BnF Gallica

# Introduction à l'étude du Nouveau Testament. Quatrième partie, Critique historique (I, Les mystères : l'Orphisme) / par [...]

Source gallica.bnf.fr / Institut catholique de Paris

{BnF Gallica

Lagrange, Marie-Joseph (1855-1938). Auteur du texte. Introduction à l'étude du Nouveau Testament. Quatrième partie, Critique historique (I, Les mystères : l'Orphisme) / par le P. M.-J. Lagrange,.... 1937.

**1/** Les contenus accessibles sur le site Gallica sont pour la plupart des reproductions numériques d'oeuvres tombées dans le domaine public provenant des collections de la BnF. Leur réutilisation s'inscrit dans le cadre de la loi n°78-753 du 17 juillet 1978 :
- La réutilisation non commerciale de ces contenus ou dans le cadre d'une publication académique ou scientifique est libre et gratuite dans le respect de la législation en vigueur et notamment du maintien de la mention de source des contenus telle que précisée ci-après : « Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France » ou « Source gallica.bnf.fr / BnF ».
- La réutilisation commerciale de ces contenus est payante et fait l'objet d'une licence. Est entendue par réutilisation commerciale la revente de contenus sous forme de produits élaborés ou de fourniture de service ou toute autre réutilisation des contenus générant directement des revenus : publication vendue (à l'exception des ouvrages académiques ou scientifiques), une exposition, une production audiovisuelle, un service ou un produit payant, un support à vocation promotionnelle etc.

CLIQUER ICI POUR ACCÉDER AUX TARIFS ET À LA LICENCE

**2/** Les contenus de Gallica sont la propriété de la BnF au sens de l'article L.2112-1 du code général de la propriété des personnes publiques.

**3/** Quelques contenus sont soumis à un régime de réutilisation particulier. Il s'agit :

- des reproductions de documents protégés par un droit d'auteur appartenant à un tiers. Ces documents ne peuvent être réutilisés, sauf dans le cadre de la copie privée, sans l'autorisation préalable du titulaire des droits.
- des reproductions de documents conservés dans les bibliothèques ou autres institutions partenaires. Ceux-ci sont signalés par la mention Source gallica.BnF.fr / Bibliothèque municipale de ... (ou autre partenaire). L'utilisateur est invité à s'informer auprès de ces bibliothèques de leurs conditions de réutilisation.

**4/** Gallica constitue une base de données, dont la BnF est le producteur, protégée au sens des articles L341-1 et suivants du code de la propriété intellectuelle.

**5/** Les présentes conditions d'utilisation des contenus de Gallica sont régies par la loi française. En cas de réutilisation prévue dans un autre pays, il appartient à chaque utilisateur de vérifier la conformité de son projet avec le droit de ce pays.

**6/** L'utilisateur s'engage à respecter les présentes conditions d'utilisation ainsi que la législation en vigueur, notamment en matière de propriété intellectuelle. En cas de non respect de ces dispositions, il est notamment passible d'une amende prévue par la loi du 17 juillet 1978.

**7/** Pour obtenir un document de Gallica en haute définition, contacter
**utilisation.commerciale@bnf.fr**.

ÉTUDES BIBLIQUES

INTRODUCTION A L'ÉTUDE DU NOUVEAU TESTAMENT

QUATRIÈME PARTIE

# CRITIQUE HISTORIQUE

## I

## LES MYSTÈRES : L'ORPHISME

PAR

LE P. M.-J. LAGRANGE, O.P.

PARIS
LIBRAIRIE LECOFFRE
J. GABALDA et Cie, Éditeurs
RUE BONAPARTE, 90
—
1937

Source gallica.bnf.fr / Institut catholique de Paris

Annibale
Carracci

INTRODUCTION A L'ÉTUDE DU NOUVEAU TESTAMENT

# CRITIQUE HISTORIQUE

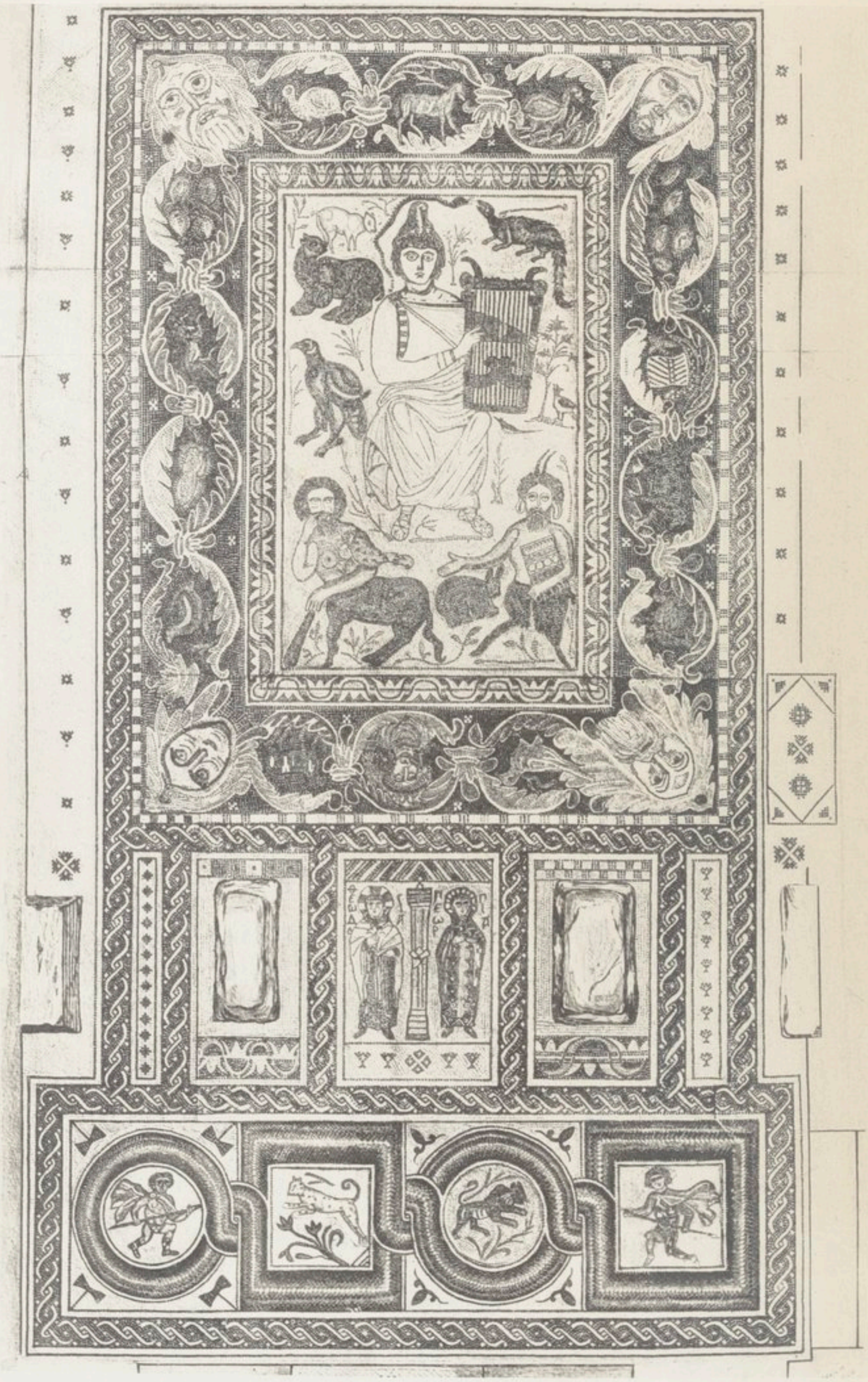
## I

## LES MYSTÈRES : L'ORPHISME

ICP Bibliothèque de Fels
3 7506 00197634 2

# ERRATA

| *Au lieu de :* | *Lire :* |
|---|---|
| p. 13, note Λ | Δ |
| p. 22, n. l. 3 τδν | τὸν |
| p. 22, dernière ligne, οἳ | οἳ |
| p. 24, l. 17 διαθἤκαι | διαθήκαι |
| p. 24, n. 1 ὀνομα... | ὀνομα... |
| p. 31, l. 15 lenr | leur |
| p. 32, n. 1 νομοθετῶν | νομοθέτων |
| p. 33, n. 2 νομοθέτῶν | νομοθέτων |
| id. ὑμνοθέτῶν | ὑμνοθέτων |
| p. 34, n. 1 Λ | A |
| p. 39, l. 24 c | e |
| p. 39, n. 1 ἡγεμῶν | ἡγεμὼν |
| p. 51, n. 1 Διο... | Διω... |
| p. 51, l. 1 personnalifications | personnifications |
| p. 53, n. 1 I, 77 | II, 77 |
| p. 54, n. 2 II, 172 | II, 72 |
| p. 58, l. 9 ἀμφιετῆς | ἀμφιετής |
| p. 67, l. 6 pléniponentiaires | plénipotentiaires |
| p. 69, n. 2 ὃ διεσπαράξαν, Ἀπολλωνι. | σπαράξαντες, Ἀπόλλωνι |
| p. 73, n. 2 ἀνεβιῳ | ἀνεβίω |
| p. 113, l. 23 Αέγε | Λέγε |
| p. 118, n. 5 Ἀλι... | Ἀρι... |
| p. 141, n. 1 ... | οἳ |
| p. 202, l. 6 ta | la |
| p. 209, l. 3 L | I |
| p. 215, n. 2 ἀπὸ | ἀπὸ |
| p. 220, n. 2 t | et |



L'Orphée de Jérusalem

d'après une Aquarelle du R. P. Vincent

14025/14 (4)

ÉTUDES BIBLIQUES

---

INTRODUCTION A L'ÉTUDE DU NOUVEAU TESTAMENT

QUATRIÈME PARTIE

# CRITIQUE HISTORIQUE

## I

## LES MYSTÈRES : L'ORPHISME

PAR

LE P. M.-J. LAGRANGE, O.P.

14025/14 (4)

PARIS
LIBRAIRIE LECOFFRE
J. GABALDA et Cie, Éditeurs
RUE BONAPARTE, 90

1937

Institut Catholique
De Paris
Bibliothèque de Fels

*SUPERIORUM PERMISSU*

---

IMPRIMATUR

Lutetiae Parisiorum, pridie Kalendas febr. 1937

V. DUPIN,

*v. g.*

REVERENDO PATRI L.-H. VINCENT O. P.

OLIM DISCIPULO BREVI POST FORTI FIDELIQUE COMMILITONI

IN OMNI MUNERE VITÆ AMICISSIMO

HAEC PAUCA PRO TANTIS

LUBENS REDDIT

FRATER IN DOMINO.

*Je prie le Père L.-H. Vincent d'agréer ce livre, non comme un hommage, mais comme une marque d'affection reconnaissante.*

*Ce fut une grande joie pour moi de lui enseigner le peu que je savais, une joie plus grande de le voir devenir un maître, notre maître à tous dans l'archéologie de la Palestine, dont le R. P. Abel est le géographe. Notre amitié naquit aussitôt que nous nous vîmes, à Jérusalem, il y a plus de quarante-cinq ans, et fut le lien d'une collaboration qui se poursuivit dans des voyages d'étude, des visites de musée, un échange constant de vues sur les objets de nos travaux. L'accord, jamais exigé, n'en était que plus facile, et toutes les nuances personnelles, soigneusement respectées, se fondaient dans la même foi, la même espérance, le même amour de N.-S. Jésus-Christ. Nous avons toujours cru reconnaître, à sa douceur, la protection de la Vierge fidèle : c'est grâce à Elle, sans doute, que notre affection, toujours plus forte et plus solide, doit d'avoir conservé le charme des premiers jours, quand deux âmes s'aperçoivent qu'elles sont faites l'une pour l'autre. Que pouvait l'épreuve, sinon resserrer cette entente du cœur et de l'esprit? Que pouvait l'éloignement, sinon rendre plus sensible notre attachement à l'œuvre commune? De ces bienfaits, je rends grâce à Dieu. Ces sentiments, très intimes, convenait-il d'en faire confidence au public? Il m'a paru cependant, si près de leur jubilé, qu'il m'était permis de dire tout haut quel réconfort avait apporté dans ma vie une fraternité si vraie.*

# TABLE DES MATIÈRES

## DÉDICACE


Pages.

INTRODUCTION ..... 1
§ 1er. — *Le thème du livre* ..... 1
§ 2. — *Les travaux sur l'orphisme* ..... 8

CHAPITRE 1er. **Les livres orphiques** ..... 20
§ 1er. — *Le fait de livres orphiques* ..... 20
§ 2. — *Les livres perdus* ..... 22
§ 3. — *Les œuvres orphiques conservées* ..... 27
*a.* — Les Argonautiques ..... 27
*b.* — Les hymnes ..... 30

CHAPITRE II. — **Orphée** ..... 37
§ 1er. — *L'existence d'Orphée* ..... 37
§ 2. — *L'époque et l'origine* ..... 39
§ 3. — *Orphée aux Enfers* ..... 40
§ 4. — *La mort d'Orphée* ..... 42
§ 5. — *Orphée et Apollon* ..... 44

CHAPITRE III. — **Le dieu de l'orphisme** ..... 47
§ 1er. — *Zagreus, dieu infernal crétois* ..... 48
§ 2. — *Dionysos* ..... 49
§ 3. — *Le réveil de Dionysos enfant dans le van* ..... 57

CHAPITRE IV. — **La fusion de Zagreus et de Dionysos** ..... 60
§ 1er. — *Le fait de la fusion* ..... 60
§ 2. — *Le discours sacré pour expliquer la fusion* ..... 70
§ 3. — *L'interprétation du mythe de Zagreus-Dionysos par les anciens.* 72

CHAPITRE V. — **Les origines anciennes de l'orphisme** ..... 77
§ 1er. — *Le thème essentiel de l'orphisme* ..... 79
§ 2. — *La part de la Thrace dans les origines de l'orphisme* ..... 82
§ 3. — *La Crète ancienne* ..... 87

CHAPITRE VI. — **Initiation et culte orphiques** ..... 96
§ 1er. — *L'initiation orphique* ..... 98
A. Le fait de l'initiation ..... 98
B. Les rites de l'initiation ..... 100
*a.* L'initiation par l'air, le feu et l'eau ..... 100
*b.* L'initiation de la villa Item à Pompéi ..... 102
*c.* Le bol orphique ..... 110
§ 2. — *Les rites de l'orphisme* ..... 112
*a.* Le papyrus de Gourob ..... 113
*b.* Quelques textes ..... 117

Pages

CHAPITRE VII. — **La théogonie orphique** ..... 119
§ Ier. — *La théogonie d'Apollonios de Rhodes* ..... 120
§ 2. — *La théogonie d'Eudème* ..... 121
§ 3. — *La théogonie d'Hiéronyme et d'Hellanicos* ..... 125
§ 4. — *Les Rhapsodies* ..... 127
§ 5. — *Date des Rhapsodies* ..... 133

CHAPITRE VIII. — **L'orphisme religion de salut** ..... 137
§ 1er. — *Les lamelles d'or trouvées dans des tombeaux* ..... 137
§ 2. — *Le sens religieux des lamelles* ..... 142
§ 3. — *Les titres de l'orphique au salut* ..... 146

CHAPITRE IX. — **L'influence de l'orphisme en Grèce** ..... 149
§ 1er. — *Pindare* ..... 149
§ 2. — *Empédocle* ..... 156
§ 3. — *Aristophane* ..... 165
§ 4. — *Platon* ..... 165
§ 5. — *Isocrate. Aristote. Théophraste. Démosthène* ..... 175
§ 6. — *Perpétuité des croyances orphiques* ..... 177

CHAPITRE X. — **Le triomphe de Dionysos-Bacchos** ..... 180
§ 1er. — *Les thiases bacchiques* ..... 180
§ 2. — *L'union avec le dieu* ..... 182

CHAPITRE XI. — **L'orphisme et le judaïsme** ..... 187
§ 1er. — *L'orphisme allégué comme autorité* ..... 187
§ 2. — *Influence sur les sectes* ..... 189

CHAPITRE XII. — **L'orphisme et le christianisme** ..... 191
§ 1er. — *L'union au dieu souffrant et mourant* ..... 193
§ 2. — *L'union au dieu ressuscité* ..... 201
§ 3. — *Le péché originel* ..... 205
§ 4. — *Le sacrifice et la communion* ..... 207
§ 5. — *Les purifications après la mort et la prière pour les morts* ... 210
§ 6. — *Les sentiments des Pères* ..... 211
§ 7. — *L'orphisme et la gnose* ..... 219
§ 8. — *Orphée dans l'art chrétien* ..... 219

**Conclusion générale** ..... 222

# L'ORPHISME

## INTRODUCTION

### § 1er. — *Le thème du livre.*

La main dans la main, l'histoire et la critique pénètrent partout où s'exerce l'intelligence.

Personne ne refuserait l'entrée à l'histoire, soit dans le domaine humain, soit dans le domaine religieux, surtout dans le domaine religieux, puisque la religion chrétienne a été révélée par Dieu par la voie de l'histoire. Aussi depuis longtemps on a compris son importance, grandie de nos jours par l'emploi des méthodes comparatives. Mgr de Solages, Recteur de l'Institut catholique de Toulouse, disait avec l'accent solennel d'un discours de rentrée (1) : « Nous avons besoin d'elle, d'abord, — c'est le plus clair, — pour faire, dans la mesure où ses données sont accessibles aux investigations critiques, l'histoire de la révélation judéo-chrétienne, et cela dans le cadre de l'évolution religieuse de l'humanité. »

Mais si la critique est nécessaire pour prouver à tout venant que c'est bien l'Histoire qui se présente, n'a-t-elle pas bien souvent présenté effrontément comme telle une hypothèse qu'elle créait en un tournemain, ne montrant pas moins de virtuosité pour la remplacer bientôt après par une autre ?

C'est donc qu'une fausse critique se substitue parfois à la vraie. Assurément, mais on n'a pas découvert jusqu'à présent d'autre moyen de vérifier des titres que de les examiner... critiquement.

Et voilà comment une Introduction au Nouveau Testament peut et doit comprendre une étude des phénomènes religieux auxquels une certaine critique attribue une grande part dans la fondation du christianisme. A côté de la critique textuelle, il y a place pour la critique

(1) *Histoire, méthode historique et Études ecclésiastiques*, novembre 1936.

littéraire et la critique historique. Il sera bien entendu d'ailleurs que le cadre « d'Introduction » ne confère aucun privilège, comme s'il était d'ores et déjà avéré que tel fait religieux a introduit au christianisme... On discutera des titres, voilà tout.

D'autre part nous pensons qu'il ne suffirait pas d'annoter, en face du fait chrétien, des témoignages isolés empruntés aux religions étrangères. Avec cette méthode les points de comparaison sembleraient facilement avoir été choisis et mis en relief pour les besoins de la cause. Il faut bien plutôt étudier le phénomène en lui-même, chercher sincèrement à le comprendre, avec ses qualités comme avec ses défauts, en réservant pour la fin ce qui est la raison d'être de l'étude, la comparaison avec cet autre ensemble qu'est le christianisme. Dans la seule région de la pensée, le champ des comparaisons est immense. Il demeure extrêmement étendu si l'on s'en tient à ce qu'on nomme les religions à mystères ; il est encore difficile à parcourir, même si l'on n'a en vue, comme c'est ici le cas, qu'un phénomène religieux, l'orphisme.

Peut-être a-t-on exagéré l'importance dans l'antiquité des religions à mystères. Ce n'est qu'une branche des ramifications luxuriantes du paganisme. Mais tel est aujourd'hui le train de la critique que les mystères ont tout envahi dans les cercles d'études où l'on s'attache aux origines de l'évangile et de l'institution chrétienne.

Les vagues d'assaut, surtout depuis la mort de Bousset et de Reitzenstein, sont devenues moins mordantes; mais, parce qu'on croit voir le flot, ayant renversé toutes les digues, se répandre plus largement, sans rencontrer de résistance.

On juge de la diffusion d'une doctrine, disons ici de ses ravages, lorsqu'elle sort de son domaine propre et s'impose à des esprits aussi réfléchis que les collaborateurs de la *Revue de Métaphysique et de Morale*. Dans son numéro d'avril 1936, on y lit (1) sous la signature de M. René Berthelot : « Le christianisme historique n'est pas la religion que professait Jésus. Le christianisme est une union des croyances messianiques avec le culte d'un dieu sauveur et la communion avec ce dieu. » C'est, assure-t-on, l'opinion de « la plupart des historiens critiques. »

Et en octobre de cette même année, cet auteur, estimant en avoir fourni la preuve, conclut (2) : « Bien que le christianisme soit une formation complexe, c'est avant tout, nous l'avons vu, une religion

(1) P. 212.
(2) P. 533.

de mystères qui a réussi, en qui les autres se sont résorbées et qui a absorbé, elle, la religion messianique d'un grand poète populaire. Aussi n'est-ce pas forcer les choses de dire que Paul de Tarse, plus encore que Jésus, a été le fondateur du christianisme historique. »

Il ne s'agit pas, on le voit, du paganisme tout entier. La distinction fondamentale ici, bien connue et incontestable, est celle des religions d'État et des religions à mystères.

Avec le mot de religion commencent les difficultés. Nous croyons cependant pouvoir poser en principe qu'il n'y a pas de religion sans un peu d'amour pour la divinité. William Robertson Smith, dans son ouvrage très admiré sur la religion des Sémites (1), a refusé le nom de religion à ce qui ne serait que la terreur inclinant le front du sauvage, l'obligeant à faire des sacrifices à ses dieux ou à ses fétiches pour ne pas encourir leur haine. Non, ce n'est pas un sentiment aussi vil qui a créé les dieux, quoiqu'en ait dit Lucrèce. La religion, le nom même l'indique, suppose un rapprochement, par l'affection, qui tend à l'union. C'est avec une certaine communion qui crée un lien étroit entre le fidèle et son dieu que commence la mystique, selon la façon ordinaire de parler.

Nos écrivains chrétiens, peut-être dans un dessein apologétique, ont, croyons-nous, exagéré en refusant aux païens un vrai sentiment d'amour pour leurs dieux, surtout pour la divinité protectrice de leur cité. On ne voulait voir dans ces religions que formalisme, poursuite d'un intérêt purement temporel, satisfaction de l'égoïsme et même de la vengeance. Tout cela n'était en effet que trop fréquent. Mais l'intérêt, quelque peu ridiculisé par l'étiquette de municipal, s'élevait bien plus haut.

Lorsque, tous les quatre ans, Athènes portait à sa déesse vierge un nouveau péplum au sanctuaire de l'Erechteion, berceau de toutes ses gloires, quand les éphèbes montaient à cheval vers les temples étincelants de marbre, ces Propylées où la victoire dénouait sa sandale pour ne pas quitter la cité protégée par l'égide de sa déesse, lorsque se déroulait la procession des jeunes filles portant sur la tête en des corbeilles les offrandes sacrées, et qu'en s'élevant on découvrait le golfe de Salamine où la flotte grecque avait anéanti les barbares, l'émotion, une émotion vraiment religieuse de piété et de gratitude montait aussi dans les âmes pour s'épancher devant la déesse vierge, Athéné. Sans la moindre envie de redire avec Renan la prière sur l'Acropole, nous devons le reconnaître sans hésiter.

(1) *Lectures on the Religion of the Semites*, de W. Robertson Smith.

Mais il est tout aussi certain qu'en ce moment où tous les cœurs battaient à l'unisson dans l'amour de la cité et de ses divinités tutélaires, personne ne songeait à ses propres destinées particulières après la mort, aucune prière ne s'élevait pour implorer ce que nous nommons le salut, celui de l'éternité.

Grave lacune, ressentie d'autant plus qu'après Alexandre les antiques cités furent fondues dans de grands États. Toutes les activités de l'homme cessèrent de s'absorber dans la défense, la prospérité, la gloire d'une petite patrie, et en même temps de s'intéresser au culte, à la richesse, au renom du dieu qui était le génie de cette patrie. Versés dans des cadres immenses, les anciens citoyens, devenus des sujets, laissaient le soin des affaires publiques aux individualismes isolés qui se disputaient le gouvernement. Il n'y eut même plus d'affaires publiques, mais des compétitions de souverains qui se déchiraient entre eux, et s'imposaient chacun chez soi comme de véritables dieux dans leurs domaines. A ce coup l'affection fut tout à fait éteinte. L'âme religieuse se replia sur elle-même. Désintéressés des conflits où ils ne figuraient qu'en salariés, les hommes songèrent davantage à leur intérêt particulier, y compris et surtout le destin de l'outre-tombe, pour ceux, et ils étaient les plus nombreux, qui croyaient à l'existence de l'âme après la mort. Sans délaisser tout à fait les cultes traditionnels, embaumés dans leur beauté, on demanda en foule la certitude d'une immortalité bienheureuse à des dieux sauveurs librement choisis. L'initiation créait de nouveaux groupes sociaux, les liens religieux de fraternité étant d'autant plus puissants qu'ils remplaçaient les autres. De là la vogue des mystères, d'Eleusis en Grèce, de la Grande Mère et d'Attis en Phrygie et à Rome, d'Isis et d'Osiris en Egypte et, dans tout le bassin de la Méditerranée, du persan Mithra, arrivé le dernier, au IIe siècle avant notre ère, mais appuyé sur une réputation de franchise et de vaillance qui le rendait sympathique aux soldats. Dionysos ou Bacchos était partout avec le vertige de ses orgies.

Je me suis cru obligé de répéter ici ce que chacun sait. C'est un lieu commun bien établi de l'histoire religieuse depuis Alexandre.

Mais des chercheurs ont remonté plus haut. C'est un fait, chaque jour mieux constaté, que vers le VIIe siècle av. J.-C., sinon plus tôt, une vague de mysticisme déferla sur toute la Grèce. On éprouva, dans les villes principales, un besoin de purification, de rénovation religieuse, comme si l'on voulait rentrer en grâce avec la divinité offensée, surtout par les malfaçons de ses rites, un désir d'union personnelle avec tel dieu, qu'aucun rite public ne pouvait satisfaire.

C'est à ce mouvement qu'appartient l'orphisme, objet de cette étude.

Est-ce donc un simple *revival*, une recrudescence du sentiment religieux mystique, remontant des profondeurs de l'antiquité grecque, ou serait-ce une invasion venue du dehors?

Des deux façons, cette véritable mystique, avec ses vues pessimistes sur la vie présente, affirmant la nécessité de se purifier de ses fautes pour être admis ensuite dans la société des immortels, cette mystique, fut dans toute la force du terme, une religion de salut.

C'est à ce phénomène religieux que nous bornons notre étude. Nous essayons de vérifier pour ce cas spécial, ce que M, Berthelot concédait si largement aux religions à mystères.

Peut-on constater quelque chose de semblable entre l'orphisme et le christianisme, lorsque saint Paul, imbu de culture hellénique, commença de prêcher l'évangile aux gentils? L'apôtre fut-il entraîné par le courant général vers les religions de salut à faire dévier la prédication de Jésus de Nazareth, le plus grand des prophètes d'Israël, mais demeuré fidèle au système religieux de son peuple, en faisant de Jésus lui-même un Dieu souffrant et le Dieu Sauveur ressuscité à la façon de Dionysos-Zagreus?

L'orphisme lui parut-il animé d'un esprit assez puissant pour vivifier une doctrine dont les païens n'auraient pas goûté la transcendance un peu froide? Les âmes qui avaient été initiées par Orphée étaient-elles mieux disposées que d'autres à s'unir par l'initiation du baptême à un Dieu souffrant et mourant? Le péché originel de saint Paul n'est-il pas spécialement un emprunt fait aux orphiques?

Telles sont quelques-unes des questions que les affirmations décidées des « critiques » nous obligent à étudier dans leurs sources, à l'aide des textes : tel est le thème général.

Il nous reste à solliciter l'indulgence du lecteur sur la manière dont il a été traité dans ce livre.

Ce n'est point un ouvrage d'érudition, puisqu'il n'est pas du tout complet, et l'auteur se ferait plutôt le disciple de l'admirable école française qui s'est formée à Athènes; il sait qu'on ne doit pas porter de chouettes dans la ville d'Athéné!

Mais ce n'est pas non plus une lecture pour les réfectoires des séminaires ou des scolasticats. Car, sans parler de quelques éléments assez scabreux, on a cru devoir discuter des textes, dont le sens est souvent controversé, et dont dépend un jugement correct. Réserver ces détails pour des notes eût été déplacer ce qui est pour nous l'essentiel.

C'est reconnaître que le sujet est très complexe, même obscur, et qu'il serait prématuré de proposer des conclusions fermes.

A vrai dire le doute sur l'existence même d'Orphée — quoi de plus

grave en apparence que la réalité historique d'un fondateur religieux? — ce doute que nous ne prétendons pas dissiper, ne serait pas un obstacle à se faire une idée claire de l'orphisme. Car c'est l'orphisme même qui est en question — *to be or not to be* — et il est assurément pénible d'être obligé constamment de prouver que l'objet dont on traite n'est pas dépourvu de réalité. On voudra donc bien regarder cette étude comme un *essai,* des *prolégomènes,* termes qui sont déjà quelque peu prétentieux.

Ceux qui auraient été persuadés par nous de l'action importante de l'orphisme, rencontreront des nuances notables chez les critiques lorsqu'il sera question de doser son degré d'influence sur le christianisme.

Assurément personne n'a hasardé cette gageure de l'orphisme englobé tel quel dans la foi des premiers chrétiens convertis du paganisme. Les critiques les plus déterminés n'ignorent pas la répugnance que telle de ses pratiques devait inspirer aux fidèles disciples de Jésus. Si nous insistions éloquemment sur le contraste entre la pure morale chrétienne et les excès des mystères dionysiaques, on nous répondrait qu'ils n'ont pas paru moins abominables au Sénat de Rome. Et enfin nous retrouverions toujours une équivoque possible entre l'esprit de Dionysos et l'esprit d'Orphée.

Dans ce va-et-vient des idées, cette variété des aspects, l'attitude indécise des témoins, les textes ont leur mot à dire en des endroits différents. D'où la difficulté d'éviter les répétitions.

L'idéal pour la clarté serait de répartir les témoignages dans des compartiments bien distincts, mais ces compartiments n'ont jamais existé, et nous donnerions une idée fausse d'une religion ancienne si nous tentions de ranger ses dogmes, ses institutions et ses pratiques dans autant de chapitres d'un catéchisme.

Le sol de l'orphisme est particulièrement mouvant. Les divergences des critiques sont telles qu'il paraît opportun de ne pas tabler sur des résultats acquis, mais de reprendre les problèmes directement, sans cependant se contenter de juxtaposer ou d'opposer les textes.

C'est pour rendre la difficulté plus évidente que nous commençons par un exposé rapide des opinions récentes. Ce tableau aura du moins l'avantage de rendre plus évident le caractère fuyant de l'orphisme, et de mettre en garde contre des solutions trop absolues : il excusera en même temps une nouvelle tentative pour mettre un peu d'ordre dans ce chaos.

Plus d'un lecteur, sans doute, jugera cette préface peu encourageante. Osons donc, surtout dans l'intérêt de la clarté, proposer dès le

début ce que les Anglais nomment une *working hypothesis*, une hypothèse qui est le résultat d'une étude assez longue, mais qui guidera peut-être ceux qui ne sont pas familiers avec les détours de ce sérail.

Le point essentiel, disions-nous, est celui de l'existence.

Le mysticisme des orphiques a paru contraire au tempérament des Hellènes, sensibles aux bienfaits de la vie, épris de clarté dans la pensée, comme leurs yeux se complaisaient à la lumière du soleil, ne songeant qu'avec répugnance à la vie amoindrie et misérable de l'au-delà dont gémissait Achille aux Enfers. Et c'est pourquoi, si je ne me trompe, Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, admirateur du génie grec parce qu'il incarnait pour lui la raison pure, a réduit presque à rien le phénomène de l'orphisme, une tache sur ce peuple au temps où il était trop heureux de n'avoir pas été atteint dans ses forces vives par la mélancolie chrétienne. C'est lui, maître incontesté de l'hellénisme, en Allemagne et ailleurs, qui a mis en demeure l'orphisme d'émigrer du sol grec, c'est-à-dire de disparaître.

Mais qui eût pu se résoudre à chasser en même temps de toute la Grèce et même de l'Hélicon, ce Dionysos en qui Nietzsche admirait la moitié la plus purement poétique des dons de la race, l'auteur du dithyrambe et de la tragédie? A la vérité les rapports du dieu sombre de l'orphisme, Zagreus, avec la divinité exubérante de Dionysos sont la difficulté principale du sujet, celle qui fait de l'orphisme un problème presque inextricable, celle par conséquent qu'on élude volontiers. Wilamowitz a coupé le nœud gordien d'une formule courte et tranchante : « quant aux mystères dionysiaques, l'orphisme n'a rien à faire avec eux » (1).

Mais alors il faut renoncer à expliquer les textes anciens, ne tenir aucun compte d'une tradition formelle.

Nous prenons donc résolument parti pour l'existence de l'orphisme et ses attaches dionysiaques.

L'antinomie proposée par Wilamowitz entre la conception grecque de la vie, et l'aspiration vers la vie bienheureuse de l'au-delà, entre Zagreus et Dionysos prouve seulement que l'orphisme n'est pas né tout entier en Grèce, et qu'il n'a pas eu un seul dieu sauveur.

La vraie solution consisterait, selon nous, à regarder l'orphisme comme une antique croyance, issue d'un sentiment religieux mystique dans les profondeurs de la race qui s'est répandue en Thrace, en Grèce et jusqu'en Crète, où la religion de Zagreus a reçu l'empreinte de l'Osiris égyptien avant d'être en contact avec le culte de Dionysos

(1) Der Glaube der Hellenen, II, p. 193.

venu en triomphateur de la Phrygie et de la Lydie par la Thrace. La fusion s'est opérée définitivement à Athènes, au temps des Pisistratides, au VII^e^ siècle av. J.-C.. Le culte dionysiaque était un sauvageon, l'orphisme fut un essai de le greffer. Le dieu de l'orphisme, Zagreus, devint Dionysos dans une nouvelle existence. Mais une doctrine mélancolique et pessimiste ne pouvait s'amalgamer entièrement avec la joie désordonnée, la vie exubérante, le délire des bacchanales. L'orphisme fut refoulé ou du moins céda la place. Longtemps il continua à se prévaloir du prestige des thiases ou chœurs de Bacchus, mais il devint surtout une tendance, un attachement intellectuel à une doctrine contenue dans des livres. Livré à lui-même, il ne sut pas se faire une existence distincte et organisée; il avait presque disparu, lorsque d'autres intellectuels, les néoplatoniciens du V^e^ et du VI^e^ siècle ap. J.-C. essayèrent de s'en servir pour donner à la philosophie platonicienne qu'ils professaient l'autorité sacrée d'une ancienne révélation.

Mais déjà le christianisme s'était constitué sans lui. Ce ne sont là que de grandes lignes d'une solution. On les reverra sans cesse à l'horizon. Sont-elles solidement appuyées sur les textes? C'est ce dont le lecteur jugera, s'il a le courage de s'engager dans ce labyrinthe. Pour en sortir directement il faudrait ne jamais passer au même endroit. Ce serait encore une réussite que d'aboutir à la lumière à force de tâtonnements. Le sujet vaut-il cette peine? C'est encore le lecteur qui jugera.

## § 2. — *Les travaux récents sur l'orphisme.*

Nous en citerons peu (1); ce qui nous permettra de les ranger dans l'ordre historique, et de citer à l'occasion leurs opinions sur les points contestés.

Rappelons en premier lieu : *Aglaophamus* (2) *sive de Theologiae mysticae Graecorum causis libri tres scripsit Chr. Aug.* LOBECK *idemque poetarum orphicorum dispersas reliquias collegit.* I, II. *Regimontii Prussorum* (Koenigsberg), 1829. — Lobeck répondait au nom de la raison critique à la Symbolique de Creuzer qui découvrait dans les mystères des anciens peuples et spécialement des Grecs des sens profonds et un enseignement relevé (1810-1812). Son succès fut complet, et ses deux volumes sont encore très recherchés. Sans doute

(1) Dans les *Orphicorum fragmenta* de Kern, p. 344 ss. un *Laterculus potiorum de Orpheo et Orphicis librorum* comprend 82 numéros et se termine à l'an 1922.

(2) Ἀγλαόφαμος; nom d'un initié dans Jamblique et Proclus, Kern, *test.* 249, 250.

Institut Catholique De Paris Bibliothèque de Fels

doit-il être complété et corrigé d'après des découvertes récentes, comme il eût été le premier à le faire.

Dans son admirable *Psyché* (1), Erwin Rohde a traité de l'orphisme avec sa maîtrise ordinaire. Il est très ferme sur le lien entre le culte de Dionysos et l'Orphisme, et en conclut à l'origine thrace d'Orphée.

Car on admet généralement que le culte de Dionysos est venu de Thrace en Grèce. Rohde suppose que le jeune dieu étant désormais reconnu (au VIII[e] siècle), une nouvelle vague l'amena sous sa forme primitive que les États grecs ne pouvaient adopter, ayant déjà fixé leur conception sur Dionysos. Il pénétra cependant sous cette forme que nous nommons orphique, c'est-à-dire avec un mélange de considérations philosophiques, ou, si l'on veut théosophiques. Né dans un pays de montagnes, et dans les forêts, donc loin des villes, ce culte d'un dieu ardent qui inspirait à ses fidèles une fureur sacrée, comportait le dépècement du taureau, et déjà en Thrace, comme le prouve le genre de mort d'Orphée, assimilé à son dieu et déchiré par les Bacchantes. La croyance en l'immortalité, avec l'espérance d'une vie meilleure, venait aussi de Thrace. Quant à la métempsychose, elle se trouvait un peu partout. Avec sa précision coutumière, Rohde n'a pas manqué de mettre en relief les divergences et même les contradictions de la doctrine sur l'origine de la nature humaine, qui ne permettent pas de faire du prétendu péché originel un dogme reconnu de toute la secte. L'essentiel est la notion d'une âme, d'origine divine, logée dans le corps, et qui doit s'en dégager. La vie orphique y était consacrée, et le culte des vivants était efficace même pour aider les morts.

Assurément tout se tient logiquement dans cette belle construction; mais tout repose sur l'influence unique de la religion des Thraces sur l'orphisme. Nous croyons que le dualisme primitif était plus accentué. Au lieu de deux vagues d'un même courant, nous admettrions le confluent de deux fleuves.

Ernst Maass. *Orpheus*. Untersuchungen zur griechischen rœmischen altchristlichen Jenseitsdichtung und Religion, 1895. Cet ouvrage, d'abord très bien accueilli, ne semble pas avoir gardé beaucoup d'autorité.

Hermann Diels. Die Fragmente der Vorsokratiker, 4[e] édition, 1922, II, 66 : Orpheus 163-178; Musaios, 179-184.

(1) Psyche, Seelencult und Unsterblichkeits-Glaube der Griechen, von Erwin Rohde neunte und zehnte Auflage mit einer Einführung von Otto Weinreich, 1925; II, 1-136. La première édition est de 1893.

Auguste Diès. *Le cycle mystique*. La divinité origine et fin des existences individuelles dans la philosophie antésocratique. Paris 1909.

Salomon Reinach. Dans la collection d'articles *Cultes, Mythes et Religions,* I, 1908, 312-315 Λύσις προγόνων ἀθεμίστων; II, 1909, 58-65 *Zagreus le serpent cornu;* 66-78 *L'orphisme dans la IV^e^ églogue de Virgile*; 85-122 *La mort d'Orphée;* 123-134 *Une formule orphique;* III, 1913, 272-282 *Morale orphique et morale chrétienne;* 283-292 *L'apocalypse de Saint Pierre*; 343-363 *L'idée du péché originel.*

*Lamellae aureae Orphicae ed. comm. instr. Alexand.* Olivieri, Bonn 1915.

Vittorio Macchioro. *Orphica,* Collection de différents articles; *Zagreus* (Bari 1920). — Tout à l'orphisme (1); nous aurons à citer ces outrances.

Ed. Zeller. Die Philosophie der Griechen, 7^e^ édition (1923) publiée par Wilhelm Nestle, en partie (I, p. 1-240) d'après des retouches de Fr. Lortzing, pour la philosophie et les mystères, 1, 61-88; pour la cosmogonie orphique, 122-148.

Wendland n'a pas traité spécialement de l'orphisme, mais sa connaissance approfondie de la culture gréco-romaine donne de l'importance à sa déclaration très ferme (2) : « Cette piété intérieure (des orphiques), qui est sortie des formes rudes et élémentaires de la religion de l'extase, mais qui s'est délivrée de ses scories impures, est devenue un courant puissant comme le montre son influence variée sur Pythagore, Pindare, Empédocle. Elle atteint sa perfection la plus haute et sa forme la plus éclairée dans la grandiose création poétique de Platon sur les destinées de l'âme humaine ».

M. Loisy a fait une part assez large à l'orphisme dans son ouvrage d'ensemble sur *Les mystères païens et le mystère chrétien* (3).

Ce titre indique à lui seul que M. Loisy, comme M. S. Reinach, rattache très étroitement l'orphisme et le christianisme, sans cependant conclure à un emprunt direct par la religion la plus récente.

M. Loisy admet sans l'ombre d'une hésitation le caractère dionysiaque de l'orphisme. Selon lui, « que l'omophagie ait été un rite essentiel de l'initiation orphique, rien ne paraît plus certain » (4).

Ce serait la base de l'union mystique de l'initié avec son dieu. Et

(1) M. A. Boulanger (Orphée, p. 17, note) nous prévient que les essais de Maas et de Macchioro sont « en majeure partie à côté du sujet qu'ils prétendent traiter ».

(2) Die hellenistisch-römische Kultur..., 2^e^ éd. 1912, p. 99.

(3) Paris 1919, 2^e^ éd. 1930, très peu retouchée. On peut donc toujours consulter la recension de la *RB.*, 1920, p. 424-435.

(4) P. 46. Ce point est aujourd'hui très contesté. M. Nilsson (Harvard Theol. Rev.; jul. 1935 p. 203) pense même que les orphiques avaient transformé en un crime le rite de l'omophagie; ils l'auraient donc supprimée.

en conséquence « la théologie orphique a déduit de cette union mystique son idée de l'âme éternelle, divine, échappée du premier sacrifice typique, à savoir le sacrifice de Zagreus (1) par les Titans, sacrifice dont les autres sont un mémorial qui en perpétue et en parachève l'efficacité » (p. 45 n. 1). Nous serions bien là sur le terrain du christianisme, avec son sacrifice du Calvaire, et la Messe qui en est le mémorial efficace. L'orphique avait à se purifier lui-même par certaines abstinences, afin de faire constater sa pureté et de devenir un dieu. Mais « toujours est-il que l'initié était régénéré, était sauvé en s'assimilant au chevreau mystique » etc.

Peu après l'ouvrage de Loisy, paraissait une première esquisse du sujet tracée par Otto Kern, qui s'y absorbait depuis longtemps : *Orpheus. Eine religionsgesch. Untersuchung mit einem Beitrag von Joseph Strzigowski,* Berlin 1920.

Ce savant étant le maître incontesté des études orphiques, voici quelques-uns des points saillants de sa doctrine, surtout sur la théogonie.

Orphée n'a jamais existé, c'est le héros patronymique ou l'archégète d'une secte d'« isolés » (2). Ils ne formaient donc pas une même secte répandue partout, mais des thiases dispersés çà et là. Au cinquième siècle on ne rattachait pas encore à la Thrace le fondateur supposé, ou plutôt il y en avait plusieurs, comme plusieurs Bacchis et plusieurs sibylles. L'un d'eux fut mis en relief, comme un missionnaire de l'hellénisme chez les Thraces, devenu martyr de son zèle. D'abord connu comme chanteur s'accompagnant de la lyre, dans le cycle d'Apollon, il passa dans celui de Dionysos. Sa légende comme fondateur religieux est engagée dans le grand courant mystique du VII^e^ siècle, dont une branche prit à Athènes la forme orphique que lui donna Onomacrite. Dès lors il passa pour l'initiateur aux mystères de Dionysos ou Bacchos, et enfin à tous les mystères. On lui attribua une théogonie. Tandis que celle d'Hésiode était un hymne en l'honneur de Zeus, celle d'Orphée avait un dessein pratique et aboutissait aux origines de l'humanité pour lui tracer une règle de vie et assurer son individualité parmi les cultes grecs, avec un esprit différent. Le néo-platonisme lui rendit une nouvelle vie pour en faire un rival du christianisme, sans abandonner la religion traditionnelle, mais en insistant sur le péché originel et sur la sainteté intérieure. « Dans les Hymnes à Zeus et à Dionysos, bien des choses avaient un son chré-

(1) Dans *RB.*, p. 427, on lit Zeus, qui doit être une faute d'impression.
(2) D'après la racine postulée ορφος, *orbus,* supplantée par ὀρφανός.

tien ou ont été interpolées ; et la passion de Dionysos-Zagreus rappelait la passion du Christ. Aucune doctrine philosophique de l'antiquité ne parut répondre aussi bien aux doctrines chrétiennes que la théogonie orphique » (p. 39).

Cette théogonie terminée en anthropogonie était une véritable Bible, un poème, elle aussi, mais dans un but de propagande religieuse. Un vin nouveau était versé dans les vieilles outres d'Hésiode. L'homme doit savoir d'où il vient, qu'il a été séparé de Dieu par le péché, qu'il doit réparer par une vie pieuse, gage du salut (1).

Quel que soit le mérite de cette brochure (2), le service vraiment éminent que O. Kern a rendu à la science, c'est la publication dans un seul volume de tout ce qu'on trouve sur l'orphisme dans l'antiquité.

*Orphicorum Fragmenta collegit* Otto Kern. Berlin 1922.

Cette collection se compose de deux parties : les témoignages (*test.*) des anciens sur la légende d'Orphée, les orphiques et les orphéotélestes, sur les écrits orphiques, et les écrivains anciens qui en ont parlé. La deuxième partie encore plus importante contient les fragments (*fr.*) que l'antiquité nous a transmis comme l'œuvre d'Orphée et les inscriptions, le plus souvent récemment découvertes, qui émanent de ce mouvement religieux, y compris parfois des textes douteux ou non authentiques.

Tout l'ensemble ne comporte aucune traduction ni commentaire, sauf ce qui regarde la critique du texte et son origine. Des *indices* facilitent l'usage du livre en mettant en relief certains termes et les auteurs où Kern a puisé.

Comme on pouvait s'y attendre, un instrument si commode a multiplié les études, et par là-même les contestations.

M. R. Eisler n'en dépend pas encore, il est plutôt un contemporain. Son érudition est prodigieuse, sa méthode passe pour moins sûre. Nous nous contentons donc de citer des titres qui établissent la maîtrise polyglotte de l'auteur : Orpheus-The Fisher, London, 1921 ; Orphisch-Dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike, 1925 ; L'origine des noms grecs des lettres de l'alphabet (*Revue des études grecques,* 1928, p. LV).

(1) Il faudrait consulter aussi l'article d'O. Kern sur Dionysos dans l'encyclopédie de Pauly-Wissowa. Personne ne contestera cette proposition : « Il n'y a aucun fondement à tenir *tous* les mystères dionysiaques pour orphiques » (III, 1015); mais c'est admettre que quelques-uns l'étaient. — Zagreus et Dionysos ne sont pas la même divinité à l'origine (III, 1014). Chose étrange, il n'est pas parlé d'omophagie.

(2) Gomperz, *Les penseurs de la Grèce,* traduction française, I, 92; 138-149. En général avec Kern contre Rohde.

Aujourd'hui le maître des études orphiques, du moins en France, est M. A. Boulanger. Nous citerons souvent sa synthèse : Orphée, rapports de l'orphisme et du christianisme, Paris 1925. On y ajoutera : Sur les origines de l'orphisme : Communication au Congrès international d'histoire des religions, tenu à Paris, en octobre 1925; L'orphisme et l'Étrurie (*Revue des Etudes anciennes*, 1928, p. 75; L'orphisme dans les Argonautiques d'Orphée (*Bulletin de l'Association G. Budé*) janvier 1929, p. 35-36).

M. A. Boulanger prépare un grand ouvrage sur l'orphisme, où il présentera ses opinions définitives, longtemps méditées.

Depuis le commencement du siècle, M. P. Nilsson a multiplié les mémoires sur la religion des Grecs. L'ouvrage le plus important pour la question de l'orphisme est une étude sur les survivances en Grèce de la religion des Crétois et des Mycéniens : The Mynoan-Mycenaean religion and its survival in greek religion, Lund 1927.

Le calme relatif dans lequel se poursuivaient les études orphiques a été troublé par l'intervention d'Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, dont nous avons déjà parlé. Résumant ses études précédentes sur la foi des Grecs, il en a fait une synthèse prodigieusement dense et bien informée dans *Der Glaube der Hellenen,* Berlin, t. I, 1931; t. II, 1932.

Pour cet admirable philologue, très admirateur des Grecs, surtout en matière religieuse, à cause de leur liberté dans les croyances et de leurs tendances qu'il suppose purement rationnelles, le mysticisme en Grèce est tout au plus une matière importée du dehors; il ne lui accorde qu'une attention distraite et en diminue grandement la portée; l'orphisme est presque réduit à rien. Il ne peut nier le mouvement d'abord étranger à l'Ionie et à Athènes, qui pousse les communautés pythagoriciennes à désirer une vie nouvelle et meilleure après la mort, ni la tendance des mystères de Dionysos à rêver de la mort comme d'une délivrance, mais il sépare nettement l'orphisme des mystères dionysiaques, déclarant qu' « il n'a rien à faire avec eux », « car si la gigantesque collection poétique que les néo-platoniciens ont connue sous le nom d'Orphée a longuement décrit le mythe de Dionysos-Zagreus, cela ne prouve rien pour l'ancien temps » (II, 193) (1). Toutefois si le nom d'Orphée est écarté, Wilamowitz voit dans le dépècement du dieu une imitation du mythe de l'Osiris

(1) Il est vrai que deux pages plus loin il est contraint par un texte de Plutarque (*Alex.* 2) à reconnaître que de son temps les Ὀρφικά et les περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμοί s'étaient mêlés (II, p. 195, note 3). Or Plutarque parle comme les autres anciens.

égyptien, « à une époque où les Grecs avaient encore l'énergie productrice du mythe, et les vers sonnent bien » (II, 193).

Quant aux destinées de l'âme d'après les orphiques, il faut renoncer à s'appuyer sur les lamelles d'or « qui n'ont rien à faire avec Orphée » (II, 187, note).

Wilamowitz ne peut cependant nier l'existence d'une théogonie orphique : mais une théogonie ne prouve pas une religion. Il était logique de nier toute influence sur Platon d'un orphisme réduit à ses éléments les plus suspects. L'orphisme pratiquait l'ascése; Platon la réprouve. Et Wilamowitz d'insister sur les sarcasmes décochés par Platon à ces orphiques de mauvais aloi qui exploitaient la crédulité des riches avec leurs recettes empruntées à la superstition, voire à la magie. On ne sait même pas si les orphiques avaient une théorie de l'âme; en tout cas ils ne connaissaient rien d'un purgatoire. Il n'y a pas la moindre amorce de preuve qui permette de rapporter à Orphée les mythes de Platon, spécialement la métempsychose. Comme il était impossible de nier que Platon eût visé des vers attribués à Orphée, Wilamowitz suppose que le philosophe aura suivi sans la contrôler une opinion populaire.

Enfin, sans insister sur maint détail de cette charge contre l'orphisme, une lourde vapeur qui pèserait sur les dieux comme au temps de Jamblique, le coup décisif est porté à Salomon Reinach, qui mettait l'orphisme un peu partout : « Ainsi bâtit la critique, sur la base d'un manque absolu de critique » (II, 202).

Si grande que soit l'autorité de Wilamowitz en Allemagne, elle ne s'est pas imposée à un jeune érudit, M. Gualter Rathmann. Sans être présentée comme une contradiction du grand maître, sa thèse (1) en a pris spontanément le contre-pied. Nous y ferons quelques allusions. Qu'il suffise de dire ici que M. Rathmann accentue la valeur de la tradition orphique, l'originalité de ce système dont le pythagorisme ne serait que l'écho, sa cohésion, son thème essentiel qui aurait eu une grande influence, surtout sur Platon. Une étude attentive des textes n'a pas prémuni M. Rathmann contre une notable exagération en faveur de son client.

Autre péripétie avec M. Adolphe Krueger (2), qui ne se contente pas de détacher l'orphisme des mystères dionysiaques, et qui le rattache à Apollon, du moins dans ses premières origines : paradoxe

(1) *Quaestiones Pythagoreae, Orphicae, Empedocleae,* dissertatio inauguralis quam... scripsit Gualter Rathmann, 8° de VII-162 pp. Halis Saxonum, 1933.

(2) *Quaestiones orphicae dissertationem inauguralem... scripsit Adolfus Krueger,* 8° de 77 pp. Halis Saxonum, 1934.

dont nous aurons à signaler à l'occasion la hardiesse aventureuse.

L'intervention de Wilamowitz n'a donc pas rallié tous les orphisants. On en trouve cependant la trace dans les deux articles du R. P. Festugière, très étudiés d'après les sources, qu'il suffira de rappeler ici aux lecteurs de la *Revue biblique* (1). L'orphisme en sort fort amoindri : ce serait un phénomène religieux presque négligeable, auquel ne se rattachent pas les lamelles d'or.

Telle n'est point l'opinion de M. Schuhl (2). Il y reconnaît, il est vrai, un syncrétisme, mais qui explique précisément « le rôle considérable » que joua cette doctrine dans l'histoire des religions, car « chacun y trouvait, à ses inquiétudes, la réponse qu'il cherchait » (p. 242). Ce caractère de l'orphisme permet aussi de lui assigner des analogies en Égypte, en Perse, et jusqu'aux Indes. Il possède cependant un élément essentiel qui fait de l'omophagie la commémoration de la Passion de Dionysos et assigne à la vie orphique le but de faire triompher l'élément divin qui est enveloppé dans l'homme par un corps terrestre. Les lamelles d'or indiquent comment l'orphique fidèle arrive à la béatitude et à la divinité.

Le point le plus nouveau de cette conception est de faire intervenir au début de l'orphisme ce qu'on entrevoit dès à présent, « l'existence vers la fin du quatrième millénaire et au cours du troisième, d'une grande civilisation rayonnant sur plusieurs foyers de culture, qui s'étendaient de l'Hindus à la Méditerranée » (p. 17). Elle ne se transmit pas comme un héritage commun, et on ne pouvait guère lui faire des emprunts tardifs. Tout au plus peut-on admettre des survivances utilisées par les envahisseurs (p. 18). C'est avouer que cette vue générale, fût-elle vraiment fondée, ne donne pas beaucoup de lumière à la question spéciale de l'orphisme, si ce n'est en rendant vraisemblable, à une haute époque, son caractère syncrétique, que nous constaterons au VI^e^ siècle à Athènes avec des formes durables.

M. Nilsson, dans ses études minoënnes et mycéniennes, avait rencontré l'orphisme. Il n'avait pas hésité à y voir « une religion spéculative, créée par un génie religieux, au moins dans ses doctrines vitales... Cet homme a combiné et reformé des éléments variés avec l'indépendance et la souveraineté du génie (3) ».

C'est probablement la théorie de Wilamowitz qui l'a induit à faire

(1) 1935, 192-211 ; 366-396.

(2) *Essai sur la formation de la pensée grecque,* 1934, *l'orphisme et les pythagoriciens*, p. 228-242.

(3) *The Minoan-Mycenaean religion...* (1927), p. 511, citation traduite par M. Schuhl, *op. cit.*, p. 230.

une revue rapide du problème, car il prend souvent à partie le maître allemand dans un article qui occupe tout le numéro de la *Harvard theological Review* de juillet 1935 (1) : *Early Orphism and kindred Religious movements*. L'orphisme « primitif » ne descend pas plus bas que le IV^e^ s. av. J.-C.

La réaction contre Wilamowitz, outre des points de détail, consiste surtout à maintenir le lien entre les mystères de Dionysos et l'orphisme. Non qu'ils aient constitué une seule société, car les groupements étaient nombreux et différents, mais en ce sens qu'ils avaient une origine commune, l'orphisme étant une réforme religieuse qui partagea les bacchants en deux groupes. Nilsson est peut-être le seul à professer cette opinion intéressante que l'omophagie est le sacrement bacchique transformé en un crime par le mythe orphique.

Il a prouvé de nouveau que l'attitude de Platon envers l'orphisme n'était pas celle du mépris, mais qu'au contraire il en tenait un grand compte, sauf à verser son ironie sur les membres dégénérés qui ont dû se rencontrer dans l'orphisme, comme dans toute religion. C'est de l'orphisme que dépendaient les Pythagoriciens. Il a très probablement admis la métempsychose, mais l'idée en venait facilement, et elle est née aussi en Grèce.

Quoiqu'il en soit des détails, l'orphisme introduit un élément nouveau. Pour Homère, l'homme c'est le corps et l'âme. Pindare croit l'âme plus noble. L'orphisme la fait prévaloir par l'ascétisme et les purifications.

Les lamelles d'or sont sinon orphiques, du moins proviennent d'un cycle apparenté.

M. Nilsson ne semble pas attacher beaucoup d'importance à l'existence personnelle d'Orphée, mais il admet toute une bibliothèque d'enseignement et de propagande.

En cette même année 1935 paraissait le livre le plus considérable qui ait été consacré à Orphée dans ses attaches avec la religion grecque (2).

L'auteur ayant eu l'obligeance de formuler lui-même sa conclusion, nous la reproduisons à peu de chose près dans les termes qu'il a choisis (p. 206) :

« La religion d'Orphée est sous la dépendance d'une littérature sacrée, contenant des dogmes et des préceptes. Ses dogmes renferment

(1) Parue en septembre.

(2) *Orpheus and greek religion*, A Study of the Orphic Movement, by W. K. C. Guthrie, M. A. Fellow of Peterhouse Cambridge, with 16 Plates and 19 Text Illustrations, de XIX-287 pp. Methuen Londres.

une mythologie dont les principaux traits sont un dieu qui est aussi créateur (comme il pouvait l'être au sens antique), une succession de dynasties divines et une histoire de l'origine de l'humanité qui comporte une doctrine d'un péché originel. Les préceptes ont pour but d'extirper le péché, que l'orphique n'aurait pas nommé péché, mais impureté, et se proposent l'union parfaite avec un dieu qui est en nous toutes les fois qu'il n'est pas étouffé par les éléments impurs. Ils comprennent donc des rites (*teletai*), soit de purification, soit de communion, dont le principal était une récitation, et une représentation des souffrances de Dionysos, notre divin ancêtre et notre sauveur. On se purifiait aussi par une certaine manière de vivre, qui consistait surtout dans un lot de prohibitions. L'ascétisme en était un trait important, et résultait d'une attitude mentale de mépris pour le corps, qui aux yeux d'un orphique ne pouvait être qu'un obstacle pour l'âme dans sa poursuite de Dieu ».

« Pour en revenir au dogme, nous y relevons cette croyance que la pureté de l'âme et la due observance des rites étaient en définitive récompensées par le don vers lequel ils tendaient, c'est-à-dire par l'immortalité consistant dans le dépouillement de tout élément qui n'était pas divin, et l'avènement des justes dans le ciel en qualité de dieux. Mais avant d'atteindre à cette bénédiction parfaite, il faut passer par un cycle de naissances et de morts, avec une période d'épreuve et de purgation, quoique celle-ci puisse être abrégée pour celui qui a été constamment juste ».

« La punition attendait ceux qui n'étaient ni initiés, ni purs, et dans certains cas exceptionnels elle était éternelle, de sorte que les méchants incorrigibles servissent d'exemples pour promouvoir le bien ».

« C'était là une religion complètement différente du culte de la cité auquel le Grec ordinaire conformait ses devoirs. Il disait qu'il croyait aux dieux de la cité, mais il n'avait pas à souscrire à un credo quelconque, qui eût été fixé et cristallisé dans des écrits regardés comme inspirés. Il ne croyait pas, même s'il avait été initié à Éleusis, que sa conduite de chaque jour dût avoir beaucoup d'effet sur sa vie après sa mort ».

« L'esprit général des Grecs n'inclinait pas vers l'expérience d'une conversion à une vie nouvelle, non plus que vers la soumission à une autorité extérieure absolue en matière de foi. C'est pour ces raisons que les orphiques sont demeurés peu nombreux, en dépit de l'impression que certaines parties de leur pensée ont faite sur les plus puissants esprits de la Grèce, et on serait tenté de dire qu'ils auraient été

amenés à s'unir en communautés, s'ils ne s'étaient découragés et n'avaient abandonné la partie ».

Cette partie, perdue parmi les Hellènes, les orphiques l'auraient-ils gagnée en se transformant en chrétiens? M. Macchioro est presque le seul à aller jusque-là, M. Guthrie moins qu'un autre. Son exposition nous a paru offrir une base à la discussion de ce que fut l'orphisme. Il y a peu de chances qu'elle soit universellement admise.

En corrigeant les épreuves, l'auteur de ce livre a eu connaissance de la recension de l'*Orpheus* de Guthrie par M. Charles Picard (*Revue archéologique* d'octobre-décembre 1936, parue tardivement, pp. 224-226). L'illustre maître signale un certain nombre de lacunes dans la documentation, avis qui touche à plus forte raison notre travail, mais dont nous ne reproduisons pas le détail, précisément parce que nous avons décliné toute prétention à être complet. Dans l'ensemble il y aurait lieu à restreindre plutôt qu'à étendre la valeur de la documentation. Nous n'en sommes que plus heureux de constater que M. Picard la maintient sur deux points que nous regardons comme les plus importants. Il voudra bien nous permettre de citer ses propres termes :

« M. G. accepte bien que le démembrement de Dionysos par les Titans ait été un dogme orphique du fonds archaïque; c'est légitimement, je pense, ratifier le témoignage très contesté aujourd'hui de Pausanias (VIII, 37, 5), quant au rattachement à Onomacrite d'une tradition sur la mise à mort du dieu... Pausanias savait encore des choses que nous ignorons. »

Sur les lamelles d'or : « L'auteur a admis dans sa documentation les lamelles d'or funéraires, sans discuter leur caractère « orphique» (1).... On observerait à ce sujet que la diversité des lieux de trouvaille (de la Crète à l'Italie méridionale (2) ne permet guère, en principe, d'accorder un caractère par trop *local* à cette classe de documents, où se reflète — avec des variantes régionales et d' « écoles » nullement inattendues — le commun souvenir d'un « livre des morts » importé dans l'Égéide préhellénique (3) ».

(1) Très contesté comme on sait.

(2) Et même à Rome.

(3) Notons encore, en corrigeant la *deuxieme* épreuve de ces pages quelques traits de la recension de l ouvrage de Guthrie par A. Boulanger (*Rev. des ét. anc. janv.-mars* 1937, p. 45-48). — Contre Kern qui faisait d'Orphée une personnification de l'orphisme, B. félicite Guthrie d'avoir admis l'antique célébrité d'Orphée : « Comme il n'était, à l'origine, inféodé à aucune religion particulière, on a pu sans nul inconvénient l'entrainer successivement dans le cycle apollinien et dans le cycle dionysiaque, si le pythagorisme s'est différencié de l'orphisme, c'est sous l'influence d'une forte personnalité, celle de Pythagore ». Guthrie aurait d'ailleurs exagéré le rôle d'Onomacrite.

L'orphisme ne remonte pas au delà du VI^e^ siècle, car la plus ancienne théogonie, celle

Parmi les articles d'encyclopédie, il faut tenir compte surtout des suivants :

O. Gruppe, dans le lexique de Roscher v° *Orpheus* III, 1, 1058-1207; v° *Phanes*, III, 2, 2249-2271.

Dans le même dictionnaire, article *Zagreus* par Johannes Schmidt. Dans le dictionnaire de Saglio, art. *Orpheus* et *Orphici*, de Paul Monceaux; art. *Zagreus*, de Ch. Dubois.

Dans l'Encyclopédie de Pauly-Wissowa, XVI, 2, paru en 1935 : *Die Orphischen* τελεταί de Otto Kern.

De cette nomenclature abrégée, il ressort que l'orphisme est un des points les plus obscurs de l'histoire religieuse, comme le prouve assez la variété des appréciations. Pour la clarté de ce qui va suivre, indiquons ici les questions particulièrement disputées.

Sur les écrits orphiques et le temps où ils ont été composés.

Sur la personnalité d'Orphée.

Sur le lien de l'orphisme avec la religion et les mystères de Dionysos.

Sur l'union de Zagreus et de Dionysos, et la façon dont elle s'est produite.

Sur l'existence même d'initiations et de groupements orphiques.

Sur la théogonie des orphiques et leur anthropogonie.

Sur leurs espérances d'immortalité, et spécialement sur l'appartenance des lamelles d'or à cette doctrine.

Sur l'influence de l'orphisme sur la pensée grecque et spécialement sur Platon.

Enfin, la question, posée dès le début de cette étude, sur l'influence de l'orphisme sur le christianisme, spécialement par l'action de saint Paul.

d'Aristophane et de Platon « n'est qu'une accommodation de la théogonie hésiodique » « Naguère encore, Wilamowitz... niait à bon droit l'existence de mystères orphiques. »

Quant à l'influence littéraire, très judicieusement il réduit à sa juste part, c'est-à-dire à fort peu de chose, l'influence de l'orphisme sur la philosophie hellénique, exception faite pour Platon, qui, selon l'heureuse expression de l'abbé Diès, « transpose en philosophie mainte doctrine orphique ».

# CHAPITRE PREMIER

## LES LIVRES ORPHIQUES.

### § I^er^. — *Le fait de livres orphiques.*

Sur l'existence de ces livres toute l'antiquité est d'accord, et aussi les modernes.

Il nous suffira de citer les témoignages les plus anciens, dès le v^e^ s., et qui supposent une existence bien antérieure.

Euripide n'hésitait pas à faire remonter au temps de Thésée, non seulement la doctrine orphique, mais aussi les livres qui la contenaient.

Thésée dit à Hippolyte (1) : « Fais-le fier, maintenant, étale le charlatanisme de ton régime végétarien, sois bacchant avec Orphée pour chef, honorant la fumée de tant d'écrits ».

Cet hommage rendu aux nombreux écrits de la secte qui a Orphée pour souverain indique assez clairement le caractère régulateur de ces écrits, car il s'agit bien là de traités rédigés sur telle ou telle matière, non de caractères d'écriture possédant un pouvoir magique. De ceux-là on se sert, on ne leur rend pas hommage en les pratiquant, comme il est dit ici de la vie bacchique.

Ailleurs le chœur d'Alceste exprime sa pensée désabusée :

« J'ai touché à bien des doctrines sans trouver rien de plus fort que la nécessité : contre elle nul recours dans les tablettes où s'est inscrite la parole d'Orphée (2). »

L'impuissance constatée paraît être un indice que la parole d'Orphée, tenue pour authentique, se proposait précisément d'adoucir les peines et de détourner le cours de la fatalité.

Un satyre, mais c'est un satyre, et qui se moque, attribue à Orphée des incantations magiques. Trop lâche pour attaquer de front Polyphème, ce satyre a recours aux recettes d'Orphée :

« Je sais une incantation d'Orphée souveraine! pour que de lui-même, s'enfonçant dans son crâne, le tison aille incendier le fils borgne de la Terre (3). »

(1) *Hipp.* 952, ss. Ἤδη νῦν αὔχει καὶ δι' ἀψυχῶν βορᾶς σῖτ' ἐκκαπήλευ' Ὀρφέα τ' ἄνακτ' ἔχων βάκχευε πολλῶν γραμμάτων τιμῶν καπνούς.

(2) *Alceste*, 964-9; trad. Méridier.

(3) *Le Cyclope*, 646; trad. Méridier.

Un autre poète dramatique, s'adressant aussi au grand public, et précisément de *Thurii,* le comique Alexis (vers 350), suppose que Linos offre à Héraclès un lot de livres : « Viens et choisis ce qui te plaira.... Il y a Orphée, Hésiode, des tragédies, Choirilos, Homère, Épicharme » (*Athénée* IV, 164).

Nous reviendrons plus loin sur Hérodote et sur Platon.

Aristote connaissait des vers dits orphiques; il doutait seulement qu'ils fussent de lui. Le passage est célèbre, il est reproduit par Philopon qui le glose :

« De même le mot qui figure dans ce qu'on nomme les vers orphiques, car il dit que l'âme venue de l'univers pénètre dans ceux qui respirent, portée par les vents. Il a dit (ajoute Philopon) « ce qu'on nomme », car ces vers ne semblent pas être d'Orphée, comme il dit lui-même dans son ouvrage « Sur la philosophie » : ce sont bien ses dogmes, mais on dit qu'Onomacrite les a exposés en vers (1). »

Puisque Aristote s'est donné la peine de dire que ces vers n'étaient pas d'Orphée, c'est donc qu'il admettait l'existence d'Orphée. En niant cette authenticité, il a mentionné l'opinion qu'il partage sans doute que leur véritable auteur était Onomacrite.

On soutient (2) que Cicéron a cru, pour l'avoir entendu dire, qu'Aristote avait nié l'existence d'Orphée.

Mais Aristote, tel que l'a compris Cicéron, ne niait pas l'existence d'Orphée, mais seulement qu'il eût été poète.

Qui donc avait composé les vers qu'on lui attribuait?

Des gens que Cicéron tient probablement pour bien informés ne nommaient pas Onomacrite, mais le pythagoricien Cercops :

*Orpheum poetam docet Aristoteles nunquam fuisse, et hoc Orphicum carmen Pythagorei ferunt cuiusdam fuisse Cercopis* (*De nat. deor.*, I, 38).

La chronique de Paros attribue à Orphée son propre poème, c'est-à-dire ce qui regardait sa doctrine, plus encore que sa personne, et de plus des épisodes éleusiniens : le rapt de Coré, la recherche de Déméter, l'invention de la semence et l'indication de ceux qui ont reçu le don de ces fruits. Tout cela aurait été écrit sous le règne d'Érechtée, 1133 ans avant la chronique elle-même, qui date de l'an 264 av. J.-C. (3).

(1) Kern, fr. 27 : καὶ ὁ ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς ἔπεσι καλουμένοις λόγος· φησὶ γὰρ τὴν ψυχὴν ἐκ τοῦ ὅλου εἰσιέναι ἀναπνεόντων, φερομένην ὑπὸ τῶν ἀνέμων· λεγομένοις εἶπεν, ἐπειδὴ μὴ δοκεῖ Ὀρφέως εἶναι τὰ ἔπη, ὡς καὶ αὐτὸς ἐν τοῖς Περὶ φιλοσοφίας λέγει· αὐτοῦ μὲν γάρ εἰσι τὰ δόγματα, ταῦτα δέ φασιν Ὀνομάκριτον ἐν ἔπεσι κατατεῖναι.

(2) Krueger, *op. l.*, p. 22.

(3) Kern, *test.* 221, différentes restitutions, entre autres celles du début par Boeckh :

## § 2. — *Les livres orphiques perdus.*

L'existence d'écrits orphiques nombreux étant constatée au v^e^ siècle, ce qui suppose assurément qu'ils datent du vi^e^ siècle, sinon du vii^e^, quels étaient leurs thèmes, à juger d'après leurs titres, et à qui étaient-ils attribués? Car Orphée n'était censé leur auteur que d'après l'opinion courante, contestée par les érudits et déjà par Aristote.

Nous avons deux catalogues :

Celui de Clément d'Alexandrie (1) est plutôt une recherche des différents auteurs :

« Les oracles attribués à Musée sont, dit-on, d'Onomacrite, le *Cratère* d'Orphée serait de Zopyre d'Héraclée, et *la Descente aux enfers* de Prodicos de Samos. Ion de Chios dans *Les triples victoires* (τριαγμοῖς) raconte que Pythagore a contribué pour une part à ce qui est attribué à Orphée.

Épigène, dans ce qu'il a écrit *Sur la poésie orphique*, attribue à Cercops le pythagoricien *La descente aux enfers et le Discours sacré*, à Brontinos *Le voile* et *Les Physiques* (2).

Ion de Chios n'a pas écrit spécialement sur les œuvres dites d'Orphée, mais y rencontrant des allusions aux nombres, il a conclu, avec un sens critique très averti, qu'il y avait là une interpolation pythagoricienne, et, selon lui, de Pythagore lui-même. Épigène, étudiant spécialement le problème littéraire, a revendiqué pour Cercops le pythagoricien le très important discours sacré.

Cet Épigène, critique d'Alexandrie, aux environs du iv^e^ siècle av. J.-C., a dû aussi, d'après Kern (p. 64), servir de source à Suidas, byzantin du x^e^ siècle, qui a cru pouvoir y ajouter, non sans des erreurs évidentes (3).

De ce pêle-mêle nous mettons en relief :

« Les discours sacrés en vingt-quatre rhapsodies, qu'on dit être de Théognète de Thessalie, ou encore de Cercops le pythagoricien. Les Oracles, qu'on attribue à Onomacrite. Les Initiations qu'on dit aussi être d'Onomacrite (4) ». — Ce dernier nom appartient à la grande histoire

(ἀφ' οὗ Ὀρφεὺς ὁ Οἰάγρου καὶ Καλλιόπης) υἱὸ(ς τ)ὴ(ν ἑ)αυτοῦ πόησιν ἐξέθηκε, Κόρης τε ἁρπαγὴν καὶ Δήμητρος ζήτησιν καὶ τὸν αὐτοῦ (εὑρεθέντα ὑπ'αὐτῆς σπόρον καὶ τὸ πλῆ)θος τῶν ὑποδεξαμένων τὸν καρπόν, ἔτη ΧΗΔΔΔΓ, βασιλεύοντος Ἀθηνῶν Ἐρεχθέως.

(1) *Stromates*, II, 81, 7 éd. Stählin.

(2) Kern, *test.* 222. Voici les termes les plus importants : Ἴων δὲ ὁ Χῖος ἐν τοῖς Τριαγμοῖς καὶ Πυθαγόραν εἰς Ὀρφέα ἀνενεγκεῖν τινα ἱστορεῖ. Ἐπιγένης δὲ ἐν τοῖς Περὶ τῆς εἰς Ὀρφέα ποιήσεως Κέρκωπος εἶναι λέγει τοῦ Πυθαγορείου τὴν Εἰς Ἅιδου κατάβασιν καὶ τὸν ἱερὸν λόγον, τὸν δὲ Πέπλον καὶ τὰ Φυσικὰ Βροντίνου.

(3) Comme lorsqu'il attribue les τριαγμοί à Ion le tragique.

(4) Kern. *test.* 223 : Ἱεροὺς λόγους ἐν ῥαψῳδίαις κδ', λέγονται δὲ εἶναι Θεογνήτου τοῦ Θεσσαλοῦ, οἱ δὲ Κέρκωπος τοῦ Πυθαγορείου. χρησμούς, οἳ ἀναφέρονται εἰς Ὀνομάκριτον. Τελετάς ὁμοίως

littéraire. Il aurait été chargé par le lettré « tyran » Pisistrate de la rédaction des poèmes d'Homère, celle qui a prévalu. Chassé par Hipparque parce qu'on l'accusait d'avoir falsifié les textes de Musée il s'était réconcilié avec les Pisistratides à la cour du grand roi (Hér. VII, 6).

Ainsi la tradition mettait en contact Onomacrite l'Athénien avec des penseurs et des poètes de l'Italie du sud. Il n'est pas douteux que le centre de leur activité ait été Athènes, où sans doute ces pythagoriciens s'étaient refugiés, et où l'on a peut-être employé leurs talents pour la célèbre révision d'Homère, quelle qu'ait été sa nature. Il paraît encore plus indiqué qu'ils aient collaboré à l'arrangement de poèmes orphiques formellement attribué à Onomacrite par Hérodote (VII, 6) : Ὀνομάκριτον... χρησμολόγον τε καὶ διαθέτην χρησμῶν τῶν Μουσαίου. En tenant compte de ces conjonctures, vaguement dessinées, on peut parler avec Krueger d'une littérature orphéo-pythagoricienne.

Mais des réserves sont nécessaires. D'abord les noms des pythagoriciens varient. Tandis que Cicéron (*De nat. deor.* I, 38) faisait état de Cercops, on voit surgir dans le catalogue de Suidas deux Orphée, celui de Crotone et celui de Camarina, et la conjecture de Gruppe (1) n'est pas négligeable qu'on les aura mis en avant pour expliquer que les poèmes, s'ils n'avaient pas le grand Orphée pour auteur, étaient cependant vraiment orphiques du nom de leurs véritables rédacteurs, sans parler de leur doctrine. Et en effet si Asclépiadès, peut-être contemporain de Cicéron, joint Orphée de Crotone à Onomacrite, c'est dans la révision des poèmes homériques (2). On l'aura fait passer d'une commission dans une autre; tandis que les noms des pythagoriciens varient, celui d'Onomacrite est le seul qui soit attesté pour Athènes à propos de l'orphisme, dans le texte célèbre de Pausanias sur lequel nous reviendrons (3).

Et même Tatien ne connaît que la tradition d'Onomacrite, qui aurait composé ce qu'on attribuait à Orphée (4).

δέ φασι καὶ ταύτας Ὀνομακρίτου. — Contre la *synthèse* d'Homère par Onomacrite, cf. Bérard, Intr. à l'Odyssée, III, 411 ss.

(1) Article *Orpheus*, dans Roscher.

(2) D'après Tzetzès (Kern, *test.* 189). Quelques-uns admettaient soixante-douze reviseurs, d'autres quatre : οἱ δὲ τεσσαρσί τισι τὴν ἐπὶ Πεισιστράτου διόρθωσιν ἀναφέρουσι, Ὠρφεῖ Κροτωνιάτῃ, Ζωπίρῳ Ἡρακλειώτῃ, Ὀνομακρίττῳ Ἀθηναίῳ καὶ Ἐπικογκύλῳ.

(3) P. 26.

(4) K *test.* 183 : Ὀρφεὺς δὲ κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον Ἡρακλεῖ γέγονεν, ἄλλως τε καὶ τὰ εἰς αὐτὸν ἐπιφερόμενά φασιν ὑπὸ Ὀνομακρίτου τοῦ Ἀθηναίου συντετάχθαι γενομένου κατὰ τὴν τῶν Πεισιστρατιδῶν ἀρχήν... Le verbe συντετάχθαι ne doit pas s'entendre d'une simple révision ou rédaction (*Rohde*, II, 112), car Tatien veut prouver qu'Orphée n'est pas tellement ancien, et que d'ailleurs ses écrits sont d'Onomacrite.

Clément d'Alexandrie ne doit pas dépendre de Tatien, puisqu'il ne donne à Onomacrite que les oracles de Musée, dans le passage déjà cité, mais bien dans un autre où il attribue purement et simplement à Onomacrite ce qui passe pour être d'Orphée (1). Eusèbe (*Praep. ev.* x, 11, 30) reproduit cette tradition. Sextus Empiricus est tout aussi exclusif (2) dans un passage d'autant plus important qu'il fait allusion à une cosmogonie, dont les premiers éléments étaient le feu, l'eau et la terre. A s'en tenir au gros courant de la tradition, Onomacrite joue donc le principal rôle dans la rédaction définitive des poèmes orphiques, dont quelques éléments étaient dans doute répandus déjà, surtout dans la Grande Grèce, d'où les apportèrent les pythagoriciens.

Peut-on distinguer la part des uns ou des autres dans cet ensemble? Nous avons déjà noté les hésitations des anciens. Nous ne sommes pas en état de prendre un parti bien ferme (3).

Les ouvrages les plus importants sont : 1) les discours sacrés en vingt-quatre Rhapsodies (4. Ἱεροὶ λόγοι ἐν ῥαψῳδίαις κδ').

2) Les Testaments (Διαθῆκαι) que nous retrouverons à propos des Juifs alexandrins.

5) Les hymnes qui seront mentionnés à part (Ὕμνοι), parce qu'ils ont été conservés. En fait tout l'intérêt se concentre sur *les* discours sacrés, ou *le* discours sacré. C'est un paradoxe de M. Krueger d'avoir regardé comme des parties de ce recueil les règles des vêtements sacrés (Ἱεροστολικά), la descente aux enfers (Κατάβασις εἰς Ἅδου), l'hymne au nombre (Εἰς τὸν ἀριθμὸν ὕμνος), les purifications (Καθαρμοί) (4).

Cette reconstruction littéraire a pour but de faire de l'orphisme le plus ancien une sorte de pythagorisme : nous retrouverons ce système à propos de la théogonie. Il suffit de constater ici que la démonstration prétendue, appuyée sur les conbinaisons les plus hasardeuses, n'atteint pas son but.

Que « l'hymne au nombre » par exemple, ait été d'origine pythagoricienne, cela paraît vraisemblable, mais l'épithète d'orphique que lui donne Proclos (5) ne prouve pas qu'il ait eu cette origine, si ce n'est

(1) *Strom* I, 21 (*Staeh.* II, 81, 1) ναὶ μὴν Ὀνομάκριτος ὁ Ἀθηναῖος, οὗ τὰ εἰς Ὀρφέα φερόμενα ποιήματα λέγεται εἶναι.

(2) K. *test.* 191 Ὀνομάκριτος δὲ ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γῆν (sc. εἶπε τὴν πάντων εἶναι ἀρχήν).

(3) Kern a réparti des fragments orphiques sous trente huit rubriques, dont l'une pour ce qui n'est pas authentique ou est douteux. Mais déjà le n° 30, τριαγμοί est contaminé par une erreur avérée de Suidas.

(4) Quaestiones Orphicae, p. 23-28.

(5) K. fr. 315 ὁ εἰς τὸν ἀριθμὸν Ὀρφικὸς ὕμνος. Les spéculations sur les nombres sont bien d'origine pythagoricienne, mais n'est-ce pas sous l'influence des orphiques qu'ils ont

dans un sens très vague, ou peut-être, comme avait vu Lobeck, parce qu'il a été inséré dans un recueil orphique.

Essayons de nous faire une idée plus exacte, parce que plus restreinte, des discours sacrés.

L'emploi du pluriel suppose qu'il pouvait y avoir un discours sacré sur chaque point particulier, et c'est ce que suggère Hérodote dans son texte fameux (1) sur des usages à la fois égyptiens, orphiques, bacchiques et pythagoriciens.

La raison d'être de chaque discours sacré était la curiosité des Grecs toujours en éveil. Les sanctuaires ou les associations religieuses pratiquaient les rites dont on ne comprenait plus ou dont on réprouvait le sens primitif. Quand on daignait les expliquer aux enquêteurs, on leur répondait le plus souvent que le rite représentait un épisode de l'histoire de la divinité. Nous ne saurions exclure absolument l'origine historique d'un rite, puisque les cérémonies de la semaine sainte, depuis la bénédiction des Rameaux jusqu' à la commémoraison de la résurrection, rappellent aux fidèles les actes salutaires du Christ.

Mais pour les cultes des cités ou des mystères, rendus à des divinités qui n'avaient laissé aucun souvenir distinct d'une existence humaine, les discours sacrés n'étaient que des explications conjecturales plus ou moins ingénieuses. La critique moderne s'efforce moins de retrouver des faits dans les rites que d'avoir une idée plus exacte des rites d'après l'explication qu'on en donnait. Le rite était censé reproduire des gestes, répéter des paroles ,il esquissait une situation : tout cela c'était un discours sacré. Si l'on passait d'un thème à un autre, il en résultait plusieurs discours sacrés, qui formaient néanmoins dans leur ensemble un seul discours sacré, unité que préfère Platon, sauf dans un cas (2).

Les discours orphiques s'étant multipliés avec le temps, on en fit à l'imitation d'Homère vingt-quatre Rhapsodies, celles dont parle Suidas. Ce recueil servit de base aux spéculations des néo-platoniciens. Kern reconnait aujourd'hui qu'il leur était de peu antérieur comme collection, mais il soutient toujours qu'il contenait des parties anciennes, et le fait est évident d'après la citation, dans Platon par exemple, de vers qu'on doit attribuer aux rhapsodies. Mais quelles étaient ces

assimilé les nombres à des divinités? C'est ce que semble dire Jamblique, *fr.* 311 ὅτι τὴν ἑξάδα ὁλομέλειαν προσηγόρευον οἱ Πυθαγορικοὶ κατακολουθοῦντες Ὀρφεῖ... s'il était dans ce cas l'hymne au nombre serait vraiment orphique.

(1) Hér. II, 81 ἔστι δὲ περὶ αὐτῶν ἱρὸς λόγος λεγόμενος. voir plus loin, p. 67 s. la discussion de ce texte.

(2 Et encore dans les Lois (IX, 872 e).

parties? Que racontaient le discours ou plutôt les discours sacrés? C'est ce dont disputent les orphisants modernes.

Il est certain qu'ils contenaient une théogonie aboutissant à l'origine de l'humanité, et que nous aurons à étudier.

L'essentiel de la doctrine orphique devait y être contenu, c'est-à-dire l'histoire du dieu, fondement supposé de toutes les pratiques des orphiques. Ce dieu fut certainement, à une époque où l'orphisme était florissant, le dieu Zagreus-Dionysos. Que son thème ait fait partie de la rédaction la plus ancienne dont nous ayons connaissance, celle d'Onomacrite, c'est ce qu'atteste le célèbre texte de Pausanias. Le texte est postérieur d'environ sept siècles, mais le très curieux enquêteur des pratiques et des histoires sacrées a dû s'informer soigneusement, et peut-être connaissait-il la forme ancienne du Discours sacré. Il a écrit :

> Onomacrite ayant emprunté à Homère le nom des Titans adapta des rites sacrés à Dionysos, et de plus fit des Titans les propres auteurs des souffrances de Dionysos (1).

Pausanias n'a pas pu croire que les mystères de Dionysos dataient seulement du temps de Pisistrate, et pas davantage ceux d'Orphée; c'eût été rejeter toute la tradition. Ce qu'Onomacrite a fait, d'après lui, ne peut être qu'une fusion (συνέθηκεν) de rites déjà existants (2), désormais consacrés à Dionysos souffrant, et ce sont les Titans qui sont les auteurs de ces souffrances. Les deux innovations — dans le genre des interpolations dans Musée durement reprochées à Onomacrite, — consistaient à relier les rites orphiques à des noms grecs bien connus, Dionysos et les Titans. Le rite du dépècement du taureau s'opérait par les mains d'un sacrificateur, peut-être de tous les initiés. Que signifiait-il? Que représentaient les mangeurs de chair crue? Que symbolisait le taureau? Réponse : les Titans et Dionysos. La critique moderne se défie à bon droit de l'invention par une personne déterminée de rites très anciens. Mais ici les anciennes institutions orphiques sont une donnée acceptée sans discussion. C'est seulement pour les acclimater dans le monde grec qu'Onomacrite nomme la victime

(1) Paus. VIII, 37, 5 *test.* 194. παρὰ δὲ Ὁμήρου Ὀνομάκριτος παραλαβὼν τῶν Τιτάνων τὸ ὄνομα, Διονύσῳ τε συνέθηκεν ὄργια καὶ εἶναι τοὺς Τιτᾶνας τῷ Διονύσῳ τῶν παθημάτων ἐποίησεν αὐτουργούς. Les raisons de Rohde (II, p. 112 n. 3) de voir ici une allusion aux τελεταί plutôt qu'au ἱερὸς λόγος sont plutôt contraires à sa thèse, puisqu'il les cherche dans le thème central de l'orphisme.

(2) On pourrait songer à lire ὀρφικά au lieu d'ὄργια! Mais on ne saurait argumenter d'une conjecture.

Dionysos, et ses sacrificateurs des meurtriers qui sont les Titans. C'est sous cette forme que l'orphisme, consacré par Athènes, aura le droit de cité hellénique. L'histoire du dieu prend une nouvelle allure, ou plutôt elle est fondée et rendue plausible en se rattachant à des noms connus.

### § 3. — *Les œuvres orphiques conservées.*

Il faut toujours citer le recueil d'Abel, *Orphica* (1). Ce recueil a été fort critiqué, mais n'a pas encore été entièrement remplacé.

Il contient les Argonautiques (Ἀργοναυτικά), les Hymnes (Ὕμνοι), les lithiques (Λιθικά) et des Fragments. Les fragments sont aujourd'hui beaucoup plus complets dans la collection d'O. Kern.

*a.* — Les Argonautiques.

Sur les *Argonautiques* on a l'édition, avec une étude, très complète et très judicieuse, de M. Dottin (2); nous indiquons ici quelques-unes de ses conclusions et conjectures.

Cette élucubration de 1377 vers est manifestement en relation avec l'épopée de 5835 vers d'Apollonios de Rhodes (IIIe siècle av. J.-C.). Elle détache, sur le fond traditionnel de l'expédition des héros grecs, Jason à leur tête, pour la conquête de la Toison d'Or, le personnage d'Orphée. Lui-même prend la parole et raconte à sa manière la part qu'il y a prise et l'honneur qui lui revient d'avoir par ses chants relevé les courages, apaisé les éléments et réduit à l'impuissance les puissances hostiles. Les passions des acteurs, le drame où ils jouent leur rôle, les situations dans lesquelles ils sont engagés, les descriptions mêmes des terres qu'ils découvrent, la vie, en un mot, reste dans l'ombre. Orphée, le chantre miraculeux, apparaît seul entouré de « silhouettes animées ». Le poète utilise à son profit le poème d'Apollonios de Rhodes, car c'est bien lui qui dépend. Il dit en quelques mots les scènes les plus décisives, il ne s'intéresse qu'au rôle d'Orphée et à sa théologie (3). Cette théologie n'est pas celle des

(1) *Orphica* recensuit Eugenius Abel. Accedunt Procli hymni, hymni magici, hymnus in Isim aliaque huius modi carmina, Leipzig et Prague, 1885.

(2) *Les Argonautiques d'Orphée*, texte établi et traduit par Georges Dottin, Correspondant de l'Institut, Doyen de la faculté des Lettres de Rennes. Paris, les Belles-Lettres (G. Budé), 1930.

