

RITp 173p

REVUE ARCHÉOLOGIQUE

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION

DE MM.

E. POTTIER ET S. REINACH

MEMBRES DE L'INSTITUT

S. REINACH

—
QUELQUES ENSEIGNEMENTS
DES MYSTÈRES D'ELEUSIS

PARIS

ÉDITIONS ERNEST LEROUX,
28, RUE BONAPARTE (VI^e)

—
1919

Tous droits réservés



Bibliothèque Maison de l'Orient



132239



[Rev. Arch., 1919, t. X, pp. 173-204]

QUELQUES ENSEIGNEMENTS DES MYSTÈRES D'ÉLEUSIS¹

I

Pausanias, décrivant la statue chrysléphantine de Héra, œuvre de Polyclète à Argos, dit qu'elle tient une grenade d'une main et de l'autre un sceptre surmonté d'un coucou². La présence de cet oiseau s'explique par une légende : on racontait que Zeus, étant amoureux de Héra encore vierge, se transforma en coucou et que Héra permit à cet oiseau de folâtrer avec elle. Quant à la grenade, Pausanias ne veut pas répéter ce qu'il a entendu, car, dit-il, cela touche de trop près à ce qu'il faut taire³. Notons que ce récit concernant la grenade lui a été fait par quelque *cicerone* du temple ; on ne l'a pas caché à Pausanias sous prétexte que cela touchait aux mystères : c'est lui seul qui doit s'abstenir de répéter la légende qu'on lui a rapportée, parce qu'elle concerne des choses à ne pas écrire.

De quels mystères s'agit-il ? Je ne vois qu'une réponse possible : ceux d'Éleusis. Pausanias a été initié ; il a juré le secret sur ce qu'il a pu apprendre par l'initiation et les spectacles d'Éleusis ; il se croit à bon droit tenu d'être discret, même lorsqu'il s'agit d'une légende plus ou moins semblable à celles qu'il a sues par l'initiation.

Ce qui fait de cette explication une certitude, c'est que la grenade était un des aliments interdits à Éleusis. Elle passait pour être en horreur à Déméter et à sa fille ; les candidats à

1. Mémoire lu à l'Académie des Inscriptions le 19 avril 1916 (*Comptes-rendus*, 1916, p. 218).

2. Pausanias, II, 17, 4.

3. Τὰ μὲν οὖν ἐς τὴν βροίαν, ἀπορρητότερος γὰρ ἐστὶν ὁ λόγος, ἀφείσθω μοι.

l'initiation devaient rigoureusement s'en abstenir; elle était donc l'objet d'une légende pieuse et secrète, d'un *hieros logos*.

Il en était de même de la fève. Parlant du culte de Déméter Kidaria à Phénée en Arcadie, Pausanias éprouve un scrupule analogue à celui que nous avons noté. La fève est considérée là comme un aliment impur; il y a de cela une explication sacrée¹. Mais Pausanias passe outre sans répéter ce *logos*; c'est qu'il devait être identique ou du moins analogue à celui qu'il avait appris à Éleusis.

Ailleurs², Pausanias ne se permet pas de donner la raison sacrée pour laquelle les fèves sont interdites aux initiés comme aux Orphiques: « Celui, dit-il, qui a vu les mystères d'Éleusis ou qui a lu les livres appelés orphiques sait ce que je veux dire. » M. Foucart a conclu de ce passage, où il a mis en relief l'opposition entre *vu* et *lu*, que la raison mystique de l'horreur des grandes déesses d'Éleusis pour la fève n'était pas communiquée aux mystes pendant la période d'instruction préparatoire, comme il l'avait admis précédemment, mais qu'elle ressortait d'un spectacle que la vue des cérémonies saintes et peut-être du drame mystique mettait sous leurs yeux. Il convient d'ailleurs lui-même que cet indice est assez léger; tout ce qu'on peut, je crois, en conclure, c'est que la légende de Déméter, représentée à Éleusis, venait appuyer, par quelque épisode, l'interdiction rituelle.

Avant d'aller plus loin, je crois devoir signaler dans Hérodote, dont l'œuvre était très familière à Pausanias, l'effet de ce qu'on pourrait appeler le *scrupule indirect* dont le Périégète vient de me fournir des exemples.

Hérodote mentionne Osiris sans embarras quand il ne s'agit pas de la mort du dieu. Ainsi: « Les Égyptiens ne rendent tous le même culte qu'à Isis et à Osiris, lequel est, suivant eux, le même que Dionysos »³. Et encore: « Horus était fils d'Osiris,

1. Ἔστιν ἱερὸς ἐπ' αὐτῷ λόγος (Paus., VIII, 15, 3).

2. Paus., I, 37, 4; cf. Foucart, *Mystères d'Eleusis*, p. 431, 466.

3. Hérodote, II, 42.

que nous appelons Dionysos »¹. Mais quand il s'agit d'Osiris mort, Hérodote est pris de scrupules : « J'ai dit comment on célébrait à Busiris la fête d'Isis. On y voit une multitude prodigieuse de personnes de l'un et l'autre sexe qui se frappent et se lamentent après le sacrifice ; mais il ne m'est pas permis de dire en l'honneur de qui ils se frappent »². Et plus loin : « On montre à Saïs le sépulcre de celui que je ne me crois pas permis de nommer en cette occasion. »

Pourquoi ce scrupule de nommer *en cette occasion* le dieu qu'il n'a pas fait difficulté de nommer deux fois dans le même livre ? C'est, je crois, qu'Osiris étant identifié à Dionysos, Hérodote ne veut pas parler de ce dieu mort, car ce serait parler du Dionysos des Antesthéries, qui se célébraient à Limnae, et aussi du Dionysos d'Éleusis, duquel nous savons encore si peu de chose. À Limnae, dans l'intervalle d'une fête à l'autre, Dionysos était considéré comme mort³. Diodore, après avoir relaté la lacération de Dionysos par les Titans, ajoute⁴ : « Déméter rassembla ses membres et lui rendit la vie... Tout cela est conforme à ce qu'en disent les poèmes orphiques et aux cérémonies des mystères dont il n'est pas permis de parler aux non initiés. » Bien que Diodore ne désigne pas ces mystères, on pourrait croire, avec M. Foucart, que la reconstitution du corps divin était pratiquée à Limnae. Mais M. Foucart lui-même s'est corrigé dans son ouvrage plus récent sur les mystères d'Éleusis. Un texte court, mais formel, d'Estienne de Byzance nous apprend que dans les petits mystères, célébrés à Agra, on représentait la légende de Dionysos⁵. Il s'agissait évidemment, sinon à titre exclusif, de la passion de Dionysos, Διονύσου πάθη, de son corps lacéré par les Titans et restitué dans sa beauté première par

1. Hérodote, II, 144.

2. *Ibid.*, II, 61.

3. Foucart, *Culte de Dionysos*, p. 141.

4. Diodore, III, 61.

5. Ἐπιτελεῖται μίμημα τῶν περὶ τὸν Διόνυσον. (Foucart, *Mystères d'Éleusis* p. 299, 445.)

Déméter. Les petits mystères d'Agra étaient soumis, comme les grands mystères, à la discipline du silence. Il en était de même sans doute à Limnae, mais là il n'y avait pas d'initiation, pas de profanes admis; les rites étaient célébrés par la femme de l'archonte-roi et ses quatorze assistantes; tout spectateur était écarté¹. Concluons donc que si Hérodote n'a pas voulu nommer Osiris mort, c'est qu'il a craint surtout de révéler ainsi quelque trait de la mort de Dionysos telle qu'elle était représentée et racontée aux petits mystères, préparation aux grands mystères d'Eleusis.

