilité », ou « par d'intéressants souvenirs d'histoire, ou par les phénomènes de la nature. » Il connaît des gens (22) qui disent que les légendes et les rites ont été inventés pour commémorer les actions et le sort de certains princes que leur vertu et leur puissance avaient fait regarder comme des dieux et qui subirent les plus grandes infortunes. — Plutarque écarte cette opinion évhémériste comme dangereuse pour la religion. Et elle est fautive si on la prend à la lettre : elle est vraie en ce sens que le mythe et le rite reflètent la condition et le sort des plus anciens rois de l'Égypte. — Les prêtres égyptiens (32-33) disaient qu'Osiris était le Nil, Isis la terre, Typhon (Seth) la mer. En réalité, du point de vue égyptien, le principe du renouveau dans la nature semblait être dans l'eau du Nil autant que dans les germes des plantes ; Isis personnifie la terre féconde ; mais Seth personnifie plutôt la sécheresse (39). L'interdiction (35), faite aux fidèles d'Osiris, de détruire un arbre fruitier ou d'obstruer une source, est très significative. On associait aussi (41) Seth au soleil, Osiris à la lune : et Seth est bien, en un sens, le soleil brûlant et desséchant ; quant à la lune, si elle est Osiris (cf. *supr.* p. 127, n. 1) en tant qu'elle est censée « favoriser la génération des animaux et des plantes », c'est peut-être moins parce que « sa lumière est principe d'humidité et de fécondité », que parce qu'elle semblait régler les temps, marquer la croissance et la décroissance des choses, et qu'on réglait réellement sur son cours les travaux agricoles et les rites qui s'y rapportaient (cf. FRAZER, 359-368). Une seule hypothèse est tout à fait fragile, c'est celle de Plutarque lui-même (25), quand il voit dans le mythe osirien les aventures de génies ou démons qui ne furent ni dieux ni hommes ; encore a-t-elle ceci de vrai, que les dieux représentent le génie égyptien dans sa nature propre et ses manifestations caractéristiques, ses types favoris. Et la meilleure est celle que Plutarque (65) dit être à la fois ridicule et populaire : c'est celle qui consiste à tout rapporter « aux variations des saisons, à la production des fruits, aux semailles et au labourage ; Osiris enseveli serait le grain qu'on sème en l'enterrant : les germes qui poussent seraient Osiris ressuscité ; la naissance d'Harpocrate au solstice d'hiver serait la naissance des plantes, et pour ce motif on offrirait alors à ce dieu les premières fèves », etc.



Tel semble avoir été le point de départ du culte osirien, du rituel funéraire et des cérémonies qui procurent aux défunts une survivance après leur mort. On n'a peut-être pas remarqué suffisamment combien sont restées précaires les conditions de cette survivance tant que l'Égypte n'a pas subi l'influence de l'hellénisme. Il semble non seulement que les dieux n'ont jamais pu, dans la foi commune, s'élever au degré de transcendance qui aurait rendu les oblations inutiles à l'entretien de leur existence perpétuelle, mais qu'ils n'échappent à la mort complète, comme les hommes, que par la vertu de ces oblations régulièrement fournies. Chétive immortalité, qui ne saurait guère être le type de la croyance hellénique à la transcendance du divin et à l'immortalité des âmes. Pendant de longs siècles l'immortalité des hommes chez les Égyptiens n'a été qu'une survivance perpétuellement achetée par les oblations et la répétition du rituel funéraire. Une large part de fiction liturgique existe dans la mort et la résurrection quotidiennes des dieux et des hommes défunts ; mais cette fiction même atteste et elle a entretenu une notion assez rudimentaire et peu nette de l'immortalité. On croyait ferme à l'existence des dieux et à la survivance des morts ; les Égyptiens ont été, parmi les peuples de l'antiquité, un des plus religieux ; mais leur conception de l'immortalité, si variées d'ailleurs qu'en aient été les formes, n'est pas la plus sublime qu'on puisse rêver.