(3) M. Dottin (p. cxlvii) a très bien dit « que la légende des Argonautes n'était pas l'essentiel aux yeux de l'auteur, mais qu'elle était un prétexte nouveau à la mise en scène d'un des grands héros civilisateurs de l'Antiquité ». — Ce poème est donc, à sa manière, une glorification de la tradition sur le rôle d'Orphée, qui parle comme témoin oculaire et principal acteur de la plus ancienne geste grecque.

dieux de l'Olympe. Ni Zeus, ni Poseidon, ni Hermès, ni Arès, ni Héphaistos n'apparaissent. Artémis n'a pas ses attributs ordinaires. Elle n'est que la gardienne des portes du palais où est gardée la toison, terrible à voir, terrible à entendre pour les hommes, « à moins qu'on n'ait participé aux initiations et aux rites purificateurs, à tout ce qu'enfin tient caché la prêtresse initiée, Médée » (1), initiée ou plutôt initiatrice.

La Circé d'Homère est moins enchanteresse, et surtout moins purificatrice; celle-ci renvoie à Orphée, comme s'il n'était pas présent : « Je ne crois pas, en effet, que vous puissiez approcher de votre patrie, si vous enveloppez de silence vos crimes impurifiés et avant que vous n'ayez lavé votre souillure par les divines purifications que connaît Orphée, auprès de la grève de Malée » (2).

Bacchos n'est nommé que pour des faits étrangers à l'action, et jamais sous le nom de Zagreus (3). Cependant c'est bien ce dieu qui a inspiré Orphée.

La mythologie n'est donc guère qu'un souvenir. Ce ne sont pas les Dieux immortels que chante Orphée, dans une adresse à Musée; il récite plutôt une théogonie, avec le dénombrement des mystères qu'il a à cœur. Ce début est d'une importance capitale (4) :

> Maintenant, en effet, c'est à toi, ouvrier de la lyre (Musée), qui chantes l'aimable mélodie, que mon cœur me pousse à dire ce que jamais auparavant je n'ai exposé, quand aiguillonné par Bacchos et par le seigneur Apollon, je faisais connaître les traits qui font frissonner, remèdes pour les mortels, et ensuite les mystères pour les initiés (5). D'abord la triste nécessité de l'antique Chaos, et Cronos qui enfanta dans ses replis démesurés l'Ether et l'amour à la double nature, partout visible, glorieux, père illustre de la Nuit éternelle, et que les mortels, plus tard, appellent Phanès (car il apparut le premier) et la race de la puissante Brimo et les œuvres destructrices des Fils de la terre, qui ont distillé du haut du ciel la semence funeste de la génération d'où sortit la race primitive des mortels qui se succèdent sur la terre infinie, et le servage de Zeus et le culte de la Mère coureuse de montagnes et ce qu'elle avait machiné pour la jeune Perséphone dans les monts Cybèles au sujet du père invincible Cronion, et la lacération renommée d'Héraclès aux belles pommes, et les mystères des Idéens, et la force immense des Corybantes et la course errante de Déméter et la grande douleur qu'elle eut de Perséphone, comment elle fut législatrice, et les dons splendides des Cabires, et les oracles

(1) 903 ss. trad. Dottin : εἰ μή τις τελεταῖς πελάσει καὶ θύσθλα καθαρμῶν, ὅσσα περ ἀρήτειρα κκθάρματα μύστις ἔκευθε.

(2) 1230-1233. Trad. de Dottin, qui note (p. 10) qu'Orphée semble confondre Malée avec Ténare, près de la bouche des enfers.

(3) Si ce n'est en changeant Ἡρακλεῖος en Ζαγρῆος (Lobeck) au v. 24; et peut-être par une allusion aux œuvres destructrices des Fils de la Terre, v. 17. Cependant ce n'est pas de leurs cendres, c'est de leur semence que naquirent les hommes.

(4) 1-32. Trad. Dottin.

(5) Allusion aux autres ouvrages attribués à Orphée.

ineffables de la Nuit sur le seigneur Bacchos, et Lemnos la très divine et la maritime Samothrace et la haute Chypre et Aphrodite Adonéenne; les mystères de Praxidice et de la nuit d'Athéna belliqueuse, et les thrènes des Égyptiens et les bains sacrés d'Osiris.

Phanès est un élément caractéristique de la théogonie et de la cosmogonie des orphiques. Mais on constate l'omission de traits importants. L'humanité ne sort pas de la cendre des Titans : il ne peut donc pas même être question d'une tare originelle. Les hommes sont nés des fils de la terre, qui répandent leur semence sur le sol, sans aucun élément divin. Les dieux sont effacés, et même trop pour qu'on puisse parler d'un syncrétisme divin et d'une divinité panthée. Ce qui éclate, c'est le farrago des mystères; ceux d'Éleusis sont nommés en première ligne, mais aussi ceux des Idéens, avec les Corybantes, ceux des Cabires, ceux de Samothrace et ceux de Lemnos, ceux mêmes des Égyptiens ou d'Osiris. L'Orphée qui parle ici n'est pas l'initiateur à des mystères bien déterminés, seuls efficaces. Il est plutôt le révélateur de tous les mystères, qui tous ont peut-être la même valeur. Orphée, comme poète, continue en célébrant tous les ouvrages qu'il a composés, surtout sur l'expiation qui purifie, y compris son voyage aux Enfers et le Discours sacré des Égyptiens qui paraît bien figurer ici comme l'original du Discours sacré des orphiques. Cet orphisme a tout envahi, mais il est dilué, donc tardif (1). Il ne peut guère être antérieur au IVe siècle après J.-C.

Ce critère historique est confirmé par celui de la langue. Cette langue étant elle-même artificielle, une imitation de celle de l'épopée, on ne peut la dater d'après l'évolution de la langue commune (*koiné*); elle a cependant ses particularités, et de même son rythme. C'est d'après ces indices que les philologues modernes rangent les Argonautiques parmi les poètes du IVe siècle. On préciserait volontiers, « avant Nonnos », qui est remonté délibérement aux sources anciennes, mais dont la versification inaugure des modalités différentes (2).

(1) D'après M. Dottin (p. CLVII) : « les *Argonautiques* doivent provenir d'un temps où les doctrines orphiques étaient en grande faveur et où la gloire d'Orphée était à son apogée. » Ce qu'il faut entendre sans doute d'une vogue artificielle des doctrines, d'une auréole de convention pour glorifier une grande figure du paganisme ancien : l'orphisme pur avait vécu.

(2) Dottin (p. CXLV) : « En résumé la métrique et la prosodie d'Orphée sont assez différentes de celles des poètes épiques de l'époque de Nonnos ». Il ajoute il est vrai que l'auteur écrivant au nom du Créateur légendaire de la poésie grecque, « devait éviter les innovations réalisées par Nonnos et se soustraire à l'influence de la nouvelle école ». Cela est concevable en effet, mais peu probable, car les changements s'imposaient moins par une théorie de modernisme que par une influence ambiante.

*b*. — Les hymnes.

Pour les hymnes orphiques, nous ne possédons aucune étude comparable à celle de M. Dottin sur les Argonautiques.

Ces hymmes sont au nombre de quatre-vingt huit (1).

Il sont conçus comme des chants accompagnant des actes de culte et implorant une grâce. Il est vaguement question de sacrifices ou de libations; mais ce qui domine de beaucoup, c'est l'encensement, puisque en tête de chaque hymne (2) est mentionné le parfum qu'il faudra employer.

Il y a six hymnes à Bacchos ou Dionysos, quel que soit son vocable. Il a donc une place privilégiée. Voici d'ailleurs le catalogue, selon l'ordre d'Abel : Hécate, la déesse qui ouvre (Artémis προθυραία), la Nuit, le Ciel (Ouranos), l'Éther, Protogonos (ou d'après certains manuscrits, Éros), nommé aussi Phanès, le dieu de la cosmogonie orphique, les astres, le Soleil, la Lune, la Nature, Pan, Héraclès, Kronos, Réa, Zeus, Héra, Poseidon, Pluton, Zeus de la foudre, Zeus des éclairs, les Nuées, la Mer, Nérée, les Néréides, Protée, la Terre, la Mère des dieux, Hermès, Perséphone, Dionysos, les Courètes, Athéna, la Victoire, Apollon, Léto, Artémis, les Titans, les Courètes, les Corybantes, Déméter d'Éleusis, la Mère Antaia, Misé, les Heures, Sémélé, Dionysos Bassareus, Dionysos du van, Bacchos aux colonnes (de la Cadmée), Sabazios, Hippas nourricier de Bacchos, Bacchos de la délivrance et du pressoir, les Nymphes, Bacchos de la troisième année (τριετηρικός), Silène, Aphrodite, Adonis, Hermés souterrain, Éros, les Moires, les Grâces, Némésis, le Droit (δίκη), la Justice (δικαιοσύνη), la Loi, Arès, Héphaistos, Asklépios, la Santé, les Erinnyes, les Euménides, Meilinoé, la Fortune, un Démon, Leucothéa, Palaimon, les Muses, la Mémoire, l'Aurore, Thémis, Borée, le Zéphyre, le Notos, l'Océan, Hestia, le Sommeil, le Songe, la Mort, Arès.

C'est on le voit une assez belle galerie. Les dieux de la nature y occupent une large place, à côté des dieux de l'Olympe classique; les abstractions, comme la Loi, le Droit, la Justice, apparaissent à peine. Bacchos est à la place d'honneur sous ses différents vocables. Phanès, le dieu orphique par excellence ne figure qu'une fois, et le nom d'Orphée jamais.

On parle de mystères, au moins deux fois, et on dirait même qu'une initiation vient de s'accomplir : à Ouranos : « écoute! accorde

(1) Précédés dans Abel de la prière à Musée, et suivis d'un hymne à Arès, qu'Abel a rattaché à tort au groupe des hymnes homériques.

(2) Exception dans neuf cas, Hécate, Pluton, Perséphone, les Courètes, Bacchos, Dionysos, Aphrodite, Némésis, la Loi. On ne saurait en conclure à un groupe spécial.

une vie sainte au nouvel initié » (1). Et en effet on distingue assurément la vie des personnes pieuses et celle des méchants. Mais ce n'est qu'en passant. Le poète n'invite guère à une vie morale plus pure, et en tout cas il n'est jamais question d'un genre de vie ascétique. Les conceptions religieuses lui sont certainement plus à cœur, et dans un sens assez net, celui d'une synthèse des divinités et de leurs attributs. Leur caractère à la fois masculin et féminin est fort accentué (2), comme un symbole de l'action divine qui s'étend à tout. Cela est dit naturellement de Phanès, premier principe des choses, qui a une double nature (διφυής, VI, 1), de Misé (XLII, 4), mais aussi d'Adonis (LVI, 4 κούρη καὶ κόρε) et d'Artémis (XXXV, 7 ἀρσενόμορφε) qui passaient d'ordinaire pour représenter très nettement leur sexe. La synthèse ne se manifeste pas seulement par le groupement de tous ces dieux, du paganisme, du stoïcisme et du néo-platonisme naissant. Les épithètes multiples qu'on lenr donne à chacun indiquent la variété d'attributs et d'actions de la même personne. Le dieu orphique par excellence, Phanès, est le dieu Premier né, né d'un œuf, à la voix de taureau, comme Dionysos. Peut-être est-il encore Erikapaios, autre nom orphique, Priape, et enfin Antaugès, dieu inconnu. Il est vrai cependant que nombre d'entre ces entités divines sont invoquées pour des faveurs spéciales conformément à leur nature traditionnelle ou rationnelle, comme Apollon, ou la mer et les nuées. Wilamowitz (3) a très bien noté que Léto (XXXV) était invitée à venir, « avec un cœur favorable, vers une πάνθειος τελετή », c'est-à-dire sans doute une cérémonie d'initiation consacrée à tous les dieux. Il ajoute : « tous les dieux semblent donc avoir été adorés comme dans un Panthéon, ce qui peut être l'intention du Poète, mais sans correspondre à la pratique de l'association cultuelle ».

On dirait d'un polythéiste fervent, partisan des mystères, de tous les mystères, avec une préférence pour ceux de Bacchos, mais répugnant aux sacrifices sanglants ainsi que les orphiques et les pythagoriciens, et qui se préoccupe surtout d'établir des relations intimes entre l'esprit de l'homme et tous les dieux, surtout avec ceux de son choix à un moment donné.

Cela aussi Wilamowitz l'a bien vu : « Les dieux sont invités à venir, visibles, comme ils étaient conviés dans les plus anciens temps

(1) IV, 9 κλῦθ' ἐπάγων ζωὴν ὁσίην μύστῃ νεοφάντῃ.
(2) EITREM, *Kronos in der Magie*, Mélanges Bidez, p. 351 ss.
(3) *Der Glaube der Hellenen*, II, p. 515.

à un repas sacrificiel avec une communion, qui n'est plus en usage. Cela sonne comme si les théurges obligeaient réellement les dieux à une apparition sensible, ainsi que Jamblique par exemple faisait pour Éros et Antéros » (l. l. p. 515). Et il cite XXXI, 5 s. où les Courètes sont priés de « venir avec bienveillance pour des paroles de bon augure, au devant d'un « Berger », d'un cœur toujours joyeux ». Hestia (LXXXIV, 3) est invitée à consacrer ses mystes dans de saintes initiations (1). On peut ajouter Protogonos lui-même (VI, 10 s.) : « Va vers l'initiation sainte (et) variée, joyeux d'être avec ceux qui célèbrent les mystères ». Naturellement Hermès Psychopompe (LVII, 12) sera chargé de procurer « aux mystes une bonne fin pour leurs œuvres ».

Si tel est le caractère des hymnes qui nous ont été conservés comme l'œuvre d'Orphée, adressée par le grand initiateur à son fils Musaios, plusieurs questions se posent à leur endroit. Ont-ils été composés pour servir au culte d'une communauté, ou ne devons-nous y voir, avec Lobeck, qu'un pur exercice de littérature? Lobeck ne concevait pas une communauté qui eût employé dans sa liturgie des hymnes consacrés à tant de dieux, sans paraître marquer sa préférence. Une telle anomalie n'avait été signalée nulle part. De plus le grand érudit était choqué de la présence de certains noms divins, inconnus dans tout le domaine de l'antiquité. Ces raisons n'ont pas tenu devant le témoignage des faits. Les noms des déesses Misé, Ipta, Meilinoé appartenaient à l'Asie Mineure, et Misé spécialement figure sur des inscriptions découvertes à Pergame (2). Le syncrétisme prouverait seulement, nous le dirons, une époque assez récente. Et l'existence d'hymnes orphiques, déjà signalée par Platon, est attestée selon la suite des temps. Le terme technique d'hymnes figure dans les Lois de Platon. Il interdit de chanter une muse qui ne serait pas garantie, c'est-à-dire par l'approbation des gardiens de la loi « quand elle serait plus douce que les hymnes de Thamyras et d'Orphée » (3). Que chantaient ces hymnes? Probablement c'étaient ces livres orphiques d'après lesquels on faisait les sacrifices (4). Le rhéteur Aristide, au IIe siècle, regarde les hymnes et les discours sur Dionysos attribués à Orphée et à Musée comme les monuments d'une piété désuète : où l'on notera qu'il tient Dionysos comme le principal thème traité par Orphée — ce qui

(1) τούσδε σὺ ἐν τελεταῖς ὁσίαις μύστας ἀναδείξαις.
(2) Guthrie, *op. cit.*, p. 357 ss.
(3) Leg. VIII, 829 *d e*. Tous nos textes sont dans Kern, Fragm. 304-308.
(4) Βίβλων... καθ' ἃς θυηπολοῦσι· Rép. II, 364 *e*. Nous reviendrons sur ce texte.

est le cas de nos hymnes — et d'hymnes très anciens (1). Ils font partie d'une législation (2) religieuse. Mais c'est Pausanias qui a le mieux précisé leur emploi dans la liturgie. Ils accompagnaient les fonctions sacrées. Après une première allusion (3), Pausanias esquisse une vie rationalisée d'Orphée. Son sépulcre est à Libethra, en Thrace. Quant aux hymnes : « quiconque a fait une étude attentive de la poésie connaît les hymnes d'Orphée dont chacun est très court, et qui tous ensemble ne sont pas nombreux. Les Lycomides les savent et les chantent en exécutant les fonctions sacrées. Pour la beauté, on ne leur donne que le second rang, après ceux d'Homère, mais ils l'emportent par leur caractère divin » (4).

Le mot que nous traduisons « fonctions sacrées », littéralement « les choses faites » (*dromena*) pourrait s'entendre des scènes mimées représentant le mythe de Dionysos, et commentées par les paroles des hymnes. C'est ce que soutient Guthrie, en s'appuyant sur le texte de Platon (Rép. II, 364 *e*) qu'il traduit : « Les initiations sont des moyens de rédemption et de purification du péché par des sacrifices et les plaisirs de jeux d'enfants » (5).

Ces jeux d'enfants seraient une allusion aux jouets de Zagreus au moment où il fut surpris par les Titans. Mais tel ne nous paraît pas le sens de Platon (6), et un hymne n'est pas un discours sacré. Il faisait plutôt partie de la cérémonie, en indiquant la matière du sacrifice et les qualités du dieu auquel il était offert.

Les Lycomides, ancienne famille sacerdotale de Phlya dans l'Attique, connaissaient-ils donc déjà nos hymnes? La qualité de poésies courtes leur convient, mais le chiffre de quatre-vingt huit dépasse l'appréciation de « peu nombreux » (7). D'autant que ce que chantaient les Lycomides devait être fort ancien.

Mais si notre recueil n'était pas connu de Pausanias à la fin du IIe siècle, nous serions porté à le reconnaître dans la caractéristique signalée par un auteur de la fin du IIIe s., le rhéteur Ménandre, ou plutôt Genethlios (8). Parlant des hymnes aux dieux qui leur donnent une explication physique, se proposant d'expliquer qui est Apollon

(1) Or. IV, I, 47, 14 (sur Dionysos) τοὺς μὲν οὖν τελέους ὕμνους τε καὶ λόγους περὶ Διόνυσον Ὀρφεῖ καὶ Μουσαίῳ παρῶμεν καὶ τοῖς ἀρχαίοις τῶν νομοθετῶν· αὐτοὶ δέ...

(2) νομοθέτων et non ὑμνοθέτων.

(3) Paus. IX, 27, 2; Kern Fr. 305.

(4) Paus. IX, 30, 12, Fr. 304... Λυκομίδαι δὲ ἴσασί τε καὶ ἐπαίδουσι τοῖς δρωμένοις...

(5) *Op. cit.*, p. 203 διὰ παιδιᾶς ἡδονῶν.

(6) Voir plus bas, p. 167.

(7) καὶ τὸ σύμπαν οὐκ ἐς ἀριθμὸν πολύν.

(8) Kern, Fr. 306 citant *RE*²., VII, col. 11, 34.

et qui est Zeus, il cite ceux de Parménide et d'Empédocle, ajoutant : « le plus grand nombre de ceux d'Orphée est de cette sorte » (1). Il faut se garder de les produire devant le grand public qui les jugerait ridicules.

Assurément nos hymnes ne sont pas des explications stoïciennes, mais ce n'est pas le cas de tous ceux que nomme Genethlios. Ils font la part assez grande à la nature et à des objets naturels pour être rangés dans la catégorie des hymnes physiques. Étant réservés à des mystères, ils ne sont pas faits pour le grand public.

Les textes parcourus nous ont permis d'atteindre un double résultat. Les hymnes étaient bien destinés à une communauté, et une partie de son service liturgique. Mais leur caractère exclut l'origine très ancienne (2) à laquelle ils prétendaient par le nom d'Orphée.

C'est bien le IIIe siècle qu'indiquerait un genre de piété que nous pouvons comparer à celui d'Apollonios de Tyane. On n'y trouve ni l'accent du repentir, ni l'intensité du sens moral des stoïciens, mais en revanche l'affectation de rapports très directs et très intimes avec les dieux, par un culte réel et efficace, mais presque immatériel, comme les fumigations et les prières. Aucune allusion non plus à un sanctuaire déterminé, puisque tout peut se passer sans apparat extérieur, dans une chapelle domestique. Tous les dieux sont conservés, loués, invoqués, invités à des cérémonies secrètes, propres à des initiés, mais aucun dieu, si ce n'est Dionysos, n'a la prééminence.

Ces réunions ne pouvaient cependant se tenir sans un président pour offrir l'encens, diriger les chœurs, et surtout recruter les fidèles par l'initiation.

M. Guthrie nous paraît avoir bien précisé cette situation qui suit l'époque où l'orphisme imposait sa règle de vie, et précède son extinction. Nos hymnes sont probablement, pense-t-il, notre meilleure évidence de ce que pouvait être une société orphique cultuelle aux temps gréco-romains, je dirais, à la fin du IIIe siècle. On chantait en l'honneur des dieux sans posséder à fond la doctrine orphique, sans s'engager aux observances de règle que supposait l'ancienne foi. Le culte s'étendait à tous les dieux de la Grèce et de la Phrygie, mais ne faisait aucun appel aux divinités orientales ni égyptiennes. C'est par cette

(1) Fr. 306. φυσικοὶ δὲ (sc. ὕμνοι) δ' ὁποίους οἱ περὶ Παρμενίδην καὶ Ἐμπεδοκλέα ἐποίησαν, τίς ἡ τοῦ Ἀπόλλωνος φύσις, τίς ἡ τοῦ Διός, παρατιθέμενοι καὶ οἱ πολλοὶ τῶν Ὀρφέως τοῦτου τοῦ τρόπου.

(2) Wilamowitz les place, d'après leur langue, au plus tôt à la fin du IIe siècle, et d'après leur versification avant Nonnos.

exclusion et la prédominance de Dionysos que l'orphisme conservait une certaine individualité religieuse.

Cette appréciation reçoit une confirmation très sérieuse, si l'on admet avec Guthrie, après Kern et Quandt que les hymnes ont été colligés en vue d'une association établie à Pergame. Les inscriptions récemment découvertes contiennent les noms des divinités d'Éleusis et de Misé : on s'expliquerait leur présence dans les hymnes s'ils étaient destinés à Pergame. Les dédicaces à la Nuit, aux Vents, à Hélios, à des divinités abstraites sont un autre trait commun. Les *boucoloi* ou pasteurs de bœufs sont nommés à Pergame, et sont déjà en relation avec Dionysos dans un fragment d'Euripide (1).

Nous ne pouvons entrer ici dans cette discussion. Si elle aboutit, comme nous pensons, à un résultat positif, c'est-à-dire si les hymnes ont été composés pour une communauté ou du moins pour une région spéciale, nous demandons seulement qu'on y joigne cette réserve que nous n'avons pas le droit de conclure que la situation de l'orphisme était partout la même.

Il semble qu'elle ait été amoindrie au profit des mystères de Dionysos purs, et c'est peut-être pour cela que dans cette région, si éloignée de la Grande-Grèce, on a fait si peu de cas du dogme essentiel de l'orphisme, le salut de l'âme par la mort (*Thanatos*).

En lisant ce nom, Thanatos, comme titre de la dernière pièce d'un recueil orphique, qui ne s'attendrait à un hymne de délivrance? En fait le poète s'incline devant la loi de la mort inévitable, qui rompt bien les liens de l'âme et du corps, mais pour remplacer la vie par un sommeil éternel. Tout ce qu'il espère obtenir par ses sacrifices et ses prières, c'est de ne pas succomber à un trépas prématuré. Cet orant était toujours un initié de Dionysos et il se réclamait encore du nom d'Orphée, mais la religion du salut avait sombré dans le matérialisme : « Car ton sommeil brise l'attraction entre l'âme et le corps, lorsque tu délies les liens solides de la nature, apportant aux vivants le long sommeil éternel » (2).

Un dernier mot sur les hymnes.

Le seul Suidas a cité parmi les ouvrages orphiques une liturgie du sacrifice (θυηπολικόν). Kern (3) a montré que cet ouvrage n'était autre que le recueil des hymnes. Ce mot se trouve en effet en abrégé dans

(1) Nauck, fr. 203; cf. pour un culte phrygien Aristophane, *Guêpes*, 10.

(2) LXXXVII, 3-5. Le premier vers lit ὁλκόν, qu'on a corrigé en ὄγκον, « la masse » du corps. Nous croyons bien préférable de corriger ψυχήν en ψυχῆς. On a : σὸς γὰρ ὕπνος ψυχῆς θραύει καὶ σώματος ὁλκόν.

(3) O. F., p. 299 et p. 318.

un ms. à la marge du premier vers : Μάνθανε δή, Μουσαῖε, θυηπολίην περισέμνην, et le contenu du recueil répond assez bien à cette idée.

Il en est de même pour les τελεταί, livre orphique attribué par Suidas à Onomacrite. Aucun texte ne prouve l'existence de ce traité, tandis que plusieurs manuscrits donnent aux hymnes le titre de τελεταὶ πρὸς (εἰς) Μουσαῖον. Ces copistes ne songeaient évidemment pas à des rites d'initiation proprement dite, c'est-à-dire d'entrée dans une société de mystère. Mais ce sont bien des τελεταί, au sens large de cérémonies sacrées.

C'est dans ce sens, non pour désigner un rituel spécial d'initiation qu'on expliquera le texte de Diodore (1).

On a rangé aussi parmi les poèmes orphiques des vers (2) sur différentes pierres (λιθικά), dont les propriétés sont utiles aux hommes et aux animaux, et qui assurent même aux hommes des avantages de l'ordre psychique et religieux. Nous n'insistons pas, car ce recueil n'a rien d'orphique. Orphée a été désigné comme auteur par Jean Tzetzès, probablement parce que Suidas a mis dans son catalogue un écrit sur la taille des pierres (περὶ λίθων γλυφῆς ou ὀγδοηκοντάλιθος) (3).

Il résulte de tout cela qu'on ne peut citer sans hésitation aucun hymne orphique, ni même aucun vers d'un de ces recueils comme représentant l'orphisme ancien. Sans doute ils peuvent contenir des parties primitives, mais on ne pourra en être certain que si elles sont citées par des auteurs eux-mêmes anciens, aussi bien que d'autres passages qui ne se trouvent pas dans les recueils subsistants.

(1) V, 75, 4... ὃν (sc. Διόνυσον) Ὀρφεὺς κατὰ τὰς τελετὰς παρέδωκε διασπώμενον ὑπὸ τῶν Τιτάνων.

(2) 774 dans l'édition d'Abel.

(3) Christ... II, p. 796 s.

## CHAPITRE II

### ORPHÉE.

#### § 1er. — *Son existence.*

Nous nous sommes demandé s'il n'était pas plus sage de parler de l'orphisme, sans nous inquiéter de la personnalité d'Orphée, car les modernes posent la question de savoir s'il a existé, et il semble bien que la réponse soit en général négative; car le regarder comme un dieu, ce serait encore nier son existence historique. « Qu'il ait été à l'origine un dieu-renard totémique comme le croit S. Reinach », écrit M. A. Boulanger (*Orphée* p. 30), « — ou seulement, comme les Muses avec lesquelles il présente tant d'analogies, une sorte de « démon » de la végétation et des eaux vives... il n'importe. »

M. O. Kern. a poussé la négation très loin (1). Orphée ne serait qu'un nom collectif devenu un nom propre. En Grèce, une race, un sacerdoce usait volontiers de ce procédé pour se donner un ancêtre ou un fondateur. A Éleusis, les Eumolpides étaient censés descendre d'Eumolpe, les Kéryces de Kéryx. De même les orphiques auraient eu Orphée pour tête de ligne (ἀρχηγέτης).

Mais il y a cette difficulté qu'on n'a jamais dit en grec les orphiques pour désigner la secte, comme nous le faisons pour la commodité. De plus Kern est obligé de postuler une racine semblable au latin *orbus,* qui aurait bien donné naissance au mot connu ὀρφανοί, qui signifie les orphelins, ou ceux qui sont privés d'enfants, mais non « les isolés » comme prétend Kern. En fait le grec ὀρφοί désigne des poissons, où Kern, après Gruppe, voit par une étrange illusion des poissons prophétisants (2). De cette enquête philologique on conclura seulement que le nom d'Orpheus peut en effet venir du grec, d'un grec très ancien, sans que rien n'indique de quelle signification primi-

(1) *Orpheus.*

(2) Il cite Polycharmos (*Fragm. hist. graec.*, IV, p. 479) et Élien (*Hist. anim.*, XII, 1). Ces auteurs ont bien nommé les ὀρφοί parmi d'autres poissons ; on leur jetait de la viande provenant des sacrifices du temple d'Apollon voisin, et les devins tiraient des pronostics de cette pêche ; cela n'en fait pas des poissons prophètes (*die weissagenden Fischen*).

tive on a tiré le nom d'un fondateur religieux ou simplement d'un musicien et d'un chanteur.

Le même Kern, avec beaucoup d'autres, estime qu'Aristote a nié l'existence d'Orphée. Nous avons dit ce qu'il faut penser de l'opinion d'Aristote, qui a nié l'authenticité des écrits attribués à Orphée (1).

Le fragment cité prouve plutôt qu'Aristote prenait Orphée au sérieux comme un chef d'école dont la doctrine n'était pas inconnue, quoiqu'il n'ait rien écrit. On ne se donne pas la peine de refuser des écrits à quelqu'un qui n'a pas existé.

C'est d'ailleurs la tradition de toute l'antiquité qu'Orphée fut un homme. Naturellement on en avait fait un héros, et il méritait un culte à ce titre, mais c'est tout au plus si à Smyrne son sanctuaire de héros était devenu le temple d'un dieu (2).

Pour les siens, et pour tout le monde, dans l'ordre religieux, il devint l'initiateur de ses propres mystères, et on ajoutait volontiers, de tous les mystères en vue de l'au-delà (3). Mais il fut surtout le chanteur par excellence. Quand il chantait, en s'accompagnant sur la cithare, nul ne résistait au charme de ces accents. Ses ennemis furent obligés de le faire taire pour ensuite le frapper ; les animaux les plus féroces s'adoucissaient, les arbres eux-mêmes entraient en danse. Jamais cependant on ne l'a mis sur le rang d'Apollon : il demeura un homme. Inconsolable de la mort de sa femme, nommée de préférence Eurydice, il descendit aux Enfers pour l'en ramener. Trop épris pour obéir aux ordres qui lui défendaient de la regarder s'il voulait la sauver (4), il la perdit et tomba dans le désespoir.

En somme nous ne voyons pas pourquoi la critique contemporaine n'admettrait pas l'existence d'Orphée après avoir rendu à Agamemnon sa place dans l'histoire, en faisant comme il convient la part des embellissements légendaires.

(1) Plus haut, p. 21.

(2) Conon Fr. 45, cité par Gruppe. Voir aussi le Rhésos plus bas, p. 40.

(3) C'est dans ce sens que s. Augustin (*de civ. Dei* XVIII, 14) a pu dire *Orpheum nescio quomodo infernis sacris vel potius sacrilegiis praeficere soleat civitas impiorum.* Attestation notable de son influence persistante.

(4) Kern n'est-il pas quelque peu philistin, lorsqu'il refuse de faire remonter ce trait au v^e^ s. « Il est, » dit-il, « invraisemblable au plus haut degré que la légende ait dès cette époque infligé à Orphée la tache de la curiosité » (*Orpheus* p. 13). Est-il donné à l'érudition d'étouffer à ce point le sens esthétique?

## § 2. — *L'époque et l'origine.*

Il est vrai que la tradition plaçait vaguement Orphée avant la guerre de Troie, parfois même longtemps avant. Elle est très incertaine et flotte de l'an 1400 à l'an 1000. On n'était pas mieux fixé sur sa généalogie. Cependant Gruppe a essayé de tirer parti de listes qui s'accordent sur quelques points.

Presque tous les anciens situaient le séjour d'Orphée en Thrace, au sud et à l'ouest du fleuve de l'Hèbre. On désignait entre autres le mont Pangée, sur la frontière de la Macédoine. De là, par le promontoire Chalcidique, sa légende pouvait passer aisément en Grèce par l'Eubée, la Béotie, et pénétrer en Attique.

Quelques Grecs, cependant, se sont fait scrupule de reconnaître en un barbare des dons si éminents et un initiateur religieux. Des modernes les ont appuyés d'après ce nom même d'Orphée, qu'on peut tirer du grec, et d'après celui de son père Oiagros, « le chasseur des champs », qui rappelle vaguement Zagreus, sans parler de sa mère, la Muse Calliope.

Même, d'après O. Kern, Orphée est le type imaginé d'un missionnaire de l'hellénisme, ce que manifestent son costume et ses sentiments. Chez les Barbares il prêchait les mystères de Dionysos et il est mort mis en pièces de la même façon que son dieu, en qualité de martyr (1).

A cela Gruppe avait déjà répondu que les Grecs n'étaient point aussi soucieux que nous — et depuis peu! — de distinguer les personnages d'après leur costume et leurs sentiments particuliers, selon le pays, le temps et les circonstances. Le héros troyen Hector ne se distingue en rien des Grecs, s'il ne leur est pas supérieur comme époux et comme père.

Et même, si l'on ne regarde pas les Thraces comme des « Pélasges », mais plutôt comme d'anciens Achéens, on ne s'étonnera pas que le nom d'Orphée ait été en quelque sorte protogrec (2).

Il est vrai qu'Euripide est le premier qui ait noté l'origine thrace d'Orphée, dans Alceste (966) et dans le fragment récemment dé-

(1) C'était — sans insister sur l'hellénisme — l'opinion de Proclos, *in Rempubl.* 318. Ὀρφεὺς ἅτε τῶν Διονύσου τελετῶν ἡγεμὼν γενόμενος τὰ ὅμοια παθεῖν λέγεται τῷ σφετέρῳ θεῷ.

(2) Glotz, *Histoire grecque,* I, p. 81 : « Un jour les Grecs ne comprendront plus les langues de ce groupe : Xénophon aura besoin d'un interprète pour converser avec le thrace Scuthès. Il n'empêche que toutes ces tribus sont de la même famille que les Achéens ». Il s'agit de tribus thraces et macédoniennes.

couvert d'Hypsipyle (1). L'auteur du Rhésos indiquait le mont Pangée, si c'est bien Orphée qui est le prophète de Bacchos (2), vénéré comme un auguste dieu, par ceux qui sont bien informés. Aussi bien les témoignages plus anciens très rares et très courts sont muets sur l'origine..

On a cité (3) un fragment de métope de Sicyone, plus ancien que le trésor de Delphes, avant le milieu du VI^e^ siècle. Ορφας est le nom d'un homme sur un bateau, une lyre à la main, avec probablement Philammon, comme dans le poème orphique des Argonautiques.

On ajoute Ibycos, du VI^e^ siècle, né à Rhégium dans la Grande Grèce, qui se contente de nommer « l'illustre Orphée (4) ». On ne rencontre pas non plus Orphée sur des vases très anciens. Kern (5) a cependant relevé un *cylix* béotien du VII^e^ s. av. J.-C.; Orphée joue de la lyre, entouré de sept oiseaux et d'un daim. Parmi les vases à figures rouges, noter l'admirable cratère de Géla, au temps de Périclès, qui représente Orphée parmi les Thraces extasiés par son chant. « Primitivement », dit M. Monceaux, (6) « l'on prêtait au héros le type et le costume grecs; c'est encore ainsi que Polygnote l'avait représenté dans la Lesché de Delphes. Vers la fin du V^e^ siècle, on commença à lui donner le costume thrace »; puis un costume mixte, ou oriental. Les artistes suivaient donc la mode ou leur inspiration, sans se préoccuper d'une réalité précise. On peut dire que le thracisme l'emporta au moment où Orphée passa décidément pour l'initiateur des mystères de Dionysos.

### § 3. — *Orphée aux Enfers.*

Le grand public ne connaît guère d'Orphée que sa descente aux Enfers dont Virgile a donné le récit le plus pathétique (7). C'est le seul trait de sa vie qui le mette en contact avec les divinités infernales. Les autres indices sont négligeables, et celui-là même prouve qu'il n'était pas chez lui aux Enfers. Il est venu leur redemander une personne très chère, et il a obtenu cette grâce par un don incomparable de persuasion. C'est ce qui résulte du texte le plus ancien, celui de

(1) Fragm. I, col. 3. v. 10 : Θρῆισσ' ἐβόα κίθαρις Ὀρφέως.
(2) *Rhésos,* 972 Βάκχου προφήτης ὥστε Παγγαίου πέτραν ὤκησε σεμνὸς τοῖσιν εἰδόσιν θεός.
(3) Nilsson, *Harvard theological Review*, juillet 1935.
4) La leçon de Hiller-Crusius est : ὀνομακλυτὸν Ὀρφήν.
(5) *Relig. der Griech.* II, p. 188, n.
(6) Saglio, *Orpheus.*
(7 *Géorgiques,* IV, 442 ss.

l'Alceste d'Euripide (v. 357 ss.), dont on ne doit pas méconnaître la portée. Admète : « Ah! si la voix mélodieuse d'Orphée m'était donnée pour enchanter de mes accents la fille de Déméter ou son époux et t'enlever à l'Hadès, j'y descendrais. » Ces paroles ne peuvent faire allusion qu'à la légende connue de tout le monde (1). Il faut avouer d'ailleurs qu'elle a revêtu plusieurs formes : la femme d'Orphée, presque toujours Eurydice, a été nommée Agriope par un alexandrin, Hermesianax.

Plus nombreuses encore sont les interprétations qu'on a données de ce mythe, selon toutes les variétés de l'exégèse rationaliste ou naturaliste. Le dessein était évidemment de glorifier le talent d'Orphée : attendrir et persuader l'impassible et inflexible Pluton. C'en était assez pour inventer tout le conte, comme on a attribué à la prière de tel saint, de faire sortir un damné de l'Enfer, ou du moins d'y adoucir ses souffrances (2). Sur ce thème il était aisé de broder des traits touchants, et le plus beau de tous, l'amour frustré par l'excès de son désir, l'Orcus triomphant avec la complicité de l'humaine faiblesse.

Défiant des séductions du chant et de la poésie, Platon n'a pas subi le charme. A-t-on remarqué ce qu'il y a de contradictoire pour un orphique, à plus forte raison pour Orphée lui-même, de chercher à ramener aux douleurs de la vie une personne qu'il devait juger plus heureuse aux Enfers, dans la société des dieux? Pourquoi ne pas la rejoindre dans ce séjour par le suicide? Et c'est bien ce que Platon lui reproche :

> Les dieux ont renvoyé de l'enfer Orphée fils d'Oiagros, sans qu'il ait atteint son but, lui montrant le fantôme de la femme qu'il était venu chercher et non la femme elle-même, à cause de la mollesse qu'il avait montrée, car ce joueur de cithare n'a pas eu le courage de mourir pour l'amour, comme Alceste, mais a inventé de venir vivant dans l'enfer. Ils lui ont donc imposé cette juste peine, de mourir de la main des femmes (3).

Platon s'amuse en passant de la poltronnerie d'un musicien, mais il a touché juste. Les orphiques répondaient sans doute que le suicide était interdit par les règles de la secte et de la raison. Mais le dialecticien de l'amour réserve son admiration pour ceux qui ont résolu

(1) On en a conclu, à tort selon nous, que dans une première version Orphée avait réussi à ramener sa femme. D'après Platon, ce n'était qu'un fantôme; il se moque ainsi des musiciens (*test.* 60).

(2) St Grégoire le Grand et Trajan.

(3) *Banquet*, 179 *d*; K. *test.* 60.

de pénétrer dans l'Hadès par la mort pour y rejoindre de jeunes amis, des femmes et des fils (1).

### § 4. — *La mort d'Orphée.*

La mort d'Orphée offre un rapprochement, déjà signalé d'après Proclos (2), avec la passion de Dionysos. Toutefois ici encore les variantes abondent. On le doit à l'imagination féconde des Grecs; et aussi à leurs tendances rationalistes. Pausanias, à lui seul, expose les variantes d'un châtiment par la foudre, d'un suicide, et celle qui a prévalu, d'un meurtre par les Ménades, meurtre qui était déjà pour Platon un dépècement (*Banquet,* 179 *c.*). Orphée a donc subi le destin de Zagreus. On peut voir le récit circonstancié d'Ovide (*Métam.* XI, 1-66).

On a prétendu (3) que les meurtrières d'Orphée n'étaient pas des bacchantes d'après la tradition ancienne, parce qu'elles ne portent pas de thyrses sur plusieurs vases à figures rouges de 490-480 av. J.-C. Et de fait on disait ces femmes poussées par une simple jalousie féminine : Orphée, inconsolable de la mort d'Eurydice, aurait repoussé leurs avances, et aurait même préféré l'amour des jeunes gens. Mais ce mobile romantique paraît plus récent que l'antagonisme religieux. Eschyle attribue le meurtre à la vengeance de Dionysos qui aurait choisi pour l'exécuter des Bassarides (4), nom que portaient les bacchantes thraces.

Orphée mort devait arriver aux Champs-Elysées. L'Enée de Virgile l'y a vu : « Là le prêtre de Thrace, en longue robe, combine en modulations les sept intervalles des sons, soit en touchant du doigt, soit par un plectre d'ivoire » (5).

L'Orphée de Virgile était une ombre qui se passait d'un corps, et il devait être heureux d'en être débarrassé.

Qu'était devenu ce corps déchiré et lacéré. Le crime s'était accompli la nuit, pendant les mystères de Bacchos, par une sorte d'emportement divin, comme les Bacchantes avaient déchiré Penthée (6). Les femmes thraces avaient dispersé les membres dans les champs et jeté la tête dans l'Hèbre. Calliope et les Muses recueillirent ces osse-

(1) *Phédon* 68 *a.*
(2) Plus haut, p. 39 n. 1.
(3) Nilsson, HTR, 1935 juillet, p. 189.
(4) Nous reviendrons sur ce texte, p. 44 s.
(5) Virg. *Enéide.* VI, 645-647. La cithare d'Hagia Triada avait déjà sept cordes.
(6) *Georg.* IV, 52) *spretae Ciconum quo munere matres | Inter sacra deum nocturnique orgia Bacchi | Discerptum latos iuvenem sparsere per agros.*

ments épars, et on leur donna la sépulture. On croyait savoir où étaient conservés dans un ossuaire ces restes qui opéraient des miracles. La tête emportée par le fleuve arriva jusqu'à la mer, et de là, disaient quelques uns, à Lesbos (1) comme pour donner l'investiture aux grands aèdes de l'avenir.

Par cette mort et les aventures de son cadavre, Orphée ne ressemble pas seulement à Zagreus, mais à celui que nous regardons comme son prototype, l'Osiris égyptien. L'histoire primitive d'Osiris, d'après M. Erman, est un conte bien simple. C'est celui d'un bon roi, tué par son méchant frère. Sa femme rapporte son corps et lui rend à peu près la vie. Elle élève en secret son fils posthume, Horus, qui défait les meurtriers de son père et règne à sa place. Tout ce qu'on peut faire pour Osiris, c'est de lui donner l'empire sur les morts (2). Il y eut sur ce thème bien des variations. Le corps avait été d'abord décomposé, dans la terre ou dans l'eau, puis, d'après une légende postérieure, découpé par Seth, le frère ennemi. M. Erman ne dit pas de quand date cette variante. Pendant que le corps flottait sur l'eau, Nut s'était penchée sur lui, avait rejoint les os, remis le cœur et la tête en place. On disait même que c'était sur ce cadavre qu'Isis s'était penchée en forme de faucon et qu'elle avait conçu Horus.

Sur ces thèmes égyptiens s'est greffée l'histoire que raconte Lucien (3). Alors même qu'à Byblos la légende d'Adonis paraissait bien acclimatée, quelques uns prétendaient que le mort qu'on avait pleuré était en réalité Osiris, et Lucien semble leur donner raison, parce que : « chaque année une tête arrive d'Égypte à Byblos, portée sur les eaux durant sept jours, et les vents la poussent d'une impulsion divine ». Il est clair qu'il y a là une combinaison artificielle d'Adonis et d'Osiris. L'arrivée par mer d'Osiris à Byblos, dans un sarcophage en bois, est décrite en détail par Plutarque (4). C'est après le retour d'Isis rapportant le sarcophage que le corps d'Osiris est dépecé par Typhon; Isis retrouve tous les membres, sauf le phallos dévoré par un poisson.

Il est malaisé de débrouiller ces fils enchevêtrés. On pourrait supposer que la présence d'une tête d'Orphée à Lesbos a donné lieu à la légende de son transport par eau. La légende égyptienne est plutôt un écho des anciennes relations de Byblos avec l'Égypte. De

(1) Gruppe est porté à croire que cette légende est aussi ancienne qu'Eschyle.

(2) D'après Erman (*op.*, *l.* p. 68), la légende d'Osiris est antérieure à l'établissement du calendrier en 4241 av. J.-C.

(3) *De Dea Syria* 7.

(4) *De Is. et Osir.* 13 ss.

toute façon, le meurtre d'Osiris dépecé qui revit dans son fils après sa mort est trop semblable à celui de Zagreus dépecé lui aussi qui renaît en Dionysos, pour qu'ils n'aient pas la même origine. Les Grecs se sont crus les disciples des Égyptiens, qui sur ce point ont une priorité évidente. Il faut leur donner raison, en admettant toutefois que la Crète a servi d'intermédiaire. Orphée est simplement par sa mort le reflet de Dionysos-Zagreus dont il est le révélateur. Aussi lui fut-il donné de composer des livres, même après sa mort. C'est du moins le sens d'un vase sur lequel la tête d'Orphée semble parler encore, tandis qu'Apollon invite un jeune homme à enregistrer ce qu'elle dit (1).

### § 5. — *Orphée et Apollon.*

On a remarqué depuis longtemps la présence d'Apollon, non seulement dans ses rapports légendaires avec Dionysos-Zagreus, mais aussi comme ayant été l'objet du culte d'Orphée. Et de fait tout mouvement religieux en Grèce ne devait-il pas tenir compte d'Apollon? Quelques-uns exigent davantage : Apollon aurait été d'abord le dieu principal et même propre, d'Orphée, qui aurait dans ce temps-là méprisé Dionysos. C'est ce que le pseudo-Ératosthène avait conclu d'un passage d'Eschyle. Kern en atténuait la portée, n'y voyant qu'un épisode de la lutte entre Bacchos et Apollon, heureusement réconciliés par l'habileté des prêtres de Delphes.

M. Krueger (2), au contraire, accentue l'antinomie des deux cultes, et distingue deux orphismes : le premier, voué au culte du Soleil, identifié avec Apollon, et méprisant Bacchos; le second, celui d'Onomacrite, et, semble-t-il, créé par lui, aurait introduit Bacchos parmi les orphiques, désormais oublieux d'Apollon.

Le texte principal est toujours celui du ps.-Ératosthène; il est relatif à la mort d'Orphée, regardée comme une vengeance de Bacchos-Dionysos contre un contempteur.

> Il (Orphée) n'honorait pas Dionysos, mais regardait le Soleil comme le plus grand des dieux, et le nommait Apollon. Se réveillant chaque nuit vers l'aurore, il attendait le lever sur le mont nommé Pangée, afin de voir le Soleil d'abord. Dionysos en fut irrité contre lui et envoya les Bassarides, comme dit Eschyle, l'auteur de tragédies, qui le déchirèrent et jetèrent ses membres dispersés. Mais les Muses les rassemblèrent et les ensevelirent à Leibèthres (3).

(1) Dans Roscher, III, p. 1178 fig. 3.
(2) *Quaestiones orphicae,* p. 30-33.
(3) Kern, *test.* 113; Nauck, p. 9.

M. Krueger a tenté de confirmer ce texte par l'autorité de Conon (*test.* 115) : « Orphée mourut déchiré par des femmes Thraces et Macédoniennes, parce qu'il ne leur communiquait pas les mystères ». Il allègue aussi Hygin qui attribue la colère de Bacchos à l'oubli d'Orphée qui ne l'avait pas nommé parmi la race des dieux lorsqu'il descendit aux Enfers : *Postea igitur Orpheus ut complures dixerunt, in Olympo monte, qui Macedoniam dividit a Thracia, sed ut Eratosthenes ait, in Pangaeo sedens, cum cantu delectaretur, dicitur ei Liber obiecisse Bacchas, quae corpus eius discerperent interfecti* (*test.* 117).

La seule chose qui soit claire, c'est qu'Orphée a été mis en pièces par des femmes bacchantes. Bassarides, bacchantes du renard, était une expression d'Eschyle qui attira l'attention des mythographes, mais rien ne prouve qu'il ait indiqué lui-même la cause de la colère de Bacchos ou des Bacchantes, cause que chacun a conjecturée à sa façon. La colère de Bacchos fait partie du thème général ancien, mais pourquoi cette colère, si ce n'est qu'Orphée se montra infidèle à son propre dieu, en offrant ses hommages à un autre? La jalousie, pour venger une affection trahie, est le mobile le plus naturel. Cette mort par dépècement est trop semblable à celle de Zagreus pour n'avoir pas eu pour origine une ressemblance souhaitée entre le dieu et son serviteur (1).

Krueger a proposé un nouvel argument en faisant d'Éros le dieu principal de la théogonie orphique d'Aristophane, et qui de plus serait l'équivalent du Soleil. Nous verrons ce qu'il y a là de factice (2). Il n'y pas à argumenter non plus d'un fragment de Sophocle (3) où « les sages » disent le soleil générateur des dieux. Les sages peuvent être, mais ne sont pas toujours les orphiques. De même que Krueger, qu'il n'a pu utiliser, Guthrie admet qu'Orphée était d'abord rattaché au cycle d'Apollon comme son prêtre : « C'est plus tard qu'il rencontre Dionysos et devient le docteur d'une religion sacramentale et de la vie future » (4). C'est alors aussi qu'on aurait introduit dans sa légende son pouvoir sur les enfers et l'épisode d'Eurydice.

Nous ne saurions attribuer à cette opinion la moindre probabilité. La part propre de l'orphisme dans une partie des mystères diony-

(1) Ainsi de saint André, heureux de mourir sur une croix.
(2) Voir plus loin, Théogonie, p. 123.
(3) Nauck, *Sophocle,* 1017. Καὶ Σοφοκλῆς Δία τὸν Ἥλιον καλεῖ λέγων· Ἥλι', οἰκτίροις ἐμέ <ὃν> οἱ σοφοὶ λέγουσι γεννητὴν θεῶν <καὶ> πατέρα πάντων.
(4) *Orpheus and greek religion,* p. 29 s.

siaques, c'est le pessimisme qui le rattache à Zagreus. Quand il eut opéré sa fusion avec les dévots du Dionysos thraco-phrygien, il fut naturellement mêlé à la tentative des prêtres de Delphes pour concilier Dionysos avec Apollon, sans les mêler ni les confondre. Comme apollinien, Orphée aurait eu alors une raison de se mettre au service de Dionysos, mais où aurait-il puisé sa doctrine propre, sa préoccupation de l'au-delà, son aspiration vers une existence heureuse, mais dans les Enfers? Ce n'est sûrement pas dans la religion d'Apollon, toute ensoleillée, à ciel ouvert, regardant vers l'Olympe comme toutes les religions officielles des Hellènes.

On peut dire seulement qu'Orphée, chanteur et musicien, avait sa place tout indiquée auprès du chorège des Muses. Il suivit donc son dieu dans le cycle où désormais fraternisaient Dionysos et Apollon. Il se trouva quelqu'un, dont se fit l'écho le pseudo-Ératosthène, pour intervertir l'ordre du développement religieux, mais ce témoignage isolé ne saurait prévaloir contre la tradition très ferme dans son unanimité. Nous aurons souvent à constater ces liens entre l'orphisme et Dionysos. C'est pour faire pénétrer les vues pessimistes de l'orphisme, antipathiques au génie grec, qu'on les a tempérées en ménageant Apollon, le type incontesté de ce génie dans ce qu'il avait de clair et de lumineux.

## CHAPITRE III

### LE DIEU DE L'ORPHISME.

Il a été admis sans contestation, jusqu'à Wilamowitz, que l'orphisme avait un lien étroit avec le culte de Dionysos-Zagreus, considéré comme son dieu. Mais l'opposition de Dionysos et de Zagreus est telle qu'il faut d'abord se demander si ce ne sont pas à l'origine deux divinités distinctes.

Orienté vers la vie d'outre-tombe, l'orphisme devait surtout rendre des hommages aux dieux infernaux. Tel paraît bien être Zagreus, tandis que Dionysos est exubérant de vie. D'un côté, ce qui paraît être l'essence même de l'orphisme, les tristes abstinences, la plainte douloureuse des existences à traverser sur la terre, dont on ne sortira que par des purifications et des souffrances, la mélancolie qu'inspire le souci perpétuel des fins dernières incertaines, le voile de deuil qui cache les joies de la vie.

D'autre part, l'idéal bacchique — ce mot dit tout — qui fut celui du dictateur Antoine incarnant Dionysos, la joie de vivre et de festoyer jusqu'à l'ivresse, l'enthousiasme, l'inspiration qui déroute la raison, avec ces créations qui l'exaltent, le lyrisme et la tragédie. Se peut-il que Zagreus et Dionysos, autrement nommé Bacchos, aient été le même dieu, servi par les mêmes fidèles, en vue des mêmes espérances? Telle est l'énigme que pose le fait de l'orphisme. Elle est déconcertante.

Rien d'analogue à cette union de deux dieux en un seul dans le fait du christianisme, où le même Fils de Dieu, Dieu lui-même, passe des souffrances à la gloire. Car il n'y a en Jésus-Christ qu'une personne divine, unie à l'humanité, et poursuivant un seul dessein. Il expie le péché en vue d'une vie future glorieuse; il n'invite pas — l'hypothèse même serait un blasphème pour un chrétien — aux joies de la vie, débridées, et défiant les règles de la raison pour suivre le seul plaisir. D'ailleurs Zagreus avec les attributs de Dionysos était le dieu des orphiques au moins dès le v^e^ siècle avant J.-C. La question de la dépendance de ce dieu par rapport au Christ ne se pose même pas.

Nous retrouverons ce qu'on allègue pour la dépendance du christianisme. La question ici posée est tout autre. L'opposition entre Zagreus et Dionysos étant telle, peut-on croire à une seule divinité aux origines? Il nous semble que non. S'il s'est fait une conjonction, si ces deux ont pu enfin passer pour le même dieu, cette unité artificielle, même alors ne fut jamais complète. Telle est la conclusion que nous avons déjà suggérée à propos d'Onomacrite. Il est fâcheux que les critiques ne l'aient pas proposée ou combattue nettement. C'est cependant la seule qui puisse résoudre le problème, à moins de le nier, comme Wilamowitz, ou de l'aggraver, comme Krueger, en donnant pour base à l'orphisme le culte d'Apollon (1).

Il y eut donc une combinaison, enregistrée par le mythe, dès le VI^e^ siècle. Essayons cependant d'étudier séparément Zagreus et Dionysos avant d'aboutir à la fusion.

## § 1^er^. — *Zagreus, dieu infernal crétois.*

Il n'est pas douteux que Zagreus ait été à l'origine un dieu infernal. Le premier qui en parle est un alcméonide du VI^e^ siècle : « Auguste Terre et Zagreus, le plus profond de tous les dieux (2) ». Associé à la déesse Terre, Zagreus est probablement « le plus profond », plutôt que « le plus haut » des dieux.

Eschyle faisait de Zagreus le fils du dieu le plus hospitalier (3), parce qu'il reçoit les morts. Il serait donc fils d'Hadès, comme a interprété un scholiaste, qui ajoutait que dans les « Égyptiens » le même poète le nommait Plouton, le chasseur qui reçoit le plus d'hôtes, en parlant des défunts (4). Zagreus est donc le chasseur (5) qui recrute de force les hôtes pour son royaume.

(1) C'est la thèse des *quaestiones Orphicae* signalée ci-dessus p. 44 et sur laquelle nous reviendrons à propos de la théogonie.

(2) Kern, p. 230 πότνια Γῆ Ζαγρεῦ τε θεῶν πανυπέρτατε πάντων.

(3) Nauck, *trag. graec. fragmenta*, 228 p. 74. Ζαγρεῖ τε νῦν με καὶ πολυξένῳ <πατρὶ> χαίρειν, dans *Sisyphe*.

(4) *Anecdota Oxoniensia*, II, p. 443, 12, d'après Nauck, p. 4 τινὲς δὲ τὸν Ζαγρέα υἱὸν Ἅιδου φασίν, ὡς Αἰσχύλος ἐν Σισύφῳ... ἐν δὲ Αἰγυπτίοις τὸν Πλούτωνα καλεῖ, τὸν ἀγραῖον τὸν πολυξενώτατον διὰ τῶν κεκμηκότων.

(5) C'est bien l'étymologie de son nom : Ζα préfixe éolien intensif pour διά : cf. Boisacq.

## § 2. — *Dionysos* (1).

On a très peu de textes sur Zagreus, mais d'un trait assez net. Sur ce point aussi Dionysos est une antithèse. Nous devons en parler puisque nous considérons l'orphisme comme une greffe entée sur le culte de Dionysos. Mais nous n'en dirons que ce qui est nécessaire pour l'intelligence de ce phénomène religieux.

Le Dionysos dont nous parlons ici est fils de Zeus et de Sémélé. D'abord étranger à la Grèce, il la subjugua, et l'on finit par croire qu'il y était né.

Telle est l'opinion traditionnelle, la seule accréditée jusqu'à nos jours. Cette pénétration triomphale n'est niée, semble-t-il, par personne. Mais M. Gernet — auquel M. Schuhl a fait écho — a soutenu que le nouveau dieu adopté par la Grèce, était en réalité un dieu très ancien : « le mouvement dionysiaque serait, sous une impulsion étrangère, comme un retour du passé », « un « réveil » religieux. Ce sont des éléments très anciens longtemps contenus ou refoulés qui, d'une poussée irrésistible, affleurent au grand jour » (2). Ainsi la conquête dionysiaque, vers les IX^e^ et VIII^e^ siècles, aurait été un *revival* à la manière de ces mouvements dont les différentes confessions protestantes ont offert le spectacle, surtout au début du XIX^e^ siècle.

Cette thèse s'appuie sur l'existence, en des endroits différents, d'usages cultuels qu'on retrouve dans les cultes dionysiaques, et qui paraissent remonter aux plus anciens cultes paysans, comme l'omophagie (3), les masques d'animaux employés par les dévots, qui se barbouillaient de lie, et en particulier la fête des Antesthéries, consacrée en Attique à un Dionysos funéraire très ancien etc.

Certaines analogies ne sont pas niables, mais il faut noter que les réveils protestants ont toujours été un retour à la ferveur primitive d'une confession qui avait conscience de sa perpétuité, tandis que la tradition ancienne a regardé partout et toujours le culte de Dionysos comme une invasion étrangère, qui a trouvé des résistances très ardentes fondées sur l'attachement au passé, sans jamais essayer de revendiquer des droits anciens. Les usages analogues signalés peuvent

(1) Lobeck, *Aglaophamus*. — Rohde, *Psyche* (9^e^ éd. allemande) II, 1-102. Saglio, art. *Dionysos* de Jules Girard. — Wilamowitz, Der Glaube der Hellenen,' II, 60-80 (1932). — Otto Kern, Die Religion der Griechen I, 226-238 (1926); art. *Dionysos* dans Pauly-Wissowa (1935). — Gernet, *Le génie*,.. Dionysos, p. 111-150. — Festugière, *Les mystères de Dionysos*, *RB.*, 1935, 192-211. — Schuhl, *Essai*... p. 218-227.

(2) Gernet, *l. cit.*, p. 119 s.

(3) Pausan. VIII, 37, 8.

s'expliquer aisément soit par l'identité des instincts religieux, soit par une contamination des pratiques ancestrales d'après la religion victorieusement importée. Le seul point qui mérite d'attirer l'attention est le caractère funéraire de Dionysos en Attique, point décisif sur lequel nous aurons à insister (1). Au surplus M. Gernet fournit une base à notre dernière solution qui ôte toute force à son système, lorsqu'il écrit que « en fait, le nom de Dionysos, dans certains cas, a dû être associé secondairement à certains rites, — à ceux des Antesthéries par exemple » (p. 117), le seul exemple qui puisse faire impression.

Rien n'empêche donc de s'en tenir à la tradition ancienne qui faisait de Dionysos un dieu étranger, adopté dans tout le monde hellénique selon diverses combinaisons.

Son nom de Dionysos semble en faire un fils de Zeus, d'après un dialecte thrace (2), et la tradition le faisait en effet venir de Thrace (3), mais son point de départ était l'Asie-Mineure, d'où il a pu arriver par mer, comme l'indique son surnom de maritime (πελάγιος). On admet aujourd'hui que les deux rives de l'Hellespont étaient occupées par des tribus Thraco-Phrygiennes, originaires d'Europe. Fils de Zeus, Dionysos avait pour mère Sémélé, qui fut dans la légende une princesse thébaine, mais puisque *semele* signifie « terre » en phrygien, l'origine phrygienne est assurée, d'autant que le dieu est venu de la Lydie.

Wilamowitz le prouve, parce que le nom de Bacchos, qui alterne avec Dionysos pour indiquer le même dieu, est un mot lydien, pour signifier un serviteur de Dionysos. Et en effet le chœur des Bacchantes d'Euripide est composé de Lydiennes.

Qu'était ce dieu à son origine? Beaucoup le regardent comme un symbole de la vie de la terre et de sa fécondité, surtout comme productrice du vin; il serait par suite le dieu de la fécondité masculine. Et il est en effet incontestable que Dionysos fut honoré comme le dieu du vin, et par des processions ayant pour emblème le phallos (phallophories, phallagogie).

Mais est-ce bien là son caractère primitif? Lorsqu'on en fait un dieu de la végétation, n'est-ce pas qu'on s'inspire du système naturaliste d'exégèse mythologique? Faut-il donc nécessairement tenir tous les dieux, et

(1) Voir p. 60 s.

(2) νῦσος signifierait *fils*. Wilamowitz préfère une allusion à l'île de Nysa.

(3) Hérodote (V, 7), dit des Thraces qu'ils ne vénéraient qu'Arès, Dionysos et Artémis. — Pomponius Méla (II, 17) *Montes interior attollit, Haemon et Rhodopen et Orbelon, sacris Liberi patris et coelu Maenadum, Orpheo primum initiante, celebratos.* On sait que *Liber* était un nom latin de Bacchos.

dès les origines, pour des personnalifications de forces naturelles?

Nous croirions plutôt que Dionysos, venu d'Asie où pullulaient les dieux-démons, où leur empire était respecté et même redouté comme celui de puissances invisibles dont le domaine était souvent circonscrit plutôt par le cercle de leurs adorateurs que par l'attache à une énergie de la nature, était un de ces démons, le *daimon* du délire sacré, manifesté par une impulsion anormale. Un esprit pouvait s'emparer d'un individu, le pousser à des actions dont il eût été incapable en vertu de ses propres facultés. Comparé au cours ordinaire des choses, c'était un état d'exaltation, une sorte de folie, donnant l'illusion qu'on était sorti de soi (*extase*) pour se laisser entraîner par une puissance divine ou même pénétrer par elle (*enthousiasme*). Les dieux étant distincts le plus souvent par des fonctions, révélatrices de leur nature, et auxquelles participaient leurs adorateurs, on admettait volontiers que cette excitation dans l'exercice du culte relevât d'une divinité spéciale, et c'était Dionysos, honoré par les extravagances que lui-même inspirait.

Il est assurément très à noter que le premier texte grec qui parle de Dionysos, lui applique dès son enfance cette épithète d'« égaré », de « délirant ». Ce sont les vers de l'Iliade (1). Homère a pu connaître Dionysos d'après la tradition des Ioniens d'Asie-Mineure. Cependant il était dès lors établi en Thrace, puisque c'est Lycurgue, un roi Thrace (2), ennemi des dieux célestes, qui disperse et blesse les nourrices de Dionysos au délire sacré. Lui-même prend peur et s'enfuit dans la mer où il est reçu par Thétis. Il est clair que l'épithète de « délirant » (μαινόμενος) doit s'entendre de sa nature, puisque le dieu est enfant, et pas des plus puissants puisqu'il prend peur : c'est l'épithète qui s'attache d'ordinaire à son nom. Lycurgue n'était sans doute pas l'ennemi de tous les dieux. Il a voulu barrer le passage à celui-là en Thrace, comme fera Penthée à Thèbes.

Le fait que Dionysos était alors enfant n'en fait pas un dieu toujours enfant par nature. Il est enfant à la manière de tous les autres, y compris Zeus, et dans l'hymne homérique (v^e^ siècle?) il est un beau jeune homme, qui punit durement ses ennemis. Son trait particulier est de se transformer à son gré, tantôt en une vigne, tantôt en lion. Il était depuis longtemps le dieu du vin (3). Le vin n'est-il pas la

(1) VI, 130 ss. Lycurgue ὅς ποτε μαινομένοιο Διονύσοιο τιθήναι σεῦε κατ' ἠγάθεον Νυσήϊον... Διώνυσος δὲ φοβηθεὶς δύσεθ' ἁλὸς κατὰ κῦμα.

(2) Diodore III, 65.

(3) Kern date cet attribut de l'arrivée de Dionysos en Attique (R. E., v° Dionysos). Mais si la Phrygie était pauvre en vin, la Lydie en usait.

cause la plus ordinaire du désordre de la raison? Et les anciens avaient noté aussi que rien n'est plus contraire au bon ordre de la raison que la volupté sans frein.

Hésiode se garde bien d'identifier Dionysos avec le vin ou la vigne, mais c'est lui qui a donné aux hommes soit le vin, soit « les grappes, pour leur joie et leur peine (1) ». D'après lui, Dionysos est une source de joie.

Il a le sentiment que ce n'est pas un dieu très ancien. Avec Hermès, c'est un mortel devenu dieu, ainsi que son épouse Ariadne, par la faveur du fils de Kronos (2).

Hésiode, béotien d'adoption, connaissait donc déjà le culte de Dionysos. C'est en Béotie qu'il a pris rang chez les Grecs parmi les dieux nationaux. La phrygienne Sémélé est devenue la fille du phénicien Cadmos, fondateur de la ville de Thèbes. Séduite par Zeus, elle a enfanté Dionysos dans des circonstances sur lesquelles nous devrons revenir.

Il faudrait esquisser ici les traits du nouveau culte. Qu'ils aient eu quelque chose de désordonné, c'est ce que prouve le mot même d'« orgies (3) » qui leur a été attribué spécialement, employé ensuite dans notre langue pour signifier les excès de toute sorte commis dans une réunion où la bride est lâchée sous l'action du vin et l'aiguillon de la débauche. De nos jours des orgies ne sauraient avoir un caractère sacré : dans l'antiquité cela se disait des Bacchanales où les désordres des sens allaient jusqu'au meurtre. Ce tableau, depuis Tite-Live, a été souvent tracé, mais l'historien n'a guère relevé que les traits délictueux ou criminels de droit commun qui ont attiré l'attention et la dure répression du Sénat. Il y avait certainement autre chose dans un culte assez attrayant pour s'imposer à la Grèce, malgré une marque d'origine qui devait le rendre suspect. Comment Dionysos a-t-il obtenu droit de cité dans l'Hellade, et ce qui était plus difficile, dans l'Olympe peuplé de divinités faites à l'image de la race par le génie de son poète? Comment une société déjà hiérarchisée, avec des cadres fermés, a-t-elle ouvert ses portes à ce vagabond qui brave à plaisir toute autorité et toute mesure, qui entraîne à sa suite des hommes et des femmes, des femmes surtout,

(1) *Travaux*, 614; *Bouclier*, 400.

(2) *Théog.*, 941 Διώνυσον πολυγηθέα... 946 ss. époux de la blonde Ariane τὴν δὲ οἱ ἀθάνατον καὶ ἀγήρω θῆκε Κρονίων.

(3) ὄργια qui s'entend le plus ordinairement des rites bacchiques, plus ou moins désordonnés, signifie à l'origine simplement des actions (de ἔργω, inusité) par excellence, c'est-à-dire des cérémonies sacrées, des *fonctions*.

arrachées à leur foyer domestique? Un culte pratiqué dans les bois, avec des rites de barbares, devait paraître un retour à des usages déréglés, remplacés par une organisation sacrée plus rationnelle.

Il est vrai, mais les aspirations religieuses, s'adressant plus haut que la société, ont pu se croire affranchies de ses contraintes. Elles sont d'autant plus portées à s'émanciper qu'elles ont été refoulées par un culte trop formaliste qui ne donne plus aucune satisfaction à l'élan de l'âme vers des puissances inconnues, sensibles cependant au cœur. Alors c'est par exemple l'ardeur bruyante, le cortège tumultueux de l'Armée du salut, tempête soulevée au sein du protestantisme, quand il se sentit privé de son ressort mystique primitif pour s'être laissé docilement employer comme un des rouages de l'État. En cela l'invasion dionysiaque peut être comparée à un *revival,* et n'est-elle pas plus analogue encore à l'enthousiasme primitif que le *revival* prétend faire renaître?

Quand Dionysos apparut, la religion des Olympiens n'offrait guère d'élément au cœur. Du moins l'émotion ressentie aux fêtes des Panathénées, par exemple, n'était un contact intérieur avec la déesse que comme protectrice de la cité. Les sacerdoces étaient des fonctions civiles.

Il semble que les femmes surtout ne peuvent se passer d'une dévotion sensible. Ne l'éprouvant pas dans les temples, elles la poursuivaient dans les forêts, où les appelait un dieu nouveau venu tout exprès pour les délivrer de leur fardeau quotidien. La nuit, à la lumière des torches, dans des courses échevelées, on se sentait en proie à un délire sacré qui était la possession du dieu agissant au centre même de la personne. L'ennui de la vie, avec ses charges toujours les mêmes, sinon plus lourdes, cédait à l'oubli des heures pénibles, à la séduction de l'inconnu. L'âme éprouvait une délivrance momentanée, en attendant la délivrance définitive. Le thiase dionysiaque était l'image et la garantie du thiase éternel en la compagnie du dieu, union plus intime encore, et désormais indissoluble.

Wilamowitz auquel nous empruntons ce thème, y a mis le sceau par une option mûrement pesée. Se demandant si le culte du Dionysos thrace a contribué, comme le voulait Rohde, à faire naître ou à fortifier la foi en l'immortalité de l'âme, il semble d'abord peu enclin à partager cette opinion, mais enfin il écrit : « à la vérité, les mystes ont toujours cru entrer par la mort dans le thiase » (1).

(1) *Glaube.* 1, p. 77 Die Mysten haben freilich immer geglaubt, mit dem Tode in den Thiasos einzutreten... Au contraire, le R. P. Festugière (l. c. p. 196) : « Il ne

Et s'il ajoute que « le culte de l'État n'en offre aucune trace », nous n'en sommes pas étonné. Car enfin, ce n'était pas l'affaire de l'État dont le but se borne aux intérêts temporels, et c'est précisément à cette carence de ses institutions sacrées que l'adhésion à Dionysos devait suppléer.

Ne pas être séparée de son dieu, c'est le vœu naturel de toute âme aimante. Dionysos avec son sourire si doux pour les siens, sa sévérité, même sa cruauté envers ses adversaires, était un arbitre dont il fallait gagner la faveur. L'extase que l'on goûtait en s'attachant à lui, la délivrance des maux présents qu'apportait son délire, étaient propres à mettre en évidence la double nature de l'homme et à fortifier l'espérance de la vie continuée de l'âme. Ceux qui, satisfaits de la vie présente, appréhendaient la mort comme un malheur suprême et inévitable, étaient invités eux aussi à mettre leur confiance dans le dieu libérateur.

Si peu apte qu'elle paraisse à une organisation civique, à cause de son individualisme si marqué, la religion de Dionysos n'eût pas été une religion si elle n'avait eu un caractère social, quoique dépourvue tout d'abord d'une estampille officielle. La cellule de ces groupements était le thiase, c'est-à-dire une sorte de confrérie de choix où « l'adhésion individuelle a remplacé la parenté ou l'inféodation » (1) héréditaire. Ce n'était donc pas un clan ou γένος sur le fondement admis par la tradition d'une origine commune, ni une cité avec ses phratries groupées sous une famille dominante. Le mot *thiase* est préhellénique, et employé de préférence, presqu'exclusivement, à l'origine, pour les associations dionysiaques, comme celui d'*orgéons*, corporations pour célébrer les *orgies*, que nous avons déjà rencontrées. C'est, dit encore M. Gernet (p. 124), « la nouveauté essentielle de la religion dionysiaque ».

Placés en dehors des religions traditionnelles des clans et des cités, les thiases étaient d'abord une organisation occulte, et ont toujours relevé des mystères. Wilamowitz pense qu'ils sont venus d'Asie avec le dieu. Il ajoute qu'on ne saurait mettre en doute qu'ils aient promis à l'initié une délivrance du poids de la vie, et, après la mort, l'élévation à une vie meilleure (2). C'est présenter cet initié comme faisant partie du thiase présent et du thiase futur. Le dieu ne se manifeste et n'exerce son pouvoir que dans les assemblées de ses fidèles.

semble pas qu'aucune foi en un sort meilleur de l'âme après la mort ait été le privilège des bacchants ».

(1) Gernet, *op. l.*, p. 123.

(2) Glaube, II, 172.

Et quoique ces assemblées aient été d'abord des expéditions nocturnes sur les montagnes, et les sacrifices des immolations de fortune au hasard des rencontres, il était dans la nature des choses que ces éléments improvisés prissent une existence stable, et même avec des sanctuaires, quoique rustiques et isolés, comme lieux de réunion. Les premières Ménades gagnées à la secte dépeçaient sur place et mangeaient sans les offrir sur un autel les victimes qui s'offraient à elles et qu'elles jugeaient agréables à leur dieu. Cette fureur s'exerçant au hasard devint un rite, et ce fut *l'omophagie,* ou manducation dans un délire sacré de la chair arrachée saignante au corps d'un animal. L'animal fut ordinairement un taureau ou un chevreau, et on ne peut se soustraire à l'évidence que certains liens attachaient ces animaux à Dionysos. D'où la question si disputée de savoir si la bacchante ou le bacchant, du moins à l'origine, n'espérait pas s'unir plus étroitement à son dieu, en absorber l'énergie en se nourrissant de sa chair pantelante.

Le R. P. Festugière l'a nié très résolument du moins pour l'époque connue d'après des textes : « Il n'est jamais question, dans ce rite barbare, d'une communion au dieu. Quand il se produit, les fidèles sont déjà unis à Dionysos par le délire, par l'extase qui les met hors d'eux-mêmes. L'omophagie en est le signe, non le moyen. Dans les *Bacchantes,* c'est Dionysos qui se plaît à l'omophagie (138-139) : ce n'est pas lui qui est mangé » (1).

Ce maître ajoute que dans les inscriptions de *Torre Nova,* récemment découvertes, il n'est jamais question d'un rite de communion au dieu, mais seulement de banquets ou de *symposia* en son honneur. Une seule inscription, celle de Milet, au III^e^ siècle av. J.-C., parle de l'omophagie.

Sur quoi on peut se dire que les inscriptions ont eu scrupule d'aborder ce point répugnant, si bien que celle de Milet a précisément pour but d'établir un rituel où la chair vivante n'était pas arrachée à l'animal vivant, mais servie comme une petite bouchée (2).

Cette carence des inscriptions ne saurait donc infirmer le fait évident de l'omophagie, constaté dans les textes littéraires, depuis les plus anciens jusqu'au V^e^ siècle ap. J.-C. Doit-on la considérer comme un rite de communion avec le dieu?

Non pas peut-être aux temps hellénistiques, ni même à l'époque classique, où l'on était trop cultivé pour confondre Dionysos avec le

(1) *Rev. bibl.,* 1935, p. 196.
(2) *RB. l.l.* p. 197.

taureau, encore que beaucoup de Grecs donnent à ses statues la forme d'un taureau, au temps de Plutarque (de Is. XXV). Cette persistance à assimiler Dionysos au taureau ne nous paraît pas s'expliquer par une exégèse qu'on pourrait dire pré-stoïcienne, celle qui désignait un dieu de la fécondation par l'image d'un taureau, dont les anciens ont noté la vigueur sexuelle. C'était bien un taureau qu'on adorait, comme fétiche, ou peut-être comme totem ou ancêtre du clan, quoique cette dernière hypothèse soit beaucoup plus hasardeuse. Avec le temps le lien devint moins étroit.

Il était très ferme au temps d'Eschyle. Dans les Ἠδωνοί, pour indiquer la présence du dieu et son action cachée, on faisait retentir des mugissements de taureau, sortis de dessous la terre avec un bruit de tonnerre (1).

Dans les Bacchantes d'Euripide, Penthée, entraîné à sa perte par Dionysos, voit son guide sous la forme d'un taureau qui aurait des cornes sur la tête (2).

A Élis, Dionysos avait remplacé le taureau fétiche. On le nommait « le cornu ». Ses fidèles se revêtaient pour le culte d'une peau de taureau (3), comme pour s'associer à lui, se transformer en lui.

Il est vrai que Sophocle, le premier à le nommer Bacchos (4), lui donne l'épithète de mangeur de taureau (5), c'est-à-dire que le taureau lui est consacré comme victime. Mais tel est d'ordinaire le passage du fétichisme à une idée plus relevée du dieu, tandis que l'ordre inverse serait contraire aux lois du développement religieux. Dans le cas de Dionysos, on insiste sur son aspect de mangeur de chair crue, sûrement parce que ses fidèles pratiquaient ce rite. Il est donc ὠμάδιος, « mangeur de chair crue », même humaine, dépecée, et Porphyre (6) en a conservé le souvenir précis à Chio.

Il est ὠμηστής dans le même sens (7), et c'est en cette qualité que Thémistocle lui immola trois jeunes Perses nobles avant la bataille de Salamine (8).

Dans les textes orphiques cela s'entend de la divinité complexe

(1) Nauck, fragm. 57 ταυρόφθογγοι δ' ὑπομυκῶνται | ποθεν ἐξ ἀφανοῦς φοβεροὶ μῖμοι κ. τ. λ.
(2) *Bacch.* 920 s.
(3) Remplacée par une peau de panthère quand Alexandre eut fait connaître les pays lointains de l'Asie où son expédition fut censée une répétition des courses triomphales de Bacchos jusque dans l'Inde.
(4) *Œdipe roi*, 211.
(5) Fragm. 607 ταυροφάγος.
(6) *De Abstin.* II, 55 ἔθυον δὲ καὶ ἐν Χίῳ τῷ ὠμαδίῳ Διονύσῳ ἄνθρωπον διασπῶντες.
(7) *Anth.* IX, 524; Plut. 462 b.
(8) Plut. *Thémistocle*, c. XIII.

Dionysos-Zagreus. Et c'est peut-être l'identité des attributs qui a permis l'identité des deux dieux, comme nous le dirons plus loin; mais nous devons noter ici l'hymne d'un inconnu à Bacchos ὠμηστής qui accentue fortement les traits de Dionysos, fils de Sémélé (1).

Si donc, à l'origine, le taureau fut l'objet du culte avant de devenir la victime, il est difficile de ne pas conclure que l'omophagie fut d'abord un sacrifice de communion. On peut dire que c'est dans la nature des choses. Surtout quand la victime est dépecée vivante et mangée crue, n'est-ce pas pour absorber dans leur énergie encore intacte les éléments divins, source de vie, ou du moins aliment qui la conserve. Et dans un acte sacré, cette vie, si elle est la vie naturelle, — puisque les anciens n'en connaissaient pas d'autre, — est conçue comme une vie divine, communiquée au dévot dans toute sa force et sa fraîcheur.

Aussi bien on l'entendait encore ainsi au IVe siècle de notre ère, et Arnobe ne faisait que reproduire la croyance des païens. Mais comme son texte appartient au syncrétisme orphique, nous le retrouverons plus loin.

### § 3. — *Le réveil de Dionysos enfant dans le van* (2).

Telles sont les grandes lignes de la personnalité de Dionysos, si on l'envisage sans tenir compte des traits particuliers qu'il a pris dans l'orphisme. Nous devons cependant insister sur une forme particulière de son culte. Ce culte se pratiquait non loin de Thèbes, et s'adressait donc au Dionysos Thébain, le fils de Sémélé, mais il met en relief son caractère infernal, ce qui a pu disposer à sa fusion avec Zagreus. Aussi a-t-on souvent allégué cet épisode sous le nom de résurrection de Dionysos, comme une amorce dans la théorie de la dépendance du christianisme.

Le rite se nommait Dadophorie, le « Portement des torches ». On le célébrait au sommet du Parnasse au mois chevauchant sur novembre et décembre, nommé pour cela Dadophorios.

Des bacchantes, nommées dans ce cas Thyiades (3), portant des torches enflammées, allaient réveiller le petit Dionysos, couché dans un van (*liknos*) qui lui servait de berceau; il était nommé pour cela *liknitès*. Une terre cuite, citée par Voigt, représente un enfant

(1) Abel, *Orphica*, p. 284 Θρήικα..., Σεμεληγενέτην etc., et à la fin : ὥριον, ὠμηστήν, ὠρειτροφον, ὠρεσίδουπον μέλπωμεν βασιλῆα φιλεύιον, εἰραφιώτην.

(2) Roscher, *Lex.* v° Dionysos, col. 1043 s. par F. A. Voigt. — RE, v° Dionysos, col. 1012 s., par O. Kern.

(3) De θύειν au sens de bondir.

dans un van entouré d'un satyre qui agite un thyrse et d'une Ménade portant une torche. Le but premier du rite aurait été, dit-on, de provoquer le réveil de la végétation, un mois environ après les semailles, quand la pluie a fait germer le grain. Celui-ci meurt pour revivre, et dans ce sens il serait un symbole de résurrection.

Mais ce n'est pas sous cet aspect que les bacchantes représentaient le mythe. L'enfant était endormi, puis éveillé. Il avait dormi auprès de Perséphone, et se réveillait maintenant. C'est ce qu'exprime l'hymne LIII : « J'invoque Bacchos qui revient tous les ans (ἀμφιετῆς), Dionysos souterrain (χθόνιος) réveillé en même temps que les nymphes aux belles tresses, qui se reposait couché auprès de Perséphone dans ses sacrées demeures, durant le temps triennal ». L'hymne LII, τριετερικοῦ, pour la fête triennale, donne au dieu toutes les épithètes imaginables, mais surtout orphiques : λικνῖτα, Εὐβουλεῦ... Ἡρικεπαῖε.

Il est admis qu'une fête triennale se célébrait tous les deux ans; mais pourquoi pas tous les ans si le rite primitif évoquait une résurrection du dieu du vin, à la manière de la vigne qui renaît tous les ans? On n'a pu en donner aucune explication satisfaisante. La vraie solution avait été déjà fournie par Rohde (1). Il ne s'agit pas d'une résurrection, mais d'une *épiphanie* : Dionysos était et sera de nouveau un dieu des enfers. Mais il lui plaît de se manifester. C'est le terme qu'emploie Diodore, si féru qu'il soit de l'assimilation de Dionysos à la vigne : « Chez les Béotiens et chez les autres Grecs et chez les Thraces... on fait des sacrifices triennaux à Dionysos, parce qu'on estime que dans ce temps il fait ses épiphanies chez les hommes » (2). Pourquoi tous les deux ans? C'était une tradition invétérée, inexplicable, à s'en tenir aux phénomènes purement naturels. Peut-être répondait-elle à un rite agraire ancien, non pas de la viticulture, mais des semailles, remontant à un temps où l'on laissait la terre se reposer un an (3).

Ce Bacchos au van nous paraît être celui des orphiques, et rien ne prouve qu'ils l'aient annexé à une époque tardive. Une légende ancienne plaçait à Delphes le tombeau de Dionysos-Zagreus. Ce

(1) II, 12.

(2) Diod. IV, 3, 2 s. καὶ τὸν θεὸν νομίζειν κατὰ τὸν χρόνον τοῦτον ποιεῖσθαι τὰς παρὰ τοῖς ἀνθρώποις ἐπιφανείας.

(3) Wil. hésite, *Glaube...* II, 74 : « Avec cette représentation du dieu mourant et qui naît de nouveau, qui se perpétuait dans les mystères privés, mais qui a toujours été étrangère aux Athéniens et qui a disparu plus tard de la conscience générale, il est très malaisé d'accorder ce fait que Dionysos prend possession de Delphes pendant les trois mois d'hiver qu'Apollon passe chez les Hyperboréens »...

tombeau n'était pas censé privé de son cadavre à l'occasion du réveil de ce Dionysos, qui était très étroitement assimilé à Osiris (donc à Zagreus), d'après Plutarque : « les Delphiens pensent que les restes de Dionysos gisent chez eux auprès du siège de l'oracle : et les Saints font un sacrifice d'une nature secrète dans le temple d'Apollon, lorsque les Thyiades réveillent le *liknitès* » (1). On le supposait si peu ressuscité que ce tombeau portait l'inscription : « Ci-gît mort Dionysos, fils de Sémélé » (2).

Kern suppose (*l. l.* 1019) que, « dans la légende du culte delphique, Dionysos est considéré comme un dieu mort qui est réveillé à la vie, tous les deux ans seulement, par les Thyiades ». C'est extraire une sorte de logique contradictoire de textes qui ne font que refléter des traditions différentes. Les femmes célébraient un rite agraire très primitif, peut-être en portant dans un van des semences et un phallos, le tout interprété ensuite comme le berceau rustique du petit Dionysos. D'autre part, on croyait savoir que le petit Zagreus, massacré par les Titans, avait été enseveli à Delphes. Les orphiques hommes, les purs, les Saints, s'unissaient aux Ménades-Thyiades pour célébrer la fête, mais sans introduire pour cela dans la légende une résurrection qu'elle ne comportait pas : la renaissance de Zagreus en Dionysos était autre chose, et n'était pas non plus une résurrection, comme nous le verrons.

Au rite des semailles on peut objecter que le van est destiné à séparer la paille du bon grain. Mais ce van était en somme une corbeille, contenant parfois des fruits, et qui pouvait servir au semeur, suspendue à son cou ou tenue dans la main gauche. Le sens de van a prévalu, parce que le vannage est devenu le symbole de la séparation des purs et des impurs. Cette théorie de Servius, d'après Virgile (3), ne serait que la dernière explication de la corbeille mystique, corbeille du semeur, berceau, instrument pour discerner les purs.

(1) *De Is. et Osir.*, XXXV : καὶ θύουσι οἱ ὅσιοι θυσίαν ἀπόῤῥητον ἐν τῷ ἱερῷ τοῦ Ἀπόλλωνος, ὅταν αἱ Θυιάδες ἐγείρωσι τὸν Λικνίτην.

(2) D'après Philochore, fr. 22 (FHG. I, 387).

(3) *Georg.* I, 166 : *mystica vannus Iacchi.* Iacchos guidait la procession d'Athènes à Éleusis. N'est-ce pas à Éleusis que le panier dionysiaque est devenu mystique au sens de Servius qui confond Iacchos et Bacchos? *Mystica autem Iacchi ideo ait quod Liberi patris sacra ad purgationem animae pertinebant, et sic homines eius mysteriis purgabantur, sicut vannis frumenta purgantur.* Servius ajoute : *Hinc est quod dicitur Osiridis membra a Typhone dilaniata Isis cribro superposuisse.* — Si ce trait était ancien en Égypte, ce serait une preuve de plus que Zagreus a été calqué sur Osiris. Mais les égyptologues n'en parlent pas, et Servius le formule comme une addition exégétique à la légende d'Osiris par ceux qui les identifiaient.

## CHAPITRE IV

### LA FUSION DE ZAGREUS ET DE DIONYSOS.

#### §. 1er — *Le fait de la fusion.*

Ayant pris pour point de départ une distinction très nette entre Zagreus, un dieu des enfers, et Dionysos, dieu du délire sacré, nous devons aussi constater l'antiquité de la fusion.

Elle est un fait accompli chez Héraclite (né vers 540). Il ne parle pas de Zagreus, mais du dieu des enfers sous son nom grec d'Hadès. Comme il ne sera jamais question de confondre Dionysos avec Hadès, on doit supposer qu'Hadès représente ici Zagreus, le chasseur infernal. Le philosophe « ténébreux (1) », comme le nommaient les anciens, novateur hardi autant que conservateur résolu, tolérait des actions cultuelles qui, en elles-mêmes, eussent été scandaleuses et que le patronage des dieux ne suffisait pas à justifier. C'est du moins ce qui résulte de son aphorisme :

> Car, si ce n'était pour Dionysos qu'on faisait des processions et qu'on chantait des chants phalliques, ce serait l'action la plus impudique. Or Hadès est le même que Dionysos qu'on célèbre par du délire et des beuveries (2).

Qu'en concluait Héraclite? On ne sait ; mais l'identification est pour lui certaine.

L'influence de Dionysos comme dieu des enfers, et par conséquent comme maître des espérances pour la vie future, aurait même été dominante en Attique, si l'on devait dire avec M. Cumont (3) : « Éleusis et Delphes reçurent de lui une mystique et une mantique plus profondes et plus saisissantes ; il nourrit les âmes de consolations et d'espérances et leur ouvrit les perspectives infinies d'une immortalité bienheureuse ». Sans entrer ici dans la question difficile de la place occupée par Dionysos à Éleusis, on citera un bas-relief de Chalcis,

(1) ὁ σκοτεῖνος.

2) Fragm. 15 (*Diels*) ὠυτὸς δὲ Ἀίδης καὶ Διόνυσος, ὅτεῳ μαίνονται καὶ ληναΐζουσιν. Rappelons que la forme Ἀίδης est ionique.

(3) *Les rel. or.*, 3e éd. p. 330.

du IVe s. av. J.-C. (1), qui met à côté l'un de l'autre Hadès et Dionysos, avec l'inscription : « aux deux dieux » (τοῖν θεοῖν). Les deux dieux sont donc distincts, mais unis étroitement comme Euclès et Eubouleus sur les lamelles orphiques (2).

Citons encore une pierre sépulcrale de Cumes au début du Ve siècle, qui marque déjà l'espérance et le privilège des bacchants : « Nul n'a le droit de reposer ici, sinon l'initié de Bacchus (3) ».