Ce qui précède ne peut que confirmer notre sentiment sur l'existence, à Eleusis, d'une légende sacrée et mystérieuse relative à la grenade. Dans son dernier ouvrage, M. Foucart invoque volontiers, pour écarter des explications tirées de textes païens ou de monuments figurés, un argument dont le bon sens suffit à montrer la justesse : par cela même qu'une légende divine, fût-elle très rare, a été figurée sur une œuvre d'art, relief ou vase, ou mentionnée par un auteur païen, il faut renoncer à la considérer comme secrète, comme donnant la clef de quelque mystère, car les anciens n'ont jamais admis qu'un enseignement des mystères fût divulgué par la littérature ou par l'art. Cet argument n'est d'ailleurs pas nouveau; Sainte-Croix, qui écrivait en 1785, s'en est servi, entre autres pour réfuter l'opinion assez commune de son temps que l'enseignement secret d'Eleusis concernait le panthéisme, ou l'allégorisme, ou l'évhémérisme, ou tout autre système de philosophie religieuse. « En admettant, écrit-il², que ces différents genres d'explications allégoriques aient successivement fait partie de la doctrine des mystères et qu'ils aient été enseignés aux initiés, ce n'est pas encore une raison d'en conclure qu'ils aient constitué la doctrine secrète de ces institutions. Le contraire me semble certain, puisque toutes ces théories ont été

1. Foucart, *op. l.*, p. 454.

2. Sainte-Croix, *Rech. sur les mystères*, 2^e éd., t. I, p. 436.

exposées, sans aucun scrupule, par une multitude d'écrivains qui professaient le plus grand respect pour les mystères et que ces prétendues révélations ne leur ont attiré aucun reproche. Le résultat que nous devons tirer de là, c'est que toutes ces doctrines purent bien passer des écoles de philosophes dans les mystères, mais qu'elles n'étaient point passées des mystères dans l'enseignement philosophique. »

On ne saurait mieux dire. Sainte-Croix, bien qu'il pêche parfois par imprécision, fut un savant homme et un homme de bon sens, aujourd'hui beaucoup trop oublié. M. Foucart, dans son livre sur les *Mystères d'Eleusis*, ne le cite pas une seule fois, ne l'ayant sans doute pas lu, alors que j'ai montré ici-même¹ combien ils sont d'accord sur des points importants et même sur le plus important de tous, qui est l'origine égyptienne des mystères. Après la mort de Sainte-Croix, qui était son ami, Silvestre de Sacy publia, en 1817, une seconde édition revue et amplement commentée de son ouvrage qu'il y a quelque injustice et aussi quelques inconvénients à ignorer.

Le principe reconnu par Sainte-Croix et très justement appliqué à diverses reprises par M. Foucart — ce qui est mystérieux ne peut avoir été ni mis par écrit ni figuré — a été pourtant méconnu par ce dernier savant lui-même lorsqu'il a traité de l'interdiction de la grenade. Pour la motiver, « il suffit, dit M. Foucart², de rappeler la légende éleusinienne. C'était le fruit que Proserpine avait goûté aux enfers et qui l'obligeait à retourner chaque année dans le sombre séjour ».

La légende de Proserpine mangeant une grenade aux Enfers et liée désormais, par cette nourriture prise chez les morts, au pays des morts, se trouve déjà dans l'hymne homérique et a été racontée sans scrupules par nombre d'auteurs subséquents. Cela suffit à prouver que la raison de l'interdiction de ce fruit, telle qu'on la donnait aux initiés à Eleusis, devait être toute

1. *Rev. archéol.*, 1915, II, p. 378-380.

2. Foucart, *Mystères d'Eleusis*, p. 286.

différente. M. Foucart ne se serait sans doute pas écarté, en cette circonstance, du principe qu'il a nettement énoncé, si son attention avait été appelée sur le texte de Pausanias relatif à la grenade que tient la Héra d'Argos et sur les motifs très probables, pour ne pas dire certains, du scrupule qui l'empêche de répéter ce qu'il a entendu conter à ce sujet.

Boetticher, en 1836, a étudié en détail le folklore antique de la grenade¹ et a émis, sur celle que tient la Héra d'Argos, une opinion que je ne puis approuver. Elle se fonde sur un texte où Tertullien, dans son traité de la *Couronne du soldat*², résume, d'après un certain Claudius Saturninus, auteur d'un ouvrage intitulé *Des couronnes*, ce qui concerne l'usage païen de porter une couronne sur la tête. « Suivant Phérécyde, Saturne a été le premier qui ait été couronné. Diodore rapporte que Jupiter fut couronné après sa victoire sur les Géants; le même auteur donne un bandeau à Priape, à Ariane un diadème d'or et de gemmes de l'Inde, ouvrage de Vulcain et cadeau de Bacchus, plus tard constellation. Callimaque environne Junon de pampres. Voilà pourquoi sa statue à Argos, entourée de feuilles de vigne et foulant aux pieds une peau de lion, montre cette marâtre étalant avec orgueil les dépouilles de ses deux beaux-fils. » La pensée de Tertullien, ou du compilateur qu'il suit, c'est que la Junon d'Argos exhibe la vigne et la peau de lion pour marquer qu'elle a triomphé de deux bâtards de son mari Jupiter, à savoir Bacchus et Hercule, morts l'un et l'autre, tandis qu'elle est immortelle. Boetticher part de là pour interpréter la grenade : ce fruit, dans la main d'Héra, marquerait la victoire de l'épouse légitime sur Proserpine, qui, par l'effet magique de la grenade qu'elle a mangée aux Enfers, serait privée, du moins pendant une partie de l'année, de la lumière du jour. A quoi il y a deux objections à faire. La première, c'est qu'on peut concevoir une divinité antique parée des dépouilles ou des attributs d'enne-

1. Boetticher, *Baumkultus der Hellenen*, p. 471 et suiv.

2. Tertull., *De coronâ*, 7.

mis vaincus; même en acceptant la bizarre explication de Tertullien, on aurait alors une Junon étalant avec orgueil le pampre de Bacchus, la peau de lion d'Hercule et le *myrte* de Proserpine; mais il est vraiment absurde de supposer que Héra marque son triomphe sur Proserpine en exhibant le fruit au moyen duquel elle l'a trompée. En second lieu, l'explication de Boetticher oblige de croire que la légende sacrée, dont Pausanias ne veut pas révéler le secret, est celle même qu'on lit dans nombre d'auteurs, ce qui, comme je l'ai fait observer plus haut, est tout à fait inadmissible. Pourquoi Pausanias aurait-il hésité à dire que la Héra d'Argos tient une grenade parce qu'elle est l'ennemie de Proserpine et que ce fruit, comme le raconte Homère, a été funeste à la fille de Déméter? S'il n'a pas dit cela, c'est qu'il s'agissait de tout autre chose. — Là où Boetticher a raison et où sa vaste érudition est très instructive, c'est quand il insiste sur l'antagonisme, manifesté à Éleusis et ailleurs, entre Héra et Déméter, l'une épouse légitime, l'autre maîtresse — comme sa fille Proserpine — de Jupiter. Peut-être disait-on en effet aux mystes que la grenade, fruit favori de Héra, était odieuse à Déméter et à Proserpine, ses ennemies; mais cela n'expliquait point pourquoi la grenade était l'attribut de Héra et c'est précisément cette explication qui importe, puisque Pausanias a jugé qu'elle empiétait sur le domaine des choses mystérieuses enseignées à Éleusis. L'histoire du coucou, toute puérile qu'elle est, paraît du moins logique: Jupiter s'est insinué auprès de Héra, dont la fière virginité repoussait ses avances, sous l'aspect de cet oiseau familier; c'est pourquoi il couronne le sceptre de la déesse, emblème de la puissance que lui a conférée le divin coucou. *A priori*, on peut admettre que l'explication donnée à Argos de la grenade n'était pas moins puérile, mais qu'elle avait aussi les apparences de la logique. Là-dessus, évidemment, l'imagination peut se donner carrière; mais aucune hypothèse ne pourra trouver créance si elle ne comporte pas une légende valable à la fois pour Héra et pour ses rivales ou, du moins, pour l'une d'entre elles. Ainsi l'on pourrait croire,

en rappelant le rite si répandu du jet de la pomme (*μηλοβολεῖν*), que Zeus a vaincu la résistance de Héra et l'a faite reine en lui jetant une grenade, tandis que le Zeus infernal aurait agi de même pour assujettir Proserpine à son amour. Je ne dis pas que telles soient les légendes d'Argos et d'Éleusis, mais qu'on pourrait, sans absurdité, se les figurer ainsi. Je suis d'ailleurs enclin, par d'autres motifs, à croire que la légende connue de la grenade, mangée innocemment par Proserpine aux Enfers, n'expliquait pas assez les liens qui l'ont unie à Pluton. Témoin ce vers de Virgile, qui n'écrivait pas à la légère¹ :

Nec repetita sequi curet Proserpina matrem

confirmé par Lucain :

caelum matremque perosa

*Persephone*²...