Le genre d'immortalité que donnaient les rites osiriens, et dont les rois ont été les premiers à bénéficier, s'étendit avec le temps à un plus grand nombre de personnes par manière de concession, puisque les rites n'ont leur sens plein que pour les funérailles d'un roi divin. Ce fut comme une initiation de morts qui ne recevaient qu'après cette vie un moyen d'immortalité. Une anticipation de ce privilège a existé dès la plus haute antiquité dans la personne du pharaon. Dans son intronisation et dans le culte qui le concerne comme roi divin, le pharaon, comme tous les dieux, participe aux rites osiriens ; mais dans cette participation, pour lui comme pour les dieux,



il y a une part de convention qui ne saurait être primitive ; le pharaon à son avènement est un Osiris jeune, c'est-à-dire un Horus qui prend possession de son trône ; normalement il n'est Osiris mort qu'au terme de sa carrière ou de son mandat royal. Or, il existait une fête, dite *sed*, pour le renouvellement de la royauté, où le pharaon trônait en Osiris ressuscité, où il était consacré comme tel, non pas, à ce qu'il semble, sans accompagnement de sacrifice humain, dans les anciens temps<sup>1</sup>. Il n'est pas impossible que cette cérémonie se soit substituée à l'antique sacrifice de la personne royale, le prince mourant sans mourir, mystiquement ou par procuration dans une autre victime, et devenant, sans quitter ce monde, Osiris ressuscité. Au fond, cette cérémonie est une consécration nouvelle pour la prolongation des jours du roi ; elle n'empêchera pas qu'on soumette sa dépouille mortelle aux rites osiriens pour les funérailles, et c'est toujours ce mode de sépulture qui reste la condition indispensable de son avenir éternel.

Toutefois l'anticipation des rites osiriens sur la personne du pharaon vivant ne laisse pas d'être un fait considérable, parce que ce sera pareillement l'anticipation de ces rites sur le fidèle qui constituera l'initiation aux mystères d'Isis et le gage de l'immortalité donné aux initiés. C'étaient des rites efficaces de vie, que l'on disait maintenant efficaces d'immortalité. Il paraît que l'anticipation des rites osiriens sur un vivant n'a pas existé dans l'antiquité que pour le pharaon, et que, d'assez bonne heure, d'autres personnages, par faveur exceptionnelle, y ont été admis<sup>2</sup>. Eux aussi, de leur vivant, renaissaient dans la peau et

1. Cf. MORET, *Mystères*, 66-89 ; *Royauté pharaonique*, 235-273 (où est contestée la périodicité trentenaire, et où l'on semble dériver du rituel des dieux une fête dont le rapport originel est plutôt avec la personne du roi) ; FRAZER, 381. Cf. *supr.* 119, ce qui est dit touchant la réitération du taurobole.

2. MORET, *Mystères*, 90-96. Du reste, il en va de même pour la conception de l'immortalité sidérale qui s'est développée dans les cultes orientaux. « Les rites employés d'abord pour assurer aux rois l'immortalité et les égaler aux dieux ont peu à peu été étendus, par une sorte de privilège, aux personnages importants de l'Etat, et c'est beaucoup plus tard qu'ils finissent par être appliqués à tous les morts. » CUMONT, *Religions orientales*, 266, n. 91.



avaient part à la béatitude auprès d'Osiris. C'est là-dessus que se seront greffés les mystères des temps gréco-romains. Mais il peut être risqué de parler de mystères proprement dits et d'initiation, surtout de degrés d'initiation, avant cette époque. Ni l'immortalité n'a l'ampleur et la précision qu'elle aura dans les mystères, ni les rites anticipés sur le vivant n'apparaissent comme la condition indispensable et suffisante du bonheur après cette vie dans la société d'Osiris.