L'Ionie, l'Attique, le sud de l'Italie étaient donc d'accord sur le caractère infernal de Bacchos. Il ne perdait pas pour cela sa personnalité. Mais les témoignages anciens établissent une assimilation de Dionysos au dieu des enfers, assimilation que nous considérons comme préliminaire à une fusion qui ne fut jamais très complète. Elle se produisit cependant dans les pratiques sacrées et dans les doctrines, dans les deux divinités elles-mêmes.

C'est ce qui nous paraît résulter clairement des textes d'Euripide. On regarde généralement ce syncrétisme comme une fantaisie poétique, et nous-même avons proposé cette solution. Mais une étude plus approfondie, et surtout la confrontation de plusieurs passages nous ont convaincu que le syncrétisme, incontestable, a été constaté, non créé par le poète, si curieux des opinions religieuses et rapporteur fidèle des convictions qu'il ne se souciait pas de fondre dans une parfaite unité.

Nous commençons par le célèbre fragment des Crétois, où se produit cette suture : les fidèles de Zagreus sont des bacchants, c'est-à-dire des adeptes de Dionysos-Bacchos. Et si un mélange d'idées religieuses a rencontré un sol propice, c'est bien dans cette Crète, puissance maritime du premier rang qui, en communication constante avec l'Égypte, tournait sa face septentrionale vers la Grèce, d'où venait sa population.

Nous essayons de traduire le texte que Porphyre nous a conservé pour prôner l'abstinence végétarienne (*de Abst.*, IV, 19) (4).

(1) Article de M. Snijder : *Sur une stèle attique du IVe s.* (*Rev. archéol.* 1924 B, p. 37 ss). Cette stèle représente sur un loutrophore deux éphèbes que l'auteur tient pour des satyres exprimant par leurs danses et leurs gestes le vœu que le jeune défunt jouisse de la vie bienheureuse. Les Satyres et les Silènes, vieux dieux de la famille, font partie au Ve s. du cortège de Dionysos. M. Snijder croit que les idées vulgaires se sont mêlées au Ve s. en Attique avec les doctrines de l'orphisme, « toujours étroitement liées aux mystères de Dionysos ». (p. 41).

(2) Voir plus loin, p. 139.

(3) Cumont, 2e éd. p. 197.

(4) Nauck, p. 505, fr. 472 d'Euripide :

Φοινικογενοῦς [παῖ τῆς Τυρίας] τέκνον Εὐρώπης καὶ τοῦ μεγάλου Ζηνός, ἀνάσσων Κρήτης

Fils de la tyrienne Europe issue des Phéniciens et du grand Zeus, souverain de la Crète aux cent villes, je viens, quittant les sanctuaires divins, auxquels une poutre indigène, coupée par la hache des Khalybes et emboitée avec de la colle de bœuf, fournit des jointures de cyprès impénétrables. Menant une vie pure depuis que je suis devenu myste du Zeus de l'Ida et bouvier de Zagreus le noctambule, j'ai accompli le rite de manger de la viande crue et brandi des torches en l'honneur de la Mère des montagnes, et ma consécration m'a valu le titre de Bacchant avec les Courètes. Vêtu de vêtements blancs, je fuis la naissance des mortels et je n'effleure même pas de cercueil et je me garde de manger comme aliments des êtres animés.

Le nom des orphiques n'est pas prononcé, mais on ne saurait s'y méprendre. La vie pure, les habits blancs, l'horreur des mets empruntés aux êtres animés, du contact avec les nouveaux-nés ou les morts, sont des signes clairs. Les choreutes ont été initiés aux mystères du dieu de l'Ida, le plus haut sommet de la Crète, ce qui suggère une influence de la légende du Zeus Idéen, dont l'enfance était une légende crétoise, placée sous la garde des Courètes. Mais déjà les initiés de Zeus sont les bouviers de Zagreus, ils sont nommés bacchants et pratiquent l'omophagie. Le chœur insiste beaucoup sur ce que les sanctuaires étaient en bois, comme il convient à des cultes de campagne; nous dirions presque des cabanes, employées comme chapelles et destinées à un groupe d'adeptes plutôt qu'au grand public.

Quand on a vu au musée de Candie la fière silhouette de la déesse, campée sur un sommet rocheux, on admet volontiers que la déesse d'Euripide, déesse des montagnes, elle aussi était Crétoise, et les torches n'ont rien d'étonnant dans le culte d'un dieu noctambule. Le terme de Bacchant (βάκχος) pour les initiés est un sûr indice de l'assimilation déjà acquise de Zagreus avec Bacchos-Dionysos. Quant à l'*omophagie,* elle appartient nous l'avons vu, au culte du Dionysos de Thrace. Aurait-elle été importée en Crète? S'il est impossible de démontrer que les Minoens aient rendu un culte au taureau, il est

ἑκατομπτολιέθρου· ἦκω ζαθέους ναοὺς προλιπών, οἷς (1) αὐθιγενὴς τιμηθεῖσα δοκὸς στεγανοὺς παρέχει χαλύβῳ πελέκει καὶ ταυροδέτῳ κόλλῃ κραθεῖσ' ἀτρεκεῖς ἁρμοὺς κυπαρίσσου. ἁγνὸν δὲ βίον τείνων ἐξ' οὗ Διὸς Ἰδαίου μύστης γενόμην, καὶ νυκτιπόλου Ζαγρέως βουτὰς (2) τοὺς ὠμοφάγους δαίτας τελέσας μητρί τ' ὀρείῳ δᾷδας ἀνασχὼν καὶ (3) Κουρήτων βάκχος ἐκλήθην ὁσιωθείς. πάλλευκα δ' ἔχων εἵματα φεύγω γένεσίν τε βροτῶν καὶ νεκροθήκης (4) οὐ χριμπτόμενος τήν τ' ἐμψύχων βρῶσιν ἐδεστῶν πεφύλαγμαι.

(1) Porph. οὗς; la correction οἷς (Bentley) est nécessaire pour la traduction.

(2) Porph. βροντάς, inintelligible.

(3) Wilamowitz μετά. Le chœur ne serait pas bacchant des Kourètes, mais se joindrait à eux.

(4) Wilamowitz lit νεκροθήκαις, le datif étant exigé par le verbe suivant (*l. l.*, p. 186)

certain que le sacrifice du taureau avait chez eux une importance suprême. On n'en veut comme preuve que les cornes de consécration, si répandues dans les palais minoens, parfois avec la double hache entre les cornes. Le sacrifice solennel d'Hagia Triada est le sacrifice d'un taureau (1).

Si les Crétois ont pratiqué l'omophagie, il y aurait là comme une amorce pour la fusion de Zagreus avec Dionysos. Mais nous n'avons aucune preuve de cet usage dans l'île avant le v^e^ siècle; quand elle apparaît ici dans Euripide, la fusion des deux divinités est déjà acquise, et cette fusion a pu amener en Crète l'omophagie.

Ce qu'on doit cependant constater, c'est qu'en Crète les mystères de Dionysos ont gardé une forme spéciale qui ne s'explique que par une tradition attachée à l'ancien Zagreus.

Quand on lit Strabon, on dirait qu'il s'est inspiré d'Euripide. S'il ne nomme pas Zagreus, ce sont aussi les adeptes du culte de Zeus qui pratiquent les transports orgiastiques de Dionysos, tellement qu'on s'étonne que les compagnons du dieu ne soient pas les satyres, comme pour Dionysos, mais les Courètes, comme dans Euripide (2).

Pourtant on ne peut douter que Strabon ne rapporte ici des observations prises sur place, ou d'après des témoignages assurés, qui confirmeraient le réalisme que nous attribuons à Euripide.

La mission du Crétois Epiménide à Athènes pour purifier tout l'état, indique bien le crédit qu'avait sa patrie dans ce genre de lustrations, qui sont tout à fait dans l'esprit de l'orphisme. Le fragment euripidien des Crétois est donc confirmé dans son réalisme par le témoignage de Strabon.

Ce qu'on a encore moins remarqué, c'est qu'Euripide est parfaitement d'accord avec lui-même dans les Bacchantes. On s'accorde à penser, même Wilamowitz, que le vieux poète a pu s'informer à Pella; car, plus près de leur foyer, et dans un pays moins sensible au progrès des idées religieuses, les rites bacchiques ont sans doute conservé quelques traits de barbarie, d'autant plus intéressants qu'ils avaient disparu de l'Attique. Ce qui a surtout frappé les modernes, c'est la sauvage beauté de cette tragédie où le poète, d'ordinaire plus sceptique, semble avoir été atteint lui-même du délire sacré. Mais avec ce désordre de l'esprit et des sens, il a aussi noté un souci de pureté qui est nettement orphique. Mieux qu'une analyse, les vers,

(1) Voir plus bas, p. 90 ss.

(2) Strabon, X, 468 ἐν δὲ τῇ Κρήτῃ καὶ ταῦτα τὰ τοῦ Διὸς ἱερὰ ἰδίως ἐπιτελεῖται μετ' ὀργιασμοῦ καὶ τοιούτων προπόλων οἷοι περὶ Διόνυσόν εἰσι οἱ Σάτυροι τούτους δ' ὠνόμαζον Κουρῆτας.

même dans une traduction, nous entrainent dans le thiase des Ménades, conduites par des princesses de sang royal (735-745) :

elles attaquent avec les mains sans le secours du fer des veaux qui paissaient dans la verdure; tu aurais vu l'une portant à l'extrémité des mains une jeune vache aux mamelles gonflées mugissante; d'autres mettaient des génisses en pièces en les déchirant; tu aurais vu une hanche ou des sabots fourchus jetés en haut et en bas; suspendus à des branches de sapins ils laissaient dégoutter le sang dont ils étaient mouillés. Des taureaux impétueux fonçant des cornes sont d'abord terrassés, entrainés par les mille mains des jeunes filles, dépouillés de leurs peaux et mis en pièces en un clin d'œil par les vierges royales.

Elles mettent en fuite avec leurs thyrses des hommes armés (765-768) :

puis elles reviennent au lieu d'où elles étaient parties, vers les sources qu'un dieu avait fait couler pour elles. Elles lavèrent leur sang; et leurs joues d'où tombaient des gouttes reprirent leur éclat par la langue des serpents.

Comment ces femmes se sont-elles abandonnées à cette fureur, au point de dévorer la chair encore dégouttante d'un sang qui vient rougir leurs joues. C'est que Bacchos est là. Son service est « une peine qui est douce, un travail qu'on accomplit avec joie ». Lui-même s'écrie : A la montagne, à la montagne! Il agite sa férule qui contient le feu sacré, il secoue son opulente chevelure, il anime tout par son regard, par ses cris joyeux; il saisit un chevreau et le dévore vivant. Les femmes sont sûres de sa présence, elles le voient.

Ce Dionysos ou ce Bacchos, car le nom seul diffère, est bien celui qui pénètre en Grèce, qui séduit les femmes, qui triomphe de la résistance de Cadmos et de Tirésias, vieillards prudents, de Penthée jeune présomptueux. Nous sommes à Thèbes dont était reine sa mère Sémélé. Il n'y a donc aucun doute sur son état olympien. Et cependant, si Zagreus n'est pas nommé, nous entendons des accents qui sont bien ceux de l'orphisme :

O heureux, celui qui suivant une destinée propice, instruit des initiations divines, sanctifie son genre de vie, et l'âme fondue dans le chœur sacré, célèbre dans les montagnes le rite bacchique, par les sacrées purifications (1)!

Cette vie sanctifiée, ces initiations, ces thiases d'âme, c'est-à-dire ces âmes entrées dans le thiase du dieu, cela ne va pas d'ordinaire sans abstentions, dont il n'y a pas trace ici, parce que l'aspiration

(1) Bacch. 72-77 ὦ μάκαρ, ὅστις εὐδαίμων τελετὰς θεῶν εἰδὼς βιοτὸν ἁγιστεύει καὶ θιασεύεται ψυχάν, ἐν ὄρεσσι βακχεύων.

orphique n'a pas énoncé sa formule dans cette reviviscence de temps censés très anciens. Mais déjà le Dionysos thébain se rattache à la Crète. N'est-il pas étrange que le chœur des jeunes lydiennes, au lieu de rappeler ses souvenirs d'Asie, s'envole par la pensée vers la Crète, vers le Zeus Idéen, vers la grande mère Rhéa, vers les Courètes et les Corybantes (120-129)?

> O asyle secret des Courètes, grottes divines de Crète qui ont donné naissance à Zeus, où les Corybantes au triple casque m'ont inventé dans les antres ce tambourin de cuir retentissant, et qui l'ont mêlé, selon les rites bacchiques, au souffle agréable des flûtes phrygiennes concertantes, et l'ont mis dans les mains de la Mère Rhéa, pour accompagner les cris des Bacchantes.

Puis vient de nouveau Dionysos avec son omophagie. On a le choix (1); c'est un dilemme qui s'impose à nous. Les *Crétois* sont antérieurs aux *Bacchantes* d'une vingtaine d'années. Ou bien le second tableau est une redite de l'imagination stéréotypée du poète qui aura répété des Thébains ce qu'il avait librement supposé des Crétois, ou bien le poète, informé d'abord de ce qui se passait en Crète, a reconnu ensuite le même phénomène dans son exil aux pays du Nord et l'a décrit dans toute son ampleur. Hésiter à conclure en faveur de la seconde explication serait mettre en doute la richesse d'imagination et le souple génie du poète, toujours en quête de voies nouvelles, soit pour s'écarter de ses devanciers en traitant les mêmes sujets, ceux d'Hélène et d'Électre par exemple, soit en se corrigeant lui-même, en renouvelant le thème de Phèdre et d'Hippolyte, déjà traité par lui.

Aussi bien l'importance des rapports de l'orphisme avec les rites dionysiaques est moins dans la ressemblance ou la divergence de certains vocables divins que dans l'opposition en apparence radicale, des doctrines, où semblent se heurter l'élan de l'orphisme, avec ses aspirations vers une vie meilleure et plus sainte, grâce à des abstinences et des pratiques ascétiques d'une part, et de l'autre le délire extravagant des bacchanales. Or c'est un fait que, soit dans les *Crétois,* soit dans les *Bacchantes,* ce contraste et cette harmonie n'ont pas échappé à Euripide. Dira-t-on que ce syncrétisme est son œuvre? Personne n'y a songé dans l'antiquité, ni sans doute parmi les modernes, à moins de le supposer tout à fait factice, contre l'évidence des textes. C'est plutôt à cause de cet élément moral et réfléchi qu'il

(1) Wilamowitz, *Glaube...* II, 186 a très bien posé la double hypothèse; il s'est prononcé pour la première; cf. I, 124 n. 1. C'était déjà notre opinion (R. B., 1920, p. 429). L'accord des deux textes nous avait échappé dans un simple compte rendu. Il nous parait indiquer un fait connu, que nous constatons par ailleurs être celui de l'orphisme.

a pu déterminer une sympathie étonnante chez un poète philosophe et raisonneur, à l'endroit d'un culte étranger à l'ancien esprit de la Grèce, et qui était un défi pour sa raison raisonnante.

Cependant dans ces textes Euripide ne parlait pas d'Orphée. Nous relevons son nom dans l'Hippolyte, dont nous avons déjà cité le texte (1) prouvant l'existence d'une littérature orphique. Nous devons l'envisager de nouveau sous l'aspect de l'impression ressentie par le poète.

Wilamowitz voit ici, comme dans les *Crétois,* l'ascétisme attribué aux bacchants, mais, d'après lui, « Euripide donne ici à son aversion une expression moqueuse » (2).

Wilamowitz fut un très grand philologue, mais n'a-t-il pas commis ici une faute de goût? Il lui paraît qu'Euripide a parlé par la bouche de Thésée, un héros à la vieille mode, vaillant mangeur, qui ne croit guère à la sincérité, et encore moins à l'efficacité d'un régime végétarien. C'est un brave à trois poils, un peu lourdaud, qui se fie plus à son épée qu'aux grimoires des manuscrits. Le commentateur allemand n'a donc rien compris au charme si prenant que le poète tragique a répandu sur Hippolyte, pur héros de la chasteté, qu'Artémis vient consoler avant son trépas par des paroles exquises, d'une suavité inconnue au paganisme courant. Aussi Thésée fait-il amende honorable à la piété et à la vertu de son fils (3).

Il nous reste à parler d'un texte d'Euripide qui atteste à la fois l'union du dieu infernal et du dieu céleste, et surtout, ce qui est plus important encore, l'association au culte non sanglant des orphiques d'une méditation très élevée sur la destinée des hommes. Il a été apporté par Clément d'Alexandrie (4) comme une preuve de l'unité et de la distinction chez les chrétiens du Dieu Père et du Dieu fils. Nauck l'a inséré dans son recueil (5), mais d'une seule venue, renvoyant aux notes les séparations et les gloses de Clément. Lu comme une seule tirade, il est complètement incompréhensible, puisque la prière s'adresse, sans avertir, à deux personnalités différentes. Il faut mettre d'un côté Zeus et Hadès, qui ne diffèrent que par le nom, et un fils de Zeus qui ne sera donc distinct non plus que par le nom du fils d'Hadès.

(1) *Hippol.* 952 ss. voir p. 20 avec d'autres textes d'Euripide.

(2) Glaube... II, 187. Er redet noch einmal von der Askese und gibt da seiner Ablehnung hönischen Ausdruck. Il lit σίτοις καπηλευ', parce que σίτα semble incompatible avec βορά (?).

(3) v. 1454 οἴμοι φρενὸς σῆς εὐσεβοῦς τε κἀγαθῆς.

(4) *Stromates*, V, 12, 70.

(5) Eurip. 912.

On obtient ainsi deux couplets, qui ne se suivaient sûrement pas dans le poème :

A toi, modérateur de toutes choses, j'apporte libation et gâteau, Zeus ou Hadès, selon le nom que tu préfères. Accepte ce sacrifice qui n'a pas été consommé par le feu, une urne pleine de tous les fruits.

Voici maintenant une sorte de pléniponentiaire des deux dieux qui n'en font qu'un, et qui n'est pas désigné par son nom, peut-être unique, peut-être représentant en double les deux aspects du même dieu dont il gère les intérêts, sans doute comme un dieu fils (1).

Car c'est toi qui parmi les dieux célestes tiens en mains le sceptre de Zeus, et tu partages avec Hadès la souveraineté des enfers.

Envoie (2) la lumière aux âmes des hommes (2), pour ceux qui veulent connaître (les conditions de) la lutte : d'où ils ont germé, quelle est la racine des maux, quel est celui des bienheureux auquel il faut offrir des sacrifices pour trouver le repos de leurs peines.

Ces tristes accents, qui ne déparent pas la muse du poète philosophe sont tout à fait conformes à l'inquiétude orphique et à son horreur des sacrifices sanglants. Le fragment, dont l'authenticité ne paraît pas contestable, aurait aisément sa place dans les *Crétois* comme une invocation au Zeus de l'Ida, et en même temps à Hadès dont l'assistance était nécessaire, invocation adressée pratiquement à Zagreus, leur fils, dieu de ces paysans crétois qui offrent leurs fruits.

Nous pouvons maintenant remonter un peu en arrière et aborder le texte si controversé d'Hérodote (environ 484-425).

Il ne s'agit pas seulement de l'exégèse du texte, mais de ce qu'il contient. Supposons d'abord que la leçon longue soit authentique. Voici comment on pourrait la traduire littéralement. Parlant des habits de laine portés communément par les Égyptiens, Hérodote note (3) :

(1) Ici commence un nouveau fragment. Cependant Clément écrit : ἔπειτα ἄντικρυς λέγει, ce qui peut signifier : le poète ajoute aussitôt. Mais alors pourquoi cette séparation? On serait tenté de voir ici un nouveau couplet, une sorte d'antistrophe qui s'adresse à la fois à Zeus-Pluton et à celui qui partage leur pouvoir.

(2) D'après le texte du ms. πέμψον μὲν φῶς ψυχὰς ἀνέρων, je lis ψυχαῖς. Nauck et Stählin corrigent : πέμψον δ' ἐς φῶς ψυχὰς ἐνέρων, « envoie vers la lumière les âmes des défunts » ; mais les défunts ne se posent plus les questions qui suivent : ἄθλους προμαθεῖν nous paraît signifier savoir d'avance quel sera le combat.

(3) II, 81. Οὐ μέντοι ἔς γε τὰ ἱρὰ ἐσφέρεται εἰρίνεα οὐδὲ συγκαταθάπτεταί σφι· οὐ γὰρ ὅσιον Ὁμολογέουσι δὲ ταῦτα τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ [Βακχικοῖσι, ἐοῦσι δὲ αἰγυπτίοισι, καὶ] Πυθαγορείοισι. οὐδὲ γὰρ τούτων τῶν ὀργίων μετέχοντα ὅσιόν ἐστι ἐν εἰρινέοισι εἵμασι θαφθῆναι. Ἔστι δὲ περὶ αὐτῶν ἱρὸς λόγος λεγόμενος.

Cependant ils ne se servent pas de lainages dans les rites sacrés, ni pour l'ensevelissement, car ce ne serait pas selon la pureté (rituelle). Ils sont en cela d'accord avec les pratiques qu'on nomme orphiques [et bacchiques, mais qui sont en réalité égyptiennes] et pythagoriciennes. Car quiconque participe à ces orgies ne doit pas être enseveli dans des habits de laine ; ce serait contraire à la pureté (rituelle) ; on raconte là-dessus un discours sacré.

Le discours sacré c'est le mythe, qu'Hérodote ne redit pas pour ne pas enfreindre le secret des mystères. C'est donc des mystères qu'il parle, sous le vocable d'orgies, qui s'entend surtout des mystères dionysiaques. C'est bien eux qu'il a en vue, qu'on les nomme orphiques ou bacchiques, ce qui revient au même. Tel est le sens principal de la phrase. Hérodote y joint une idée, en soi secondaire, mais qu'il a fort à cœur dans toute cette section.

Les religions grecques doivent beaucoup à l'Égypte, spécialement le culte de Dionysos Bacchos (1). L'historien ne manque pas cette occasion de le noter. Mais à propos des pratiques orphico-bacchiques, une autre notation s'offre à lui ; la ressemblance de l'orphisme et du pythagorisme. Il nommera donc les pratiques pythagoriciennes avec les égyptiennes comme semblables aux rites orphico-bacchiques. Il n'y a rien à changer à ce texte (2) qui est en somme assez clair. Il est seulement un peu surchargé ; aussi les mss. ABC ont supprimé les mots que nous avons mis entre crochets (3). Mais qui croira qu'Hérodote ait renoncé à signaler un emprunt fait par les Grecs? D'autant que l'Égypte est le point de départ de cette observation.

Nous tenons donc comme valable le témoignage d'Hérodote (4), d'ailleurs conforme à la tradition, sur la fusion de l'orphisme et du bacchisme, avec un même mythe, à tout le moins quant à la prohibition de la laine.

Le texte court ne permettrait pas cette inférence directe, mais il

(1) II, 49, trad. Legrand : « Car je n'admets pas qu'entre le culte rendu à ce dieu (Dionysos assimilé à Osiris, II, 42) en Égypte et celui qu'on lui rend chez les Grecs la ressemblance soit fortuite ; à ce compte, ce culte devrait être en harmonie avec les mœurs des Grecs (ce qui n'est pas le cas) et l'introduction n'en serait pas récente ».

(2) M. Legrand ajoute τοίσι avant πυθαγορείοισι, ce qui rangerait les prescriptions pythagoriciennes dans une catégorie spéciale, distincte des égyptiennes ; est-ce bien le sentiment d'Hérodote?

(3) C'est la variante choisie par H. Stern, mais non par Legrand.

(4) Avec Rohde, II, 107 qui a cependant trop subtilisé en distinguant d'après le grec un « genre », les rites bacchiques, et une « espèce », les orphiques. Cette opinion que nous croyons juste au fond est à peine insinuée dans Hérodote par les deux vocables. Il est constant d'ailleurs qu'il s'agit de choses, au neutre (ταῦτα ἐοῦσι), non de personnes.

resterait l'assimilation de Dionysos au dieu infernal des Égyptiens, Osiris, ce qui, en termes grecs, implique une certaine identité entre Zagreus et Dionysos que nous atténuons plutôt en l'expliquant par une fusion.

Hérodote a donc associé les rites bacchiques et les rites orphiques, unis dans le culte d'un Bacchos infernal, le Dionysos-Osiris.

Callimaque (né vers 305 av. J.-C.) a accolé les deux noms de Dionysos et de Zagreus pour désigner un même dieu, avec les attributs de Zagreus. C'est bien lui qui est mis en relief, puisque le dieu est fils de Zeus et de Perséphone, et le lexique étymologique ne s'y trompait pas. Si ce dieu avait deux noms, c'est que celui de Zagreus était préféré des poètes, pour désigner le Dionysos *Chtonios,* souterrain ou infernal (1), et dès lors on pouvait dire de Dionysos qu'il avait été déchiré par les Titans (2). Callimaque est donc un témoin de la fusion que nous croyons avoir été l'œuvre d'Onomacrite.

Ce poète très érudit nous livre peut-être tout le secret de la fusion. Ce n'est pas Dionysos sous ses traits propres qui a été identifié avec Zagreus, c'est sous les traits d'un dieu infernal, par une sorte de dédoublement. L'union qui paraissait impossible entre des concepts opposés devient vraisemblable si Zagreus ne s'alliait qu'avec un des aspects attachés au complexe Dionysos.

Dionysos ou Bacchos étant beaucoup plus connu, Zagreus lui céda toute la place, hormis chez les orphiques, et ordinairement on attribuera au seul Bacchos le dépècement qui était d'abord propre à Zagreus. C'est ce que faisait Euphorion, autre alexandrin plus récent (né en 276 av. J.-C.), d'après le même scoliaste qui a soudé son texte à celui de Callimaque : « que des orgueilleux auraient jeté au feu le divin Bacchos » (3).

Mais si Bacchos prévalut, on n'oublia pas que ce nom représentait plusieurs dieux. Diodore de Sicile (4) met à part le fils de Zeus et de Perséphone, dépecé par les Titans, et c'est lui qu'il rattache expressément à la Crète.

Il enregistre aussi la prétention des Crétois d'être à la source de

(1) Dans Schneider (*Callimachea*, II, p. 431) citant Etym. Magn., p. 406, 46 : Ζαγρεύς, ὁ Διόνυσος παρὰ τοῖς ποιηταῖς, δοκεῖ γὰρ ὁ Ζεὺς μιγῆναι τῇ Περσεφόνῃ, ἐξ ἧς χθόνιος ὁ Διόνυσος. Καλλίμαχος· οἷα Διώνυσον Ζαγρέα γειναμένη.

(2) Kern, p. 230 cite Tzetz. ad Lycophar. 208 : οἱ Τιτᾶνες τὰ Διονύσου μέλη ὃ διεσπάαξαν, Ἀπολλωνι ἀδελφῷ ὄντι αὐτοῦ παρέθεντο ἐμβαλόντες λέβητι. ὁ δὲ παρά τῷ τρίποδι ἀπέθετο ὥς φησι Καλλίμαχος.

(3) καὶ Εὐφοριων λέγων· ἂν πυρὶ Βάκχον δῖον ὑπερφιάλοι ἐβάλοντο, d'après la restitution adoptée par Kern. p. 230 s.

(4) V, 75, 4.

tous les mystères, d'Éleusis, de Samothrace et aussi de Thrace, chez ces Cicones d'où sortit Orphée le grand initiateur. Les Crétois alléguaient comme preuve qu'on pratiquait publiquement chez eux, de toute antiquité, des rites devenus chez les autres des mystères (1). L'argument n'est pas à dédaigner par les critiques, qui regardent volontiers les mystères comme secrets parce qu'ils vinrent de l'étranger, et d'abord en marge de la religion nationale.

Lucien (2), critique pénétrant, se rendait compte de la synthèse qui s'était opérée. S'il ne nomme pas Zagreus, il attribue le dépècement à Iacchos, tandis que Dionysos est né deux fois de Sémélé et de la cuisse de Zeus.

### § 2. — *Le discours sacré pour expliquer la fusion.*

Nous avons constaté le fait indéniable de la fusion de Zagreus et de Dionysos. Ce dernier a triomphé, comme nous le verrons plus loin, s'étant seulement assimilé la passion de Zagreus. Nous sommes donc autorisé à regarder le thème de Zagreus comme enté sur le vigoureux tronc de Dionysos. Cependant le souvenir d'une certaine dualité s'étant maintenu, il fallait expliquer le fait de l'union par un discours sacré.

C'est, comme on pouvait s'y attendre, à une époque tardive qu'on a rappelé les vieux souvenirs pour rendre compte de leur enchaînement.

Nonnos de Panopolis (IV^e^ s. ap. J.-C.), ayant composé un poème spécialement consacré au triomphe de Dionysos, sait très bien que son nom est proprement un surnom emprunté à Zagreus, né le premier (3), c'est-à-dire le premier acclimaté en pays grec, avant l'invasion bruyante du dieu phrygo-lydien. Il y a plus : le poète suppose que « le nouveau Dionysos est une imitation, par sa nature taurine, du Dionysos auparavant né, Zagreus au triste destin » (4).

Ce triste destin, c'est le meurtre de Zagreus par les Titans, ajouté

(1) V, 77 καὶ τὴν ἐν Θράκῃ ἐν τοῖς Κίκοσιν, ὅθεν ὁ καταδείξας Ὀρφεὺς ἦν, μυστικῶς παραδίδοσθαι.. καὶ τὰ παρὰ τοῖς ἄλλοις ἐν ἀπορρήτῳ παραδιδόμενα παρ' αὐτοῖς μηδένα κρύπτειν...

(2) *Sur la danse* 39, Lucien cite comme sujets de danses mimées : εἶτα Ἰάκχου σπαραγμὸν καὶ Ἥρας δόλον καὶ Σεμέλης κατάφλεξιν καὶ Διονύσου ἀμφοτέρας τὰς γόνας. Ἴακχος doit être ici pour Βάκχος, représentant Zagreus oublié.

(3) *Dionys.* XLIV, 214 : ὄφρα γεραίρῃς ἀρχεγόνου Ζαγρῆος ἐπωνυμίην Διονύσου.

(4) *Dionys.* V, 565 : ταυροφυὲς μίμημα παλαιγενέος Διονύσου αἰνομόρου Ζαγρῆος. Zagreus avait donc déjà la nature du taureau, et c'est en cela que Dionysos l'imite. Et en effet Zagreus est un enfant cornu, κερόεν βρέφος (VI, 165), taureau par nature, ταυροφυῆς (VI, 205).

en Attique à la légende dionysiaque par Onomacrite, à en croire Pausanias (1), dans le mythe de la fusion.

Ce discours sacré comportait plusieurs variantes, ce qui était inévitable, surtout dans une combinaison, mais les éléments essentiels étaient fixés.

Firmicus Maternus est chrétien, et, comme beaucoup d'autres, y compris saint Augustin, c'est un evhéméristе déterminé. Il reproduira donc sous la forme d'une histoire vraie le mythe qu'il a entendu raconter comme la cause du rite et qui en dérivait plutôt, sous couleur d'explication. Nous n'accordons aucun crédit à cette histoire, cela va sans dire, mais c'est à nous à la ramener à sa forme de mythe, et ce mythe au rite dont il a prétendu rendre raison.

La scène est en Crète, où Zeus s'est uni à Perséphone sous la forme d'un serpent (2). Il a promis au fils qui lui est né l'empire du monde. L'enfant est gardé dans les bois du Parnasse par Apollon et les Courètes, changement de scène pour tenir compte des rapports de Dionysos avec Apollon (3). Héra, jalouse, excite les Titans à tuer l'enfant, à qui ils offrent des jouets. Celui-ci cherche à leur échapper par diverses métamorphoses. C'est comme taureau qu'ils le prennent, le dépècent et le dévorent, soit cru, soit cuit dans une marmite.

Le conte ne pouvait s'arrêter là, car le dieu ayant disparu, dévoré par ses meurtriers, n'aurait pas eu ce tombeau qui servait de base au culte des héros, et même des plus grands dieux, selon les evhéméristes.

Le chrétien Firmicus Maternus raconte donc à sa façon comment le cœur ayant été sauvé fut enveloppé par Zeus, tyran de Crète, dans une petite statue de plâtre. Pour honorer cette relique, Zeus fit bâtir un temple, et c'est ainsi que l'enfant devint un dieu : *sic in honorem tyranni a serviente plebe deus factus est qui habere non potuit sepulturam* (4).

Firmicus, qui s'en tient au Zagreus crétois, n'était pas obligé de le faire renaître en Dionysos ; aussi son récit n'était qu'une moitié du conte destiné à expliquer comment deux dieux avaient été fondus en un seul.

Il fallut donc imaginer une solution plus complète pour ne faire

(1) Voir plus haut, p. 22 et 26.

(2) Ovide, *Metam.*, VI, 114.

(3) Clém. Al. *Protrept.*, II, 18. Les Courètes sont empruntés à la Crète; Zeus acclimate en Grèce l'orphisme qui vient de Crète : Proclos *in Plat. Tim.* 22 *d e* διὸ καὶ παρὰ τῷ Ὀρφεῖ τὰ καθάρσια κομίζειν ὁ Ζεὺς ἀπὸ τῆς Κρήτης παρακελεύεται.

(4) *De errore profan. relig.*, 6.

qu'une personne du petit Zagreus dévoré et du fils de Sémelé. Tous deux avaient le même père. Mais leur identité exigeait qu'ils n'aient eu qu'une seule mère. On y arrivait par cet artifice d'introduire le cœur épargné du petit Zagreus, fils de Perséphone, dans le sein de Sémélé, mère de Dionysos. Les textes ne sont pas très clairs, ni tout à fait concordants, sur la manière dont le cœur est parvenu jusqu'à Sémélé. Il palpitait encore quand il a été recueilli par Pallas et donné à Zeus. Mais peut-être est-ce Zeus qui l'a avalé comme l'ont cru Lobeck (1) et Rohde (2) d'après l'hymne de Proclos (3) et Nonnos (4). D'autres ont jugé plus sûr, comme Hygin (5) et Commodien (6), que Zeus ait fait boire à Sémélé le cœur du fils de Perséphone, macéré dans un liquide.

Ces récits sont de date récente, mais le merveilleux en est d'une magie primitive. Ils ne sont pas contaminés par des explications naturalistes. Ils sont le discours sacré chargé d'identifier Zagreus à Dionysos, point fondamental dès le temps de leur fusion. Rien ne nous permet positivement de les attribuer à Onomacrite, mais ils pourraient très bien avoir été le fruit de sa géniale falsification.

### § 3. — *L'interprétation du mythe de Zagreus-Dionysos par les anciens.*

Le discours sacré, tel qu'on le récitait dans les sanctuaires donnait une satisfaction telle quelle à la pieuse curiosité des pèlerins, désireux de savoir quels faits avaient donné naissance à des rites qu'ils ne comprenaient plus.

Les penseurs grecs exigeaient davantage. Une histoire mythique avec ses invraisemblances ne pouvait les satisfaire. Comme tout le monde ils prenaient le mythe pour l'explication du rite, mais ils ne le prenaient pas tel quel. C'était pour les partisans d'Evhémère une histoire embellie et transformée, transportée sur un mode fabuleux,

(1) I, p. 560 s.

(2) *Psyché*, II, 117. 416.

(3) VII, 13 ss. Abel 282, à Athéné : « tu l'as porté (le cœur de Bacchos) afin que selon les desseins secrets de son père un nouveau Dionysos sorti de Sémélé vint au monde ».

(4) *Dionys.* XXIV, 48. Hydaspe dit au Dionysos thébain : « Tu portes le corps entier de Zagreus : rends-lui une grâce perpétuelle, à lui dont tu viens, car tu es né de nouveau du cœur de Dionysos, le premier né, qu'on chantera toujours ».

(5) *Fab.* CLVIII. *Liber Iovis et Proserpinae filius a Titanis est distractus, cuius cor contritum Iovis Semelae in potionem dedit. Ex eo praegnans quum esset facta...*

(6) *Instruct.* I, 12 : *In India natus Proserpina, belligerans contra Titanos expiravit, rursus fato suo redditus in altero ventre... Percipit hoc Semele iterum Iovis altera Maia, abscisso cuius utero tollitur et datur Niso nutriendus.*

pour les stoïciens un fait naturel, un phénomène dont les acteurs étaient des éléments, investis de personnalités divines.

Avons-nous quelque chance de parvenir sur la trace de ces antiques historiens des religions à une vue qui satisfasse la critique?

Leurs explications, trop souvent imaginaires, ne contiennent-elle pas quelques traits réels sur les origines? Il faut du moins les parcourir rapidement, pour le temps qui vit apparaître le christianisme, sans même négliger les philosophes insensibles ou presque hostiles à l'idée religieuse, tels que les Académiciens et les Épicuriens.

Le problème de la fusion des Dionysos n'est pas abordé par Cicéron. Dans le dialogue sur la nature des dieux, c'est l'académicien, son organe, qui énumère cinq Dionysos de parents et même de pays différents, moins soucieux de les rattacher l'un à l'autre, que de jeter de l'incertitude sur ce monde divin. Celui des orphiques est le quatrième. Le fils de Sémélé n'est même pas nommé (1); si ce n'est sous le nom de *Liber* (II, 62).

La question qui préoccupe les modernes n'avait guère plus d'attrait pour les Épicuriens. Aussi se contentaient-ils de rappeler le mythe, en notant ses variétés contradictoires. C'est le fait de l'épicurien Philodème (1er siècle av. J.-C.), qui remonte à Euphorion, mais signale aussi la variante des orphiques dans un fragment récemment découvert. Comment peut-on faire mention de trois naissances de Dionysos, sans cependant nier son unité? — Voici :

> Il eut sa première (naissance) en sortant de sa mère; une autre eut lieu par la cuisse; la troisième après qu'il eût été déchiré par les Titans, et que Rhéa eût remis ses membres en place et qu'il reprit vie. Euphorion l'entend ainsi dans (la) Mopsopïa. Mais Orphée (dit) qu'il passe tout le temps dans l'Hadès (2).

On reconnaît ici le fils de Sémélé, sorti prématurément du sein de sa mère, caché dans la cuisse de Jupiter d'où il naît une seconde fois. C'est lui qui a été déchiré par les Titans. Rhéa ayant rapproché ses membres, il reprit vie et ce fut une naissance nouvelle, la troisième.

(1) De nat. deor. III, 58 *quartum Iove et Lunae, cui sacra orphica putantur confici.* L'existence des *sacra orphica* qui ne peuvent être que des mystères est constatée; le doute porte sur le dieu.

(2) Fr. 36 de Kern., d'après un fragment du *de pietate.* <πρώτην τού >των τὴν ἐκ μ<ητρός>, ἑτέραν δὲ τ<ὴν ἐκ>τοῦ μηροῦ, <τρί>την δὲ τὴ<ν ὅτε δι>ασπασθεὶς ὑπὸ τῶν Τιτάνων Ῥέ<ας τὰ>μέλη συνθε<ίσης> ἀνεβίω. καὶ <ἐν> Μοψοπίᾳ δ' Εὐ<φορι>ω<ν ὁμολογεῖ τούτοις, <ὁ> δ' Ὀρ<φεὺς ἐν Ἅιδου> καὶ πάντα <χρόνον> ἐνδιατρε<ίβειν>. On voit que le séjour dans l'Hadès est une restitution; mais il paraît nécessaire de parler des lieux infernaux, sous une forme ou sous une autre; toutes les restitutions concordent sur ce point.

Tel était aussi le thème d'Euphorion. Les orphiques avaient donc une théorie particulière. Selon la plupart des critiques, ils auraient insisté sur ce que Dionysos avait passé dans l'Hadès le temps intermédiaire entre sa mort et sa résurrection. C'est calquer à leur usage la descente du Christ aux enfers. Où voit-on rien de semblable dans l'antiquité? D'après nous, les orphiques notaient que Dionysos n'avait pas repris une vie nouvelle, ce qui d'après eux eût été déplorable, mais que désormais il était fixé aux enfers (1) comme dieu. L'Hadès dans une de ses régions était le Paradis des dieux infernaux où régnait le dieu après sa mort cruelle, et où il attendait les âmes purifiées par la souffrance (2). Orphée niait donc la troisième naissance.

Cette solution mystique ne pouvait suffire à Diodore de Sicile, evhéméristе, obligé d'expliquer la mythologie par des histoires. Sa première manière aboutit à une unité toute superficielle du dieu égyptien et du thébain. Orphée, passant en Égypte, s'y était initié aux mystères d'Osiris, c'est-à-dire d'un Dionysos dépecé. Puis, venant à Thèbes, et pour plaire aux Thébains, il avait placé la naissance du dieu dans leur ville (3). Son unité repose sur une anecdote.

Il n'y a ici à retenir que l'alliance d'Orphée avec le Dionysos thébain, son initiation et ses mystères, et cependant ce Dionysos vient d'Égypte, il est Osiris, donc le dieu des enfers. Si précaire que soit l'historiette, elle prouve du moins l'union de l'orphisme avec les mystères dionysiaques, telle que Diodore a pu la constater.

Mais il ne suffisait pas à un historien de grand style de cette malice contre les Thébains. Ailleurs (4), avec l'opinion générale, il enregistre trois Dionysos, chiffre minimum. Le premier, venu de l'Inde, était le dieu du vin, le second, fils de Zeus et de Perséphone, était le dieu de l'agriculture et cornu, le troisième était fils de Zeus et de Sémélé. En ces passages, aucune tentative de fusion, aucune allusion au crime des Titans.

Cependant, presque au même endroit, il revient au Dionysos unique et recourt cette fois à l'explication des physiciens, c'est-à-dire des stoïciens qui envisageaient les dieux comme des forces de la nature. Encore est-il qu'il fait état des trois naissances proposées par l'épicu-

(1) ἐνδιατρίβειν ne marque pas nécessairement que le séjour était temporaire; ce qui est même exclu par πάντα qui fait partie du texte conservé.

(2) Voir plus loin, p. 140.

(3) I, 23 Ὀρφέα γὰρ εἰς Αἴγυπτον παραλαβόντα καὶ μετασχόντα τῆς τελετῆς καὶ τῶν Διονυσιακῶν μυστηρίων μεταλαβόντα, τοῖς τε Καδμείοις φίλον ὄντα καὶ τιμώμενον ὑπ' αὐτῶν, μεταθεῖναι τοῦ θεοῦ τὴν γένεσιν ἐκείνοις χαριζόμενον.

(4) III, 62, 2; 64, 1; 64, 3.

rien Philodème. En somme Dionysos est le vin. Il a deux naissances : d'abord lorsque la plante pousse de la terre et ensuite lorsque la grappe se forme, les deux modes de cette existence unique étant dus à la pluie de Zeus qui féconde la terre. Sa mère sera donc Déméter. Quand le mythe ajoute que le dieu est mort, dépecé et cuit par les fils de la terre et que, sa mère Déméter ayant ramassé ses membres, il est redevenu jeune comme par le passé (1), c'est là une troisième naissance qui s'explique aisément parce que la vigne vendangée et coupée renaît chaque année.

Entendre de la sorte le mythe excluait l'hypothèse d'une unique résurrection glorieuse après des souffrances endurées une fois; il signifiait tout juste un phénomène naturel qui n'était pas propre à la vigne. Et par ailleurs Dionysos n'est pas qualifié en général de dieu de la végétation. La vigne n'intervient ici que comme un des éléments de son délire.

Avec Plutarque, la scène s'agrandit. A propos de Delphes, où Dionysos n'est guère moins honoré qu'Apollon, le philosophe, quelque peu syncrétiste, rattache à ces deux divinités tout le système du Cosmos. C'est du moins, d'après lui, l'opinion des plus avisés parmi les théologiens, exposée soit dans des poèmes, soit dans des discours ou des hymnes en prose. On dirait bien que ces théologiens sont des stoïciens, car ils envisagent le monde sous deux états. L'un se ramène à l'unité par le feu, c'est la part du brillant Apollon. L'autre aspect offre le spectacle de formes variées qui se succèdent dans des alternatives de corruption et de vie nouvelle. Le monde est alors passion et changement, et cette variété est représentée par les noms divers du même dieu, qui est Dionysos (2), sa mort et sa renaissance.

Quant à la passion et à la transformation ils en parlent en énigme comme d'un déchirement et démembrement, et quant à Dionysos, ils le nomment Zagreus et Noctambule et Faisant des parts égales, et ils finissent par des corruptions et des disparitions, puis par des vies reprises et des renaissances énigmes et mythes appropriés aux susdites transformations.

Les poèmes sont en harmonie avec l'objet que poursuit la Muse :

(1) III, 62, (6) ἐξ ἀρχῆς νέον γεννηθῆναι et (7) les membres ἁρμοσθέντα πάλιν ἐπὶ τὴν προγεγενημένην φύσιν ἀποκαθίστασθαι.

(2) De E apud Delphos, 389, éd. Teubner de 1929 : τὸ μὲν πάθημα καὶ τὴν μεταβολὴν διασπασμόν τινα καὶ διαμελισμὸν αἰνίττονται, Διόνυσον δὲ καὶ Ζαγρέα καὶ Νυκτέλιον καὶ Ἰσοδαίτην αὐτὸν ὀνομάζουσι καὶ φθοράς τινας καὶ ἀφανισμούς εἶτα δ' * ἀναβιώσεις καὶ παλιγγενεσίας οἰκεῖα ταῖς εἰρημέναις μεταβολαῖς αἰνίγματα καὶ μυθεύματα περαίνουσι. — εἶτα δ' * conjecture de Stegmann contre οἱ τὰς de tous les mss.

le Péan d'Apollon est ordonné et tempéré, le dithyrambe de Dionysos passionné, agité, égaré.

C'est sans doute de là que Nietzsche a tiré sa théorie des deux rôles du génie grec, que M. Radet a ramenés à l'unité de leur axe dans Alexandre. Ce qui nous intéresse ici c'est l'identité de Dionysos et de Zagreus, Noctambule et Faisant les parts égales, probablement par l'omophagie, où chacun se faisait sa part ou bien recevait une part égale.

Après cela il n'est pas douteux que quand Plutarque parle des orgiasmes de Dionysos qui donnent la certitude de la vie future, il l'entend de Dionysos-Zagreus et des orphiques. Il faut l'en croire car il était d'autant mieux informé qu'il participait aux orgiasmes de Dionysos dont il connaissait les symboles mystiques et l'enseignement sur la vie future, conforme à la tradition des ancêtres (1). Mais s'il devait se taire sur ces mystères, il n'affirme pas moins leur existence, Dionysos étant naturellement le *chtonien* ou infernal, à savoir Zagreus.

Cette confiance dans les mystères ne l'obligeait donc pas à voir dans la vie reprise et dans la palingénésie ou vie nouvelle, la résurrection corporelle d'un dieu mais seulement un mythe allégorique de la renaissance des choses. Si cette spéculation a séduit les néo-platoniciens par son apparence de sublime, disons déjà qu'elle ne pouvait que détourner des juifs messianistes ou des païens devenus tels, de prendre au sérieux la résurrection d'un dieu mort. L'effet du mythe s'évanouissait comme fait réel, l'interprétation qui le déclassait n'invitait pas à le reproduire dans les croyants.

(1) *Consolatio ad uxorem*, 10, éd. de Teubner 1929 : ὁ πάτριος λόγος καὶ τὰ μυστικὰ σύμβολα τῶν περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμῶν, ἃ σύνισμεν ἀλλήλοις οἱ κοινωνοῦντες.

# CHAPITRE V

## LES ORIGINES ANCIENNES DE L'ORPHISME.

La fusion est un fait que nous venons de constater. Comment en est-on venu à ne faire qu'un dieu de ces deux personnalités si distinctes, même si opposées, du dieu de la vie la plus exubérante et d'un dieu infernal, c'est, avons-nous dit, l'énigme essentielle qu'il faudrait résoudre pour connaître les origines de l'orphisme et ses destinées. Les spéculations des anciens étaient plutôt de nature à dissimuler l'ancien état des mystères. Quel parti prendra la critique moderne?

Il est difficile de faire autre chose que des conjectures.

On n'aboutirait à rien en constatant que Dionysos et Zagreus étaient tous deux fils de Zeus. Car il y en avait tant d'autres, nés de mères différentes! Et c'était le cas de Zagreus, fils de Perséphone et de Dionysos, fils de Sémélé.

Dionysos, venu de Thrace, était, dit on, un dieu taureau, et ses dévots pratiquaient l'omophagie. Était-ce une ressemblance avec un dieu crétois? Certes, le sacrifice du taureau était prééminent en Crète, mais la civilisation minoenne, si avancée, qui se plaisait aux courses de taureaux, pratiquait-elle l'omophagie? La légende du Minotaure implique plutôt que le taureau se nourrissait de chair humaine. Les orphiques qui n'admettaient pas les sacrifices sanglants ni la manducation de la chair des animaux, l'auraient tout au plus adoptée une fois la fusion réalisée.

Dionysos est le dieu du délire sacré : on ne voit rien de semblable chez l'antique Zagreus.

Peut-être un dieu enfant a-t-il été assimilé à un dieu enfant. Dionysos nous apparait pour la première fois en grec (dans Homère) avec ses nourrices. En Crète Zeus était un enfant confié aux Courètes et ce fut le cas du Zagreus crétois. La ressemblance n'est pas fortuite, mais y eut-il fusion ou dépendance d'un seul côté?

Ce qui est le plus clair dans Zagreus, c'est qu'il est un dieu infernal et c'est bien Hadès ou Pluton qu'Héraclite identifie à Dionysos. Peut-on en dire autant du joyeux Dionysos? Il est certain toutefois que le dieu infernal des orphiques n'avait pas l'aspect triste, même sinistre

de Pluton. S'il nous était prouvé que Dionysos était surtout le dieu de la vie future, d'une véritable vie, plus heureuse que la vie présente, nous aurions le trait d'union que nous cherchons entre le dieu crétois et le dieu thrace. On noterait d'abord que le culte de Dionysos avait quelque chose d'exclusif. Ses partisans se donnaient à lui, étaient possédés par lui, devaient trouver en lui tout ce qu'on demande à la divinité. Or un dieu qui faisait sortir l'âme des conditions sensibles la mettait sur le chemin de l'immortalité. Précisément Dionysos était un des rares dieux des Thraces, chez lesquels les anciens reconnaissaient une foi plus assurée en la survivance de l'âme. On l'identifierait volontiers avec Zalmoxis, qui serait son vocable thrace spécifique pour cette attribution. De son côté, Zagreus sous l'influence de l'Osiris égyptien était devenu le roi des justes purifiés dans la félicité de l'autre monde. Un Dionysos-Zalmoxis aurait fusionné avec un Zagreus-Osiris.

Il est d'ailleurs certain, que le pâle Zagreus a cédé à Dionysos la prérogative de dieu des mystères. Et en définitive, si Dionysos paraît un peu dépaysé dans le monde souterrain même le plus enchanteur, nous y verrions précisément l'indice qu'il a subi une influence étrangère. On ne peut exiger de nous la preuve qu'une harmonie préétablie existait entre les deux dieux, ce qui reviendrait à n'en constater qu'un à l'origine, mais seulement d'expliquer comment Dionysos, qui a prévalu, a été néanmoins nuancé par les opinions religieuses de ceux qui ont vu en lui une personnalité plus forte que celle de leur ancienne et propre divinité. Ils auraient donc fait instinctivement une combinaison plus stricte que celle des prêtres de Delphes qui ont eu l'art de concilier Dionysos et Apollon, tous deux de taille à subsister. Dans notre cas l'absorption de Zagreus a été presque entière. Encore est-il qu'il aurait eu assez de force pour faire de Dionysos un dieu souffrant, comme était Zagreus, à la manière d'Osiris. Associé à la passion de Zagreus et même mort comme lui, Dionysos ne pouvait cependant renoncer à l''immortalité ni même à une existence divine toujours florissante.

C'est à cela que le mythe a pourvu en traitant cette vie de troisième naissance. S'il est bizarre et invraisemblable comme histoire, il a du moins atteint son but, unir dans un seul être divin deux dieux qui n'avaient de commun que les espérances de vie bienheureuse qu'ils inspiraient à leurs adeptes.

Dionysos y a gagné d'abord une certaine valeur morale, avec un sentiment raffiné de la pureté, tel que l'a glorifié Euripide. Puis il s'est émancipé, ne laissant à ses fidèles qui avaient le plus souvent

oublié Zagreus, que le respect mystérieux pour un dieu souffrant qui faisait participer à sa gloire ceux qui avaient le cœur assez haut pour arriver à se purifier par l'abstinence et la souffrance. Telle est en un mot l'explication que nous voudrions proposer des origines anciennes de l'orphisme.

### § 1er. — *Le thème essentiel de l'orphisme.*

L'orphisme historique est adapté à un mystère, et à un mystère dionysiaque. Kern a dit très justement que c'est comme un dieu de mystères que Dionysos appartient à l'orphisme. Cependant il n'a pas affirmé qu'il y eut des mystères dionysiaques sans orphisme (1). Nous osons l'avancer, ce qui revient à dire que s'il n'y eut pas aux temps connus de nous de mystères orphiques sans Dionysos, il y eut des mystères dionysiaques sans orphisme. Mais, comme nous l'avons dit souvent, nous n'avons en vue que les cas où intervient l'orphisme sur un fond dionysiaque. Ce dualisme partiel conduit à nier l'identité primitive de Zagreus et de Dionysos. Sur ce point nous n'avons pas à revenir, puisque nous avons essayé de montrer comment le culte de Zagreus, né en Crète, développé sous l'influence du mythe d'Osiris, dieu dépecé, dieu des morts, s'est répandu dans la Grèce, où il a rencontré Dionysos. Il nous a semblé que la fusion complète s'est opérée à Athènes. Mais la présence à côté d'Onomacrite de deux personnages de la Grande Grèce, Orphée de Crotone et Orphée de Camarina, suggère l'existence en Italie de l'orphisme rapprochant déjà Zagreus et Dionysos. Si Orphée vient de Thrace avec Dionysos, les tablettes italiennes ont mis principalement en relief la note des dieux infernaux. En fait, si les communications sont plus directes entre la Crète, l'Attique, la Grande-Grèce, à ses débuts surtout, était comme le troisième angle où se joignaient ces deux civilisations. Sybaris vers 790, Crotone, quelques années plus tard, sont fondées, non pas par des Doriens, mais par des Achéens, associés à des éléments ioniens (2).

Quand Sybaris eut été détruite de fond en comble par Crotone en 511, les habitants réfugiés d'abord dans les villes voisines, revinrent

(1) *Pauly-Wiss.* V, Col. 1043 et cf. III, col. 1015.

(2) Glotz, *Histoire grecque*, I, 184 s., à propos de Sybaris : « Là se mêlaient aux Achéens des gens de Trézène, Ioniens plutôt que Doriens (*Strabon* VI, 1, 13 p. 263) ». Est-ce un simple hasard qu'Hippolyte de Trézène se trouve être un orphique? M. Glotz (p. 189 s.) note que « les Grecs d'Occident font une grande part dans leurs cultes et leurs légendes à Déméter et à Dionysos ».

fonder Thurii, tout auprès, avec des colons athéniens. Les tablettes d'or de Thurii et de Pétilia, au IVe et au IIIe siècle ont donc pu subir alors l'influence d'Athènes, mais leur esprit peut remonter très haut et s'être transmis sur place, car « les influences égéennes se sont fait sentir en tout temps dans l'Italie méridionale et dans les îles » (1). Les hardis marins de la Crète ne s'effrayaient pas de cette distance. On s'explique ainsi le caractère osirien incontestable de l'itinéraire de l'orphique défunt et son arrivée auprès des dieux infernaux.

Cette ressemblance extérieure, pour frappante qu'elle soit, ne saurait dissimuler deux éléments étrangers à l'Égypte, la métempsychose et la primauté du spirituel sur le corps, doctrines qui supposent ou créent un pessimisme non moins inconnu au bord du Nil.

M. Erman n'a pas laissé de noter la vague mélancolie que voilent à peine les descriptions enthousiastes de la vie d'outre-tombe. On aimait trop la vie de ce monde-ci pour aller de gaieté de cœur dans l'autre, précisément parce qu'au fond on les imaginait à peu près de même sorte, avec cette différence que le sort du défunt dépendait entièrement de la ponctualité des survivants à accomplir les rites des funérailles et à les perpétuer. On cherchait à consolider le corps, même à le faire renaître à la façon d'Osiris, parce qu'on ne comprenait guère la vie sans le corps. Les dieux eux-mêmes s'en accommodaient très bien, et souhaitaient s'en servir.

Les Grecs étaient plus nettement épris de la vie présente. Sauf les cas très rares d'apothéose ou d'admission aux îles des bienheureux, ils ne pensaient rien de bon de la vie des ombres.

D'où vient donc ce cri de triomphe de l'orphique débarrassé de son corps :

> Avec le bruit joyeux d'une chaîne qui tombe,
> Au seuil libre d'une prison (2).

La métempsychose ne l'explique qu'en partie. On devait être accablé de la perspective de recommencer une existence dans un animal ou dans des conditions humaines très inférieures. Mais c'est toute espèce de corps qui était à charge à l'orphique, une gêne dont il fallait sortir.

Et cette métempsychose elle-même d'où venait-elle?

Il nous est très facile, grâce aux travaux persévérants des égyptologues, de constater qu'Hérodote s'est trompé quand il a cru voir la

(1) Glotz, *l. l.* p. 175.
(2) Lamartine, *Recueillements : La cloche de village.*

métempsychose régner en Égypte, où elle aurait été empruntée par des Grecs (1). Mais il ne fut pas le seul Grec à s'en laisser conter et Platon lui-méme vint étudier les leçons de cette antique école de sagesse.

Nous indiquerons plus loin (2) comment des Grecs pouvaient croire de bonne foi que les Égyptiens ne connaissaient pas de limites infranchissables entre les hommes, les animaux et même les plantes, quoique de beaucoup inférieures. Mais on doit chercher ailleurs pour rencontrer la transmigration des âmes enseignée expressément. Le pays de la métempsychose, c'est l'Inde. Les peuples anciens ne vivaient pas dans des compartiments fermés. Les idées circulaient. La métempsychose a pu pénétrer dans l'Ionie. Pythagore (3) en aurait reçu l'empreinte, et Phérécyde (4) serait là à point nommé pour servir d'intermédiaire.

Mais ce n'est pas ce qu'enseignait la tradition la plus ancienne.

Nous sommes persuadé que de l'orphisme ou du Pythagorisme, c'est l'école philosophique qui a dû emprunter à la tradition religieuse. Si l'on embrasse dans le même système la supériorité indépendante de l'âme et la métempsychose, on peut estimer avec Zeller que ce double dogme ne faisait même pas corps avec la philosophie pythagoricienne. Elle regardait l'âme comme une harmonie, ce qui découlait du système des nombres, et une harmonie qui devait s'évanouir avec la dissolution du corps. C'est bien à quoi aboutit Simmias le pythagoricien dans la discussion du Phédon (5).

Le système dans son ensemble n'est donc pas pythagoricien, et Platon n'a pas hésité à nommer les disciples d'Orphée comme ses représentants (6). D'après Diogène Laërce (VIII, 1, 15), Philolaüs (né vers 460 av. J.-C.), fut le premier à publier par écrit le système de

(1) II, 123. « Ce sont aussi les Égyptiens qui les premiers ont tenu cette doctrine que l'âme de l'homme est immortelle, et que lorsque le corps se corrompt, elle entre dans un autre animal successivement, et quand elle a parcouru les bêtes de la terre ferme, de la mer et les oiseaux, elle revient dans un corps d'homme, et que ce circuit dure trois mille ans. Il y a des Grecs qui se sont accommodés de cette doctrine, les uns plus tôt, les autres plus tard, chacun selon son temps : je sais bien leurs noms, mais je ne les écris pas ». Ce silence suggère une doctrine secrète de mystères. Les anciens peuvent être les orphiques, les modernes Empédocle.

(2) Pag. 146.

(3) Diog. Laërce VIII, 14 πρῶτον τοῦτον ἀποφῆναι τὴν ψυχὴν κύκλον ἀνάγκης ἀμείβουσαν ἄλλοτε ἄλλοις ἐνδεῖσθαι ζῶοις.

(4) Suidas, *sub verbo*. διδαχθῆναι δὲ ὑπ' αὐτοῦ Πυθαγόραν λόγος.... καὶ πρῶτον τὸν περὶ τῆς μετεμψυχώσεως λόγον εἰσηγήσασθαι.

(5) Zeller *Op. l.* I, 4e éd. p. 454 ss.

(6) Cratyle, 400 b c.

Pythagore. Il devait avoir à cœur de lui faire honneur de sa doctrine fondamentale. Or il fait appel au témoignage des anciens théologiens ou devins. Clément d'Alexandrie y voyait probablement, et avec raison, des orphiques, puisqu'il cite Philolaüs aussitôt après le passage du Cratyle de Platon (1).

C'est donc bien l'orphisme qui a énergiquement concentré sa doctrine de la contrainte subie par l'âme, dans la signification du mot σῶμα, le corps qui est pour l'âme une geôle. Le contact avec l'Inde ne pouvant plus se réaliser en Ionie par Phérécyde et Pythagore, eux-mêmes dépendants de l'orphisme, il reste à chercher ailleurs.

Pourquoi pas en Thrace, la patrie d'Orphée? C'est ce qu'a fait Rohde (2), dans ce livre admirable, qu'il a intitulé *Psyché,* expliquant par la Thrace tout le phénomène de l'orphisme. On convient aujourd'hui que c'est une base trop étroite. Nous pensons qu'on doit toujours lui faire la part principale dans un système complexe.

### § 2. — *La part de la Thrace dans les origines de l'orphisme.*

Nous n'avons rien trouvé dans le Dionysos thrace qui le caractérisât spécialement comme un dieu de la mort. Encore moins était-il question pour ce dieu brillant et toujours vainqueur, de souffrances, ni de rien qui ressemblât à une passion.

Son caractère est nettement tracé. C'est celui du dieu d'une religion mystique dans ce sens que l'adepte emploie tous les moyens pour s'unir à son dieu, l'attirer en soi par l'enthousiasme (ἐν-θουσιασμος), ou aller à lui en sortant de soi-même. Il y a bien peu de temps qu'on pouvait voir au Caire les derviches hurleurs se pencher en avant et se courber en arrière en poussant des cris inarticulés, jusqu'à être en proie à une sorte de vertige. Avec plus d'élégance, les derviches tourneurs poursuivaient le même but. Qu'on se rappelle les Ménades, courant la nuit dans les montagnes, avec des torches ou le thyrse à la main, se jetant sur de pauvres animaux, bravant même des hommes armés, appelant leur dieu par des cris, imitant ses gestes, dans l'espérance qu'il se manifestera et qu'elles seront transformées en lui. Il en était de même des hommes. L'idéal était de devenir un βάκχος, que nous traduisons bacchant, mais qui signifiait un autre Bacchos.

(1) *Strom.*, III, III, 17, 1 (*Stählin*) : ἄξιον δὲ καὶ τῆς Φιλολάου λέξεως μνημονεῦσαι· λέγει γὰρ ὁ Πυθαγόρειος ὧδε· « μαρτυρέονται δὲ καὶ οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντιες, ὡς διά τινας τιμωρίας ἁ ψυχὰ τῷ σώματι συνέζευκται καὶ καθάπερ ἐν σήματι τούτῳ τέθαπται ».

(2) *Psyche*, 2e éd. II, 103 ss. *Die Orphiker.*

Rohde a rappelé cette extase où l'âme, renonçant à ses facultés extérieures avait ses perceptions propres, voyant les choses autrement qu'avec les yeux du corps, étonnée à son réveil de ce qu'elle avait fait ensuite d'une véritable évidence, et le grand psychologue Aristote constatant que l'impression au temps de l'égarement était si profonde qu'on prenait ces fantômes pour des réalités (1), qu'on insérait à ce titre dans sa mémoire. Un bacchant était atteint de folie; c'était un enthousiaste, un possédé, un devin aussi, car l'âme, absente du corps pendant quelques instants, percevait l'avenir. Rappelons le texte de Cicéron (*De divinatione,* I, 114) : *ergo et ei quorum animi, spretis corporibus, evolant atque excurrunt foras, ardore aliquo incitati atque inflammati, cernunt illa profecto quae vaticinantes praenuntiant; multisque rebus inflammantur tales animi qui corporibus non inhaerent : ut ei qui sono quodam vocum et Phrygiis cantibus incitantur.*

S'étonnera-t-on de l'effet produit par ces chants sur des barbares, quand on constate l'influence de la Marseillaise, — ou de l'Internationale — après les siècles les plus policés?

Le son des flûtes entraînait. Il y avait d'autres excitants. La vigne était autrefois cultivée en Thrace, et on y faisait un grand usage de boissons fermentées autres que le vin, même les femmes (2).

Macrobe nous a conservé un trait assez plaisant qu'il attribue à Aristote : L'oracle d'Apollon à Claros était rendu par qui avait bu de son eau, mais en Thrace il y avait un sanctuaire à Liber-Bacchus où l'on vaticinait après avoir bu beaucoup de vin (3). On cherchait même l'hallucination par l'emploi de fumigations qui produisaient quelques-uns des effets des stupéfiants modernes.

Les pauvres fellahs égyptiens en sont encore plus friands aujourd'hui que les femmes blasées d'Europe. On croit voir les Thraces dont parle Pomponius Méla (II, 21) assis pour manger autour d'un feu où ils jettent des graines; l'odeur qui s'en dégage leur cause une sensation de bien-être qui touche à l'ivresse (4). On pense aussitôt au *haschisch*, le narcotique des Assassins.

Tous ces traits d'un mysticisme plus ou moins épuré, plus ou moins

(1) Arist. Π. μνήμης p. 450 a, 8. οἷον συνέβη Ἀντιφέροντι τῷ Ὠρείτῃ καὶ ἄλλοις ἐξισταμένοις. Τὰ γὰρ φαντάσματα ἔλεγον ὡς γενόμενα καὶ ὡς μνημονεύοντες.

(2) Platon, *Leg.* I, 637 *e*.

(3) Macrobe, Sat. I, XXIII, 1. *Aristoteles, qui theologoumena scripsit... ait in Thracia esse adytum Libero consecratum ex quo redduntur oracula, sed in hoc adyto vaticinaturi plurimo mero sumpto, uti apud Clarium aqua poti, effantur oracula.*

(4) *Epulantibus ubi super ignes quos circumsident quaedam semina ingesta sunt, similis ebrietati hilaritas ex nidore contingit.*

brutal, dont les procédés sont variés à l'infini, comprenant même, par une sorte de paradoxe, l'immobilité de la prière, se retrouvent chez beaucoup de nations. Pourtant il est certain que le mysticisme bruyant et tapageur, celui de Dionysos, était bien celui des Thraces. Ces peuplades étaient parentes des Achéens qui avaient pénétré en Grèce et même jusqu'en Crète. Mais les Achéens avaient subi — on le constate de plus en plus, — l'influence de l'ancienne civilisation égéenne — plus policée et plus calme. Aussi Dionysos apparut-il aux Grecs, surtout aux graves Doriens, survenus au XII^e^ s., comme un étranger quand il commença sa course. Le sauvageon fut traité comme les bonnes pousses : on en fit un dieu aussi beau qu'Apollon, plus séduisant, plus passionné, plus entraînant, parce qu'il garda quelque chose de sa nature emportée. L'enthousiasme mystique qu'il déchaînait contenait une confiance dans l'immortalité de l'âme que le sage Apollon n'avait jamais inspirée au même degré.

C'est ici que s'insère le principe de Rohde (II, 27) : « Toutes les fois que, dans une peuplade ou une secte religieuse, un culte se propose pour but de procurer des ravissements extatiques, on y rencontre aussi, soit comme fondement, soit comme conséquence, ou tous les deux à la fois, une croyance très énergique en l'immortalité de l'âme séparée du corps ». Une âme, si richement pourvue d'opérations à elle propres, était en état de poursuivre seule ses destinées.

On devait donc s'attendre à trouver cette foi chez les Thraces, et elle a été en effet signalée par Hérodote. Il la signale parce que c'est une donnée spéciale, et il forge probablement un mot pour exprimer une affirmation qui n'était pas courante en Grèce : les Thraces ἀθανατίζουσι, « déclarent (l'âme) immortelle ». Les Gètes savent bien qu'on périt, mais ce n'est pas mourir, puisqu'on se rend auprès de leur démon Zalmoxis (1).

Ils en étaient tellement sûrs, que si l'on avait quelque demande à faire à ce dieu, on chargeait un d'entre eux, tiré au sort, de porter le message. Pour cela on le lançait assez haut pour qu'il se tuât en retombant sur des lances. Cela à la fête pentaéride, donc tous les quatre ans. Comment les Thraces avaient-ils accepté une foi aussi aveugle? Les Grecs voisins avaient une historiette pour l'expliquer. Zalmoxis s'était caché pendant trois ans dans une cave. Quand il reparut on le crut revenu des enfers, et l'on ajouta foi à sa promesse que ses amis, et les enfants de ses amis, viendraient le rejoindre chez lui pour y jouir

(1) Hér. IV, 194 s. : οὔτε ἀποθνήσκειν ἑαυτοὺς νομίζουσι, ἰέναι τε τὸν ἀπολλύμενον παρὰ Ζάλμοξιν δαίμονα.

de tous les biens (1). C'était l'explication goguenarde de Grecs qui se croyaient plus fins, en présence d'une foi trop crédule. On ne voit pas tout d'abord si ce bonheur auprès de Zalmoxis comprend la métempsychose. Cependant Hérodote raconte en ce même endroit que Zalmoxis, avant de passer pour dieu en Thrace, avait été l'esclave de Pythagore.

Pythagore était le représentant le plus autorisé chez les Grecs de la doctrine de la métempsychose. On reconnaît ici clairement une greffe de la métempsychose pythagoricienne sur le principe thrace de l'immortalité. On pouvait aussi retourner l'ordre des emprunts. Hermippos, d'après Josèphe, affirmait que Pythagore avait emprunté aux Juifs et aux Thraces sa croyance à l'immortalité de l'âme (2). De toute façon, la liaison des deux doctrines est factice. Les Thraces et Pythagore sont en contact, et la critique doit attribuer à chacun ce qui passait pour son bien : l'immortalité aux Thraces, la métempsychose à Pythagore. La fusion est d'ailleurs ancienne. Rohde a cité un texte d'Euripide très significatif. Polymnestor, prince thrace, prédit à Hécube qu'elle deviendra une chienne avec des regards enflammés. « Comment », demande-t-elle, « sais-tu ce changement de ma forme? » Il répond : « C'est Dionysos qui l'a dit, lui le devin des Thraces » (3).

Ce trait cependant est isolé. Ce qui paraît bien établi pour les âmes privilégiées, c'est qu'on conservait l'espoir de leur retour, et c'est pour l'obtenir que l'on offrait des sacrifices suivis de festins (4). La métempsychose aurait donc eu l'aspect d'une résurrection, de sorte qu'Hermippos n'aurait pas eu tort de grouper les Thraces et les Juifs. En attendant, ces hommes-démons séjournaient dans des abris souterrains du Pangée, comme l'âme de Rhésos, à en croire la Muse sa mère : « il sera étendu caché dans les antres de la montagne riche en argent, comme un homme-démon voyant la lumière; tel un prophète de Bacchos qui a habité la roche du Pangée, vénéré comme dieu par ceux qui savent » (5).

Le prophète de Bacchos paraît bien être Orphée, sorti de son antre pour être un apôtre de Dionysos (6).

(1) *L. l.* ἥξουσι ἐς χῶρον τοῦτον ἵνα αἰεὶ περιέοντες ἔξουσιν τὰ πάντα ἀγαθά.

(2) *Contre Apion*, I, 22, 163-165 : ταῦτα δὲ ἔπραττεν καὶ ἔλεγε τὰς Ἰουδαίων καὶ Θρακῶν δόξας μιμούμενος.

(3) Hécube, 1267 : ὁ Θρῃξὶ μάντις εἶπε Διόνυσος τάδε.

(4) Photius, *Lexicon*, v. Ζάλμοξις : τοὺς ἀποθανόντας ὡς Ζάλμοξίν φασιν οἴχεσθαι, ἥξειν δὲ αὖθις, καὶ ταῦτα ἀεὶ νομίζουσιν ἀληθεύειν. θύουσι δὲ καὶ εὐωχοῦνται ὡς αὖθις ἥξοντος τοῦ ἀποθανόντος. Cf Suidas, *Etym. M.*

(5) Rhésos, 969 ss. On sait que les critiques refusent cette pièce à Euripide, mais elle ne peut être postérieure au IVe s. av. J.-C.

(6) Contre Rohde, qui songe étrangement au Lycurgue thrace; Orphée est cité v. 964.

Quoiqu'il en soit de la métempsychose, même sans son cercle de douleurs, les virtuoses de l'extase, en revenant de leur transport extatique, devaient trouver l'existence aussi terne et pénible qu'elle l'est pour un habitué des stupéfiants. Et un sentiment plus noble, le regret d'être séparé du dieu, en attendant de le rejoindre après la dissolution du corps, était de nature à engendrer ce pessimisme qui est le trait spécial et dominant de l'orphisme. Or il n'était pas étranger aux Thraces. D'après Hérodote (v, 4) la tribu des Trauses, aussi ferme que les autres sur l'immortalité, a cette pratique particulière : lorsqu'un enfant naît, ses parents l'entourent et gémissent, pour tous les maux qu'il lui faudra par cela même supporter, énumérant toutes les souffrances humaines. Mais si quelqu'un s'en va, ils le cachent en terre joyeux et contents, faisant mention des maux dont il est délivré, étant désormais en plein bonheur. Rohde cite plusieurs autres témoignages. Euripide a transporté ce sentiment au centre du Péloponnèse dans son Cresphonte ; mais n'est-il pas plutôt un écho de la tristesse orphique? Si le poète ne se contentait pas des recettes des orphiques pour résoudre le problème de l'existence (1), il a su rendre en vers bien forgés le sentiment qu'Hérodote prête aux Trauses :

> Aux circonstances qui nous réunissent, nous devrions plaindre celui qui naît pour encourir tant de maux, mais conduire hors de sa demeure avec joie et en le félicitant celui qui vient de mourir et se repose de ses travaux (2).

On sait que les Gaulois étaient célèbres pour affronter la mort parce qu'ils croyaient à l'immortalité de l'âme; aussi une tradition en faisait des disciples de Pythagore et par Zalmoxis, qui aurait échappé au désastre de l'école à Crotone (3).

Le désir d'affranchir l'âme, engagée dans le corps comme dans une prison, donnait l'élan à toutes les abstinences et purifications des orphiques. Il est au moins très notable que Strabon les ait signalées chez les Thraces, d'après le grand géographe Posidonios : « Posidonios dit qu'ils s'abstiennent de chair animée par piété, et pour la même raison d'animaux domestiques; ils font usage de miel, de lait et de fromage; ils vivent dans la tranquillité, et pour cela on les nomme (καπνοβάτας) « montés sur des nuages » (4). Quelques-uns des Thraces

(1) Voir plus haut, p. 20.

(2) Attribué au Cresphonte d'Euripide par Cicéron qui traduit en latin (Nauck, tr. 449).

(3) Hippol. *Ref.* I, 2, 17 et I, 25, 1.

(4) On supposerait volontiers un mot composé plaisamment de κάπνος et de βορά, « mangeurs de nuages ».

vivent sans femmes, et sont nommés fondateurs (1) (κτίστας, à l'accus.); ils sont comme consacrés, et vivent en liberté, c'est-à-dire sans se soucier des obligations sociales.

Ce sont eux que, sous le nom de Daces, Josèphe a comparés aux Esséniens (2).

L'ensemble de ces observations nous paraît assez concluant. Rohde semble affaiblir sa thèse en signalant ailleurs tel ou tel usage, telle ou telle croyance. Mais personne ne songe à déduire de ces cas disséminés le principe de l'orphisme. Ce qui importe c'est que la tradition soit confirmée par des observations. La tradition grecque fait incontestablement dériver l'orphisme de la Thrace, avec Dionysos et Orphée. On y rencontre par ailleurs le groupement des phénomènes qui explique le dogme fondamental de l'orphisme : la délivrance de l'âme au moyen des abstinences et des purifications. Ce dogme est donc très probablement venu de Thrace avec la foi en la nature supérieure de l'âme et son immortalité.

Cependant la théorie de Rohde doit être complétée.

### § 3. — *La Crète ancienne.*

Nous avons déjà rencontré, nous rencontrerons encore dans la tradition ancienne des allusions à une origine crétoise (3). Rohde connaissait assurément tous ces textes, mais il ne pouvait prévoir les découvertes qui ont jeté, depuis une quarantaine d'années, tant de lumière sur l'antique civilisation minoenne, avant l'invasion des Achéens (vers 1400) dans l'île, avant celle des Doriens (vers 1100), plus destructrice, et cela dès l'époque néolithique (depuis 3400).

(1) *Le Judaïsme...* p. 317, dans Josèphe, Ant. XVIII, 1, 5, où Niese lit πλείστοις, peut-être pour πολιστεῖς (Rohde), mais plutôt pour κτίσταις, car on ne conçoit pas ces gens comme des fondateurs de villes.

(2) *Histoire romaine, César.* M. J. Carcopino parlant de Spartacus qui était originaire de Thrace, dans son école de gladiateurs (p. 516) : « Il y avait très vite conquis de l'ascendant sur ses compagnons d'infortune, et sa concubine, une devineresse de son pays, chez qui l'initiation à des mystères dionysiaques avait développé un âpre sentiment de l'égalité parmi les hommes, interprétant de vagues songes, vantait son mérite et prophétisait sa grandeur ».

(3) M. Diès (*Le cycle mystique.* Paris, 1909 p. 37, n. 3) s'exprime ainsi : « M. Foucart (*Le culte de Dionysos en Attique,* 1904) accepte comme Dionysos thrace le dieu du délire prophétique, associé à Delphes, aux honneurs d'Apollon (p. 29). Mais il en distingue le dieu mourant et renaissant ». Pour celui-ci, comme pour Déméter, le culte « a été apporté en Attique ou directement par des colonies égyptiennes ou peut-être en passant par la Crète ». Lui-même M. Diès (p. 37) distinguait dans la religion de Dionysos « deux idées fondamentales : l'idée d'une union de l'homme à la divinité; l'idée de la mort et de la résurrection du Dieu ».

Certes cette lueur est encore bien imparfaite et ressort uniquement de l'interprétation des images, puisque les textes n'ont pu être déchiffrés. Elle n'est pas négligeable, et ses grandes lignes nous paraissent avoir été reconnues par M. Charles Picard (1).

Aux temps les plus anciens, c'est une sorte de monothéisme, mais assez grossier, puisque tout le culte va à une divinité féminine, « symbole de la fécondité génératrice, compagne dont le magdalénien, jadis, prétendait déjà magnifier à la fois le charme voluptueux et l'utilité domestique » (p. 22). Près d'elle vint se placer un dieu mâle, celui dont les Grecs ont fait Zeus, et qui fut peut-être nommé Minos. Tandis que les dieux olympiens apparaissent tout d'abord dans la fleur de leur adolescence ou la force de l'âge mûr, en Crète on racontait l'enfance de Zeus. Probablement, sous une influence asiatique, on lui donna pour symbole le taureau (2). Mais cependant il apparaît aussi sous la forme humaine et même debout sur le taureau bondissant.

Ces deux grandes divinités ne sont pas demeurées isolées. La déesse mère s'est dédoublée, à la fois mère et fille, amante et vierge. Le dieu mâle que les Crétois avaient vu naître et grandir, éprouva un jour le besoin de se rajeunir (p. 94). M. Picard estime que ce fut sous une double forme, l'une qui devint Apollon, l'autre qui fut Dionysos. J'avoue ne point connaître de raison suffisante pour faire venir Apollon de la Crète. S'il fraternisa avec Dionysos à Delphes, c'est parce qu'ils s'y rencontrèrent. Mais il y eut sûrement un Dionysos qui vînt de Crète, et c'est Zagreus, Zagreus qui fut le dieu souffrant, comme Nonnos le savait encore, et sous la forme de taureau : « Et le taureau hardi s'affaisse, et les meurtriers mirent en pièces Dionysos, en forme de taureau, avec l'épée à double tranchant » (3).

Que cette passion de Zagreus ait été *symbolisée* plus tard, *mimée* à la manière crétoise, à Éleusis en pleine époque classique (p. 97), c'est une proposition dont nous laissons la responsabilité à l'illustre helléniste, étant bien résolu à ne pas mêler l'orphisme au mystère d'Éleusis, du moins en passant et comme à la volée.

Nous admettrions plus volontiers que « certaines fêtes exigèrent la pratique de l'omophagie rituelle, la communion sous l'espèce du taureau divin déchiré dont les fidèles dévoraient la chair crue pour renaître dans le corps du sacrifié » (p. 97) ; mais le taureau était-il

(1) *Les origines du polythéisme hellénique. L'art créto-mycénien.* Paris 1930.

(2) P. 92. « Le Zeus Idaios ou Volchanos devait paraître volontiers sous les formes du coq et du taureau, célèbres reproducteurs ». Ce n'est peut-être là qu'une conjecture.

(3) Nonnos, *Dion.* VI, 204-205.

Institut Catholique De Paris Bibliothèque de Fels

vraiment un dieu dans cette religion crétoise si évoluée des temps minoens, avant le XVI^e^ siècle?

Ce serait une étrange exception à la loi si fermement dessinée par M. Picard, que cette religion différait profondément de celle de l'Égypte, parce qu'elle ne pratiquait pas le culte des animaux : « Aussi bien les puissances, femelles ou mâles, qu'accompagnent en Crète des animaux *soumis,* n'affirment pas seulement, par leur extérieur, leur identité humaine : elles font parade, dirait-on, de leur prééminence durement conquise sur le monde bestial »! (p. 98). Toutefois, si les animaux servaient de symboles aux dieux, et si le taureau était le symbole de Zagreus déchiré, qui dira où finissait le symbole dans la pensée de l'adorateur, et où commençait la réalité? En tout cas le Crétois était instruit de la passion de Zagreus et une formule admirable de M. Picard nous révèle un accord profond entre les instincts artistiques des Crétois et cette passion : « Ce qui est resté par ailleurs dans la religion grecque des traces d'une sensibilité extrêmement vive, *étendue au monde animal et végétal à la fois,* est le legs de ces Minoens paysagistes qui peignirent les fresques de Cnossos ou d'Haghia Triada, et s'intéressèrent à toute la nature. Grâce à ce vieux levain ancestral (1), les Hellènes n'ont pas fait seulement progresser la méthode des sciences exactes, de l'anatomie, de l'astronomie, des mathématiques; ils ont deviné quelquefois les formes de la grande pitié universelle; les « passions » du blé, de la grappe, du lin peut-être, — « jouées » dans leurs mystères » (p. 116). Le voilà donc cet élément mystique, qu'il n'est pas nécessaire de faire venir en Grèce de très loin et que plutôt la Grèce a conservé comme un « vieux levain ancestral », mêlé déjà à la mélancolie de l'Osiris égyptien, et qui s'est reconnu dans l'impulsion plus fougueuse du Dionysos venu de Lydie.

Le thème du dieu, si important qu'il soit, n'est cependant pas, selon nous, ce qui caractérise le mieux l'orphisme; c'est bien plutôt, nous le répétons toujours, la prédominance de l'âme sur le corps, son aptitude à exister sans lui après la vie, en un mot l'immortalité de l'âme délivrée du corps, que Platon a marquée du sceau de son génie. Que pouvons-nous savoir des croyances crétoises sur ce point? Assurément on ne peut procéder ici qu'avec beaucoup de réserve.

(1) Nous sommes heureux de mettre sous le haut patronage de M. Ch. Picard ce que nous avions avancé, il y a trente ans : « Mais si l'archéologie reconnaît entre les temps minoens et les temps helléniques, une transformation qui accuse la présence d'un peuple nouveau, elle proclame plus encore les affinités internes des deux civilisations... la race était la même » (*La Crète ancienne,* 1908, p. 135).

Nous ne craignons pas cependant d'adhérer au principe posé par M. Ch. Picard : « Partout (1) survit le même principe *de l'indépendance de l'âme* libérée du corps » (p. 124), principe justement souligné par l'auteur, et que nous estimons bien établi, quoique parfois d'après d'autres indices.

Pour préciser le point en litige, notons d'abord qu'il ne s'agit pas de la survie après la mort. Cette croyance plus générale est absolument ferme dès la plus haute antiquité, en Égypte, comme en Mésopotamie, et c'est elle qui ressort des plus anciennes tombes et des représentations qui les décorent, des objets communs ou très précieux qui les encombrent. Sous ce rapport Our l'emporte même sur Thèbes par les sacrifices d'hommes et d'animaux immolés pour assurer les services du défunt. C'est-à-dire que si la survie était considérée comme une vie nouvelle — il fallait bien admettre au moins un changement! — elle était censée se recommencer dans les mêmes conditions que la vie présente. Celui qui reposait dans sa tombe était le même qui avait vécu, quoiqu'on admît peut-être une certaine indépendance de son âme, bien limitée, puisque son existence elle-même dépendait de celle du corps, alimentée par des offrandes ou du moins par des simulacres d'offrandes, servie par des serviteurs immolés ou des simulacres de serviteurs. La vie de l'au-delà avec sa profusion de détails, par exemple au tombeau de Tih à Saqqarah est tellement semblable à la vie normale que ce tombeau est un vrai musée d'archéologie égyptienne.

C'est entre cette conception et celle de la Crète ancienne qu'il y a une divergence complète dans la façon d'entendre la survie. Les immenses et très beaux monuments consacrés aux défunts sont muets sur la vie qu'ils pouvaient mener dans l'autre monde, alors que des fresques admirables nous font connaître si bien les hommes, les animaux avec leurs instincts, et les plantes. Ce silence d'artistes si adroits est tout à fait significatif, surtout dans le voisinage des Égyptiens, très bien connus, et qui semblent avoir attaché peu d'importance à la vie passagère de ce monde, s'il ne leur avait été permis de s'en assurer la perpétuité.

Les documents positifs nous font donc défaut sur les détails de la vie d'outre-tombe. Quelques-uns cependant en laissent percer quelque indice, surtout le célèbre sarcophage peint de Haghia Triada (2) (Planche I-III).

(1) En Crète, voire dans la période du minoen récent II et III, c'est-à-dire avant l'invasion achéenne.

(2) Les croquis rapides, et incomplets que nous avons fournis, le P. Vincent et moi, dans *La Crète ancienne*, p. 61 ss., ne sauraient remplacer les belles planches (I-III) en

Nous prions M. Schuhl de nous excuser si nous reproduisons sa « brève description » : (1) « Sur l'un des panneaux se voit, à droite, une figure humaine, immobile, dressée derrière un autel et devant une construction, à côté d'un arbre. Vers elle viennent trois hommes, dont les deux derniers apportent dans leurs bras deux veaux, et le premier une barque. Les offrants ont le torse nu, ils sont vêtus d'une robe à queue qui paraît être de fourrure. La figure dressée porte une robe semblable mais de coupe différente; garnie d'une large bordure, elle couvre les épaules et les bras ».

« La moitié de gauche du panneau a une orientation opposée à la précédente; une femme, vêtue de la même robe et d'un corsage, verse une libation dans un vase placé entre deux pylônes garnis de feuillage et surmontés de doubles haches sur lesquelles sont perchés des oiseaux; derrière elle, une femme porte deux autres vases sur une balance; un homme joue de la cithare ».

« Sur l'autre panneau on voit à droite deux autels, entre lesquels se dresse une double hache surmontée d'un oiseau. Le premier supporte une plante et des cornes de consécration; sur le second, une prêtresse dépose une corbeille de fruits et une cruche à libations. Dans la moitié de gauche est retracé le sacrifice sanglant, auquel assistent un joueur de flûte et cinq femmes. Sur une table gît un taureau lié d'une corde rouge, dont le sang s'écoule dans un seau : sous la table deux chevreaux ».

« Chacun des panneaux latéraux représente deux femmes, assises dans un char traîné, d'un côté, par des chevaux, de l'autre, par des griffons ».

Il nous paraît certain, tout d'abord, que la scène est très solennelle, dans l'ordre religieux. La présence des cornes de consécration, des doubles haches, des oiseaux perchés sur les doubles-haches, les instruments de musique, sûrement pour accompagner un chant, l'appareil du sacrifice, avec des costumes spéciaux, tout indique une cérémonie qui ne s'accomplit qu'une fois. Et cela devient certain par la présence de la barque et des chars qui indiquent un départ (2).

Il est inutile de discuter avec ceux qui pensent que cette peinture, *sur un sarcophage*, s'occupait seulement de rites saisonniers (3).

M. Picard a fait, lui aussi, une part très large aux cultes agraires :

couleur publiées depuis par M. Paribeni, *Il sarcofagio dipinto di Haghia-Triada, Monum. Ant.* t. 19, p. 5-86.

(1) *Essai sur la formation de la pensée grecque,* p. 99 s.

(2) Avec M. Paribeni M. Picard opte pour un symbolisme périodique.

(3) M. E. Petersen, Miss Harrison, cités par Schuhl, *op. cit.*, p. 100.

« La peinture la plus développée que nous ayons, des cérémonies ayant pour objet la reproduction et la propagation du végétal divin, orne un *sarcophage*, celui d'Haghia Triada » (p. 118). Sans doute, il n'exclut pas un autre objet, car il ajoute : « preuve d'un parallélisme établi entre le sommeil des plantes et la mort des hommes, entre la résurrection des âmes et la reviviscence du printemps » (p. 118). Toutefois le culte *agraire* obtiendrait ici la première place : « La cérémonie qui s'accomplit devant l'autel de l'olivier sacré, à la face II du sarcophage d'Haghia Triada, et qui domine apparemment toute la composition »... (p. 111). C'est ce que nous ne saurions entrevoir. Et ce point est de conséquence, car si le rite agraire est le principal, c'est bien en effet à la résurrection que devra aboutir le rite funéraire, et nous n'en voyons pas trace à Haghia Triada (1).