On a beau dire — et l'on n'y a pas manqué — que Virgile exagère en montrant Proserpine peu désireuse de suivre sa mère qui la réclame, et que Lucain ne fait qu'outrer ce qu'a écrit Virgile. C'est oublier que les Romains savaient bien des choses qui nous échappent, l'antiquité, après tout, ne nous étant connue que par des fragments. Dans le drame mystique de l'enlèvement et du retour de Proserpine, qui se jouait à Éleusis, il y avait des épisodes tout à fait différents de ceux que les auteurs grecs nous ont conservés. Virgile et Lucain peuvent fort bien, l'un et l'autre, avoir commis une petite indiscretion, fait allusion à un détail de la légende éleusinienne — la passion de Proserpine pour son ravisseur, son ferme dessein de ne revoir ni sa mère ni la lumière du ciel — que les Grecs, plus scrupuleux, ne divulguaient pas. Il est assez naturel que les Romains, initiés, comme c'était devenu la mode, aux mystères d'Éleusis, se soient sentis plus libres que les Grecs de faire allusion, en passant, à tel détail qu'ils pouvaient y avoir appris³.

1. Virg., *Géorg.*, I, 39.

2. Lucain, VI, 699.

3. Je donne cela tel que je l'ai écrit et lu publiquement en avril 1916. Depuis, l'heureuse découverte que j'ai faite d'une allusion claire d'Aristote au mythe de

II

Ce qui précède est une preuve nouvelle d'un fait déjà reconnu par les savants qui se sont occupés des mystères d'Éleusis : les initiés y apprenaient des fables nouvelles pour eux, ils recevaient une instruction mythologique, destinée, d'une part, à leur faire comprendre les images et les scènes qui étaient mises sous leurs yeux, d'autre part à motiver les abstinences qui leur étaient imposées. Bien entendu, ces explications ne devaient avoir aucune valeur scientifique en ce qui touche les scrupules alimentaires, qui rentrent, quoi qu'en ait dit M. Foucart, dans la vaste catégorie des tabous et se justifient (quand ils peuvent se justifier, ce qui n'est pas toujours le cas) par quelque très ancienne zôolatrie ou dendrolâtrie ; mais comme les Grecs ne se doutaient pas de cela, qu'ils avaient complètement oublié les causes véritables de ces abstinences, il fallait qu'ils inventassent des historiettes pour les motiver.

M. Foucart estime¹ que les aliments prohibés ont dû toucher tous, par quelque côté, à la légende de Déméter et de Coré. Cette opinion était sans doute partagée par les mystagogues, mais je doute qu'ils se fussent satisfaits des raisons que propose notre savant maître. J'ai déjà dit pourquoi je repousse celle qu'il allègue de l'interdiction de la grenade et je ne discuterai pas celle qu'il donne de l'abstinence des fèves, puisqu'il se contente de faire dire aux mystagogues : « Ne touchez pas aux fèves ; Déméter, qui a donné aux hommes tous les légumes, tient celui-ci pour abominable. » Ce n'est là, en d'autres termes, que la constatation de la défense. Mais voici ce que je ne puis admettre : « Déméter (ce sont toujours les mystagogues de

Zagreus m'a conduit à supposer (*Revue*, 1919, I, p. 171) que la grenade, chère à Héra et odieuse à Perséphone, était telle parce que née du sang de Zagreus. Le problème semble ainsi résolu dans la voie que j'indiquais. — Déc. 1919.

1. Foucart, *Les Mystères d'Eleusis*, p. 287.



M. Foucart qui parlent) vous repousserait comme impurs si vous aviez mangé de méchants poissons. Par un motif opposé, abstenez-vous de la trigle : sa fécondité est agréable à la déesse. Respectez les œufs et les oiseaux domestiques : elle les a pris sous sa protection et veille à leur multiplication. » Une interdiction alimentaire est chose essentiellement religieuse, elle ne relève ni de l'hygiène ni de l'économie domestique; je ne conçois pas Déméter, par la voix de son hiérophante, prohibant certains poissons parce qu'ils sont mauvais et certains autres parce qu'il faut qu'ils croissent et se multiplient; je la vois moins encore, comme une bonne fermière de nos jours, interdisant la consommation des poulets et des œufs pour ne pas dépeupler sa basse-cour. Ainsi, je ne puis me trouver d'accord avec la conclusion de M. Foucart : « L'aversion ou la protection de la déesse, dont le plus souvent les causes nous sont inconnues, mais étaient révélées aux mystes, avait servi de règle pour la liste des aliments auxquels il leur était défendu de toucher. » Les causes des interdictions, probablement toutes erronées et de fantaisie, devaient, dans leur ensemble, constituer un cycle de légendes dont les mystes avaient l'occasion de s'instruire, peut-être — quand ils étaient des lettrés et des philosophes — en souriant, et sachant d'avance que l'initiation d'Éleusis ne comportait pas que ces balivernes.

III

Après avoir décrit le temple d'Apollon dans l'île de Chemis, Hérodote dit que le nom égyptien d'Apollon est Horus, que Déméter et Artémis s'appellent en Égypte Isis et Bubastis et que, suivant les Égyptiens, Apollon et Artémis sont fils de Dionysos (Osiris) et d'Isis. Il ajoute : « C'est de cette tradition égyptienne et non d'ailleurs (ἐκ τούτου δὲ τοῦ λόγου καὶ οὐδένασ ἄλλου)

qu'Eschyle fils d'Euphorion a tiré ce que je vais dire, à savoir qu'Artémis est la fille de Déméter¹ ».

Pausanias dit la même chose, évidemment d'après Hérodote : « Eschyle, fils d'Euphorion, a enseigné aux Grecs qu'Artémis était fille de Déméter, non de Latone, d'après la tradition égyptienne, ἔντα Αἰγυπτίων τὸν λόγον² ».

Dans le texte cité d'Hérodote, l'intention polémique de ces trois mots καὶ οὐδένης ἄλλου (λόγου) me paraît incontestable. Hérodote fait allusion, pour l'écartier, à une opinion contraire à celle qu'il exprime et qu'il devait croire connue de ses lecteurs, puisqu'il n'y insiste pas. Je pense que cette opinion devait s'exprimer ainsi : « Le poète Eschyle, en faisant d'Artémis la fille de Déméter, et non la fille de Latone, a fait usage d'un *logos* qui n'était pas égyptien, mais grec. » Pourquoi Hérodote écarte-t-il ainsi ce sentiment, d'une façon brève, mais impérative, s'il ne s'agit pas d'une chose importante, en l'espèce d'un reproche grave fait à Eschyle ? Il me semble que l'on peut développer ainsi sa pensée, comme l'ont déjà reconnu d'anciens critiques, à la différence d'auteurs récents de vies d'Eschyle qui n'ont tiré aucun parti de ce texte : « Eschyle a été accusé, de mon temps, d'avoir révélé une légende sacrée d'Éleusis, en disant qu'Artémis était fille de Déméter ; cela n'est pas vrai, car il a tiré cela d'une source égyptienne. »

Il se trouve précisément qu'Eschyle, né à Éleusis, a été accusé d'avoir violé le secret des mystères ; les anciens ont parlé de cela plus d'une fois, mais avec quelques différences³. On peut croire, mais sans être affirmatif, qu'il y a déjà une allusion à cette affaire dans les *Grenouilles* d'Aristophane (405 av. J.-C.). — « Qui décidera ? » demande Xanthias à Éaque (v. 805), quand il est question d'un jugement à rendre dans les Enfers sur les titres d'Eschyle et d'Euripide ». — Le choix des juges faisait difficulté, répond Éaque, car il y avait disette de connais-

1. Hérodote, II, 156.

2. Pausanias, VIII, 37, 6.

3. Cf. Bergk, *Griechische Literaturgesch.*, III, p. 282.

seurs : οὕτε γὰρ Ἀθηναίοισι συνέβαιν' Αἰσχύλος, ce qui paraît signifier qu'Eschyle se méfiait du jugement des Athéniens, qu'il les récusaient » (οὐκ ἤρεσκεν, dit un scoliaste; οὐκ ἀπεδέχετο, écrit un autre). Sur quoi Xanthias : « Sans doute il trouve qu'il y avait trop de voleurs parmi eux. » — « Et aussi, répond Eaque, parce qu'il les croyait incapables de prononcer sur le génie des poètes. » Finalement, on s'est mis d'accord que Dionysos serait pris pour arbitre du différend.