C'est aussi avec les plus grandes réserves qu'il convient, avant les mystères, de traiter Osiris en dieu sauveur. Sauveur, il ne l'est pas plus, en intention, que ne le furent originairement Dionysos et Attis. Comme eux, il est la personnification des rites efficaces, sources de vertu magique, de vie naturelle (selon notre manière de penser), qui ont été peu à peu interprétés en principe de vie bienheureuse dans l'au-delà. Le sacrifice d'Osiris est indéfiniment répété, mais Osiris n'a pas plus l'initiative de la répétition qu'il n'a eu celle du sacrifice primordial. Il la subit, il accepte de mourir et de ressusciter en autrui : on ne peut pas dire qu'il l'ait voulu, qu'il le veuille. Et ce fut là une condition d'infériorité pour les mystères païens à l'égard du mystère chrétien. Leurs origines ne permettaient pas de présenter leurs dieux comme ayant volontairement cherché la mort pour le salut des hommes, les dieux mêmes n'ayant dû leur propre salut qu'à des rites institués par d'autres dieux, et dont ils avaient les premiers profité. Osiris peut bien être « la grande victime », celui dont le « cœur est en tous les sacrifices », dont, en un sens, « on mange la chair » dans toutes les oblations sacrées<sup>1</sup>. Tout cela ne constitue encore qu'une magie divine au-dessus de laquelle plane seulement le type idéal du souverain bienfaisant et civilisateur qui a donné aux hommes les fruits de la terre. La matière n'en était pas moins facile et riche à exploiter en mystère. C'est pourquoi les Ptolémées l'utilisèrent ainsi, faisant du culte hellénisé d'Isis et d'Osiris une religion qui fût

1. Textes cités dans MORET, *Rois et dieux*, 106.



acceptable aussi bien pour les Grecs que pour les Égyptiens. Le développement qu'avait pris dès longtemps l'idée du jugement des morts donnait à la foi osirienne un caractère moral ; les précisions circonstanciées que cette foi possédait sur l'autre monde lui donnaient consistance. Il n'y avait guère qu'à relever la notion des dieux, élargir et spiritualiser celle de l'immortalité, interpréter les rites en garantie de salut pour ceux, Égyptiens ou non, à qui on les appliquerait par manière d'initiation au service du bon Osiris et de la grande Isis.

## II

Isis, nous dit Plutarque, « après avoir comprimé et étouffé la folie et la rage de Typhon, ne voulut pas que les combats qu'elle avait soutenus, les courses multipliées, les nombreux traits de sa sagesse et de son courage tombassent dans l'oubli et le silence. Elle institua donc des initiations très saintes où seraient représentées par des images, des allégories et des scènes figurées, les souffrances de jadis<sup>1</sup>, en leçon de piété et d'encouragement pour les hommes et les femmes qu'attendraient les mêmes épreuves<sup>2</sup> ». Ainsi donc Isis n'a pas seulement pratiqué la première sur Osiris, et institué par là les rites de la sépulture ; on veut maintenant que, comme Déméter à Éleusis, elle ait institué un mystère, des rites d'initiation<sup>3</sup>. Mais Plutarque interprète l'institution au point de vue de sa philosophie morale, assez superficiellement et inexactement. On dirait que les rites n'auraient été qu'une représentation à moitié allégorique de l'ancienne légende, et qui tendait simplement, en signifiant des vérités générales<sup>4</sup>, à inspirer du courage aux gens que guetterait

1. εἰκόνας καὶ ὑπονοίας καὶ μίμημα τῶν τότε παθημάτων.

2. *De Is.* 27.

3. Cf. *supr.* p. 122, n. 2.

4. Cette tendance intellectualiste s'affirme dès le commencement du traité. Ainsi, 2 : « C'est aspirer à la condition divine que d'aspirer à la vérité, surtout en ce qui regarde les dieux. Ce genre d'études et de recherches est une sorte d'initiation, une initiation meilleure que toutes les purifications et tous les sacer-



l'adversité. Cependant les mystères d'Isis étaient une religion ; ce qu'Isis offrait à ses fidèles était une promesse d'immortalité bienheureuse, et les rites étaient pour assurer l'effet de la promesse en associant l'initié à la passion d'Osiris et à sa résurrection. Les renseignements que fournit Apulée, au livre XI de ses *Métamorphoses*, ne laissent pas place au moindre doute.