Il y a cependant une certaine dualité, c'est-à-dire, si nous ne nous trompons, deux bénéficiaires du sacrifice, le défunt et son dieu, ou, plus précisément, le sacrifice, étant agréé par le dieu, assurera un bénéfice suprême au défunt. C'est le dieu, cet oiseau au regard perçant qui est perché sur un pilier terminé en double hache. Il sort d'un édicule qui est son sanctuaire, d'où émerge un arbre sacré, et couronné par des cornes de consécration. Sa part particulière est une libation, avec une corbeille de fruits. Mais c'est à lui aussi qu'est offert le sacrifice du taureau. C'est le sens du second panneau.

Parallèlement, le défunt profitera du sacrifice du taureau. Placé derrière une sorte d'escalier qui nous a paru dès le début la voûte en encorbellement de sa *tholos* funéraire, près d'un arbre qui signifie un jardin, et devant une demeure très ornée, mais non divine, il sort de son palais pour entrer dans sa tombe. Mais ses pérégrinations ne s'arrêteront pas là, car on lui offre une barque et deux chevreaux. Une fois enseveli, il montera en barque pour se rendre par eau au royaume d'Osiris (2). La réminiscence égyptienne est évidente, et elle apparaît aussi dans les chevreaux qui serviront de viatique pour la route. Le minoen a donc en apparence suivi l'eschatologie égyptienne. Où est en tout cela l'indépendance de l'âme? Elle est figurée par les deux petites faces latérales. Durant sa vie, le défunt, évidemment un

(1) M. Paribeni ne paraît pas du tout avoir admis que la peinture représentât un rite agraire.

(2) On a fréquemment trouvé en Égypte des bateaux destinés à permettre au défunt de traverser la mer qui entoure le pays des bienheureux. M. Schuhl ajoute (p. 102) qu'on a inventorié récemment dans le tombeau de « Tout-Ankh-Amon, une ravissante petite barque en albâtre et en ivoire ciselé, portant en son milieu un sarcophage ouvert abrité par un dais ». — La barque pouvait donc être destinée à transporter le corps du défunt.

personnage éminent, aimait à circuler dans un char à deux places traîné par des chevaux. Maintenant, grâce au sacrifice, il va monter sur un char de même sorte enlevé par des griffons, prenant la voie des airs, puisqu'il semble guidé par un oiseau, qui se retourne, comme pour inviter à le suivre : il monte au ciel, ou quel que soit le nom du séjour des bienheureux : lui, c'est à savoir son âme (1).

C'est à M. Paribeni qu'est due l'interprétation du char tiré par deux chevaux, qui appartient à la vie ordinaire. Le second n'a pas seulement un attelage de griffons; c'est dans ce côté seulement qu'apparaît l'oiseau — un épervier? — qui remonte sur les ailes des griffons comme pour aller à la rencontre des deux personnes. L'une d'elle est très probablement le défunt, avec son cocher de la terre et celui qui le porte au ciel, tous deux d'ailleurs du sexe féminin.

Nous voyons donc dans ce monument singulier, un des derniers de l'art minoen (2), une parfaite unité, c'est-à-dire un seul sacrifice, en vue d'assurer le salut du défunt, mais en distinguant la destinée de son corps, préservé à la manière égyptienne, et celle de son âme, dont les Minoens avaient compris la primauté. Entre la doctrine de l'immortalité des Thraces et celle des Crétois, l'entente dut être facile, lorsque la foi du Nord leur fut apportée par les invasions achéennes et doriennes, foi qui n'était pas limitée par les conceptions vulgaires de l'Hadès, triste séjour. Peut-être nos griffons sont-ils les ancêtres des « visions pythagorico-orphiques », comme dit M. Schuhl, représentées sur des anneaux anciens, qui, d'après M. Delattre, « représentent des attelages merveilleux composés soit de deux chevaux ailés en pleine course, soit d'un cheval et d'un sphynx, d'un lion et d'un sanglier, ou simplement de leurs chevaux ordinaires, qui traînent un char d'où un homme les dirige... Comme l'indique la présence du démon ailé ou de la sirène servant de guide et portant le symbole du couronnement céleste, ces anneaux représentent le voyage d'un bienheureux vers l'Élysée (3) ».

Cette conception de la fin bienheureuse des grandes existences vertueuses, nous la retrouverons dans Pindare, non sans un parfum d'orphisme.

(1) Ce mélange de deux conceptions eschatologiques n'est point tellement extraordinaire. On lit dans un sermon attribué à saint Augustin (15 *de Sanctis*) : *miror cur apud quosdam fideles hodie tam perniciosus error increverit, ut super tumulos defunctorum cibos et vina conferant, quasi egressae de corporibus animae carnales cibos requirant;* nous lisons *fideles* et non *infideles* avec un ms. et l'évidence du contexte.

(2) M. Paribeni le date d'environ 1450.

(3) Delattre, *Études sur la littérature pythagoricienne*, Paris, 1935 p. 74 s.

Nous n'insisterons pas plus que M. Picard sur l'anneau de Nestor, dont il n'estime pas que l'authenticité soit établie. Mais cette réserve nous invite à le suivre lorsqu'il reconnaît dans certains tombeaux crétois l'image des chrysalides et des papillons. La Psyché grecque c'est un papillon, c'est l'âme représentée avec des ailes de papillon. Or le papillon sort de la chrysalide. Les Minoens n'ont pas exprimé ce rapport. Mais on a trouvé à Mycènes de petites balances d'or funéraires, décorées de larges papillons. M. Picard a donc pu écrire : « Déjà libérés d'un grossier animisme, les Crétois ont ainsi procréé le mythe de Psyché : l'âme, dont le nom désignait encore en grec le papillon blanc; Psyché, telle qu'elle sera toujours représentée sur les fresques romaines, cueillant des fleurs à travers les prairies... Ils pensaient que l'âme papillon connaît des retraites mystérieuses et embaumées, où elle est admise après avoir subi l'épreuve de la pesée » (1).

La Psyché ne pouvait-elle pas aussi être figurée par un oiseau, qui serait peut-être une colombe?

Les intailles minoennes contiennent plus d'une fois une scène extraordinaire. D'un effort violent, un homme déracine un arbre, pourtant chargé de fruits. Il n'y avait donc aucune raison de l'abattre. Aussi une autre personne manifeste une violente douleur. Sur un de ces anneaux mycéniens, probablement du XIII$^{e}$ siècle, on aperçoit à gauche quelque chose comme le chambranle d'une porte, d'où s'envole un oiseau (2). M. Picard y voit une scène du culte agraire encore magique : « Or, il semble que l'entreprise violente à laquelle on précède ainsi finalement, ait eu pour but, au vrai, la capture même de la vie végétative, épargnée et recueillie avant qu'elle ne dépérît » (p. 112). Ce serait alors pour la déposer dans la terre? Mais dans quelle agriculture voit-on un arbre arraché dans sa maturité, en pleine végétation, pour être transplanté ailleurs?

Nous avions proposé ceci, que l'oiseau du chaton d'or de Phaestos « semble représenter l'âme qui sort du tombeau » (3). L'arbre déraciné, c'est l'homme déraciné du monde des vivants en pleine maturité; la personne qui pleure, c'est quelqu'un des siens. Déjà il a été enseveli, mais son âme, sous la forme d'une colombe, monte vers les régions célestes.

Peut-être estimera-t-on que chacun de ces indices n'a pas une valeur probante. Leur convergence est cependant significative, et

(1) *Op. cit.*, p. 129.

(2) *La Crète ancienne*, p. 89 = *R B.* 1907, p. 507; cf. p. 512.

(3) *Op. cit.* p. 107 ss. On peut voir dans le même endroit d'autres suggestions sur les fins dernières entrevues par les Minoens.

nous ne voyons pas qu'il faille chercher, très loin en dehors du domaine occupé par la race thraco-phyrygienne et par l'ancienne race de l'île de Minos, le sol où naquit la notion de la primauté de l'âme et de sa délivrance après la mort.

Ayant ainsi constaté une sorte d'harmonie préétablie entre les tendances des Thraces et des Crétois relativement à l'âme et à ses destinées, nous pensons que ce lien a pu amener l'identification des deux dieux, Dionysos et Zagreus, le dieu de l'enthousiasme et celui de la passion, telle que nous l'avons proposée.

# CHAPITRE VI

## INITIATION ET CULTE ORPHIQUES.

L'orphisme n'a certainement pas eu la cohésion des principaux mystères. Ceux d'Éleusis avaient une existence parfaitement distincte, étant, pour ainsi dire, rivés au sol. Ceux de Dionysos, d'Attis, d'Osiris s'étendirent sur tous les bords de la Méditerranée. On les rencontre partout, et, semble-t-il, avec des traits particuliers. Un dévot pouvait se faire initier à plusieurs mystères, afin de multiplier les chances de salut, mais chacun lui donnait une empreinte particulière.

Il n'en est pas de même pour l'orphisme : on ne sait où le saisir avec sa physionomie particulière. Orphée a passé pour l'initiateur à tous les mystères. C'est trop, et on est tenté de conclure qu'il n'en a fondé aucun, puisqu'aucun n'aurait porté exclusivement sa marque. Telle est sans doute la principale raison qui fait que les critiques les plus distingués éprouvent à son égard un certain scepticisme ; il est partout, donc il n'a été lui-même nulle part.

La forme paradoxale que nous donnons à ces réserves indique bien que nous les jugeons exagérées. Le phénomène s'explique suffisamment si une doctrine très goûtée en maint endroit, mais sans attache primitive avec un point spécial du sol hellénisé, n'a pas su se créer des foyers bien définis, fixant l'attention par leur importance culturelle. Éleusis attirait tous les regards en Grèce, étant si près d'Athènes. Isis et Osiris avaient leur origine et ont toujours eu leur foyer en Égypte. Le culte de la grande Mère servait à Rome de point d'appui aux initiations d'Attis. Au contraire, les orphiques, s'ils ont pullulé dans les grandes villes, à Athènes surtout, en confréries vagabondes, n'ont jamais eu de siège social rayonnant. Dès le temps d'Euripide, on voit le chœur des orphiques crétois décrire leur lieu de culte comme un sanctuaire rustique. Ceux qui possédaient le mieux l'esprit élevé de la secte, aimant la solitude, fuyaient le monde où ils risquaient de se contaminer. Leur culte, excluant les sacrifices sanglants, se pratiquait à peu de frais, sans victimes et par conséquent sans sacrificateurs. L'omophagie, tant qu'elle a duré, faisait de chaque fidèle un prêtre. On pourrait objecter que les mystères

dionysiaques non plus n'ont pas eu un siège social déterminé. On les rencontre partout sur les bords de la Méditerranée, surtout dans les pays les plus hellénisés, en Égypte et en Asie Mineure, et cependant avec des institutions parfaitement distinctes, des cadres stables, une hiérarchie que l'on connaît de mieux en mieux, par la découverte d'inscriptions très précises. Ce n'est pas le cas de l'orphisme, et cette différence, alors qu'il a tant de points de contact avec Dionysos, fait toute la difficulté du sujet. Avons-nous le droit d'appliquer à l'orphisme tout ce que nous savons et apprenons des sociétés dionysiaques, sous prétexte que les deux groupes avaient le même dieu? Nullement, car on ne trouve pas toujours, ni même souvent, dans les mystères de Dionysos ce qu'on peut appeler l'esprit de l'orphisme. A mesure qu'ils se développent davantage, et qu'on les connaît mieux, leur caractère spécial se manifete plus clairement, et jamais plus clairement que lorsqu'on le distingue des tendances orphiques (1).

Mais cela n'autorise pas à nier presque absolument l'existence de l'orphisme comme initiation, en récusant ses témoins les plus affirmatifs. Qui consentira à écrire l'histoire ancienne seulement d'après les inscriptions?

Comment donc résoudre cette contradiction apparente d'un orphisme qui est dionysiaque, et de mystères dionysiaques qui n'ont rien d'orphique?

Nous ne voyons d'autre solution que celle que nous avons déjà proposée, l'adoption dans une certaine unité du culte de Dionysos et de celui de Zagreus par les mêmes personnes, soit que des dionysiens aient adopté Zagreus, soit plutôt que des adorateurs de Zagreus se soient soudés au culte de Dionysos, à cause d'affinités que nous avons cherché à mettre en lumière. D'autres cultes dionysiaques se sont perpétués tels quels. Avec le temps, l'incompatibilité a paru plus évidente, et a produit une scission : l'optimisme enthousiaste, à l'exemple d'un dieu triomphant, entraîna le plus grand nombre pendant que d'autres, plus sensibles à l'angoisse morale, attendaient leur salut d'un dieu souffrant. Le nom de Dionysos ayant prévalu, ou lui attribua les deux rôles, mais on ne cessa pas de distinguer l'ancien et le nouveau Dionysos.

(1) On ne peut donc qu'approuver la discrimination du P. Festugière : « Le problème a été » embrouillé à plaisir en confondant l'orphisme, la légende de Zagreus et les mystères dionysiaques... On séparera ici, très nettement, les mystères de Dionysos proprement dits, étudiés d'après les inscriptions, seules sources qui soient certaines, et la légende « orphique » de Dionysos Zagreus » (*R. B.* 1935, p. 192 ss. *Les mystères de Dionysos*, p. 192).

La fusion continua donc sur le nom de Dionysos, mais des groupements se distinguèrent. La légende de Zagreus unie artificiellement à celle de Dionysos par Onomacrite attira toute l'attention de la branche que nous nommons orphique, et inspira ses espérances d'outre-tombe, donna une forme spéciale à la théogonie, terminée en anthropogonie. Cela est si vrai que ces tendances donnèrent naissance à une vie spéciale que les anciens ont nommé la vie orphique, tandis que les hymnes orphiques témoignent d'un culte particulier. Cela conduit à admettre aussi une initiation particulière, qui nous est d'ailleurs encore peu connue, mais qui est suffisamment attestée.

### § 1er. — *L'initiation orphique.*

Il y a lieu de distinguer le fait de l'initiation orphique et le rite qui s'y pratiquait.

A. Le fait de l'initiation.

Le sens de ce mot en français est assez clair. C'est une cérémonie ou une épreuve, suivie d'une acceptation qui fait entrer quelqu'un dans une société religieuse ; elle donne donc le droit de se dire membre de cette société, de participer à ses avantages, tels qu'on les conçoit ; en même temps elle impose certains devoirs dont le secret est un des principaux.

Aucun mot grec n'a ce sens précis. Celui de *teletè* (τελετή) le comporte ; mais il s'emploie aussi pour désigner les fonctions sacrées d'une société spéciale, en particulier d'un mystère, et enfin les fonctions religieuses en général. De plus les « initiations » peuvent s'entendre, quoique plus rarement, de livres contenant des mythes, des rites ou des prières propres à cette société. Tous ces sens sont corrélatifs, le premier étant la base des autres. S'il a existé des initiations orphiques dans le sens français, c'est donc qu'elles donnaient entrée à ce qu'on regardait comme une société religieuse spéciale. Et inversement si *teletè* désigne des fonctions religieuses propres à une société, ou même des théories doctrinales ou un genre de vie, il va de soi qu'on y était admis en suite d'une profession d'adhésion, agréée par les autorités du mystère ou de la secte.

Le caractère de l'initiation était nécessairement en relation avec l'esprit et les pratiques de la société. Nous savons déjà que, comparé à Éleusis, l'orphisme donnait plus à la doctrine écrite, et moins aux spectacles. C'est ce que Pausanias a exprimé d'un mot qui jette une grande lumière sur tout le sujet. A propos d'un temple dont le nom rappelle les fèves et dont il ne veut pas rompre le secret : « Quiconque

a *vu* l'initiation à Éleusis, ou a *lu* ce qu'on nomme les (livres) orphiques, sait ce que je dis » (1).

D'un côté des spectacles dont la vue était strictement réservée aux initiés; de l'autre, des livres dont la diffusion ne devait pas sortir d'un certain cercle mais qui tombaient plus aisément dans la publicité.

Enfin, comme nous l'avons déjà dit, l'orphisme n'était pas confié à la garde d'une hiérarchie héréditaire intéressée à sa préservation, et soucieuse de sa dignité, comme l'étaient par exemple les mystères d'Éleusis. L'abus des recettes orphiques, caractérisé comme tel, suppose, bien plutôt qu'il ne le met en doute, un orphisme plus sérieux, exposé à une contrefaçon qui eût été sévèrement punie dans le cas d'Éleusis, l'État étant engagé à garantir les privilèges des Eumolpides et des Céryces.

C'est sous le bénéfice de ces réserves que nous maintenons la réalité des initiations orphiques au sens fondamental du mot.

Elle a été attaquée constamment par Wilamowitz, et spécialement parce qu'il entend les τελεταί orphiques non point comme des initiations ou de simples fonctions religieuses, mais seulement comme des recettes ou des collections d'oracles, à la manière de la Sibylle ou du Bachis (2). Nous aurons plus loin, en parcourant les textes, à tenir compte de cette interprétation qui réduit à presque rien le rôle religieux de l'orphisme, dépourvu au préalable, nous l'avons vu, de toute attache avec les mystères dionysiaques (3).

Il nous faudrait maintenant grouper ici tous les textes qui prouvent que les anciens ont admis la réalité des initiations orphiques dans le double sens de l'entrée dans une société religieuse, et des fonctions qu'on y accomplissait. Mais ce serait prouver la réalité de l'orphisme que nous avons suffisamment mise en lumière, croyons-nous, fût-ce par le seul cas d'Euripide. Ce serait surtout nous exposer à des répétitions intolérables lorsque nous aurons à relever l'influence de cette vie religieuse sur les penseurs grecs, poètes et philosophes. Si quelque chose a manqué jusqu'alors à la démonstration de son existence comme initiation, on le trouvera surtout dans l'examen des textes de Platon.

Bornons-nous donc à signaler quelques rites d'initiation : s'ils ont

(1) Paus. I, 37, 4; Kern. *test.* 219 : ὅστις δὲ ἤδη τελετὴν Ἐλευσῖνι εἶδεν ἢ τὰ καλούμενα Ὀρφικὰ ἐπελέξατο, οἶδεν ὃ λέγω.

(2) Gl. Hell. II, p. 195. Orpheus ist darum noch kein Religionsstifter, dass er solche τελεταί aufgebracht hat, die man mit den Orakelsammlungen der Sibylle und des Bakis vergleichen kann.

(3) Voir plus haut, p. 13.

le caractère de l'orphisme, ils seront un indice plus précis que des textes généraux.

B. — Les rites de l'initiation.

*a.* L'initiation par l'air, le feu et l'eau.

Il est bien entendu que nous prenons ici l'initiation dans le sens d'entrée dans la société religieuse des orphiques.

Dionysos étant le nom adopté depuis que Zagreus avait disparu, il devait présider à l'initiation avec ses attributs, et en premier lieu le symbole du phallos.

Cependant quelques traits particuliers décèlent le caractère foncièrement orphique d'une certaine initiation, car on y reconnaît ou les symboles ou les instruments de la purification de l'âme figurée par celle du corps.

On lit par exemple dans Servius (1) : *in sacris Liberi omnibus* (2) *tres sunt istae purgationes. Nam aut taeda purgantur et sulphure aut aqua abluuntur aut aere* [*ventilantur*].

Avec sa pénétration coutumière, M. Cumont (3) a retrouvé cette triple purification par le feu, l'air et l'eau sur un verre de l'époque impériale. (Pl. V, 2). Il décrit la scène ainsi : « Au milieu, l'initié, le visage voilé, porte sur la tête le van mystique et tient une branche de laurier, à laquelle est nouée une bandelette agitée par le vent. Devant lui, une femme l'asperge avec le contenu d'un canthare. Derrière lui, une pomme de pin brûle sur un thymiaterion posé sur une table. Plus loin, à gauche, satyre jouant de la double flûte : à droite, statuette de Priape, pin, masque de Silène, pédum, avec ténie flottante ».

Deux autres pièces, un stuc décorant une villa de l'époque d'Auguste près de la Farnésine, et une plaque de terre cuite, dite plaque Campana, n'ont retenu que l'imposition du van mystique sur un jeune garçon la tête voilée (Pl. VI, 1 et 2).

Le van mystique contient le phallos, qui est découvert quand le van est imposé sur la tête de l'initié, mais lui a toujours la tête entièrement voilée, et ne doit donc pas apercevoir l'objet. M. Cumont voit dans ce mélange une évolution : « Des souvenirs d'un natura-

(1) Sur Énéide, VI, 741.

(2) S'il s'agit vraiment de tous les *sacra* de *Liber*, le Bacchos latin, c'est donc que l'influence orphique a pénétré dans ces mystères, comme on l'expliquera plus bas en citant le vers de Virgile.

(3) *Les relig. orient. dans le paganisme romain*, 4e éd., p. 202, fig. 13.

lisme grossier se conservaient dans un culte évolué ». Mais ce culte avait-il vraiment évolué dans un sens spirituel? Ce serait donc depuis la répression sanglante des Bacchanales par le Sénat romain en 181 av. J.-C. Car, toute part faite à l'objectif politique du Sénat, à l'exagération des rumeurs populaires, il est trop évident que ces bacchanales furent les exhibitions cachées d'une luxure éhontée, surexcitée par des meurtres et probablement des festins de cannibales (1).

Lorsque Jules César fit rentrer à Rome le culte de Bacchos (2), il prit sûrement ses précautions contre les crimes dissimulés par le mystère et par la nuit, mais les phallophories continuèrent sans qu'on songeât à les dissimuler. Un prêtre de Dionysos pouvait se flatter d'avoir pratiqué de tels mystères avec une auguste et pure gravité (3).

Reconnaissons cependant qu'ils contenaient une notion très haute de la purification du péché. Mais nous ne saurions attribuer cette notion aux mystères propres de Dionysos. La purification par l'eau, le feu et l'air, qu'on ne trouve que sur un seul document et nettement orphique est l'indice de sa persistance dans le cycle dionysiaque. Le texte de Virgile dont il est l'illustration graphique le prouve assez clairement.

Voici comment on peut concevoir les choses.

Dans la théologie orphique, adoptée par Platon, l'âme tombait dans le corps, et contractait par là-même une souillure : elle était ensuite exposée aux atteintes des passions, à de nouvelles chutes qui imprimaient sur elle des taches invétérées le long de l'existence. Les réincorporations ne lui permettaient guère de les effacer sans une attention spéciale. Pour cela il lui fallait éviter le contact de la matière terrestre, source de toutes ces contaminations. Elle ne pouvait se purifier que par les trois autres éléments, moins grossiers, l'air, l'eau et le feu. C'est ce qu'enseignait déjà Empédocle (4), comme nous le verrons plus loin.

C'est aussi ce que dit Virgile (5) des âmes dont la vigueur originelle a été alourdie par le corps, en proie aux passions, privées de lumière dans leur cachot. Quand l'homme quitte la vie sans être débarrassé de ses vices qui n'ont fait que croître avec le temps, « les âmes sont

(1) Tite-Live, xxxix, 8-19.

(2) Servius, Eclog., v, 29 : *Caesarem constat primum sacra Liberi patris translulisse Romam.*

(3) σεμνῶς. Kaibel, Épigr., 588, cité par Cumont p. 307 s.

(4) Diels, n° 115.

(5) Æn. vi, 739-751.

soumises à des peines et expient par des supplices les maux anciens : *Ergo exercentur poenis veterumque malorum — Supplicia expendunt : aliae panduntur inanes — Suspensae ad ventos, aliis sub gurgite vasto — Infectum eluitur scelus aut exuritur igni.*

S. Augustin a pénétré la raison du choix de ces peines : *ut quoniam terris superiora sunt elementa, aqua, aer, ignis ex aliquo istorum mundetur per expiatorias poenas, quod terrena contagione contractum est.* Il a cru Virgile sous l'influence des platoniciens (1).

Nous disons : des orphiques, représentés par Empédocle. C'est d'après cette tradition que Servius a inséré dans son commentaire l'initiation dionysiaque. On n'y verra point une glose datant seulement du IVe siècle, comme le prouve le verre si bien analysé par M. Cumont. La parenté de Virgile et des mystères est incontestable (2). Il faut donc que l'initiation ait été une purification symbolique, une manière d'échapper aux châtiments d'outre-tombe. L'âme eût été sans cela exposée à des épreuves plus réelles, à des purifications plus douloureuses par l'air, le feu et l'eau. Cet élément donne à l'initiation, dionysiaque par le phallos, avec Silène, avec Priape, un caractère austère. Cette purification n'est assurément pas celle de l'amélioration de l'âme par la pénitence et la charité : elle importe cependant la notion de fautes à expier. L'emploi d'éléments extérieurs n'a rien de contraire à la nature humaine.

Le tout est de savoir quel était le sentiment intime de l'initié. Nous ne pouvons l'interpréter que dans le sens orphique.

Le même aspect bacchique avec un certain sentiment orphique me paraît fournir l'explication d'un document incomparable, les fresques de la villa Item à Pompéi.

### *b*. L'initiation de la villa Item à Pompéi.

C'est en 1909 qu'on a découvert dans un terrain, propriété d'un M. Item, une villa devenue célèbre. Une grande chambre rectangulaire, qu'on a qualifiée de salle à manger (*triclinium*) ou de salle des mystères, a été ornée sur ses parois de fresques qui sont ce que l'antiquité nous a légué de plus parfait et de plus intéressant. Nous ne saurions ici aborder une discussion érudite des différents systèmes

(1) *De civ. Dei,* XXI, 13 : *Platonici dicunt...* puis la citation de Virgile et son commentaire.

(2) Vue par M. Norden, dans la Ire édition de *P. Vergilius Maro Æneis Buch* VI, d'après la 2e éd. de 1916, p. 28. Admis par M. Cumont, p. 311 qui cite son *Afterlife* p. 185 s.

d'interprétation (1), Celle que nous allons proposer s'attache surtout à dégager l'esprit de ces peintures.

Elles sont évidemment consacrées à la glorification de Dionysos, telle que la comprennent ceux qui sont adonnés à son culte, mais avec un cachet particulier où nous croyons reconnaître une initiation. Nous préférons ne pas employer le mot de mystères, qui paraît impliquer en français un secret jalousement gardé comme à Éleusis. L'initiation n'est pas le fait de tout le monde, mais il en était qui ne se cachaient pas entièrement. Les rites ne sont pas officiels, ils sont réservés, ils ne se passent pas auprès d'un autel au grand jour. Tout le monde n'était pas admis dans ce somptueux appartement. Nous reconnaissons que les tableaux expriment la joie de vivre, dans ce monde qui a ses plaisirs enivrants, plutôt que l'aspiration à une vie pure, sous la pression de la douleur, pour dégager l'âme des liens du corps.

Cependant l'orphisme n'est pas absent. M. Rizzo et M. Pottier, deux autorités de tout premier ordre, ont même cru y reconnaître son « action dominante et purificatrice », « la religion dionysiaque transformée, affranchie de tout lien avec la vie matérielle » (*Pottier, l. l.* p. 343-345). S'il y a là quelque exagération, cependant l'orphisme, selon nous, a mis comme une sourdine à la bruyante bacchanale.

Toutes les fresques forment une grande composition, sauf deux panneaux isolés aux deux extrémités, dont nous ne tenons pas compte. Elles se développent à partir de la grande paroi située à gauche en entrant. Un enfant complètement nu, sauf des brodequins bacchiques, lit un texte écrit, sous l'égide d'une femme assise qui tient un autre rouleau dans sa main. On croit voir le jeune Eschine lisant de sa belle voix déjà bien timbrée les paroles du discours sacré, à la place d'un initié qui ne saurait pas lire, pendant que sa mère

(1) Citons seulement : G. E. Rizzo, *Dionysos Mystes* dans les *Memorie dell' Accademia di Napoli,* III, 1914, p. 40-102. — Edmond Pottier, *Les Fresques de la Villa du Fondo Gargiulo,* dans *Rev. archéol.* 1915, B. 321-347. — Margarete Biever, Der Mysteriensaal der Villa Item dans *Jarbuch des Deutschen Archäol. Instituts,* XLIII, 1928, p. 298-330. Ce qui caractérise son système c'est que l'initiation n'est pas quelconque, mais qu'elle a lieu au moment et en vue du mariage. Le principal personnage n'est pas le dieu, mais une femme ; la flagellation prépare au mariage etc. — Bonnes reproductions dans l'*Illustration* du 1er août 1925 (reproduites dans notre planche IV), agrémentées de légendes comme : l'agape, la communion, l'Annonciation, la Passion, la Résurrection commentées par M. Henri Bosco. Kern et Wilamowitz se sont prononcés nettement contre M. Biever, Kern dans Pauly-Wiss. XVI, 1310; Wilamowitz dans Glaube... II, 381. Ce dernier croit plutôt à des scènes détachées, groupées par l'artiste sans une unité formelle, et traite de monstruosité toute allusion à l'orphisme. Nous n'avons pu consulter l'édition luxueuse, avec commentaire, de Maiuri, La Villa dei Misteri, Rome, 1931.

prépare l'initiation. A gauche une femme debout complète le groupe. C'est, si l'on veut, celle qui vient recevoir l'initiation à côté de la Mystagogue (μύστις). L'enfant n'est donc pas Dionysos auquel on enseignerait sa propre initiation, selon la conception de Nonnos, ni Iacchos (Pottier), qui introduirait ici la teinte éleusinienne qu'on ne doit pas inférer sans raison, mais simplement un jeune servant, lisant le thème auquel l'initiée va donner son adhésion; nous dirions qu'il a le rang de lecteur.

Le groupe suivant commence par une femme portant une sorte de plat garni d'objets qui ne sont pas caractérisés comme des aliments. Elle se dirige vers trois femmes disposées en triangle. Celle du milieu tourne le dos au spectateur, ce qui indique une action à demi-mystérieuse. Elle soulève de la main gauche le voile d'une corbeille que lui présente une compagne, et de la main droite semble placer des objets dans un autre récipient, arrosés par l'aiguière que verse une jeune fille. On sait que le passage d'objets sacrés d'une boîte dans une autre est un rite sacré des mystères d'Éleusis, que rien autre ne rappelle ici. Ce doit être une manipulation sacrée, plutôt qu'un repas ou « une communion », comme on dit volontiers. Ce qui accentue encore le caractère sacré, c'est un Silène qui chante, en s'accompagnant de la lyre, et qui, lui, tourne le dos. Ses chants ont pour objet le rite, mais il ne doit pas le voir. Et son aspect inspiré a fait l'admiration des connaisseurs.

L'initiation accomplie, commence la vie bacchique. Un Faune, ou plutôt Pan lui-même, joue de la flûte (σῦριγξ) à sept tuyaux inégaux, tandis que sa compagne donne le sein à un chevreau : une Ménade s'avance rapidement, se servant d'une grande écharpe comme d'une voile. Elle paraît surprise et presque stupéfaite, mais nous ne dirions pas effrayée (Kern, Wilamowitz), sans doute de tout ce qu'elle vient d'entrevoir.

Nous voici maintenant en face du grand panneau central. Un Silène donne à boire dans un grand vase (1) à un Satyre goulu, tandis qu'un autre Satyre, lui aussi aux oreilles pointues, élève un masque tragique au-dessus de la tête du Silène. C'est toute la gloire de Bacchus, dieu du vin et du théâtre.

Voici enfin le dieu, au centre du panneau qui fait face à l'entrée. Sa main a lâché le thyrse qui a glissé le long de son corps, et le barre de façon à former un X. Le pied droit est déchaussé (2). Toute l'atti-

(1) Où on a vu un miroir !

(2) On a trouvé beaucoup de sens secrets à ce pied nu, en citant par exemple dan

tude est d'une extrême nonchalance. Le jeune dieu est affalé, plutôt qu'assis sur un siège bas, et renversé en arrière, sa tête reposant sur le sein d'une femme, assise sur un siège plus élevé, lui le torse nu, elle complètement vêtue, laissant « pendre familièrement sa main droite par-dessus l'épaule du dieu, dans une attitude d'intimité tendre » (*Pottier*, p. 333). Les deux têtes manquent. On a songé d'abord à Dionysos-Zagreus sur le sein de sa mère Perséphone, d'après les lamelles d'or. Mais on a cessé d'épiloguer. C'est Dionysos, séducteur d'Ariane, sa plus brillante conquête.

On est donc ici à un point culminant. Le reste est fort obscur. Je me hasarde à y voir non pas la suite normale, mais plutôt une dérogation à l'initiation, une faute commise contre ses règles par une coupable indiscrétion, qui devra être punie. C'est ici seulement que l'on pourrait reconnaître l'esprit de l'orphisme.

On sait que le phallos jouait un rôle prépondérant dans le culte de Bacchus. On le portait découvert aux processions, avec des chants adaptés. Mais il était aussi dans certains rites soigneusement enveloppé. De son côté l'initié devait avoir la tête couverte ou pour passer sous le van sacré qui le contenait, ou pour recevoir ce van sur sa tête : c'est ce que nous avons constaté pour le verre que nous avons interprété comme une initiation orphique (1). Dans le trésor des objets du culte, il devait être normalement couvert d'une gaîne, et comme symbole représentant plus directement le dieu, il était sans doute interdit de le découvrir pour le voir directement.

De fait, aussitôt après le groupe de Dionysos et d'Ariane, on voit une jeune femme, non pas agenouillée d'une manière stable, comme pour une supplication, mais rampant vers une corbeille, le van sacré, sur laquelle se dresse un énorme phallos recouvert d'une draperie. La main gauche de cette femme est placée au-dessus du sommet du voile, comme pour en être proche, mais sans oser le toucher en appuyant, tandis que la main droite soulève délicatement le tissu, avec l'intention de regarder l'objet. Mais déjà son regard se lève avec angoisse vers une apparition terrifiante. Un génie féminin, le torse nu, avec des ailes noires déployées, se détourne avec horreur du sacrilège qui va être commis. L'apparition se garde de toute indiscrétion en étendant la main gauche pour ne rien voir, cependant que sa main droite, armée d'une longue baguette, proteste que le geste impudent ne restera pas impuni.

Virgile (Én. IV, 518) *unum exuta pedem vinclis*. Nous ne voyons ici qu'une détente sans façon.

(1) P. 100.

Que va-t-il se passer? Un panneau sans peinture sépare ici deux scènes. Ce qui suit commence la paroi de retour à la droite du spectateur. Il y a peut-être là une pause dans l'action. Cependant c'est bien le même sujet qui reprend. Une jeune fille, demi-nue, le bas du corps enveloppé dans un voile qui s'arrondit au-dessus de son dos est agenouillée et cache son visage sur les genoux d'une femme assise; « celle-ci, d'un geste maternel, pose sa main gauche sur la chevelure éparse de la jeune fille effrayée, et, de l'autre main, ramène le bord de la draperie sur son corps nu » (*Pottier,* p. 340). Nous pensons que M. Pottier a bien interprété ce mouvement protecteur. D'autres ont opiné que la femme assise découvre la jeune fille pour faciliter la flagellation. Il semble plutôt qu'elle est compatissante, et si sa physionomie exprime de l'horreur, c'est moins pour le fait du sacrilège, que pour le châtiment qui menaçait de le punir très sévèrement. Quant à la suppliante, il est difficile de dire si elle est en proie à la douleur ou à l'effroi. Les cheveux en désordre supposent une course folle, durant laquelle son voile menaçait de tomber. Parvenue auprès de sa protectrice, elle est sauvée. Une autre femme, dont on ne voit guère que la tête, regarde elle aussi cette scène avec une bonté sympathique.

Il reste une dernière figure : « une Bacchante vue de dos et entièrement nue, avec une écharpe légère qui voltige de son épaule jusqu'au bas de ses jambes, danse sur la pointe des pieds, battant des cymbales de ses deux mains élevées au-dessus de sa tête » (*Pottier*, p. 340). Ce ne peut être que la personne tout à l'heure épeurée, toute à la joie d'avoir échappé au supplice, et si en fait elle avait été fustigée, cette peine conçue comme une expiation aurait coopéré à son salut et à son bonheur. C'est le sens le plus naturel, et rien ne permet de faire intervenir ici la joie des Bacchantes demeurées fidèles.

On citerait pour ce sens le mot de Lucien : « Tu n'attends pas de moi, je pense, que je t'apprenne que les Dionysiaques et les Bacchanales se passaient toutes en danses » (1). Mais on ne conçoit guère que le peintre ait négligé de poursuivre son thème pour revenir en arrière, sans qu'on sache rien des suites de la faute commise. D'autre part il faudrait un étrange parti-pris pour assimiler la fustigation à la mort, et la danse à la résurrection, comme on le fait souvent par l'intrusion hardie d'un concept étranger. Il n'est pas nécessaire de forger ce symbolisme pour reconnaître ici cet esprit orphique dont parlait

(I) *De la danse* (§ 32), cité par M. Rizzo. Cependant Wilamowitz affirme doctoralement que la danseuse n'a pas la moindre attache intime avec le service de Dionyso (*l. cit.*, 383).

M. Pottier. La femme coupable trouve pitié et miséricorde dans la société orphique. Sa faute a été expiée par la douleur ou peut-être simplement par le retour à la vie orphique sous le regard d'une initiée demeurée fidèle. Cette vie est une danse très osée ; mais cependant la femme tourne le dos. L'écharpe qui tombe peut-être à terre et laisserait ainsi toute liberté à ses mouvements pourrait à la rigueur signifier le corps dont l'âme se dépouille et serait ainsi une image de la vie future heureuse, non pas d'une résurrection qui répugnait aux orphiques et que rien ne figure ici, mais parce que l'âme quitte le corps comme un vêtement gênant.

Tout se suit donc dans cette galerie de tableaux. Il est vrai qu'au début la future initiée est complètement vêtue, mais elle se débarrasse peu à peu de ses vêtements, et aboutit à une sorte de nudité sacrée.

Il demeure vrai, ce que dit sans déguisement Madame Margarete Bieber, que « le premier rôle appartient au vin et à l'amour, à Bacchos et à Éros » (*l. l.* p. 330). Mais on ne saurait méconnaître dans les fresques de la villa Item une pensée plus profonde que ce goût banal du plaisir des sens. L'orphisme n'a rien retranché de l'emportement dionysiaque traditionnel, mais il a ses règles comme société morale et religieuse : l'expiation par la souffrance, le pardon obtenu par l'intercession d'une personnalité favorable, peut-être une divinité ou le symbole de l'Initiation (Τελετή, *Nonnos* 48, 886).

Nous avons maintenant pour la scène de la violation du secret un répondant dans la mosaïque de Djemila-Cuicul en Algérie, récemment découverte (1).

La mosaïque, de 5$^{m}$,35 de longueur sur 5$^{m}$,25 de largeur, comprend cinq scènes toutes relatives au culte de Dionysos. Quatre d'entre elles ne sont pas des scènes d'initiation, mais plutôt des épisodes de la légende du dieu, telle que cette légende avait fini par se condenser en une sorte de « Vulgate », y compris l'influence alexandrine, au plus tard au début du III$^{e}$ siècle de notre ère. Telles sont : la scène centrale, qui représente le meurtre de la nymphe Ambrosia par Lycurgue; la scène de l'allaitement de l'enfant Dionysos après sa double naissance dans la grotte qui le dissimule à la jalousie de Héra, la scène de l'enfant monté sur une tigresse conduite par un Satyre, tandis qu'une femme maintient et soutient son pupille,

(1) Fondation Eug. Piot, *Monuments et mémoires*, t. XXXV, 1935-1936, p. 139-172 : *Mosaïque à scènes dionysiaques de Djemila-Cuicul* (Algérie), par M. Louis Leschi. La découverte commença en 1930; l'installation au musée de Djemila date de 1934. — Cet article m'a été signalé par une lettre du Père Vincent.

enfin la scène du sacrifice d'un bouc que prépare Icarios, assisté d'un jeune servant (ἀμφιθαλής, *Camillus*).

Seule une scène fait exception et paraît bien reproduire un trait de l'initiation (ou d'une contravention à l'initiation). C'est celle sur laquelle nous devons insister (Pl. V, 1).

Trois personnages féminins. A droite une femme que M. Leschi est bien tenté de détacher de ce petit ensemble, comme une figure qui ne serait là que pour l'équilibre du tableau. Voici comment il la décrit (p. 154) :

« A droite se trouve une femme coiffée d'une chevelure très haute.... Elle est assise sur un siège qu'on ne voit pas. Elle croise les deux mains sur une sorte de corbeille de teinte rouge, posée sur ses genoux, qu'un couvercle, apparent sous les mains du personnage, clôt hermétiquement. Assise et comme affaissée sur son siège, elle a, en outre, une expression pathétique rendue par les sourcils contractés et la bouche aux commissures tombantes. »

D'après M. Leschi, cette femme serait Déméter, ce qui ferait dans ces scènes dionysiaques une place à Éleusis. Mais le principal argument pour désigner Déméter me paraît être la ciste ou corbeille, et très consciencieusement M. Leschi lui ôte toute valeur en citant (p. 159, n. 3) l'opinion de M. F. Cumont qui a montré « le rôle de la ciste dans les mystères dionysiaques ». Cette femme nous paraît attendre le moment de jouer son rôle, répondant ainsi à la femme compatissante de la villa Item, que nous avons appelée l'Initiation (τελετή). Le même nom lui conviendrait donc.

Le drame se passe à gauche. Écoutons encore M. Leschi (p. 154 ss.) : « Tout à gauche, un personnage féminin agenouillé soulève d'une main un voile qui recouvrait un van en osier aux deux poignées très apparentes et, de l'autre main, saisit dans les plis du voile un phallus de grandes dimensions qu'il soulève comme pour le montrer au personnage du milieu. Celui-ci, une femme également, dans un mouvement de répulsion et d'effroi, détourne la tête, opposant ses deux mains au spectacle qui cause son trouble.

« La femme est, en effet, munie d'ailes. Malgré une grave mutilation de la mosaïque... on voit, du côté de l'épaule droite, l'extrémité de trois rémiges, reste d'une petite aile de couleur marron, gris et noir. »

En somme la couleur des ailes est sombre, quoique moins noire qu'à la villa Item, et la femme n'a pas de fouet : elle exprime sa répugnance, sans menacer d'un châtiment. Avec une remarquable érudition, M. Leschi rapproche des plaques en terre cuite, pro-

venant d'une sorte de frise architectonique dont il existe plusieurs exemplaires (p. 157 s.) :

« Elles représentent une femme ailée qui s'enfuit à la vue d'un phallus dressé, parmi des fruits, dans un van d'osier. Une femme agenouillée, qui vient de découvrir le phallus, s'efforce de la retenir par le pan de sa longue écharpe flottante... Deux camées de la Bibliothèque Nationale offrent un sujet composé à peu près de même. L'élément commun à tous les documents, indépendamment de la phallophore, c'est la femme ailée, qui exprime sa répulsion, son dégoût, son horreur sur la fresque, sur les reliefs, sur les camées, sur la mosaïque. »

« Pour définir le personnage ailé de Pompei, les noms d'Iris, d'Adrasteia, de Némésis, de Télété, de Ὁσία, d'Aidos, d'une Érinnye (1) ont été mis en avant. Le personnage des plaques et des camées est plus communément interprété comme étant Aidos. »

Aidos, la Pudeur, c'est prêter à l'ironie de Wilamowitz (*Glaube*... II, 382 s.), qui conçoit mal une Madame Mijaurée scandalisée pour si peu. Et en effet, rien de plus commun dans ce temps que les processions phallophoriques; Athénée en cite une à Alexandrie avec un phallos d'or de 120 coudées (2). Les autres noms paraissent choisis au petit bonheur, et M. Leschi s'est cru autorisé à proposer un nom nouveau, celui de Psyché. Mais comment Psyché — laquelle? — serait-elle transformée en un génie offensé?

Nous croyons bien plutôt devoir retenir le nom de ὁσία, proposé par Wilamowitz, sans en donner d'ailleurs aucune raison. Cette ὁσία, qui figure dans les Bacchantes d'Euripide (3), semble être la personnification de la loi divine qui a entendu les blasphèmes de Penthée contre Bacchos, et qui est ainsi invitée à les punir. Elle a, il est vrai, des ailes d'or, parure plus digne d'elle, tandis que les ailes, noires dans la fresque, sombres dans la mosaïque, sont plus appropriées à l'attitude mécontente et éventuellement vengeresse.

Les saints, οἱ ὅσιοι, sont précisément à Delphes ceux qui s'unissent par la pensée aux rites des Thyiades éveillant Dionysos dans le van (4). Oserons-nous voir un indice d'orphisme dans cette Loi divine,

(1) C'est l'opinion de O. Kern (Pauly-Wiss. c. 1311) à propos de la villa Item, qui cite Euripide, Iphig. en Tauride, 288 s. ἡ δ' ἐκ χιτώνων πῦρ πνέουσα καὶ φόνον πτεροῖς ἐρέσσει, mais cette Furie qui poursuit Oreste est une Euménide infernale, qui en a vu bien d'autres.

(2) Athénée, 204 *a*, cité par Leschi.

(3) Vers 370 ss. ὁσία, πότνα θεῶν, ὁσία δ' ἃ κατὰ γᾶν, χρυσέαν πτέρυγα φέρεις, τάδε Πενθέως ἀΐεις...;

(4) Voir plus haut, p. 59; Plut. *Moral.* 365 *a;* voir aussi 292 *d.*

dans ce génie qui blâme la curiosité, et peut-être la propagande faite au phallos? Il y a assurément une opposition marquée entre l'ascétisme orphique et le sensualisme dionysiaque. C'est ce qui a conduit Wilamowitz à conclure qu'ils n'avaient rien de commun. En fait cependant ils ont été étroitement liés : aucun raisonnement ne saurait prévaloir contre les textes.

Mais il est très vraisemblable que l'esprit orphique ait suggéré quelques réserves. Si le phallos faisait toujours partie de l'initiation, il demeurait caché à l'initié. Celui-ci devait respecter ce mystère. Sinon il s'exposait à être réprouvé, peut-être châtié par le génie de la pureté sainte, la *Hosia,* la règle de l'initiation sous un aspect particulier, tranchons le mot, orphique. On nous pardonnera cette conjecture. La mosaïque publiée par M. Leschi et les répondants qu'il en a rapprochés prouvent une hostilité de parti pris contre la divulgation du mystère, sur le point capital : d'un côté la glorification, de l'autre la réserve (1).

Aurions-nous enfin rencontré la représentation graphique d'un groupe d'initiés purement orphiques? C'est la question que pose un document publié sous le nom de « bol orphique ».

### *c.* Le bol orphique.

On a publié (2) récemment une pièce étrange qui serait une preuve de la persistance des groupes orphiques jusqu'à une date assez basse. Les éditeurs sont convaincus de l'authenticité, qui d'après nous n'est pas au-dessus de tout soupçon. Il s'agit d'un bol en albâtre, mais copie d'un objet en métal, découvert depuis plusieurs dizaines d'années dans l'aire de la Méditerranée. Le diamètre est de 22 centimètres dans la partie haute, la hauteur de 8. Au dehors figure une arcade de vingt-huit colonnes sans chapiteaux, dont quatre sont cachées par des Éros qui font saillie, comme pour aider à tenir le bol en main lorsqu'on faisait une libation. Une inscription grecque court au sommet de la surface extérieure, dont quelques lettres sont cachées par les Éros (3), qui ont été probablement plaqués après coup dans l'objet original en cuivre.

(1) Il est vrai que le chœur d'Euripide n'exclut pas, bien au contraire, le désir sexuel, mais les orphiques non plus. Seulement il ne leur convenait pas d'en faire l'essentiel et la gloire de l'initiation. Le chœur promet tout d'abord aux dévots de Bacchos le repos des soucis et le festin auprès des dieux.

(2) *An Orphic bowl,* par R. Delbrueck et W. Vollgraft, dans *The Journal of Hellenic Studies*, LIV, 1934, part II, p. 129-139. Paru le 15 janvier 1935.

(3) C'est le cas deux fois sur quatre, mais il y a d'autres omissions en dehors des Éros.

L'intérieur est tout à fait surprenant. Au centre, dans le rond qui forme le fond du bol, dessiné à l'extérieur en forme d'omphalos, un dragon à queue de lézard très courte, éveillé, la bouche entrouverte, sans langue, mais avec des dents pointues. Ce médaillon est entouré des quatre rangées de pétales d'une fleur entrouverte.

Autour de ce dragon, seize personnes sont debout, complètement nues, vues de face, la tête sous le rebord du bol, les pieds au centre : ce sont sept hommes, quatre vieux et trois jeunes, dont la partie virile est réduite à presque rien, et neuf femmes, toutes jeunes. Tous ces personnages rendent hommage au dragon.

Une main, ordinairement la droite, repose près du cœur. L'autre, s'il s'agit des hommes, est levée, la paume en dehors comme dans un geste d'adoration. Les femmes la laissent pendre. Trois d'entre elles s'en servent pour voiler leur nudité. Les figures, hommes ou femmes, ont la même physionomie sans expression, quoique les traits des vieillards soient plus individualisés. Pas de prêtre ou d'officiant; c'est, disent les éditeurs, une congrégation qui prie dans l'attitude rituelle de la nudité (1).

Les Éros qui soufflent dans des conques marines seraient comme des hérauts convoquant au culte du Dragon.

Voici l'inscription d'après les éditeurs. Ils ont suppléé les lettres entre parenthèses : un (E) indique la place des Éros :

(A) Θεοί· οὕνεκα δινεῖ(ται) κατ' ἀπείρου(ν)α μακρὸν — (E) Ὄλυμπον

(B) ἀγλαὲ Ζεῦ, κόσμο(υ) γεννῆτο(ρ) (E)

(C) κέκλυθι τηλεπ(ό)ρου δίνης ἑλικαυγέα κύκ(λον) (E)

(D) οὐρανός τε γαῖά τε ἦν μορφὴ μία (E).

Première ligne. Après l'invocation Θεοί, c'est le vers rapporté par Macrobe pour prouver que Dionysos est le soleil : Διόνυσος δ' ἐπεκλήθη, οὕνεκα δινεῖται κατ' ἀπείρονα μακρὸν Ὄλυμπον, « il a été nommé Dionysos parce qu'il se meut (*dineitai*) le long du vaste espace de l'Olympe », parmi des vers attribués à Orphée. Mais en omettant les derniers mots du vers précédent, celui qu'a reproduit le graveur n'offre plus de sens, sans parler des deux fautes δινει pour δινεῖται et απειρουα pour ἀπείρονα, qui ne sont pas causées par l'Éros puisqu'au contraire un trait indique que le dernier mot doit être joint à μακρόν quoiqu'il soit de l'autre côté.

La deuxième ligne n'est pas un vers, avec deux lettres omises dont la seconde est censée placée sous l'Éros. Ici c'est Zeus qui est invoqué,

(1) Heckenbach, *de nuditate...*, IX, 3, p. 13 (citant Aristoph. *Nubes*, 498), allégué par les éditeurs.

mais il n'est pas qualifié Διόνυσε, comme dans le vers d'Orphée cité encore par Macrobe (1) aux mêmes fins : *Solem esse omnia et Orpheus testatur his versibus,* et où l'on trouve aussi Ἥλιε παγγένετορ.

Troisième ligne. Au même endroit, après les mots latins, Macrobe : κέκλυθι τηλεπόρου δίνης ἑλικαύγεα κύκλον, « Écoute, toi qui (roules) le cercle lumineux du tourbillon immense », avec ἑλίσσων au vers suivant, que nous avons suppléé par « roules », et qui est nécessaire à la pensée. La dernière syllabe (λον) est peut-être cachée par l'Éros, mais l'omission de ο dans τηλεπόρου est inexcusable.

Quatrième ligne. Empruntée à la Mélanippe d'Euripide (Nauck, *fragm.* 484) ὡς οὐρανός τε γαῖά τ' ἦν μορφὴ μία, suivi de : « mais lorsqu'ils se sont séparés l'un de l'autre, ils enfantèrent tout et le produisirent à la lumière, les arbres, les oiseaux, les bêtes et ce que nourrit l'eau salée et la race des mortels ».

Cette cosmogonie d'Euripide rappelle Empédocle. Et d'ailleurs le fragment de la coupe ne se rattache pas à ce qui précède et ne conduit à rien.

Les éditeurs n'ont pas manqué de citer Athénagore (20), qui assigne à Phanès, le dieu des orphiques, la forme d'un dragon (2), mais ce dragon peut être celui dont Zeus a pris la forme pour s'unir à Perséphone.

Incontestablement A et C, en partie B, sont empruntés à la littérature orphique, mais dans un même passage de Macrobe, mal copié. Zeus seul est nommé, et rien ne rappelle les vocables orphiques qui sont dans Macrobe ; il semble même qu'on ait voulu les éviter. Les orphiques prêchaient, — du moins d'après Euripide, — l'éloignement des femmes, mais nous n'avons rencontré nulle part chez eux la castration, réservée aux dévots d'Attis. Ce dragon répugnant ne peut représenter ni Dionysos, ni Zagreus. Si la pièce est authentique, ce qui nous paraît bien douteux, elle appartiendrait donc plutôt à quelque secte gnostique, et serait pourtant postérieure à Macrobe (v^e^ siècle) (3).

### § 2. — *Les rites de l'orphisme.*

Nous ne saurions y comprendre tout ce qui peut être considéré comme plutôt bacchique. L'orphisme a sans doute admis ces rites, plus ou moins, selon le temps et les circonstances. Le fait le plus

(1) Saturn. I, 28, 21.
(2) Voir plus bas, p. 127.
(3) Les éditeurs proposent du III^e^ au VI^e^ s.

grave est celui de l'omophagie. Peu à peu, semble-t-il, on s'est convaincu de ce qu'il avait d'inconciliable avec l'interdiction des aliments empruntés aux êtres animés. Lorsque l'orphisme eut pris plus nettement conscience de ses principes propres, il dut réduire son culte à des libations et à des encensements de substances diverses, avec l'oblation de végétaux. C'est la situation théorique que supposent les hymnes orphiques, dont nous avons déjà parlé. En fait, la situation demeura fort embrouillée. Le dionysiaque conservait son empire, mais sous la forme qu'il avait prise par la fusion de Zagreus en Dionysos. Il s'agit toujours d'un syncrétisme, c'est-à-dire d'un thème complexe, de textes imprécis.

Nous commençons leur examen par le plus ancien, qu'on peut bien nommer un rituel orphique, du IIIe siècle av. J.-C.

### *a*. Le papyrus de Gourob.

Les restes de ce rituel orphique ont été publiés en 1921 par M. J. G. Smyly : *Greek Papyri from Gurob*, Dublin, 1921, n° 1. Deux colonnes dont la première contient trente fins de ligne, la seconde vingt-deux débuts de ligne dont on ne peut rien tirer. Le tout dans une sorte de prose métrique tendant à l'hexamètre (1). Du IIIe siècle av. J.-C. Le texte de la première colonne que nous donnons seul permet de reconnaître deux prières, avec une instruction communiquée à l'initié.

Peut-être dès le début : Αέγε « Prononce », c'est-à-dire, ce qui suit.

διὰ τὴν τελετὴν ἔτεμον ποινὰς πατέ... « Par l'initiation j'ai réglé les rançons de mes pères, » en suppléant πατέρων, plus indiqué que πατέρος (Kern, qui entend Kronos) par le pluriel ποινάς. J'entends τέμνω au sens dérivé, comme ὅρκια τέμνειν, faire un traité en coupant des victimes.

σῶισομ με Βριμὼ με... Δημήτηρ τε Ῥεά, Κούρητές τε ἔνοπλοι. Comme dans les Crétois d'Euripide, on voit paraître la déesse crétoise, Rhéa, avec les Courètes en armes. Mais le syncrétisme s'étend à Éleusis avec Brimo, la mère auguste du fils du mystère, et avec Déméter. « Sauve-moi », dit le myste, du moins à Brimo. Kern a noté Brimo dans les Argonautes orphiques 17 et 429. Les Courètes viennent souvent dans la littérature orphique (2).

(1) D'après Kern, fr. 31 p. 101 et add. p. 356.
(2) Voir ci-dessus, p. 62. 63. 65.

l. 9 ἵνα ποιῶμεν ἱερὰ καλά. Faire de bons rites, c'est probablement la grâce demandée : ils opèreront par eux-mêmes.

l. 10 s. κριός τε τράγος τε ἀπερίσια δῶρα... le bélier et le bouc sont des dons simples, de peu de frais, probablement en comparaison d'un taureau.

l. 12 ου καὶ ἐπὶ ποταμοῦ νόμῳ (« loi » ou νομῷ « district »). On dirait qu'on fait flotter sur le fleuve (le Nil) quelque chose du bélier : peut-être la tête, pour reproduire la mort d'Orphée?

13 s. ἄνων τοῦ τράγου τὰ δὲ λοιπὰ κρέα ἐσθιέτω. Le myste doit aussi faire un certain usage d'une certaine partie du corps du bouc (1), et manger le reste de la chair probablement des deux animaux. Il n'y a pas à s'en étonner. L'orphique est végétarien, dans sa vie ordinaire, mais cela ne l'empêche pas de manger de la chair de l'animal immolé en sacrifice, même crue, comme dans les Crétois d'Euripide, lorsqu'il fait partie d'un groupe plus étroitement sous l'influence de Dionysos.

15 ος μὴ ἐφοράτω « que le profane (βέβηλος) ne vienne pas inspecter ». Puis la prière est annoncée, et le début est précédé d'un intervalle.

18 νον καὶ Εὐβουλέα καλῶ. Il invoque Eubouleus, comme dans les lamelles d'or. Le premier nom peut être πρωτόγονον : cf. πρωτόγονον καλέω Hymn. VI, 1, à Ériképaios.

19 ευιηας κικλήσκω. — εὐιήας est maintenu par Kern (*Paul.-Wiss.* XXXII, 1289) contre εὐρήας de Wilcken, et signifierait les bacchantes qui chantent l'*évohé* (εὐοῖ), donc : « j'appelle (je convoque) les bacchantes », qui ne pouvaient manquer.

21 s. « Déméter et Pallas », Ἰρικεπαῖγε, « sauve-moi ». C'est Ἐρικεπαῖος, le dieu souverain des Orphiques. Kern cite une inscription découverte à Hiérocésarée en Lydie en 1906 : un autel est consacré à Διονύσῳ Ἡρικεπαίῳ par les parents d'Apollonios, père du hiérophante Artémidore. Avant ce nom... λευ, probablement Εὐβου]λευ.

23 εἷς Διόνυσος, qu'on trouve dans le vers d'allure plus panthéistique que monothéiste cité par le Pseudo-Justin (*Cohort.* c. XV) : εἷς Ζεύς, εἷς Ἀίδης, εἷς Ἥλιος, εἷς Διόνυσος εἷς θεὸς ἐν πάντεσσι. Mais ici l'unité s'appliquait plutôt à Dionysos, connu sous des noms divers. Après Διόνυσος, le mot σύμβολα est de la langue des mystères, pour désigner les signes convenus entre initiés. — Avant Dionysos... ητα, indique peut-être φαν]ητα (accusatif), Phanès, le dieu suprême des théogonies orphiques. Après ces divers noms on comprend le besoin de dire qu'ils ne sont tous qu'un seul Dionysos.

(1) Les testicules, d'après Smyly, qui paraît approuvé par Kern.

23 υρα θεὸς διὰ κόλπου. Kern cite *Hymn.* LII, 11, où Dionysos parmi des épithètes entassées est nommé ὑποκόλπιε, « caché dans le sein de sa mère ».

Si l'expression demeure énigmatique, notons du moins qu'elle s'applique au dieu, non à l'initié, et que par conséquent elle ne peut fournir aucune lumière sur le : ὑπὸ κόλπον ἔδυν des lamelles d'or. Elle nous transporterait plutôt vers Sabazios qui serait ici assimilé à Dionysos, du moins d'après Clément d'Al. (*Prot.* II, 16, 1). « Dans les mystères de Sabazios, le symbole pour les initiés est le dieu à travers le sein (1); c'est un serpent qui est tiré du sein de ceux qui sont initiés, une preuve de l'impureté de Zeus ». Le syncrétisme de Gourob aurait donc admis des éléments asiatiques. Mais il est plus probable que Clément a mis là Sabazios par suite d'une confusion, car nous sommes toujours dans le thème de Dionysos-Zagreus. Zeus uni à Perséphone sous la forme d'un dragon engendre un taureau : « un bouvier (tient?) l'aiguillon secret sur la montagne; par où je pense il nomme (2) aiguillon le thyrse que les Bacchants couronnent ».

25 ἔπιον ὄνος βουκόλος. « J'ai bu » rappelle la formule d'Éleusis, où l'on buvait un mélange : ἔπιον τὸν κυκεῶνα. — Mais cet âne bouvier! On ne voit aucun rapport avec Xanthias déposant son fardeau comme un âne qui porte les bagages des mystères (Aristoph. *Grenouilles* 159). On penserait plutôt au bidon d'Aristophane (ὄνος, *Guêpes* 616); mais qu'en faire à moins de lire ὄνον? — On pourrait rappeler βουκόλος dans deux vers cités par Clément (*Protrept.* II, 16, 3) et où il voit une allusion à Bacchos : ἐν ὄρει τὸ κρύφιον, βουκόλος, τὸ κέντρον : d'autant que dans Clément comme dans Gourob, la mention du bouvier avec son aiguillon symbole d'un thyrse suit aussitôt après « le dieu à travers le sein ». Et ce βουκόλος, désormais bien connu comme titre dans les mystères bacchiques, est sans doute le βουτής (3) de Zagreus dans les Crétois d'Euripide.

26 γιας σύνθεμα ἄνω κάτω τοῖς signe convenu dans les mystères, agité de haut en bas (ἄνω κάτω)?

27 καὶ ὅ σοι ἐδόθη ἀνήλωσαι. Ici c'est une instruction à l'initié : « ce

(1) ὁ διὰ κόλπου θεός. En peu de termes dans Firmicus Maternus (c. X) : Sabazium colentes Iovem, anguem cum initiant per sinum ducunt. L'initiateur manipule avec le serpent mis dans le sein de l'initié.

(2) Le poète païen qu'il vient de citer : ταῦρος δράκοντος καὶ πατὴρ ταύρου δράκων. ἐν ὄρει τὸ κρύφιον, βουκόλος τὸ κέντρον.

(3) D'après la correction généralement admise; voir ci-dessus p. 62, n. 2.

qu'on t'a donné emploie (litt. « dépense ») ἀνήλωσαι (impér. aor. moyen), plutôt que ἀνηλῶσαι (inf. aor.)., préféré par Kern.

28 εἰς τὸν κάλαθον ἐμβαλεῖν « mettre dans la corbeille », geste d'Éleusis, « prendre de la boîte et après usage mettre dans la corbeille, et de la corbeille dans la boîte » (1).

29 s. Puis les jouets du petit Zagreus : κ]ῶνος ῥόμβος ἀστράγαλοι... η ἔσοπτρος (ἔσοπτρον), « le cône, la toupie, les dés, le miroir ». Une fusion complète avec le rite d'Éleusis étant inconcevable, il est probable que la corbeille servait à contenir tous ces objets. C'était, d'après Firmicus Maternus (2) la boîte ou la corbeille où avait été déposé le cœur de Zagreus : *praefertur cista in qua cor soror latenter absconderat, tibiarum cantu et cymbalorum tinnitu crepundia, quibus puer deceptus fuerat mentiuntur.*

On connaissait déjà par Clément d'Alexandrie (3) les symboles de l'initiation orphique, sans doute telle qu'elle existait de son temps, et en Égypte : « un dé, une sphère, une toupie, des pommes, une cymbale, un miroir, une toison ». Clément, rappelant les faits du mythe, suppose vraisemblablement qu'ils étaient représentés dans les mystères, mais il ne dit pas que ce fût seulement dans la première initiation : on pouvait les répéter entre initiés.

Le papyrus de Gourob n'a rien de littéraire. Son témoignage n'en est que plus certain d'une association secrète, à tendances syncrétistes, mais d'un syncrétisme qui est précisément celui de l'orphisme. Wilamowitz ne laisse pas d'être frappé de ces coïncidences : les dieux spéciaux de l'orphisme, Erikapaios et Phanès, fondus dans le seul Dionysos, qui ne peut être que Zagreus dépecé au moment où il se servait des jouets connus pour être les symboles de ses mystères. Que la mise en pièces de Zagreus et sa nouvelle naissance aient été empruntées à Osiris, nous en sommes nous aussi convaincus, mais est-ce seulement à l'époque hellénistique? Il faudrait ne tenir aucun compte des textes du v^e^ et même du vi^e^ siècle (Héraclite). La conclusion de Wilamowitz, déjà citée, que « les mystères dionysiaques n'ont absolument rien à faire avec Orphée » (4), est l'indice d'un parti pris décidé à l'encontre des renseignements nouveaux que fournissent les découvertes.

(1) Voir aux mystères d'Éleusis; *RB.*, 1929, p. 72.

(2) *De Errore profan. rel.* VI.

(3) *Protrept.* II, 17, 2 : Cette fois il s'agit bien d'Orphée dont il cite deux vers où se trouvent le κῶνος, le ῥόμβος, des jouets articulés et les pommes d'or des Hespérides. Puis : ἀστράγαλος, σφαῖρα, στρόβιλος, μῆλα, ῥόμβος, qui pourrait être une toupie, mais après στρόβιλος plutôt une cymbale, ἔσοπτρον, πόκος.

(4) *Glaube...* II, p. 379 : Mit Orpheus haben die dionysischen Mysterien gar nichts zu tun...

On peut, et selon nous on doit constater l'existence de mystères dionysiaques ayant leur existence propre en dehors de l'orphisme; mais ce n'est pas une raison pour contester le fait de rites orphiques s'appuyant sur ceux de Dionysos. Kern (1) se montre hésitant sur le caractère de rituel orphique de Gourob à cause de l'obligation de manger la chair immolée. Mais faudra-t-il donc exclure aussi l'omophagie si bien attestée pour l'orphisme? Il exagère la part d'Éleusis dans ce rituel, et convient d'ailleurs que les mystères athéniens ont fortement influé sur les œuvres littéraires de l'orphisme. Disons donc plutôt que le papyrus de Gourob fait assez bien la transition entre l'orphisme ancien et celui des néo-platoniciens qu'il contient déjà.

### *b. Quelques textes.*

Les témoins que nous allons citer ne figurent ici ni parce qu'ils récitent le mythe, ni pour ce qu'ils pensent de la valeur de l'orphisme. Comme nous essayons de distinguer ce qui se rapporte aux mystères ordinaires de Dionysos, qui ne sont pas de notre sujet, ne retenant que ce qui paraît teinté d'orphisme, le tout se réduit à peu de chose.

Clément d'Alexandrie est en parfait accord avec le rituel de Gourob sur ces symboles de la passion de Dionysos-Zagreus qui sont les jouets de l'enfant (2). Lorsqu'il parle des Ménades initiées à la manducation d'une chair impure (3), de ceux qui s'appuient sur le thyrse, se couronnent de lierre, revêtus d'une peau de biche, il est l'écho des *Bacchantes* d'Euripide, d'autant que ces Ménades sont sœurs de Sémélé. C'est seulement le scoliaste qui a vu là une sorte de représentation (δεῖγμα) du dépècement de Dionysos par les Ménades (4) : il eût dû dire par les Titans, car les Ménades n'ont pas dépecé Bacchos, mais plutôt Penthée, son ennemi. Il est possible cependant que ce scoliaste se soit fait l'écho d'une interprétation de l'Omophagie, envisagée comme la manducation de Dionysos. Mais l'oubli des Titans écarte l'hypothèse d'un rite orphique.

Firmicus Maternus, nous l'avons dit plus haut (5) à propos du mythe, exposait le rite crétois qu'il glose comme une pratique con-

(1) *Paul.-Wiss.* XXXII, 1252.
(2) Ci-dessus, p. 116.
(3) Protrept., XII, 119, 1 αἱ μαινάδες αἱ δυσάγνον κρεανομίαν μυούμεναι.
(4) Éd. Stählin, p. 318 ὠμὰ γὰρ ἤσθιον κρέα οἱ μυούμενοι Διονύσῳ, δεῖγμα τοῦτο τελούμενοι τοῦ σπαραγμοῦ ὃν ὑπέστη Διόνυσος ὑπὸ τῶν Μαινάδων.
(5) P. 71.

temporaine. Arnobe a été cité par M. Salomon Reinach à propos de la Mort d'Orphée (1).

Son texte est tellement semblable à Euripide qu'on serait tenté d'y voir une réminiscence s'il n'avait parlé de chevreaux, offrande que nous avons notée dans le papyrus de Gourob. Il parle d'un rite que les Bacchants observaient encore de son temps, dans le but de se montrer pleins de l'énergie et de la majesté du Dieu, avec une allusion évidente à l'inspiration bacchique à laquelle on feint d'être en proie : *Bacchanalia etiam praetermittamus immania, quibus nomen Omophagiis graecum est; in quibus furore mentito, et sequestrata pectoris sanitate, circumplicatis vos anguibus atque ut vos plenos Dei numine ac maiestate doceatis caprorum reclamantium viscera cruentatis oribus dissipatis* (2).

Arnobe ne dit pas que ce dépècement des chevreaux était le fait d'initiés vêtus de peaux de chèvres. Il semble qu'on le désignait par le mot d'αἰγίζειν. On peut le déduire, non pas d'Hésychius (3), mais d'une analogie possible avec νεβρίζειν qui signifiait à la fois *revêtir une peau de faon* ou *déchirer des faons,* pour imiter la passion de Dionysos (4). On avait même pour cela forgé le mot νεβρισμός à l'usage des mystes, comme l'a dit Harpocration (IIe s.) d'après Arignota (5).

Si nous rappelons ces allusions des écrivains chrétiens à des rites bacchiques, c'est comme un indice assez sûr qu'ils existaient encore. Mais nous ne prétendons nullement qu'ils aient conservé l'esprit de l'orphisme. Il reste seulement l'idée de la passion de Dionysos que nous croyons le résultat de sa fusion avec Osiris-Zagreus.

(1) *Rev. archéol.*, 1902 B, p. 253, citant *Adv. Gentes*, v, 19.

(2) Le même S. Reinach cite encore Théodoret (*Histoire eccl.*, v, 21) : « On vit ceux qui étaient initiés aux mystères de Dionysos courir, couverts de peaux de chèvres, mettre les chiens en pièces, entrer en fureur et commettre toutes les extravagances bacchiques ». C'était sous Valens. S. Reinach propose de dire *chevreaux* au lieu de *chiens* (αἶγας et non κύνας διασπῶντες). Mais sans raison suffisante. D'ordinaire les chiens poursuivent les chèvres : ici ce sont les initiés, couverts de peaux de chèvres, qui mettent en fuite et dépècent les chiens, comme les Bacchantes ont mis en fuite des hommes armés : effet de la toute-puissance du dieu qui change tous les rapports naturels.

(3) Hésychius : αἰγίζειν· διασπᾶν, ἐκ μεταφορᾶς ἀπὸ τῶν καταιγίδων. (C'est-à-dire que de αἴγις au sens de tempête (καταιγίς) on a fait αἰγίζειν). Αἰσχύλος. ὁ δ' αὐτὸς ἐν Ἠδωνοῖς καὶ τὰς νεβρίδας οὕτω λέγει. C'est-à-dire que dans la pièce Ἠδωνοί Eschyle a nommé une peau de faon αἰγίς. Ce n'est donc pas Eschyle qui a donné à αἰγίζειν le sens de déchirer une chèvre. Mais Hésychius a pu se tromper sur le sens du mot.

(4) Photius cité par Lobeck (p. 653) : νεβρίζειν ἢ νεβροῦ δέρμα φορεῖν ἢ διασπᾶν νεβροὺς κατὰ μίμησιν τοῦ περὶ Διόνυσον πάθους.

(5) Νεβρίζειν νεβροὺς διασπᾶν κατὰ ἄρρητον λόγον, continue Photius. νεβρισμός se trouve dans Harpocration (131, 22 Bkk.). Mais il n'est pas du tout indiqué que ce mot ait un autre sens que : *porter une* peau de faon. C'est à propos de νεβρίζειν que Harp. ajoute : ἐστὶ δὲ ὁ νεβρισμὸς καὶ παρὰ Ἀριγνώτῃ ἐν τῷ περὶ τελετῶν.

# CHAPITRE VII

## LA THÉOGONIE ORPHIQUE.

L'orphisme, avons-nous dit, se distinguait des autres mouvements religieux de la Grèce par un enseignement qui liait ses membres, et qui avait surtout pour objet la théogonie et les fins dernières.

La théologie chrétienne reconnait un être nécessaire, l'Être par excellence, qui a créé le monde. Elle fait donc une place à l'origine du monde, qui devient. Elle ne comporte pas de *théogonie*, *mais une cosmogonie,* où l'homme a sa place, étant lui aussi une œuvre de Dieu, une partie du monde.

Chez les Grecs si le *cosmos* ou monde organisé n'existe pas à l'origine, ses éléments préexistent à toute chose, et les dieux eux-mêmes en sortent pour mettre de l'ordre dans le Chaos primitif.

Ils ont donc eu une théogonie et une cosmogonie racontant l'origine des dieux et du monde, procédant de ce qui, chez les plus anciens, est un principe matériel.

C'est sur ce thème général qu'est conçue la théogonie d'Hésiode, œuvre qui a dû subir certaines altérations, qui se présente néanmoins comme une composition bien ordonnée, œuvre d'un poète qui prétend avoir été instruit par les Muses (1).

Mais cette combinaison ne fut pas la seule dans l'antiquité. Sans parler d'autres peu répandues, par exemple celle de Phérécyde de Syros, et celle de Philon de Byblos, d'après un fond phénicien, il en est une, ou plutôt un ensemble transmis sous des rédactions différentes, qu'on attribuait à Orphée.

Ces rédactions sont au nombre de quatre d'après Zeller ($I^6$, p. 122 ss.).

(1) D'après M. Mazon (*Hésiode*, collection Budé, p. 9) le mouvement général du morceau serait celui-ci : « Je dirai, sous l'inspiration des Muses, comment sont nés les premiers dieux — *et le monde avec eux* — puis comment les dieux nouveaux ont organisé le monde, après avoir pris possession de l'Olympe ».

### § 1er. — *La théogonie d'Apollonios de Rhodes.*

Celle d'Apollonios de Rhodes (1) est très courte et a été souvent négligée comme une synthèse poétique créée librement. C'est bien plutôt, comme Diels l'a remarqué, une sorte de résumé de la doctrine d'Empédocle. Mais elle contient des noms mythologiques étrangers à ce qui nous a été conservé d'Empédocle, et le poète épique l'attribue expressément à Orphée. Il est donc certain qu'il la connaissait par un texte en vers attribué à Orphée, et toute la question est de savoir si ces vers étaient antérieurs à Empédocle ou fabriqués d'après lui. En voici les traits principaux : Orphée, membre de l'expédition des Argonautes, chantait comment la terre et le ciel et la mer étaient d'abord ajustés ensemble n'ayant qu'une seule forme. C'est la discorde qui a discerné chaque chose avec son existence propre, les astres, la lune et le soleil, les montagnes, les fleuves et tout ce qui rampe. D'abord Ophion (le grand serpent) régnait avec Eurynomé sur l'Olympe neigeux ; mais ils ont dû céder la place à Kronos et à Rhéa. C'est le règne des Titans jusqu'au moment où intervint et vainquit, grâce à la foudre, le jeune Zeus élevé en Crète dans la grotte de Dicté.

C'est à peine si le principe philosophique de la discorde perce ici, encore enchâssé dans la théogonie mythologique : on dirait donc que ces vers reflètent un orphisme plus ancien qu'Empédocle, sous une forme qui probablement dépend aussi de lui, mais peu après lui.

Nous reviendrons sur ce point à propos du philosophe d'Agrigente.

Il reste trois types : la théogonie dite d'Eudème, celle de Hiéronyme et d'Hellanicos, celle des Rhapsodies sur laquelle se sont appuyés les néo-platoniciens. Comme toutes ne sont connues que par des analyses de Damascios, et de rares allusions d'auteurs plus anciens, qui en ont même cité quelques vers, on n'est d'accord ni sur leur dessin précis, ni sur leurs rapports chronologiques.

Sans entrer dans une discussion détaillée et sans nommer tous les patrons des opinions divergentes, nous disons ce qui nous paraît le plus probable, en soulignant dès le début le point de départ des controverses, c'est-à-dire la présence ou l'absence de la divinité cosmique propre à l'orphisme, de son nom le plus connu, Phanès.

(1) Dans les Argonautiques, vers 240 av. J.-C. I, 494 ss. ; texte dans Diels, II, p. 175.

## § 2. — *La théogonie d'Eudème.*

Il s'agit d'Eudème de Rhodes, disciple d'Aristote, et par conséquent du IVe siècle. D'après Damascios (1) :

> La théologie présentée par le péripatéticien Eudème comme étant celle d'Orphée, a fait le silence sur l'Intelligible, comme entièrement ineffable et inconnaissable à exposer et à décrire; il a pris comme point de départ la Nuit (2).

On eût pu présumer qu'Eudème n'avait pas assigné aux orphiques un autre premier principe que son maître Aristote. C'est bien ce qui résulte de deux textes de ce dernier :

> Cependant, si, comme disent les théologiens qui font tout naître de la nuit, où comme disent les physiciens « tout était mélangé », cela aussi est impossible... Les anciens poètes disent que le règne et le rôle de principe n'appartiennent pas aux premiers comme la Nuit et le Ciel ou le Chaos ou l'Océan, mais à Zeus (3).

Il est vrai qu'Aristote attribue expressément aux vers qui portent le nom d'Orphée un élément important, c'est que les membres de l'animal comme le cœur, le poumon. le foie, l'œil et chacun des autres n'ont pas été produits tous en même temps, mais à la suite, de sorte que l'animal est produit comme on ajuste un filet (4).

Mais ce n'est là qu'un exemple de création particulière. On ne peut raisonner de la même manière sur le tout. En l'absence d'un contexte clair, on peut supposer qu'Aristote se place au moment où le tout primitif décomposé se réajuste (5). L'émiettement est censé une réduction à des éléments très menus. Pour aboutir à un corps organisé, il faut souder l'un à l'autre ceux qui peuvent s'ajuster, comme ferait un enfant avec des fragments de bois découpés dans un ensemble. Cela même suppose une unité primitive, mais où les objets sont non seulement confondus, mais encore indistincts les uns des autres.

Aristote en effet ne distingue pas comme deux écoles opposées les théologiens qui font tout naître de la nuit, et les physiciens disant que tout était mélangé; les uns emploient une image, parce que

(1) Fr. 28 d'après Damasc. *de prim. princip.* 124 (I, 319, 8 Rue).

(2) ἀπὸ δὲ τῆς Νυκτὸς ἐποιήσατο τὴν ἀρχήν. Damascios veut ensuite prouver qu'Eudème n'a pas compris que dans Homère aussi la nuit est le premier principe.

(3) Fr. 24 Aristot. *Metaphys.* Λ 6, 1071 b 26 et N 4, 1091 b 4.

(4) Fr 26 Aristot. *De gener. anim.* *B* 1, 734 a 16.

(5) ... ἐπει Νεῖκος μὲν ἐνέρτατον ἴχετο βένθος δίνης, ἐν δὲ μέσῃ Φιλότης στροφάλιγγι γένηται, ἐν τῇ δὴ τάδε πάντα συνέρχεται ἓν μόνον εἶναι. (Empédocle, Diels, I⁴ p. 239).

durant la nuit tous les objets sont confondus, les autres expriment ce fait par les termes courants, sans métaphore. Il est donc aisé de reconnaître l'état primitif d'Aristote dans la célèbre théogonie orphique du chœur des *Oiseaux* qui chantent l'origine des choses.

On dirait d'abord de quatre éléments primordiaux : le Chaos, la Nuit, l'Érèbe et le Tartare. Mais parmi eux la Nuit seule est agissante, les autres lui servent de cadre, au lieu et place de la Terre, de l'Air et du Ciel, qui n'existaient pas encore. La Nuit donc, dans le sein de l'Erèbe, produit un œuf sans germe, faute d'un principe masculin (comme serait à l'occasion un œuf de poule). De cet œuf, les temps révolus, germe Éros (l'Amour) le désiré, dont les épaules brillent de l'éclat de ses ailes d'or, semblable aux vents impétueux. Éros s'unit au Chaos nocturne vers le vaste Tartare, fit éclore la famille des oiseaux et la produisit la première à la lumière. La race des immortels n'existait pas avant qu'Éros n'ait tout mélangé ; c'est après ce mélange de toutes les choses entre elles, que furent le Ciel et l'Océan, et la Terre, et la race incorruptible de tous les dieux bienheureux.

Évidemment les oiseaux se font la partie belle en se rangeant avant les dieux : c'est la part de la fantaisie qui les met en scène. On serait tenté d'ajouter que, jugeant d'après eux-mêmes, ils étaient incapables de comprendre la première génération autrement que par le moyen d'un œuf. Mais cet œuf revient trop souvent dans les textes pour être la simple reproduction d'un trait de comédie.

Il semble donc bien que tout commence par le désordre, l'émiettement, l'obscurité, traits qui vont parfaitement ensemble, car c'est la lumière qui fait connaître la distinction des choses organisées et les groupe en même temps dans des classes. Mais le désordre et la Nuit sont plutôt une donnée antécédente que le commencement des choses, même à l'état de Tout. Car le tout suppose une unité, et cette unité se fait par l'action d'une sympathie dans les éléments dispersés, qui les unit par l'attrait. Cette force, qu'Aristophane nomme Éros, est le premier né de tous les êtres, une puissance active qui se dégage du sein de la nuit, et de l'œuf, comme d'un moule : c'est alors seulement que le monde, y compris les dieux, commence d'exister.

Un fragment de l'Hypsipyle d'Euripide, récemment découvert, malgré son état délabré permet de reconnaître la présence d'une lumière indécise, du fils premier né, de l'Éros et de la Nuit (1). La res-

(1) Fr. 2. Restauré ainsi par Kern : <ὦ> πότνια θεῶν
<φ>άος ἄσχοπον <— υυ — υυ>
<αἰθ>έρι πρωτόγονο<ς? ν?>
<... Ἔ>ρως ὅτε Ν<ὺξ?...>

semblance avec Aristophane est telle que nous avons comme deux expressions de la même théogonie, qui ne peut être qu'orphique, puisque c'est dans cette théogonie seulement que la Nuit est en vedette (1), avec la Terre et le Ciel.

Il est vrai que le dieu des orphiques, Phanès n'est pas nommé ni Dionysos. Mais le fragment est très lacuneux, et Phanès figure probablement sous le nom de Fils premier né, qui est Éros. Quant à Dionysos, personne ne pouvait songer à le loger dans la première série des puissances divines, formidables mais peu précises, avant Zeus dont il était le fils selon la mythologie reçue.

C'est un pur paradoxe de Krueger d'avoir fait d'Éros le soleil et Apollon, pour conclure que la première théogonie orphique se rattachait à Orpheus, comme prêtre d'Apollon, avant d'être serviteur de Bacchos. Hélios, le Soleil, divinité tardive et d'abord relativement secondaire en Grèce, ne peut être sorti de la nuit comme une puissance primordiale. Un Grec ne pouvait se passer de sa lumière même aux enfers, mais elle n'implique nullement le rassemblement des éléments, fonction exercée par Éros par l'attrait de la sympathie, et non par le rayonnement de la lumière, qui les distingue plutôt.

Le principe fondamental philosophique qu'on peut dégager des images des *Oiseaux* et d'*Hypsipyle* est donc bien celui qu'a indiqué M. Guthrie (2) : « Tout vient de l'Un et se résout dans l'Un ». Il est vrai que Diogène Laërce attribue cet axiome à Musée : mais il faut y voir une spéculation qui date à tout le moins d'Empédocle, et que l'on s'est plu à prêter à Orphée par l'intermédiaire de Musée. L'orphisme partait du Chaos comme point de départ, et commençait par l'unité du monde. Peut-être faut-il en conclure qu'il mettait aussi la matière dans le Chaos.

La comparaison s'impose de la plus ancienne théogonie d'Orphée avec celle d'Hésiode. D'après M. Mazon : « au couple primitif d'Orphée, Océan et Téthys, répondent les deux couples hésiodiques, Terre et Ciel, Terre et Flot. Ce sont deux conceptions inconciliables : dans l'une, la terre, dans l'autre la mer est à l'origine de toutes choses » (3).

(1) Fr. 28, Jean Lydus, *de mensibus*, II, 8 p. 26, 1 Wue. καὶ τρεῖς πρῶται κατ' Ὀρφέα ἐξεβλάστησαν ἀρχαὶ τῆς γενέσεως. Νύξ καὶ Γῆ καὶ Οὐρανός. Qu'il y ait trois principes nommés, cela n'empêche pas le primat de la Nuit, comme Zeller l'a noté (1⁶ p. 124 n. 2). Zeller rattache aussi à Orphée l'opinion de Chrysippe, rapportée par Philodème, *de pietate* 81, 18, Fr. 28ª, disant dans son premier livre sur la nature : τὴν Νύκτα θεάν φησιν <εἶναι> πρωτίστην.

(2) *Op. cit.* p. 74 s. d'après Gruppe; citant Diog. Laërce, *Proœmium* 3 : ἐξ ἑνὸς τὰ πάντα γίνεσθαι, καὶ εἰς ταὐτον ἀναλύεσθαι.

(3) Hésiode, édition dite de Budé (1928), p. 27.

Les faits ne sont pas si simples, ni dans Hésiode, ni dans Orphée. Dans Hésiode, Terre enfante Ciel (125 ss.), puis Flot, sans personne, et unie à Ciel, elle enfante Océan (130 ss.). Puis Téthys enfante à Océan les fleuves (337). A tout prendre cependant Terre est bien un principe premier avec Ciel (45). La théogonie orphique est d'abord présentée par Platon comme semblable à celle d'Homère, et aussi à celle d'Hésiode. Cela dans le Cratyle (1), où Platon cite deux vers de cette théogonie qu'il attribue à Orphée et qui était donc antérieure à celle d'Eudème. Océan a épousé sa sœur Téthys : comment donc était-il le premier ancêtre, et d'où lui était venue cette sœur? Le sens est qu'Océan est bien le père des dieux; mais lui-même comme Téthys étaient sans doute issus d'un autre couple qui n'a pas donné naissance à des dieux.

Peut-être peut-on concilier ainsi Platon avec lui-même, car, si dans le Timée, Orphée n'est pas nommé, le philosophe affecte de puiser l'information la plus sûre dans une famille d'origine divine, qu'il en fallait croire sur la lignée de ses ancêtres. Ceux-là, où il faut reconnaître Orphée, Musée, et leurs descendants ou adeptes, disent qu' « Océan et Téthys ont été les enfants de la Terre et du Ciel, et de ceux-ci sont nés Phorkys, Kronos et Rhéa et ceux qui les ont suivis. De Kronos et de Rhéa sont sortis Zeus, Héra, et tous ceux que nous savons bien qu'on nomme leurs frères » (2).

La contradiction serait évidente, si l'on n'admettait pas que le Cratyle a supposé, sans le nommer, un couple antérieur. En quoi Platon ne croyait pas être en contradiction avec la théogonie d'Orphée, qui dans Lydus commençait aussi par Terre et Ciel.

Cette différence entre Hésiode et Orphée ainsi réduite, on n'est que plus disposé à s'arrêter aux ressemblances.

D'après M. Mazon (3), la théogonie d'Hésiode est sans doute « une œuvre très personnelle : elle porte en maint endroit la marque d'un poète conscient de son dessein et de son art. Mais elle apparaît aussi très nettement comme un effort de synthèse... assez proche même parfois d'une simple compilation ». On pourra donc se demander si Hésiode n'a pas enrichi son thème principal d'éléments traditionnels recueillis ailleurs. C'est encore l'avis de M. Mazon qui cite l'ancienne théogonie d'Orphée d'après Eudème et Aristophane : « Comment

(1) Crat. 402 *b*. Fr. 15. ὥσπερ αὖ Ὅμηρος Ὠκεανόν τε θεῶν γένεσιν φησιν καὶ μητέρα Τηθύν. οἶμαι δὲ καὶ Ἡσίοδος. λέγει δέ που καὶ Ὀρφεὺς ὅτι

Ὠκεανὸς πρῶτος καλλίρροος ἤρξε γάμοιο, ὅς ῥα κασιγνήτην ὁμομήτορα Τηθὺν ὄπυιεν.

(2) Timée, 40 *d e*, Fr. 16. Γῆς τε καὶ Οὐρανοῦ παῖδες Ὠκεανός τε καὶ Τηθὺς ἐγενέσθην κ. τ. λ.

(3) *L. l.* p. 24.

n'être pas frappé de certaines ressemblances, comme la place faite, chez Hésiode et chez Orphée, au Vide, à la Nuit, à l'Amour? Et qu'Hésiode soit ici l'imitateur, et non le modèle, c'est ce dont on ne saurait douter un seul instant. Ce n'est pas Hésiode qui a donné à l'Amour la place que celui-ci occupe dans la *Théogonie*, immédiatement après le Vide et la Terre, car le rôle qu'il lui prête ne justifie pas cette place : « dompter le cœur » des dieux et des hommes n'est pas une tâche urgente, quand ni dieux ni hommes n'existent encore ! Ce n'est donc pas Hésiode qui a inventé cet Amour, dont il méconnait la raison d'être. Il l'a pris ailleurs » (1).

Nous avons cité littéralement cet argument qui nous paraît décisif. Il faut, si on l'admet, reconnaître toute sa portée. La notion principale de la théogonie orphique, « la force mystérieuse » qui mettait en mouvement les éléments de la matière pour créer des êtres nouveaux, serait donc antérieure à Hésiode, et à plus forte raison à Onomacrite. Peut-on concilier cette haute date avec le caractère de cette théorie? Oui et non. Non, si on y voit une attraction à la manière philosophique qui a duré jusqu'à nous. Oui, si c'est le fruit d'une imagination primitive, qui ne peut concevoir l'origine des êtres que comme une génération inspirée par l'amour.