Il est difficile de voir, dans le fait qu'Eschyle récuse les Athéniens, une allusion à la victoire remportée sur lui par Sophocle, car les *Grenouilles* nous montrent Sophocle et Eschyle faisant assaut d'admiration et de courtoisie. On est donc tenté d'admettre que le poète se permet une allusion à ce qui se passa au théâtre lorsque Eschyle, accusé d'une indiscretion sacrilège, dut se réfugier auprès de l'autel de Dionysos (je remarque, mais sans y insister, qu'Eschyle, dans les *Grenouilles*, recourt précisément à Dionysos; cela n'est peut-être qu'une rencontre sans conséquence). Aristophane rappellerait cette affaire à un auditoire averti, par une allusion un peu vague, comme il le fait dans la *Paix*, à propos du procès de Phidias, par ces mots énigmatiques : Φειδίας πράξας κακῶς, auxquels nous ne comprendrions rien si d'autres textes ne venaient nous éclairer.

Aristote, lui aussi, se contente d'une allusion, mais d'une netteté parfaite, quand il écrit, dans l'*Éthique à Nicomaque*¹ : « Il peut arriver qu'un homme ignore lui-même ce qu'il fait; ainsi un orateur s'excuse en disant qu'un mot lui a échappé; ainsi Eschyle s'excuse d'avoir révélé des choses mystérieuses en disant qu'il ne savait pas qu'elles le fussent². » Un commentateur tardif, mais bien informé, Eustratios, explique ces mots d'après Héraclide de Pont, auteur d'un ouvrage sur les trois grands poètes tragiques athéniens : un passage d'une tragédie d'Eschyle, où le public vit une indiscretion religieuse, excita

1. Arist., *Ethic. Nicom.*, III, 2, p. 1111.

2. Οἷον λέγοντες φασιν ἐκπεσεῖν αὐτοῦς, ἢ οὐκ εἰδέναι ὅτι ἀπόρητα ἦν, ὡσπερ Αἰσχύλος τὰ μυστικά.

un tel tumulte que le poète, menacé par la colère de la foule, fut obligé de chercher refuge auprès de l'autel de Dionysos. A la suite de cet incident, Eschyle fut cité pour impiété devant l'Aréopage. Clément d'Alexandrie, traitant, comme Aristote, et avec son texte présent à la mémoire, des fautes involontaires, s'exprime ainsi¹ : « On ne condamne pas ce qui a été fait sans volonté. Il y a deux sortes d'actes involontaires : ceux qu'on commet par ignorance et ceux auxquels on est contraint par la force. Comment condamner ceux qui font le mal sans le vouloir ? Comment condamner un Cléomène et un Athamas, qui ont agi dans un accès de folie ? Comment condamner Eschyle qui, traduit devant l'Aréopage pour avoir révélé des mystères sur la scène, fut absous après avoir prouvé qu'il n'était pas initié ? » Le texte porte : ἀφείθη ἐπιδείξας αὐτὸν μεμυημένον, ce qui est absurde et a été corrigé depuis longtemps en μὴ μεμυημένον. Eschyle a donc dit : « Comment pouvais-je savoir que ces choses étaient révélées aux mystères d'Éleusis, puisque je n'ai pas été initié ? Je les ai sues par ailleurs. » Ainsi interprétée, cette défense d'Eschyle est d'accord tant avec l'allusion d'Hérodote qu'avec celle d'Aristote, et le passage d'Hérodote porte à croire qu'Eschyle allégua les opinions des Grecs d'Égypte comme la source de la doctrine incriminée.

Elieen raconte² qu'Eschyle ayant été mis en jugement pour impiété à l'occasion d'une tragédie (ἐπί τινι δράματι) et courant risque d'être lapidé, son frère puîné Ameinias montra aux juges son bras mutilé à la bataille de Salamine et obtint ainsi leur indulgence³. Ni Héraclide de Pont ni Elieen n'ont dit de quelle tragédie il s'agissait. Un rhéteur syrien du III^e siècle, Apsinès⁴, dit que c'étaient les *Euménides* et le biographe anonyme d'Eschyle précise cette évidente erreur; suivant lui,

1. Clém. Alex., *Strom.*, II, 14, p. 387; p. 461, Potter.

2. Elieen, *Var. Hist.*, V, 49.

3. Confusion avec Cynégire; cf. Dieterich, art. *Aeschylus*, dans Pauly-Wissowa, p. 1066.

4. *Art. Rhetor.*, II, 304, 7.

Eschyle dut quitter Athènes à la suite de la représentation des *Euménides*, parce que l'aspect effrayant du chœur avait provoqué des accidents dans l'auditoire. Comme nous possédons les *Euménides* et qu'il n'y est question ni d'Artémis fille de Déméter, ni de quoi que ce soit qui touche aux mystères, toute cette histoire est sans valeur. D'après Eustratios, le commentateur de l'*Ethique à Nicomaque* au XII^e siècle, qui disposait de sources aujourd'hui perdues, les grammairiens trouvaient des allusions aux mystères dans cinq tragédies d'Eschyle, à savoir les *Toxotides*, les *Hiereiai*, *Sisyphe*, *Iphigénie* et *Oedipe*. Le fait qu'on énumérait ainsi cinq pièces prouve qu'on ne savait pas au juste de laquelle il s'agissait; or, le témoignage d'Elieen est formel : Eschyle fut incriminé pour une seule pièce. Parmi celles dont on donne les titres, il y en a trois — *Iphigénie*, les *Toxotides* (probablement les nymphes d'Artémis, dans une tragédie relative à Actéon) et les *Hiereiai* (peut-être les prêtresses d'Artémis en Tauride), où il pouvait être question d'Artémis, fille de Déméter. Une fois divulguée, cette tradition éleusienne semble être entrée dans le domaine poétique, puisque Euripide invoque dans *Ion* (1048) Artémis fille de Déméter, Εἰνοδία θυγάτηρ Δάμωτρος.

Tout en maintenant que l'offense principale d'Eschyle fut celle que laisse entendre le texte d'Hérodote, j'accorderais volontiers que ceux qui l'accusèrent devant l'Aréopage lui cherchèrent noise pour d'autres passages de ses tragédies. Il semble y avoir un écho de ces accusations dans le passage de la *République* de Platon (II, 383 a b) où Eschyle est blâmé pour avoir fait reprocher à Apollon par Thétis son manque de foi et sa cruauté. Peut-être le *Sisyphe* fut-il critiqué à cause des propos attribués à ce rusé ennemi des dieux; peut-être y avait-il aussi à reprendre dans *Oedipe* si, comme on a lieu de le croire, la fin de cette tragédie se passait à Eleusis, où Oedipe se faisait purifier et initier. Le panthéisme nettement affirmé dans un fragment conservé des *Héliades* pouvait également choquer les dévots de l'ancienne religion, non moins que le crépuscule des

dieux de l'Olympe prédit dans le célèbre passage du *Prométhée*.