On peut apprendre là que, de toutes les religions anciennes, autant qu'elles nous sont connues, les mystères d'Isis ont éhance d'être celle qui, avant le christianisme, a le mieux donné à la religion le caractère de la dévotion. Dans les temples<sup>1</sup>, où se voient les images divines, et que dessert un clergé nombreux, prêtres et prêtresses, sous la direction d'un grand-prêtre, on célèbre trois offices par jour, dès le matin, vers deux heures de l'après-midi, et le soir ; selon la vieille tradition du culte égyptien, on traite la statue d'Isis comme une personne vivante, lui parlant, faisant sa toilette<sup>2</sup> ; les rites étaient variés ; on était

doces. Elle est, en outre, parfaitement agréée de la déesse (Isis)... Grâce à un régime constamment modéré, à l'abstinence de beaucoup de mets et des plaisirs de l'amour, elle amortit en ceux (qui se consacrent à son culte) l'emportement des passions et la sensualité. Elle les accoutume à persévérer, exempts de mollesse, en une sainte adoration. Ils n'ont plus qu'un désir, la connaissance de l'Être premier, souverain, qui est pure intelligence, qui vit avec la déesse, qui vit en elle : et Isis invite à le chercher auprès d'elle... 3. Le véritable Isiaque est celui qui, ayant reçu par la voie normale de la tradition ce qui s'enseigne et se pratique à l'égard de ces divinités, soumet les saintes doctrines à l'examen de sa raison, et s'étudie à en creuser la vérité... 11. Tout en pratiquant et observant les prescriptions du rituel, soyez convaincue (chère Cléa) que ce qui est le plus agréable aux dieux est que l'on ait sur eux des idées vraies, et que nul sacrifice, nulle offrande ne saurait leur plaire davantage. » Poussé à ce degré, l'intellectualisme ne pouvait être le fait que de certains adeptes très instruits, et c'est du rationalisme. Ce ne pouvait être la foi commune des mystères, et ce n'est pas une religion. Toutefois un peu partout se rencontre, associée à un réalisme mystique dont Plutarque s'est fort dégagé, l'idée de la vérité absolue, d'une haute sagesse qui est au fond du mystère. On va le voir dans Apulée. On peut le voir dans I Cor. II, 6-16, chez un théoricien du mystère chrétien.

1. Sur le Sérapéum et les temples d'Isis, voir MORET, *Rois et dieux*, 169-173. Ce n'est pas pour rien que ces édifices se distinguent « essentiellement des temples pharaoniques par l'importance des locaux à l'usage des prêtres et des fidèles ». A une autre économie des constructions correspond une autre économie de la religion.

2. Cf. MORET, 173-182.



avec la déesse, on la contemplait ; elle était bonne et familière à ses fidèles ; elle était vraiment pour eux la Mère divine, à qui l'on pouvait, à qui l'on devait se donner, qui savait inspirer la confiance et la récompenser. « Souviens-toi », dit-elle à Lucius dans Apulée, quand elle lui apparaît en songe pour le ramener à la condition humaine et le sauver, « souviens-toi que ce qui te reste de vie m'appartient jusqu'à ton dernier soupir... En échange, tu vivras heureux, tu vivras glorieux sous ma tutelle ; et quand, ayant parcouru la durée de tes jours, tu descendras dans les enfers,... là encore... tu me trouveras, propice à tes prières assidues. Que si tu honores d'hommages constants, de services religieux, d'exactes observances, notre divinité, sache qu'il n'appartient qu'à moi de prolonger tes jours au delà du terme fixé à ton destin<sup>1</sup>. »