De toute façon il est acquis que la théogonie dite d'Eudème enregistrée au IVe siècle, et très probablement antérieure au VIIIe siècle, a pu servir à la rédaction de l'orphisme par Onomacrite.

### § 3. — *La Théogonie de Hiéronyme et d'Hellanicos.*

C'est encore Damascios qui nous la fait connaître, mais il ne sait même pas si ces deux personnages ne sont pas le même individu (2).

J'admettrais volontiers la solution de Zeller. Hellanicos de Lesbos, du Ve s. av. J.-C., ne saurait être l'auteur de cette théogonie inconnue au IVe siècle, où celle d'Eudème règne seule. Mais on composa plus d'un ouvrage sous son nom. Ce fut peut-être le fait d'un nommé Hiéronyme. Flavius Josèphe a connu un égyptien de ce nom, qui avait écrit sur l'archéologie phénicienne (3). Nous verrons qu'il y a de fait des rapprochements entre cette théogonie et celle des Phéniciens. Seulement l'époque de cet Hiéronyme est inconnue. Il est d'ailleurs certain par Damascios et déjà par Athénagore qu'il avait entendu rédiger une

(1) *Loc. cit.* p. 27.

(2) Fr. 54. Damasc. De princ. 123 *bis*. ἡ δὲ κατὰ τὸν Ἱερώνυμον φερομένη καὶ Ἑλλάνικον (θεολογία), εἴπερ μὴ καὶ ὁ αὐτός ἐστιν.

(3) *Ant.* I, 944. Ἱερώνυμος ὁ Αἰγύπτιος ὁ τὴν Ἀρχαιολογίαν τὴν Φοινικὴν συγγραφάμενος.

œuvre orphique. L'analyse de Damascios est dominée, comme celle qu'il a fournie d'Eudème, par la préoccupation d'expliquer les données et même les omissions, comme si l'auteur avait été imbu des doctrines néo-platoniciennes. Nous ne retenons que les faits positifs.

Au début, de l'eau et une sorte de limon (1). Nous n'hésitons pas à lire « limon » (ἰλύς) qui s'ajuste exactement au contexte, et non la banale « matière » (ὕλη) du manuscrit : la terre, d'abord boueuse, se consolide, et c'est aussi la leçon d'Athénagore. L'eau, au neutre en grec, et la terre donnent naissance au Temps, toujours jeune, avec une face humaine censée divine, flanquée d'une face de taureau et d'une face de lion, et muni de ces ailes que la poésie a toujours attribuées au Temps (2). L'étonnant est que ce Temps s'appelle aussi Héraclès. Sur quoi Damascios soupçonne que la théologie des Rhapsodies a laissé de côté les deux premiers principes (3) (sans parler de l'ineffable) pour commencer par le Temps. Il considérait donc les Rhapsodies comme postérieures à Hiéronyme. La Nécessité, *Anagké* ou *Adrasteia,* se trouve là à point nommé pour permettre au Temps d'engendrer une triade, l'Éther humide, l'Érèbe brumeux, au milieu le Vide sans limites.

Au sein de ces trois, le Temps, leur père, engendre l'œuf, comme fait la Nuit dans l'Érèbe, le Vide et le Tartare selon *les Oiseaux* d'Aristophane. L'éther, terme savant, a remplacé le Tartare populaire.

L'Œuf est un troisième principe avec l'eau boueuse et le Temps, et le père d'une autre triade : le mâle, le féminin, avec tous les germes, et un troisième, le dieu incorporel qui a des ailes d'or sur les épaules, une tête de taureau, surmontée d'un dragon ou serpent qui prend toutes les formes. Nous aurions deviné que ce fruit le plus caractérisé de l'œuf est le Premier-né des orphiques. Damascios dit expressément : « Et cette théologie célèbre Protogonos et le nomme Zeus, ordonnateur de toutes choses, et du cosmos entier, et c'est pourquoi on le nomme Pan ».

Il y a là une combinaison. Les orphiques, habitués à regarder Protogonos, l'Amour sorti de l'œuf, comme leur dieu, ne pouvaient se dispenser de reconnaître, avec tous les Grecs, la suprématie de Zeus. Ils y arrivent, dans cette rédaction, de la manière la plus simple, par une alternance de noms, appliqués à la même personne.

C'est bien cette même cosmogonie, dans ses éléments essentiels, que l'apologiste Athénagore (4) cite comme celle d'Orphée, et la source

(1) ὕδωρ ἦν, φησίν, ἐξ ἀρχῆς καὶ ἰλύς, ἐξ ἧς ἐπάγη ἡ γῆ.
(2) Sur les ailes du temps la tristesse s'envole...
(3) ἀφεῖσαν τὰς δύο πρώτας ἄρχας.
(4) Fr. 57 *Athenag. pro Christianis* 18.

d'Homère. Le premier principe est l'eau, qui donne naissance au limon : ces deux éléments unis produisent le dragon à tête de lion, à face divine, nommé Héraclès et le Temps. Héraclès fait naître un œuf que la pression de son générateur fend en deux parties qui sont le ciel en haut et la terre en bas. On voit apparaître aussi « un dieu qui a deux corps » (1). Ne serait-ce pas le même que dans Hiéronyme, le dieu aux ailes d'or et à la tête de taureau, dont la tête était surmontée d'un autre être, un serpent aux formes variées? Ce serait donc le dieu de l'œuf, le premier-né (Protogonos). Athénagore passe aussitôt à l'alliance d'Ouranos et de Gê et aux générations des Ouranides, rentrant ainsi dans le thème hésiodien; il affirme ensuite l'identité du dieu Premier-né et de Phanès, le dieu des orphiques, avalé par Zeus. Il glose à sa façon, d'après des vers qui dans sa pensée étaient d'Orphée, comment Phanès lui-même a tiré de son sein la vipère qui dominait sa tête, et cependant en faisait partie (2) :

> Quel homme cultivé croirait qu'une vipère a pu être engendrée par un dieu?... Ou encore qui accepterait ce Phanès, dieu premier-né — car c'est lui qui se projeta de l'œuf, — ou qu'il ait eu la forme d'un dragon, ou qu'il ait été avalé par Zeus, afin que Zeus n'eût pas de limite?

Dans l'exposé que fait ou suppose Athénagore, nous ne trouvons pas la Nuit, l'Erèbe, le Vide et l'Éther; mais en revanche nous savons ce qu'on racontait du Protogonos, sur quoi Damascios n'a pas insisté. L'œuvre de Hiéronyme, même si elle n'avait pas explicitement des triades systématiques, nous paraît avoir conservé quelque chose de la théogonie d'Eudème : c'est une partie de la combinaison. L'autre thème, le nouveau, comportant surtout la primauté du Temps, aurait-il été emprunté aux Rhapsodies? C'est le point sensible de toute la question. De toute façon cette théogonie qui avait gardé le nom de ses auteurs présumés, et probablement de son véritable auteur, Hiéronyme, n'a eu par elle-même que très peu d'action. C'est une variation personnelle dont on aurait tort d'exagérer l'importance.

### § 4. — *La théogonie des Rhapsodies, suivie d'une anthropogonie.*

Suidas les nomme : ἔγραφε, c'est-à-dire Orphée — ἱεροὺς λόγους ἐν ῥαψῳδίαις κδ', donc « des discours sacrés en vingt-quatre rhapso-

(1) προῆλθε δὲ καὶ θεός τις δισώματος. (Krueger, p. 3). Nombreuses conjectures dans Kern.

(2) Fr. 58, Kern, p. 139.

dies », c'est-à-dire vingt-quatre chants, à l'instar d'Homère, d'un discours sacré qui n'était pas une légende quelconque, mais la foi des orphiques. On ne connaît ce recueil que par les néo-platoniciens, qui en ont fait grand usage, étant persuadés que Platon s'en était inspiré. Analysons d'abord son contenu, le seul élément qui nous permette de lui assigner une date approximative.

Le premier dieu est Phanès (1), qui avait surgi de l'éther. D'après Lactance (2) :

*Orpheus... deum verum et magnum* πρωτόγονον *appellat, quod ante ipsum nihil sit genitum, sed ab ipso sint cuncta generata eundem etiam* Φάνητα *nominat, quod cum adhuc nihil esset, primus ex infinito apparuerit et extiterit, cuius originem atque naturam quia concipere animo non poterat, ex aëre inmenso natum esse dixit :*

πρωτόγονος Φαέθων (3) περιμήκεος Αἰθέρος υἱός.

D'après Damascios, étant le principe de tout, Phanès ou Mètis contient la semence de tous les dieux, comme le prouvent les vers orphiques : « Un vénérable *Daimon*, l'illustre Pensée qui porte la semence des dieux, que les bienheureux nommaient au lointain Olympe, Phanès le premier-né (4) ».

Puisque Phanès est très expressément qualifié de principe féminin et masculin, il n'est pas étonnant qu'à lui seul il ait produit la Nuit. Il est aussi question de trois nuits, et c'est à celle du milieu qu'il se serait uni (5). En même temps il lui cède le sceptre : celle-ci le passe à son fils Ouranos, le ciel; le quatrième souverain est Kronos (6). Cependant le soleil et la lune jouaient déjà un rôle; même le soleil tenait son pouvoir de Phanès (7). La lune était habitée (8).

Le cinquième souverain était Zeus, le sixième Dionysos (9). Il était

(1) Dans Jean Malala, *Chronogr.* IV, 80 (Kern, fr. 65), ce seul dieu en comprend trois : ὁ αὐτὸς Ὀρφεὺς... ἐξεῖπε **Μῆτιν Φάνητα Ἡρικεπαῖον** ὅπερ ἑρμηνεύεται τῇ καινῇ γλώσσῃ βουλή. φῶς ζωιοδοτήρ, εἰπὼν ἐν τῇ αὐτοῦ ἐκθέσει τὰς αὐτὰς τρεῖς θείας τῶν ὀνομάτων δυνάμεις μίαν εἶναι δύναμιν καὶ κράτος τοῦ μόνου θεοῦ. D'après Proclos (Kern, fr. 74) il est aussi l'amour ἄῤῥὸς Ἔρως.

(2) *Divin. instit.* I, 5 (K. fr. 73).

(3) Erreur de copiste évidente, puisqu'il ne s'agit pas de Phaéton, mais de Phanès.

(4) K. fr. 84 s.

(5) *Procl. in. Plat. Tim.* 31 a (K. fr. 98). ὁ δὲ Φάνης μόνος τε πρόεισι καὶ ὁ αὐτὸς ἀνυμνεῖται θῆλυς καὶ γενέτωρ, παράγει δὲ τὰς Νύκτας, καὶ τῇ μέσῃ σύνεστιν ὡς πατήρ. αὐτὸς ἔῆς γὰρ παιδὸς ἀφείλετο κούριον ἄνθος.

(6) Procl. in *Plat. Cratyl.* 396 *b* (K. fr. 101).

(7) K. fr. 96.

(8) K. fr. 91.

(9) Procl. in Tim. proœm. E (K. fr. 107, p. 171) καὶ πέμπτος ὁ Ζεύς, κρατήσας τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦτον ἕκτος ὁ Διόνυσος.

donc impossible d'identifier Dionysos à Phanès, sinon par une transformation de l'un dans l'autre. Et en effet, Zeus avala Phanès. C'était le seul moyen de concilier la doctrine propre aux orphiques qui faisait de Phanès la monade originaire d'où tout était sorti, avec la conviction de tous les Grecs qui honoraient en Zeus le père des dieux, le grand Tout. Proclos l'explique en prenant pour thème les vers cités par le pseudo-Aristote « sur le monde ». En avalant Phanès Zeus avait concentré en lui-même toute l'entité divine (1).

A côté de cette lignée souveraine, des vers orphiques (2) plaçaient sept Titanides et sept Titans, à savoir Thémis, Téthys, Mnémosyne, Theia, Dioné, Phoibè et Rhéa, qui fut mère de Zeus, et pour le sexe masculin Koios, Krios, Phorkys, Kronos, Okeanos, Hypérion et Iapet. Ce sont à peu près les mêmes, hommes et femmes, que dans Hésiode (3), mais avec un parallélisme plus strict de deux séries de sept personnes. Il y avait d'ailleurs des variantes chez les orphiques eux-mêmes.

On aura remarqué les alliances entre la ligne souveraine et celle des Titans. Quelques-uns faisaient commencer le premier mariage proprement dit à Ouranos avec Gê (4), quoique Gê ait enfanté les Titans et les Titanides en se cachant d'Ouranos (5). Ouranos le premier en précipita quelques-uns dans le Tartare à cause de leur cœur indomptable et de leur nature déréglée (6). Aussi bien l'orphisme des rhapsodies avait fait bon accueil aux légendes si répandues de la mutilation d'Ouranos et de Kronos.

De quand date cette contamination? C'est ce que nous ne saurions dire. Même quand elle a été accomplie, la théogonie orphique n'a certainement pas fait grand état de la lutte des dieux de l'ordre contre les produits monstrueux de Ciel et Terre, de l'intervention des Cent-Bras qui ont sauvé les Olympiens, sauvés aussi par la foudre

(1) Vers orphiques cités par Proclos *in Plat. Tim.* 29 a (K. fr. 167) : ὡς τότε πρωτογόνοιο χαδὼν μένος Ἠρικεπαίου τῶν πάντων δέμας εἶχεν ἑῇ ἐνὶ γαστέρι κοίλῃ, μεῖξε δ' ἑοῖς μελέεσσι θεοῦ δύναμίν τε καὶ ἀλκήν, τοὔνεκα σὺν τῷ πάντα Διὸς πάλιν ἐντὸς ἐτύχθη. Χαδών, conjecture de Rohde au lieu de χανών. — C'est-à-dire comme disaient des vers orphiques : « Lorsqu'alors il eut avalé l'âme d'Ericapaios le premier-né, il eut dans son ventre creux le corps de toutes choses, et il concentra dans ses membres la puissance et la vigueur du dieu, si bien qu'avec lui tout se produisit au dedans de Zeus ». De même K. fr. 129.

(2) K. fr. 114, d'après Proclos *in Tim.* 40 e.

(3) *Theog.* 133 ss.

(4) K. fr. 112.

(5) K. fr. 114 τίκτει γὰρ ἡ Γῆ λαθοῦσα τὸν Οὐρανόν, ὥς φησιν ὁ θεολόγος.

(6) K. fr. 121.

de Jupiter. M. Mazon (1) a esquissé une brillante théorie sur la naissance d'Aphrodite, qui mit fin à la profusion stérile des générations d'Ouranos, êtres monstrueux que leur père refoulait dans le sein de la Terre pour ne pas les laisser arriver à la lumière. Avec Aphrodite s'inaugure une union de deux êtres de la même espèce dans l'amour, désormais source de la vie bien ordonnée. Si Hésiode et d'autres Grecs avaient tiré de là un embryon de théorie sur la fixité des espèces, on comprendrait que les orphiques, en plaçant Éros au début, se soient refusés à accorder la même importance à Aphrodite, et qu'ils aient moins accentué la différence des procréations avant et après qu'elle ait été issue de la mutilation d'Ouranos. Mais si tel était peut-être l'état de la théogonie orphique primitive, nous venons de concéder qu'elle s'altéra par un mélange avec les mythes en cours.

Cependant une certaine idée élevée de la divinité, si imbue qu'elle ait été de polythéisme, a dû préserver les orphiques d'un réalisme aussi cru que celui où s'arrête Hésiode (2).

Ils ont beaucoup moins insisté sur l'antagonisme des dieux anciens et nouveaux. La Nuit, leur principe premier, exerce encore son influence quand Kronos a pris l'empire.

Guthrie (p. 81) a bien noté comme un trait spécifique de leur théogonie les soins et les caresses de la Nuit pour Kronos (3). Elle continue à coopérer à tout ce qui se passe, non par une action directe, mais par les oracles qu'elle rend. D'après Proclos, citant des vers orphiques, Zeus la consulte sur la manière de gouverner les dieux et même sur la façon d'organiser le monde, de manière à garder l'unité tout en sauvegardant le caractère de chaque chose (4). Question philosophique dont les anciens poètes ne se préoccupaient guère avant Empédocle. La réponse est d'ailleurs très simple. L'éther est une grande enveloppe qui contient tout; au milieu le ciel avec ses constellations; plus au centre, la terre, avec la mer au milieu.

Zeus est donc en même temps celui qui contient toutes choses et celui qui les a établies dans leur destination et les gouverne. C'était l'opinion commune des Grecs, et les orphiques ne pouvaient songer à la combattre ou à la mettre de côté. Pourtant leur dieu, le dieu

(1) *L. l.*, p. 28 : « Ce qu'enfante Ciel sans répit, ce ne sont pas des êtres pareils à ceux qui peuplent aujourd'hui la terre, ce sont des monstres de toutes formes » etc.

(2) *Théog.* 154 ss.

(3) K. fr. 129 ἐκ πάντων δὲ Κρόνον Νὺξ ἔτρεφεν ἠδ' ἀτίταλλεν.

(4) K. fr. 165. Question de Zeus : πῶς δέ μοι ἕν τε τὰ πάντ' ἔσται καὶ χωρὶς ἕκαστον; Réponse : envelopper tout dans l'éther, mettant au milieu le ciel et au-dessous de lui la terre.

de l'école ou de la secte, était Dionysos-Zagreus. Comment le mettre en scène? Il est le sixième souverain, fils de Zeus selon la tradition et de Perséphone, sa propre fille. Quand il est encore très jeune banqueteur (1), c'est-à-dire sans doute admis très jeune au festin des dieux, son père Zeus le proclame roi solennellement en s'adressant à tous les dieux du monde, c'est-à-dire aux nouveaux dieux, et non pas aux Titans. Il le fait asseoir sur le trône et lui met le sceptre dans les mains :

Écoutez, dieux, voici celui que je vous donne pour roi.

Il sera le dernier roi des dieux, associé comme fils au règne de Zeus (2), sans le supplanter, comme il était arrivé à Ouranos et à Kronos. Puis venaient dans les Rhapsodies les histoires que nous avons déjà rencontrées, la jalousie de Héra, le dépècement de Dionysos par les Titans, le cœur de l'enfant porté par Athéna à Zeus afin d'assurer une nouvelle naissance à Dionysos, ou plutôt pour assurer l'identité de Zagreus et de Dionysos (3).

Mais que devint le reste du corps? D'après une tradition, les fragments dépecés avaient été rassemblés par Apollon et déposés à Delphes. Les néo-platoniciens tiraient de ce mythe la pensée philosophique du retour de toutes choses à l'unité (4). Mais comment le concilier avec la scène antérieure de Zagreus dévoré par les Titans? Sans doute admettait-on que les Titans n'en avaient fait cuire et consommé qu'une partie.

C'est à ce point que la théogonie se terminait en anthropologie. Existait-il jusqu'alors une race des mortels semblable à la nôtre? Il ne semble pas. Les villes dont on parlait étaient sans doute habitées par des êtres supérieurs à notre humanité. Celle-ci ne commence qu'avec Phanès, lorsqu'il renaît en Dionysos et même après sa passion.

On sait qu'Hésiode n'avait traité que de la génération des dieux, soit des monstres primitifs, soit des Olympiens dont Zeus était désormais le chef. Il avait assez naturellement annexé une petite liste des héros, fils de déesses et de mortels, qui devait être suivie d'un

(1) Vers cité par Proclos *in Plat. Tim.* 42 d (K. fr. 207) : καίπερ ἐόντι νέῳ καὶ νηπίῳ εἰλαπιναστῇ.

(2) Procl. *in Plat. Cratyl.* 396 b (K. fr. 208) : καὶ ὁ Διόνυσος τελευταῖος θεῶν βασιλεὺς παρὰ τοῦ Διός· ὁ γὰρ πατὴρ ἱδρύει τε αὐτὸν ἐν τῷ βασιλείῳ θρόνῳ καὶ ἐγχειρίζει τὸ σκῆπτρον καὶ βασιλέα ποιεῖ τῶν ἐγκοσμίων ἁπάντων θεῶν· κλῦτε, θεοί· τόνδ' ὔμμιν ἐγὼ βασιλῆα τίθημι λέγει πρὸς τοὺς νέους θεοὺς ὁ Ζεύς.

(3) L'abbé Nonnos *in orat. II contra Iulianum* 35 (Migne XXXVI, 1053) : περὶ θεῶν διεσπασμένων Περσεφόνῃ γεννᾷ τὸν Ζαγραῖον Διόνυσον κ. τ. λ.

(4) K. fr. 209, 210, 211.

catalogue des enfants des dieux et des mortelles. La simple humanité était donc supposée existante, mais n'avait point le droit de figurer dans la théogonie. C'est dans les *Travaux et les Jours* qu'Hésiode esquissait la série de l'âge des hommes d'or, créés par Kronos (v. 109 ss.), puis des hommes d'argent, œuvre des Olympiens (v. 127-142), et ensevelis par Zeus dans les enfers. Enfin Zeus créa les hommes de bronze, guerriers terribles, qui tombèrent dans un Hadès moisi.

C'est alors que Zeus forma les héros : ceux qui combattirent sous les murs de Thèbes et de Troie, qui habitent maintenant, aux bords de l'Océan, les îles des bienheureux.

La cinquième race, celle de fer, est celle à laquelle appartient le poète, race misérable, consumée d'angoisses et de peines. Cette race sera de plus en plus mauvaise, ce qui n'empêche pas le poète de lui prêcher la justice. Dans l'ensemble on ne saurait méconnaître une loi de décroissance. Encore est-elle interrompue par les exploits des héros.

Le thème indiqué par Proclos est plus rigide. Le théologien Orphée a décrit trois races d'hommes : la race d'or qu'il soumet à Phanès; la race d'argent dont le seigneur est le grand Kronos; la race titanique, composée par Zeus avec les membres des Titans. Cette origine titanique est entièrement défavorable, et c'est bien à cette sorte de nature vicieuse que se réfère Platon. Elle est caractérisée par le refus d'obéissance aux chefs, l'insubordination envers les parents, envers les lois, le mépris des serments, l'insouciance vis-à-vis des dieux : en tout cela ces hommes montrent et imitent l'antique nature des Titans (1). Platon eût-il employé cette expression s'il ne l'eût empruntée à l'orphisme, qui est pour lui une antique doctrine? Quoi qu'il en soit, c'est au terme de l'existence que se révèle la vraie nature et l'origine de l'orphique. Nous retrouverons donc ce point à propos des fins dernières.

On voit que la littérature orphique ne laissait pas de contenir des variantes très importantes, une complexité qui déroute, des lacunes et même des contradictions. Mais une idée centrale la caractérise, c'est le parti pris de glorifier le dieu de la secte, sans trop mettre de côté le Zeus Olympien. Ce dieu de la secte est à la fois Phanès et Dionysos dans la théogonie, comme il était Zagreus et Dionysos dans le culte. Et, ce qui est tout à fait révélateur, le procédé d'assimilation est le même : Phanès avalé par Zeus renaît en Dionysos, comme le cœur de Zagreus renaît en Dionysos.

(1) Leg. III, 701, *b c;* Kern. fr. 9, τὴν λεγομένην παλαιὰν Τιτανικὴν φύσιν ἐπιδεικνῦσι καὶ μιμουμένοις.

§ 5. — *Date des Rhapsodies, par rapport aux autres théogonies.*

Lobeck les avait attribuées à Onomacrite. L'opinion qui paraît dominer aujourd'hui est pour une composition beaucoup plus récente. On ne descend pas jusqu'au v^e^ siècle, au moment de l'essor de la philosophie néo-platonicienne des commentateurs de Platon avec Proclos. Car Plotin paraît y faire allusion (1). Porphyre a cité expressément Orphée (2). Syrianos le premier, d'après Rohde, a fait une étude systématique des Rhapsodies (3) pour concilier Orphée, Pythagore et Platon. Aussi Damascios (4) a pu parler des Rhapsodies comme de la théologie qu'interprétaient les philosophes, c'est-à-dire les néo-platoniciens.

Il est donc vraisemblable que les rhapsodies existaient au II^e^ ou au III^e^ siècle. Ne sont-elles pas nées beaucoup plus tôt? Elles forment un tout composé avec art, et semblent être une combinaison, plutôt que l'état premier d'une doctrine. C'est ainsi que Zeus avale d'abord Phanès, puis le cœur de Dionysos-Zagreus. Nous venons de dire que les deux thèmes dépendent évidemment l'un de l'autre. Doit-on se représenter un poème primitif, enrichi de traits nouveaux, ou bien un poème récent contient-il cependant des traits anciens?

Il semble que les critiques modernes penchent pour la seconde hypothèse. Mais est-il vraisemblable que l'orphisme ait pris une forme définitive, qui se serait imposée aux néo-platoniciens, dans un temps où sa doctrine et son influence étaient manifestement en régression? Au II^e^ ou au III^e^ siècle, un pareil poème se serait adressé à peu de personnes. D'où lui serait venue la séduction qu'il exerça plus tard sur les commentateurs de Platon? La dépendance de Platon, qui paraît évidente à ses nouveaux disciples, eût été une absurdité chronologique. En soi elle était peu honorable pour le philosophe génial : ils croyaient donc avoir des preuves de l'antériorité notable du théologien.

Les critiques modernes sont-ils en état de prouver que les néo-platoniciens ont sacrifié sans raison l'auréole d'originalité de leur maître? Tout au plus cherchent-ils à établir qu'aucun texte de Platon ne justifie sa dépendance des Rhapsodies. Pratiquement la discussion roule sur un texte du Philèbe et sur l'antiquité de

(1) Dans le fr. 158 Kern opine que Sophocle et Plotin ont suivi les Orphiques. Voir aussi fr. 200 et 251.

(2) K. fr. 154., 192.

(3) Rohde, II, p. 414.

(4) K. fr. 60. C'est le Temps qui est le premier principe.

Phanès, dieu spécial et suprême des orphiques d'après les Rhapsodies.

Platon a écrit dans le Philèbe : « dans la sixième génération dit Orphée, « mettez un terme au bel ordre du poème ». Il semble donc que notre discours aussi s'arrêtera dans le sixième jugement » (1). Et Plutarque, *Sur le E à Delphes :* « en cinquième lieu, si c'est un plaisir pur et exempt de toute douleur, là se termine la suggestive (sentence) orphique : Dans la sixième génération mettez un terme à la marche du poème ».

Il est vrai que le sens de Platon, dont dépend Plutarque, est lui-même controversé: Gruppe a pensé que le vers orphique faisait cesser le chant avant la sixième génération (2). Mais Guthrie (p. 143), s'appuyant sur le platonisant A. E. Taylor, donne aux termes leur sens naturel : le poème abordait la sixième génération, mais n'allait pas au delà. En effet, le sixième point de Platon, en marche descendante, est le point capital de sa thèse : le bonheur n'est pas le plaisir. Si donc Platon a lu dans sa source orphique une sixième génération, elle était conforme à l'ordre des Rhapsodies, car c'est de la même façon que les néo-platoniciens mettaient Dionysos au sixième rang. Peut-être le poète pensait-il qu'à partir de ce moment cessait le bel ordre de son poème, puisqu'il abordait le crime des Titans et la fâcheuse origine de la race humaine, désordre auquel Platon pouvait comparer la fausse théorie de Philèbe. Et s'il n'avait eu le dessein de caractériser ainsi le danger de cette thèse, Platon-Socrate aurait-il pris le soin de dénombrer ses conclusions positives, pour aboutir en sixième lieu à une négation pure et simple de la position de son adversaire?

Quant à l'existence de Phanès, il est certainement assimilé à Dionysos par Diodore (3), sur l'autorité d'Orphée : « C'est pourquoi on le nomme Phanès et Dionysos ».

De plus on trouve aussi Phanès dès le IIIe ou le IVe siècle avant J.-C. dans la lamelle d'or de Thurii, nommée dans Kern (p. 117) *Carmen siculum*. Sa transcription lit (l. 4) ἐφάνης avec Diels, mais le fac-

(1) *Philèbe*, 66 c (K. fr. 14). Ἕκτῃ δ' ἐν γενεᾷ φησὶν Ὀρφεύς, καταπαύσατε κόσμον ἀοιδῆς, ἀτὰρ κινδυνεύει καὶ ὁ ἡμέτερος λόγος ἐν ἕκτῃ καταπεπαυσμένος εἶναι κρίσει. Plutarch. *De E ap. Delph.* p. 391 πέμπτον <δ'> εἴ τις ἡδονὴ καθαρὰ καὶ πρὸς τὸ λυποῦν ἄκρατος, ἐνταῦθα λήγει τὸ Ὀρφικὸν ὑπειπών

ἕκτῃ δ' ἐν γενεῇ καταπαύσατε θυμὸν ἀοιδῆς. κόσμος dans Platon est préférable à θυμός de Plutarque; la dernière éd. lit οἶμον, *la marche* du poème.

(2) De même Krüger (p. 2) qui nomme 6e la génération des fils de Zeus, mentionnée, mais non racontée.

(3) I, XI, 3 Ὀρφεὺς δέ· τούνεκά μιν καλέουσι φάνητά τε καὶ Διόνυσον.

simile est très clair et porte : σηδε τυχαι τε φανης. De même à la première ligne on lit πρωτογο et non πρατογονο.

Quoi qu'il en soit de ce document, Phanès serait-il devenu sur le tard le dieu suprême des orphiques? C'eût été un défi au sentiment général. Ce n'est que près de ses origines qu'une secte peut avoir de ces audaces. Ensuite vient la conciliation. Elle a dû consister, dans le dernier état des Rhapsodies, à faire intervenir Zeus, qui devient le dieu suprême en avalant Phanès, et qui consacre de son autorité le règne de Dionysos. De cette manière ingénieuse, l'orphisme sauvegardait le premier rang pour son dieu, en laissant à Zeus tout l'honneur.

Cependant si rien n'empêche de reconnaître l'existence du vocable Phanès pour désigner le dieu des orphiques dès le IIIe ou le IVe siècle avant notre ère, nous inclinerions à penser que c'est une épithète ajoutée après la fusion de Zagreus en Dionysos. De celle-ci nous avons trouvé des traces dans de nombreux textes. C'est sur ce type primitif que s'est calquée l'identification de Dionysos et de Phanès. On en eut besoin seulement lorsque l'évolution du monde divin fut classée chronologiquement. Ne pouvant songer à mettre Dionysos en tête avec sa personnalité propre, les orphiques l'auront doublé en un dieu de la lumière aux contours imprécis. Rien ne le mettait en vedette dans le culte, jusqu'au temps du syncrétisme réalisé par les *Hymnes*. Si cette mimétique artificielle révèle un temps où le génie créateur religieux était émoussé, elle atteste cependant chez la secte des prétentions hardies, et en somme couronnées de succès, puisqu'elles se sont imposées aux néo-platoniciens après s'être développées dans l'ombre.

Comme la fusion entre Zagreus et Dionysos paraît le fait d'Onomacrite, une première rédaction de la théogonie des Rhapsodies, plaçant Dionysos au sixième rang, et le faisant remonter au premier par Phanès, serait postérieure à Onomacrite, mais antérieure à Platon, ayant été rédigée comme une nouvelle forme de la théogonie primitive peut-être antérieure à Hésiode, laquelle se serait perpétuée parallèlement sous la rédaction d'Eudème. Celle de Hiéronyme pourrait être une combinaison des deux, œuvre privée et sans avenir.

Aussi bien Guthrie (1) a noté qu'entre Gruppe et Gomperz, d'une part, qui sont pour l'existence de la substance des Rhapsodies au temps d'Onomacrite, et Rohde et Kern d'autre part, qui insistent pour une rédaction récente, l'opposition ne porte que sur un point relativement secondaire. Avant les néo-platoniciens, aucune théogonie orphique ne

(1) *Op. cit.*, p. 74-78.

distinguait le sensible du transcendant : ce sont eux qui ont faussé le sens ancien en y introduisant leurs conceptions : ce point est évident et admis de tout le monde. Faut-il reconnaître à la théogonie antécédente à ces spéculations vertigineuses une certaine fixité, des traits qui se sont conservés depuis le VI^e^ siècle avant notre ère, à tout le moins jusqu'au II^e^ et au III^e^ après J.-C., c'est ce que Guthrie semble juger le plus probable, et qui nous paraît à peu près certain, avec le développement que nous avons essayé de marquer, parti du mythe pur pour aboutir à une théorie philosophique qui a tout brouillé.

Ce serait introduire dans l'orphisme un élément étranger à sa nature propre que de le croire tributaire du stoïcisme ancien, voire du pré-stoïcisme d'Héraclite (1).

(1) Il peut y avoir des cas où un orphique aurait forgé un vers d'après Héraclite : ainsi le fr. 226 de Kern cité par Clément d'Al. comme d'Orphée paraît une paraphrase prétentieuse et obscure de la pensée d'Héraclite (fr. 36) sur l'alternance des éléments. D'ailleurs le texte de Clément est peu sûr.

# CHAPITRE VIII

## L'ORPHISME RELIGION DE SALUT.

Plusieurs documents orphiques font plus ou moins allusion au cycle des naissances et des renaissances, lequel doit se rompre enfin par le salut en forme d'apothéose.

Cependant nous groupons ce que nous avons à dire de ce sujet, le centre de l'orphisme, autour des lamelles d'or trouvées dans des tombeaux, en Italie du sud surtout, en Crète et à Rome. Elles montrent l'initié défunt arrivé au terme de ses existences. Elles mentionnent aussi ses titres à la béatitude.

### § 1. — *Les lamelles d'or trouvées dans des tombeaux* (1).

C'est l'orphisme lui-même que nous pouvons interroger grâce à la découverte des petites feuilles d'or trouvées dans l'Italie du sud, en Crète et à Rome. Des inscriptions sont gravées, qu'on date du IVe s. av. J.-C. au IIe siècle après.

Alors qu'on les tenait naguère sans hésiter pour orphiques, des doutes ont été récemment soulevés (2). Les raisons affirmatives données par M. Monceaux (3) nous paraissent toujours solides et seront confirmées par notre examen : « C'était certainement un rituel orphique, comme le montrent l'identité des doctrines sur l'autre vie, surtout les noms des divinités qui figurent dans les inscriptions, et les ressemblances des formules trouvées dans les tombes avec certains passages des hymnes ou des fragments orphiques ».

Toutes les inscriptions, en vers hexamètres, ont rapport à un voyage d'outre-tombe. On donne des indications au défunt pour qu'il ne se trompe pas de chemin et répète aux gardes qu'il rencontrera le mot de passe, ou bien on raconte l'arrivée auprès de la Reine des enfers, et on suggère au défunt ce qu'il devra lui dire; on le félicite par la

(1) *Lamellae aureae orphicae*, edidit commentario instruxit Alexander Olivieri, dans les *Kleine Texte* de Lietzmann, Bonn, 1915. — Dans Kern, *Orphic. fragm.*, p. 104 ss.

(2) Wil. *Glaube*... II, 202 s.; Festugière, *l. l.*

(3) Art. *Orphici* dans Saglio, p. 254.

voix des habitants du ciel. Quelques formules sont relatives à l'itinéraire, d'autres à l'arrivée, quelques-unes contiennent les deux thèmes en raccourci. Nous les placerons dans cet ordre (1), sans changer le numérotage par Kern au moyen de lettres minuscules.

### A. *L'itinéraire.*

*a*) Pétilia du IV^e^-III^e^ s. av. J.-C. (2).

Tu trouveras sur la gauche des demeures d'Hadès une fontaine, et auprès d'elle un cyprès blanc ; garde-toi de t'approcher de cette fontaine. Tu en trouveras une autre, qui, du lac de Mémoire, fait couler une eau fraîche : devant se trouvent des gardes. Dire : « Je suis fils de la Terre et du Ciel étoilé, en conséquence j'appartiens à une race céleste. Je suis désséché par la soif et je péris; donnez-moi bien vite de l'eau qui coule du lac de Mémoire ». Et eux te donneront à boire de la fontaine divine. Et aussitôt après tu règneras avec les autres héros.

Puis quelques mots obscurs : *mourir... j'ai écrit cela... les ténèbres ayant environné...*

*b*) Éleutherne en Crète, trois inscriptions semblables, du II^e^ s. av. J.-C. (3).

« Je suis desséchée par la soif et je péris. Mais donnez-moi à boire (4) de la fontaine perpétuelle près de laquelle est un cyprès ». — « Qui es-tu? d'où viens-tu »? « Je suis fils de la Terre et du Ciel étoilé ».

(1) Nous ne faisons pas état d'une lamelle d'or trouvée à Thurii, près de Sybaris en 1879, dont l'inscription a été restituée de plusieurs manières, reproduite en fac-similé dans Kern, *Orphic. fr.*, p. 117, sous le titre de *Carmen siculum*. C'est un fragment du récit de l'enlèvement de Perséphone, où les noms de Déméter, Cybèle, la Terre mère sont mêlés, dit Kern, à la façon des orphiques.

(2) Kern. Fr. 32, p. 104 : εὑρήσεις δ' Ἀίδαο δόμων ἐπ' ἀριστερὰ κρήνην, πὰρ δ' αὐτῇ, λευκὴν ἑστηκυῖαν κυπάρισσον· ταύτης τῆς κρήνης μηδὲ σχεδὸν ἐμπελάσειας. εὑρήσεις δ' ἑτέραν, τῆς Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης ψυχρὸν ὕδωρ προρέον· φύλακες δ' ἐπίπροσθεν ἔασιν. εἰπεῖν· Γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος, αὐτὰρ ἐμοὶ γένος οὐράνιον· τόδε δ' ἴστε καὶ αὐτοί. δίψῃ δ' εἰμὶ αὖη καὶ ἀπόλλυμαι· ἀλλὰ δότ' αἶψα ψυχρὸν ὕδωρ προρέον τῆς Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης. καὶτοί σοι δώσουσι πιεῖν θείης ἀπὸ κρήνης, καὶ τότ' ἔπειτ' ἄλλοισι μεθ' ἡρώεσσιν ἀνάξεις. Nous n'avons pas indiqué les lettres déficientes suppléées avec certitude. Suivent trois lignes contenant seulement quelques mots : ιης το δειγ... 16 lettres θανεῖσθ(αι)... τόδ' ἔγραψα... τογλως (?) εἰπα. σκότος ἀμφικαλύψας.

(3) Dans Monceaux, *l. l.*, II^e^ après.

(4) Deux exemplaires πιε μοι, un πιεμ μου, « bois de moi ». Ce serait la fontaine qui parle. Mais le contexte exige plutôt πιε dans le sens causatif (qu'il n'a pas ordinairement) « fais-moi boire ».

## B. — *L'arrivée chez les dieux.*

*c*) Thurii, comme les deux suivantes ; du IV^e^ au III^e^ s. av. J.-C. :

« Je viens pure, issue d'une société de purs, reine des enfers (1), Euclès et Eubouleus et tous les autres dieux immortels, car je me flatte d'être de votre race bienheureuse, mais le destin m'a domptée, et le foudroyant qui projette les astres » (2).

« Je me suis envolée du cycle douloureux et pénible, et je suis arrivée d'un pied rapide vers la couronne désirée. J'ai pénétré sous le sein de la Maitresse, déesse infernale ». « Fortuné et bienheureux, tu seras dieu au lieu de mortel ». « Chevreau, je suis tombé dans du lait » (3).

Avant de chercher le sens de ces paroles mystérieuses, citons les autres inscriptions sur le même thème.

(1) ἔρχομαι ἐκ καθαρῶν καθαρά, χθονίων βασίλεια. Le féminin parce que c'est une âme qui parle. Kern met la virgule après καθαρων, avec l'invocation « pure reine »... Mais la locution ἐκ καθαρῶν καθαρά ne peut être brisée (*Olivieri*) d'après l'usage grec.

(2) Kern, p. 106 lit Ἀλλά με Μοῖρα ἐδάμασσε καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι -⏑⏑-⏑⏑-⏑ καὶ ἀστεροβλῆτα κεραυνόν. Mais ces dieux immortels semblent bien être une dittographie. La fin est très difficile. Kaibel (IG, XIV, 641) suppose un nominatif ἀστεροβλῆτα et κεραυνῶν : « un foudroyant qui lance des éclairs », comme dans Homère ἱππότα pour ἱππότης. Peut-être le vrai sens a-t-il été bien indiqué par Karl Kerényi (*Archiv. für Religionswiss.*, XXV (1923), p. 322 ss.) qui a rappelé la croyance ancienne sur les étoiles filantes, produites pas les astres au bruit de la foudre : *ut e flagrante ligno carbo cum crepitu, sic a sidere caelestis ignis expuitur* (*Pline*, H. N., II, 82). L'âme qui appartenait au monde céleste a été projetée comme une étoile filante, et c'est ainsi que, tombant à terre, elle a été unie à un corps. Platon imaginait de la même façon comment les âmes des défunts retournaient dans des corps ; seulement le point de départ étant dans les enfers, elles montaient : « il survint un éclat de tonnerre, avec un tremblement de terre, et soudain les âmes s'élancèrent de leur place l'une d'un côté, l'autre de l'autre vers le monde supérieur où elles devaient renaître, et filèrent comme des étoiles, ἄττοντας ὥσπερ ἀστέρας, *Rép.* 621, b, trad. Chambry). — Ici on peut donc conserver κεραυνῶν, « celui qui lance la foudre », avec l'épithète ἀστεροβλῆτα (au nominatif). Dans les deux autres textes, (*d* et *e*), on a affecté de distinguer la Destinée et le Foudroyant, comme deux causes possibles de la chute, εἴτε με μοῖρα ἐδάμασσ' εἴτε ἀστεροπῆτι κεραυνῷ, (peut-être parce qu'on ne comprenait plus le sens primitif) : « ou bien la destinée par une mort naturelle, ou bien un coup de foudre ». Et comme en l'entendait non plus de la naissance, mais de la mort, cette circonstance était placée après l'expiation qui avait eu lieu au cours de la vie.

Mais de toute façon, il est question de l'âme et non pas des Titans que rien n'indique ici comme les ancêtres du défunt. Il n'y a donc pas lieu d'introduire ici une théorie sur le péché originel des Titans, punis par la foudre, et transmettant à leurs descendants une nature coupable.

(3) Kern, p. 106. κύκλου δ' ἐξέπταν βαρυπενθέος ἀργαλέοιο ἱμερτοῦ δ' ἐπέβαν στεφάνου ποσὶ καρπαλίμοισι Δεσσποίνας δ[ὲ] ὑπὸ κόλπον ἔδυν χθονίας βασιλείας ἱμερτοῦ δ' ἀπέβαν στεφάνου ποσὶ καρπαλίμοισι. ὄλβιε καὶ μακαριστέ, θεὸς δ' ἔσῃ ἀντὶ βροτοῖο ἔριφος ἐς γάλ' ἔπεσον. Nous n'avons pas tenu compte dans la traduction de la répétition du vers ἱμερτοῦ κ. τ. λ. qui ne peut être qu'un lapsus de copiste. S'il fallait l'effacer dans sa première place, le sens serait le même : le sein de Perséphone est des deux façons le terme de la course.

*d*) Thurii, même époque.

« Je viens, pure d'entre les purs, reine des enfers, Euclès et Eubouleus et les autres dieux démons, car je me flatte d'être de votre race illustre. J'ai payé la rançon de mes actions injustes, soit que la destinée m'ait domptée, soit par un coup de tonnerre étincelant d'éclairs. Maintenant je viens en suppliante auprès de la très sainte Perséphone, afin que bienveillante elle m'envoie aux siéges des glorifiés ».

Comparée à la précédente, cette rédaction nous paraît comme dépouillée de ses formules mystérieuses. On dirait qu'elle était destinée à l'usage des orphiques de second ordre, pas tout à fait initiés. L'âme parle de ses propres fautes, expiées avant sa mort, ou naturelle ou violente, par suite d'un coup de foudre. Aucune allusion au cycle douloureux, ni à des rapports intimes avec Perséphone.

*e*) Thurii, même époque. C'est exactement la même que la précédente, un passe-partout, au service de tous ceux de la secte dans un sens large.

*g*) trouvée à Rome, semble-t-il, du IIe s. après J.-C.

« Elle vient (1), pure d'entre les purs, reine des enfers, Euclès et Eubouleus, noble rejeton (2) de Zeus, et j'ai ce don de Mémoire, célèbre parmi les hommes ». « Cécilia Secundina, viens joyeuse; une loi t'a rendue divine » (3).

On dirait d'un dialogue. La défunte ayant reçu le don de Mémoire, sans doute à la fontaine, a donc suivi le rite orphique. Les dieux de l'orphisme auxquels elle s'est adressée lui font bon accueil.

### C. — *Les deux thèmes réunis.*

*f*) Thurii trouvée en 1879, du IVe au IIIe s. av. J.-C.

Mais lorsque l'âme aura quitté la lumière du soleil, à droite... (4) ayant bien pris garde à tout : « Salut, (toi) qui as souffert la souffrance, telle que tu ne l'avais pas soufferte auparavant. D'homme tu es devenu dieu. Chevreau tu es tombé dans du lait. Salut! Salut! toi qui as cheminé à droite et vers les prairies et les bois sacrés de Perséphone ».

Si la purification se faisait par la souffrance, comme le disait Platon (5), la dernière existence de l'âme, la plus douloureuse de

(1) ἔρχεται qu'on est tenté de changer en ἔρχομαι.
(2) τέκος ἀγλά' Le graveur se serait-il permis ἀγλαέ pour ἀγλαόν ?
(3) νόμῳ ἴθι δῖα, la loi orphique sanctionnée par les enfers.
(4) Treize lettres inintelligibles : εἰσιέναι δεῖ' τινα (*Rohde*). — Ensuite : πεφυλαγμένον εὖ μάλα πάντα. Χαῖρε παθὼν τὸ πάθημα· τὸ δ' οὔπω πρόσθ' ἐπεπόνθεις· θεὸς ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου. ἔριφος ἐς γάλα ἔπεσες, χαῖρε, χαῖρε, δεξιὰν ὁδοιπορῶν λειμῶνας τε ἱεροὺς καὶ ἄλσεα Περσεφονείας.
(5) Gorgias 525 b δι' ἀλγηδόνων καὶ ὀδυνῶν γίγνεται αὐτοῖς ἡ ὠφελία.

toutes, avait achevé de la rendre pure. Elle était ainsi en état de prendre à droite et d'arriver auprès de Perséphone. Le ton est celui de la tablette *a*.

A ces lamelles d'or il faut joindre une inscription gravée sur la pierre, trouvée à Phaestos en Crète, du IIe s. av. J.-C. (1).

La mère de toutes choses révèle aux hommes une merveille; elle tend la main aux saints et à ceux qui rendent raison de leur origine raciale. Mais elle fait le contraire à ceux qui dérogent de la race des dieux. Vous tous qui êtes pieux et qui avez la langue bien dressée, entrez purs dans le temple divin de la grande Mère; vous connaîtrez des œuvres divines, dignes d'immortalité, comme il convient à ce temple.

On dirait bien d'un groupe d'orphiques : ils ont le droit de se vanter de leur origine, comme ceux qui se disaient fils de la Terre et du Ciel étoilé; ce sont des saints, et leur langue sait proférer les formules nécessaires; ils ont rendu compte de leurs bonnes œuvres, ils sont invités à entrer dans le temple divin.

La note particulière est ici la personnalité de la Grande Mère. Elle n'étonne pas dans un texte de Crète, où elle était associée à Rhéa, la déesse aux serpents. Elle figurait pour la Crète dans les *Crétois* et aussi dans les *Bacchantes* d'Euripide. C'est une nouvelle preuve que s'il y a là du syncrétisme, il est ancien et particulier à la grande île.

Le jugement, la langue bien dressée, rappellent le jugement égyptien devant Osiris et la voix juste qui prononce les bonnes formules.

Si nous considérons l'ensemble des petites feuilles d'or, il semble que ce sont comme des parcelles d'un poème qui comprenait les deux épisodes principaux de la vie d'outre-tombe, la manière d'arriver auprès de Perséphone dans le groupe des dieux qui lui étaient associés, et la réception du défunt parmi les dieux (2).

(1) Kern, p. 106 θαῦμα μέγ' ἀνθρώποις πάντων Μάτηρ προδίκνυτι, τοῖς ὁσίοις κίγχρητι καὶ οἳ γονεὰν ὑπέχονται. τοῖς δὲ παρεσβαίνονσι θεῶν γένος ἄντια πράττει. πάντες δ' εὐσεβίες τε καὶ εὔγλωθ(τ)οι πάριθ' ἁγνοὶ ἔνθεον ἐς Μεγάλας Ματρὸς ναόν, ἔνθεα δ' ἔργα γνωσῇθ' ἀθανάτας ἄξια τῶδε ναῶ.

(2) M. Comparetti (*Notizie degli Scavi*, 1923, p. 207 s.) a publié une petite lamelle d'or découverte probablement dans un tombeau aux environs de Brindisi. L'inscription contenait quatre lignes, dont la troisième est incomplète, la quatrième n'a que trois lettres. Elle daterait du commencement du IVe s. av. J.-C. M. Comparetti lit : χὲν τέμμα /τέφρειχεν] τέφραις [άμ/βλὺ[ποιον.

Il traduit (χέν à lire χήν) : « une oie a couvert de cendres un tranchant, et l'a émoussé par les cendres ». Avec cette interprétation on comprend qu'il conclue : « La lamelle n'a aucun rapport avec les lamelles orphiques en or que j'ai publiées et expliquées. Il n'y a rien d'orphique ni de mystique ».

Mais alors pourquoi graver sur de l'or et en vue d'un tombeau une sorte de

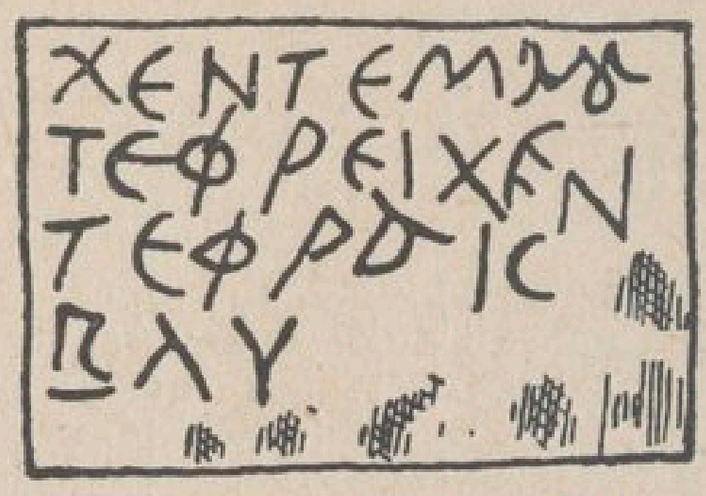
## § 2. — *Le sens religieux des lamelles.*

Ainsi conçus, ces textes ont une ressemblance étonnante avec ceux qui figurent en Égypte, soit dans les Pyramides, des premières dynasties, soit aux sarcophages du moyen empire (de 2250 environ à 1700 av. J.-C.), soit au *Livre des morts,* à partir de l'expulsion des Hycsos (1).

L'itinéraire était contenu dans un *Livre des deux chemins* (2). Erman le résume ainsi : « Celui qui entre dans le royaume des morts, aux lieux saints de Rosetau (3) près Gizeh, rencontre, comme nous l'apprend une carte de l'au-delà, deux chemins qui le conduisent au royaume des bienheureux, l'un par eau, l'autre par terre. Tous deux font des zigzags, et l'on ne peut pas aller de l'un à l'autre, car entre eux il y a une mer de feu. Il y a aussi des sentiers à côté, « *sur lesquels tu ne dois pas cheminer,* car ils te conduiraient dans le feu », ou ce sont des détours. Avant qu'on puisse s'engager sur une de ces routes, on a à traverser une porte de feu ». D'après le Livre des morts, il y avait même quinze ou vingt et une portes avec de méchants gardiens. On ne nous parle pas du mot de passe à leur donner, mais il devait y en avoir un, d'autant que le défunt n'aurait pas pu passer s'il n'avait connu la forme et le nom de tous ses adversaires (p. 237), condition préalable pour donner la réponse satisfaisante.

proverbe assez mal venu pour signifier : bien sot qui s'attaque à plus fort que soi avec des moyens insuffisants?

M. R. Cohen, dans l'*Histoire grecque* (t. III, p. 419, par G. Glotz et R. Cohen) qualifie le petit document comme « une lamelle d'or à inscription orphique, pareille à celles qu'on a exhumées à Thourioi et à Petelia ». Il ne manquera pas d'expliquer sa pensée. Ne pouvant pénétrer le secret de cette énigme, nous donnons ici seulement un fac-similé, exécuté par le P. Vincent, d'après celui de M. Comparetti.



(1) Les renseignements qui suivent sont empruntés à : *Die Religion der Aegypter...* von Adolf Erman, Berlin et Leipzig, 1934.

(2) Erman, *l. l.* p. 232; ce livre a été publié par Schack d'après un sarcophage de Berlin; cf. *Livre des morts* 144-146.

(3) *L. l.* p. 26 « la porte des chemins ».

Naturellement le voyage par l'eau du fleuve, le plus commode pour les riverains du Nil, n'avait plus de raison d'être en pays grec. Le but était le même. Le défunt égyptien se rend auprès d'Osiris, roi des morts : « Les serviteurs de Dieu se tiennent derrière toi et les nobles de Dieu se trouvent devant toi et crient : Viens, toi, Dieu ! Viens, toi, Dieu ! Viens, possesseur du trône d'Osiris ! » (p. 219).

Toutefois il y avait une condition préliminaire, c'était que le défunt fût reconnu juste. Dans la salle des deux vérités, se tenait Osiris avec ses quarante-deux assesseurs et Thoth comme greffier ; le cœur du défunt était pesé sur le plateau d'une balance, la vérité sur l'autre, et il lui était permis de présenter son apologie : « Je suis venu auprès de toi, mon Seigneur, pour voir ta beauté... Je viens à toi et j'apporte la vérité et je récuse le péché » (p. 226). M. Erman nous dit que « en règle générale, c'est plutôt la pureté corporelle que les dieux demandent à leur nouveau compagnon, et ils l'aident à l'acquérir » (p. 217). Cependant — ne disons pas la confession des péchés, mais plutôt — l'affirmation du défunt qu'il n'a pas péché, suppose une conscience avertie non seulement de la malice des grands crimes, meurtre, adultère, vol, dureté, mais elle est encore attentive à des fautes d'omission, aussi bien envers la charité qu'envers la justice. Il ne suffisait pas comme dans les lamelles de se présenter comme pur et d'alléguer son origine divine, son privilège reconquis par l'épreuve et les purifications ; l'égyptien devait entrer dans le détail.

Dans les lamelles et dans les papyrus, c'est le thème général qui est le même, et, ce qui est tout à fait caractéristique, c'est l'importance des formules nécessaires pour le salut, écrites ou déposées dans le tombeau du mort, pour aider sa mémoire et assurer une récitation exacte.

Les différences cependant sont notoires.

Sur les formules orphiques, Osiris est remplacé par la reine des morts, nommée Perséphone. Les poètes grecs parlaient plus volontiers d'Hadès ou de Pluton, roi des morts. Peut-être les orphiques ont-ils été influencés par les cultes et les mystères d'Éleusis, où Coré, la vierge qui était Perséphone, avait une place éminente à côté de sa mère Déméter... Le point de départ de cette prééminence de la divinité féminine chez les morts est probablement en Crète, avec la déesse aux serpents, dont on trouve les statuettes dans les palais minoens. Elle ressemble à la déesse Mère qui est une Déesse Terre, et les serpents (1) la rattachent aux régions intérieures de la terre (2) :

(1) Nié par Nilsson, *The minoan mycenaean Religion...* p. 284, qui en fait une divinité du foyer.

(2) D'après M. Cumont, *Revue des études anciennes*, VIII (1906), p. 281 : « Le serpent

Quoi qu'il en soit, Perséphone est la Dame, la reine des enfers, et c'est dans ses prairies et ses bois sacrés qu'est reçu l'orphique défunt. Ces mots des lamelles *d* et *e* sont comme la traduction pour tout le monde de l'expression mystique : « J'ai pénétré sous le sein de la Maîtresse, reine infernale (1). » Ces mots sont assurément les plus mystérieux de tous. Nous avons même supposé qu'on répugnait à produire en public une expression aussi mystique.

Tout d'abord, il est évident que l'initié, parvenu au terme de sa course, y recevra la consécration suprême qui fera de lui un dieu, ce qu'il n'était sûrement pas du chef de son initiation, car elle le laissait exposé à toutes les vicissitudes, même les plus pénibles, de la vie mortelle, et à la mort. Et c'était bien d'abord l'interprétation qu'avait acceptée le R. P. Festugière (2). Mais il avait traduit : « Me voici descendu dans le sein de la Souveraine », et il entendait le sein (κόλπος) au sens de demeure, un peu comme le Lazare qui a sa place dans le sein d'Abraham (Lc. XVI, 22). La préposition ὑπό lui paraissait un équivalent acceptable de ἐν. Dès lors il n'avait pas tort de regarder cette idée : « le myste est mort, il est auprès de Perséphone » comme « un truisme sans intérêt ». Groupant, avec une érudition très sûre, les textes où l'initiation se fait en entrant dans la chambre secrète de la déesse, il a conclu que l'initié faisait ici valoir ses droits au bonheur suprême, droits qu'il tenait de cette initiation, rappelée par cette formule. Mais il est tout à fait évident que la formule secrète ne s'entend pas des débuts de l'initiation, puisque c'est l'acte suprême qui met un terme à la course qui ne faisait que commencer lorsque le défunt est entré dans la carrière orphique.

La vraie solution consiste à donner aux mots mystiques un sens mystique littéral : « j'ai pénétré sous le sein de la déesse », c'est-à-dire elle a accompli pour moi l'acte mystique de filiation qui a fait de moi un dieu. C'est ainsi que l'apothéose d'Héraclès était devenue légitime par l'intervention d'Héra qui avait consenti à simuler un accouchement (3).

D'ailleurs il allait de soi que cette imitation d'un accouchement n'avait d'autre caractère que celui d'une fiction juridique. En fait

est, en effet, regardé souvent comme un symbole de la Terre et l'art romain le donne même comme attribut à Tellus ».

(1) Δεσποίνας δὲ ὑπὸ κόλπον ἔδυν χθονίας βασιλείας,

(2) *RB.*, 1935, p. 385 ss.

(3) Diod. IV, xxxix, 2 τὴν δὲ τέκνωσιν [αὐτοῦ] γενέσθαι φησὶ τοιαύτην· τὴν Ἥραν ἀναβᾶσαν ἐπὶ κλίνην καὶ τὸν Ἡρακλέα προσλαβομένην πρὸς τὸ σῶμα διὰ τῶν ἐνδυμάτων ἀφεῖναι πρὸς τὴν γῆν, μιμουμένην τὴν ἀληθινὴν γένεσιν : Diodore ajoute que jusqu'à son temps les barbares emploient ce simulacre pour l'adoption d'un fils.

c'était une adoption. Et c'est bien ainsi que l'entendaient des Athéniens, d'après Hésychius (1), lorsqu'ils parlaient d'une seconde naissance.

C'est donc la déesse qui accorde au défunt le fruit de ses travaux; c'est elle qui lui confère le droit d'entrer dans sa société intime, ou, comme les inscriptions *d* et *e* le disent en termes plus simples, qui le place sur le siège des glorifiés, dans ses propres bois sacrés.

D'autres dieux sont nommés, dans une situation secondaire,

Euclès (l'illustre), Eubouleus (le bon conseil). Ce sont là deux euphémismes pour rendre sympathiques les dieux infernaux. Le premier est un qualificatif de Hadès ou Pluton. Le second de même, mais il désigne aussi Dionysos, et ce doit être le cas ici, un Dionysos infernal qui est Zagreus. La tradition est parfaitement conservée dans l'hymne orphique à Perséphone, fille de Zeus, « mère d'Eubouleus, aux formes diverses, retentissant (2) », c'est-à-dire probablement bruyant par ses cymbales comme son sosie Dionysos. Comme l'hymne orphique fait de Perséphone la femme de Pluton on a pu considérer ici Zagreus comme fils de Pluton. Mais si l'hymne XXIX laisse place au doute, l'hymne XXX, 6 est très clair : Eubouleus est fils de Zeus et de Perséphone (3), selon la tradition que nous croyons crétoise. Ce Dionysos est le premier né (πρωτόγονος) à deux cornes (δικέρως), à face de taureau (ταυρωπός), mangeur de chair crue (ὠμάδιος), groupant les attributs de Dionysos et de Zagreus, nouvel indice de leur fusion, et preuve de l'origine orphique des lamelles (4). Pour les orphiques, Eubouleus n'est donc pas le fils de Pluton, mais seulement de Perséphone, et peut-être en même temps son époux sous un autre aspect (5).

L'âme admise parmi les dieux — non pas célestes ou de l'Olympe, mais infernaux, — est heureuse d'avoir échappé au cycle douloureux. L'allusion à la métempsycose est évidente, et le terme même de cycle est orphique d'après Proclos (6) qui cite un vers écrit par les

(1) C'est ainsi qu'Hésychius explique δευτεροποτμος· ἢ ὁ δεύτερον διὰ γυναικείου κόλπου διαδύς· ὡς ἔθος ἦν παρὰ Ἀθηναίοις ἐκ δευτέρου γεννᾶσθαι. Ici ce ne sont plus les barbares, mais les Athéniens eux-mêmes qui auraient pratiqué ce rite.

(2) Abel, XXIX, 8 μῆτερ ἐριβρεμέτου πολυμόρφου Εὐβουλῆος. — Cité par Olivieri.

(3) Εὐβουλεῦ, πολύβουλε, Διὸς καὶ Περσεφονείης ἀρρήτοις λέκτροισι τεκνωθείς...

(4) Cf. Hymne LII, 4.

(5) Dans l'hymne à Adonis LVI, 3, ce dieu est nommé Eubouleus parce que, partagé entre Aphrodite et Perséphone, il est aussi l'époux de celle-ci.

(6) *Proclus in Timaeum* V, 330 a b..- καὶ οἱ παρ' Ὀρφεῖ τῷ Διονύσῳ καὶ τῇ Κόρῃ τελουμένοι τυχεῖν εὔχονται· Κύκλου τ' ἂν λῆξαι καὶ ἀναπνεῦσαι τῆς κακότητος. Le verbe λήγω s'emploie avec le génitif, que nous lisons avec Kern, p. 229. Le sens n'est pas qu'on a bouclé la boucle, en revenant au point de départ, mais qu'on est sorti d'un cercle fatal.

initiés orphiques de Dionysos et de Perséphone : « En finir avec le cercle et respirer en sortant de la misère. »

Les Pythagoriciens suivaient la même doctrine. Comment Hérodote (II, 123) a-t-il pu croire qu'ils l'avaient empruntée aux Égyptiens? Peut-être en voyant les figures innombrables de dieux à têtes d'animaux. Surtout si on lui a cité quelques textes du Livre des morts : « Le mort monte au ciel avec une tête de faucon et des ailes d'oie (1) » ; « le mort ou plutôt son âme peut se changer en tout ce que son cœur désire, un phénix, un héron, une hirondelle, un faucon, un ver, un crocodile, un lotus, ou même le dieu Phtah : l'âme doit pouvoir s'unir à son corps de nouveau, et trouver ouverte la porte de sa tombe » (p. 223). On dit à Paheri, prince d'el Kab : « tu te transformes en un phénix, ou en une hirondelle, ou en un faucon ou en un héron, comme tu veux » (p. 230).

Il est vrai, ce sont là pour les morts des privilèges dont on les félicite. On n'entend jamais en Égypte la plainte de l'âme enchaînée à un corps. C'est celle qui retentit dans un vers trop court de nos lamelles orphiques. Mais Hérodote a pu s'y tromper, et nous-mêmes avons quelque peine à determiner quel est le thème de la joie qui suit de longues épreuves.

### § 3. — *Les titres de l'orphique au salut.*

Quand l'initié se vante d'être fils de la Terre et du Ciel étoilé, c'est comme s'il disait qu'il était fils des Titans, du moins d'après la tradition orphique, qui les disait, comme Hésiode, (2) fils de la Terre et du Ciel (3).

> Titans, fils illustres de la Terre et du Ciel, ancêtres de nos pères.... principes et sources de tous les mortels qui tant endurent, des poissons, des oiseaux et de ceux qui habitent la terre.

Cependant l'hymne n'ignore pas ce que chacun sait, que les Titans foudroyés ont été jetés dans le Tartare. Lors donc que le défunt des lamelles semble dire qu'il est un Titan, il fait en apparence allusion à son origine titanique, commune à tous les êtres animés. Mais comme initié il sait quelque chose de plus, la façon dont les hommes émanent des Titans après qu'ils ont été foudroyés, et déjà enrichis d'une nature plus divine que la leur.

(1) Erman, l. l. p. 212.
(2) *Théogonie*, 147 ss.
(3) *Hymne* XXXVII.

C'est ce qu'a expliqué Olympiodore (vi[e] s. ap. J.-C.). On objecte que le néo-platonisme a entendu l'orphisme à sa façon. Cependant le texte mérite d'être lu, d'autant qu'il renvoie expressément à une tradition secrète. C'est à propos du passage du Phédon, où Socrate interdit le suicide (1).

D'après la tradition d'Orphée, il y a eu quatre empires. Le premier, d'Ouranos, auquel a succédé Kronos... après Kronos a régné Zeus qui a jeté son père dans le Tartare. Le successeur de Zeus fut Dionysos. On dit que les machinations d'Héra engagèrent les Titans qui étaient avec lui à le déchirer, et ils mangèrent ses chairs. Irrité contre eux, Zeus les foudroya et du résidu des vapeurs qui avaient jailli de leurs corps, il fit une matière dont sont nés les hommes. Il ne faut donc pas quitter la vie de nous-mêmes, non pas, comme dit le texte, parce que nous sommes dans une sorte de prison qui est le corps, car cette raison est évidente et (Platon) n'aurait donc pas fait une allusion secrète (ἀπόρρητον), mais il a voulu dire que nous ne devons pas quitter la vie de nous mêmes, parce que notre corps est dionysiaque; nous faisons partie (du dieu) puisque nous sommes composés du résidu des Titans qui ont goûté à sa chair.

On voit qu'Olympiodore ne s'en tient pas à la lettre de Platon et suppose qu'il s'est exprimé d'après une doctrine orphique, alors qu'en fait Platon a qualifié de titaniques les mauvaises inclinations « de ceux qui montrent et imitent (en eux) l'antique nature dite Titanique » (2).

Mais Proclos (3), au v[e] s. ap. J.-C., avait déjà attribué au théologien Orphée trois sortes d'hommes : d'or, sous Phanès, d'argent, sous Kronos : « la troisième est titanique, c'est celle qu'il dit avoir été constituée par Zeus avec les membres des Titans », ce qui est en partie d'accord avec Platon.

« En partie » seulement, car Platon ne regardait pas la nature humaine comme entièrement titanique, dans le sens fâcheux, et personne ne pouvait méconnaître qu'elle a aussi de nobles aspirations. Si quelqu'un a systématisé, c'est Proclos, dans l'opinion fâcheuse qu'il prête à Orphée. Les lamelles d'or inclinent au contraire fortement dans le sens d'Olympiodore, sur ce qu'il y a de divin dans l'origine des hommes. Le défunt dit aux gardes qu'il est fils de la Terre et du Ciel étoilé. Et même, parvenu auprès de Perséphone, il allègue sans hésiter son origine divine.

L'origine terrestre n'étant pas niable, l'orphique insiste surtout sur la divine. Sa prétention suppose que le meurtre de Zagreus-Dionysos par les Titans, enseigné par Onomacrite, comprenait dès

(1) Texte dans Kern, *Orphica*, p. 238, *Phaed.* 61 c.
(2) *Leg* III, 701 b-c : τὴν λεγομένην παλαιὰν τιτανικὴν φύσιν ἐπιδεικνῦσι καὶ μιμουμένοις.
(3) *In rempubl.* II, 74.

lors leur châtiment et la suite de l'histoire, la filiation de l'homme descendu des Titans. Le devoir des initiés était donc de développer la partie dionysiaque par des abstinences, des purifications et ces souffrances qui libèrent l'âme de l'élément titanique.

En elle-même, la race des Titans était d'origine à la fois terrestre et céleste. L'élément divin avait été corroboré en dévorant Dionysos, mais c'était cependant un crime puni par la foudre. Les hommes n'avaient pas participé au crime et n'avaient pas été punis pour cela : simplement ils avaient hérité d'une nature titanique, devenue plus divine par la manducation d'un dieu. Dans ce sens très restreint on peut parler d'un péché à l'origine, celui des ancêtres, dont les hommes avaient tiré plutôt un avantage qu'une déchéance. Mais à supposer qu'il pesât sur les descendants des Titans, les hommes pouvaient-ils espérer s'en purifier en le commettant de nouveau, c'est-à-dire en dépeçant et en mangeant le taureau qui était censé représenter Dionysos? Cette imitation du crime des Titans eût dû être punie par la foudre. D'ailleurs dans les lamelles l'initié devient non pas taureau, mais chevreau, c'est-à-dire, comme l'a bien vu Dieterich, qu'il est devenu Dionysos par l'initiation bacchique. En effet le dieu a pour épithète ἐρίφιος, précisément à Métaponte (1), et c'est probablement pour cela qu'il est nommé εἰραφιώτης (2), surtout chez les orphiques.

Le chevreau est tombé dans du lait. Il ne saurait être question de la voie lactée, car la scène se passe aux Enfers et non pas au ciel. Le sens est simplement que l'initié jouit d'un parfait bonheur, comme le chevreau qui boirait du lait à pleines gorgées. Ce bonheur est celui du nouveau dieu à l'instar de l'antique Zagreus rené en Dionysos auquel l'orphique s'est consacré.

Le voilà en possession d'une immortalité consciente. Les défunts obligés à renaître auront à boire de l'eau de l'Oubli (*Léthé*), parce que les connaissances d'une vie antérieure encombreraient une nouvelle vie. Par opposition l'orphique arrivé au but boira de la source de Mémoire; il conservera le souvenir de la dernière au moins de ses vies qui lui a procuré la délivrance, par la faveur de son initiation et par sa fidélité à la vie orphique, à cause des souffrances qu'il a endurées dans la voie de sa purgation spirituelle. Son titre au bonheur n'est pas seulement l'initiation, mais la pratique d'œuvres spéciales.

(1) Dieterich (dans Olivieri) a cité Stéphane de Byzance où d'après Apollodore : Παρὰ... Μεταποντίνοις Ἐρίφιος.

(2) Mot de signification inconnue dit Bailly, mais qui doit venir d'ἐρίφιος.

## CHAPITRE IX

### L'INFLUENCE DE L'ORPHISME EN GRÈCE.

Avant d'étudier les influences que l'orphisme a pu avoir sur le judaïsme et le christianisme, il ne sera pas inutile de jeter un coup d'œil sur ce qu'en ont pensé les Grecs eux-mêmes, du moins en parcourant les témoignages les plus anciens, car il ne servirait à rien pour notre but de passer en revue ce qui est notablement postérieur au christianisme.

### § 1er. — *Pindare* (né en 518/17) (1).

Sur les rapports de l'orphisme avec Pindare, on peut alléguer tout d'abord deux textes. Chacun d'eux est difficile, et il est non moins difficile de les concilier entre eux. Nous croyons que l'un d'eux renferme la théorie générale des peines et des récompenses après la mort, y compris la métempsychose, tandis que l'autre envisage une situation particulière.

Citons d'abord intégralement la IIe Olympique, du vers 64 au vers 144, en les glosant par péricopes. La traduction s'appuie sur celle de M. Puech, avec des variantes.

Pindare parle de l'opulence, splendeur de la vie, mais qui ne doit pas voiler nos destinées (2) :

> Ah! surtout si celui qui la possède sait connaître l'avenir! s'il sait que pour ce qui est des morts, les esprits faibles ont payé ici même leur rançon, mais que les crimes [commis] dans cet empire de Zeus, quelqu'un les juge sous la terre, prononçant la sentence qui découle d'une nécessité hostile.

Dans l'antiquité, Aristarque, suivi par Zeller (I, p. 58; 5e éd.), a

(1) Pindare, I-IV, texte établi et traduit par Aimé Puech. « Les Belles Lettres », Paris 1923.

(2) εἰ δέ νιν ἔχων τις εἰδεν τὸ μέλλον, ὅτι θανόντων μὲν ἐνθάδ' αὐτίκ' ἀπάλαμνοι φρένες ποινὰς ἔτεισαν, τὰ δ' ἐν τᾷδε Διὸς ἀρχᾷ ἀλιτρὰ κατὰ γᾶς δικάζει τις ἐχθρᾷ λόγον φράσαις ἀνάγκᾳ Je rends αὐτίκα non pas au sens de « aussitôt », mais au sens dérivé « déjà »; ἀπάλαμνοι au sens primitif « d'impuissants »; j'insiste sur l'aoriste ἔτεισαν; φράσαις, participe dorique. C'est surtout pour cette période que nous nous écartons de M. Puech.

compris que les fautes commises aux enfers étaient punies par un retour sur la terre, tandis que les fautes commises ici-bas étaient punies aux enfers. Il serait étonnant qu'une théorie aussi importante ait été exprimée d'une manière vague et obscure. M. Puech s'en est débarrassé en traduisant : « quand la mort les a frappés ici », ce qui, en bonne logique fait disparaître l'opposition entre deux endroits, et coupe la difficulté à sa racine. Mais « mourir ici-bas » est un truisme peu digne de Pindare, et il est impossible de méconnaître une double situation, soulignée par μέν et par δέ. Il y a donc des âmes qui sont punies sur la terre, et d'autres qui sont jugées sous terre, mais les fautes dont parle le poète sont toutes commises sur la terre. L'opposition entre « ici-bas » et « l'empire de Zeus » serait une absurdité. Il faut donc qu'elle soit entre les fautes et les crimes. L'« empire de Zeus » n'est là que pour accuser le caractère odieux, intolérable de certaines fautes, commises cependant en présence de Zeus et en insultant à son pouvoir. Nous osons donc proposer une opposition entre les fautes de faiblesse, presque d'impuissance, ou même involontaires, qui d'ordinaire ont été déjà expiées ici-bas, et les fautes très graves, avec une opposition correspondante dans le lieu du châtiment (1).

Entendu ainsi le passage est bien dans les idées du temps. On estimait chez les Grecs, avec moins de conviction peut-être que chez les Sémites, que les afflictions de la vie étaient le châtiment d'une faute. C'est précisément ce que note d'abord Pindare : normalement le mourant a payé ses dettes, ici-bas même. Mais déjà une morale plus sévère regardait certains crimes comme ne pouvant être l'objet d'une rançon, étant inexpiables. Que le coupable ne se fasse pas illusion ! Ils seront punis dans l'autre monde, tandis que les bons seront récompensés.

C'est ce que Pindare explique maintenant (2) :

Éclairés par un soleil qui fait leurs nuits toujours égales, toujours égaux leurs jours, les bons recoivent en partage une vie moins pénible que la nôtre : ils n'ont pas besoin d'employer la force de leurs bras à tourmenter la terre ou l'onde

(1) Je ne sais si cette explication a déjà été proposée. Voici la conclusion de M. Rathmann (*l. l.*, p. 77 n. 36) : *omnibus his interpretationibus perlustratis nihil relinquitur nisi ut iudicemus Pindarum exprimere voluisse homines, etiamsi* IN HAC VITA *mortui sint* (θανόντων μὲν ἐνθάδε), *tamen post mortem* RE VERA *vivas res in hac terra iniuste gestas iudicio facto luere debere*. Cette banalité était sans doute orphique, mais trop commune pour être exprimée d'une façon si subtile. Quoique mort pour cette vie, on est jugé après la mort !!!

(2) Trad. Puech.

marine, pour soutenir leur pauvre vie. Auprès des favoris des Dieux, de ceux qui aimèrent la bonne foi (1), ils mènent une existence sans larmes; les autres subissent une épreuve (2) que le regard ne peut supporter.

On dirait bien que les méchants sont condamnés pour jamais. Rien n'indique qu'ils seront renvoyés à une nouvelle existence. Tandis que les bons n'arrivent pas dès la première fois au bonheur définitif. Il y faut une sélection qui se renouvelle trois fois. Pour arriver au comble de la félicité, il faut montrer trois fois dans l'un et l'autre monde une exacte fidélité, être parfaitement pur (3) :

Tous ceux qui ont eu l'énergie, en un triple séjour dans l'un et dans l'autre monde, de garder leur âme absolument pure de mal (4), suivent jusqu'au bout la route de Zeus qui les mène au château de Cronos; là l'ile des Bienheureux est rafraîchie par les brises océanes; là resplendissent des fleurs d'or, les unes sur la terre, aux rameaux d'arbres magnifiques, d'autres, nourries par les eaux : ils en tressent des guirlandes pour leurs bras, ils en tressent des couronnes.

Sous l'équitable surveillance de Rhadamanthe, l'assesseur qui se tient aux ordres du puissant ancêtre des Dieux, de l'époux de Rhéa, déesse qui siège sur le plus haut des trônes. Parmi eux sont Pélée et Cadmos, Achille, etc.

L'intérêt de cette vue est de distinguer la récompense des bons, dans une existence meilleure que celle de la terre, et la béatitude des héros, sous l'empire de Cronos-Saturne aux îles des bienheureux, dans l'Océan lointain. Ce degré plus haut exige une triple épreuve sur la terre et dans l'au-delà, comme il faut sans doute comprendre « des deux côtés » (5), soit en tout six existences sans tache. C'est supposer à la fois la métempsychose et un au-delà où l'on peut mériter et déméríter, car la vie des bons dans l'au-delà est seulement plus facile que la nôtre. Le poète ne dit pas ce que deviennent ceux qui n'ont pas évité l'injustice. On doit raisonner d'après le premier cas. Ceux-là sont condamnés à jamais et ne prennent plus part à la lutte. Il n'arrive au but que ceux qui ont supporté les six épreuves, probablement dans des conditions différentes, mais Pindare ne s'explique pas.

(1) Cela n'ajoute rien aux favoris des Dieux de dire qu'ils aimèrent la bonne foi. Il faut donc traduire : « ceux qui aimèrent la bonne foi, mènent »; ce que M. Puech juge possible.

(2) Ce n'est pas manière d'épreuve; c'est simplement une chose pénible, πόνον.

(3) Trad. Puech.

(4) Ces termes accentuent la nuance orphique; littér. « avoir l'âme exempte de toutes injustices ».

(5) v. 123 s. ὅσοι δ' ἐτόλμασον ἑστρίς ἑκατέρωθι μείναντες.

Il est clair que, tout en maintenant une doctrine assez répandue sur le jugement, la rétribution, et le sort des privilégiés dans l'île des Bienheureux, il a entendu donner raison à la justice divine qui préside à tout. La métempsychose lui offrait une solution, une métempsychose qui aboutissait à une purification parfaite de l'âme, par l'exercice du bien dans l'un et dans l'autre monde. Il y là une application de l'idée principale de l'orphisme, révélateur du secret des traditions courantes. Mais on n'y voit aucune des formes spéciales de l'orphisme, ni quant à la divinité qui reçoit les bienheureux, ni quant à l'origine des âmes et à la valeur de la souffrance, ni quant à la nature des châtiments et à l'apothéose de l'âme enfin délivrée du corps.

Un second passage de Pindare, serait en contradiction avec la II$^{e}$ Olympique, si l'on y voyait une théorie générale des fins dernières.

Il nous paraît au contraire avoir sa raison d'être comme solution d'un cas spécial, et s'insérer sans trop de difficulté dans les grandes lignes du système orphique.

Pindare, tel que nous l'avons compris, pensait que d'ordinaire l'homme paie sur la terre la rançon des fautes qui ne sont pas une offense directe à la souveraineté de Zeus. Mais si sa faute même, plus ou moins involontaire, a été l'occasion ou la cause de son bonheur terrestre, s'il ne l'a pas expiée, mais en a plutôt profité, la justice divine se tiendra-t-elle pour satisfaite? Si l'homme finit même par oublier sa faute ancienne, la Justice saura le retrouver, tout en lui permettant de remonter aux plus hauts honneurs, réservés aux héros ou aux demi-dieux, à cause de ses actions illustres.

C'est, croyons-nous, le sens des quelques vers conservés par Platon dans le Ménon (81 b), et cités pour prouver la théorie de la réminiscence fondée sur la métempsychose. L'intention du philosophe est parfaitement claire. Qu'il y ait là une notion orphique aussi bien que pythagoricienne, c'est un point acquis. La note orphique spécifique serait relative au temps qui sépare les deux existences, sur la terre et parmi les héros. Il est possible; mais nous ne saurions y voir une purification de l'ancienne souillure, celle qui tache l'humanité, issue des Titans criminels. Ce serait une doctrine du péché originel, non point celle de la Bible, mais analogue à celle-ci. Le texte publié par M. Puech (1) a été traduit deux fois par M. Alfred

(1) Pindare, IV, p. 210 οἵσι δὲ (ou γὰρ ἂν Croiset-Bodin) Φερσεφόνα ποινὰν παλαιοῦ πένθεος δέξεται, ἐς τὸν ὕπερθεν ἅλιον κείνων ἐνάτῳ ἔτει ἀνδιδοῖ ψυχὰς πάλιν, ἐκ τᾶν βασιλῆες ἀγαυοί καὶ σθένει κραιπνοὶ σοφίᾳ τε μέγιστοι ἄνδρες αὔξοντ'· ἐς δὲ τὸν λοιπὸν χρόνον ἥρωες ἁγνοὶ πρὸς ἀνθρώπων καλέονται.

Croiset. La première, reproduite par M. Puech, est fort large. La seconde, en collaboration avec M. L. Bodin, est tout à fait littérale; nous hasardons une troisième forme :

Or ceux dont Perséphone accepte la rançon (due) pour un ancien deuil, à la neuvième année elle renvoie leurs âmes vers le soleil d'en haut; d'entre elles s'élèvent des rois illustres, des hommes puissants en force et très grands par la sagesse. Pour le reste du temps ils sont nommés, parmi les hommes, de purs héros.

Il est probable que la neuvième année inaugure la vie nouvelle : l'expiation durerait donc huit ans, comme le veut M. Puech. Mais pourquoi cette expiation fournie à la manière d'une rançon? Elle suppose évidemment une faute. Serait-ce une faute collective, comme semble l'entendre M. Puech (l. l. p. 209) : « Le *penthos* [qu'il traduit souillure] pour lequel Perséphone a reçu satisfaction a manifestement un caractère plus général [qu'un meurtre]. Les âmes qui ont ainsi *satisfait* sont purifiées du mal ». — Donc du mal commun qui pesait sur toutes, de l'antique souillure, du péché originel. M. Puech conclut : « Il y là une sorte de conciliation entre une doctrine orphique ou pythagoricienne et le culte traditionnel des héros ».

Cette conciliation serait assez maladroite. Pourquoi, si toutes les âmes ont payé pour la même faute antique, quelques-unes ont-elles une destinée plus glorieuse? On trouve bien dans l'orphisme et dans Platon l'expiation de fautes individuelles, mais non pas d'une faute due simplement à l'origine titanique. Surtout *penthos* ne signifie pas une *souillure,* mais un *deuil*.

Il faut donc donner raison à Rohde (1) qui a vu dans la période de huit ans une allusion à l'exil volontaire ou à la période de huit ans de servitude imposée aux meurtriers (2). Rohde a seulement exagéré en supposant que le deuil atteignait Perséphone elle-même. Il s'agit d'un meurtrier qui a mis une famille dans le deuil, qui n'a pas payé de rançon sur la terre, et qui devra s'acquitter dans l'Hadès. Comment cette âme est-elle appelée ensuite à de hautes destinées? C'est sans doute ce que le poète expliquait, mettant en scène des âmes nobles et grandes.

Tout meurtrier était absolument obligé à payer une rançon. Mais il n'était pas nécessairement très coupable. Ou même il avait peut-être ainsi rendu un grand service à l'humanité, comme Apollon en

(1) Psyche II, p. 209 n. 2.
(2) Par exemple la servitude d'Apollon chez Laomédon voir Wil. *Glaube*... II, p. 191.

tuant le serpent Python ou Cadmos en tuant le Dragon et les hommes qu'il avait semés (1).

Pindare accorde dans ce cas une existence humaine à ceux qui ont expié, pour mériter d'être mis au rang des héros, parmi lesquels figure précisément Cadmos (2) dans l'île des Bienheureux.

Cette métempsychose supposée peut très bien avoir une origine orphique, mais dans un sens très large. Le domaine de Perséphone est ici transitoire; ce n'est pas à elle qu'appartient la divinisation finale.

Nous ne savons comment expliquer, mais nous ne saurions non plus récuser l'appréciation de Platon qui rattache le fragment de Pindare aux doctrines orphiques (3). Toutefois il n'est pas vraisemblable qu'il s'inspire du deuil antique de Pindare et de sa rançon (4), lorsqu'il parle dans les Lois des injustices anciennes et impures ou de l'antique nature dite titanique. Ce ne sont que des rencontres de mots (5).

Un troisième passage de Pindare est une description du Paradis. Il semble que c'est le Paradis intérimaire, l'une des existences limitées qui préparent à la béatitude définitive dans le château de Cronos. Ce lieu de bonheur où les mortels font des sacrifices aux dieux paraît être dans les Enfers, si le petit fragment reproduit ensuite par Puech appartient au même thème, et c'est en tout cas ce qu'a compris Plutarque qui l'a conservé (6).

Voici ce qu'a dit Pindare, le poète lyrique, des hommes pieux qui sont dans l'Hadès (7) :

Pour eux l'ardeur du soleil brille là-bas, pendant ce qui est ici la nuit, et les prairies fleuries de roses pourpres sont le faubourg de leur cité; l'arbre à encens l'ombrage, et des fruits d'or y font plier les rameaux.

Et les uns se distraient aux courses de chevaux, ou aux exercices gymniques, d'autres aux jeux des *pessoi* ou au son des phorminx, et chez eux toutes les sortes de prospérité verdirent en leur fleur. Dans ce lieu aimable, se répand sans cesse l'odeur des parfums de toute espèce, qu'ils mêlent sur les autels des Dieux et que la flamme, visible de loin, consume....

De là sortent, en vomissant des ténèbres infinies, les fleuves, au cours lent, de la nuit obscure (8).

(1) Voir les exemples cités par Rohde, II, p. 211, n. 2.
(2) IIe Olympique v. 142. citée plus haut, p. 151.
(3) Voir plus loin, p. 170.
(4) ποινὰν παλαιοῦ πένθεος.
(5) Lois IX, 854 b. et III, 701, c, cités par Rathmann, *o. l.* p. 76.
(6) Deux fois, mais surtout dans la *Consolation à Apollonios*. c. XXXV, Teubner 1935.
(7) Trad. Puech., IV, p. 195.
(8) Ce petit passage qui n'est pas dans la « Consolation » est emprunté au *de latenter vivendo* VII, p. 1130. et au *de audiendis poetis* 17 *c.*

Il y a ici un trait pythagoricien ou orphique, celui des sacrifices d'encens, comme hommage rendu aux dieux, apparemment le seul. Les hymnes orphiques ne sont qu'une suite de différentes compositions parfumées offertes aux Dieux. Enfin un dernier fragment, qui suit immédiatement le précédent dans la *Consolation,* quoique, d'après Plutarque, il ait fait partie d'un autre thème. C'est sur la béatitude suprême (1) :

Tous, par un sort bienheureux, sont parvenus à la fin qui nous délivre de nos peines (2).

Le texte de la nouvelle édition de Plutarque semble devoir se traduire :

Heureux sont-ils tous par le destin des initiations libératrices (3).

« Initiation » au lieu de « fin » s'accorde bien avec la délivrance des peines de la vie. Cependant le doute subsiste. Il n'en est pas moins vrai que nous touchons ici à ce que nous considérons comme le point essentiel de l'orphisme, l'affranchissement de l'âme délivrée du corps. Car après un passage qu'il a omis, Plutarque cite ensuite (καὶ) (4) :

Le corps de tous cède à la mort toute puissante, mais, vivante encore, reste une image de notre être; car, seule, elle vient des Dieux; elle dort tandis que nos membres agissent, et quand au contraire ils dorment, en maint et maint rêve, elle nous montre, s'approchant, le jugement qui nous récompense et celui qui nous punit.

Ainsi la ferme foi de Pindare sur la survie de l'âme, seule issue des dieux et sur sa rétribution après la mort est bien un écho de l'orphisme, et, d'après Wilamowitz, le résultat d'une initiation qui ne fait que solliciter à la pratique du bien, seul principe de la récompense. Cette récompense était la vie auprès des dieux, mais après une suite de métempsychoses et d'épreuves, terrestres et édéniques. Qu'il ait été en contact avec ces idées dans un voyage en Sicile ou chez lui à Thèbes, Pindare ne leur a pas reconnu l'autorité d'une règle de foi précise; elles sont cependant, par la supériorité divine de

(1) Trad. Puech.

(2) D'après le texte que Puech lui-même préfère : ὀλβιοι δ' ἄπαντες αἶσᾳ λυσίπονον μετανίσσονται τελευτάν.

(3) ὄλβιοι δ' ἅπαντες αἴσᾳ λυσιπόνων τελετᾶν, qui parait être une correction de Wilamowitz d'après le ms. Ω ὀλβίᾳ et λυσίπονον τελετάν.

(4) Avec les nouveaux éditeurs; Puech attribue ce καί au poète. Nous donnons ici sa traduction.

l'âme, en conformité avec le courant de pessimisme sur l'existence d'ici-bas et de hautes espérances pour l'au-delà qui se répandit sous le patronage d'Orphée.

## § 2. — *Empédocle.*

Nous ne saurions considérer Empédocle comme un adepte de la doctrine orphique, si ce n'est indirectement par la voie de Pythagore. Mais cette opinion de M. Bidez (1) a été combattue pied à pied par M. Rathmann, dont toute l'étude sur Empédocle a pour résultat de le rattacher très étroitement à l'orphisme (2). Et peu auparavant M. Gernet disait de lui : « Toute une partie de son enseignement est en parenté étroite avec l'orphisme : elle consiste dans une doctrine de la rédemption, fondée sur les idées de descendance divine, de chute et de migration des âmes » (3). M. Guthrie n'est guère moins formel (4).