Quelques problèmes difficiles se rattachent à la question que je viens d'exposer.

D'abord, il est fort étrange qu'Eschyle, né à Éleusis, ait pu affirmer qu'il n'était pas initié (Clément d'Alexandrie). Cela surprend d'autant plus qu'il invoque, dans les *Grenouilles* (886), *Déméter qui a nourri son intelligence*, et qu'il souhaite d'être digne de ses mystères. Peut-être le poète se fit-il initier après sa mésaventure, pour éviter de retomber dans la même faute; né à Éleusis, il peut avoir été un fidèle de Déméter sans se soumettre à l'initiation, qui n'était pas encore fort en honneur au v^e siècle. Mais il y a lieu de croire, d'autre part, qu'Eschyle, contemporain d'Onomacrite, éditeur et en partie auteur des poèmes orphiques, était affilié à cette secte dont les relations avec la doctrine des mystères sont très étroites, au point qu'on leur a attribué, dans l'antiquité comme de nos jours, une origine égyptienne commune. Eschyle, dans les *Grenouilles*, dit qu'Orphée a enseigné les initiations (τελεταί) et l'horreur du meurtre; Aristophane ne le ferait pas parler ainsi s'il n'avait pas été notoirement un adepte de l'orphisme. Non seulement l'orphisme touche à la religion des mystères, mais il ressemble beaucoup à ce qu'on appelait le pythagorisme. Il suffit de citer le passage célèbre ou Hérodote (II, 81), parlant du scrupule égyptien relatif aux vêtements de laine, qui ne devaient être portés ni par les vivants dans les temples, ni par les morts, ajoute : « Cet usage est d'accord avec ceux qu'on appelle orphiques et bacchiques, étant en réalité égyptiens et pythagoriciens » (ὁμολογέουσι δὲ πάντα τοῖσι ὀρφικοῖσι κέλευμένοισι καὶ βάκχικοῖσι, εὐοῖσι δὲ αἰγύπτιοισι καὶ πυθαγορείοισι). Ce qu'Hérodote désigne ici par βἀκχικά doit être le culte mystérieux de Dionysos à Limnae ou aux Petits mystères, qui touchait de très près au culte d'Éleusis. Il paraît bien, quoique la phrase ne soit pas parfaitement claire, identifier en bloc les pratiques orphiques, bacchiques, égyptiennes et pythagoriciennes. Peut-être faut-il expliquer ainsi le mot de Cicéron : *Veniat Aeschylus, non poeta solum,*

*sed etiam Pythagoreus, sic enim accepimus*¹. Car Pythagore étant l'aîné d'Eschyle d'au moins 45 ans et ayant quitté Samos pour l'Italie alors qu'Eschyle n'était pas encore né (entre 533 et 529), il ne peut être question de faire instruire Eschyle par Pythagore ; si Eschyle connut des Pythagoriciens en Sicile, ce qui est possible, nous ne possédons aucune information à ce sujet. J'admets donc que Cicéron fait allusion à une doctrine voisine de celle d'Hérodote qui confondait le pythagorisme et l'orphisme. Mais il y a autre chose encore. Les auteurs hellénistiques que lisait Cicéron croyaient, à tort ou à raison, que Pythagore avait longuement séjourné en Égypte et avait emprunté sa sagesse aux Égyptiens. En qualifiant Eschyle de pythagoricien, ils impliquaient qu'il était lui-même familier avec les doctrines égyptiennes, et cette opinion nous ramène à l'affirmation d'Hérodote, qu'Eschyle avait reçu de l'Égypte l'opinion qu'Artémis était fille de Déméter. Bien entendu, Eschyle avait pu connaître des Grecs ioniens établis dans la Basse-Égypte, dont beaucoup, longtemps avant Hérodote, auront identifié les dieux de la Grèce à ceux du pays qu'ils habitaient ; si vraiment il s'est défendu de l'accusation d'impiété en alléguant une doctrine gréco-égyptienne, il a dû dire la vérité et la faire admettre par ses juges. Mais nous ne sommes nullement assurés que la défense indiquée par Hérodote fût celle que présenta Eschyle lui-même ; il établit seulement qu'il n'était pas initié. Dès lors, on avait pu chercher la source de son assertion sur Artémis dans quelque théologie crue originaire de l'Égypte : celle de Pythagore se présentait naturellement à l'esprit des commentateurs qui croyaient au séjour du philosophe de Samos sur les bords du Nil.

Hérodote ne dit pas qui était, suivant Eschyle, le père d'Artémis ; Euripide, qui la fait fille de Déméter, ne le dit pas davantage. Le texte d'Hérodote implique que, dans sa pensée, ce devait être l'Osiris grec, Dionysos. Or, Cicéron² parle d'une

1. Cicéron, *Tusc.*, II, 10.

2. Cicéron, *De nat. deor.*, III, 23.

Diane qui serait fille de Jupiter et de Proserpine. La confusion de Proserpine et de sa mère est fréquente; ainsi Iakkhos passe tantôt pour le fils de l'une, tantôt pour celui de l'autre. Mais là où Hérodote dit Dionysos, Cicéron dit Zeus. On songe, pour se tirer d'embarras, au couple primitif du dieu et de la déesse, connu seulement par les inscriptions d'Éleusis et que les uns ont pu identifier à Dionysos et Déméter, les autres à Zeus et Déméter. Ce qui est sûr, c'est qu'Hérodote a dû admettre une hiérogamie de Dionysos avec Déméter, dont Apollon et Artémis seraient les enfants. M. Foucart a récemment signalé, on pourrait dire révélé le fait que Dionysos, à Éleusis, formait une triade avec les deux déesses. D'autre part, quelques auteurs chrétiens ont parlé d'une hiérogamie de Zeus avec Déméter, qui faisait l'objet d'une représentation aux mystères d'Éleusis, où Zeus était personnifié par le hiérophante, Déméter par sa prêtresse. Ainsi l'on a les traces d'une union de Déméter tantôt avec Dionysos, tantôt avec Zeus. M. Foucart n'a fait état ni du texte d'Hérodote, ni de celui de Cicéron, dont le rapprochement me semble instructif, bien qu'ils laissent subsister des incertitudes : le seul fait qui en ressorte avec évidence, c'est que la mythologie d'Éleusis, les généalogies et les unions des dieux qui étaient enseignées dans les mystères, différaient complètement de ce que nous apprenons dans nos manuels, fondés sur les fables que les Grecs racontaient aux profanes et non sur celles dont ils réservaient la connaissance aux initiés.

IV

Ce qu'ils voyaient n'étaient pas seulement les drames sacrés du *telesterion*, sur lesquels nous sommes encore si mal renseignés, au point que nous ne pouvons nous faire aucune idée précise des apparitions (φάσματα) dont il est question dans plusieurs textes. Entre le péribole d'Éleusis et la salle des initiations, certaines choses qu'on ne pouvait divulguer devaient frapper

les regards des mystes. Nous avons, de cela, deux preuves : d'abord, les hautes murailles qui dérobaient aux yeux profanes ce qui existait ou se passait dans l'enceinte sacrée; puis, le fait qu'en dehors même des périodes d'initiation, aucun ouvrier, fût-il esclave, ne pouvait travailler à l'intérieur de l'enceinte sans avoir été préalablement initié et, par suite, obligé solennellement à la discrétion.