Isis est bien plus savante qu'au temps où elle cherchait les débris d'Osiris dans les marais du Delta, ou même à Byblos chez le roi Malcandre. Elle parle du destin avec l'aisance d'un philosophe grec instruit par les Chaldéens de l'influence des astres sur les affaires du monde terrestre ; mais elle a su s'élever au-dessus du péril que l'idée de la fatalité faisait courir à son pouvoir ; elle s'est maintenue, divinité vivante, au-dessus du destin. Son royaume dans le monde invisible, son action même dans celui-ci ne sont pas soumis à la contrainte du sort<sup>2</sup>. Il y a plus, Isis, au moins pour ceux de ses fidèles qui ont de la philosophie, est la puissance suprême qui sous divers noms est adorée en divers lieux, et l'on pourrait même croire qu'elle est la divinité unique et universelle, si auprès d'elle Sérapis-Osiris ne montait

1. « Plane memineris... mihi reliqua vitae tuae curricula adusque terminos ultimi spiritus vadata (cf. Act. xxvi, 15-16)... Vives autem beatus, vives in mea tutela gloriosus : et quum spatium saeculi tui permensus ad inferos demearis, ibi quoque... me, quam vides, Acherontis tenebris interlucentem, Stygiisque penetralibus regnantem, tibi propitiam frequens adorabis. Quod si sedulis obsequiis et religiosis ministeriis, et tenacibus castimoniis nomen nostrum promerueris, scies ultra statuta fato tuo spatia, vitam quoque tibi progare mihi tantum licere. »

2. Cf. CUMONT, *Astrology and Religion among the Greeks and Romans* (Londres, 1912), 160, 182.



aussi haut sans se confondre avec elle. « Me voici, Lucius, touchée par tes prières », — dit-elle au malheureux qui, dans sa détresse, et s'adressant à la lune, avait invoqué la Reine du ciel, — « moi, nature mère des choses, maîtresse de tous les éléments, souche initiale des siècles, la plus haute des divinités, reine des Mânes, la première entre les êtres célestes, forme universelle des dieux et des déesses ; c'est moi qui à mon gré gouverne les hauteurs lumineuses des cieux, les brises salubres de la mer, le silence désolé des enfers. C'est moi l'unique divinité qui sous des formes multiples, des rites divers, de nombreux noms, est adorée de tout l'univers. Les antiques Phrygiens m'appellent la Mère divine de Pessinonte ; les autochthones de l'Attique, Minerve Cécropienne ; les insulaires de Chypre, Vénus de Paphos ; les Crétois tireurs de flèches, Diane Dictynne ; les Siciliens trilingues, Proserpine Stygienne ; les Éléusiniens, la vieille déesse Cérès ; les uns me nomment Junon, les autres Bellone, ceux-ci Hécate, ceux-là Rhamnusia ; et ceux que le dieu Soleil en naissant éclaire de ses premiers rayons, Éthiopiens, gens de l'Ariane, Égyptiens pourvus de la science antique, m'honorant de mon propre culte, m'appellent de mon vrai nom la reine Isis.<sup>1</sup> »

Déclaration solennelle et qui montre bien qu'il ne faut pas trop juger d'un culte par les spéculations de ses docteurs. Car Isis continue son discours en donnant des instructions à Lucius touchant la fête qui sera célébrée en son honneur le lendemain, la façon dont il pourra profiter de cette procession pour recouvrer la forme humaine, et les obligations morales qui marchent

1. « En adsum, tuis commota, Luci, precibus, rerum natura parens, elementorum omnium domina, saeculorum progenies initialis, summa numinum... Me primigenii Phryges Pessinunticam nominant deum matrem... priscaque doctrina pollentes Aegyptii, cerimoniais me propriis percolentes, appellant vero nomine reginam Isidem. » Apulée rejoint à la fois Plutarque (*supr.* p. 139, n. 4) et l'inscription citée p. 122, n. 2. Sa rhétorique s'étend sur un thème à lui fourni, et qui était dans la manière de l'inscription : « Je suis », etc. La prière (à la fin du livre) que Lucius adresse à Isis avant de quitter Corinthe se présente dans les mêmes conditions, mais c'est le fidèle qui parle à la déesse : « Tu quidem sancta, et humani generis sospitatrix perpetua », etc.