A l'autre extrémité, Wilamowitz éprouve une sorte d'humiliation qu'on se soit habitué à lire dans Empédocle la migration des âmes (5).

Penchant vers la première opinion, nous ne pouvons nous dispenser d'étudier ce point difficile.

Ce qui frappe dès l'abord dans Empédocle, c'est sa double qualité de penseur et d'observateur, de fondateur, dit-on, du premier système mécanique du monde, d'homme d'action pour des travaux d'utilité publique, et en même temps de mystique, de thaumaturge qui s'offre à faire des prophéties et des miracles, de prédicateur de morale, tourné vers la vie future.

De là plusieurs concluent à une contradiction évidente entre sa physique, contenue dans un poème sur la nature (περὶ φύσεως) et sa doctrine mystique contenue dans le poème des purifications (καθαρμοί).

Les uns, comme M. Bidez, voient en lui un mystique désabusé de ses illusions de jeunesse et tourné vers les choses positives ; les autres, comme Diels (6), opinent que le penseur se sentant impuissant, a eu recours à des lumières venues des dieux pour résoudre l'énigme de l'existence humaine.

(1) J. Bidez. — *La biographie d'Empédocle.* Gand, 1894. — Diog. Laërce VIII, 51-72.

(2) *Quaestiones pythagoreae, orphicae, empedocleae, de Empedocle*, p. 94-138; en 1933.

(3) *Le génie grec dans la religion*, p. 384.

(4) *Orpheus...* p. 197.

(5) S. P. A (Comptes rendus de l'Académie prussienne des sciences), Berlin 1929 (cité par Rathmann *l. l.* p. 130), p. 628. Peinlicher ist es, dass wir alle gewöhnt sind Seelenwanderung als eine Hauptlehre bei Emp. zu betrachten. Et plus loin, p. 659 sa conclusion est qu'il n'est pas permis de parler de la migration des âmes chez Empédocle.

(6) Vorsokratiker[4], I, 193-283.

Rappelons qu'Empédocle, né à Agrigente en Sicile, florissait au v^e^ siècle, d'après E. Wellmann (1) de 494-434, plutôt que de 484-424.

Nous partons de ce point qu'Empédocle ne fut pas un simple compilateur, mais qu'il fut cependant moins original que conciliateur. Car dans sa théorie de l'univers, il semble bien avoir tenté de concilier les transformations incessantes d'Héraclite avec l'être absolu de Parménide. Rien n'a commencé, rien ne se détruit, mais, sous l'influence de l'amour et de la discorde, les éléments successivement se rassemblent et se dispersent : « tour à tour ils règnent, tandis que le cycle se déroule : ils se perdent les uns dans les autres et augmentent à tour de rôle... mais comme leur changement permanent ne cesse jamais, par là même ils sont immuables dans la constance du cycle «. M. Schuhl, après avoir cité ce passage (Fr. 100), n'hésite pas à conclure : « Il y a là une très grande découverte philosophique : à savoir que la continuité même du mouvement fournit l'élément de stabilité nécessaire pour conserver la substance de l'Être » (2).

L'homme qui s'est cru en état de résoudre la contradiction de l'évolution et de la stabilité dans un seul système, aurait-il toléré dans son propre esprit une contradiction entre deux sources de connaissance, l'une rationnelle et positive, l'autre procédant de l'inspiration? Avant de dire qu'il a passé de l'une à l'autre, alors qu'il n'y a aucun indice ni d'une pareille conversion, ni de l'ordre dans lequel elle se serait opérée, il faudrait voir si les éléments du positif et du mystique ne sont pas conciliables dans sa propre pensée. Autrement la conciliation apparente n'eût fait que voiler la contradiction. Et nous estimons bien plutôt que sa théorie physique est elle-même la base de son action mystique, étant déjà pénétrée de symbolisme, d'un symbolisme dont il faut savoir s'il procède ou non de l'orphisme.

Chez lui pas de cosmogonie. Le monde a toujours existé, oscillant entre l'unité et la diversité. Notre esprit prend son point de départ dans l'une de ces périodes, et assez naturellement dans l'unité. Le monde est donc d'abord envisagé comme arrondi, en quelque manière un individu *Sphairos* (σφαῖρος et non σφαῖρα), heureux de sa solitude et qui est le divin. C'est, dit M. Schuhl, « ce dieu qu'il oppose au Phanès ailé des orphiques » (3), Mais on pourrait aussi bien dire qu'Empédocle ne fait ici que traduire un terme mythologique par une donnée scientifique. On est alors dans l'unité que reproduira plus

(1) *Pauly-Wissowa*, V, c. 2509-2512, en 1909.
(2) *Essai sur la formation de la pensée grecque*, p. 299.
(3) *L. l.*, p. 297, citant en note le fr. 17.

tard l'amour, c'est-à-dire Cypris, où l'on doit reconnaître Aphrodite. Après ce premier moment la discorde intervient, et le *Sphairos* parfaitement un a des membres : « tous les membres du dieu s'agitèrent successivement » (1). Ici M. Schuhl retrouve une pensée orphique traduite en termes différents : « la discorde qui déchire les membres du dieu comme les Titans mirent en pièces Dionysos » (2). Conjecture trop hasardeuse, car le phénomène de la discorde se produit de lui-même et aboutit non à la mort, mais à la naissance des dieux. Ces dieux sont les éléments, on comme dit le philosophe, les racines des choses : comme éléments on les nomme l'air, la terre, le feu, l'eau, et cette partition en quatre genres est la gloire d'Empédocle. Mais ce sont aussi des dieux et c'est ainsi qu'ils sont désignés dans le poème sur la nature, Zeus brillant, Héra qui donne la vie, Aidoneus, autre nom d'Hadès ou de Pluton, Nestis, probablement une divinité sicilienne qui mouille de ses larmes la source humaine des eaux (3). Les fragments conservés ne nous apprennent rien de la naissance des autres dieux. Ils ne pouvaient être distincts dans la parfaite unité du Sphairos; ils sont donc nés de la discorde, du moins à ses débuts, lorsqu'elle met en branle les éléments encore mêlés.

C'est en tout cas le fait de l'homme, race malheureuse : il naît lorsque les éléments se mêlent, il meurt lorsqu'ils achèvent de se séparer. On devra conserver les termes en usage de naissance et de mort (4); mais, selon le principe posé plus haut, cette série de changements leur garantit une existence « inébranlable ».

On voit ici très clairement comment Empédocle s'efforce de concilier ce qui paraît inconciliable, le fait de la naissance et de la mort, qui exclut une existence perpétuelle, toujours la même, et le fait de l'existence perpétuelle dans cette unité qui est un perpétuel changement. Les hommes ne sont donc pas immortels parce qu'ils sont d'une

(1) Fr. 31. πάντα γὰρ ἐξείης πελεμίζετο γυῖα θεοῖο.

(2) *L. l.*, p. 297. La production successive des êtres n'est-elle pas en harmonie avec la formation du corps membre après membre, qu'Aristote attribue à Orphée; voir plus haut, p. 121.

(3) Fr. 6 τέσσαρα γὰρ πάντων ῥιζώματα πρῶτον ἄκουε· Ζεὺς ἀργὴς Ἥρη τε φερέσβιος ἠδ' Ἀιδωνεύς Νῆστίς θ', ἣ δακρύοις τέγγει κρούνωμα βρότειον. On n'est pas d'accord sur l'identification de chaque dieu avec chaque élément; celle que nous indiquons paraît seule vraisemblable.

(4) Fr. 9 οἱ δ' ὅτε μὲν κατὰ φῶτα μιγέντ' εἰς αἶθέρ ἴ<κωνται> ἢ κατὰ θηρῶν ἀγροτέρων γένος ἢ κατὰ θάμνων ἠὲ κατ' οἰωνῶν, τότε μὲν τὸ <λέγουσι> γενέσθαι· εὖτε δ' ἀποκρινθῶσι, τὰ δ' αὖ δυσδαίμονα πότμον· ἣ θέμις <οὐ> καλέουσι, νόμῳ δ' ἐπίφημι καὶ αὐτός. et Fr. 26 τῇ μὲν γίγνονταί τε καὶ οὔ σφισιν ἔμπεδος αἰών· ἣ δὲ τάδ' ἀλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει, ταύτῃ δ' αἰὲν ἔασιν ἀκίνητοι κατὰ κύκλον.

nature divine, mais simplement ils partagent le sort des dieux réglé par la même nécessité de l'alternance de l'amour et de la discorde.

On aura reconnu dans la complexité de cette théorie le chant cosmogonique et théogonique tel que l'esquisse Apollonios de Rhodes et qu'il attribue expressément à Orphée (1). Le poète épique est donc tributaire de vers orphiques, c'est-à-dire présentés comme tels. Est-ce l'auteur des vers qui s'est appuyé sur Empédocle, ou est-ce le philosophe qui s'est approprié, en la développant, la doctrine des vers? Comme nous allons trouver dans Empédocle une notion vraiment orphique de la destinée de l'âme, il faudrait donc le tenir pour le père de tout l'orphisme, ce qui serait absolument contradictoire avec les données de la tradition. Il est beaucoup plus simple de conclure qu'il a transposé, assez librement, les thèmes de la mythologie orphique en propositions pseudo-scientifiques. Ce serait le ranger dans le mouvement général de la pensée grecque, créatrice de mythes à ses débuts, refusant ensuite de s'en tenir aux anciens et incapable d'en créer de nouveaux, et réduite à des explications pour sauver l'essentiel des cultes.

Sans attacher trop d'importance à la glose de l'orphisme par les commentateurs, on notera que Simplicius n'a vu aucune différence entre le Sphairos et l'Œuf éclatant de blancheur des orphiques (2). L'opinion de Simplicius est très absolue. Cependant elle doit s'entendre de l'orphisme dans un sens assez vague, puisque le passage prétendu orphique est en fait emprunté à Parménide, et que Simplicius a noté le rapprochement d'Empédocle avec Parménide, et aussi, et plus encore avec les Pythagoriciens.

On voit que si dans Empédocle, comme chez les orphiques, l'anthropogonie se joignait à la théogonie, ce n'était plus seulement en vertu d'une tradition religieuse, mais comme une conclusion scientifique, exposée cependant en termes admis pour désigner les dieux. Aussi bien Empédocle s'appuie même dans le poème consacré à la nature sur une inspiration divine. C'est déjà, ou c'est encore le mystique qui parle dans son invocation aux Muses. C'est elles qu'il invoque après s'être lamenté sur la faiblesse et la caducité de l'intelligence des faux sages qui se croit maîtresse de vérité :

(1) Voir plus haut, p. 120.

(2) Diels, Parmén. A. 20 Simpl. *phys.* 146, 29, εἰ δ' « εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ » (le mot est de Parménide, fr. 8, 43) τὸ ἓν ὂν φησι μὴ θαυμάσῃς· διὰ γὰρ τὴν ποίησιν καὶ μυθικοῦ τινος παράπτεται πλάσματος· τί οὖν διέφερε τοῦτο εἰπεῖν ἢ ὡς Ὀρφεὺς (fr. 53, 2 Abel) εἶπεν « ὠεὸν ἀργύφεον ». Et Diels A 7, Empédocle... Παρμενίδου δὲ ζηλωτὴς καὶ πλησιαστὴς καὶ ἔτι μᾶλλον τῶν Πυθαγορείων.

O dieux, détournez leur vaine prétention de ma langue! et faites couler une source pure d'une bouche sanctifiée! Et toi, Muse, vierge aux bras blancs, souvent invoquée, je t'en prie, ce qu'il est permis d'entendre à des êtres d'un jour, envoie-le, conduisant au nom de la piété le char docile aux rênes.

Une connaissance venue d'en haut, qui s'appuie sur la piété, c'est presque la définition d'un enseignement mystique. Et cet enseignement est précisément celui que nous considérons comme le thème principal de l'orphisme.

A plus forte raison, le poète des « purifications » est pénétré d'une influence divine.

C'est encore à la Muse, qu'il nomme cette fois Calliope, qu'il adresse sa prière au moment où il va révéler une saine doctrine sur les dieux bienheureux (1). Il est l'organe de cette révélation, mais elle vient d'en haut :

Ce n'est pas plus une mythologie que dans le poème sur la nature, où les dieux ne naissaient pas d'une aventure amoureuse. Ils procèdent cette fois encore de la discorde. Mais déjà le divin existait dans le Sphairos au temps de l'unité absolue, à la façon d'une pensée agissante (2), invisible à l'œil, que le toucher ne peut atteindre, ineffable. Cette sorte d'esprit sacré n'est pas le monde à l'état intelligible, mais une force qui le pénètre de pensées rapides. C'est sans doute grâce à lui que les quatre éléments sont des dieux lorsque la discorde a commencé son œuvre, et de lui procèdent aussi, à un degré inférieur, les démons.

Quel culte rendre aux dieux? Empédocle condamne avec la dernière énergie l'immolation des animaux. C'est risquer de tuer un frère, ou un fils, c'est « répandre une âme par l'airain » (3); aussi faut-il absolument s'abstenir de manger la chair d'un animal. Avec la même rigueur le poète veut qu'on s'abstienne du laurier et des fèves. La raison de ces prohibitions n'est pas toujours claire. Il est évident toutefois que l'abstention des choses animées vient de la croyance du philosophe à la transmigration des âmes. Sur ce point il peut alléguer sa propre expérience (4) :

J'ai été déjà dans un certain temps un jeune homme et une jeune fille, une plante, un oiseau, un poisson, vivant muet dans l'eau.

(1) Fr. 131 εὐχομένῳ νῦν αὖτε παρίσταso, Καλλιόπεια, ἀμφὶ θεῶν μακάρων ἀγαθὸν λόγον ἐμφαίνοντι.

(2) Fr. 134 ἀλλὰ φρὴν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος ἔπλετο μοῦνον φροντίσι κόσμον ἅπαντα καταΐσσουσα θοήσιν.

(3) Fr. 138 χαλκῷ ἀπὸ ψυχὴν ἀρύσας. Peut-être faut-il ici traduire ψυχή par « vie ».

(4) Fr. 117.

C'est complet, y compris les plantes. Il semble que pour lui le cycle soit presque achevé. La divinisation vers laquelle il tend est déjà reconnue par ses concitoyens (Fr. 112) :

O amis, vous qui habitez, près de l'Acropole, la grande ville (située) près du blond Acragas, soucieux des bonnes actions, vous, ports ouverts aux étrangers, ignorants du vice, salut! Je suis pour vous un dieu immortel, non plus un mortel, lorsque je circule au milieu de tous, honoré comme je dois l'être, la tête ceinte de bandelettes et de couronnes fleuries. Ceux qui m'accompagnent dans les villes florissantes, hommes et femmes, me rendent des honneurs divins, et ceux qui me suivent par milliers m'interrogent sur le sentier qu'il est avantageux de fouler (1) : les uns souhaitent l'intelligence des oracles, d'autres voudraient entendre une recette favorable pour diverses maladies, car depuis longtemps ils sont affligés de pénibles douleurs.

Mais les grands coupables sont encore bien éloignés de cette délivrance. Voici ce texte décisif (Fr. 115) :

Il est un édit de la nécessité, un antique décret des dieux, éternel, scellé de larges serments (2). Si quelqu'un commet le crime de souiller ses membres par un meurtre, ou s'il se rend coupable d'un parjure, (je parle) des démons auxquels est échue une longue vie, — il devra être exilé loin des bienheureux durant trois fois dix mille heures, prenant selon le temps les formes variées des mortels, le long des sentiers différents d'une vie douloureuse. Car une force éthérée les pousse vers la mer, la mer les crache sur le seuil du sol, la terre vers les rayons du soleil étincelant, celui-ci les renvoie aux tourbillons de l'éther. Chacun le reçoit d'un autre : tous en ont horreur. Moi-même je suis maintenant l'un d'eux, exilé et errant loin des dieux, pour avoir fait confiance à la Discorde folle.

Voilà donc un être céleste déchu : il pleure et se lamente en se trouvant dans ce lieu insolite (3) :

O de quel honneur et de quelle plénitude de bonheur, je suis déchu, conversant avec des mortels (4).

Ce nouveau séjour est si sombre qu'on dirait une description de

(1) Diels a introduit ici l'idée du salut : um zu erkunden, wo der Pfad zum Heile führe. Il résulte de ce qui suit que ce salut est en tout cas purement temporel : μυρίοι ἐξερέοντες ὅπῃ πρὸς κέρδος ἀταρπός... κέρδος est un gain, et Paul n'avait pas encore dit ἐμοὶ.. τὸ ἀποθανεῖν κέρδος (Phil. 1, 21).

(2) Même rôle du serment dans le poème sur la nature (Fr. 30) où la discorde entre en scène, les temps révolus, c'est-à-dire au moment fixé par le serment réciproque de l'Amour et de la Discorde. Il semble donc aussi que dans le fr. 115 les serments ont été échangés entre ces deux entités suprêmes, équivalents à une nécessité fatale.

(3) Fr. 118.

(4) Fr. 119.

l'enfer (1). Dans ce lieu dépourvu de charme, on trouve le Meurtre et la Haine, les autres races des Kères (esprits malfaisants), les maladies qui dessèchent et la pourriture, avec ses écoulements, qui errent aux prairies d'Até (la méchanceté) dans les ténèbres (2).

Pourtant le bien n'en est pas absent. C'est plutôt un pays de contrastes et d'antithèses, où s'entrechoquent ce qui est terrestre et ce qui brille comme le soleil, la Dissension sanglante et la grave Harmonie, le Beau et le Laid, le Rapide et le Lent, l'aimable Véracité et la sombre Sottise (3).

Le bienheureux exilé du séjour céleste est donc désormais sur une terre étrangère. Il n'y est pas cependant comme une personnalité éthérée; il est environné d'un corps, et c'est à ce titre qu'il figure dans sa nouvelle société. C'est ainsi que Plutarque entendait l'expression imagée : « une terre autour d'un homme » (4), pour désigner le corps qui enveloppe l'âme. Ce n'était pas chez Empédocle un langage fleuri, mais une manière de désigner une essence ou une énergie (5).

Manifestement nous sommes ici sur le terrain de l'orphisme par le pessimisme du fond, la chute de l'être céleste, son existence misérable dans le corps qui l'enveloppe, les maux qui l'accablent, mais le bien qui est à sa portée.

D'autre part les termes ne sont pas les mêmes. L'âme n'est jamais nommée, et c'est ce qui empêche Wilamowitz d'attribuer à Empédocle une migration des âmes. L'être céleste n'est pas dans un tombeau, mais dans une tunique (6). L'horreur du sang est bien orphique, mais le sacrifice sans verser le sang appartient aussi à l'école pythagoricienne, ainsi que les abstentions alimentaires, surtout des fèves.

Ce qui caractérise l'orphisme comparé au pythagorisme, c'est surtout l'obligation des orphiques à des purifications plaçant l'âme dans l'état de pureté qui lui permet de reprendre son rang. Est-ce bien ce qu'Empédocle a voulu dire en intitulant son poème « purifications »?

(1) M. Schuhl voit ici « l'enfer orphique transfiguré ». Mais les orphiques avaient un autre enfer. Celui-ci est l'existence des humains.

(2) Fr. 121.

(3) Fr. 122.

(4) Fr. 148 ἀμφιβρότην χθόνα.

(5) *Quaest. conviv.* v. 8, 2 p. 683, E (Diels) : οἷον « ἀμφιβρότην χθόνα » τὸ τῇ ψυχῇ περικείμενον σῶμα.

(6) Fr. 126 σαρκῶν ἀλλογνῶτι περιστέλλουσα χιτῶνι... D'après Plutarque (*de esu carn.* 2. 3 p. 968 c; Diels) la nature enveloppe les âmes d'une tunique de chair qui leur est étrangère.

Des deux parts c'est en effet un noble élan pour fuir le vice, seul moyen d'apaiser les douleurs (1) :

Tant que vous serez enchaînés par des péchés graves, vous ne pourrez vous décharger de douleurs cuisantes.

Mais enfin est-ce à ceux qui pratiquent la vie orphique qu'Empédocle promet l'apothéose? Faut-il être initié, pratiquer l'omophagie, expulser les éléments titaniques, se rapprocher si peu que ce soit de Dionysos? Il n'est jamais question de rédemption. On devient dieu après avoir exercé les fonctions les plus nobles parmi les hommes. Il y a comme un premier étage de relèvement sur lequel nous ne sommes pas informés (2) :

A la fin ils deviennent devins et poètes d'hymnes, et médecins et ceux qui sont les premiers parmi les hommes habitant la terre : c'est de là que germent et fleurissent les dieux comblés d'honneurs.

Quoiqu'il en soit du premier stage, le dernier se termine à la façon dont les héros grecs devenaient des dieux, à la manière déjà exprimée par Pindare (3). Ce à quoi Empédocle ne pouvait renoncer, c'est à la perpétuité du changement. Les dieux devaient disparaître comme ils avaient été absents de l'âge d'or, sous le règne de l'Amour, personnifié par la déesse de Chypre, qui devait elle-même céder le premier rang à la discorde (4) :

Chez eux — chez les hommes des premiers temps de l'Amour — il n'y avait ni dieu Arès, ni Tumulte belliqueux, ni un Zeus roi, ni Kronos, ni Poseidon, mais Cypris était reine. C'est elle qu'ils se rendaient propice par des images pieuses et des animaux dessinés, et des huiles parfumées d'un arome exquis, avec des sacrifices de myrrhe pure et d'encens odorant, et en répandant sur le sol la liqueur des blondes abeilles. L'autel n'était pas arrosé comme d'une libation par le sang des taureaux, mais on tenait parmi les hommes comme une très grande souillure d'arracher la vie pour dévorer de nobles membres.

Empédocle, comme l'orphisme, comme Hésiode, comme tant d'autres, connaissait donc l'âge d'or, et il le dépeignait sous son aspect religieux par une abstention des sacrifices sanglants, nommément des taureaux. Cet âge d'or avait d'ailleurs sa place dans un système alternant que nous ne rencontrons pas dans l'orphisme.

(1) Fr. 143.

(2) Fr. 146 εἰς δὲ τέλος μάντεις τε καὶ ὑμνοπόλοι καὶ ἰητροί καὶ πρόμοι ἀνθρώποισιν ἐπιχθονίοισι πέλονται, ἔνθεν ἀναβλαστοῦσι θεοὶ τιμῇσι φέριστοι.

(3) Voir plus haut, p. 154.

(4) Fr. 128.

En revanche la métempsychose n'était pas essentielle, puisque la déchéance s'expliquait par le roulement des âges. C'est pour lui un élément étranger, comme Wilamowitz l'a bien vu, mais dont on ne peut nier le rôle évident chez cet éclectique. Alors pourquoi ne jamais parler des âmes et toujours des « démons »? Peut-être simplement pour mieux souligner leur nature divine. Il y a sans doute plus qu'une coïncidence dans le fait qu'Empédocle emploie l'expression de démons comme la tablette d'or de Thurii dans laquelle l'âme sauvée salue « Euclès, Eubouleus et les autres dieux démons, car je me flatte » dit-elle, « d'être de votre race illustre » (1).

Rien ne nous permet d'affirmer qu'Empédocle ait mis toutes les âmes sur le même rang.

Peut-être certaines d'entre elles étaient-elles aussi éphémères que le corps. Et en effet, quand il parle des êtres qui sont tombés de la société des bienheureux, il les prend expressément parmi ceux qui ont obtenu par le sort une longue vie : ils la tiennent de leur nature propre : δαίμονες οἵτε μακραίωνος λελάχασι βίοιο (2). Ce sont ceux-là, probablement exclusivement, qui errent, loin de leur lieu d'origine situé parmi les bienheureux, et qui aspirent à y remonter : tel était Empédocle lui-même. Mais si l'on comprend aisément qu'on puisse dans cet état se souiller d'un parjure, un démon tombé ira-t-il jusqu'à répandre le sang? Empédocle n'a pas reculé devant cette difficulté dans un milieu où l'on pensait que les dieux, parmi les mortels, agissaient comme eux. S. Jean n'a-t-il pas écrit (3) que Satan était homicide dès l'origine?

De toute façon, si Empédocle a préféré dire les démons au lieu des âmes, ce ne sera pas une raison pour nier la migration de cet être déchu dans des corps où il prend une existence amoindrie, en attendant de retrouver sa vraie nature. Avec cette réserve sur le terme, c'est bien la migration des âmes qu'il a soutenue. Seulement il a pu l'emprunter à Pythagore. Les anciens l'ont nommé disciple de Pythagore. C'est encore l'effet qu'il nous produit par son souci de concilier dans une unité les recherches des philosophes et la prédication de la morale. Il est orphique et très orphique dans sa tendance morale, mais il n'a pas cherché son inspiration dans les pratiques de l'initiation de l'orphisme : il l'a trouvée à l'état philosophique dans Pythagore et l'a insérée comme telle dans sa synthèse.

(1) Voir plus haut, p. 140.
(2) Fr. 115 dans le contexte cité plus haut, p. 161.
(3) Jo. VII, 44.

On n'a donc pas le droit de regarder comme partie intégrante de l'orphisme telle synthèse parce qu'elle est dans Empédocle. D'autre part sa tendance vis-à-vis de la mythologie est très nette. Il dégrade les Olympiens, nés de la discorde, et ne pouvait faire une exception pour Dionysos. Tandis que l'orphisme n'a jamais rompu ses attaches mythologiques, Empédocle s'en est affranchi discrètement. Sa dépendance religieuse est certaine, et non moins son indépendance de philosophe.

### § 3. — *Euripide et Aristophane.*

Ces deux grands noms ne figurent ici que pour mémoire. Euripide ne s'est pas arrêté à l'orphisme comme règle d'une pensée qui cherchait toujours. Mais il n'en a pas méconnu le caractère ni l'influence sur de grandes âmes et les plus touchantes, Hippolyte et Alceste. Il a été notre principal témoin de l'orphisme au v^e^ siècle.

Aristophane a mis en œuvre la théogonie orphique dans la délicieuse fantaisie des *Oiseaux* (1). Il a vu dans l'initiation montrée, c'est-à-dire révélée par Orphée, un adoucissement des mœurs, en inspirant l'horreur des tueries (2).

Ce respect pour Orphée n'aurait certes pas empêché Aristophane d'offrir sur la scène une parodie de son initiation. C'est ce qu'on a vu dans la scène où Socrate invoque les Nuées qui apparaissent à Strepsiade sollicitant son admission au Pensoir du philosophe (3). Mais il est difficile de dire de qui le poète comique veut se moquer. C'est sans doute d'une scène d'initiation. L'apparition des nuées rappelle les épiphanies des hymnes orphiques, mais ce n'est point un trait distinctif. Il semble cependant qu'Aristophane avait en vue une initiation où l'on apprenait certaines doctrines, ce qui ne convient guère qu'à l'orphisme, plus connu par les livres renfermant sa croyance que par des spectacles offerts à la vue, en quoi Éleusis était incomparable.

### § 4. — *Platon.*

Euripide a parlé, — c'était son rôle de poète tragique, créateur d'âmes vivantes, — des réactions d'une doctrine sur les personnages

(1) Ois. 1031 ss.

(2) Grenouilles v. 1032 Ὀρφεὺς μὲν γὰρ τελετάς θ' ἡμῖν κατέδειξε φόνων τ' ἀπέχεσθαι.

(3) *Nuées*, 250 ss. — Voir la discussion de Guthrie, *op. cit.*, p. 210 ss. peut-être un peu trop réservé, mais dont les doutes sont sérieusement motivés.

de ses drames, sans parvenir sur ce point, pas plus que sur un thème religieux quelconque, à autre chose qu'à l'expression flottante d'une recherche désabusée.

Telle ne devait pas être l'attitude de Platon, poète assurément, et plus attentif encore aux sentiments des personnages de ses dialogues, mais philosophe avant tout, comme il prétendait bien l'être. Frappé par le phénomène de l'orphisme, il a, cela est évident, sévèrement critiqué certains abus et même certaines croyances. Mais cette exigence n'était-elle pas une manifestation de son estime pour la vraie doctrine orphique et les vrais bacchants? Il a été gagné par ce qui en était l'essence, la supériorité éclatante de l'âme sur le corps, son salut dans la délivrance des passions issues de la matière. Il a écarté, sans même y faire allusion, le bagage mythologique, gangue compromettante, et remplacé le système des pratiques purificatrices par la dialectique de l'amour.

C'est du moins ainsi que nous lisons les textes qu'il nous faut maintenant examiner.

L'orphisme manquait d'amour. C'est ce qui ressort de ce qu'il faut nommer la boutade de Phèdre dans le Banquet. Après avoir célébré ceux qui, avaient donné leur vie par amour, comme Alceste, il ridiculise le pauvre Orphée (1) :

> En revanche Orphée, fils d'Œagre, ils l'ont chassé de l'Hadès sans qu'il eût rien obtenu (car, s'ils lui montrèrent un fantôme de la femme pour laquelle il était venu, ils ne la lui donnèrent pas en personne), parce qu'il leur parut avoir l'âme faible, chose assez naturelle chez un joueur de cithare; et qu'il n'avait pas eu, pour son amour, le courage de mourir, comme Alceste, mais plutôt employé toute son adresse à pénétrer, vivant, chez Hadès.

Mais Alceste n'a été que rendue à son existence terrestre. Le vrai salut est dans l'au-delà. Aussi Achille, l'aimé qui a aimé celui qui l'aimait, « plus qu'Alceste a été traité par (les dieux) avec honneur, quand ils l'ont envoyé aux Iles des bienheureux » (2).

Est-ce bien l'idéal que se proposent les orphiques? Une ironie mordante réduit leur salut à une satisfaction grossière (3) :

> Musée et son fils accordent aux justes au nom des dieux des biens plus magnifiques encore (4); ils les mènent en imagination chez Hadès, les font asseoir à table, couronnés de fleurs, et apprêtant un banquet des saints, ils les font dès lors

(1) *Banquet* 179 d Traduct. Robin.
(2) 180, b. Tr. Robin.
(3) *Républ.* 363 c-d; Tr. Chambry.
(4) Que ceux dont ont parlé Hésiode et Homère.

passer tout leur temps à s'enivrer, comme si la plus belle récompense de la vertu était une ivresse éternelle... Pour les hommes impies et injustes, au contraire, ils les plongent dans la boue chez Hadès, et les condamnent à porter de l'eau dans un crible...

Puis Platon expose des opinions communes sur le sort des justes et des méchants, et il revient à des personnages peu sympathiques, qui sont évidemment une catégorie vulgaire d'initiateurs orphiques (364 b c.) :

De leur côté, des prêtres mendiants et des devins viennent à la porte des riches et leur persuadent qu'ils ont obtenu des dieux, par des sacrifices et des incantations, le pouvoir de réparer au moyen de jeux et de fêtes les crimes qu'un homme ou ses ancêtres ont pu commettre.

Plus loin encore (364 e) Orphée est nommé avec Musée, et Platon, par la voix d'Adimante, trouve mauvais que pour se purifier de leurs crimes, leurs adeptes se contentent de cérémonies extérieures comme des sacrifices et des initiations :

Ils produisent d'autre part une foule de livres de Musée et d'Orphée, fils de la Lune et des Muses, dit-on. Ils règlent leurs sacrifices sur l'autorité de ces livres et font accroire non seulement aux particuliers, mais encore aux États (1) qu'on peut, par des sacrifices et des jeux divertissants (2), être absous et purifié de son crime, soit de son vivant, soit même après sa mort. Ils appellent initiations ces cérémonies qui nous délivrent des maux de l'autre monde et qu'on ne peut négliger sans s'attendre à de terribles supplices.

Il y a là un point qui semble avoir spécialement choqué Platon c'est qu'on prétendît expier une faute commise par une personne qui devait avoir déjà réglé ses comptes.

Rien de plus contraire, en apparence, à la justice divine, qui rend chacun responsable de ses fautes. Sur ce point le philosophe suivait simplement le sentiment unanime des Grecs, car ils n'ont jamais admis qu'on pût obtenir la grâce d'un mort, en expiant pour lui. C'est cependant ce que Platon, par deux fois, attribue aux orphiques (3), dont les rites étaient utiles — d'après eux — soit aux vivants, soit aux morts.

(1) Wilamowitz nous disposait presque à douter de l'existence de l'orphisme, et voilà que ses livres mettent en branle des États!

(2) Se divertir pour expier un crime!

(3) *Rép.* 364 b-c : εἴτε τι ἀδίκημά του γέγονεν αὐτοῦ ἢ προγόνων... 364 c-365 a, avec les termes mêmes des orphiques : ὡς ἄρα λύσεις τε καὶ καθαρμοὶ ἀδικημάτων διὰ θυσιῶν καὶ παιδιᾶς ἡδονῶν εἰσι μὲν ἔτι ζῶσιν, εἰσὶ δὲ καὶ τελευτήκασιν, ἃς δὴ τελετὰς καλοῦσιν.

Or, si ce sacrifice pour les morts était étranger à la Grèce, il était normal en Égypte, et le sarcophage de Hagia Triada, que nous avons analysé plus haut, (p. 62 ss.) prouve que cet usage avait passé en Crète.

Dans tous les textes que nous avons cités, Platon semble vraiment bien peu sympathique au personnel fonctionnant avec les livres d'Orphée.

Mais la désapprobation s'étend-elle à l'enseignement religieux?

On croirait plutôt entendre un anticlérical, qui chante pouilles aux curés, mais qui est attaché à leur religion.

Et en effet Platon va emprunter à l'orphisme ce qui en est, peut-on dire, le dogme générateur. Car la rémunération par des récompenses et des châtiments était une doctrine commune, et beaucoup croyaient qu'on pouvait obtenir des dieux le meilleur sort. La métempsychose elle-même, sanction très particulière, supposait une faute antérieure, surtout si l'on était réduit à renaître en bête. Mais elle ne proclamait pas que l'homme par lui-même fût le résultat d'une chute de l'âme dans le corps, et c'est bien ce que Platon a attribué et donc emprunté aux orphiques : à propos du sens du mot corps, (*sôma*), il écrit dans le Cratyle (1) :

> Toutefois ce sont surtout les orphiques qui me semblent avoir établi ce nom, dans la pensée que l'âme expie les fautes pour lesquelles elle est punie, et que, pour la *garder*, elle a comme enceinte ce corps qui figure une prison ; qu'il est donc, suivant son nom même, le *sôma* (la *geôle*) de l'âme, jusqu'à ce qu'elle ait payé sa dette.

On ne sait quand a été composé le Cratyle (2), mais il est sûrement antérieur au Banquet, au Phédon et au Phèdre. On remarquera les termes volontairement vagues sur l'objet de l'expiation : l'âme expie ce qu'elle à expier. C'est comme une allusion encore voilée à la chute des âmes qui sera le mythe splendide du Phèdre.

Dans le corps, l'âme est gardée, c'est bien le sens du contexte, mais littéralement elle est conservée, ce qui lui permet de payer sa dette.

C'est ce que rappellera Socrate en termes plus expressifs au moment de mourir. L'âme est dans le corps comme une sentinelle mise en faction par les dieux : elle n'a pas le droit de déserter son poste, comme il résulte d'une formule secrète, évidemment de

(1) 400 c. Trad. Méridier. Δοκοῦσι μέντοι μοι μάλιστα θέσθαι οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα τοῦτο τὸ ὄνομα, ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς ὧν δὴ ἕνεκα δίδωσιν, τοῦτον δὲ περίβολον ἔχειν, ἵνα σῴζηται, δεσμωτηρίου εἰκόνα εἶναι οὖν τῆς ψυχῆς τοῦτο, ὥσπερ αὐτὸ ὀναμάζεται, ἕως ἂν ἐκτείσῃ τὰ ὀφειλόμενα, τὸ σῶμα.

(2) Discussion de M. Méridier, p. 46.

l'orphisme (1) : « Une sorte de poste de garde, voilà notre séjour à nous parmi les hommes, et le devoir est de ne pas s'en libérer soi-même, ou s'en évader ».

D'ailleurs, dans le Phédon, Platon semble désireux de dégager l'orphisme de la mauvaise réputation que lui font ses propres sectateurs (2). La véritable purification de l'âme, qui dompte les passions et qui constitue la tempérance, la justice, la force, — il est tout près d'en faire honneur à des initiateurs qui ne peuvent être que des orphiques. Lisons-le (3) :

> Il y a chance, ajouterai-je, que ceux-là mêmes à qui nous devons l'établissement des initiations ne soient pas sans mérite, mais que ce soit la réalité depuis longtemps cachée sous ce langage mystérieux : quiconque arrive chez Hadès en profane et sans avoir été initié, celui-là aura sa place dans le Bourbier (4), tandis que celui qui aura été purifié et initié habitera, une fois arrivé là-bas, dans la société des Dieux. C'est que, vois-tu, selon la formule de ceux qui traitent des initiations : nombreux sont les porteurs de thyrse, et rares les Bacchants.

Quels sont ces vrais Bacchants? Socrate va nous le dire. Au moment de mourir, il est possédé du désir de purifier son âme, selon une ancienne tradition qui voit la pureté dans une séparation de l'âme et du corps aussi complète que possible (5) : c'est la définition de l'orphisme :

> Mais une purification, n'est-ce pas en fait justement ce que dit l'antique tradition? Mettre le plus possible l'âme à part du corps, l'habituer à se ramener, à se ramasser sur elle-même en partant de chacun des points du corps, à vivre autant qu'elle peut, dans les circonstances actuelles aussi bien que dans celles qui suivront, isolée et par elle-même, entièrement détachée du corps comme si elle l'était de ses liens?

Assurément c'est là l'essence du platonisme, et les orphiques n'auraient pas su dire si bien, mais enfin Platon, par la voix sacrée de Socrate mourant, appuie sur leur antique tradition sa doctrine

(1) Phédon 62 e, tr. Robin, sauf que φρουρά est traduit « garderie », tandis que nous traduisons « poste de garde »; on peut traduire *geôle* et alors le parallélisme avec le Cratyle est clair.

(2) C'est la pensée de M. Robin, Phédon, p. 21 : « Platon dégage le sens de cet enseignement. Peu importe que les professionnels de l'initiation, les *Orphéotélestes*, fassent ailleurs figure de charlatans ».

(3) Phédon 63 c, trad. Robin.

(4) Le Bourbier raillé par Aristophane (Grenouilles, 145-158) et Diogène le Cynique (Diog. La. VI, 39). (Note de M. Robin). Le bourbier (βόρβορος) rappelle d'ailleurs la boue (πηλός) de la Rép. 363 d.

(5) Phédon 67 c. Tr. Robin.

fondamentale du dualisme de l'âme et du corps, de leur union en conséquence d'une chute de l'âme, du souvenir de ses visions d'en haut qui devient ici-bas un principe de connaissance, enfin de la délivrance de l'âme par le retour à l'incorporéité.

Aussi bien est-ce à la même source que Platon se réfère pour la métempsychose (1) : « Le fait est que, d'après une antique tradition que nous avons déjà rappelée, là-bas sont les âmes qui sont venues d'ici, et que de nouveau, j'y insiste, elles reviennent ici même et renaissent de ceux qui sont morts ».

C'est aussi sur cette série des naissances qu'est fondée la théorie de la réminiscence dans le Ménon. Le passage est long. Nous l'avons déjà signalé à cause de la citation de Pindare qu'il renferme, mais il a son intérêt pour la pensée de Platon (2) :

> Socrate. — J'ai entendu des hommes et des femmes habiles dans les choses divines....
>
> Ménon. — Que disaient-ils?
>
> Socrate. — Des choses vraies à mon avis et belles.
>
> Ménon. — Quelles choses? Et qui sont-ils?
>
> Socrate. — Ce sont des prêtres et des prêtresses ayant à cœur de pouvoir rendre raison des fonctions qu'ils remplissent; c'est Pindare encore, et d'autres poètes en grand nombre, tous ceux qui sont vraiment divins. Et voici ce qu'ils disent : examine si leur langage te paraît juste.
>
> Ils disent donc que l'âme de l'homme est immortelle, et que tantôt elle sort de la vie, ce qu'on appelle mourir, tantôt elle y rentre de nouveau, mais qu'elle n'est jamais détruite; et que, pour cette raison, il faut dans cette vie tenir jusqu'au bout une conduite aussi sainte que possible.

Suit le fragment de Pindare que nous avons déjà étudié (3).

> Ainsi l'âme, immortelle et plusieurs fois renaissante, ayant contemplé toutes choses, et sur la terre et dans l'Hadès, ne peut manquer d'avoir tout appris. Il n'est donc pas surprenant qu'elle ait, sur la vertu et sur le reste, des souvenirs de ce qu'elle en a su précédemment... la recherche et le savoir ne sont que des réminiscences.

Nous n'avons pas à apprécier ici la valeur de cette théorie. Ce qui nous intéresse, c'est que Platon la rattache à l'orphisme. On pourrait songer aux Pythagoriciens. Mais ils formaient une école. Des initiateurs, hommes ou femmes, sont plus aisément que des philosophes désignés comme des prêtres et des prêtresses. L'affectation d'une vie aussi

(1) Phédon, 70 c.
(2) Ménon 81 a-d. Trad. A. Croiset et Louis Bodin.
(3) Ci-dessus, p. 152 ss.

saintement consacrée que possible (1) rappelle mieux aussi la pureté orphique.

Mais la vie présente n'est qu'un stage. Comment l'âme sera-t-elle traitée après la mort?

Lors de la première esquisse de son eschatologie, dans le Gorgias, le philosophe s'appuie sur un mythe qui ne doit pas être sans analogie avec l'orphisme. Aux premiers temps Kronos faisait juger les hommes encore vivants, et par d'autres hommes. Zeus fit deux réformes importantes : ce sont les morts qui sont jugés, et par ses trois fils, Minos, Rhadamante, Éaque (2) : « Lorsqu'ils seront morts, ils rendront leurs sentences dans la prairie, au carrefour d'où partent les deux routes qui mènent l'une aux Iles Fortunées, l'autre au Tartare ». Nous avons trouvé un carrefour infernal sur les tablettes orphiques : celui des Pythagoriciens, leur Y, semble plutôt se placer au début de la vie, quand on choisit entre le vice et la vertu. Mais tandis que la tablette indique le chemin que l'initié aura à suivre, sûr de son fait, sans autre jugement, Platon institue une justice éclairée « qui envoie les hommes d'un côté ou de l'autre » (*l. l.*). Socrate explique à sa façon comment l'âme peut être jugée : elle porte en elle-même, une fois dépouillée de son corps, « tous ses traits naturels et toutes les modifications qu'elle a subies par suite des manières de vivre auxquelles l'homme l'a pliée en chaque circonstance » (524 d). Il en est de si mauvaises qu'elles sont incurables, et qu'il n'y a qu'à les condamner au Tartare pour jamais. Il y a des hommes moins coupables : « ils ont pourtant besoin de souffrances et de douleurs, sur terre et dans l'Hadès, car sans cela ils ne guériraient pas de leur injustice » (525 b).

D'autres enfin sont si belles que les juges les envoient aux îles des Bienheureux (526 e). Dans cette première vue, il est déjà question de métempsychose, et il ne suffirait pas de dire que Platon a spéculé seulement sur l'opinion commune relative aux peines et aux châtiments. Il ne se contente pas non plus de l'initiation pour le salut de l'âme. Le rôle purificateur de la souffrance est le même que dans les lamelles d'or.

Le Gorgias appartient à une date ancienne, et les théories propres à Platon sur les fins ultimes de l'âme n'y sont pas parvenues à leur forme définitive. Il n'a pas cessé d'y penser. M. Robin nous a appris comment l'idée ébauchée dans le mythe du Gorgias a été développée plus tard (3).

(1) ὡς ὁσιώτατα.
(2) *Gorgias* 524 a. Tr. Croiset et Bodin.
(3) *Phédon*, p. 42, note : « Elle se développe à peu près comme ici, dans le mythe d'Er

Que l'âme vive dans le corps comme si elle était dégagée du corps, assurément c'est l'essence de l'idéalisme platonicien. Ce principe Platon l'a appuyé sur une ancienne tradition qui forme un organisme, et qu'il a rattachée à Orphée et à son fils Musée. C'est de là que lui est venue sa doctrine favorite du dualisme de l'âme et du corps, de leur union en conséquence d'une chute de l'âme, du retour de cet être céleste à son premier état, non sans avoir subi auparavant d'autres migrations dans d'autres corps, jusqu'à ce que le cycle des expiations soit achevé.

En présence de ces textes, l'opposition systématique de Wilamowitz ne pèse pas lourd, et nous avons bien le droit de lui préférer l'avis du premier, sans doute, des platoniciens contemporains, M. Robin (1) :

« Le rôle capital qu'il (Platon) donne aux notions de purification et d'initiation témoigne de l'influence de l'Orphisme : soit qu'il s'agisse de susciter des réflexions rationnelles ou de les dépasser par des représentations figurées et mythiques, c'est sur des révélations mystiques qu'il s'appuie et sur des traditions religieuses. Homme inspiré et prophète, le Socrate du *Phédon* est en outre l'apôtre passionné de la mortification. La foi et l'espérance dont il travaille, parfois avec les accents d'une brûlante éloquence, à communiquer l'ardeur à ses amis, ont pour objet la libération complète, qui doit purifier entièrement l'âme de la misère des passions et de la dépendance à l'égard du corps ».

Et l'on ne peut guère parler ici de pythagorisme. Simmias et Cébès, représentants authentiques des pythagoriciens dans le Phédon sont, comme il convenait, des partisans de la réminiscence; mais ils ne savent pas en déduire l'immortalité de l'âme. Zeller a déjà remarqué que Simmias, puisqu'il voit dans l'âme une harmonie, ce qui est le pur pythagorisme des nombres et des tons, aurait dû conclure que cette harmonie s'évanouit avec le corps. Assurément Platon a confiance d'avoir fourni une preuve rationnelle de l'immortalité, mais il lui plaît de reconnaître que l'impulsion lui est venue de l'orphisme, doctrine religieuse secrète. La thèse de Lobeck que les mystères n'étaient dépositaires d'aucune doctrine religieuse et n'ont pas été utiles à l'essor de la pensée philosophique, demeure vraie, entendue des mystères d'État, comme ceux d'Éleusis, mais il faut réserver l'influence de l'orphisme, non pas sur le monothéisme comme l'ont cru les chrétiens,

au X[e] livre de la *République* 618 a, 620 a-d, dans le *Phèdre* 248 c — 249 c, dans le *Timée* 41 d — 42 d, 76 d; 90 b-c, 91 d — 92 e où elle sert de base á une conception transformiste ».

(1) *Phédon*, p. XVIII.

mais sur la primauté de l'âme et la nécessité de combattre les obstacles opposés par les passions sensibles à sa libre domination.

Mais Platon n'eût pas été Platon, s'il n'avait construit en philosophe pur sa doctrine de l'immortalité. Dans le Banquet, la dialectique de l'amour tient lieu pour lui d'initiation et de tout autre rite. Le Bien suprême, l'idée du bien, rejette aux accessoires fripés, usés jusqu'à la corde, tout l'attirail de la mythologie. Il faut convenir que le point de départ, l'amour sensible de la beauté est plus que hasardeux. Mais le terme est la beauté intelligible recherchée pour elle-même. Ceux qui ont été purifiés dans cette ascension « vivent absolument sans corps pour toute la suite de la durée et ils parviennent à des demeures plus belles encore que les précédentes ». Ils vont dans les astres où ils sont occupés à la contemplation des idées, c'est-à-dire de l'Idée du Beau et du Bien qui est Dieu, la Beauté absolue. Et comme si, de ces hauteurs, Platon abaissait un regard sur les orphiques, il s'étonne de leur médiocrité. Car c'est, peut-on supposer, au fatras de leurs livres qu'il jette ce défi :

« A l'honneur de ce lieu supracéleste nul poète parmi ceux d'ici-bas n'a encore chanté d'hymne, et jamais ne chantera d'hymne, qui y soit proportionné » (1).

Dans cette ascension suprême, Dionysos-Zagreus, est-il besoin de le dire, n'est d'aucune utilité. Il n'est question ni de sa passion, ni de sa vertu libératrice.

Le philosophe a toujours insisté beaucoup sur la métempsychose, mais surtout comme moyen de purification et comme une donnée indispensable à sa théorie de la connaissance. Mais elle disparaît avec les purifications vulgaires dans le dernier essor de l'intelligence vers l'intelligible. Celui qui tend de toute sa force au but de la philosophie par l'amour a directement la réminiscence de sa vision dans le cortège des dieux. Ce sont ses ailes célestes qui renaissent en lui à l'aspect de la beauté et sur lesquelles il s'élance vers la Beauté.

La vieille mythologie, ses accessoires, et ses souvenirs importuns n'auraient pu qu'alourdir le vol de la pensée, l'attrait de l'amour.

Cela revient à dire que l'orphisme de Platon est un orphisme purifié de ses tares. La transformation est incontestable, mais la dépendance est avérée.

Les rapports de Platon avec l'orphisme ne nous paraissent donc ni se dérober à toute analyse, ni comporter une solution absolue. Dire que Platon n'a eu pour l'orphisme que du mépris, ou au contraire

(1) *Banquet* 211 a-c.

qu'il s'en est inspiré sans contrôle, ce sont deux exagérations. Le sentiment qu'il avait de son génie, et son parti pris de ne s'appuyer que sur une dialectique rationnelle, si élevé qu'en fût le terme, ne lui permettaient pas d'adhérer à une doctrine toute faite, même appuyée par la plus vénérable tradition. Et de fait l'orphisme contenait beaucoup d'éléments qui lui répugnaient : une société qui vendait ses recettes, des purifications mécaniques qui lui paraissaient inutiles à la réforme de l'âme, et même contraires à la justice si elles étaient appliquées par mode de suffrage à ceux qui avaient cessé de vivre. La légende elle-même était au niveau des mythes les plus grossiers. Les espérances d'outre-tombe ne dépassaient pas l'horizon de Perséphone et d'Hadès, si elles ne tombaient pas au niveau de viveurs vulgaires. Tout cela mis à l'écart, il demeure que l'opposition de l'âme et du corps fut comme le premier degré de sa dialectique spirituelle, ascension de l'âme vers le beau et le bien. Cette aspiration commune incontestable est plus significative que des ressemblances de détail, ou au contraire des répugnances même importantes de l'ordre intellectuel et de l'ordre moral.

Si ces considérations sont solides, elles nous permettent de résoudre un point très difficile, et très important, puisqu'il touche à l'idée que les orphiques se sont faite de la divinité. Était-elle transcendante ou ramenée au niveau du paganisme?

La citation de Platon dans les Lois (IV, 715 e) soulève ce problème : « Dieu, comme le dit l'ancienne parole, possédant le principe et la fin et les milieux de toutes choses (716 a) marche droit, cheminant selon (sa) nature, et toujours le suit la justice vengeresse des transgressions de la loi divine » (1). A la suite de la justice vient celui qui est destiné au bonheur, modeste et de bonne tenue, tandis que celui qui s'enorgueillit de ses richesses, ou des honneurs ou de sa beauté se laisse emporter à l'insolence, comme s'il n'avait pas de maître et avait droit de dominer les autres. Celui-là « est abandonné vide de Dieu », et après un succès momentané, devient une cause de trouble; il doit s'attendre au châtiment.

Cet idéal du juste, modeste et ordonné (2), pourrait convenir au pythagoricien comme à l'orphique; mais le discours ancien (ὁ παλαιὸς λόγος), nous l'avons déjà rencontré dans Platon pour désigner la tradition orphique, contenue dans des livres nombreux.

(1) ὁ μὲν δὴ θεός, ὥσπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος, ἀρχήν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἁπάντων ἔχων, εὐθείᾳ περαίνει κατὰ φύσιν περιπορευόμενος· τῷ δ' ἀεὶ ξυνέπεται Δίκη τῶν ἀπολειπομένων τοῦ θείου νόμου τιμωρός. *Kern, fragm.* 21.

(2) ταπεινὸς καὶ κεκοσμημένος.

C'était d'ailleurs l'opinion du scholiaste (1) : « il désigne clairement par Dieu le démiurge, et son discours ancien est celui d'Orphée, qui s'exprime ainsi : Zeus est commencement, Zeus est milieu, tout a été fait par Zeus, Zeus est le fondement de la terre et du ciel étoilé ».

Kern juge aussi que Platon faisait allusion à un hymne orphique dont la structure apparaît pour la première fois dans le *de mundo* du pseudo-Aristote. Mais si c'est bien un hymne orphique qu'a visé Platon, il serait très fallacieux d'en rien conclure sur la transcendance de la doctrine des orphiques. C'est Platon qui a transposé les mots d'après ses propres idées. Le poète orphique parlait seulement de Zeus. Nous avons vu plus haut (2) qu'il n'avait pu se dispenser de rendre hommage à Zeus, dieu suprême des Grecs, sauf à tourner court et à résorber ses attributs dans son dieu suprême à lui, le Phanès orphique. Le pseudo-Aristote, que nous tenons encore pour un juif camouflé (3), a pensé, comme le scholiaste de Platon, qu'avec un peu de bonne volonté on pouvait faire un démiurge de ce dieu. Il a donc laissé intacte la saveur panthéistique du morceau. Ce qui prouve bien que Platon a employé le vers très librement — s'il l'a connu — c'est que le pseudo-Aristote ne fait aucune place à la justice. Il ne serait pas plus sûr d'attribuer à l'ancien vers orphique le développement verbeux du pseudo-Aristote, que l'élan moral de Platon.

### § 5. — *Isocrate. Aristote. Théophraste.*

Après Euripide et Platon, personne n'a pris le même intérêt à l'orphisme. Isocrate (XI, 38) met Orphée au premier rang de ces poètes qui ont dit des dieux des choses abominables. Il en a été puni puisqu'il est mort déchiré.

Aristote, nous l'avons dit, n'admettait pas que ses écrits fussent authentiques. Ils les citait sous cette réserve, s'intéressant surtout aux doctrines philosophiques qu'il rapporte sans y attacher beaucoup d'importance. Deux allusions ont été relevées plus haut (4).

Ainsi parle-t-il de théologiens qui placent à l'origine la Nuit (5).

On se demande si les parties d'un vivant sont produites ensemble

(1) P. 451 Bekk, dans Kern, p. 91.

(2) P. 129.

(3) *Revue thomiste,* 1927, p. 196 ss. Les arguments contraires de M. E. Peterson dans Der monotheismus als politisches Problem, n. 35 prouvent seulement que l'auteur du περὶ κόσμου n'a pas suivi exactement la même voie que Philon et Josèphe, qui, eux, ne dissimulaient pas leur foi juive.

(4) P. 121.

(5) Métaph. Λ 6, 1071 *b* 26.

ou successivement : « comme dans ce qu'on nomme les vers d'Orphée ; car là il dit que le vivant se forme comme un filet maille à maille » (1).

De plus à propos de la génération de l'âme, il est dit « dans les vers qu'on nomme Orphiques, que l'âme, de l'ambiance du tout, entre en ceux qui respirent, portée par les vents » (2). Cela pourrait s'entendre après la chute première de l'âme, ou lors de sa migration dans un nouveau corps.

Théophraste range l'orphisme parmi les attractions vulgaires. Son superstitieux, s'il a vu un songe, s'en va vers les interprètes, et prend soin chaque mois de faire renouveler son initiation par les Orphéotélestes (3). C'est par lui que nous connaissons ce mot, qui semble ironique. Ces initiateurs de bas étage ne sont pas trop exigeants, car si la femme du superstitieux est occupée, il suffit qu'il amène la nourrice avec ses enfants.

Il nous paraît assez certain, malgré la conviction contraire de Kern, que Démosthène fait allusion aux initiations orphiques dans sa charge contre Eschine :

> Devenu homme, tu lisais les livres pendant que ta mère initiait, et tu disposais tous les objets nécessaires durant la nuit, vêtu d'une peau de biche et manœuvrant le cratère, et purifiant les initiés et les frottant de boue et de son, et une fois l'initiation terminée, tu leur enseignais à dire : « j'ai fui le mal, j'ai trouvé le mieux » (4).

Évidemment l'orateur qui accable son adversaire de traits mordants a fait une caricature de l'initiation, mais les traits sont bien orphiques. C'était, il est vrai, une initiation de bas étage, telle qu'on pouvait l'attendre de la mère d'Eschine (n° 129), mais tout y est : les livres, la peau de biche, le cratère ; la boue figurait l'impureté dont on devait ensuite se laver. Le son était employé dans les rites magiques (5). Le choix d'une vie meilleure était la principale prétention de l'orphisme.

D'autres faisaient plus de cas de ces rites. Parmi les discours de Démosthène se trouve un premier plaidoyer contre Aristogiton, qui n'est probablement pas de lui (6), et la faveur accordée à l'orphisme serait à elle seule un argument pour suggérer un auteur

(1) *De gener. anim.* B, 1, 734 *a* 16.
(2) *De anima* A 5 410 *b* 27.
(3) Caract, XVI, 11 : τελεσθησόμενος πρὸς τοὺς Ὀρφεοτελεστάς.
(4) *De Corona* 259.
(5) *Théocr.* XI, 33
(6) Le doute ne porte que sur le premier, le second est rejeté par tous.

différent, qui se révèle même un adepte, quand il invite ses auditeurs (Or. 1, 11) : à estimer avant tout l'ordre légal personnifié (εὐνομία) : « qui aime ce qui est juste, qui sauve toutes les villes et les pays, et l'auguste et inflexible Justice, qu'Orphée, qui nous a enseigné les initiations les plus saintes, a placée auprès du trône de Zeus, où elle voit tous les actes des hommes, ce qui oblige chacun à se décider sous son regard, prenant bien garde et faisant attention de ne pas la couvrir de honte ».

L'admirable pensée que « la Justice va s'asseoir auprès de Zeus, le Père », pour dénoncer les injustices, appartient à Hésiode (1). Mais puisque l'auteur cite Orphée, il a donc en vue une maxime traditionnelle dans la secte, et qu'on trouve en effet dans l'hymne LXII, 1 ss.

Je chante le regard de la justice qui voit tout, aux formes admirables, qui est assise sur le trône sacré du Seigneur Zeus, qui contemple du haut du ciel la vie des mortels répartis en tribus.

## § 6. — *Perpétuité des tendances orphiques.*

Nous retrouvons ici la distinction de Platon qui va dominer toute l'histoire de l'orphisme. Les confréries n'ont plus guère d'attrait que pour les superstitieux; elles sont trop souvent aux mains de charlatans.

Mais la tradition religieuse se perpétue avec son élan vers une vie meilleure, vers la pratique de la justice, dans l'espérance de la vie éternelle bienheureuse. C'est par cette restriction qu'il faut, croyons-nous, atténuer le jugement de M. Cumont (2) : « Fait essentiel, sur lequel on ne saurait trop insister, on n'a jamais pu fournir aucune preuve qu'il ait existé en Italie du temps de Cicéron ou sous l'Empire une seule communauté orphique avec ses doctrines et ses rites propres. Ni la littérature si abondante de cette période, ni les inscriptions si nombreuses (3) ne font jamais aucune allusion à des mystères ou à un clergé orphiques. La connaissance de l'orphisme s'est conservée beaucoup moins par une tradition religieuse que par une tradition littéraire. Ce furent surtout les derniers néo-platoniciens qui remirent en honneur les œuvres attribuées à Orphée, où ils cherchaient la révélation d'une antique sagesse ».

(1) *Op.* 259, avec cette conséquence assez peu conforme à la justice, qu'il faut que le peuple paie pour la folie de ses rois.

(2) *Les religions orientales dans le monde romain,* 2e éd. p. 304.

(3) Nous avons vu celle de Secundina, p. 140.

Nous croyons bien plutôt que les travaux de Gruppe et de Kern ont prouvé que si le syncrétisme du temps n'a pas épargné les contours de l'orphisme, il a cependant gardé une base traditionnelle qui le distingue des autres phénomènes religieux. C'est ainsi que nous avons déjà dit, à propos des hymnes orphiques, qu'ils ne représentent pas seulement une pure tradition littéraire. On ne peut en dire autant du poème de Nonnos, qui est de la fin du IVe s. ap. J.-C. ou du commencement du Ve. et qui est une véritable épopée dionysiaque, encore qu'elle ait conservé quelques traits du discours sacré qui a fondu Zagreus et Dionysos, avec le souvenir de leur distinction primitive.

Ce qui fait défaut à l'orphisme au début de notre ère, c'est une organisation de la secte à la façon dont nous concevons un ordre religieux, ou du moins à la façon des premiers chrétiens qui avaient le sentiment de constituer une société vivante et agissante, avec des cadres solidement constitués, et dont l'autorité s'affirme de plus en plus. Au contraire l'orphisme suivait une marche décroissante. La cause principale de cet affaiblissement, selon nous, fut qu'il se détacha des mystères de Dionysos. Il acheva ainsi de perdre une situation qui n'avait jamais été très précise. Les mystères en effet, malgré leur secret, ne laissaient pas d'être des institutions organisées, non pas aussi officielles que des cultes d'État, mais cependant parfaitement distinctes et avec leurs rites spéciaux.

A côté de ces groupements, dans une situation inférieure, il faut semble-t-il admettre des conventicules plus discrets, plus effacés, mais animés d'une vie propre. Nous ne dirions donc pas, avec l'illustre écrivain des religions orientales dans l'empire romain que « l'orphisme est un mouvement mystique qui s'est propagé en Grèce au VIe siècle avant notre ère et qui, pour les contemporains d'Auguste, appartenait à un passé lointain » (1).

Et en somme il suffit d'une tradition littéraire pour entretenir un mouvement, surtout s'il comprend des pratiques religieuses. Des végétariens par hygiène se sentent unis entre eux; mais combien plus étaient attachés par des liens fraternels, ceux qui s'abstenaient d'aliments animés, qui se refusaient aux sacrifices sanglants, se contentaient de fumigations et recherchaient le commerce de certains dieux!

L'absence d'inscriptions funéraires orphiques s'explique assez bien parce qu'elles ont ordinairement un aspect quasi officiel. Un cimetière avec ses stèles ou ses sarcophages perpétue le souvenir d'une communauté tolérée par l'État. L'orphisme n'avait pas cette cohésion. Mais le

(1) 2e éd., p. 303.

mouvement religieux continué par une tradition littéraire qui se révèle très conservatrice jusqu'à Nonnos, avait son point d'appui dans des cénacles plus que littéraires.

Peut-être le néo-orphisme n'a-t-il pas eu son *revival* comme le néo-pythagorisme faute d'une doctrine philosophique, mais peut-être aussi parce qu'il gardait une existence obscure. Plus tard il a eu son efflorescence rajeunie dans le néo-platonisme, aux dépens de son sens propre qui acheva de se perdre, enguirlandé par une exégèse aussi chimérique que transcendante. Il était cependant alors assez vivant et assez puissant sur l'opinion pour que les commentateurs de Platon se soient recommandés de son patronage, pensant grandir leur Maître en le rattachant à une antique origine révélée. Était-ce d'ailleurs méconnaître la pensée même de Platon?

Quant à l'art, il n'a jamais cessé de produire de belles représentations du chantre inspiré, qui se maintint au-dessous d'Apollon, le dieu de la raison claire et de la beauté, comme le type de la séduction par le chant accompagné de la musique.

Notons seulement ici le grand fait sur lequel nous aurons à revenir. Le judaïsme n'aurait pas tenté de capter dans son intérêt une doctrine rehaussée du grand nom d'Orphée, si l'orphisme avait été aussi détruit qu'on le prétend.

Et nous aurons même à discuter l'admiration dont certains Pères n'ont pu se défendre, séduits il est vrai par des faux d'origine juive.

# CHAPITRE X

## LE TRIOMPHE DE DIONYSOS-BACCHOS.

Euripide connaissait déjà la course triomphale de Bacchos, venu des lointaines contrées des Mèdes, puis des Phrygiens, avant son arrivée en Thrace et à Thèbes. La conquête d'Alexandre fut en sens inverse un triomphe de Bacchos, avec son cortège irrésistible, ses fêtes et ses beuveries, et c'est Dionysos, non pas Apollon, qui s'imposa en Orient comme le représentant de la religion hellénistique. Les Attalides à Pergame, les Séleucides à Antioche, les Ptolémées à Alexandrie furent parfois de nouveaux Dionysos et en tout cas rivalisèrent de zèle pour le dieu qu'ils avaient choisi. C'est Bacchos qu'Antiochus Épiphane voulut installer à Jérusalem comme Dieu des Juifs, moins dans un esprit de syncrétisme que de domination. Ptolémée Philopator fit du culte de Dionysos une religion presque officielle. Il s'efforça en tout cas de lui donner de l'unité, même doctrinale, ce qui était inconnu de la Grèce, par l'adoption d'un discours sacré qui fût authentiqué selon la bonne tradition (1).

Enfin lorsque le triumvir Antoine fut séduit par la chimère d'un empire romain d'Orient, c'est comme nouveau Dionysos qu'il s'offrit à la vénération, on peut dire à l'adoration des populations indigènes et même des soldats romains.

Ce fut incontestablement le culte de Dionysos qui domina dans tout le Proche-Orient, comme en font foi les inscriptions qui donnent des détails sur son organisation (2).

### § 1er. — *Les thiases bacchiques.*

Ce n'est pas que tout soit clair dans ce vaste développement. Longtemps les fidèles de Bacchos formèrent avant tout des *thiases,* c'est-à-dire des groupements religieux fondés sur le libre choix des adeptes recrutés par les anciens associés. On était membre des cultes de la

(1) *Le Judaïsme...*, p. 521.

(2) Voir les articles du R. P. Festugière, *Les Mystères de Dionysos* (*Revue biblique,* 1935, p. 192-211; 366-396).

cité par la naissance, des thiases par élection. Le nom de thiase n'est pas réservé aux Bacchants; mais c'est d'eux qu'il est le plus souvent employé, et c'est ainsi qu'on les désigne. Ces thiases continuèrent à se répandre et à se perpétuer; et prirent même la situation d'une religion officielle. Les princes favorisèrent dans tout l'Orient hellénistique de véritables cultes, avec leur clergé, leurs rites, leurs fêtes publiques. On les nommait orgies (ὄργια) et ces bacchanales se déroulaient quelquefois au grand jour. Mais de plus il y eut de vrais mystères, dont seuls les affidés possédaient le secret. Plutarque (1) en faisait partie. L'extrême diffusion de ces mystères ne permet pas de leur attribuer le fonctionnement réglé et la discipline sévère d'Éleusis.

Que se proposait-on en entrant dans ces mystères? Plutarque l'indique vaguement dans le texte que nous venons de citer : les symboles mystiques de ces mystères prouvent qu'aucun mal ne menace les défunts qui les ont pratiqués. Il y avait sûrement aussi des espérances positives. Pour montrer la portée des mystères bacchiques relativement à l'immortalité, M. Cumont (*l. l.*, p. 200 s.) note que leur influence religieuse « se manifeste sur une quantité immense de monuments funéraires qui représentent le banquet d'outre-tombe, ou sur lesquels s'ébattent des Satyres et des Ménades, ou qui sont ornés de symboles bacchiques ». Tout cela n'implique pas des espérances bien hautes. Le même maître a signalé l'indécence répugnante de certains sarcophages. A tout le moins ce qu'on rencontre le plus souvent, ce sont les contorsions des Ménades, les gestes scabreux des Silènes et des Satyres; amis de la bouteille, ivres en compagnie de Dionysos, dieu du vin, le voluptueux ami d'Ariane et de Pan (2). Ces fervents de Bacchos avaient eu pour idéal la vie bacchique et ses plaisirs : ils attendaient donc du dieu le même bonheur dans son cortège de l'au-delà. Nous sommes loin de l'orphisme platonicien et de la purification par la souffrance.

La pensée de la mort ne suggérait donc aucune pensée grave? Voici bien un crâne décharné. Mais il ne figurait près des convives que pour les inviter à jouir vite et à fond d'une existence si courte. Cette impudence naïve a choqué même un ancien. Sur un sarcophage où l'on avait sculpté ces turpitudes, il se demande plaisamment si le défunt avait donc la prétention de continuer ses adultères chez les Mânes (3)?

(1) *Cons. ad uxorem.* X, 1, 612 d : τὰ μυστικὰ σύμβολα τῶν περὶ Διόνυσον ὀργιασμῶν ἃ σύνισμεν ἀλλήλοις οἱ κοινωνοῦντες.

(2) S. Reinach, Répertoire de reliefs, vol. III, *passim.*

(3) Renvoi de M. Cumont à *Anthol. lat.* I, 1, éd. A Riese, n° 319. Voici ces deux

Manifestement ce Balbus était digne de la confrérie dionysiaque. Tous n'étaient pas tombés si bas, et sans doute quelques-uns des initiés avaient-ils conservé quelque chose de l'ancienne doctrine des purifications. Plutarque appartenait sans doute aux meilleurs. Il n'était pas seul.

Pour apprécier ce point il faudrait connaître l'initiation et quel était son sens. Elle se proposait une certaine union divine.

### § 2. — *L'union avec le dieu.*

Avec quel dieu? Zagreus ne compte presque plus. Il n'est pas mentionné dans le culte public. On s'en souvenait dans les mystères, nous l'avons vu, et la poésie érudite de Nonnos sait très bien qu'il est une première forme de Dionysos ou Bacchos. Mais le deuxième aspect avait prévalu sur les reliefs et les sarcophages (1).

C'est donc au Dionysos de Thrace devenu surtout le dieu du vin et de tous les plaisirs que le dévot désirait s'unir. Il était d'ailleurs beaucoup moins distant que Zeus ou tel autre dieu grec. Dès les temps les plus anciens, c'était bien lui, le dieu de l'inspiration, qui venait dans ses dévots, les possédait et leur faisait annoncer l'avenir (2).

Ces présences, ces possessions divines, étaient transitoires : c'étaient des transports, non pas une habitation stable. Comment se les procurait-on? Nous avons déjà parlé des temps anciens. A l'époque de Jésus-Christ, le dieu du vin qu'était Bacchos avait une manière toute naturelle de se communiquer comme breuvage. C'est peut-être en cela qu'il était libérateur (Λυσίος), un adoucissement à la douleur, physique ou morale : triste ressource à laquelle les hommes avaient recours et qu'ils sont en train de remplacer par des drogues plus efficaces et plus dangereuses.

Si jamais les anciens ont cherché une force divine dans les entrailles d'un animal mangé aussitôt que dépecé, l'omophagie est un rite si barbare que plusieurs estiment que les Grecs y avaient renoncé, au moins sous sa forme de manger à même une victime qu'on venait de déchirer.

distiques : *Turpia tot tumulo defixit crimina Balbus, Post superos spurco Tartara more premens. Pro facinus! finita nihil modo vita retraxit, Luxuriam ad Manes moecha sepulcra gerunt.*

(1) Dans le *Recueil* de S. Reinach, III, deux reliefs italiens reproduisent le meurtre de Zagreus, p. 136 et p. 363, parmi tant de sujets bacchiques.

(2) Bacch. 300 s. ὅταν γὰρ ὁ θεὸς εἰς τὸ σῶμ' ἔλθῃ πολύς, λέγειν τὸ μέλλον τοὺς μεμηνότας ποιεῖ.

C'est dans cet esprit qu'on a interprété une inscription rituelle de Milet, du IIIe siècle av. J.-C. La prêtresse aurait seulement donné à manger des morceaux de viande crue, partagés d'avance, un peu comme un prêtre tend une hostie consacrée au fidèle. Voici le texte (1) : Ὅταν δὲ ἡ ἱέρεια ἐπι]τελέσ]ηι τὰ ἱερὰ ὑπὲρ τῆς πόλ[εω]ς [ὄργια] μὴ ἐξεῖναι ὠμοφάγιον ἐμβαλεῖν μηθενὶ πρότερον [ἢ ἡ ἱέ]ρεια ὑπὲρ τῆς πόλεως ἐμβάληι. Nous objectons que le verbe ἐμβάλλειν doit être pris les deux fois dans le même sens, ce qui ne serait pas possible si on l'entendait d'abord d'offrir un morceau de viande crue à quelqu'un, avant de l'offrir (à qui?) pour la ville. Nous prenons donc ἐμβάλλειν dans le sens du moyen, « prendre avidement » (2). Ce peut être une particularité dialectale.

Le sens serait donc : « Lorsque la prêtresse accomplit les rites (bacchiques) sacrés, qu'il ne soit permis à personne d'avaler (le sacrifice) omophagique, avant qu'elle ne l'ait avalé pour la ville ». Dans tout ce rituel il s'agit d'assurer le premier rang aux rites publics, nullement de diminuer la répugnance pour l'omophagie. Plutarque atteste qu'elle se pratiquait de son temps avec tout le déchaînement ancien. Dionysos ni Zagreus ne sont nommés, mais c'est à eux que la description s'applique le mieux, sauf à se retrouver par certains éléments dans d'autres cultes : « Mais, quant à ces fêtes et ces sacrifices, tels que les jours néfastes et lugubres, dans lesquels il y a des omophagies et des dépècements, et des jeûnes et des lamentations souvent même encore des propos obscènes appliqués aux choses sacrées, où se passent des folies, des clameurs avec une convulsion le cou renversé — je ne dirai pas que c'est aux dieux qu'on les consacre, mais à de mauvais génies (δαιμόνων δὲ φαύλων) pour détourner leurs maléfices et les apaiser, et quant à ces sacrifices humains qu'on faisait autrefois... » (3).

Plutarque se fait un scrupule de nommer Dionysos, dieu reconnu de toute la Grèce, parmi ces mauvais démons. Mais il constate ce qu'Aristote après Héraclite avait déjà toléré, que les obscénités écartées de la vie policée étaient légitimes dans les choses saintes. Le progrès avait seulement exclu, du moins en général, les sacrifices humains. Plutarque note qu'on n'en fait plus, par opposition au dépècement qui a donc encore lieu. Il va sans dire que cette distinction du sacré et du profane, cette tolérance en matière divine était un odieux renversement des rapports aux yeux des chrétiens : tel usage que

(1) Quandt, p. 171.

(2) Arist. *Pax* 1312 ἐμβάλλεσθε τῶν λαγώων, ou dans le sens de ἐπεμβάλλομαι avec l'accusatif.

(3) *De defect. orac.* 14; à la fin : καὶ τὰς πάλαι ποιουμένας ἀνθρωποθυσίας.

la faiblesse humaine ne punissait pas toujours eût été une abomination dans les choses saintes.

Cette fidélité à un rite répugnant nous invite donc à conclure que l'omophagie, conservée comme sacrée, avait toujours pour but de se pénétrer plus directement de la vie divine puisée dans la chair et le sang de l'animal qui était censé l'incarner davantage, quand il était encore presque vivant. Du moins les témoignages d'Arnobe (1) et de Firmicus Maternus doivent, d'après eux, s'entendre de leur temps, du IVe siècle. Et les néo-platoniciens, au Ve et au VIe siècles, n'ont pas dû être choqués de l'intention d'absorber ainsi des parcelles dionysiaques. Les purs orphiques demeuraient sans doute à l'écart. Il est certain d'ailleurs que l'initiation créait un lien plus extérieur, mais permanent entre le bacchant et son dieu. Elle comprenait très probablement une sorte de prise d'habit, comme dans les mystères d'Isis (2). Pendant les rites secrets, les initiés revêtaient des peaux de chevreaux ou de renards : la peau de faon, symbole de Dionysos, était peut-être réservée au grade le plus élevé.

Dans l'inscription des Iobacchoi (3), les officiers de la congrégation sont désignés par leurs charges, mais cinq d'entre eux prennent le nom de cinq dieux ou génies qu'ils devaient représenter, d'après un tirage au sort; en tête Dionysos et Coré.

On a beaucoup insisté sur ces derniers faits pour établir une identité entre l'initié et son dieu. Par la foi il se serait senti entièrement transformé en lui. Nous venons d'admettre quelque chose de semblable pour l'omophagie. Rappelons cependant que cette conclusion serait en opposition avec l'opinion de savants aussi indépendants que Salomon Reinach. Elle suppose que l'initié aurait adoré vraiment un renard, ou un chevreau, ou un faon de biche pour son dieu. Ce n'était évidemment pas la croyance du plus grand nombre des Grecs et des Romains. Ceux-là entendaient seulement s'adapter les mêmes symboles, entrer dans l'intimité du dieu, et si l'on veut dans sa famille. Le rite est tout extérieur. Il ressemble beaucoup plus au fait du religieux qui prend l'habit de son fondateur qu'au chrétien qui s'unit à Jésus-Christ et à Dieu par la foi et par la charité, ordinairement par le baptême. Cela pour la vie présente.

(1) Voir plus haut, p. 118.

(2) Apul. *Met.* XI, 24 : *tunc semotis procul profanis omnibus linteo rudique me* contectum *amicimine*... M. Cumont explique de cette manière les βάκχοι ἀπὸ καταζώσεως, ceux qui avaient déposé le costume spécial de l'initiation, d'après l'inscription de Torre-Nova) (p. 38).

(3) Ditt. Sylloge[3], n° 1109.

Les sarcophages suggèrent une préoccupation de la vie future, de sorte que la parfaite union avait lieu dans l'au-delà.

L'initié espère n'être pas séparé de son dieu après la mort. Et c'est même sur son propre tombeau qu'il en porte le costume. Sur un sarcophage de Rome, un jeune homme est représenté en bas-relief couché sur un matelas, les tempes ornées de pampre vert, tenant d'une main une couronne et de l'autre une coupe. La coupe le mettait en relations avec Bacchus, qui lui donnera la couronne. Le défunt s'explique : « Je me nomme Saturninus; dès mon enfance mon père et ma mère m'ont costumé à l'instar de Dionysos (1) ». Nous trouvons aussi à Lerne, au IIe-IIIe siècle ap. J.-C., une statue d'un Archélaüs consacré comme Bacchos à Bacchos et à Déméter (2). Mais puisqu'il ne peut être identifié à la fois à Bacchos et à Déméter, il n'est pas lui-même Bacchos, mais un bacchant.

L'usage de représenter un défunt en Dionysos devait être assez fréquent. Dès lors, on pouvait lui consacrer un service divin, comme le fait une veuve désolée dans Apulée (3).

Le défunt avait donc espéré être associé dans l'autre monde à Dionysos, et y vivre la même vie. « Cette immortalité », dit M. Cumont (p. 202), « était conçue comme une fête perpétuelle analogue à celles qui réjouissaient les fidèles sur la terre... Toutes ces réjouissances devaient se répéter indéfiniment dans une autre vie. Le mort était accueilli dans les prés fleuris des Champs-Élysées par l'essaim joyeux des initiés... mais surtout il y participait à la gaîté d'un banquet sans fin, où les convives, au son des instruments et des chants, s'enivraient des délices d'un vin inépuisable ».

Et sans doute l'image d'un banquet pour la vie future, bien connue des Juifs, a trouvé encore sa place, et avec la mention du vin, dans le Nouveau Testament (4). Mais ce vieux symbole a été entendu dès les premiers jours du christianisme comme désignant la vie auprès de Dieu avec Jésus-Christ, dans un ordre purement spirituel. Ce n'est pas ainsi que M. Cumont interprète le banquet des initiés de Bacchos : « Cette conception toute matérielle de la vie future n'était pas très haute et les plaisirs sensuels promis aux initiés ne parais-

(1) C. I. 1286, Kaibel, *Épigr.* 705. Σατορνεῖνος ἐγὼ κικλήσκομαι· ἐκ δέ με παιδὸς εἰς Διονύσου ἄγαλμ' ἔθεσαν μήτηρ τε πατήρ τε. Date? D'après Kaibel les parents l'avaient consacré dans un temple du dieu. Il est possible, mais ἄγαλμα indique seulement qu'on a fait de l'enfant une image de Bacchos.

(2) Kaibel 82 : Βάκχῳ με Βάκχον.. στάσαντο.

(3) *Met.* VIII, 7 : *et imagines defuncti, quas ad habitum dei Liberi formaverat, adfixo servitio divinis percolens honoribus...* cité par Cumont (p. 311).

(4) Lc. XXII, 16-18.

sent pas d'une qualité très relevée, mais cette médiocrité même les rendait capables de séduire les esprits grossiers, et les foules y restèrent longtemps attachées ».

Sans aborder ici une comparaison avec le christianisme, on doit constater que les mystères de Dionysos ne s'étaient nullement épurés au temps de l'empire. Si remarquables qu'aient été son talent militaire, et même ses vues politiques, le dictateur Antoine, vrai type de fêtard, était une de ces âmes grossières, en dépit de son dilettantisme. S'il y avait, au IVe siècle avant J.-C., des hommes de cette trempe parmi les orphiques — et Platon les a signalés —, il y en avait d'autres dont il n'a pas dédaigné les vues élevées et vraiment religieuses. Les tablettes orphiques lui ont donné raison. Mais le tourbillon bacchique qui comprenait autrement les intérêts de l'âme avait tout emporté au début de l'Empire. On pensait davantage à l'au-delà, on cherchait à s'y assurer une vie enviable, mais telle qu'on la concevait dans ce monde, une satisfaction des sens.

Si tels étaient les mystères et en général les orgies dionysiaques vers le Ier siècle de notre ère, l'élément orphique en avait donc été presque complètement expulsé. Il se survivait sans doute encore par quelques rites, par quelques formules, nous avons même pensé dans des conventicules; mais la délivrance de l'âme, mais l'esprit, attaché peut-être au nom de Zagreus, avait dû s'évanouir avec le nom lui-même dans la déchéance où entraînait le vertige du sensuel Dionysos-Bacchos. La greffe idéaliste n'avait pas imposé sa nature aux fruits du sauvageon; elle s'était à la longue desséchée. Sans métaphore, nous constatons qu'après une fusion d'abord heureuse, l'orphisme de plus en plus absent des groupes bacchiques concrets et vivants, se réfugia dans la littérature de ses conventicules. Ce n'est pas rien; il y eut peut-être même une amplification, du moins quant à l'action intellectuelle. Mais il est déjà établi par ce fait que si l'orphisme a eu de l'influence sur le christianisme, ce ne fut pas par le contact de sa vie religieuse active (1), mais par la sympathie accordée à ses idées. C'est sur ce terrain que la comparaison devra être abordée, sans cependant négliger l'action de tendances communes, fussent-elles imprécises ou manifestées seulement dans un passé aboli.

(1) La remarque est de M. A. Boulanger : « Ce n'est donc pas en tant que religion vivante que (l'orphisme) a pu exercer une influence sur la foi nouvelle. Les fondateurs du christianisme ne l'ont connu qu'à l'état de succédané, dans des alliages divers » (*Orphée*, p. 67).

## CHAPITRE XI

### L'orphisme et le judaïsme.

Leurs rapports peuvent s'entendre de deux manières.

#### § 1er. — *L'Orphisme allégué comme autorité.*

On sait que les Juifs alexandrins ont été animés d'un zèle ardent pour la propagande de leur religion, spécialement en relevant sa haute valeur humaine. Les Grecs se croyaient bien supérieurs aux Juifs par la philosophie, les sciences et les arts. Les Juifs estimaient que les plus grands génies de la Grèce, bien compris, avaient tacitement reconnu leur infériorité par des emprunts. Au besoin on fabriquait des textes, assez semblables à ceux de Moïse, pour qu'on y pût reconnaître le même accent; les Grecs étant notoirement plus récents, il fallait donc constater leur dépendance.

L'orphisme avait assez de crédit en Égypte au IIe siècle av. J.-C. pour que le judaïsme savant vît un avantage à s'appuyer sur l'autorité d'Orphée, qu'on disait antérieur à Homère, mais postérieur à Moïse. Sûrement il existait alors dans la littérature orphique des vers dont le panthéisme pouvait être interprété à la rigueur dans un sens monothéiste, comme celui que semble avoir déjà connu Platon (1), et qui célébrait Zeus. Mais pour que le témoignage rendu au vrai Dieu par Orphée fût plus clair, on fit passer sous son nom des textes du monothéisme le plus franc. Comment concilier le culte du vrai Dieu avec le polythéisme avéré des congrégations orphiques et de leurs hymnes? Il suffisait de supposer ou de faire dire à Orphée qu'il s'était repenti et avait, comme Simonide, mais sur un sujet plus grave, chanté la palinodie (2).

Ces passages se trouvaient surtout dans les Testaments (διαθῆκαι) et les Serments (ὅρκοι) du catalogue orphique.

Le morceau le plus célèbre est l'œuvre d'Aristobule, philosophe juif qui vivait à Alexandrie vers 150 av. J.-C., soit qu'il ait composé

(1) Voir plus haut, p. 174.
(2) Clément d'Al. *Protrept.* VII, 74, 4.

lui-même tous les vers sur lesquels il s'appuie, soit qu'ils aient existé déjà en partie (1).

Il en existe trois recensions (2), l'une dans l'*Exhortation aux Grecs* du pseudo-Justin, une autre dans Clément d'Alexandrie, incomplète, la troisième dans la *Préparation évangélique* d'Eusèbe (XIII, 12). Cette dernière contient le prologue d'Aristobule. Après avoir opiné que Pythagore, Socrate et Platon ont fait des emprunts à Moïse touchant l'origine des choses, il ajoute : « Et même Orphée dans les poèmes qu'il a prononcés sur le discours sacré expose comment tout a été disposé et s'est fait par une vertu divine, et comment Dieu est au-dessus de tout. Il s'exprime ainsi (3) :

> Je parlerai pour ceux qui ont le droit d'entendre. Restez au-delà des portes, profanes qui n'obéissez pas aux règles de la justice, alors que la loi divine a été portée pour tous les hommes. Quant à toi, écoute-moi, Musée, fils de la lune qui répand la lumière... Une antique tradition nous le fait connaître : il est un et ne dépend que de lui-même, tandis que tout le reste dépend de lui. Il circule dans tous les êtres... Non, il n'est aucun mortel qui ait vu ce souverain des hommes, si ce n'est cet unique descendant de la race antique des Chaldéens...
>
> Telle est l'antique révélation, celle qu'a proclamée l'homme né de l'eau, après l'avoir reçue de Dieu, dans son esprit, selon la loi faite en double (4).

Nous croyons inutile d'insister sur ce premier point. Il est des prédicateurs et des apologistes qui ont allégué l'autorité de Voltaire pour prouver l'existence de Dieu, celle de J. J. Rousseau en faveur de la divinité de Jésus-Christ. Argument qui vaut ce qu'il vaut, auprès des incrédules d'un temps inféodé à ces écrivains, et qui suppose seulement leur crédit, sans que personne soit tenté de renverser les rapports et de leur attribuer une influence quelconque sur la genèse du dogme chrétien. Mais ici le pas est franchi; les Grecs ne sont que des imitateurs des descendants d'Abraham et spécialement de Moïse. Il est fâcheux que les Pères de l'Église se soient laissé prendre à ces falsifications; cette erreur est une conséquence de leur bonne foi,

(1) Nous avons conjecturé (voir plus haut, p. 175). qu'il était l'auteur du *de mundo*, faussement attribué à Aristote selon le vœu du véritable auteur.

(2) Kern, p. 255-265.

(3) Ce qui suit d'après la traduction de M. Boulanger, Orphée, p. 82 s.

(4) ὡς λόγος ἀρχαίων, ὡς ὑλογενὴς διέταξεν, ἐκ θεόθεν γνώμαισι λαβὼν κατὰ δίπλακα θεσμόν. Le double statut est évidemment une allusion à Deut. V, 19; ce sont les deux tables de pierre et non pas les deux stèles dont parle Josèphe (*Ant.* I, III, 68) qui ont été gravées non par Adam, mais par ses descendants. D'ailleurs il me paraît clair qu'il faut corriger ὑλογενής en ὑδογενής (*Scaliger* etc.), Moïse né, c'est-à-dire sauvé des eaux, est désigné par cette expression volontairement obscure. Celle du texte conservée par M. Boulanger est la leçon banale qui remplace la leçon expressive.

Institut Catholique De Paris Bibliothèque de Fels

de leur trop grande confiance dans la droiture des autres. Aussi nous paraît-il inutile de citer leurs textes sur ce point. Tout l'intérêt historique gît dans le point de départ.

## § 2. — *Influence sur les sectes.*

Nous faisons allusion au phénomène des Esséniens que nous avons rattachés en partie au pythagorisme. De la brochure de M. Wellmann qui venait de paraître, nous avons seulement dit qu'il avait « fort exagéré le caractère grec de la secte juive » (1).

En effet, tandis que nous admettions avec Zeller et Schürer, ce dernier plus réservé, une pénétration de concepts helléniques en Palestine dans une secte vraiment juive, M. Wellmann regarde les Esséniens comme des communautés hellénistiques venues d'Égypte, implantées en Palestine, dont l'écorce seulement était juive, le fond étant essentiellement pythagoricien : la forme extérieure aurait été si bien adaptée que personne ne se serait aperçu jusqu'aujourd'hui de la vraie nature grecque du fond (*l. l.* p. 5).

Mais l'auteur doit avouer qu'il n'existe aucun témoignage de ces groupements en Égypte, et à supposer qu'ils aient existé et inspiré la fondation en Palestine de communautés analogues, celles que nous connaissons étaient trop imbues de leur foi héréditaire et du sentiment nationaliste le plus ardent, pour qu'on puisse voir en elles des foyers hellénisants (2). Ce qui distingue le plus les Esséniens de toute autre secte juive, c'est la vie conventuelle, avec son isolement du milieu social, son silence, ses exercices en commun, la coordination rigoureuse de l'individu au bien de l'Ordre : c'est par « ce genre de vie », que Josèphe a rattaché très sûrement les Esséniens aux communautés formées par Pythagore (3), comme une race qui se recrute et se perpétue par le choix, en cela sous l'influence d'un individualisme grec qui avait rompu les phratries héréditaires. Mais chez les Juifs

(1) *Le Judaïsme...* p. 388. citant : *Die φυσικα des Bolos Demokritos und der Magier Anaxilaos aus Larissa*, Teil I, von Prof. Max Wellmann, Berlin 1928.