Tite-Live raconte¹ qu'une guerre éclata entre le roi Philippe et les Athéniens, en l'an 200 avant notre ère, parce que deux jeunes Acarnaniens non initiés étaient entrés par mégarde dans le temple (*templum*, sans doute l'enceinte) de Déméter avec le reste de la foule, à l'époque des initiations; ils se trahirent par leurs questions imprudentes (*facile eos sermo prodidit absurde quaedam percunctantes*) et, bien que leur bonne foi fût évidente, ils furent mis à mort. Quelles questions imprudentes avaient pu poser ces deux jeunes gens? On ne conçoit pas qu'ils aient pu interroger les mystes sur autre chose que les objets qui frappaient leurs yeux. Les mystes, préalablement instruits, savaient à quoi s'en tenir; les Acarnaniens ne le savaient pas. L'hypothèse la plus naturelle est celle d'œuvres d'art, de toiles peintes ou de mannequins représentant des scènes mythologiques, très différentes de celles que les non-initiés pouvaient connaître. Pour que des questions relatives à ces objets eussent paru suspectes, il fallait que l'instruction des mystes eût été poussée assez loin, que rien ne les étonnât de ce qui étonnait si vivement les intrus. Concluons donc que les mystes avaient beaucoup de choses à apprendre et que les mystagogues qui, sous la direction du hiérophante, présidaient à leur instruction, avant le jeûne qui précédait les petits mystères, devaient être très sérieusement occupés d'eux.

M Foucart, réunissant les textes qui, par hasard, parlent de ces choses — il devait y en avoir bien d'autres — admet que l'instruction préparatoire comprenait les éléments suivants :

1. Liv., XXXI, 13.

1° Les bons offices que certains habitants d'Éleusis avaient rendus à Déméter, c'est-à-dire la connaissance de certaines parties de l'histoire secrète des deux Déesses; 2° Les motifs pour lesquels les sacrificateurs mettaient à part telle ou telle partie des victimes, c'est-à-dire le rituel sacrificatoire d'Éleusis; 3° Les motifs des interdictions alimentaires; 4° Les formules à prononcer. Naturellement, M. Foucart, comme tous ses prédécesseurs, fait état de l'histoire des deux Acarnaniens, mais peut-être sans en tirer toutes les conséquences; à mes yeux, elle est inintelligible si l'on n'admet pas l'exhibition d'œuvres d'art singulières, sur lesquelles les candidats à l'initiation devaient être exactement renseignés.

Les mystagogues étaient choisis dans les familles sacrées d'Éleusis; nous savons d'ailleurs, par un texte de Dion Chrysostome, que le hiérophante intervenait à plusieurs reprises (ὄχι ἀπὸ) pour compléter l'enseignement par ses discours (προχρησέσει). M. Foucart affirme, après d'autres, que cet enseignement était rituel. Il « portait uniquement sur l'histoire des divinités du temple et sur les pratiques de leur culte. Aucune trace n'a subsisté d'une instruction morale ou métaphysique, et il n'y a aucune raison de supposer que rien de tel ait jamais trouvé place dans les leçons qui leur étaient données ».

J'ai des raisons d'être d'un avis contraire. Une raison d'ordre général, d'abord, et pour ainsi dire de bon sens. Imagine-t-on un hiérophante d'Éleusis, personnage considérable, ou des mystagogues, membres de vieilles familles sacerdotales, s'adressant à plusieurs reprises et longuement aux candidats à l'initiation pour se borner à leur réciter un manuel touchant les légendes et les pratiques rituelles de leur culte? Il aurait fallu une défense expresse, formulée par quelque loi religieuse, pour empêcher ces Grecs, qui n'étaient pas les premiers venus, de dire autre chose et des choses plus intéressantes, d'insister, par exemple, sur les effets purificateurs de l'initiation et sur les dispositions morales qu'il fallait y apporter pour en recueil-

lir tout le bénéfique, pour y apprendre à la fois, suivant l'expression de Cicéron, l'explication de la vie et des espérances meilleures pour l'au-delà¹.

J'appelle aussi l'attention sur l'emploi, par les écrivains grecs, des mots de *hiérophante* et de *mystagogue* au sens d'initiateurs à la philosophie, à la sagesse. Si la besogne des hiérophantes et des mystagogues d'Éleusis avait été aussi humble, aussi vulgaire qu'on voudrait nous le faire croire, jamais un sens élevé ne se serait attaché à l'enseignement donné par ces hommes et à leurs noms. Ménandre, parlant du bon génie qui accompagne tout homme dès sa naissance, l'appelle *mystagogue de la vie*, *μυσταγωγὸς τοῦ βίου*²; comment eût-il pu faire choix de ce mot pour désigner ce que le christianisme appelle l'*ange gardien*, le directeur caché et vigilant de la conscience, si le mystagogue proprement dit n'avait été qu'un répétiteur de rituel?

Assurément, il est légitime de réagir contre certaines illusions du XVIII^e siècle, déjà combattues d'ailleurs par Sainte-Croix et surtout par son éditeur Silvestre de Sacy : « Je ne puis me dispenser, écrit ce dernier³, de faire observer combien il y a d'exagération dans ce que la plupart des anciens et quelques modernes ont avancé de l'influence heureuse qu'avait l'initiation sur les mœurs de ceux qui y avaient été admis. Warburton lui-même s'est laissé entraîner beaucoup trop loin, à cet égard, par l'esprit de système ». Mais, par réaction contre ces erreurs, on finit par exagérer dans le sens contraire, à ne trouver, par exemple, qu'un sens de pureté rituelle dans la formule de la proclamation (*πρόδρογισις*) de l'hiérophante, au moment du rassemblement des mystes avant la visite de l'Éleusinion d'Athènes, qui marquait le véritable début des grands mystères. Ceux dont les mains étaient souillées, « les criminels, les sacrilèges, les meurtriers, catégorie dans laquelle les Athéniens faisaient rentrer les Barbares, en souvenir des guerres médi-

1. Cic., *De leg.*, II, 14.

2. Plut., *Mor.*, 474 B.

3. Dans Sainte-Croix, *Mystères*, 2^e éd., t. I, p. 435.

ques... ne sont pas exclus, comme moralement coupables, mais comme étant dans un état d'impureté que repousse la divinité ». Pourtant, M. Foucart, à qui j'emprunte ces lignes, a cité l'interdiction prononcée dans le chœur des *Grenouilles*, à l'imitation de la formule d'Éleusis, dont nous ne connaissons qu'une partie, non le texte authentique et intégral :

Εὐφημεῖν γὰρ κἀξιόταστοι τοῖς ἡμετέροισι χοροῖσιν
ὅστις ἀπειροῦ πάνθε πάν λόγων ἢ γνώμη μὴ καθαρῆςε¹.

Suivant une habitude qu'on peut quelquefois regretter, M. Foucart n'a pas traduit ces vers. Je me demande comment on peut rendre ces mots ἢ γνώμη μὴ καθαρῆςε autrement que par ceux-ci : « Quiconque n'a pas le cœur pur. » S'agit-il là de pureté rituelle ou de pureté morale? Il ne semble pas qu'on puisse hésiter.

Du reste, la parodie de la *πρόρρησις* dans le *Pseudomantis* de Lucien montre assez que les paroles du hiérophante pouvaient avoir pour effet de provoquer des dénonciations; ceux des candidats à l'initiation qui connaissaient les crimes et péchés de leurs voisins étaient en droit de demander qu'ils fussent tenus à l'écart. Au cours de la préparation des candidats, il fallait que le hiérophante et le mystagogue insistassent sur ce point à l'avance, pour prévenir les scandales qui pouvaient éclater à la dernière heure; il fallait donc qu'ils consacrasent quelque temps à l'instruction morale de leurs ouailles, qu'ils leur expliquassent en quoi consistait la *καθαρὰ γνώμη* et conseillassent à ceux qui n'étaient point en règle avec leur conscience de se tenir à l'écart. Évidemment, malgré ces précautions, il y eut des scélérats admis à l'initiation²; mais quelle est l'initiation religieuse, même précédée de la confession, qui échappe au péril d'être conférée à des indignes? Celse, dans son *Discours véritable*³, rappelant la *πρόρρησις* éleusinienne, reprochait même

1. Aristoph., *Ranae*, 351.

2. Diogène Laërce, VI, 2, p. 142 (Didot).

3. Origène, *Contra Celsum*, III, 59.



aux chrétiens de son temps d'être, à cet égard, plus accommodants que les païens.