de pair avec les bienfaits temporels et éternels que lui promet la déesse. Ce qui compte pour la foi, pour la religion, pour la vie pratique, ce n'est pas la litanie métaphysique où Isis paraît d'abord se complaire, c'est la promesse de l'immortalité, c'est le service de la déesse, c'est le régime de vie isiaque<sup>1</sup>. Les vieux interdits de la religion égyptienne se sont mués en discipline morale<sup>2</sup>. Isis, qui jadis était la mère, qui fut l'épouse en deuil, mais qui resta longtemps une divinité peu sévère sur l'article de la chasteté, apparaît entourée d'une auréole de sainteté parfaite<sup>3</sup>. Par un contraste qui ne doit pas être involontaire, mais qui n'en reste pas moins d'un goût douteux, les *Métamorphoses* d'Apulée, où l'auteur a semé à pleines mains l'obscénité, s'achèvent en une vision de pureté autant que de piété. Les fidèles d'Isis forment une « milice sainte, qui se soumet volontairement au joug du service », et qui acquiert « dans ce service même la conscience de la liberté<sup>4</sup> ». Le Paul des Épîtres ne dira pas mieux : peut-être même sa théologie l'empêchera-t-elle de dire ces choses avec autant de finesse psychologique et de justesse<sup>5</sup>. Cette mère de la grâce divine, de la bonté, de la pureté, n'est

1. Texte cité *supr.* p. 141, n. 1.

2. Cf. *supr.* p. 139, n. 4.

3. Elle reste le type de l'épouse et de la mère. On lui fait dire dans l'inscription déjà citée (p. 122, n. 2) :

ἐγὼ γυναῖκα καὶ ἄνδρα συνήγαγα.  
ἐγὼ γυναιξὶ δεκάμηνον βρέφος ἐνέταξα.  
ἐγὼ ὑπὸ τέκνων γονεῖς φιλοστοργεῖσθαι ἐνομοθέτησα.....  
ἐγὼ στέργεσθαι γυναῖκας ὑπ' ἀνδρῶν ἠνάγκασα....  
ἐγὼ συγγραφὰς γαμικὰς εὔρα.

4. Dans le discours du prêtre à Lucius redevenu homme : « Nam in eos quorum sibi vitas servitium deae nostrae majestas vindicavit non habet locum casus infestus (cf. *supr.* p. 141, n. 1)... Da nomen huic sanctae militiae, cujus non olim sacramento etiam rogabar (la sainte milice dont Isis lui a recommandé de contracter l'engagement sacré, où elle a proposé de l'enrôler par l'initiation), teque jam nunc obsequio religionis nostrae dedica, ministerii jugum subi voluntarium. Nam, cum coeperis deae servire, tunc magis senties fructum tuae libertatis. » Comparer le « joug » du Christ, dans MATTH. XI, 29-30. Sur la *militia* et le *sacramentum*, cf. REITZENSTEIN, *Hellen. Mysterienreligionen*<sup>1</sup>, 66-72. CUMONT, 207, nn. 5-7.

5. Cf. GAL. IV, 31-v, 2, 13 ; ROM. I, 1 ; VI, 18.



pas moins loin de la vieille Isis que la déesse unique et universelle ; comme la grande Mère de Phrygie, elle a précédé dans l'adoration du monde méditerranéen la Vierge Marie, et par conséquent elle ne lui doit rien ; mais elle lui a préparé les voies. En morale comme en théologie, « les mystères égyptiens ont suivi le progrès général des idées plus qu'ils ne l'ont dirigé<sup>1</sup> » ; mais enfin ils l'ont suivi, et mieux que les mystères de Cybèle et d'Attis, qui n'ont pu, malgré eux, s'empêcher d'y entrer.