(2) Wellmann se croit certain de les reconnaître dans les Ἑλληνιανοί de s. Justin (*contre Tryph.* LXXX), une des anciennes sectes juives. Mais, selon la conjecture de M. Archambault, traducteur du Dialogue, ce sont plutôt les Ἑλενιανοί de Celse, disciples de Simon, qui vénéraient Hélène ou Helénos (*Contra Cels.* V, LXII). Simon était du pays de Naplouse et Justin aussi, qui connaissait bien cette Hélène, maîtresse de Simon, promue au rang de première Pensée ἔννοια (Justin, *I Apol.*, XXV). — Voir *Le culte d'Hélène à Samarie*, par le R. P. L.-H. Vincent (*RB.*, 1936, p. 221-232).

(3) *Ant.*, XV, x, 4 : γένος δὲ τοῦτ' ἔστιν διαίτῃ χρώμενον τῇ παρ' Ἕλλησι ὑπὸ Πυθαγόρου καταδεδειγμένῃ.

ce particularisme intellectuel et moral n'avait pas ébranlé le nationalisme le plus accentué. Le fondement propre aux Esséniens était la croyance à la destinée de l'âme, préexistante au corps et subsistant après le corps dans une situation indépendante. Sur ce point capital l'influence orphique pourrait être décelée aussi bien que celle de Pythagore. Mais puisque les communautés orphiques n'avaient ni dans la réalité ni dans la littérature le même ascendant que celles de Pythagore, surtout au début de notre ère, on n'est pas autorisé à reconnaître l'orphisme dans le fait des Esséniens. Le séjour des justes après la mort dans les îles des bienheureux au-delà de l'Océan, est, comme le dit expressément Josèphe, décrit à la façon des Grecs, selon une tradition qui remonte à Homère et qui ne coïncide pas avec le règne de Perséphone, tel que le prônait l'orphisme (1).

(1) Voir plus haut p. 154, et *Le Judaïsme...* p. 315, citant Homère, *Odyss.*, IV, 562 ss., auquel on peut joindre Hésiode (*Travaux*, 170) et Pindare (*Olymp.* II, 75 ss.).

# CHAPITRE XII

## L'ORPHISME ET LE CHRISTIANISME.

Dès le début de cette étude, j'ai indiqué l'objet vers lequel nous tendions. Je le rappelle au moment de conclure.

Rien de plus commun chez les théoriciens incroyants de l'histoire des religions que cette proposition : Le christianisme qui a prévalu, celui de Paul, a emprunté aux mystères païens son dogme fondamental du salut, à savoir : ce salut, regardant la vie future, est dans l'union mystique de l'initié avec un dieu souffrant, mourant et ressuscité po r délivrer et sauver les hommes.

Voici, entre autres, ce que dit M. Loisy : « L'idée fondamentale des mystères » est « celle d'une mort divine dont la vertu salutaire s'étend à tous les hommes de tous les temps » (1).

Spécialement, plusieurs savants pensent que l'orphisme, en tant que mystère dionysiaque, fut, dans l'antiquité, par la mort et la résurrection de Dionysos-Zagreus, le type le plus rapproché du christianisme paulinien.

Il est juste d'ailleurs de ne point exagérer l'expression que la critique dont nous parlons emploie pour désigner cette dépendance de Paul. Personne, si je ne me trompe, ne prétend que Paul ait imaginé même un seul trait de l'histoire du Christ à l'instar de ce qu'on racontait de Dionysos. L'influence ne portait pas sur des faits, mais sur le sens mystique qui aurait donné une valeur spirituelle et salutaire à la mort du Christ, à l'instar de ce qui se passait dans le rite principal de Dionysos, par lequel, selon la formule de M. Loisy : « le dieu mourait encore mystiquement dans la victime pour revivre dans le myste et faire part à celui-ci de son immortalité » (2).

On ne prétend pas non plus que Paul ait éprouvé une sorte de séduction des mystères tels qu'il les voyait pratiquer. Ils lui inspiraient du dégoût, ne fût-ce que par le culte rendu à des dieux qui n'existaient pas ou qui étaient des représentants de Satan.

Toujours d'après M. Loisy; « l'Apôtre compare sa sagesse à celle

(1) *Les mystères païens et les mystères chrétiens*, p. 351.
(2) Loisy, *op. l.*, p. 16.

du monde et à celle des princes ou dieux de ce monde pour en marquer la transcendance » (1). Il ajoute, quoique les deux procédés aient bien l'air de s'exclure : « Inconsciemment, sur toute la ligne, il transpose l'Évangile parallèlement aux mystères » (2). Marquer la transcendance par une comparaison et transformer l'évangile inconsciemment, c'est assez contradictoire.

Quoiqu'il en soit, nous sommes averti de ne pas perdre notre temps à décrire l'impression fâcheuse produite sur l'esprit et le cœur de Paul par l'aspect odieux des rites concrets. Par un coup de génie, il aurait emprunté à ces rites une grande idée qu'il aurait exprimée d'une manière plus digne d'elle, en la faisant ressortir des faits évangéliques. Ne la rencontrant point dans le judaïsme, il a pris son bien où il le trouvait : il n'y a rien là, ajoutent poliment quelques-uns, qui déroge à son honneur et à la valeur du christianisme. Aussi M. André Boulanger, qui traite toute cette question avec tant de réserve critique et même de respect pour le christianisme dans son livre intitulé « Orphée », a-t-il cependant écrit que « le christianisme de saint Paul (lui) paraît résulter de la synthèse de trois éléments distincts : un élément judaïque, un élément chrétien, un élément hellénique ». Ce dernier élément, c'est « l'union avec la divinité conçue comme la condition essentielle du salut » (3).

M. Victor Macchioro est allé beaucoup plus loin en esquissant une théorie complète et tout à fait excessive. Il est cependant à propos de l'avoir sous les yeux, avant d'aborder chaque point en particulier. Nous en empruntons le résumé à M. A. Boulanger (4) :

D'après M. Macchioro, « l'initié orphique, s'unissant à la nature dionysiaque dont son âme est un reflet, échappe, en dépouillant le vieil homme (comme aurait dit S. Paul), à l'asservissement éternel à la mort, conséquence d'une faute ancienne, et, mourant à la vie terrestre, renaît avec Dionysos. Il y aurait ainsi concordance parfaite. A la renaissance par l'union avec Dionysos correspond la renaissance par l'union avec le Christ, à l'initiation qui donne la béatitude, le baptême qui donne le salut. De même que l'orphique acquiert la nature même de Dionysos, le chrétien s'identifie avec la nature spirituelle du Christ; l'imitation de Dionysos est le fondement de la mystique orphique comme l'imitation du Christ est le fondement de la mystique chrétienne ». Dans l'un comme dans l'autre cas », conclut

(1) *O. l.*, p. 356, n. 3.
(2) *O. l.*, p. 259.
(3) Orphée, p. 113.
(4) Orphée, p. 99 s.

M. Macchioro, cité ici littéralement, « nous avons affaire à un processus par lequel un fait historique ou du moins reconnu comme tel par les croyants, la mort et la résurrection du dieu, est devenu un fait spirituel ».

On le voit, d'après le savant italien, c'est bien tout le thème chrétien qui préexistait dans l'orphisme. Le christianisme de Paul fut purement et simplement « une transposition de l'orphisme ». « Entre les deux doctrines, dit-il, il y a mieux que des resssemblances, il y a identité pour tout l'essentiel » (1). Cet essentiel, c'est l'union du croyant à son dieu souffrant et mort pour lui, donc ayant expié pour lui, l'association à la mort du dieu assurant au fidèle le bénéfice du pardon. C'est en second lieu la renaissance ou la résurrection du fidèle, non seulement à l'instar de celle de son dieu, mais par une participation à sa nature : « en sortant de sa nature humaine il devient Dionysos comme le chrétien devient Christ » (2). Et par surcroît, l'orphisme est la seule croyance païenne au péché originel, qui tient une si grande place dans le système religieux de s. Paul.

L'idée générale une fois dégagée, chacun de ces points doit être envisagé avec la précision nécessaire. Non que la précision ait été le fait de l'orphisme, bien au contraire; mais sa confusion doit être cependant précisée, pour être opposée à la bonne tenue logique de s. Paul.

### § 1er. — *L'union au dieu souffrant et mourant.*

Répétons-le : s'il ne s'agissait que de l'union à la divinité, il faudrait reconnaître qu'elle est commune à l'orphisme et au christianisme, étant l'élément essentiel de toute religion. La crainte seule n'attache pas, ne relie pas, tandis que le fétichiste, si grossières que soient ses croyances, est peut-être plus religieux qu'un froid déiste, s'il a de l'affection pour son idole, et de même le totémiste s'il se sent le parent aimé de son ancêtre divin continué dans l'objet totem, ordinairement un animal.

De sorte que l'union au dieu ne constitue pas une ressemblance caractéristique entre l'orphisme et le christianisme. Il en serait autrement d'une union spéciale à un dieu mourant, union qui permettrait au fidèle de recueillir les fruits de cette mort censée expiatrice, à la condition de s'unir au dieu par l'initiation et de pratiquer une vie nouvelle et sainte.

(1) Boulanger, *o. l.*, p. 90.
(2) Macchioro, *Zagreus*, p. 258, cité par Boulanger, *o. l.*, p. 90.

Ici se pose la question de l'expiation. La raison consent-elle à admettre qu'une personne expie pour une autre, ou pour d'autres? Par exemple, si un homme sacrifie sa vie pour ses concitoyens, ce sacrifice volontaire sera-t-il agréable à la divinité au point d'obtenir le salut du peuple dans une situation désespérée?

Que cette notion ait existé chez les Israëlites, c'est ce que démontrerait à lui seul le thrène douloureux sur les souffrances et la mort du Serviteur de Iahwé dans Isaïe, sacrifice volontaire offert à Dieu et agréé par lui, si bien qu'il mérite la conversion du peuple. Nous nous contenterons ici de citer un court passage, mais dont tous les mots portent dans ce sens (1).

C'est Iahwé qui s'est complu à le broyer par la souffrance.
S'il donne son âme en sacrifice expiatoire, il verra une postérité qui prolongera ses jours, et le dessein favorable de Iahwé réussira dans sa main.
Après la peine de son âme, il verra, il se rassasiera de connaître.
Juste, il rendra la justice à des multitudes, car il portera leurs iniquités.

Ces termes renferment déjà une vue anticipée de la Rédemption du Nouveau Testament. On n'ignore pas que la tradition rabbinique leur a infligé le démenti d'un contre sens perpétuel, parce qu'elle ne pouvait tolérer l'humiliation de son Messie. Mais on sait aussi que c'est précisément sur ce point que saint Paul a rompu avec son sincère pharisaïsme, quand il a compris que l'homme maudit, pendu sur la croix, avait précisément rempli son rôle de Messie, rédempteur du péché, en assumant sur soi-même la malédiction (Gal. III, 13).

D'ailleurs, lorsque la dignité du Messie n'était point en jeu, les juifs professaient la valeur expiatrice de la souffrance et la glorifiaient dans ces frères martyrs du temps des Macchabées, offrant leur souffrance et leur mort pour obtenir que les péchés du peuple lui fussent pardonnés. Le dernier des sept frères dit à Antiochus : « Je suis prêt comme mes frères, à donner mon corps et ma vie pour les lois paternelles..... puisse la colère du Tout-Puissant justement déchaînée contre notre race, s'arrêter sur mes frères et sur moi » (2).

Rien de plus répandu que cette notion chez les peuples dits primitifs : on en trouverait de nombreux exemples dans Frazer.

L'expiation était même une fonction royale. A Babylone, lors de

(1) Isaie, LIII, 10 ss. On peut voir *Le Judaïsme*... p. 368 s.
(2) II Macch. VII, 37 s.

la fête du nouvel an, le roi, d'après un ancien rituel, devait être dépouillé de ses vêtements, frappé, et Bel ne sera apaisé que par ses larmes (1). Puisqu'il avait d'abord protesté de son innocence, c'est bien pour les autres qu'il acceptait de souffrir.

On aura noté ce trait indispensable : l'acte expiatoire n'obtient son résultat qu'à la condition d'être libre. Il suppose le consentement de celui qui va être immolé. L'animal, quand il fut subrogé à l'homme comme victime, ne pouvait manifestement ni éprouver ni exprimer cette liberté, et cependant elle était requise de toute nécessité. Que faire? On attirait la bête vers l'autel en lui offrant dans un boisseau ses aliments préférés; elle avançait donc avidement, même elle courait : n'était-ce pas accepter l'immolation de plein gré? Chez les Grecs, l'exemple le plus célèbre d'une mort volontaire agréée par les dieux pour le salut d'un peuple est peut-être celui de Codros. Delphes ayant annoncé que les ennemis d'Athènes ne l'emporteraient que si son roi n'était pas tué, on l'épargnait en toute rencontre. Codros se déguise, afin qu'on le tue; Athènes est sauvée (2), car l'oracle est satisfait.

La mort expiatrice, librement consentie par l'homme, agréée par la divinité, était donc une idée généralement admise par les religions. Elle était vivante dans Israël, même au temps des Macchabées, et consignée dans un livre antérieur à notre ère d'un siècle à peine.

Or c'est ici le moment de poser une règle qui devrait régir toute la matière des emprunts, dans la sphère religieuse comme ailleurs. Quand on recherche l'origine d'une idée, il faut d'abord s'enquérir de l'ambiance de celui qui en a compris la valeur. Si on la rencontre avant lui, dans son propre milieu, s'il l'a pour ainsi dire respirée avec les autres notions qui ont formé son esprit, c'est donc là qu'il l'a prise. Il n'y a pas lieu de chercher ailleurs, ou comme on dit vulgairement, midi à quatorze heures.

Mais précisément c'est ici qu'une objection se pose. C'est déjà bien étonnant qu'un homme paie la dette morale d'un autre. Le monothéisme juif ne pouvait supposer sans blasphème le sacrifice d'un dieu, déplacé en faveur de sa créature, et d'ailleurs impensable en lui-même. On prétend le rencontrer chez les païens où le monde divin et le monde humain se mêlaient; c'est donc à eux que Paul l'a emprunté. Son éducation juive lui eût fait tolérer le sacrifice

(1) Le Judaïsme, p. 380.

(2) Telle est la tradition commune : tout ce qui nous importe ici, c'est l'opinion du public; cf. Kodros (Scherling) dans Pauly-Wissowa.

expiatoire d'un homme; mais puisque nous soutenons que le Christ était Dieu d'après lui, ce Dieu ne pouvait ni souffrir ni mourir. Nous sommes enfermés dans un dilemme. Ou Paul n'admettait pas la divinité de Jésus, ou il n'a attribué une valeur expiatrice à sa mort qu'en donnant une entorse à son monothéisme, donc sous une influence étrangère. Comment sortirons-nous de là? Le plus aisément du monde, en reconnaissant le caractère original et en même temps le seul admissible du dogme de Paul ou plutôt des chrétiens, et cela dès la première heure.

Et d'abord, est-il vrai que le paganisme connaissait des dieux souffrants et mourants qui eussent accepté de mourir pour le salut d'autrui? — Nous ne pouvons le concéder.

Les Olympiens eux-mêmes, et les plus authentiques, pouvaient être blessés et se lamenter comme de simples mortels, à la façon des plus couards; ainsi l'Aphrodite d'Homère, d'autant plus éplorée qu'elle est plus douillette. En principe ils ne pouvaient pas mourir, puisque l'immortalité était précisément ce qui distinguait les dieux et les hommes, qu'on nommait tout aussi bien, pour les distinguer, les immortels et les mortels. On insiste. On rappelle que le divin était assez mélangé avec l'humain dans une vague synthèse panthéiste, pour qu'on ait honoré d'un culte des hommes morts et devenus des dieux. Des hommages et des prières s'élevaient vers Héraclès ou Héphaistos, beaucoup plus fréquemment que vers Kronos ou les vieux dieux détrônés.

Nous le constatons nous aussi. Les héros pouvaient donc encourir des souffrances cruelles et la mort, tel Héraclès sur son bûcher : mais ils étaient morts comme hommes, avant leur apothéose. Ils ne pouvaient s'offrir en victime expiatrice pour les hommes en leur qualité de dieux, précisément parce qu'ils devenaient dieux après leur mort. Au surplus, on se sacrifie pour des parents, des compatriotes, des amis, non pour des êtres d'une autre nature. Aucun dieu ne devait rien de semblable aux hommes. Mais laissons les raisons générales de convenance, voyons les faits. Le petit Zagreus, auquel Zeus a promis l'empire du monde, excite par sa naissance irrégulière la jalousie d'Héra. Il n'y a jusqu'à présent d'autre péché à expier que celui de Zeus en personne, toujours disposé à recommencer. Héra décide les Titans à la venger en tuant le petit Zagreus. Ils le dépècent et le mangent, second péché beaucoup plus grave que le premier. L'enfant a-t-il le moindre soupçon d'une faute quelconque, la moindre velléité de l'expier? Il était en train de jouer; il se dérobe, emploie tous les subterfuges pour échapper, et, comme il est dieu, il prend toutes

sortes de formes. Enfin, il succombe, quoique dieu ce qui n'est pas très logique, sous la forme d'un taureau. On ne prétendra pas qu'il a offert sa vie pour ses bourreaux, pas plus qu'Héraclès qui brise sur un rocher le pauvre Lichas, porteur de la tunique de Nessus, et ainsi l'instrument inconscient de son martyre. Aussi bien les Titans sont foudroyés par Zeus et précipités à jamais dans le Tartare. Des hommes, il n'est pas question : notre humanité actuelle n'existait pas encore.

Saint Paul eût-il connu ce conte bleu qu'il n'eût pu même songer à l'exploiter pour donner un sens au fait du Christ. Dites donc simplement qu'il a inventé de toutes pièces, non pas emprunté, le dogme de l'expiation par un Dieu, totalement absent du mythe de Dionysos-Zagreus.

Il l'a cependant professé. Comment donc y est-il arrivé? Rien ne semblait l'y préparer, nous l'avons accordé volontiers. Comme monothéiste strict, un dieu souffrant était pour lui comme pour tout juif fidèle, non seulement une absurdité, mais un blasphème. Comme Pharisien, il attendait la venue du Messie. Mais la tradition de son école ni d'aucune autre n'avait interprété dans le sens expiatoire aucun des passages de l'Ancien Testament qui auraient pu suggérer (1) l'idée d'un Messie souffrant. Il comptait sur un roi glorieux, envoyé par Dieu, revêtu de sa force, pour faire triompher Israël. Jésus étant mort, condamné par les chefs de sa nation, il n'était certainement pas le Messie. Sa conscience de Pharisien obligeait donc Paul à détruire la secte qui se réclamait du nom de Jésus. Si nous l'en croyons, et comment ne pas l'en croire sur ce fait qui a dominé et transformé son existence? — Jésus lui est apparu comme le roi de gloire. A quel titre? Au titre d'une victime, puisque tel avait été le point suprême de son activité messianique. C'est alors que Paul, éclairé de Dieu, comprit le sens de la mort expiatrice du Christ, et c'est dans l'épître aux Galates où il raconte sa conversion qu'il en a énoncé la formule et le bénéfice pour le croyant, cette union au Christ mort pour lui, dont il n'y a rien d'approchant, je le dis avec confiance, dans aucune des religions à mystères (2) : « Je suis crucifié avec le Christ; ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi; si je vis maintenant dans la chair, je vis dans la foi du Fils de Dieu qui m'a aimé et qui s'est livré pour moi ». Dans cette formule ou plutôt dans cette explo-

(1) Sur ce point toutes les nuances du Judaïsme étaient d'accord.

Nous croyons avoir prouvé (*Le Judaïsme...*, p. 385 ss.) que, pour les rêveurs apocalyptiques comme pour les rabbins glossateurs de la Bible, le Messie souffrant eût été une contradiction dans les termes. Sur les textes de l'A. T. voir p. 368 ss.

(2) Gal. II, 19 ss.

sion de foi mystique, quelle conviction, quelle netteté, quelle plénitude!

Oui, nous reconnaissons que Paul a été instruit par le Fils de Dieu. Mais notre thèse sur l'indépendance du christianisme ne dépend pas de ce point, disons le hardiment. Les chrétiens avaient été instruits avant lui. Il n'a rien emprunté aux païens qui n'ont rien de semblable. Il n'a rien transformé non plus chez les chrétiens, puisque Jésus lui-même avait prononcé (1) : « Car le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir et pour donner sa vie en rançon pour d'autres. » Nous savons bien que l'honnête Marc, que Taine qualifiait : « le pur illettré », « le brave artisan sincère » (2), sera taxé de Paulinisme. Paulinien aussi s. Pierre qui parle aux fidèles « rachetés par le sang précieux du Christ, en qualité d'Agneau immaculé et sans défaut (3) ».

Mais nous ne sommes pas intimidés par ces récusations de témoins, gênants parce qu'ils savent, au nom d'une critique qui sait si bien faire parler ceux qui n'ont rien vu. En tout cas, on ne saurait récuser Paul sur un fait personnel. Ce prétendu dogme qu'il aurait introduit du dehors, Paul atteste, en passant, — c'était de notoriété publique, — qu'il était connu des chrétiens. Le texte est formel, dans l'épître aux Romains (4) dont l'authenticité s'impose aux critiques qui se respectent. « Ou bien ignorez-vous », — figure presque brutale de dialectique oratoire, — « que nous tous qui avons été baptisés en le Christ Jésus, nous avons été baptisés en sa mort? Nous avons été ensevelis avec lui par le baptême, pour nous unir à sa mort, afin que, comme le Christ a été ressuscité des morts par la gloire de son Père, nous marchions nous aussi dans une vie nouvelle. Si en effet nous lui avons été unis pour croître avec lui par l'image de sa mort, nous le serons aussi quant à la résurrection... »

Après tout je ne serais pas étonné que ce passage ait été contesté; aussi ai-je parlé des critiques qui se respectent, non de ceux qui se cachaient sous le voile de l'anonyme, pour détruire sournoisement et plus sûrement la religion qu'ils professaient à l'extérieur.

Les chrétiens n'étaient donc pas en droit d'ignorer que Jésus avait accepté délibérément de souffrir et de mourir pour délivrer ses frères, pour les racheter de la peine due au péché, par le fait de leur union à sa mort. Ce n'était pas en soi, j'en conviens, une raison

(1) Mc. X, 45.
(2) Correspondance, IV, 323.
(3) I Pet. I, 19.
(4) Rom. VI, 3-5.

décisive de l'adorer comme Dieu. Mais si, par ailleurs, on le reconnaissait comme le vrai Fils de Dieu, Dieu lui-même, il fallait donc voir en lui un Dieu souffrant et mourant pour les hommes, — sans attenter pourtant aux prérogatives essentielles de la divinité. Cela n'était possible que dans la foi à l'Incarnation. Puisque le Fils était devenu homme, c'est comme tel qu'il avait souffert, mettant pour ainsi dire la divinité de côté, renonçant à s'en prévaloir, — selon les expressions hardies de son Apôtre (1), — pour donner libre cours aux souffrances de son humanité : commerce mystérieux, union ineffable qui dépasse à coup sûr notre entendement, mais la seule qui permit d'aboutir sans une contradiction évidente, à l'idée d'un dieu souffrant pour les hommes et d'hommes unis à ses douleurs et à sa mort. Il fallait un homme pour souffrir et pour accepter librement son sacrifice. Cela suffirait à la rigueur, si la divinité s'en contentait. Mais alors ce ne serait pas le dieu souffrant et mourant. S'il n'y avait que le Dieu, il ne pouvait mourir. Aucun mystère païen, celui de Dionysos compris, ne pouvait résoudre le problème : aucun ne l'a même entrepris. Il était résolu pour tous les chrétiens par le fait du Christ Jésus, homme véritable et Dieu véritable, auquel les fidèles étaient assimilés par la foi.

Nous sommes heureux de citer ici M. André Boulanger, l'homme de France qui connait le mieux l'orphisme et nul, je pense, ne s'inscrira en faux contre ce résultat de son enquête (2) :

« Il n'est pas, avant l'époque chrétienne, un témoignage, une allusion même, qui permette d'affirmer comme on le fait assez généralement que l'initié croyait mourir avec son dieu et s'éveiller avec lui à une vie nouvelle ».

Après le temps de J.-C., on a essayé d'alléguer Apulée, au IIe siècle, qui n'a mis en scène que les mystères d'Isis. Encore est-on obligé de supposer qu'il est « volontairement obscur ». Il est possible ! Mais où est la lumière qui nous permettrait de dissiper cette obscurité? On en est réduit à lire entre ses lignes : « il en dit assez pour faire comprendre que les rites assimilaient d'une certaine manière le myste à Osiris, mort, puis ranimé par les sortilèges d'Isis. Cette idée; qui s'exprime sous diverses formes, fait le fond de tous les mystères » (3).

Nous attendons qu'on nous fasse connaître une seule forme de cette idée, dans un mystère, avant le IIIe ou le IVe siècle après Jésus-Christ.

(1) Philippiens, II, 7, ἑαυτὸν ἐκένωσεν, texte célèbre.
(2) Orphée, p. 201.
(3) Le R. P. Festugière, dans *Le monde gréco-romain*... t. II, p. 140.

L'assimilation du défunt à Osiris est bien connue, mais elle a un caractère tout différent. Tant qu'il vivait l'Égyptien n'avait aucun désir de devenir un Osiris, la première condition étant son propre décès. Le salut, outre une bonne conduite dépendait bien de rites, mais non pas d'une initiation, car ces rites étaient à la charge des survivants. Le futur Osiris s'efforçait d'y pourvoir.

L'assimilation d'un vivant à un dieu était impossible pour l'orphisme, comme pour les autres mystères, parce qu'il ne disposait pas de la seule notion qui rendît cette assimilation possible, celle de l'esprit.

Lorsqu'une doctrine ne peut formuler que des balbutiements obscurs, et qu'une autre apparaît en possession d'un système logique et complet, dérivant de ses traditions antérieures et constitué intégralement par un fait qu'elle croit dûment constaté, ce n'est pas résoudre le problème de la dépendance que d'imaginer que la plus parfaite n'est qu'un perfectionnement. Ce serait au contraire compliquer à plaisir un problème assez simple que de rejeter une explication suffisante pour recourir à une donnée inconnue qu'on ne trouve nulle part. L'assimilation salutaire aux souffrances du Christ qui les avait endurées pour notre salut est cette doctrine parfaite et cohérente, qui apparaît avec les premiers jours du christianisme dans les écrits de s. Paul.

Il est incontestable que le monde gréco-romain, malgré la beauté de ses dieux ou parce qu'elle était impassible, s'est fatigué de leur égoïsme et a répondu à leur indifférence par l'indifférence. Chacun a choisi, parmi les divinités venues de la Phrygie ou de l'Égypte, des dieux plus compatissants, comme Isis ou Osiris, Attis ou la Grande-Mère. Les épreuves de Déméter et de Coré, si brutalement séparées, enfin réunies ont été mieux senties, et reproduites comme un gage d'espérance pour la vie future. Il est incontestable qu'on se rapproche des dieux souffrants, on s'associe à leurs épreuves pour être associé par eux à leur bonheur. Les orphiques espèrent même recouvrer leur destinée divine en parcourant la purification des existences humaines sous leur égide.

Cette disposition des âmes les préparait au culte d'un dieu souffrant, il est très raisonnable de l'admettre, mais elle n'offrait pas le moindre point d'appui pour une union réelle aux souffrances de l'objet de leur culte. Encore faut-il supposer, pour que cette disposition ait eu quelque action pour amener les âmes à l'évangile, qu'elles aient été préparées non par des histoires absurdes, mais par ce qu'il y avait de sainement humain dans la doctrine orphique.

Nous retrouverons cette distinction fondamentale entre une

influence religieuse spéciale et une conception morale raisonnable au terme de cette étude.

## § 2. — *L'union au dieu ressuscité.*

L'assimilation à un Dieu souffrant n'aurait apporté aucun réconfort, si l'union dans la souffrance n'avait été le point de départ de l'union à la résurrection du Christ au moyen du baptême. Nous n'avons pas en effet à nous demander si Paul a enrichi aussi le christianisme naissant de la foi en la résurrection de Jésus. Elle a été le point de départ de la foi des Apôtres. C'est parce qu'ils ont vu Jésus ressuscité que ces pauvres gens abattus ont eu le courage de le prêcher comme Sauveur.

Ont-ils pensé en même temps que le baptême était le gage de la résurrection par l'union mystique au Christ réssuscité? C'est bien ce que suppose clairement le texte de Paul aux Romains, que nous avons cité. L'Apôtre, qui ne les connaît pas encore, qui n'a donc pas contribué à la fondation de leur église, serait étonné qu'ils n'eussent pas cette foi, dont il leur enseigne à tirer toutes les conséquences.

Tant de clarté ne serait pas sortie de cette obscurité voulue des mystères dont le secret existait aussi bien à l'égard de Paul que pour tous les anciens non initiés (1) et qui ne nous est découvert par aucun de ses textes. On ne puise pas de l'eau claire à une source trouble, et enfin c'est un fait que Paul rappelle aux chrétiens leur propre doctrine, ne pouvant supposer sérieusement qu'ils l'ignorent.

La question d'origine est donc tranchée, pour ce qui regarde l'autonomie du Christianisme. Mais il y a plus, car on ne voit même pas une ressemblance véritable dans la pensée profonde des deux religions.

Observez que le point de départ, qui est un point de fait, n'est pas le même.

La foi des apôtres n'était pas exposée à cette objection insoluble qu'oppose la raison à la résurrection d'un dieu. Le Christ, à la fois dieu et homme, était ressuscité comme homme, étant mort comme homme. La raison grecque, si complaisante qu'elle fût en pratique pour les vieux mythes, ne pouvait admettre la résurrection d'un dieu, immortel par nature. Nous avons vu quelle échappatoire bizarre

(1) Il faudrait supposer que Paul a été informé par un initié converti, ce qui est possible. Mais il faudrait encore expliquer comment lui Paul a été converti à l'esprit du mystère.

avait permis de fondre deux dieux en un seul et par suite de parler de la nouvelle vie de ce dieu. Dans le thème ancien on ne signalait pas de résurrection, mais trois naissances. C'est ce que nous avons vu dans un texte récemment découvert de l'épicurien Philodème (1) :

« La première naissance en sortant (du sein) de sa mère; une autre eut lieu par ta cuisse; la troisième après qu'il eût été déchiré par les Titans, et que Rhéa eût remis ses membres en place et qu'il reprit vie ».

On se souvient que d'autres croyaient posséder encore ses ossements à Delphes, confiés à la garde d'Apollon (2).

Aussi peut-on se demander si cet épicurien ne se moquait pas du dieu, comme tant d'épicuriens qui excellaient dans ce jeu. Mais enfin admettons que cette troisième naissance ait l'apparence d'une résurrection à la façon de la vigne qui repousse chaque année, c'est-à-dire par manière de symbole sans conséquence. En quoi avait-elle consisté dans la personne du dieu, et comment l'initié y participait-il du fait même de l'initiation? A force de chercher on a mis en vedette une certaine analogie avec le christianisme, parce que dans les deux milieux on emploie le terme de *palingénésie*, nouvelle naissance. Il faut cependant se garder des équivoques.

Dans l'épître à Tite (III, 5), pour ce cas aussi les termes chrétiens sont clairs. La palingénésie, nouvelle naissance, ou régénération, se produit au baptême, donc au moment où le chrétien s'unit à la mort et à la résurrection du Christ, *par le bain de la régénération* (3). Que trouvons-nous dans l'orphisme? A propos de Dionysos, Plutarque parle aussi de *palingénésie*, mais il n'est pas aisé d'expliquer ce qu'il a voulu dire. Voici ce texte (4) :

« Car le mythe », — notez que c'est un mythe, non un fait, et dont toute la valeur est symbolique. — « que l'on raconte sur Dionysos de ses souffrances lorsqu'il fut dépecé, les forfaits des Titans contre lui, leur châtiment, la foudre frappant ceux qui avaient goûté au meurtre, c'est un mythe énigmatique conduisant à la palingénésie. Ce qu'il y a en nous d'irrationnel et de déréglé et de violent, non pas divin, mais démoniaque, les anciens l'ont nommé les Titans, et c'est le fait de qui est châtié et encourt une peine ».

Voilà bien un texte volontairement obscur. Il dit fort posément ce qu'est la mauvaise nature ; il ne dit pas comment elle peut être domptée

(1) Frag. 36 de Kern.
(2) Voir plus haut, p. 59.
(4) Tit. III, 5 διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας.
(4) *De esu carnium.* Moralia I, 996, dans Kern, p. 231.

par la palingénésie, ni quand cette palingénésie a lieu. Nous n'avons pas le droit de suppléer à notre guise au silence de Plutarque, surtout en introduisant ici une résurrection réelle que, comme philosophe, il n'admettait pas. Lui-même est trop sensé pour voir dans un mythe autre chose qu'un symbole. S'il a voulu dire que la régénération résultait de la lutte des éléments dionysiaques contre les éléments titaniques, le mythe est celui de l'origine des hommes de la cendre des Titans. Or les éléments dionysiaques contenus dans ces cendres étaient ceux du petit Zagreus, dévoré, cela s'entend, avant sa prétendue résurrection. Il n'y a donc pas trace d'une union à la résurrection.

Il nous paraît d'ailleurs beaucoup plus probable que cette *palingénésie* devait s'entendre de l'ordre cosmique. C'est du moins ainsi que la prenait Proclos (1) : « il est des énergies qui sont dionysiaques du fait de la palingénésie, car elles restaurent entièrement ce qu'elles ont engendré et qui a succombé », théorie qui s'entend très bien, si Bacchos est le dieu du vin, de la vigne taillée, des sarments desséchés remplacés par de nouvelles pousses, dans l'ordre naturel. Et en effet, quelques lignes après le passage que nous avons cité, Plutarque nomme palingénésie la renaissance de la métempsychose, qui n'a rien à voir avec la vie morale nouvelle du chrétien ressuscité.

Au surplus ce sont là des spéculations philosophiques, un symbolisme recherché qui en venait à altérer la religion vivante et lui imposait des termes qu'elle ne connaissait pas. Ce qu'il faudrait mettre en valeur, c'est une conception personnelle de la résurrection qui serait propre au mythe religieux du dieu, et non point dérivée de l'exégèse artificielle pratiquée même avant les stoïciens. On raisonnait ainsi : Bacchos est le vin ou la vigne; il renaît comme elle; en parlant d'un homme cela peut s'appeler ressusciter. Il nous faudrait un thème plus direct : Bacchos est un dieu auquel il est arrivé de ressusciter en personne.

On a cru pouvoir reconnaître cette résurrection personnelle et faisant partie de la religion primitive dans une série de réjouissances en l'honneur du retour de Dionysos (καταγωγία).

On suppose que ce retour est le retour des enfers. Sorti du monde infernal et revenu, Dionysos était donc ressuscité. Mais on semble aujourd'hui d'accord pour prendre ce mot dans un sens vague. Certains dieux s'absentaient, et se manifestaient de nouveau. Ainsi Aphrodite à Éryx (2). Dionysos était par excellence un dieu voyageur ou

(1) Kern, fr. 205.
(2) Article *Katagogia*, Pauly-Wiss. (Nilsson); Athénée p. 394 *f.* pour Éryx.

plutôt un vainqueur reçu en triomphe. Il avait son retour à Athènes (1), et à Priène (2). Celui qui achètera la charge de prêtre de Dionysos Phléos fonctionnera lors du retour de Dionysos (ἱερήσεται δὲ καὶ τοῦ Διονυσίου τοῦ Καταγωγίου). Il sera même à la tête du thiase qui ramène Dionysos : καὶ τοῖς καταγωγίοις καθηγήσεται τῶν συγκαταγόντων τὸν Διόνυσον. Ces joyeux compagnons qui ramenaient Dionysos ne revenaient sans doute pas des enfers. On doit se représenter le retour à la manière dont le dictateur Antoine, le Nouveau Dionysos, est entré à Éphèse (3), à ce que raconte Plutarque (4).

> Lorsqu'il entra à Éphèse, des femmes marchaient en avant costumées en Bacchantes, des hommes et des enfants en Satyres et en Pans. La ville était pleine de lierre et de thyrses, d'instruments à cordes et à tuyaux et de flûtes ; on le saluait comme Dionysos dispensateur des grâces et très doux. Et certes il l'était pour quelques-uns, mais pour beaucoup un mange tout cru (ὠμηστής) et un sauvage ».

Cette libéralité et cette cruauté sont deux attributs bien différents de Dionysos, mais non pas contradictoires, car il n'était pas le même pour ses partisans et pour ses ennemis. Personne assurément ne s'imaginait qu'Antoine revînt des enfers, ni même qu'il représentât un dieu ressuscité. Simplement ce dieu se prêtait mieux qu'un autre à de nouveaux avatars. Antoine était digne de le représenter.

Nous-mêmes, critiques blasés, obligés par profession à envisager les rapprochements les plus saugrenus qu'on nous propose, ne pouvons sans répugnance prononcer à propos de Dionysos le nom de N.-S. Jésus-Christ. Qu'on imagine le souvenir que pouvaient laisser de pareils carnavals parmi le peuple chrétien. Et ces retours se perpétuaient sans s'appliquer toujours à des personnages illustres. Ainsi dans les Actes de s. Timothée (5). Le brave rédacteur chrétien ne veut même plus prononcer le nom de Phallagogie : il parle des païens qui, lors des *Katagogies*, « comme ils les nomment », se

(1) Lois des Ἰώβακχοι, probablement vers 178 ap. J.-C. *Sylt.* 1109. *Leg. sacr.* II, 46 (*Ziehen*) : l. 113 ss. τιθέτω (ὁ ἱερεὺς) τὴν τῶν Καταγωγίων σπονδὴν στιβάδι μίαν καὶ θεολογίαν, qu'on peut traduire : « que le prêtre fasse une libation pour (la communauté de) la Feuillée à l'occasion du Retour, et un drame sacré »...

(2) N° 174, *Quandt*, p. 168.

(3) Ziehen, Dittenberg, Nilsson, Wilamowitz.

(4) Antoine, XXIV.

(5) Actes en latin, Bollandistes au 24 janvier. Lobeck (I, p. 177) a cité un passage conservé en grec d'après Du Cange : τῆς Ἐφεσίων ἐστὶ λείψανα τῆς πρώην εἰδωλολατρείας Καταγωγείων οὕτω καλουμένων... προσχήματα μὲν ἁπρεπῆ ἑαυτοῖς προστιθέντες κ. τ. λ. Lobeck a pensé à Diane, mais la phallagogie, peut-être ici un peu déformée (Wilamowitz, II, p. 375), indique bien Dionysos. Au temps de l'auteur des Actes, la fête n'était plus qu'un souvenir (Photios, Cod. 254).

paraient de figures inconvenantes, et qui se cachaient le visage pour n'être pas reconnus — comme les meurtriers de Zagreus —, quand ils insultaient des hommes libres et des femmes honnêtes.

Voilà sous quels traits concrets se présentaient aux chrétiens les rites dionysiaques. Les premiers disciples du Christ, malgré leur bonne volonté, étaient sûrement moins portés que nos érudits à remuer tout ce fumier po r y découvrir les perles d'un sens spirituel. Il est assez piquant que ces critiques se rattachent sans y prendre garde à la méthode néo-platonicienne dont ils proclament bien haut la prétention chimérique de tirer de l'orphisme une philosophie transcendante.

Peut-être ces deux écoles ont-elles le même mobile secret, poursuivi par des moyens différents, de faire pièce au christianisme.

Si l'on épingle avec soin quelques ressemblances, honorables pour l'esprit humain, on ne doit pas perdre de vue la différence fondamentale.

Tandis que le chrétien, inquiet de ce que deviendra son âme dépouillée de son corps, s'unit à la résurrection de l'Homme-Dieu pour obtenir, en âme et en corps, la gloire éternelle, l'orphique, impatient de s'affranchir des palingénésies désolantes de la métempsychose, a recours à Dionysos libérateur pour être enfin débarrassé du cercle des renaissances qui roule de corps en corps son âme désireuse de retrouver auprès des dieux le rang dont elle était déchue. Le chrétien aspire à retrouver son corps, l'orphique souhaite d'en être affranchi. Ce n'est pas la même chose.

### § 3. — *Le péché originel.*

C'est ici un trait tout particulier à l'orphisme dans la controverse où nous nous sommes laissé entraîner. Plaçons-nous sur le terrain qu'on a choisi. Les hommes issus des Titans auraient hérité de leur péché. Sur la nature de cette souillure et la délivrance par l'orphisme, on allègue certains vers cités par Olympiodore (VI^e^ siècle ap. J.-C.) et qui pourraient bien avoir fait partie du poème des initiations (τελεταί) (1).

« Car Dionysos est cause de délivrance (λύσεώς ἐστιν αἴτιος) c'est pourquoi le dieu est libérateur (Λυσεύς) et Orphée dit :

« Les hommes envoient des hécatombes parfaites, chaque année, à toute heure, et ils célèbrent des orgies, implorant la délivrance d'ancêtres coupables. Mais toi, qui as sur cela l'empire, tu délivres ceux que tu veux de pénibles travaux et de l'aiguillon sans fin »...

(1) Kern, fr. 232 Olympiodore in Phaed.

M. Tannery en a conclu que « l'orphisme (en effet), admettait un péché originel, et c'est sur ce point que porte l'analogie avec les croyances judéochrétiennes » (1). C'est aussi l'avis de Kern (2), d'autant que les ancêtres des hommes sont les Titans (3).

Ces savants se contentent de peu.

D'autres, comme Salomon Reinach, après Rohde, voient ici une intercession pour les ancêtres. Et en effet ces ancêtres, pour lesquels on prie et on offre des sacrifices, ne peuvent être les Titans.

Imagine-t-on qu'une bonne âme ait prié pour le salut de ces criminels foudroyés par Zeus, plongés dans le Tartare pour toujours, et qu'elle ait eu recours à Dionysos, leur victime? Cette bonne âme serait en effet chrétienne par son pardon des bourreaux, presque trop chrétienne. Mais il ne serait pas question de péché originel.

Les Titans ont bien commis un péché très ancien, et si l'on veut à l'origine, cela est clair; mais a-t-il été funeste à leurs descendants comme les chrétiens l'enseignent du péché d'Adam?

Pour nous, nous croyons que Dieu, — et cela paraît digne de sa bonté infinie, — a orné le premier homme des dons surnaturels les plus magnifiques. Adam et Ève s'en sont montrés indignes et en ont été dépouillés, comme punition de leur faute. Ils n'ont donc pu transmettre à leurs descendants qu'une nature déchue où le bien et le mal luttent entre eux, la bonté de Dieu, toujours agissante, ayant remplacé une grâce plus heureuse par une grâce plus forte, celle du Rédempteur, selon les expressions de s. Augustin.

Qu'avons-nous vu dans l'orphisme? D'après l'opinion régnante aujourd'hui, qui selon nous ne réflète pas l'état le plus ancien de sa doctrine, l'orphisme expliquait à sa façon le douloureux conflit entre la raison et les passions par l'origine même des hommes, nés des Titans après qu'ils eurent dévoré Dionysos. D'où le mélange, la lutte, la nécessité de fortifier les éléments dionysiaques, de faire dominer l'âme sur le corps. Certes la résolution est admirable, et de tout cœur nous rendons justice à l'orphisme, du même cœur que Platon. Il faudra en dire autant si l'âme est envisagée comme déchue de sa destinée céleste.

Cependant analysons. D'après cette notion que nous croyons la plus ancienne et toujours dominante, chaque âme est responsable de la faute qu'elle-même a commise. Pas de péché originel comme

(1) Revue de Philologie XXIII, 1899, p. 126 ss. Cité par Kern.
(2) Orpheus, p. 46.
(3) Hymne XXXVII, 2 : ἡμετέρων πρόγονοι πατέρων.

nous l'entendons. Dans l'autre système qui n'est daté officiellement que du VI^e^ siècle de notre ère, mais qui semble déjà supposé par Plutarque, il y a bien un péché unique à l'origine, mais loin d'être cause de la mauvaise nature des Titans, il en procédait plutôt. L'homme a donc hérité d'une mauvaise nature, antérieure au péché commis sur Zagreus, et qui n'est pas la conséquence d'une faute, puisque les Titans sont nés mauvais. Il n'y a toujours pas de péché originel. En procédant des Titans après leur crime, l'homme en aurait eu plutôt le bénéfice, par la participation aux parcelles dionysiaques. Attribuer aux orphiques un péché originel, c'est jouer sur les mots. Des deux parts il y a cependant un désir très louable de faire prévaloir les éléments de la vertu : nous devons examiner quelle était en cela la part de la communion avec le dieu.

### § 4. — *Le sacrifice et la communion.*

Depuis William Robertson Smith, on a insisté beaucoup sur la ressemblance entre le sacrifice d'une victime dévorée, et le mystère de l'Eucharistie. Dans les deux cas, dit-on, le fidèle mange le dieu (théophagie) : il se nourrit de sa chair, il boit son sang, afin de s'approprier sa vertu divine. C'est l'acte suprême de la religion : comment s'unir plus étroitement à Dieu qu'en se l'assimilant comme nourriture? Que cette aspiration naïve, en soi chimérique, ait été inspirée dans son fond par Dieu même et satisfaite par sa bonté d'une manière spirituelle et divine dans l'Eucharistie, un pieux chrétien le croit et en vit. Mais cette manière spirituelle doit-elle être conçue comme l'évolution d'un rite charnel et dégoûtant? L'histoire des religions nous interdit de le dire, car l'Eucharistie repose sur l'Incarnation et le don de l'Esprit, propres au christianisme et qui constituent sa divine originalité. Pour nous en tenir à l'omophagie, nous estimons possible qu'à l'origine un clan grossier ait cru reconnaître la divinité dans un animal, et ait mangé de sa chair crue, avec le sang, tout chaud, dans l'espoir de renouveler son union avec le dieu, peut-être son parent ou son ancêtre. Tous les historiens des religions n'y consentent pas; mais enfin plaçons-nous dans l'hypothèse de cette aberration du sens religieux chez des clans très inférieurs.

Encore est-il que si un tel rite s'est perpétué, on nous dit qu'il a sûrement changé de sens. S. Reinach : « Les Grecs civilisés ne comprenaient plus cela. Ils constataient des survivances de ces usages, soit dans les rites, soit dans les traditions, et ils les expliquaient rationnellement, avec leurs idées d'hommes dégagés de la barbarie,

qui ne croyaient plus à la divinité des animaux et qui, tout en continuant à en sacrifier, les distinguaient des dieux auxquels ils les offraient sur les autels » (1). Et vraiment ce n'est pas là montrer une complaisance trop partiale pour des Grecs trop admirés. On ne parle pas ici des penseurs, mais de l'homme de l'agora, d'un Grec quelconque qui suivait le cours général des idées. Le culte se maintenait, mais grâce à des interprétations indulgentes. Il y eut un compromis. La philosophie s'arrêtait hésitante à la porte des temples, même celle de Platon et d'Aristote, avertie par la mort de Socrate que les sacerdoces païens n'entendaient pas raillerie. Puis les stoïciens se mirent en règle avec leur conscience, sinon avec la raison, en expliquant par des symboles naturels les rites les plus extravagants. Les prêtres eux-mêmes ne refusaient pas ce concours, et concédaient qu'il ne fallait pas prendre à la lettre ce jeune dieu, fils de Zeus, son héritier présomptif, se déguisant en taureau, ni le festin des Titans, dégoûtant, même s'ils ont eu recours à la marmite, ni surtout le cœur de l'enfant avalé par Zeus qui a tout l'air d'un policier complice avant de sévir comme un justicier.

Tout païen un peu instruit de cette exégèse artificieuse savait ce qu'en valait l'aune. Et l'on veut qu'elle ait suggéré aux chrétiens l'idée de leur sacrifice et de leur communion dans l'Eucharistie! Leur dogme dépassait la raison : soit, mais il lui était moins dur que le mythe de Zagreus. Et dans le christianisme, ce qui autorise le cœur à s'élever au-dessus de la raison, c'est l'espérance du salut éternel des hommes, une confiance sans bornes en une bonté infinie. Les païens qui continuaient à représenter le drame de Zagreus-Dionysos en sentaient si bien l'horreur, qu'avant d'y prendre part, ils se couvraient le visage de plâtre, sûrement pour ne pas être reconnus, et ne pas être punis d'un tel forfait (2). Comment, en dépeçant Zagreus dans le taureau pouvaient-ils croire se sanctifier par le renouvellement d'un crime?

Mais ce ne sont point là nos affaires. Nous ne sommes point obligé de mettre un peu de logique dans ces incohérences.

Allons jusqu'au bout, plus loin que Salomon Reinach. Admettons que l'orphique ait cherché l'union avec son dieu dans un rite répugnant, une manducation de la chair, un breuvage de sang.

Ce que pratiquait la foi étonnée mais ravie du chrétien, c'est un rite spirituel. Il n'est que de relire le discours de Jésus aux gens de

(1) *La mort d'Orphée* (Revue Arch., 1902, p. 255).
(2) Voir plus haut, p. 184.

Capharnaüm (Jo. VI) « c'est l'Esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien » : (Jo. VI, 63). Et ce rite, qui est un sacrifice, est expressément opposé par s. Paul aux sacrifices des païens (L. Cor. XI, 23). En quoi il nous donne une leçon.

Les critiques de l'histoire des religions devraient en effet rendre hommage à ce génie qui a embrassé d'un coup d'œil tout l'horizon des cènes ou repas sacrés. Israël tant aimé, beaucoup moins enclin que les païens à poursuivre l'union divine par des moyens sensibles, Israël sait très bien que manger la chair des victimes, c'est s'unir au sacrifice de l'autel et par conséquent rendre hommage à Dieu : « Regardez l'Israël selon la chair; n'est-il pas vrai que ceux qui mangent les victimes sont en communion avec l'autel? » (I. Cor., X, 18). Mais le Dieu d'Israël est essentiellement l'Être; l'Écriture lui oppose les idoles qui ne sont rien. On ne s'unit pas à un rien. C'est aussi ce que pense s. Paul. Pourtant, derrière les idoles, il y a les démons, et les païens prétendent s'unir à eux par la manducation du sacrifice : « ce que sacrifient les gentils, c'est à des démons qu'ils (le) sacrifient; je ne veux pas que vous entriez dans la communion des démons » (I. Cor. X, 20).

Ainsi Paul dégage le principe de toutes les communions anciennes : le désir de s'unir à la divinité à laquelle on offre un sacrifice. C'est l'aspiration perpétuelle, l'élan légitime de l'âme, son désir sacré le plus profond. Mais les démons sont des êtres mauvais dont il faut avoir horreur.

Et d'autre part, Israël n'avait pas connu la communion la plus intime. Paul lui notifie qu'elle a été instituée par J.-C. la veille de sa mort. C'est même le seul cas où il raconte un trait de la vie du Christ. Mais celui-là est essentiel. Toute confusion dans le sentiment religieux serait gravement injurieuse à Dieu : « Vous ne pouvez boire le calice du Seigneur et le calice des démons; vous ne pouvez participer à la table du Seigneur et à la table des démons. Ou bien voulons-nous provoquer la jalousie du Seigneur »?

On ne peut nier que la table de l'omophagie ait été la plus répugnante parmi celles des démons. Elle avait perdu son audace première; il est probable, certain d'après S. Reinach, que la victime ne représentât plus du tout le dieu, et lui eût été simplement consacrée. Si pourtant l'on tient absolument à raisonner dans l'hypothèse d'une théophagie, (1) pour rapprocher malgré lui le christianisme de

(1) Les textes cités plus haut de Proclos et d'Olympiodore supposent tout au plus une vertu dionysiaque dans la victime.

l'orphisme, on devra aussi considérer que dans la ressemblance des désirs, la comparaison des rites faisait ressortir le contraste qui rendait tout parallèle abominable. Dans les deux cas on eût mangé un dieu, mais là-bas selon la chair, chez les chrétiens selon l'esprit, et surtout quel dieu et quel Dieu! S. Paul a découvert cet abîme. Il n'a pas songé un instant à revendiquer son bien chez les démons, il les a écrasés de son mépris, frémissant à la pensée d'offenser par le mélange son Dieu jaloux.

Les personnes qui affectent de se scandaliser du rapprochement qu'elles ont établi entre la communion païenne et la communion chrétienne, devraient plutôt déplorer comment l'humanité, livrée à elle-même, en vint à profaner d'une façon dégradante ses plus nobles tendances, et rendre grâce à la révélation et à la grâce, qui ont réalisé par la vertu de l'Esprit un désir en apparence irréalisable, si tout n'était possible, après l'Incarnation, de ce qui unit l'homme à Dieu.

### § 5. — *Les purifications après la mort et la prière pour les morts.*

L'orphisme, nous l'avons vu, a connu des purifications après la mort (1). Les éléments qui les opèrent, le feu, le vent et l'eau, agissent sans doute par leur vertu propre, mais ils sont en cela les instruments d'un juge qui châtie. La purification est vraiment une expiation. Or Platon avait ouï dire, sans l'agréer, que les initiations et purifications des vivants pouvaient être utiles aux morts, c'est du moins l'interprétation que nous avons donnée à son texte (2).

Comment ne pas songer au purgatoire catholique? On en parle peu dans cette controverse, parce que les protestants allemands qui y ont pris part soutiennent toujours que le purgatoire était complètement inconnu de l'Église primitive. Ils ne peuvent donc placer à une très haute époque un emprunt sur ce point. M. Loisy n'a pas été retenu par ce scrupule : « C'est, dit-il, en vertu du même principe que les chrétiens de Corinthe se faisaient baptiser pour leurs parents morts dans le paganisme afin de leur procurer l'avantage de la résurrection bienheureuse (3) ». On aura reconnu une allusion à s. Paul (I. Cor. XV, 29) : « Autrement, que produiront ceux qui se font baptiser pour les morts? Si les morts ne ressuscitent pas du tout, pourquoi se font-ils baptiser pour eux (4)? » L'usage existait donc à Corinthe de se faire

(1) Voir plus haut, p. 100.

(2) Rép. II, 364 c. Voir plus haut p. 167. Une autre vue dans R. B. 1920, p. 435, n. 2.

(3) *Les mystères païens*, p. 47.

(4) Le texte de s. Paul en français d'après le P. Allo. Voir son excursus XI (Première épitre aux Corinthiens, p. 296 ss.)

baptiser pour les morts, c'est à dire de leur appliquer le bénéfice de l'initiation chrétienne. Ne concevant les destinées futures que sous la forme de la résurrection, Paul fait remarquer à ces chrétiens, dont il ne blâme pas la pratique, qu'ils admettent donc, sans bien analyser leur croyance, le dogme de la résurrection. Avec un orphique enchanté d'être débarrassé du corps, l'argument n'aurait eu aucune valeur. Ce n'est donc pas à des orphiques que Paul s'adresse. C'est à des chrétiens. Leur initiation n'est pas quelconque, c'est l'union au Christ ressuscité qui leur remet leurs péchés. S'initier à la résurrection, c'était l'attendre pour soi-même. Se faire baptiser pour les morts, c'était les associer au bienfait de cette espérance. L'argument est donc bien tiré des principes du christianisme, et la pratique aussi, à la bien entendre. Il n'y a là rien de commun avec l'orphisme, si ce n'est la notion du suffrage pour les morts. Or il n'était pas inconnu du judaïsme, au moins parmi les juifs alexandrins (II Macch. XII, 43). C'était le mobile de tout ce que les Égyptiens faisaient pour leurs morts, et on l'a retrouvé récemment chez les Araméens dès le VIII[e] s. av. J.-C. (1). C'était donc bien une croyance traditionnelle dans la Judée et les pays environnants. En vertu de notre critère, nous n'avons pas à chercher ailleurs, spécialement dans une secte alors presque inexistante et d'après un texte plus ancien, dont le sens est vivement discuté par les critiques. Nous reviendrons sur l'attitude d'Origène.

### § 6. — *Les sentiments des Pères.*

La répulsion que devait inspirer aux premiers chrétiens les pratiques de l'orphisme dionysiaque, ou plutôt du culte de Bacchos d'où l'orphisme avait, semble-t-il, disparu, se perpétua au cours des générations suivantes, non seulement parmi ceux qui sortaient du judaïsme, mais encore parmi ceux qui avaient tourné le dos au paganisme de leurs ancêtres.

Cependant les apologistes chrétiens, du moins pour la plupart, aimaient à chercher dans les productions littéraires quelque chose de plus pur et de moins éloigné de la vie chrétienne que la garantie du salut qu'offraient les cultes ou les mystères.

Les Juifs alexandrins leur avaient donné l'exemple : ils avaient même fabriqué contre l'idolâtrie des armes, excellentes, si elles eussent été authentiques. Loin de les éliminer par une condamnation en

(1) *Études sur les religions sémitiques*, 2[e] éd. p. 493.

bloc du paganisme, quelques auteurs chrétiens s'en sont prévalu avec empressement. C'est assurément une note fâcheuse pour leur esprit critique, mais il faudrait du moins leur laisser le bénéfice de cette crédulité bénévole. Il n'y avait donc chez eux aucun parti pris de décrier toute cette littérature, et quand ils relèvent ses tares après avoir exalté ses bons côtés, on doit reconnaître leur parfaite bonne foi.

On dira qu'elle a été surprise dans les deux cas. Il y aura donc lieu de serrer de près leur témoignage, et de soupçonner de l'exagération dans le blâme comme dans l'éloge. Toujours est-il qu'il y avait une base de fait. Les écrits louables ont existé, et aussi les pratiques inavouables. Il était facile de composer des ouvrages faux, mais très difficile, sinon impossible, de mettre en scène un travestissement des mystères. La crédulité prompte à se scandaliser est née peut-être de potins; ils étaient pourtant plus suspects que des écrits répandus dans des milieux d'ailleurs éclairés.

Chaque cas devrait être examiné à part. Nous ne pouvons entrer ici dans le détail. Relevons seulement quelques points. Ainsi c'est par les chrétiens qui l'ont citée que nous connaissons l'hymne au Dieu créateur attribuée à Orphée par Aristobule.

Saint Justin, peut-être plus en garde contre les Juifs, n'a fait aucune allusion à l'orphisme. Mais le pseudo-Justin a reproduit l'hymne. Dans le traité de la Monarchie (1) et, dans *l'Exhortation aux Grecs* (2), il a cité les imprécations et adjurations des initiés lorsqu'ils faisaient serment de ne rien révéler des mystères. Ces extraits des *Serments* (Ὅρκοι) brouillent ensemble l'Olympe, Adonis et Éloï, mais quelques vers ont un accent plus pur : « Je jure par toi, Ciel, œuvre de la sagesse du grand Dieu, je jure par la voix du Père qu'il prononça d'abord lorsqu'il fonda tout le monde selon ses desseins ».

Cette voix du Père pourrait bien être le Verbe chrétien. Et si l'on se scandalisait des noms divers des dieux, le pseudo-Justin citait d'après les *Testaments* (Διαθῆκαι) :

> Un Zeus, un Hadès, un Soleil, un Dionysos,
> un Dieu en toutes choses. A quoi bon séparer ce qu'on proclame?

Le polythéisme orphique était donc devenu un panthéisme qui se résolvait en monothéisme, grâce aux Juifs, et dont la manipulation

(1) Kern, n° 245, *De Monarch.* c. II, p. 104 e — 105 b.

(2) Kern, n°s 298 et 299, *Coh. ad Gentil.* XV, p, 16 b. Le but de l'adjuration est d'obtenir des déités : « qu'elles m'envoient le saint esprit, et qu'il réalise ce que j'ai dans l'esprit et dans le cœur ».

décelait aussi çà et là une intervention chrétienne. Le tout séduisait les apologistes, ignorant ce travail dissimulé.

Ce n'est point par ce côté qu'Athénagore a abordé l'orphisme. Dans son mémoire aux empereurs (1), il met en relief les absurdités du paganisme. La légende orphique y a une bonne part, ce qui prouve bien qu'elle n'était pas oubliée et qu'il existait déjà une théogonie en vers. Zeus, après s'être uni à sa mère Rhéa, prend la forme d'un serpent pour faire violence à sa fille Perséphone; celle-ci donne naissance à l'enfant Dionysos en qui l'on doit reconnaître Zagreus : « Quel homme ayant fait ses preuves (2) et formé dans la spéculation (philosophique) croira qu'une vipère est née d'un dieu? — Orphée :

Phanès produisit une terrible progéniture
d'un sein sacré, Vipère effroyable à voir (avec)
les cheveux de sa tête, et son visage beau
à voir, mais les autres membres étaient d'un serpent effrayant
depuis l'extrémité de la gorge.

Ou qui pourrait admettre que Phanès, le dieu premier-né, car c'est lui qui est sorti de l'Œuf, ou bien avait le corps et l'apparence d'un serpent, ou aurait été avalé par Zeus, afin que Zeus fût désormais sans limites » (3)?

Athénagore, justement sévère pour les mythes païens, se plait à rehausser la vertu des philosophes, Pythagore, Héraclite, Démocrite, Socrate, condamné par les Athéniens. Ils ont été calomniés comme le sont les chrétiens ; mais l'opinion égarée ne saurait prévaloir contre la vertu (XXXI). Orphée au contraire est inexcusable, car « c'est lui qui a raconté sur Zeus des forfaits plus scélérats que ceux de Thyeste. Telles sont les souffrances des dieux que représentent des mystères ». Ce sont bien les souffrances de Zagreus que l'apologiste a en vue, et dont Orphée est censé le chantre inspiré (4); de toute façon il y a un coupable, ou Zeus qui a péché, ou Orphée qui a menti.

On ne pouvait attendre un jugement plus indulgent de Tatien (vers 170). Lui aussi s'en prend à Orphée, qu'il croit cependant l'auteur de l'hymne au Dieu créateur, dont le début éloigne les profanes. Et en même temps il prend à témoin Éleusis et le serpent mystique (5)

(1) En 177, ch. xx.

(2) κεκριμένος paraît inexplicable à Geffcken (Zwei griechisches Apologeten, 1907).

(3) Allusion à l'avalement de Phanès par Zeus, dans les Rhapsodies.

(4) XXXII : καὶ (γὰρ) τὰ πάθη αὐτῶν (des dieux) δεικνύουσιν μυστήρια... χρῆν δ' αὐτούς (les païens)... ἢ τὸν Δία μεμισηκέναι... ἢ τὸν τούτων ποιητὴν Ὀρφέα...

(5) *Or. ad Graec.* VIII Ζεὺς τῇ θυγατρὶ συγγένεται, καὶ ἡ θυγάτηρ ἀπ' αὐτοῦ κυεῖ, μαρτυρήσει μοι νῦν Ἐλευσὶς καὶ δράκων ὁ μυστικὸς καὶ Ὀρτεὺς ὁ « θύρας δ' ἐπιθέσθε βεβήλοι » λέγων.

qui doit être Zeus, séduisant Perséphone sous la forme d'un serpent (1).

Clément d'Alexandrie (vers 210, mort av. 215), était certes disposé à accueillir tout ce qu'il y avait de bon dans la sagesse antique. Il ne pouvait cependant être question de s'appuyer sur Dionysos, ni sur sa Passion. Les détails si intéressants qu'il a fournis sur le mythe et les symboles des mystères lui paraissent spécialement contraires à ce que doit être l'humanité (2).

Orphée ne pouvait être mieux traité puisqu'il est censé en avoir été d'abord l'inventeur : « Je te citerai les propres vers d'Orphée, afin que tu aies comme témoin de l'impudence le chef initiateur » (3). Et en effet : « Il me semble que ces hommes, qui ne sont pas des hommes, Orphée (4) de Thrace, celui de Thèbes, celui de Méthymne, ont été des imposteurs, qui, sous prétexte de musique se sont servi diaboliquement d'une sorcellerie artificieuse pour aboutir à des actes malhonnêtes, célébrant en secret des actions criminelles, menant des deuils prétendus divins, les premiers à conduire les hommes à l'idolâtrie ».

Comment donc Orphée a-t-il composé l'hymne au Dieu créateur? C'est qu'après avoir initié aux mystères en exposant la théologie des idoles, il a chanté la palinodie, tardivement converti à la vérité (5) de l'unité divine.

Cependant on doutait de l'authenticité des poèmes orphiques, Clément ne l'ignorait pas. Aurait-il, après examen, admis certains ouvrages comme authentiques? Ou les a-t-il tous reçus quoiqu'il connût les doutes ou mêmes les attributions à d'autres proposées comme certaines (6)? Plus simplement, il n'aura pas été fâché de citer un aussi illustre converti en faveur du monothéisme, et de le

(1) Ch. X, Zeus devient serpent à cause de Perséphassa (autre nom de Perséphone).

(2) *Protrept.* II, 17, 2-18 τὰ γὰρ Διονύσου μυστήρια τέλεον ἀπάνθρωπα.

(3) τὸν μυσταγωγόν. *Protrept.* II, 20, 1-21. Il est vrai qu'il s'agit des mystères d'Éleusis; la confusion vient de ce qu'Orphée avait fini par passer pour l'inventeur de tous les mystères.

(4) Orphée est rayé par Wilamowitz, sans raison. Amphion et Arion ne sont pas nommés ensuite parce qu'ils l'ont été au début.

(5) *Protrept.* VII, 74, 4.

(6) Discussion dans Strom. I, 131, 3-5 (*Stäh.* II, 81) : On attribue à Onomacrite tous les poèmes qui courent sous le nom d'Orphée. On a dit aussi que le *Cratère* d'Orphée est de Zopyre d'Héraclée, et la *descente aux enfers* de Prodicos de Samos. Ion de Chio dans les *Ternaires* (τριακμοῖς) dit que Pythagore a contribué aux ouvrages d'Orphée. Épigène dans son ouvrage sur la poésie orphique a dit que la *descente aux enfers* ainsi que le *discours sacré* est d'un Pythagoricien, mais le *Peplum* et les *Physiques* de Brontinos. Pas d'attribution spéciale pour les *Testaments* où figurait l'hymne de la palinodie. Clément, sans se prononcer, a répété ce qu'il avait entendu dire.

regarder plus d'une fois comme une source d'Homère. L'opinion courante des païens lui permettait de se servir de cette arme.

La conversion d'Orphée était déjà connue de Théophile d'Antioche qui écrivait peu après 180. Il allait même beaucoup plus loin. Orphée, après avoir énuméré trois cent soixante-cinq dieux, les avait réduits à rien dans ses *Testaments* quand il était revenu au Dieu unique à la fin de sa vie (1). Lui-même, aussi bien qu'Homère et Hésiode, avaient reconnu les leçons qu'ils devaient à une providence divine (2). Mais le but du brave apologiste était de prouver qu'ils dépendaient de Moïse, et en somme il condamnait toute la littérature ancienne en bloc, même Socrate avec Platon.

Par sa sympathie pour Platon, Origène devait être bien disposé à apprécier les côtés élevés de l'orphisme. Dans ses attaques contre les Chrétiens, Celse avait inauguré le jeu d'opposer au Christ des hommes anciens, inspirés, et qui en somme lui étaient supérieurs. « Si vous ne vouliez pas », dit-il, « faire cas d'Héraclès et d'Asklépios, tous deux mal famés, vous aviez Orphée reconnu par tout le monde comme agissant par l'esprit saint, et mort lui aussi de mort violente » — c'est-à-dire comme le Christ, — si vous tenez à cette mort !

Mais Origène réplique (VII, 54) qu'il est bien étonnant que Celse chante les louanges d'Orphée, dont les poèmes auraient dû être expulsés d'un état bien ordonné à plus juste titre qu'Homère, parce qu'il parle plus mal des prétendus dieux.

D'ailleurs Origène sait très bien qu'Orphée est surtout célèbre par son mythe des souffrances des dieux, c'est-à-dire, en fait, de Dionysos-Zagreus. Celse a préféré alléguer la mort violente d'Orphée, mais Orphée n'était pas un dieu. Le silence de Celse sur ceux qui passaient pour dieux paraît à Origène avoir été calculé (3), peut-être simplement parce que ces souffrances humaines des prétendus dieux auraient été humiliantes pour eux, ou parce que les chrétiens auraient pu s'en prévaloir en faveur du culte rendu à Jésus. L'apologiste ne s'expliquant pas, nous n'avons pas la prétention de suppléer à son silence.

On n'aura pas oublié (4) l'argumentation du juif que Celse appelle à la rescousse pour nier la résurrection de Jésus, inventée selon lui à la manière des légendes du paganisme. Origène se garde bien de

(1) *Ad Autolycum*, III, 2.

(2) *Ad Autol.* III, 17 : Οὐχὶ καὶ οἱ ποιηταὶ Ὅμηρος καὶ Ἡσίοδος καὶ Ὀρφεὺς ἔφασαν ἑαυτοὺς ἀπὸ θείας προνόιας μεμαθηκέναι.

(3) I, 16 : καὶ ἐκὼν μὲν ἐπελάθετο τοῦ περὶ τῶν νομιζομένων θεῶν μύθου ὡς ἀνθρωποπαθῶν ἀναγεγραμμένου μάλιστα ὑπὸ Ὀρφέως.

(4) *Contra Celsum*, II, LV.

répondre : puisque vous admettez des résurrections, vous devez admettre aussi la possibilité de celle de Jésus : il se contente d'opposer le fait public de sa mort excluant la dissimulation d'une mort feinte, sans accorder aucun crédit aux légendes païennes qu'il eût pu exploiter contre la négation absolue du Juif.

On le voit donc : pas plus que Paul, Origène n'a voulu prendre un point d'appui sur les souffrances de Zagreus et sa résurrection qu'il n'a même pas proposée comme hypothèse.

Le même Origène nous offre un cas très intéressant de la manière dont l'orphisme, religion qui était aussi une philosophie, pouvait exercer une influence sur la pensée chrétienne, sans être jamais reconnu comme une autorité déterminante.

On sait que les rites païens ne lui offraient aucune amorce pour sa construction de la théologie. Mais il n'était pas insensible à l'attrait du platonisme, ni même à son dualisme radical entre l'esprit et la matière. Pour lui tout contact avec la matière était une souillure pour l'esprit, et il a poussé ce principe si loin qu'il a cru à une purification obligatoire de l'âme après la mort, même s'il s'agissait des plus grands apôtres, même s'il s'agissait du Sauveur lui-même.

Mais il ne songea jamais à appuyer ces dires étonnants sur une documentation étrangère. Étant pleinement conscient de ce qu'exigeait sa situation de docteur au sein de l'Église, il a eu seulement recours à ses Écritures sacrées. Ces textes lui paraissent décisifs, sûrement, comme nous venons de le dire, ensuite de son préjugé philosophique, mais du moins sa méthode atteste son parti pris sur l'indépendance originale du christianisme. Ses paroles valent d'être citées (1) :

D'après Num. XXXI, 23, ceux mêmes qui ont combattu pour le Seigneur sont souillés par le contact des ennemis : *Vides, quomodo purificatione indiget omnis, qui exierit de praelio vitae huius. Quod si ita est, ut aliquid audeam dicere secundum Scripturae auctoritatem, omnis qui exit de hac vita non potest esse mundus.* Et plus loin (p. 242) ; *idcirco nimirum et Scriptura dicit quia nemo mundus a sorde* (Job XIV, 4). Donc, de nouveau l'Écriture. Et il s'imagine que l'Écriture l'oblige à croire que Jésus lui-même a dû être purifié (2). Sur quoi il imagine une distinction entre le péché (ἁμαρτία) et la tache ou souillure (ῥύπος, *sordes*) avec cette profession de foi platonicienne

(1) *Homilien zum Hexateuch*, éd. Baehrens, 2e partie, p. 241, de la traduction de Rufin, *n Num.* 25 (Même théorie, *in psalm.* 36 (37) hom. 3, 1).

2) Sans parler de s. Pierre et de s. Paul, quoique dans un rang à part.

que « toute âme est souillée qui est revêtue d'un corps humain » (1). Et ce n'est pas là une allusion au péché originel, car cette souillure n'est pas un péché (2).

D'ailleurs la purification légale de s. Luc (II, 22) est une image de ce qui se passera après la mort. Origène serait bien étonné si l'homme ressuscitait pur de toute souillure : dans cette palingénésie il se passe quelque mystère de purification analogue à ce qu'a fait Jésus après sa naissance (3).

Nous avons insisté sur cet exemple qui indique bien la nécessité d'une méthode précise : il ne peut être question de l'influence de l'opinion orphique (encore moins des mystères) sur la religion chrétienne. On constate cependant qu'un grand esprit, imbu des idées philosophiques que Platon avait développées en contact avec l'orphisme, a été aiguillé dans le même sens. Mais il a conservé l'Écriture pour base, sauf à la tirer à lui, au besoin par des sens allégoriques.

Il est inutile de poursuivre cette enquête au-delà d'Origène (4). Tout ce qui avait, dans le culte, les mystères, les poèmes sacrés, couleur de polythéisme, les chrétiens le regardaient par le fait même comme diabolique. Ce qui les intéressait, et dont ils n'hésitaient pas à se prévaloir, c'était l'hommage rendu par ces maîtres païens aux vérités révélées, soit sous l'influence, pensait-on, de la raison naturelle, soit surtout parce qu'ils avaient connu et imité Moïse.

Les docteurs chrétiens ne se sont pas trompés en reconnaissant ces emprunts très réels à l'Ancien Testament, mais ils n'ont pas su discerner les auteurs de cette falsification.

La contrefaçon embrassait beaucoup de livres apocryphes. Il était naturel qu'Orphée y fût compris. On voudrait savoir quelle fut la part des chrétiens dans cette manipulation fort suspecte. Elle fut, comme on sait, très considérable à propos des sibylles : il n'y avait qu'à compléter le travail très avancé des Juifs.

(1) Homélies sur Lc., XIV, éd. Rauer, p. 96 s., texte conservé en grec : ἐρρύπωται οὖν πᾶσα ψυχὴ ἐνδεδυμένη σῶμα ἀνθρώπινον.

(2) *L. l.* p. 98. Les enfants ne sont pas baptisés pour être affranchis du péché, mais des souillures du corps : *et quia per baptismi sacramentum nativitatis sordes deponuntur*. Si donc Origène admettait la réalité du péché originel, il l'entendait d'après Platon.

(3) P. 99 θαυμάζω, εἴ τις ἀνίσταται παντὸς ῥύπου καθαρεύων· ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ οὖν ταύτῃ τοιοῦτόν τι ἔσται μυστήριον καθαρισμοῦ, ὅπερ ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς ἐπὶ τῆς γενέσεως αὐτοῦ. Ce n'était pas l'opinion courante des catholiques; aussi Jérôme dans sa traduction l'a innocenté par un pieux contresens qui met la palingénésie au baptême : *unde in regeneratione baptismi assumitur sacramentum, ut, quomodo Jesus secundum dispensationem carnis oblatione purgatus est, ita etiam nos spiritali regeneratione purgemur.*

(4) Dont O. Kern n'a même rien cité.

En fut-il de même des *testaments* (διαθῆκαι)? C'est le traité tout entier qui aurait été, au dire de certains critiques, fabriqué au IIe siècle ap. J.-C. par l'auteur du *De Monarchia* attribué à tort à Justin. M. Boulanger qui nous donne ce renseignement pense au contraire que « le ton même du morceau prouve que nous avons affaire à l'œuvre d'un juif hellénisant » (1).

Le principal document orphique qui nous ait été conservé, les hymnes, si facilement interpolables, ne trahissent aucune influence juive, encore moins chrétienne, du moins d'après le jugement de Gruppe (2). Et M. Dottin n'a rien signalé de tel dans les Argonautiques.

Il suffisait amplement des morceaux falsifiés par les Juifs pour persuader aux apologistes qu'Orphée avait eu en vue le fils de Dieu et son Père. Son immense popularité ne permettait pas qu'on l'omît parmi les témoins plus ou moins involontaires de ce point de la doctrine chrétienne.

En présence du bloc, dont il ne songeait nullement à discerner les éléments ni à nier l'authenticité, Augustin ne s'est point lancé dans une discussion critique. Il a seulement posé le critère chrétien qu'on devait appliquer. Ce que les ouvrages allégués contenaient de conforme avec la doctrine révélée avait une valeur incontestable comme aveu du mélange incohérent des croyances païennes. D'autre part, ce bon élément était trop mélangé à des erreurs grossières pour assurer le crédit de tous ces livres. Sur ce terrain les poèmes religieux et les ouvrages de philosophie se valent. Le passage est intéressant surtout comme appréciation doctrinale de toute cette littérature :

*Sibylla porro vel Sibyllae, et Orpheus, et nescio quis Hermes, et si qui alii vates vel theologi vel sapientes vel philosophi gentium de Filio Dei, aut de Patre Deo vera praedixisse seu dixisse perhibentur, valet quidem aliquid ad paganorum vanitatem revincendam, non tamen ad istorum auctoritatem complectendam* (3).

Orphée n'est plus qu'un grand nom et Augustin ne parle nulle part, semble-t-il, de ses rapports avec les orphiques. Hermès ne lui est pas très familier. Il en est tout autrement de la Grande-Mère, d'Attis, des néo-platoniciens.

(1) *Op. cit.*, p. 81. Il est vrai qu'il note (p. 80) : « Les écrivains chrétiens, qui ont repris tout ce matériel à leur compte et n'ont cessé de l'enrichir, ont adopté le poème orphique avec enthousiasme », etc. Mais si les fragments qu'ils rapportent sont extraits de trois rédactions, « dont deux paraissent remonter respectivement au faux Hécatée et à Aristobule », en quoi la troisième est-elle plus chrétienne, et pourquoi les chrétiens ne s'en seraient-ils pas contentés ?

(2) *Roscher, Lex.* III, 1, 1152.

(3) *Contra Faustum*, XIII, 15.

## § 7. — *L'orphisme et la Gnose.*

Nous disions en commençant que l'orphisme est une doctrine de salut. C'est un trait assez vague, mais qui le rapproche incontestablement du christianisme, en opposition, par exemple, avec le néo-platonisme de Plotin, où M. Bréhier voit « l'une des plus belles et des plus fières protestations qui soient du rationalisme hellénique contre l'individualisme religieux, qui envahissait, à cette époque, le monde gréco-romain » (1).

Comme le christianisme, l'orphisme refusait de s'en tenir à une religion officielle et temporelle, nationalisée; il comprenait la nécessité d'échapper aux séductions du monde présent, de mener une vie pure, même l'utilité de la souffrance pour purifier les âmes.

De plus, ce salut, l'orphisme idéal l'attendait du don gracieux d'un Libérateur. Nul soupçon qu'un Dieu se soit revêtu de l'humanité pour la relever, encore moins pour lui attribuer le bénéfice de ses souffrances. Dionysos ne s'était jamais soucié de notre salut dans sa carrière de triomphes et de plaisirs. La bonne maîtresse eût été plutôt Perséphone; mais elle ne faisait qu'accueillir celui qui s'était mis sous sa protection. Dionysos était un libérateur, mais sans avoir librement payé de rançon.

Du gnosticisme nous ne dirons qu'un mot. Si éloigné que fût son Sauveur du Christ Jésus, si varié qu'en fût le type, il lui attribuait toujours le premier rôle. Il ne semble pas qu'il ait été redevable à l'orphisme. Le plus souvent il poussait plus loin son horreur de la matière, ce qui s'expliquerait mieux par un dualisme radical, emprunté aux Perses. Son système d'êtres intelligibles de moins en moins parfaits, jusqu'au Démiurge assez dégénéré pour entrer en contact avec le monde sensible en le créant, diffère complètement de la théogonie orphique, encore toute pénétrée de mythologie.

## § 8. — *Orphée dans l'art chrétien.*

Les poètes avaient surtout vu dans Orphée le maître des chants séduisants et persuasifs. Iphigénie eût voulu posséder ce don pour fléchir son père (2).

Il avait obtenu même des implacables puissances infernales le retour d'Eurydice. Les rudes tribus des Thraces, les animaux,

(1) *Les Ennéades,* II, p. 109.
(2) Euripide, *Iphig. en Aulide.*

les arbres eux-mêmes n'avaient pas été insensibles à son chant. Massacré par les Ménades il avait succombé sans se défendre, et, sa tête détachée de son corps, il proférait encore le nom de sa femme aimée. Riche matière pour une série de chefs-d'œuvre qu'avait réalisés le talent des peintres et des sculpteurs. Si l'on ajoutait que ce chantre inspiré avait consacré au seul vrai Dieu ses derniers accents accompagnés de sa lyre, on comprend que cette figure, incomparablement plus douce et plus sympathique que celle de Dionysos, ait été adoptée par l'art chrétien.

Ce trait est bien connu. On l'a même fort exagéré. On a imaginé aussi, sur le terrain de l'art, une réceptivité sans défiance des chrétiens : ils auraient d'abord reproduit telle quelle l'image classique d'Orphée, sauf à la transformer peu à peu sous l'influence chrétienne. C'est à peu près le contraire qui arriva, d'après les deux ouvrages monumentaux de Mgr Wilpert sur les peintures des catacombes et sur les sarcophages chrétiens.

On n'a relevé dans les cimetières (1) romains que cinq représentations d'Orphée, contre une vingtaine du bon Pasteur, pour symboliser le Christ. Sur les cinq, Orphée joue de la lyre, revêtu complètement d'un ample costume, et dans trois cas il joue seulement pour des brebis et des colombes, tel le Verbe divin enseignant à ses fidèles la louange de Dieu. C'est le cas de la fresque de S. Callixte, la plus ancienne, du IIe s., de Ste Priscille, aussi du IIe s., des SS. Pierre et Marcellin. Deux fresques de Ste Domitille, au IIIe et au IVe siècle, sont du type classique, Orphée étant entouré de divers animaux.

Sur les parois des sarcophages (2) on rencontre deux figures entières et deux fragments restaurés. L'auditoire du chanteur se compose d'une ou deux brebis, d'une ou deux colombes.

Mgr Wilpert pense que ce thème primitif, où le symbolisme chrétien était transparent, a cédé la place à celui du bon Pasteur ; l'Orphée classique n'a fait qu'une apparition, justifiée par la pensée exprimée par Eusèbe : « Le mythe des Hellènes raconte comment Orphée a calmé par son chant toutes sortes de bêtes féroces, et a adouci les passions des sauvages en touchant avec le plectre les cordes de son instrument ». De même le Sauveur, prenant pour instrument la nature humaine, a guéri les âmes entraînées par des passions sauvages et bestiales. Cette explication s'applique mieux aux thèmes

(1) *Le pitture delle catacombe Romane*, illustrate da Giuseppe Wilpert, Roma, 1903, p. 222 ss.

(2) *I Sarcofagi cristiani antichi*, Testo ; Deux cas bien conservés du IIIe s., table VII, 3, t CCLVI, 6 et deux fragments restaurés, CCLVI, 2 et 3.

classiques qu'à celui qui a dominé dans l'art chrétien au début, quand il a choisi avec indépendance l'aspect qui convenait le mieux à son Orphée.

Nous avons nous-même travaillé activement à dégager une mosaïque orphique trouvée à Jérusalem le 30 mars 1901 (1). Dans la *Revue biblique*, une photographie et une copie en couleurs, œuvre du P. Vincent (planche I), permettent de se rendre compte du premier état de ce monument, aujourd'hui à Stamboul, détaché de son contexte monumental qui était une sépulture (2).

Figuration vraiment étrange, très païenne par sa partie supérieure qui représente Orphée charmant des bêtes sauvages par sa lyre, y compris un centaure et un Égipan, mais chrétienne, semble-t-il, par les deux images de Georgia et de Théodosia placées au-dessous. Ce travail paraît appartenir au v^e^ siècle, plutôt qu'au IV^e^. A cette époque il n'y avait plus guère de païens à Jérusalem, et on ne leur aurait pas permis, ni à des hérétiques, d'y édifier une chapelle sépulcrale. A-t-on voulu figurer le triomphe du Divin Musicien sur des âmes indociles, et même sur les démons du paganisme qui paraissaient déconfits, tristes descendants des Centaures bondissants ou des Satyres joyeux et lubriques? C'est la seule interprétation que nous puissions proposer.

(1) *Revue biblique*, 1901, p. 436 ss.
(2) *RB*. 1902, p. 100 s. La croix placée en dehors du tableau semble postérieure.

## CONCLUSION GÉNÉRALE

L'orphisme est un phénomène très obscur. A propos de ses origines nous ne pouvions que tâtonner. Mais nous estimons avoir donné des raisons solides de conclure que le christianisme n'a rien emprunté à la secte religieuse des orphiques. Peut-être m'aura-t-on reproché plutôt d'enfoncer une porte ouverte. Mais je crains en même temps que cette conclusion ne paraisse attristante. L'orphisme, qui n'a rien fourni, n'était-il pas disposé à accepter? N'a-t-il pas du moins préparé les voies à l'Évangile par l'élévation de sa doctrine? Nous avons cherché de bonne foi dans ce fatras les bases d'une morale, des aspirations vers la pureté, acquise par la domination de l'âme sur les passions du corps. une espérance très haute d'arriver par des rites sacrés, et aussi par la perfection morale, à une vie éternelle bienheureuse dans la société des dieux. Spécialement, cette vue profonde sur l'utilité des souffrances endurées comme le meilleur moyen de libérer son âme, un souci constant d'expiation qui se portait même sur des défunts aimés, tout cela a-t-il laissé Dieu indifférent, tout cela, encore une fois, n'a-t-il pas créé dans les âmes des dispositions favorables à l'acceptation de la foi en Jésus-Christ, libérateur et rédempteur?

Reconnaissons d'abord que Dieu n'est pas demeuré indifférent à des désirs qu'il provoquait lui-même par sa grâce, puisque nous savons qu'il a toujours fourni aux hommes les moyens pour être sauvés.

C'est l'aspect théologique de la question. Sa portée historique ne saurait être renfermée dans une formule aussi courte. Les éléments en sont très complexes. Il me semble, après y avoir beaucoup réfléchi, et pendant de longues années, qu'ils se ramènent eux aussi à un principe général.

Ce que nous avons admiré dans l'orphisme, ce n'est pas l'objet de son culte, rendu à des dieux issus de la matière, nés de l'adultère, se riant de la morale et de la vertu enseignées par Aristote, une légende mythologique absurde, tout un ensemble de croyances et de pratiques qui ne dépassent pas le niveau des autres religions polythéistes. Qu'avons-nous donc admiré? La réaction de l'âme humaine provoquée, pouvons-nous dire, par la grâce, que Tertullien a nommée d'un mot éblouissant, l'âme naturellement chrétienne.

Dans toutes ces religions polythéistes, plus ou moins portées à l'ido-

lâtrie, l'homme vaut mieux que ses dieux. Il voudrait pouvoir les aimer. En fait, il se soumet à leurs exigences, même barbares, parce qu'il les estime peu. Les Grecs qui les ont faits si beaux ont introduit l'immoralité dans leurs cérémonies, pour leur être agréables, en les imitant. Chez les Sémites on jette des enfants chéris dans le brasier d'un Moloch ou d'un Saturne, qui les reçoit dans ses mains rougies par le feu. Partout la pratique des prostitutions sacrées, des processions obscènes. C'est ce que le cœur et la raison elle-même condamnaient et que l'État ne tolérait que par égard pour ses dieux qui échappaient à son contrôle.

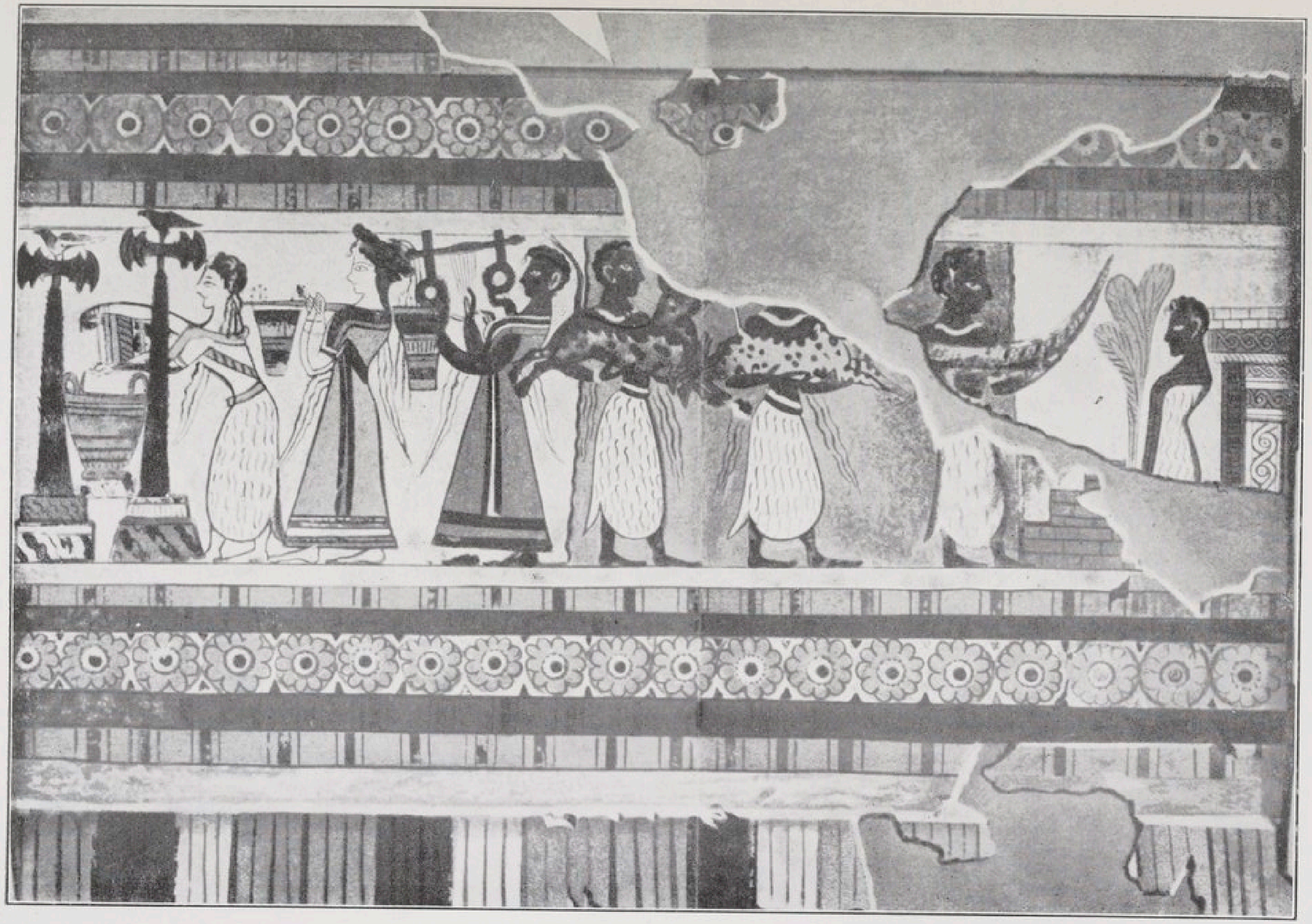
Qu'est-ce à dire? Si les dieux valaient moins que l'homme qui eût voulu ne les adorer que comme bons, c'est donc qu'il avait été trompé, c'est qu'il faut reconnaître en eux de mauvais démons. Cette conclusion fait sourire les esprits forts; je ne vois pas comment on peut y échapper. Mais tout en cédant à ce pouvoir qui abaissait et même déshonorait sa nature, il arriva que l'homme réagit et essaya de remonter la pente par la domination des bons instincts sur les passions déréglées en appelant à son aide la raison. Éveillée par Xénophane et par Anaxagore, elle s'appuya sur un antique dépôt de notions saines, accordé et entretenu par la providence divine, et qui parut être le patrimoine de ces sages qu'on nommait les disciples d'Orphée. Prêchée avec une conviction ardente par Socrate, cette réaction de la raison et du cœur animée et comme réchauffée par une doctrine secrète, atteignit son sommet grâce à Platon qui dans le *Banquet* invitait l'âme à un véritable contact mystique avec le Beau qui est le Bien, union sacrée, génératrice des vertus. Mais bientôt la raison retomba, les ailes blessées, et le même Platon dans le *Timée,* que Raphaël a mis dans sa main, comme sa suprême pensée, renonça à faire connaître aux hommes le Dieu créateur, abandonnant l'orphisme à ses pratiques puériles ou de mauvais aloi, à sa mythologie surannée, aux initiateurs frelatés et aux charlatans. La masse n'aurait qu'à poursuivre l'observation de ses rites splendides où les astres remplaceraient tant bien que mal les olympiens, polissons séduisants qu'il avait expulsés de sa cité. Le temps était proche où Démétrius Poliorcète se ferait adorer des Athéniens qui avaient cependant frondé le dieu Alexandre, et installerait une courtisane dans le temple de la déesse Vierge, les nobles processions du temps de Périclès étant remplacées par d'ignobles cortèges et des emblèmes de débauchés, chers à Dionysos.