M. Foucart n'a pas cité un texte qui me semble avoir de l'importance, non-seulement pour l'époque où il a été écrit, le 1^{er} siècle, mais pour les siècles précédents de l'hellénisme. C'est un passage touchant de la XV^e satire, où Juvénal fait de la pitié et de la bonté l'apanage distinctif de l'espèce humaine :

*Naturae imperio gemimus cum funus adultae
Virginis occurrit, vel terra clauditur infans*
(140) *Et minor igne rogi. Quis enim bonus et face dignus
Arcanâ, qualem Cereris vult esse sacerdos,
Ulla aliena sibi credit mala? Separat hoc nos
A grege mutorum...*

La mention de *sacerdos Cereris* nous reporte à Éleusis, non moins que celle du flambeau des mystères, *fax arcana*. Je traduis les vers qui nous importent : « Car quel est l'homme bon et digne de porter le flambeau des mystères, tel que l'exige le prêtre de Cérès, qui considère avec indifférence les maux d'autrui ? » Juvénal peut avoir exagéré ; si le prêtre de Cérès n'avait consenti à initier que les hommes répondant à cette formule, imitée du vers fameux de Térence, il aurait pu attendre longtemps des candidats. Mais je ne crois nullement invraisemblable que le hiérophante mystagogue, au cours de l'instruction préparatoire, ait insisté sur la nécessité des vertus actives, de la pitié et de la bienfaisance, qui, non moins que la culture du sol et l'usage de ses fruits, élèvent l'homme au-dessus de l'animal. Les bienfaits de Déméter et les origines de la civilisation, que les mystères avaient pour but de rappeler aux hommes, ne pouvaient pas être seulement, du moins aux yeux des Grecs de la Grèce classique, d'ordre économique et rituel.

Il y a, dans ce passage de Juvénal, une difficulté sérieuse : qui signifie au juste *face dignus arcanâ*? Le scoliaste prétend qu'il s'agit du dadouque : *face arcanâ dignus sacerdotii, ac per hoc justus*. Le plus développé des commentaires modernes de Juvénal, celui de Mayor, comprend de même : « Worthy to act

as *δαδοῦχος* in the Eleusinian mysteries », mais donne, immédiatement après, une interprétation plus raisonnable. En effet, bien que le dadouque fût soumis à une enquête (*docimasia*), ne devenait pas dadouque qui voulait : il fallait appartenir à la famille des Céryces. Or, le vers de Juvénal implique que l'homme *dignus arcanâ face* est un homme de bien quelconque, admis, parce qu'il est homme de bien, à l'initiation. Il est donc naturel de préférer l'interprétation de Friedlaender, dans son commentaire de Juvénal : « Au lieu des mystes, Juvénal pense ici à la procession qui, le 20 Boédromion, se rendait d'Athènes à Éleusis en portant des torches ». La procession arrivait à Éleusis après le coucher du soleil et y prenait sans doute quelque repos ; la nuit venue, les candidats à l'initiation chantaient des hymnes en agitant des torches enflammées autour du puits dit Callichoros. Comme le fait observer M. Foucart « le chant des mystes aux Champs-Élysées, dans les *Grenouilles*, n'est pas une description de la danse aux flambeaux autour du puits Callichoros, mais Aristophane s'en est inspiré, et plus d'un trait emprunté à la réalité rappelait aux Athéniens un spectacle qui leur était familier ». J'éprouve pourtant quelque hésitation à me contenter de l'opinion générale pour expliquer les mots *arcana fax*, car bien que la danse des mystes fit partie des *arcana* d'Éleusis, elle n'était pas *arcana* en elle-même et les spectateurs non initiés ne paraissent pas avoir été exclus. En revanche, dans les cérémonies secrètes du Téléstérion, les objets sacrés étaient présentés aux initiés à la lueur des torches, et c'est aussi à la lueur des torches que se célébrait le drame mystique de l'enlèvement et de la « découverte » de Koré¹. A ces flambeaux là, l'épithète *arcana* convenait sans réserves. Du reste, les cérémonies nocturnes tenaient une place si grande dans le rituel d'Éleusis² que les torches, attributs des deux déesses, devinrent comme le symbole de l'initiation. *Face dignus arcanâ* n'est

1. Foucart, *op. l.*, p. 461.

2. Cf. Soph., *Oed. Col.*, 1047 et le scoliaste.

peut-être qu'une manière détournée de dire : « digne d'être initié à Éleusis ». Juvénal sait qu'on n'initiait pas les premiers venus et insinue qu'on exigeait d'eux quelques qualités morales; comme nous sommes beaucoup moins informés que lui, nous n'avons aucune raison de le récuser.

J'ai parlé à l'instant du drame mystique du rapt de Koré et voudrais présenter quelques observations à ce sujet.

V

M. Foucart a réuni plusieurs témoignages sur cette représentation qui se passait à l'abri des murs du péribole. « Les initiés, écrit-il, y jouaient un rôle actif; dans leur course haletante, silencieux et la torche à la main, ils accompagnaient, sans s'arrêter, la déesse à la recherche de sa fille ». De même que la prêtresse était devenue la personne de Déméter, eux aussi représentaient, incarnaient les légendaires habitants d'Éleusis, lorsqu'au temps de sa venue ils avaient accueilli la déesse, l'avaient suivie dans ses courses errantes, lui avaient rendu ces bons offices qu'Isocrate rappelait avec tant de réserve. Ce passage d'Isocrate¹ parle de la bienveillance que Déméter témoigna aux ancêtres des Athéniens, en récompense de leurs bons offices que les initiés seuls peuvent entendre. M. Foucart a pensé que Stace avait « trahi une partie du secret » par ces vers des *Silves*² :

*Tuque, Actaea Ceres, cursu cui semper anhelo
Votivam taciti quassamus lampada mystae.*

A quoi je ferai deux objections. D'abord, les « bons offices » qui consistent seulement à courir après une déesse laquelle court après sa fille ne justifient pas les paroles d'Isocrate; il doit s'agir de quelque chose de plus important et de moins banal. En second lieu, je ne crois pas que les vers de Stace se rapportent

1. Isocr., *Paneg.*, 28.

2. Stace, *Silves*, IV, 8, 51.

au drame mystique, mais à une course aux flambeaux en l'honneur de la déesse. Notez que Stace ne parle pas de la recherche de Proserpine. Lactance, que M. Foucart cite comme confirmant les vers de Stace, dit autre chose : « Dans les fêtes d'Isis il y a une cérémonie semblable à celle des fêtes de Cérès, où, à la lumière des flambeaux, on cherche Proserpine et, quand on l'a trouvée, tout le rite se termine par de l'allégresse et l'agitation de torches ». Ainsi Lactance parle bien de la recherche de Proserpine, mais non pas d'une course effrénée, *cursor anhelus*, qui aurait semblé peu convenable dans un drame mystique. Il faut donc ajouter, à la liste des rites éleusiens, celui d'une course aux flambeaux. Le scoliaste de Juvénal (XV, 140), dans un texte que M. Foucart n'allègue pas, semble avoir rapporté à cette course ce que dit Juvénal de la *fax arcana* : *Arcana : mystica, cum in templo Cereris sibi invicem facem cursores tradunt*. Ces mots sont évidemment inspirés des vers célèbres de Lucrèce (II. 79) :

*Inque brevi spatio mutantur saecla animantum
Et quasi cursores vitae lampada tradunt.*

D'où je conclus que Lucrèce a fort bien pu faire allusion à cette course d'Éleusis où chaque initié passait en silence sa torche à son voisin. Cette interprétation n'est nullement contredite par les vers de Stace, où il n'est question que d'une *lampas votiva*, non de plusieurs.

Le texte cité de Lactance dit que la cérémonie se termine *taedarum jactatione*. La même expression revient ailleurs à propos des rites d'Éleusis. Ainsi, dans Sénèque¹, Phèdre se plaint que son amour criminel la détourne de ses devoirs religieux :

*Non colere donis templa votivis libet,
Non inter aras, Atthidum mixtam choris,
Jactare tacitis conscias sacris faces.*

1. Sénèque, *Hippolyte*, 105.

Dans l'*Hercule furieux*¹, Mégare dit ce qu'elle fera au jour heureux où Hercule, retenu aux Enfers, reviendra auprès d'elle. A Jupiter elle sacrifiera cent taureaux; elle célébrera aussi les mystères de Cérès :

*Tibi, frugum potens
Secreta reddam sacra; tibi multâ fide
Longas Eleusi tacitâ jactabo faces.*

On remarquera que dans les vers de Stace, comme dans ces deux beaux passages de Sénèque, il est question du silence religieux qui accompagne le jet des torches et la course des flambeaux; il faut reconnaître là l'indication d'un rite qui est sans doute signalé comme exceptionnel.