Apulée nous transporte dans un monde de visions et de révélations fort analogue à celui du christianisme primitif. Point à noter, on entre chez Isis par vocation spéciale et appel de la déesse. La vocation d'Apulée est une sorte de conversion produite par un songe. Sans doute il ne faut pas trop le prendre au mot ; ce qu'il nous raconte n'est pas lettre d'histoire, puisque c'est en âne que Lucius reçoit la révélation qui lui permettra de devenir homme. Mais, abstraction faite de ce détail purement symbolique, le reste a au moins une valeur représentative d'un état d'esprit et d'opinion, de la mentalité des gens qui fréquentaient les mystères, spécialement les mystères d'Isis. Apulée aurait pu dire, empruntant le langage de Paul<sup>2</sup> : « Quand il a plu à celle qui m'avait prédestiné à son service, de se manifester à moi, elle m'a révélé son nom, et je n'ai pas résisté à son appel. » Le récit de la vocation ou de la conversion de saint Paul dans les Actes<sup>3</sup>, artificiel ou non, et à quelque degré qu'il le soit, est conçu, dans ses lignes générales, d'après le même type que la vocation d'Apulée. Car Lucius n'est pas seul favorisé des communications d'Isis, la déesse avertit en même temps le prêtre qui devra le recevoir et l'instruire<sup>4</sup>, comme le Christ avertit Ananie de recevoir Paul, à qui il vient d'apparaître sur le chemin de Damas.

1. CUMONT, *Religions orientales*, 86. Cumont, 240, n. 69, se montre disposé à admettre « une influence moralisante » du néopythagorisme « sur les mystères alexandrins, comme sur ceux de Mithra ».

2. GAL. I, 15-17.

3. ACT. IX, 1-19 (XXII, 3-21 ; XXVI, 9-20).

4. Isis dit à Lucius : « Meo monitu sacerdos, » etc. On lit plus loin : « At sacerdos, ut reapse cognoscere potui, nocturni commonefactus oraculi », etc.



Les choses se sont passées pour Lucius comme Isis le lui avait annoncé : l'âne redevient homme en mangeant une rose que lui tend le grand-prêtre, au cours de la brillante procession qui se rendait de Corinthe à la mer pour la fête dite du « vaisseau d'Isis ». Lucius loue pour le temps de son noviciat une cellule dans l'intérieur du temple<sup>1</sup>. Les temples isiaques d'Europe, comme le Sérapéum d'Alexandrie, avaient, en effet, des locaux où les candidats à l'initiation demeuraient, menant une vie véritablement monastique, jusqu'à ce que la déesse elle-même les appelât à l'initiation désirée<sup>2</sup>. Au Sérapéum, sous les Ptolémées, les novices étaient de véritables reclus, dont la captivité volontaire pouvait se prolonger pendant des années, parce que la déesse négligeait de les appeler<sup>3</sup>. Lucius non plus ne sort pas du temple ; il ne manque pas une seule des cérémonies qui se célèbrent quotidiennement dans le sanctuaire ; il ne quitte pas la société des prêtres et il rend incessamment hommage à la déesse<sup>4</sup>. Lucius, particulièrement favorisé d'Isis, la voyait toutes les nuits en songe ; il était appelé, mais il n'osait avancer, craignant de ne point satisfaire aux devoirs d'un initié, principalement à celui de la chasteté. Le merveilleux accomplissement d'une prédiction spéciale, toujours reçue en songe, le décide : mais alors c'est le prêtre qui lui prescrit d'attendre. « C'est à la déesse, disait-il, qu'il appartient de désigner le jour où chacun doit être initié ; à elle aussi de choisir le prêtre qui administre la consécration ; à elle de fixer jusqu'aux frais à faire pour la cérémonie. » Aucun prêtre ne voudrait conférer l'initiation sans un ordre formel de la déesse. Ce serait un sacrilège majeur. « Car la déesse tient en main les clefs des enfers et