Tout était à refaire. La recrudescence des mystères fut une dernière tentative. La Psyché humaine chercha l'Amour disparu par cet instinct

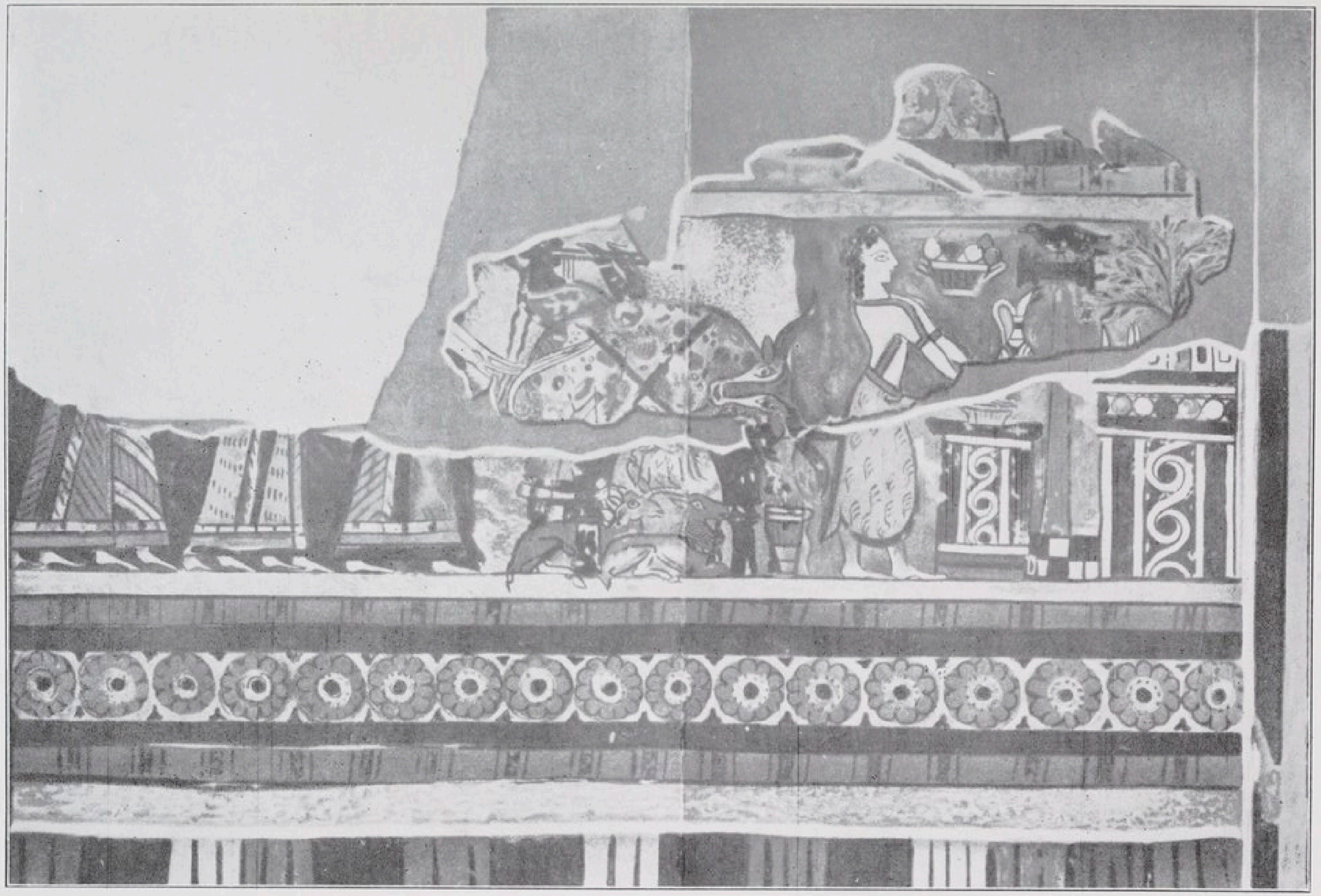
que nous pouvons bien nommer divin plutôt que naturel, qui l'avait toujours tourmentée. Dirons-nous que ces mystères ont été une préparation au christianisme? Ils en éloignaient plutôt en remplaçant l'exercice de la vertu par une sorte d'assurance prise dans l'union à certains dieux par la satisfaction illusoire qu'ils donnaient au goût du merveilleux, dans les ténèbres sacrées d'Éleusis, suivies d'une illumination rayonnante, sans parler de l'ensorcellement des voluptés entrevues. Les initiations multipliaient les enchantements et les prestiges. Car les dieux, c'est-à-dire leurs sacerdoces, avaient tout intérêt à n'être pas remplacés. Il est vrai que, pour garder leur empire, les dieux mêmes devenaient meilleurs. Isis se faisait plus maternelle, et sa tendresse pour Osiris rendait plus touchant le dieu des morts. Déméter et Coré incarnaient l'amour réciproque de la fille et de la mère. Attis, triste victime de son ardente piété, inspirait la compassion, comme Adonis, enlevé à la fleur de l'âge. Mithra imposait par sa sincérité et sa vaillance. Il n'était pas jusqu'à Dionysos, buveur halluciné, qui ne fit verser des larmes sur son horrible destin. La sympathie se détournait des dieux d'Homère, égoïstes dans leur bonheur, et méchants jusque dans le rire. On attendait plus de bienveillance des dieux qui avaient souffert, nous le reconnaissons volontiers.

Mais c'est par des mythes absurdes qu'on connaissait ces souffrances. Elles n'avaient pas été endurées pour les hommes, et en somme on n'y croyait plus. Le mythe divin du petit Zagreus cédait la place à la splendide existence de Dionysos.

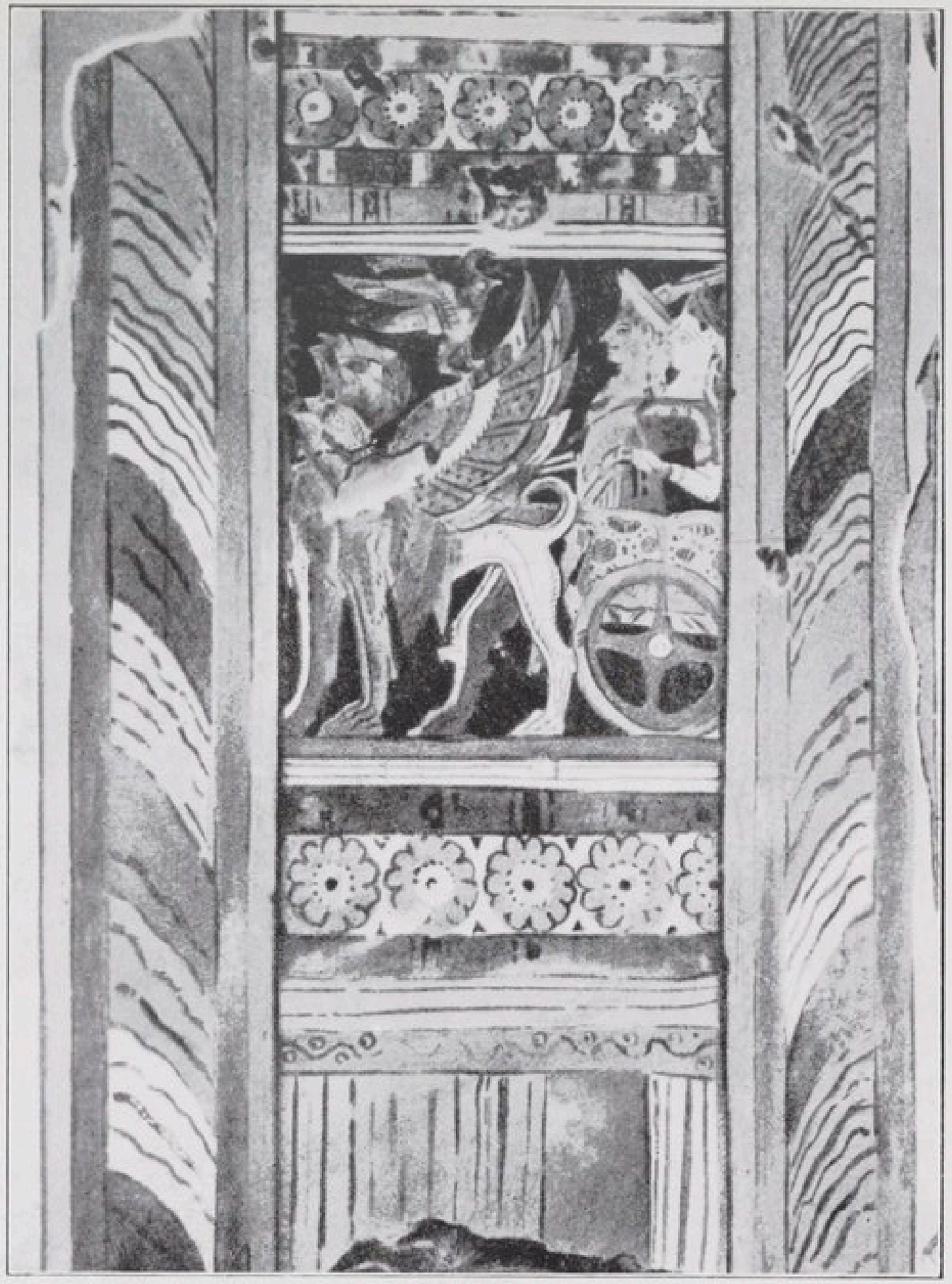
Vint Jésus de Nazareth, l'homme des douleurs, qui vida le calice jusqu'à la lie, et pour le salut des hommes. C'était lui, le dieu souffrant par excellence, et en même temps le Rédempteur. Il avait souffert sous Ponce-Pilate, et ses disciples avaient été les témoins de sa résurrection. En battant en brèche les anciens cultes, la raison philosophique avait renversé un obstacle, mais ne voulait ni ne pouvait rien mettre à leur place. Elle engagea une lutte implacable contre le Christ qui les avait remplacés. Les sectateurs des mystères étaient plus disposés à le suivre, de la même façon, presque uniquement négative, qu'une déception prépare à un grand amour. Son triomphe fut exclusivement celui de l'Esprit de Dieu se manifestant dans une réalité historique, sur des imaginations surannées, réprouvées par la raison, vidées de leur espoir divin.



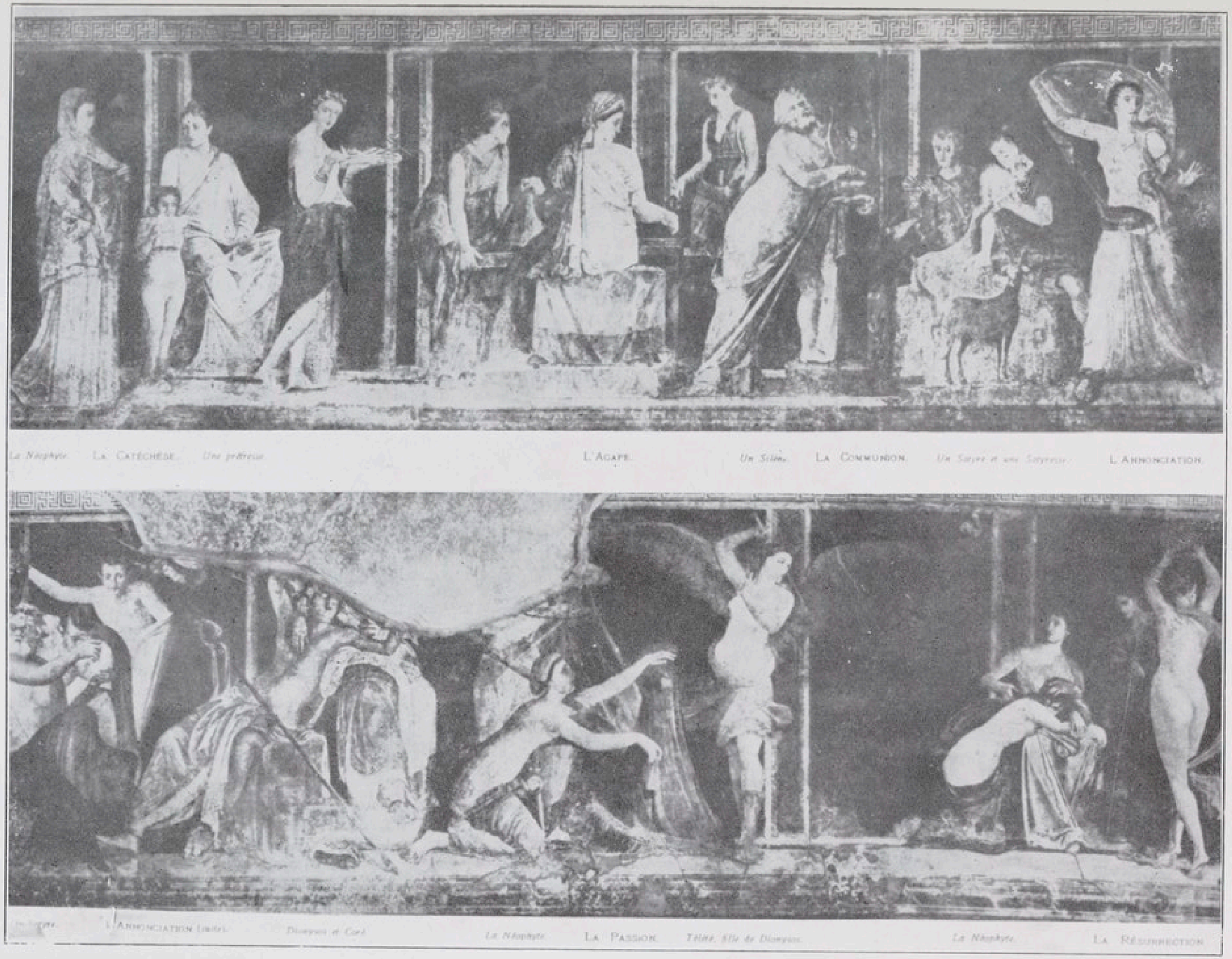
Première grande paroi du sarcophage de Hagia Triada d'après R. Paribeni. *Il sarcofagio dipinto di Hagia Triada.*



Deuxième grande paroi du sarcophage de Hagia Triada d'après R. Paribeni. *Il sarcofagio dipinto di Hagia Triada.*



Les deux petits côtés du sarcophage de Hagia Triada d'apres R. Paribeni, *Monumenti antichi, vol.* XIX, 1, pl. III.
1. La course sur terre. 2. La montée céleste.

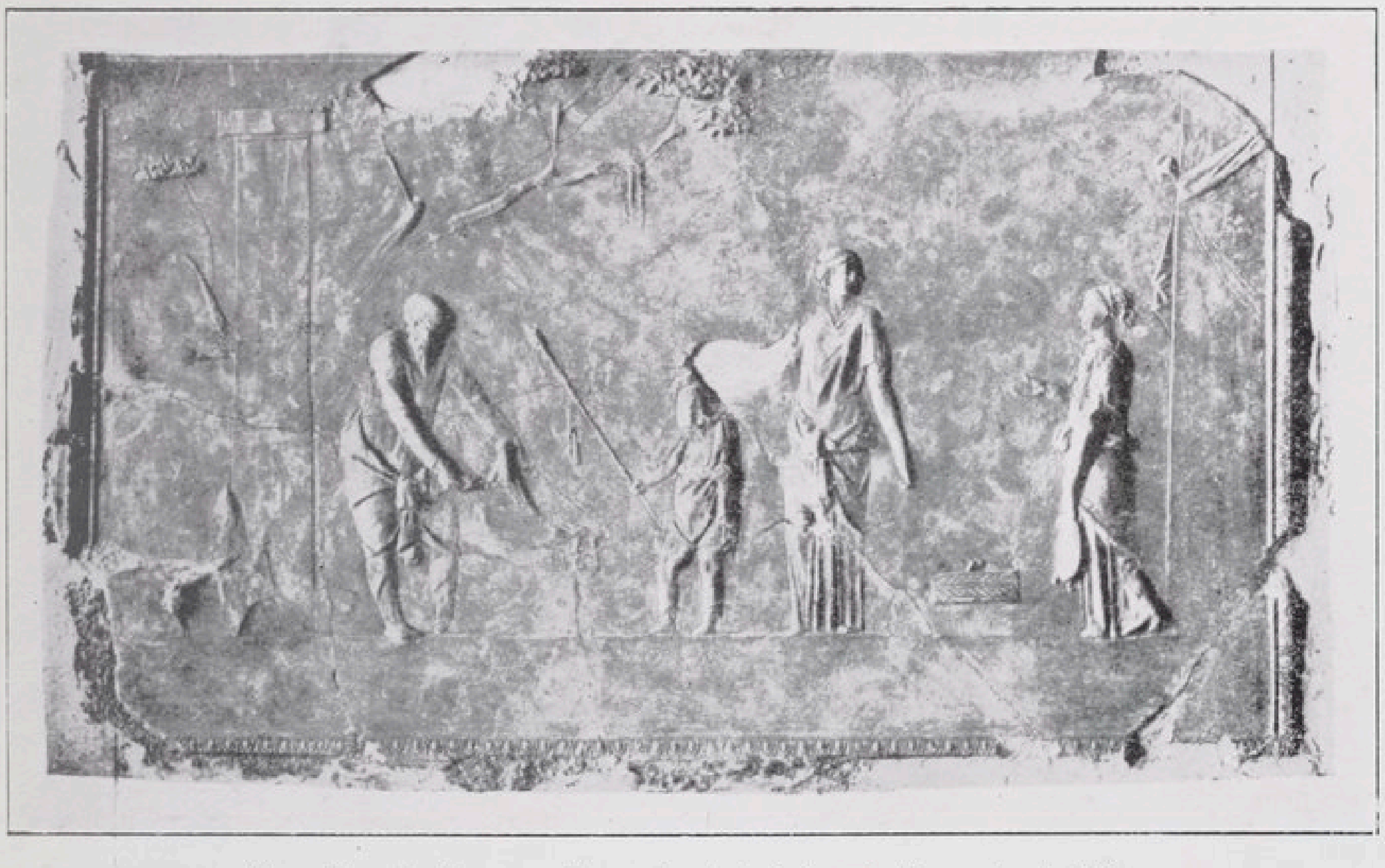



Les fresques rituelles de la villa des mystères à Pompéi d'après *l'Illustration*, 1er août 1925.

1. — Scène d'initiation mystique d'après L. Leschi.
Monuments Piot XXXV, 1935-6, pl. IX, 2.

2. — Initiation par l'air, l'eau et le feu, d'après Franz Cumont « Les religions orientales dans le paganisme romain », 4e éd. 1929, p. 202. fig. 13.

1. — Terre cuite, dite Campana.



2. — Stuc de l'époque d'Auguste, 1 et 2 d'après Cumont, pl. XVI.

# INDEX ANALYTIQUE


**Abstinence.** — Chez les orphiques, 61 s., 148. — Chez les Thraces, 86. — Chez les Pythagoriciens et Empédocle, 162.

**Age d'or.** — Dans l'orphisme, 163. — Chez Hésiode, 163 et Empédocle, 163.

**Air.** — Élément purificateur dans l'orphisme, 101 ss.

**Alexandre.** — Représente les conquêtes et le triomphe de Dionysos-Bacchos, 180.

**Ame.** — Notion d'âme dans l'orphisme d'après Rohde, 9; Wilamowitz, 14. L'orphisme fait prévaloir l'âme par l'ascétisme, 16. — Supériorité indépendante de l'âme, trait caractéristique de l'orphisme, 81. — L'âme dans le Pythagorisme, 81. — Rapport entre le mysticisme religieux et la croyance en l'immortalité de l'âme, 84. — Croyance en l'immortalité de l'âme chez les Thraces, 84; les Gaulois, 86; en Egypte, 90; en Mésopotamie, 90; en Crète, 90 s. — Chute dans le corps, 101. — Réincorporations, 101. — Purification, 101. — Survie de l'âme chez Pindare, 155. — Chute dans le corps chez Platon, 168. — Doctrine de Platon sur l'âme, 170.

**Amour.** — Dialectique de l'amour chez Platon, 173.

**Analogies** rituelles et dogmatiques proposées avec le Christianisme par Loisy, 10, 191; Boulanger, 192; Macchioro, 18, 192 s.; étude critique, 193 ss.

**Antesthéries,** fête consacrée à un Dionysos funéraire, 49.

**Anthropogonie orphique.** — D'après Kern, 12. — Dans les Rhapsodies, 131 s.

**Antoine** et les mystères bacchiques, 47, 186. — Entrée à Éphèse, 204.

**Apollon.** — Krueger lui rattache l'orphisme, 14, 44 s.; id. Guthrie, 45. — Apollon et Dionysos, 46. — Apollon et le génie grec, 46. — Place dans la théogonie orphique, 123.

**Argonautiques.** — Éditions et études (Dottin), 27. — Théogonie, 28. — Ne présentent qu'un orphisme dilué et tardif, 29.

**Art.** — Orphée dans l'art chrétien, 219 ss. — Symbolisme des fresques d'Orphée, 220.

**Ascétisme** dans l'orphisme. — D'après Guthrie, 17. — Témoignage d'Euripide, 64, 65, 66.
Voir aussi : abstinence, purifications.

**Assimilation.** — D'Adonis à Osiris, 43. — De Dionysos à Osiris, 69. — De Zagreus à Osiris, 78. — De Dionysos à Zalmoxis, 78. — De Zagreus à Dionysos, *voir* Dionysos-Zagreus.

**Associations.** — *Voir* Groupements, thiases.

**Au-delà.** — Chez Pindare, 154. — Conception matérielle de la vie future dans les mystères dionysiaques, 185.

**Bacchantes,** meurtrières d'Orphée, 42.

**Bacchanales.** — Caractère, 52 s. — Dans Euripide, 64.

**Bacchos.** — *Voir* Dionysos-Bacchos. Βάκχος = Bacchant, 82.

**Banquet.** — Symbolisme dans le Judaïsme et le Christianisme, 185; dans les mystères bacchiques, 185 s.

**Baptême.** — Instrument de l'union à la résurrection du Christ, 201, 211. — Baptême et suffrage pour les morts, 210 s.
**Bassarides**, bacchantes thraces, 42.
**Béatitude.** — *Voir* Rétribution.
**Bien suprême.** — Chez Platon, 173.
**Bol orphique.** — Étude, 110 ss. — Authenticité douteuse, 112.

**Callixte** (Cimetière de S.). — Fresque d'Orphée, 220.
**Cènes** ou repas sacrés (S. Paul), 209.
**Chaos.** — Point de départ de la théogonie orphique, 123.
**Châtiment** des fautes. — Chez les Sémites et les Grecs (Pindare), 150, (Empédocle), 161. — *Voir aussi* Rétribution.
**Chevreau.** — Symbolisme du chevreau tombé dans du lait, 148.
**Chute** de l'âme dans le corps, 101. — Chez Empédocle, 161. — Dans l'orphisme et le platonisme, 168.
**Christ.** — Transcende par l'incarnation et la rédemption le dieu de l'orphisme, 47. — Mort expiatrice, 197. — Identification au Christ crucifié chez S. Paul, 197, et dans le Christianisme primitif, 198. — Résurrection, 201. — Triomphe, 224.
**Christianisme.** — Et mystères, 2 s. — Et orphisme, 191 ss. — Emprunts faits à l'orphisme par le Christianisme d'après Loisy, 10, 191; Boulanger, 192; Macchioro, 18, 192; indépendance, originalité et transcendance du Christianisme ressortant de leur confrontation, 193 ss., 222 ss. (cf. communion, dieu souffrant et mourant, expiation, péché originel, etc.). — Orphée dans l'art chrétien, 219 ss.
**Ciste.** — Rôle dans les mystères dionysiaques, 108.
**Codros**, 195.
**Communion.** — Et sacrifice, 207 ss. — Rapprochement entre l'omophagie et la communion chrétienne, 207. — Caractère spirituel, original et transcendant du rite chrétien, 208. — Communion et désir de s'unir à la divinité, 209.
**Comparaisons.** — *Voir* Méthode comparative.
**Corps.** — Mépris du corps dans l'orphisme, 17. — Existence misérable de l'âme dans le corps d'après l'orphisme, 162; chez Empédocle, 162; chez Platon, 168; dualisme de l'âme et du corps, 170; domination de l'âme sur le corps, 222 (cf. ascétisme).
**Cosmogonie.** — Chrétienne et grecque, 119.
**Crète.** — Rôle religieux, 61. — Dionysos en Crète, 65. — Religion de la Crète ancienne d'après Ch. Picard, 88 ss.; monothéisme primitif de caractère grossier, 88; passion de Zagreus, 88; influence sur la Grèce, 89; croyance en une survie indépendante de l'âme, 90 ss.; peintures du sarcophage de Haghia-Triada et leur interprétation, 90 ss.; la Crète et le mythe de Psyché, 94. — Identité des croyances sur l'âme en Thrace et en Crète, cause possible de l'identification de Dionysos et Zagreus, 95.
**Critique.** — Critique textuelle, critique historique et introduction au Nouveau Testament, 1 s.
**Culte orphique.** — Ne se rattache à aucun foyer culturel défini, 96; n'a pas d'organisation très distincte, 97.

**Dadophories** (« Portement des torches »). — Fête en l'honneur de Dionysos au van, 57.
**Délire sacré** des bacchanales. — 51, 53, 64, 82 s.
**Delphes.** — Et le tombeau de Dionysos-Zagreus, 58.
**Démétrius Poliorcète**, 223.
**Démons.** — Désignation des âmes dans le système d'Empédocle, 164. — Table des démons (S. Paul), 209. — Démons, dieux du paganisme, 223.
**Dieux.** — Origine, *voir* théogonie. — Arrivée du défunt orphique chez les

dieux, 139 ss. — Dieux d'Homère et dieux des mystères, 224.

**Dieu souffrant et mourant.** — Union du croyant à ce dieu, 193 ss. — Passions divines dans le paganisme, 196. — Passion du Christ et union du croyant à cette mort expiatrice. 197. — Le problème d'un Dieu Rédempteur résolu par l'Incarnation, 199. — Dieux souffrants des mystères : Isis et Osiris, Déméter et Coré, Attis, Mithra, Dionysos, 224.

**Dionysos.** — Dionysos et l'orphisme d'après Rohde, 9; Loisy, 10; Wilamowitz, 13; Krueger, 14; Nilsson, 15 ss. — Dionysos et Apollon, 44, 46. — Son caractère funéraire en Attique, 50. — Origine phrygienne, 50. — Dieu démon du délire sacré, 51. — Dieu du vin, 51. — Pénétration en Grèce, 52. — Culte dionysiaque, 52 s. — Orgies et délire sacré des bacchanales, 52 s. — Religion dionysiaque et foi en l'immortalité de l'âme, 53. — Thiases dionysiaques, 54. — Dionysos et l'omophagie, 55 s. — Dionysos et le taureau, 56. — Réveil de Dionysos dans le van, 57 s. — Problème de la résurrection de Dionysos, 57; la vraie solution est qu'il s'agit d'une épiphanie, 58. — Dionysos et Osiris, 69. — Dionysos Chtonios, 69. — Dionysos-Zalmoxis, 78. — C'est le dieu d'une religion mystique, 82. — Orphée semble son prophète, 85. — L'ancien et le nouveau Dionysos, 97. — Mosaïque à scènes dionysiaques de Djemila-Cuicul, 107. — Dépècement de Dionysos par les Titans, 131. — Dionysos et Phanès, 131. — Retour de Dionysos et résurrection du Christ, 203.

**Dionysos-Bacchos.** — Prédominance de son culte dans le proche-Orient, 180.

**Dionysos-Zagreus.** — L'opposition entre les deux dieux semble rendre impossible leur identité à l'origine, 47 s.; identité de leurs attributs, 57; antiquité de la fusion, 60; elle est un fait accompli chez Héraclite, 60. — Témoignages anciens sur leur assimilation : Euripide, 61 s.; Strabon, 63; Hérodote, 67; Callimaque, 69. — Le discours sacré pour expliquer la fusion, 70 ss. Interprétation du mythe de Zagreus-Dionysos par : les evhémimistes, 72; les stoïciens, 73; les épicuriens, 73; Philodème, 73; Euphorion, 74; Diodore, 74; Plutarque, 75. — Place dans la théogonie des Rhapsodies, 131.

**Discorde.** — Rôle dans le système d'Empédocle, 158.

**Discours sacrés.** — *Voir* Rhapsodies.

**Divinisation.** — De l'orphique, 144. — Chez Pindare, 161.

**Divinité.** — Idée relativement élevée qu'en ont les orphiques, 130; ils ne semblent pas s'être élevés jusqu'à la transcendance divine, 174 s.

**Djemila-Cuicul** (Algérie). — Mosaïque à scènes dionysiaques, 107 s.

**Domitille** (Cimetière de Ste). — Fresques d'Orphée, 220.

**Eau.** — Purification par l'eau dans l'orphisme, 101 ss. Premier principe de la théogonie de Hiéronyme, 126.

**Écrits orphiques.** — *Voir* Livres orphiques.

**Égypte.** — Influence sur les religions grecques, 68; sur le culte de Dionysos, 68; sur l'orphisme, 80. — Religion des Égyptiens, 142 s. — Orphisme en Égypte au IIe s. av. J.-C., 187.

**Éleusis.** — Mystères, 96, 99, 224.

**Empédocle** (Système d'). — Physique et doctrine mystique, 156 ss.; caractère conciliateur, 157; rôle de l'amour et de la discorde dans le cycle universel, 157; le Sphairos, 157; naissance de l'homme, 158; notion orphique de la destinée de l'âme (ou « démon »), 159 ss. — Dépendance religieuse, indépendance philosophique vis-à-vis de l'orphisme, 165.

**Emprunts.** — De l'orphisme à la Thrace,

82 ss.; à la Crète, 87 ss.; à Moïse (d'après les falsifications de juifs alexandrins), 188. — Du Christianisme à l'orphisme, *voir* Christianisme.

**Enfer**. — Orphée aux enfers, 40 ss. — Enfer orphique, 139, 148. *Voir* aussi, au-delà, rétribution, salut.

**Enthousiasme Dionysiaque.** — 51, 82. — Comment il implique la confiance dans l'immortalité de l'âme, 83.

**Érèbe.** — Principe premier dans la théogonie d'Eudème, 122; dans celle de Hiéronyme, 126.

**Éros.** — Et l'orphisme, 45. — Rôle dans la théogonie orphique, 122.

**Eschatologie**. — Orphique, 133 ss. — Platonicienne, 171.

**Esséniens**. — Nature et caractères de la secte, 189 s. — Rapports avec la Grèce d'après Wellmann, Zeller, Schürer, 189. — Nationalisme accentué, 190. — Auraient subi une influence pythagoricienne plutôt qu'orphique, 190.

**Éther**. — Rôle dans la théogonie de Hiéronyme, 126.

**Eubouleus.** — Qualificatif de Pluton ou de Dionysos-Zagreus, 145.

**Eucharistie.** — *Voir* Communion.

**Euclès.** — Qualificatif de Hadès ou Pluton, 145.

**Eurydice**. — 38, 40, 41, passim.

**Excitants.** — Usage dans les mystères bacchiques, 83.

**Expiation.** — Dans l'orphisme, 107. Chez Pindare, 150. — Expiation pour autrui dans l'orphisme : attitude des Grecs et de Platon en regard de cette position, 167. — Notion d'expiation chez les Israélites, 194; Primitifs, 194; Babyloniens, 195; Grecs, 195; nécessité du consentement de celui qui expie, 195. — Expiation par un dieu dans le paganisme, 195.
*Voir* aussi : Christ, Rédemption.

**Extase** dionysiaque. — 51, 83.

**Faute** et châtiment. — Chez Pindare, 150. *Voir aussi* Péché.

**Feu**. — Élément purificateur dans l'orphisme, 101 ss.

**Fins dernières**. — Dans l'orphisme, 139 ss.; chez Platon, 171. Cf. Salut.

**Fusion de dieux.** — *Voir* Assimilation.

**Gnose.** — Son indépendance par rapport à l'orphisme, 219.

**Gourob.** — *Voir* Papyrus.

**Grande mère**. — En Crète, 62, 65, 141.

**Grèce.** — Influence de l'orphisme en Grèce, 149 ss.; ses traces chez Pindare, 149 ss.; Empédocle, 156 ss., Euripide et Aristophane, 165; Platon, 165 ss.; Isocrate, 175; Aristote, 175 s.; Théophraste, 176; Démosthène, 176.

**Groupements orphiques**. — Ni siège social rayonnant, 96; ni organisation très distincte, 97.

**Hadès**. — Pris pour Zagreus chez Héraclite, 60.

**Haghia Triada**. — Sarcophage, 90.

**Hellanicos.** — *Voir* Hiéronyme.

**Héra** — Machinations contre Dionysos-Zagreus, 71, 131, 147.

**Hiérocésarée.** — Inscription, 114.

**Hiéronyme** et **Hellanicos**. — Auteurs d'une théogonie orphique, 125. — Problème de leur identification, 125.

**Histoire** et méthode comparative. — 1.

**Homme.** — Conception de l'homme chez Homère et Pindare, 16; dans l'orphisme, 16. — Origine titanesque et divine, 147. *Voir aussi* Anthropogonie.

**Horus.** — 43 s.

**Hosia** (ὁσία). — Figure dans l'initiation, 109 s.

**Hymnes orphiques.** — 24, 30 ss. — Emploi liturgique, 30 ss. — Syncrétisme, 31 s. — Problèmes suscités par les hymnes, 32. — Témoignages de Platon, Aristide, Pausanias, 32 s. — Opinions de Lobeck et de Guthrie, 32 s. — Les caractères du recueil que nous possédons excluent une origine très ancienne, 34. — Nous renseignent sur

ce que pouvait être une société orphique au IIIe siècle, 34. — Hymne à Perséphone, 145; au Dieu créateur (Aristobule), 188, 212.

**Ile des bienheureux**. — 151, 171.
**Immortalité** de l'âme. — Chez les orphiques, 9; son caractère conscient, 148. — Doctrine platonicienne, 173. *Voir aussi* Ame.
**Inde** et **orphisme**. — 81.
**Infiltrations**. — *Voir* Emprunts.
**Influence** de l'orphisme. — Dans l'histoire des religions d'après Schuhl, 15. — Influence en Grèce, 149 ss. *Voir* Judaïsme et Christianisme.
**Initiation**. — Nature, 98. — L'initiation orphique : réalité, 98 ss.; rites, 100 s.; rôle du phallos, 100; caractère de purification, 102. — L'initiation de la villa Item, 102 ss. — Contraventions à l'initiation, 106 s., 108. — Titres de l'initié à la béatitude, 137. — Initiation dionysiaque, 182 ss.
**Inquiétude religieuse**. — Dans l'orphisme, 67, 86.
**Inscriptions**. — De Torre Nova, 55; Milet, 55; Chalcis, 61; Hiérocésarée, 114; Phaestos, 141; des Iobacchoi, 184.
**Iobacchoi** (Inscription des). — 184.
**Isis** et **Osiris**. — 43, 224.
**Israël**. — *Voir* Judaïsme.
**Item** (Fresque de la villa Item à Pompeï). — 102 ss. — Interprétations, 103 ss.
**Itinéraire** de l'orphique outre-tombe. — 138.

**Jérusalem**. — Mosaïque orphique, 221.
**Jouets** de Zagreus. — 33, 116, 117.
**Judaïsme**. — L'orphisme allégué comme autorité par les juifs alexandrins, 187 s.; falsifications de textes destinées à prouver une influence de Moïse sur l'orphisme, 187 ss. — Rien n'autorise à reconnaître l'influence de l'orphisme sur les Esséniens, 189 s. — Caractère du Messianisme juif, 194, 197.
**Jugement**. — Dans l'orphisme, 141; dans la religion d'Osiris, 143; chez Pindare, 149; chez Platon, 171.
**Juifs alexandrins**. — *Voir* Judaïsme.
**Justice**. — Dans l'orphisme, 177.
**Justification**. — *Voir* Salut.

**Lamelles d'or**. — Récusation de leur témoignage par Wilamowitz, 14, et Festugière, 15; portée de leur témoignage pour Schuhl, 15; Nilsson, 16; Guthrie, 18; Ch. Picard, 18. — Découverte dans l'Italie du sud, en Crète et à Rome, 137. — Caractère orphique, 137 s. — Sens religieux, 142 ss.
Λιχνίτης. — épithète de Dionysos, 57, 59.
**Limon**. — Principe premier dans la théogonie de Hiéronyme, 126.
Λιθικά. — 36.
**Livre des deux chemins** des Égyptiens. — 142.
**Livre des morts** des Égyptiens, 142.
**Livres orphiques**. — 20 ss. — Existence, 20. — Antiquité, 20. — Caractère régulateur, 20. — Témoignage d'Euripide, 20; Alexis, 21; Aristote, 21; Cicéron, 21; chronique de Paros, 21. — Catalogues de Clément d'Alexandrie et de Suidas, 21 ss. — Leur attribution d'après Ion de Chios et Épigène, 22. — Leur attribution à Pythagore, Cercops, Onomacrite... 22 ss.
**Lycomides**. — 33.

**Mal** (Origine du). — Nature mauvaise que l'homme tient de son origine titanesque, 131, 147. — Péché des Titans, 205 s.
**Mémoire**. — La source de Mémoire, 138, 140, 148.
**Ménades**. — 55. — Ménades et derviches tourneurs et hurleurs, 82. — Témoignage de Clément d'Alexandrie, 117.
**Mérite** et **démérite**. — Chez Pindare, 151.
**Messie**. — Messie Rédempteur, 194. —

Messie souffrant, 197. — Caractère du Messie dans le Judaïsme, 197.

**Métempsychose.** — Se trouvait un peu partout d'après Rohde, 9. — Métempsychose dans l'orphisme d'après Guthrie, 17. — Élément caractéristique de l'orphisme, 80. — Chez Pythagore et en Thrace, 85. — Allusion à la métempsychose dans les lamelles d'or, 145. — Chez Pindare, 149, 151. — Métempsychose et purification, 152. — Chez Empédocle, 160; Platon, 170.

**Méthode.** — Méthode comparative, 2.

**Migration des âmes.** — *Voir* Métempsychose.

**Minoenne** (Civilisation). — *Voir* Crète.

**Moïse.** — Emprunts à Moïse attribués par les juifs alexandrins à Pythagore, Socrate et Platon, 188; à Orphée, 188. — Opinion des Pères, 214 s., 217.

**Mort divine** et **salut.** — Dans le Christianisme et dans les mystères païens, 191, 193.

**Morts** (Livre des). — Des Égyptiens, 142.

**Mosaïque** à scènes dionysiaques de Djemila-Cuicul (Algérie), 107.

**Musée.** — 27, 28, 32, 124, 166, 167.

**Mystères.** — Mystères d'Éleusis, Attis, Osiris, etc., 4, 96, 224. — Mystères et secret, 70. — Mystères orphiques et mystères dionysiaques, 97; influence sur la philosophie, 172; caractère institutionnel, 178. — Mystères bacchiques, 181; portée relativement à l'immortalité et caractère matériel de leurs espérances, 181. — Mystères et Christianisme, 2; emprunts faits aux mystères par le Christianisme d'après Loisy, Boulanger, Macchioro, 191 ss.; absurdité des mythes et infériorité des cultes, 222 s.; témoignent néanmoins d'une sorte d'instinct divin dans l'âme, 223 s.; rôle dans la préparation au Christianisme, 224.

**Mythologie.** — Indépendance d'Empédocle vis-à-vis de la mythologie, 165. — Elle est rejetée par Platon, 166. Cf. Théogonie.

**Mysticisme.** — En Grèce d'après Wilamowitz, 13. — Mysticisme bacchique, 82 s.

**Mystique** (Enseignement). — D'Empédocle, 156, 160.

**Néo-Platonisme** et **Orphisme.** — D'après Kern, 11; Cumont, 177. — Le caractère rationaliste (opposé à l'orphisme) du néo-platonisme de Plotin, 219.

**Néo-Orphisme.** — 176 ss.

**Nuit.** — Rôle dans les théogonies d'Orphée, 121; d'Hésiode, 121 ss.; des Rhapsodies, 128, 130,

**Œuf** (L'). — Rôle de principe dans la théogonie d'Eudème, 122; dans celle de Hiéronyme, 126.

**Oiseaux.** — Place dans la théogonie orphique, 122.

**Omophagie.** — Rôle essentiel dans l'initiation orphique d'après Loisy, 10; Schuhl, 15. — C'est le sacrement bacchique transformé en un crime par le mythe orphique d'après Nilsson, 16. — Usage remontant aux plus anciens cultes paysans, 49. — Omophagie et bacchanales, 55. — Semble avoir été d'abord un sacrifice de communion, 55, 57. — Omophagie dans les « Bacchantes » d'Euripide, 63 s.; en Crète, 88; chez Clément d'Alexandrie, 117; dans le culte de Dionysos, 183. — But, 184. — Rapprochement entre l'omophagie et l'Eucharistie, 207; opposition, 208 soulignée par S. Paul, 209 ss.; ressemblance des désirs et contraste radical des rites, 210.

**Orgies.** — Terme attribué spécialement aux rites bacchiques, 52. — Orgies dionysiaques vers le 1er s., 181 ss.; élimination de tout élément orphique, 186.

**Originalité.** — *Voir* Analogies, Emprunts, Transcendance.

**Origine de l'homme.** — 147.
Ὀρφανοί. — 37.
**Orphée.** — Origine thrace, 9. — Légende d'après Kern, 11; les Argonautiques, 27 s. — Tradition de l'antiquité et opinions des modernes sur le problème de son existence, 37 s. — La tradition ancienne n'en fait pas un dieu, mais un initiateur et un chanteur, 38. — Époque : an 1400 à 1000, 39. — Origine incertaine, thrace d'après presque tous les anciens, 39. — Descente aux enfers, 40 ss.; interprétations du mythe d'Orphée aux enfers, 41. — Variantes sur sa mort, 42; parallélisme de cette mort avec les passions d'Osiris et de Dionysos-Zagreus, 42 s. — Orphée et Apollon, 44 s. — Semble le prophète de Dionysos, 85. — Orphée dans l'art chrétien, 219 ss.; fresques dans les cimetières romains, 220.
**Orphée** de **Camarina**, 23, 79. — de **Crotone**. — 23, 79.
**Orphéotélestes.** — 169 n. 2, 176.
**Orphiques.** — Petit nombre d'après Guthrie, 17.
Ὀρφοι. — 37.
**Osiris.** — Passion, 43. — Osiris et Adonis, 43; Osiris et Dionysos, 69; Zagreus-Osiris, 78. — Dieu des morts, 143. — Assimilation du défunt à Osiris, 200.

**Palingénésie.** — De Zagreus en Dionysos, 72. — Palingénésie et résurrection, 76. — De Phanès en Dionysos, 131 s. — Exégèse du terme chez Plutarque et S. Paul, 202 s. — Portée différente dans le Christianisme et l'orphisme, 205.
**Palinodie d'Orphée.** — D'après les juifs alexandrins, 187; d'après Clément d'Alexandrie, 214.
**Papyrus de Gourob.** — 113 ss. — Son caractère de rituel orphique, 113, 117. — Atteste l'existence d'une société secrète à tendances syncrétistes présentant les caractères de l'orphisme, 116.
**Paradis.** — Description de Pindare, 14.
**Passions divines.** — *Voir* Dieu souffrant.
**Paul** (S.). — Et l'orphisme, 5, 191. — Christianisme de S. Paul d'après Loisy, 191; Boulanger, 191; Macchioro, 191 s.
**Péché originel** et **Orphisme.** — Opinion de Rohde, 9; Guthrie, 17. — Notion de faute à expier dans l'orphisme, 102. — Péché à l'origine, 148. — Le péché originel dans l'orphisme et le Christianisme, d'après Macchioro, 193; Tannery et Kern, 206. — Nature du péché originel, 206. — Pas de péché originel dans l'orphisme, 139 nº 2, 206 s.
**Pères.** — Sentiment des Pères sur l'orphisme, 211 ss.; valeur de leur témoignage, 212.; le pseudo-Justin, 212; Athénagore, 213; Tatien, 213 s.; Clément d'Alexandrie, 214; Théophile d'Antioche, 215; Origène, 215 ss.
**Perséphone.** — Arrivée de l'initié orphique auprès de Perséphone, 137 ss.
**Pessimisme.** — Trait caractéristique de l'orphisme, 46, 80, 86. — Chez Empédocle, 162.
**Phaestos.** — Inscription, 141.
**Phallagogies.** — 50, 109.
**Phallophories.** — 50. — A Rome, 101.
**Phallos.** — Rôle dans l'initiation orphique, 100 ss. — Rôle prépondérant dans le culte de Bacchos, 105. — Hostilité contre la divulgation du mystère dans l'orphisme opposée au sensualisme dionysiaque, 105 ss.; 110.
**Phanès.** — Élément caractéristique de la théogonie et de la cosmogonie orphiques, 29, 123, 127 s. — Phanès et Zeus, 127, 129. — Renaissance en Dionysos, 131. — Antiquité de Phanès comme dieu spécial et suprême des orphiques, 133 ss. — Assimilation de Phanès à Dionysos dans Diodore, 134; dans les lamelles d'or de Thurii, 134.

**Pierre** et **Marcellin** (Cimetière des SS.). — Fresque d'Orphée, 220.

**Platonisme.** — Wilamowitz nie toute influence de l'orphisme sur Platon, 14; position adverse de Nilsson, 16; témoignage des néoplatoniciens, 8, 133. — Platon et les Rhapsodies, 133 s. — Réserves et estime de Platon pour l'orphisme, 166; position par rapport à la notion orphique de l'expiation, 167, emprunt à l'orphisme de la doctrine de la chute de l'âme dans le corps, 168. — La dialectique de l'amour, 173. — Délimitation des rapports de Platon avec l'orphisme, 173 s.

**Poèmes orphiques.** — *Voir* Livres orphiques.

**Possessions** divines. — Dans les mystères bacchiques, 182.

**Prière** pour les morts. — *Voir* Suffrages.

**Priscille** (Cimetière de Ste). — Fresque d'Orphée, 220.

**Protogonos** (= le premier-né). — Dans les théogonies d'Eudème, 123; de Hiéronyme, 126, 127; des Rhapsodies, 128.

**Psyché**. — Le mythe de Psyché en Crète et en Grèce, 94.

**Pureté**. — Souci orphique de la pureté, 63.

**Purgatoire**. — Wilamowitz nie que l'orphisme ait connu un purgatoire, 14. Cf. Purifications. Purgatoire catholique, 210.

**Purifications.** — Purifications dans l'orphisme, d'après Guthrie, 17; témoignage d'Euripide, 62 s. — Notion de purification du péché, 101. — Purification par l'eau, l'air et le feu, 101; par la souffrance, 140. — Libération de l'élément titanique par les purifications orphiques, 148. — Pratiques purificatrices de l'orphisme remplacées par la dialectique de l'amour chez Platon, 166. La véritable notion orphique et son influence sur Platon, 169. — Rôle expiatoire des purifications orphiques et purgatoire catholique, 210. — Application aux morts, 210 s.

**Pythagorisme.** — Rapports avec l'orphisme d'après Nilsson, 16; Krueger, 24; Hérodote, 68. — Dépendance du Pythagorisme par rapport à l'orphisme, 81. — Pythagore et Empédocle, 164.

**Recettes.** — Abus dans l'orphisme, 4, 99, 167, 174.

**Récompense**. — *Voir* Rétribution.

**Rédemption.** — 194.

**Religion.** — Nature, 3. — Sentiment religieux chez les païens, 3. — Religion et cité, 3. — Religion et mystères, 4. — Orphisme, religion de salut, 5, 137 ss. — Religion des Grecs d'après Wilamowitz, 13; religion de la cité en Grèce d'après Guthrie, 17. — Religion des Égyptiens, 142 s.

**Réminiscence.** — Chez Platon, 170.

**Responsabilité.** — Notion en Grèce, 167.

**Résurrection**, — La résurrection du corps répugne à l'orphisme, 107, 211. — Résurrection du croyant à l'instar de son dieu dans l'orphisme et le Christianisme d'après Macchioro, 193. — Problème de la résurrection d'un dieu en Grèce et dans le Christianisme, 201.

**Rétribution**. — Dans l'orphisme, 143; chez Pindare, 150 ss.; chez Platon, 171. Cf. Salut.

**Réveil.** — *Voir* Revival.
Réveil de Dionysos au van, 57 ss.

**Revival**. — Prétendue explication de l'invasion dionysiaque, 49, 53.

**Rhapsodies** (Discours sacrés). — Nature, 24, 25 ss. — Théogonie, 25 ss. et 127 ss. — Usage qu'en font les néo-platoniciens, 26, 128, 133. — Attribution à Onomacrite (Lobeck), 133. — Leur existence attestée aux IIe et IIIe s., semble remonter plus haut, 133; antériorité par rapport à Platon, 133 s.; postériorité par rapport à Onomacrite, 135.

**Rites**. — Rites orphiques d'après Guthrie, 17. — Origine historique des rites, 25. — Signification et portée des rites dans les cultes des cités et des mystères, 25. — Rites orphiques et dionysiaques, différenciation et syncrétisme, 112. — Rites bacchiques d'après des textes chrétiens. 117 s.

**Sabazios**. — Et Dionysos, 115.
**Sacrifices**. — Horreur de l'orphisme pour les sacrifices sanglants, 67. — Sacrifices pour les morts en Égypte, en Crète, en Grèce, 167 s.; dans l'orphisme, 167 s. — Sacrifices humains, 183. — Sacrifice et communion, 207 ss.
**Sainteté**. — Aspirations de l'orphisme à la sainteté, 65. — Sainteté orphique, 141, 222.
**Salut.** — Orphisme religion de salut, 5, 137 ss. — Le salut orphique d'après Guthrie, 17. — Le salut de l'âme par la mort, 35. — Titres de l'orphique au salut, 146 ss. — Mort divine et salut, 191.
**Sémélé**. — Mère de Dionysos, 50, 52, 72.
**Sentiment Religieux.** — *Voir* Religion.
**Serments** (Les). — 187, 212.
**Sociétés.** — Sociétés orphiques (cf. Groupements); sociétés orphiques à la fin du IIIe s., 34 s. — Sociétés dionysiaques (cf. Thiases). — Sociétés religieuses, 178.
Σῶμα (**soma**). — Dans l'orphisme, 82. — Chez Platon, 168.
**Souffrance**. — Fonction purificatrice et libératrice dans l'orphisme, 140, 148, 222.
**Sphairos.** — Dans le système d'Empédocle, 157 s.
**Stoïciens**. — Interprétation naturiste du mythe de Zagreus-Dionysos, 74 *s.* — Indépendance de l'orphisme à l'égard du Stoïcisme, 136.
**Suffrages** pour les **Morts**. — Dans l'orphisme, 210; chez les Égyptiens. 211; les Araméens, 211; dans le Judéo-Christianisme, 210 s.
**Symbolique.** — De Creuzer, 8.
**Symbolisme**. — Chez Empédocle, 157.
**Syncrétisme**. — Caractère syncrétiste de l'orphisme d'après Schuhl, 15. — Syncrétisme des hymnes, 31. — Témoignage d'Euripide, 61 ss. — Syncrétisme orphique, 116.

**Tartare**. — Principe premier dans la théogonie d'Eudème, 122.
**Taureau.** — Rites du dépècement, 26. — Taureau et Dionysos, 56. — Le sacrifice du taureau en Crète, 77.
Τελεταί. — 36, 98. — Interprétation de Wilamowitz, 99.
**Temps.** — Dans la théogonie orphique, 126.
**Terre**. — Rôle dans la théogonie orphique, 124.
**Testaments** (Les). — 24, 187, 212. — Semblent l'œuvre d'un juif hellénisant (Boulanger), 218.
**Thanatos**. — Hymne orphique, 35.
**Théogonie**. — Théogonie orphique d'après Kern (son caractère pratique), 11; d'après Wilamowitz, 14. — Théogonie d'Hésiode, 11, 119; Phérécyde de Syros, 119; Philon de Byblos, 119. — Théogonies attribuées à Orphée; théogonie d'Apollonios de Rhodes, rapports avec l'orphisme et Empédocle, 120; d'Eudème, 121 ss.; rapport et dépendance entre les théogonies d'Orphée et d'Hésiode, 123 ss.; théogonie de Hiéronyme et d'Hellanicos, 125 ss, ses rapports avec la théogonie d'Eudème et les Rhapsodies, 127; théogonie des Rhapsodies, 127 ss.
**Théologie**. — Théologie orphique chez Platon, 101. — Théologie chrétienne et théologie grecque, 119.
**Théophagie.** — 207 ss.
**Thiase.** — Thiase dionysiaque, 53. — Nature et organisation, 54. — Thiase présent et thiase futur, 54. — Les thiases bacchiques, 180 ss.

**Thrace**. — Religion des Thraces et son influence sur l'orphisme d'après Rohde, 9. — Part de la Thrace dans les origines de l'orphisme, 82 ss. — Patrie de Dionysos, 82. — Foi en la nature supérieure de l'âme et son immortalité, 84 s.; métempsychose sous l'aspect d'une résurrection, 85; délivrance de l'âme au moyen d'abstinences et de purifications, 86 s. — Patrie d'Orphée, 85, 87.

**Thyades.** — Bacchantes, 57.

**Titanique**. — *Voir* Titans. — Libération de l'élément titanique dans l'homme par la souffrance et les purifications, 148.

**Titans**. — Meurtriers de Dionysos, 26 s. — Massacre de Zagreus, 59, 71, 73. — Les Titans et les Titanides dans la théogonie des Rhapsodies, 129. — Dépècement de Dionysos par les Titans, 131. — Origine titanique de la race humaine, 132, 147. — Péché des Titans, 205 s.

**Torre Nova**. — Inscriptions, 55.

**Transcendance**. — Transcendance du Christ, 47. — Transcendance du dogme chrétien, 208. Cf. Christianisme, Emprunts. — Transcendance divine : le problème dans l'orphisme, 174.

**Trauses**. — Tribu thrace caractérisée par son pessimisme et sa croyance en l'immortalité de l'âme, 86.

**Union** avec la **Divinité.** — Dans les mystères dionysiaques, 55, 182 ss. — Élément essentiel de toute religion, 193. — Problème de l'union à un dieu mourant, 193 ss. — Union au dieu ressuscité, 201.

**Van**. — Berceau de Dionysos, 57. — Réveil de Dionysos au van, 57; interprétation de ce rite dans le sens d'une épiphanie plutôt que d'une résurrection, 58. — Instrument pour discerner les purs, 59. — Rôle du van mystique dans l'initiation orphique, 101 s.

**Vide**. — Rôle dans les théogonies d'Orphée et d'Hésiode, 125; dans celle de Hiéronyme, 126.

**Vie future.** — *Voir* Au-delà; Immortalité.

**Zagreus**. — Dieu de l'orphisme, 26. — Aucun rapport avec le Christ, 47. — Dieu infernal crétois, 48. — Mythe de Zagreus, 71. — Zagreus-Osiris, 78. — Passion de Zagreus en Crète, 88. — Zagreus et le taureau, 88, 89. — Caractère de sa passion. *Voir aussi* Dionysos-Zagreus.

**Zalmoxis**. — Vocable thrace de Dionysos, 78.

**Zeus**. — Zeus avalant Phanès, 127, 129. — Ordonnateur du monde, 130.

# INDEX BIBLIOGRAPHIQUE

## ABRÉVIATIONS

Abel, *Orphica,* rec. Eug. Abel, Leipzig et Prague, 1885.
Ant., *Antiquités judaïques* de Josèphe.
Diels, Vors., *Die Fragmente der Vorsokratiker griechisch und deutsch*, von Hermann Diels, Berlin, 1922, 4e éd.
Ditt. Sylloge, Dittenberger, *Sylloge inscriptionum graecarum,* Leipzig.
F. H. G., *Fragmenta historicorum graecorum,* de Didot.
Fr., Fragment d'après Kern, *Orphicorum fragmenta*, Berlin, 1922 ou *Diels.*
H. T. R., *The Harvard Theological Review.*
I. G., *Inscriptiones graecae.*
Nauck, fr., *Tragicorum graecorum fragmenta*, rec. Aug. Nauck.
O. F., *Orphicorum fragmenta*, col. Otto Kern, Berlin, 1922.
Or., *Orphica*, rec. Eug. Abel.
Paul. Wiss., *Real Encyclopädie,* von Pauly-Wissowa.
R. B., *Revue Biblique.*
R. E., *Real Encyclopädie* von Pauly-Wissowa, Stuttgart.
Roscher, lex., *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie,* von Roscher, Leipzig, 1882-1925.
Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* de Saglio.
Test.. Témoignage d'après Kern. *Orphicorum fragmenta.*

# AUTEURS ET TEXTES ANCIENS


Alexis, dans Athénée, 164 ..... 21
Anecdota Oxoniensia, II, p. 443, 12 ..... 48 n. 4
Anthologie, ix, 524 ..... 56 n. 7
Apollonios de Rhodes ..... 27
Apulée, *Métamorphoses*, viii, 7 ..... 185 n. 3
xi, 24 ..... 184 n. 2
Argonautiques, ..... 27 n. 2
17 ..... 113
429 ..... 113
494 ss. ..... 120
903 ss ..... 28
Aristophane. *La Paix*, 1312. 183 n. 2
*Nuées*, 250 ss. ..... 165
498 ..... 111 n. 1
*Guêpes*, 10 ..... 35
616 ..... 115
*Oiseaux*, ..... 122, 123
1031 ss ..... 165
*Grenouilles*, 145-158 ..... 169
159 ..... 115
1032 ..... 165
Aristote, *De anima*. A 5, 410 b 27. 176
*De memoria*, 11, 450 a 8 ..... 83
*De generatione animal*. B 1. 734 a 16 ..... 121, 176
*Métaphysique*. Λ 6, 1071 b 26 121, 175
N 4 1091 b 4 . . 121
dans Kern, fr. 27 ..... 21, 38
Arnobe, *Adversus Gentes*, v, 19. 118
Athénagore, *Pro Christianis*, 20 = xx ..... 112
18 = xviii ..... 126
xx, xxxi, xxxii ..... 213
Athénée, 164 ..... 21
204 a ..... 109
Augustin (S.). *Contra Faustum*, xiii, 15 ..... 218
*De civitate Dei*, xviii, 14 ..... 38
xxi, 13 ..... 102
*Sermo 15 de Sanctis* (attribué à S. Augustin) ..... 93 n. 1
Bollandistes, *Actes de S. Timothée* ..... 204
Callimachea (Schneider), ii, p. 431. 69
Cicéron, *De natura deorum*, iii, 58. 73
*De divinatione*, i, 114 ..... 83
Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, ii, 16, 1 ..... 115
16, 3 ..... 115
17, 2-18 ..... 214
17, 2 ..... 116
18 ..... 71
20, 1-21 ..... 214
vii, 74, 4 ..... 187, 214
xii, 113, 1 ..... 117
*Stromates*, I, 21, ..... 24
131, 3-5 ..... 214
II, 81, 7 ..... 22
III, iii, 17, 1 (Stählin) ..... 82
V, 12, 70 ..... 66
Commodien, *Instructiones*, i, 12 . . 72
Conon, fr. 45 ..... 38
test. 115 ..... 45
Damascios, *De primis principiis*, 123 bis ..... 125
124 ..... 121
Démosthène, *De corona*, 259 ..... 176
*I Oratio*, (attribuée) à Démosthène), 11 ..... 177
Deutéronome, v, 19 ..... 188 n. 4
Diodore, i, 23 ..... 74
i, ii, 3 ..... 134
iii, 62, 2 ..... 74
64, 1 et 3 ..... 74
65 ..... 51
iv, 3, 2 ..... 58
v, 75, 4 ..... 36, 69
77 ..... 70

XXXIX, 2 ..... 144
DIOGÈNE LAERCE, *Proemium*, 3 ..... 123
VI, 39 ..... 169 n. 4
VIII, 14 ..... 81 n. 3
VIII, 51-72 ..... 156 n. 1
I, 15 ..... 81
DITTENBERGER, *Sylloge*, 3, nº 1109. 184
ÉLIEN, *Histoire des animaux*,
XII, 1 ..... 37 n. 2
EMPÉDOCLE, fr. 9 ..... 158
fr. 17 ..... 157
fr. 26 ..... 158
fr. 30 ..... 161
fr. 31 ..... 158
fr. 100 ..... 157
fr. 115 ..... 161, 164
fr. 117 ..... 160
fr. 118 ..... 161
fr. 119 ..... 161
fr. 121 ..... 162
fr. 122 ..... 162
fr. 126 ..... 162
fr. 128 ..... 163
fr. 131 ..... 160
fr. 134 ..... 160
fr. 143 ..... 163
fr. 146 ..... 163
fr. 148 ..... 162
ÉRATOSTHÈNE (Pseudo). Dans K.
test. 113 ..... 44
ESCHYLE. Dans Nauck, fr. 228 ... 48
ETYMOLOGICUM MAGNUM, p. 406, 46. 69 n. 1
EUPHORION, Dans Kern, p. 230 s. 69
EURIPIDE, *Alceste*, 357 ss ..... 41
964-9 ..... 20
966 ..... 39
*Bacchantes*, 72-77 ..... 64
300 s ..... 182 n. 2
370 ss ..... 109
920 s ..... 56
*Cresphonte* (dans Nauck), fr. 440 86
*Crétois* (dans Nauck), fr. 472 .... 61
*Le Cyclope*, 646 ..... 20
*Hécube*, 1267 ..... 85
*Hippolyte*, 952 ss ..... 20, 66
1454 ..... 66
*Hypsipyle* (Dans Kern), fr. 1, col.
3, v. 10 ..... 40
fr. 2 ..... 122
*Iphigénie en Aulide* ..... 219
*Iphigénie en Tauride*, 228 ss ..... 109
*Mélanippe* (Dans Nauck), fr. 484. 112
fr. 203 .. 35
fr. 912. 66
EUSÈBE, *Préparation évangélique*,
X, 11, 30 ..... 24
XIII, 12 ..... 188
FIRMICUS MATERNUS, *De errore profanarum religionum*,
6 = VI ..... 71
VI ..... 611
X ..... 115
GENETHLIOS (Dans Kern), fr. 306. 33, 34
HARPOCRATION, 131, 22 Bkk ..... 118
HÉRACLITE, fr. 15 (Diels) ..... 60
HÉRODOTE, II, 42 ..... 68
49 ..... 68
81 ..... 25, 67
123 ..... 81, 146
IV, 194 s ..... 84
V, 7 ..... 50 n. 1
VII, 6 ..... 23
HÉSIODE, *Travaux*, 109 ss ..... 132
127-142 ..... 132
170 ..... 190 n. 1
259 ..... 177
614 ..... 52
*Théogonie*, 133 ss. ..... 129
147 ss ..... 146
154 ss ..... 130
941 ..... 52
*Bouclier*, 400 ..... 52
HIPPOLYTE (S.), *Refutatio*, I, 2, 17 86
25, 1 ..... 86
HOMÈRE, *Iliade* VI, 130 ..... 51
*Odyssée*, IV, 562 ss ..... 190 n. 1
HYGIN, *Fabularum liber*, CLVIII ..... 72
Dans Kern, test. 116 ..... 45
HYMNES ORPHIQUES, Dans Abel, Orph.
IV, 9 ..... 31
VI, 1 ..... 31, 114
10 s. ..... 32
VII, 13 ss ..... 72
XXIX, 8 ..... 145
XXX, 66 ..... 145
XXXI, 5 ..... 32
XXXV ..... 31
XXXV, 7 ..... 31

XXXVII..... 146 n. 3
XXXVII, 2..... 206 n. 3
XLII. 4..... 31
LII, 4..... 145 n. 4
11..... 115
LVI, 3..... 145 n. 5
4..... 31
LVII, 12..... 32
LXII, 1 SS..... 177
LXXXIV, 3..... 32
LXXXVII, 3-5..... 35
INSCRIPTIONES GRAECAE (Kaibel).
Epigr. 82..... 185 n. 2
588..... 101 n. 3
641..... 139 n. 2
705..... 185 n, 1 (1)
ION DE CHIOS, *Triagmoi*..... 22
ISAÏE, LIII, 10 SS..... 194
ISOCRATE, XI, 38..... 175
JAMBLIQUE, fr. 311..... 25 n.
JEAN (S.), VI..... 209
VII, 44..... 164
JEAN LYDUS, *De mensibus*, 11, 8..... 123 n. 1
JEAN MALALAS, *Chronographie* IV, 80..... 128 n. 1
JOB, XIV, 4..... 216
JOSÈPHE, *Contre Apion*, I, 22, 163-165..... 85
*Antiquités*, I, 944..... 125
III, 68... 188 n. 4
XV, X, 4..... 189
XVIII, I, 5.. 87 n. 1
JUSTIN (S.), *Apologie*, I, XXV, 189 n. 2
*Contre Tryphon*,
LXXX..... 189 n. 2
JUSTIN (Pseudo), *Exhortation aux Grecs*..... 188
XV..... 114
p. 16 b..... 212
*De la monarchie*, II, p. 104e-105 b. 212
LACTANCE, *Divinae institutiones*,
I, 5..... 128
LAMELLAE AUREAE ORPH. (Olivieri). 10, 137
LUC (S.).
II, 22..... 217
XVI, 22..... 144
XXII, 16-18..... 185
LUCIEN *De Dea Syria*, 7..... 43
*Sur la danse*, 32..... 106
39..... 70
MACCHABÉES. II, VII, 37 S..... 194
XII, 43..... 211
MACROBE, *Saturnalia* : I, XXIII, 1. 83
XXVIII, 21... 112
MARC (S.), X, 45..... 198
NOMBRES, XXXI, 23..... 216
NONNOS, *Dionysiaques*, V, 565.... 70
VI, 204-205..... 88
205..... 70
XXIV, 48..... 72
XLIV, 214..... 70
XLVIII, 886..... 107
NONNOS (l'abbé), *In oratione II contra Iulianum*, 35..... 131 n. 3
OLYMPIODORE, Dans Kern, *Orphica*, fr. 232..... 205
238..... 147
ONOMACRITE, 21, 22, 23, 24, 26.
ORIGÈNE, *Homélies sur l'Hexateuque, in Num.*, 25.....; 216
*sur les Psaumes*, 36, hom. 3, 1..... 216
*Homélies sur Luc*, XIV, 217
*Contre Celse*,
I, 16..... 215
V, 62..... 189 n. 2
VII, 54..... 215
ORPHICA (éd. Abel)..... 27 passim
ORPHICORUM FRAGM. (Kern). 12 passim
OVIDE, *Métamorphoses*,
VI, 114..... 71, n. 2
XI, 1-66..... 42
PARMÉNIDE, Fr. 43..... 159 n. 2
PAUL (S.), *Romains*, VI, 3-5..... 198
*I Corinthiens*,
X, 18..... 209
20..... 209
VI. 23..... 209
XV, 29..... 210
*Galates*,
II, 19 SS..... 197
III, 13..... 194

(1) I. G. et non C. I.

*Philippiens,*
I, 21 ..... 161 n. 1
II, 7 ..... 199
*Tite*, III, 5 ..... 202
PAUSANIAS ..... 23
I, 37, 4 ..... 99
VIII, 37, 5 ..... 26
37, 8 ..... 49 n 3
IX, 27, 2 ..... 33
30, 12 ..... 33
PHILOCORE, F H G, I, 387 ..... 59 n. 2
PHILODÈME, *De pietate*, 81, 18. 123 n. 1
Dans Kern, fr. 36. 73, 202
PHOTIOS, *Lexicon*, v ..... 85 n, 4
*Cod.*, 254 ..... 204 n. 4
cité par Lobeck, p. 653. 118 n. 4-5
PIERRE (S.), I, 1, 19 ..... 198
PINDARE, *II Olympique*, 64-144. 149-151
75 ss ..... 190 n. 1
142 ..... 154
PLATON, *Banquet*,
179 c ..... 42
179 d ..... 41, 166
180 b ..... 166
211 a-c ..... 173
*Cratyle*,
400 b-c ..... 81
400 c ..... 168
402 b ..... 124
*Gorgias*, 524 a ..... 171
524 d ..... 171
525 b .... 140, 171
526 e ..... 171
*Lois*,
I, 637 e ..... 83 n. 2
III, 701 b-c ..... 132-147
701 c ..... 154
IV, 715 e ..... 174
716 a ..... 174
VIII, 829 d-e ..... 32
IX, 854 b ..... 154
*Ménon*.
81 a-d ..... 170
81 b ..... 152
*Phédon*,
61 c ..... 147
62 e ..... 1
63 c ..... 169
67 c ..... 169
68 a ..... 42
70 c ..... 170
*Phèdre*, 248 c-249 c. 171 n. 3
*Philèbe*, 66 c ..... 134
*République*,
II, 363 c-d ..... 166
363 d ..... 169 n. 4
364 b-c ..... 167
364 c-365 a ..... 167
364 c ..... 210
364 e ..... 32, 33
X, 618 a ..... 172 n.
620 a-d ..... 172 n.
621 b ..... 139 n. 2
621 d ..... 139 n. 2
621 e ..... 139 n. 2
*Timée*, 40 d-e ..... 124
Dans Kern, test. 60 ..... 124
PLINE, *Histoire naturelle*, II, 82. 139 n. 2
PLUTARQUE, *Moralia*,
292 d ..... 109 n. 4
365 a ..... 109 n. 4
*De audiendis poetis*,
17 c ..... 154
*Consolation à Apollonios*, XXXV ..... 154
*Consolatio ad uxorem*,
X, 1, 612 d ..... 76
X, 1, 612 d ..... 181
*De defect. oraculorum*, 14 ..... 183
*De E apud Delphos*,
389 ..... 75
*De esu carnium*,
I, 996 ..... 202
2, 3 p. 968 c (Diels), ..... 162 n. 6
*De Is. et Osir.*,
13 ss ..... 43
XXV ..... 56
XXXV ..... 59
*De latenter vivendo*,
VII ..... 154
*Quaestione conviv.*
V, 8, 2 ..... 162
*Thémistocle*, XIII .... 56
*Alexandre*, II ... 13 n. 1
*Antoine*, XXIV ..... 204
POLYCHARMOS, Dans F H G, IV,
p. 479 ..... 37 n. 2

Pomponius mela, II, 17..... 50 n. 3
21..... 83
Porphyre, *De abstinentia*, II, 55. 56
IV, 19..... 61
Proclos, *In Cratylem*, 396 b. 128, 131
*In Rempublicam*,
318..... 39
II, 74..... 147
*In Timaeum*, *Proem*. E. 128
29 a..... 129
31 a..... 128
40 e..... 129
42 c-d..... 145
42 d..... 131
Dans Kern,
fr. 205..... 203
fr. 315..... 24
Quandt, *Textes relatifs à Dionysos*,
p. 168, nº 174..... 204
p. 171..... 183
Rhesos
969 ss..... 85
972..... 40
Servius, Sur Virg. Eclog. V, 29. 101
Sextus Empiricus, Dans Kern,
test. 191..... 24
Simplicius, *Physique*, dans :
Diels. Empédocle A, 20
Simpl. phys., 148, 29 et
A, 10..... 159
Sophocle, *Oedipe roi*, 211..... 56
Dans Nauck,
fr. 607..... 56
fr. 1017..... 45
Strabon, X, 468..... 63
Suidas,
23, 25, 35, 36, 81 n. 4
Tatien, *Oratio ad Graecos*,
VIII,..... 213
X..... 214
Dans Kern, test. 183.... 23
Théocrite, XI, 33..... 176
Théodoret, *Histoire ecclésiastique*,
V, 21..... 118 n. 2
Théophile d'antioche, *Ad Autolycum*,
III, 2..... 215
17..... 215
Théophraste, *Caractères*, XVI,
11..... 176
Timothée (Actes de S.)..... 204
Tite-Live, XXXIX, 8-19..... 101 n. 1
Tzétzès (Jean), *Ad Lycophronem*,
208..... 69 n. 2
Dans Kern, test. 189. 23 n. 3
Virgile, *Géorgiques*,
I, 166..... 59
IV, 442..... 40
520..... 42
*Énéide*,
IV, 518..... 104 n. 2
VI, 645-647..... 42
739-751..... 101
741..... 100
Vorsokratiker (Die Fragmente der)
Dans Diels..... 9, passim.

# AUTEURS MODERNES


Allo (E.-B.). — Saint Paul. *Première Epître aux Corinthiens*, 210 n. 4.

Archambault (Georges). — *Édition du Dialogue avec Tryphon de St Justin*, 189 n. 2.

Bérard (Victor). — *Introduction à l'Odyssée*, 22 n. 4.

Berthelot (René). — *Revue de Métaphysique et de Morale*, avril 1936, 2.

Bidez (Jean). — *La biographie d'Empédocle*, 156.

Biever (Margarete). — *Der Mysteriensaal der Villa Item*, 103, n. 1, 107.

Boulanger (André). — *Orphée*, 10 n. 1, **13**, 37, 186 n. 1, 188 n. 3, 192, 193, 199, 218.

*Communication au Congrès international d'histoire des religions*, 1925, **13**.

*L'orphisme et l'Étrurie*, **13**.

*L'orphisme dans les Argonautiques d'Orphée*, **13**.

*Recension de Guthrie*, dans la *Revue des ét. anc., janv.-mars 1937*, p. 45-48.... 18 n. 3.

*L'orphisme à Rome*, dans la *Revue des études latines*, 1937, tiré à part envoyé aimablement par l'auteur, mais après le tirage de notre étude. L'orphisme est fort réduit comme phénomène religieux, et d'un « caractère essentiellement livresque ».

Bréhier (Émile). — *Édition des Ennéades*, 219.

Cohen (R.) *voir* Glotz, 141 n. 2.

Carcopino (Jérôme). — *Histoire romaine*, 87.

Comparetti. — *Notizie degli Scavi*, 141 n. 2.

Cumont (Franz). — *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 60, 61, n. 3, 100, 102 n. 2, 108, 177, 178, 181, 184 n. 2, 185.

*Revue des études anciennes*, VIII, 143 n. 2.

Delattre. — *Études sur la littérature pythagoricienne*, 93.

Delbrueck (R.) et Vollgraft (W.). — *An Orphic bowl*, 110 n. 1.

Diès (Auguste). — *Le cycle mystique*, **10**, 87 n. 3.

Dottin (Georges). — *Les Argonautiques*, 27, 29 n. 1 et 2.

Dubois (Ch.). — Article *Zagreus* dans Saglio, **19**.

Eisler (R.). — *Orpheus-the Fisher*, **12**.

*Orphisch-Dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike*, **12**.

*L'origine des noms grecs des lettres de l'alphabet*, **12**.

Eitrem. — *Kronos in der Magie*, 31.

Erman (Adolf). — *Die Religion der Aegypter*, 43, 142, 143, 146.

Festugière. — *Les mystères de Dionysos*, **15**, 49 n. 1, 53 n. 1, 55, 97 n. 1, 137 n. 2, 144, 180 n. 2.

*Le monde gréco-romain*, II, 199 n. 3.

Foucard. — *Le culte de Dionysos en Attique*, 87 n. 3.

Geffcken. — *Zwei griechische Apologeten*, 213, n. 2.
Gernet. — *Le génie grec dans la religion...*, 49 n. 1, 49, 50, 54.
Girard (Julien). — *Dionysos* (dans Saglio), 49.
Glotz (Gustave). — *Histoire Grecque*, 39 n. 2, 79, 80, 141 n. 2.
Gomperz (Théodore). — *Les penseurs de la Grèce*, 1, **12** n. 2.
Gruppe (O.). — *Orpheus* (dans Roscher), **18**, 23, 43 n. 1, 44 n. 1, 218.
*Phanès* (id.). **18.**
Guthrie (W. C. K.). — *Orpheus and greek religion*, **16**, 32 n. 2, 33, 34, 45, 123, 130, 134, 135, 156, 165 n. 3.
Heckenbach. — *De nuditate*, (ix, 3), 111 n. 1.
Kerenyi (Karl). — *Archiv für Religionwissenschaft*, XXV, 139 n. 2.
Kern (Otto). — *Orpheus*, **11**, 37, 38, 206.
*Die Religion der Griechen*, 40, 49 n. 1.
*Dionysos* (dans R. E.), **12** n. 1, 49 n. 1, 57 n. 2, 79.
*Die Orphischen* τελεταί (id.), **19**, 103 n. 1, 109 n. 1.
*R. E.* (XXXIII, 1252). 117 n. 1.
Krueger (Adolphe). — *Quaestiones Orphicae*, **14**, 21 n. 2, 23, 24, 44, 127 n. 1, 134 n. 2.
Lagrange. — *La Crète ancienne*, 89, 94.
*Études sur les religions sémitiques*, 211.
*Le Judaïsme*, 87 n. 1, 180 n. 1, 189 n. 1, 190 n. 1, 194 n. 1, 195 n, 1, 197 n. 1.
*R. B.* 1901, 221.
1902, 221.
1920, 65 n. 1.
1929, 116 n. 1.
*Revue Thomiste*, 1927, 175.
Lamartine, *Recueillements*, 80.
Leschi (Louis). — *Mosaïque à scènes dionysiaques de Djemila-Cuicul*, 107 n. 1, 108, 109.
Lobeck (Chr. Aug.). — *Aglaophamus*, **8**, 25, 28 n. 3, 49 n. 1, 72, 204 n. 4
Loisy (A.). — *Les mystères païens et le mystère chrétien*, **10**, 191. 192. 210.
Maas (Ernst). — *Orpheus*, **9.**
Macchioro (Vittorio). — *Orphica*, **10**.
*Zagreus*, **10**. 193.
Maiuri. — *La villa dei Misteri*, 103 n. 1.
Mazon. — *Hésiode*, 119, 123, 124, 125. 130.
Méridier. — Édition du Cratyle, 168 n. 2.
Monceaux (Paul). — *Orpheus* et *Orphici* (dans Saglio), **19**, 40, 137, 138 n. 3.
Nilsson (P.). — *The Minoan-Mycenaean religion*, **15**, 143 n. 1.
*Katagogia* (dans R. E.), 203 n. 2.
*Early Orphism and kindred Religious movements*, 10 n. 4, **16**, 40 n. 3, 42 n. 3.
Norden. — P. *Vergilius Maro. Aeneis*, Buch VI, 102 n. 2.
Paribeni. — *Il sacrofago dipinto di Haghia-Triada*. (Monum. Ant.), 90 n. 2, 92 n. 1, 93.
Peterson (E.). — *Der Monotheismus als politisches Problem*, 175 n. 3.
Picard (Charles). — *Les origines du polythéisme hellénique*. L'art créto-mycénien, 88, 89, 90, 91, 94.
*Recension de l'Orpheus de Guthrie*, **18**.

Pottier (Edmond). — *Les fresques de la Villa du Fondo Gargiulo*, 103, 103 n. 1, 105, 106.
Puech (A.). — Traduction de Pindare, 153.
Rathmann (Gualter). — *Quaestiones pythagoreae, orphicae, empedocleae*, **14**, 150 n. 1, 156.
Reinach (Salomon). — *Répertoire de reliefs*, 181 n. 2, 182 n. 1.
Dans *Cultes, Mythes et Religions*, **10** :
Λύσις προγόνων ἀθεμίστων
*Zagreus le serpent cornu.*
*L'orphisme dans la IVe églogue de Virgile.*
*La mort d'Orphée*, 118, 207, 208.
*Une formule orphique.*
*Morale orphique et morale chrétienne.*
*L'apocalypse de saint Pierre.*
*L'idée du péché originel.*
Rizzo (G. E.). — *Dionysos Mystes*, 103 n. 1.
Robin (Léon). — édition du Phédon, 196 n. 2, 171, 172.
Rohde (Erwin). — *Psyche*, **9**, 26 n. 2, 49 n. 1, 58, 68 n. 4, 72, 82, 84, 133, 153, 154 n. 1.
Scherling. — *Kodros* (dans R. E.), 195 n. 2.
Schmidt (Johannes). — *Zagreus* (dans Roscher), **18**.
Schuhl. — *Essai sur la formation de la pensée grecque*, **15**, 49 n. 1, 91, 92 n. 2, 157, 158. L'orphisme et les Pythagoriciens, **15**.
Smith (William Robertson). — *Lectures on the Religion of Semites*, 3.
Solages (Mgr de). — *Histoire, méthode historique et Etudes ecclésiastiques*, 1.
Snijder. — *Sur une stèle attique du IVe s.*, 61.
Taine. — *Correspondance*, 198.
Tannery. — *Revue de Philologie*, XXIII, 206.
Vincent (Le Père L.-H.). — *Le culte d'Hélène à Samarie*, 189 n. 2.
Voigt (F. A.). — *Dionysos* (dans Roscher), 57 n. 2.
Wellmann (E.). — R. E., v. c. 2509 ss., 157.
Wellmann (Max). — *Die φυσικα des Bolos Demokritos und der Magier Anaxilaos aus Larissa*, 189, 189 n. 2.
Wendland. — *Die hellenistische-römische Kultur*, **10**.
Wilamowitz-Moellendorf (Ulrich von). — *Der Glaube der Hellenen*, **13**, 7, 31, 34 n. 2, 49 n. 1, 50, 50 n. 2, 53, 54, 58 n. 3, 62 n. 3, 62 n. 4, 65 n. 1, 66, 99, 103 n. 1, 106 n. 1, 109, 116, 137 n. 2, 153 n. 2, 204 n. 4.
*Comptes rendus de l'Académie prussienne des sciences*, 156.
Wilpert (Giuseppe). — *Le pitture delle catacombe Romane*, 220.
*I sarcofagi cristiani antichi*, 220 n. 2.
Zeller (Eduard), — *Die Philosophie der Griechen*, **10**, 81, 119, 123 n. 1, 149.
Ziehen. — *Leg. sacrae* (II, 46), 203 n. 3.

Imprimé en France
TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — MESNIL (EURE). — 1937.

Institut Catholique De Paris Bibliothèque de Fels

PPN 006305458

## MÊME LIBRAIRIE

# Collection d'ÉTUDES BIBLIQUES

*Volumes précédemment parus :*

**Introduction à l'Étude du Nouveau Testament** : Première Partie : **Histoire du Canon du Nouveau Testament**, par le R. P. Lagrange, des Frères Prêcheurs, 1 vol. in-8° raisin..... **35** fr. »

**Introduction à l'Étude du Nouveau Testament** : Deuxième Partie : **Critique textuelle. II. La Critique rationnelle**, par le R. P. Lagrange, O. P., avec la collaboration du R.P. St. Lyonnet, S.J., 1 vol. in-8° raisin de xvi-685 pages. **110** fr. »

**Saint Paul : Première Épître aux Corinthiens**, par le R. P. E.-B. Allo, des Frères Prêcheurs, 1 vol. in-8° raisin de cxii-516 pages..... **110** fr. »

**Saint Paul : Seconde Épître aux Corinthiens**, par le R. P. E.-B. Allo, des Frères Prêcheurs, 1 vol. in-8° raisin de cxxv-388 pages..... **100** fr. »

**Saint Paul, Épître aux Romains**, introduction, texte, traduction et commentaire, par le R. P. M.-J. Lagrange. *Quatrième mille.* 1 vol. in-8° raisin..... **70** fr. »

**Saint Paul, Épître aux Galates**, introduction, texte, traduction, et commentaire, par le R. P. M.-J. Lagrange. *Troisième édition.* 1 vol. in-8° raisin..... **35** fr. »

**Évangile selon saint Marc**, introduction, texte, traduction et commentaire, par le R. P. M.-J. Lagrange. *Cinquième édition.* 1 volume in-8° raisin.... **110** fr. »

— **Le même ouvrage, abrégé**. *Quatrième édition corrigée.* 1 vol. in-16. **16** fr. »

**Évangile selon saint Matthieu**, introduction, texte, traduction et commentaire, par le R. P. M.-J. Lagrange. *Quatrième édition.* 1 vol. in-8° raisin..... **85** fr. »

**Évangile selon saint Luc**, introduction, texte, traduction et commentaire, par le R. P. M.-J. Lagrange. *Quatrième édition.* 1 vol. in-8° raisin..... **85** fr. »

— **Le même ouvrage**, *édition abrégée*, par le R. P. Lavergne. 1 vol. in-16. **18** fr. »

**Évangile selon saint Jean**, introduction, texte, traduction et commentaire, par le R. P. M.-J. Lagrange. *Cinquième édition.* 1 vol. in-8° raisin..... **85** fr. »

**L'Évangile de Jésus-Christ**, par le R. P. M.-J. Lagrange, des Frères Prêcheurs, correspondant de l'Institut. *Vingt-deuxième mille.* 1 volume in-8° carré, avec deux cartes et 29 planches hors texte dont une phototypie..... **60** fr. »

**Synopse des quatre Évangiles en français**, d'après la synopse grecque du R. P. M.-J. Lagrange, O. P., par le R. P. C. Lavergne, O. P. *Vingt-quatrième mille.* 1 vol. petit in-8° avec cartes et tableau..... **16** fr. »

— Le même ouvrage, relié toile verte ou grenat..... **23** fr. »

**Les Actes des Apôtres**, introduction, texte, traduction et commentaire, par M. E. Jacquier. *Deuxième édition.* 1 vol. in-8° raisin..... **130** fr. »

**L'Apocalypse de saint Jean**, introduction, texte, traduction et commentaire, par le R. P. E.-B. Allo, des Frères Prêcheurs, professeur à l'Université de Fribourg (Suisse). *Troisième édition corrigée et augmentée.* 1 vol. in-8° raisin..... **110** fr. »

— **Le même ouvrage**, *édition abrégée*, par le R. P. Lavergne, O. P. Lettre-préface par le P. Allo, des Frères Prêcheurs. *Quatrième édition.* 1 vol. in-16..... **12** fr. »

**Le Livre de Job**, introduction, traduction et commentaire, par le R. P. Paul Dhorme. *Deuxième édition.* 1 vol. in-8° raisin..... **130** fr. »

**Introduction à la lecture des Prophètes**, par M. Joseph Chaine. *Deuxième édition.* 1 vol. in-16, avec un croquis, 2 cartes et 10 planches hors texte. **22** fr. »

**Le Cantique des Cantiques**, par G. Pouget, prêtre de la Mission et J. Guitton, agrégé de l'Université. *Troisième édition.* 1 vol. in-16..... **16** fr. »

**Géographie de la Palestine**, par le R. P. F.-M. Abel, des Frères Prêcheurs.
Tome premier : **Géographie physique et historique**, 1 vol. in-8° raisin de xxv-515 pages avec cartes et planches hors-texte..... **110** fr. »
Le tome second : **Géographie politique, les villes**, paraîtra ultérieurement.

**Le Judaïsme avant Jésus-Christ**, par le R. P. M.-J. Lagrange. *Deuxième édition.* 1 vol. in-8° raisin..... **110** fr. »

**L'Idéal religieux des Grecs et l'Évangile**, par le R. P. Festugière, O. P., ancien élève de l'École normale supérieure, ancien membre des Écoles françaises d'archéologie de Rome et d'Athènes. Préface par le R. P. Lagrange. 1 vol. in-8° raisin. *Deuxième édition. Ouvrage couronné par l'Académie française*..... **70** fr. »

Imprimé en France

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — PARIS. — 1937.