1. « Me rursum ad deae gratissimum mihi refero conspectum (après avoir revu famille et amis) aedibusque conductis intra conceptum templi larem temporarium mihi constituo. »

2. Cf. *supr.* p. 140, n. 1.

3. Sur les *κἀτοχοι*, cf. REITZENSTEIN, 25, 72-81 ; PETTAZZONI, 186-193 ; CUMONT, 260, n. 68.

4. « Deae ministeriis adhuc privatis appositus contuberniisque sacerdotum individuus, et numinis magni cultor inseparabilis. Nec fuit nox una vel quies aliqua visu deae monituque jejuna. »



la garde du salut ; et l'initiation même se célèbre en façon de mort volontaire et de salut obtenu par grâce (ne croirait-on pas entendre Paul ?). Car ce sont ceux qui, leur vie terminée, sont au seuil de la mort, et à qui l'on peut en toute sûreté confier les grands secrets de la religion, que la déesse rappelle et qu'elle convie, renés en quelque façon par sa providence, à courir une vie nouvelle<sup>1</sup>. » Il fallait donc attendre l'appel divin et s'abstenir, comme les initiés, des aliments profanes et interdits : ce serait un moyen de s'approcher ensuite plus dignement des mystères d'une religion si pure. Lucius se soumet, continue de vivre en sa retraite silencieuse et d'assister pieusement aux offices de chaque jour<sup>2</sup>. L'appel suprême vient enfin sans grand délai, Isis donnant en songe à son fidèle adorateur toutes les indications voulues et lui assignant comme initiateur le grand-prêtre Mithra, à raison d'un rapport divin qui existait entre leurs deux étoiles<sup>3</sup>.

Avant le jour, Lucius est chez le grand-prêtre, qui déjà lui-même est averti par la déesse ; tous deux entrent au sanctuaire, et, après l'office du matin, le prêtre sort d'une cachette un livre

1. « Nam et inferum claustra et salutis tutelam in deae manu posita (cf. AP. I, 18), ipsamque traditionem ad instar voluntariae mortis et precariae salutis celebrari : quippe quum transactis vitae temporibus, jam in ipso finitae lucis limine constitutos, queis tamen tuto possent magna religionis committi silentia, numen deae soleat elicere, et sua providentia quodammodo renatos ad novae reponere rursus salutis curricula. »

2. Il n'est d'ailleurs pas question d'enseignement catéchétique et moins encore de prédication publique. On a supposé fort gratuitement que le *sublimis suggestus* où monte le « grammateus », quand la procession du « Navigium Isidis » revient au temple, était une chaire à prêcher. C'est une estrade devant la porte du temple, où le secrétaire s'installe pour lire devant le collège des portechâsse (pastophores), appelé comme pour entendre un discours (*velut in concionem vocato* ne signifie aucunement qu'un discours ait jamais été prononcé dans ces conditions-là pour l'instruction de la foule, et le *suggestus* a tout l'air d'être dressé pour la circonstance), des vœux pour l'empereur, le sénat, les chevaliers, le peuple romain, les nautoniers et les bateaux, tous les intérêts de l'empire (cf. *supr.* p. 105, n. 2, le *mandatum* de l'archigalle). Le secrétaire lisait tout cela dans un livre, et à la fin il congédie le peuple par la formule :  $\lambda\alpha\sigma\iota\varsigma$   $\acute{\alpha}\pi\alpha\sigma\iota\varsigma$  (mots douteux ; cf. DIETERICH, *Mithrasliturgie*, 38).

3. « Ipsumque Mithram illum suum sacerdotem praecipuum, divinò quodam stellarum consortio, ut aiebat, mihi conjunctum, sacròrum ministrum decernit. » REITZENSTEIN, 29, conjecture que le prêtre s'appelle ainsi par identification de Sérapis au soleil et à Mithra.