Un texte de la *Mythologie* de Fulgence², que M. Foucart n'a pas cité non plus, donne une indication intéressante sur le drame mystique de la recherche de Proserpine : *Hanc (Proserpinam) mater cum lampadibus raptam quaerere dicitur, unde et lampadum dies Cereri dedicatus est.* Il y avait donc, à Éleusis, un jour ou plutôt une nuit dite des flambeaux, qui marquait sans doute la clôture des cérémonies; c'est à cela qu'on peut rattacher le texte déjà cité de Lactance sur la recherche de Proserpine à la lumière des torches et sur l'agitation joyeuse des torches qui marque la découverte de la déesse ou son retour.

Le second drame mystique d'Éleusis est la hiérogamie de Zeus, représenté par le hiérophante, et de Déméter, représentée par sa prêtresse. Nous sommes très mal renseignés à cet égard. M. Foucart rappelle le texte d'Asterius, évêque d'Amasie du temps de Julien, où la hiérogamie est nettement indiquée et flétrie : « Une foule innombrable, dit Asterius, attend son salut de ce qui se passe dans l'obscurité entre ces deux personnages. » M. Foucart croit pouvoir rattacher immédiatement à ce témoignage ce qu'il appelle l'épilogue de la scène, qui nous serait fourni par le texte bien connu des *Philosophoumena* : « La

1. Sénèque, *Herc. fur.*, 364-6.

2. Fulgence, *Mythol.*, I, 10.

nuit, au milieu des feux, accomplissant de grands et ineffables mystères, le hiérophante s'écrie d'une voix forte : « La divine Brimo a enfanté Brimos, l'enfant sacré, c'est-à-dire la Forte a enfanté le Fort. » M. Foucart ajoute : « L'enfant sacré est très probablement Plutus » et rappelle qu'un *skolion*, cité par Athénée, chantait Déméter l'Olympienne, mère de Ploutos. Je ne puis admettre ces ingénieuses hypothèses, par cette raison d'abord, qui dispenserait de toute autre : le fruit de l'union de deux grandes divinités, Zeus et Déméter, doit être un grand dieu et non un héros comme Ploutos. Nous avons vu que, suivant la mythologie éleusinienne, Déméter, unie à Zeus, avait enfanté Apollon et Artémis, qui sont, en effet, de grands dieux. Ainsi le passage des *Philosophoumena* doit se rapporter à quelque autre enfantement, sans relations avec la hiérogamie Zeus-Déméter. On ne comprendrait pas, d'ailleurs, que cette hiérogamie fût suivie immédiatement d'une naissance, les Déesses n'échappant pas plus que les mortelles aux lois de la gestation. Le nom de Brimos, qui ne se rencontre pas ailleurs, désignerait-il, comme on l'a cru, Iakchos ? C'est une simple hypothèse que rien ne confirme. Brimo est une divinité thessalienne, qui a été identifiée tour à tour à Artémis-Hécate, à Déméter et à Proserpine. Une légende, rapportée par Properce seul, lui donne pour amant Hermès, sans dire si elle eut de lui un fils. Mais cela s'est passé en Thessalie, sur les bords du lac Boebeis, et l'on ne voit pas quel rapport cette tradition pourrait avoir avec Éleusis. Le texte des *Philosophoumena* est isolé ; tant qu'il n'aura pas reçu confirmation d'ailleurs, on pourra se demander s'il n'y a pas eu confusion entre Éleusis et quelque autre sanctuaire de la Grèce du Nord.

VI

J'ai quelques raisons de croire que l'auteur des *Philosophoumena* ou sa source — car ce n'est qu'un assez vulgaire compilateur — a confondu les mystères de Samothrace avec ceux



d'Éleusis. Nous connaissons très peu les mystères des Cabires dans l'île sacrée de la Grèce du Nord¹; mais nous savons que, depuis l'époque hellénistique et pendant toute l'époque romaine, ils jouirent d'une renommée presque égale à ceux des mystères éleusiniens et en subirent probablement l'influence, par l'effet même de la concurrence religieuse et commerciale. A Samothrace comme à Éleusis, il y avait de simples initiés et des initiés d'ordre supérieur, qualifiés d'époptes²; il y avait aussi un drame mystique, représentant l'enlèvement et la recherche d'Harmonia; il était probablement question d'une hiérogamie et de la naissance d'un enfant divin³. Or, dans la liste des noms des quatre grands dieux ou Cabires, que nous devons à un texte de Mnaséas de Patara, *Azieros* est Déméter, *Axiokersos* est Hadès, *Axiokersa* est Perséphone et *Kasmilos* est Hermès; cela est absolument certain. Il n'est pas moins certain qu'Hermès, inconnu, semble-t-il, à Éleusis, jouait un grand rôle dans les mystères cabiriques⁴. Hérodote, qui avait été initié aux mystères de Samothrace, refuse de dire comment les Athéniens ont reçu des Pélasges leur Hermès ithyphallique: « Ceux qui sont initiés aux mystères des Cabires à Samothrace, écrit-il, savent ce que je veux dire. » Mais ce secret là paraît avoir été révélé par Cicéron. Suivant lui⁵, Mercure, à la vue de Proserpine, aurait donné des signes non équivoques d'une vive émotion. La suite de cette légende sacrée a été trahie par Properce, qui, seul de tous les auteurs anciens, montre Mercure possédant Brimo sur les bords du lac Boebéis⁶:

*Mercurio sacris fertur Boebeidos undis
Virgineum Brimo composuisse latus.*

La fin de la légende devait être une naissance divine. Mais remarquons qu'il est question des *oncles sacrés* de Boebéis, lac

1. Voir l'art. de Bloch, *Megaloi Theoi*, dans le *Lexikon* de Roscher.

2. Aristide, I, p. 189.

3. Bloch, *l. l.*, p. 2532.

4. *Ibid.*, p. 2526.

5. Cic., *Nat. Deor.*, III, 22.

6. Properce, II, 2, 11.

de Thessalie, dans l'ancien pays des Pélasges, la Pélasgiotide; ce lac devait être considéré comme sacré par suite de légendes et de rites que nous ignorons. Évidemment, les *sacrae undae* désignent la rive du lac, mais la manière dont s'exprime le poète me porte à croire qu'Hermès aperçut Brimo se baignant dans les eaux du lac et qu'enflammé à sa vue (c'est le moment dont parle Cicéron), il obtint d'elle le couronnement de ses vœux. Brimo ayant été identifiée par les anciens à Perséphone, comme à d'autres divinités du même groupe (Artémis, Hécate, Déméter), nous trouvons dans cette légende un des couples cabiriques, Kasmilos et Axiokersa, et nous le trouvons dans une contrée dite Pélasgiotide, considérée comme un ancien centre des cultes pélasgiques.

Maintenant, reprenons la formule attribuée par les *Philosophoumena* au hiérophante¹ : « Ἱερὸν ἔτεκε πάτριχ κοῦρον, Βριμῶ Βριμῶν », τοῦτέστιν ἰσχυρὰ ἰσχυρόν. Les noms de Βριμῶ et de Βριμῶς auraient donc signifié, dans la langue sacrée du mystère, forte et forte, ἰσχυρὰ, ἰσχυρός. Or, on a dans Hésychius ces deux gloses : Βριμῶς = μέγας et Βριμῶ = ἰσχυρὰ. On ne paraît pas avoir encore remarqué que ces deux épithètes, μέγας et ἰσχυρός, se rencontrent, employées rituellement, dans une invocation aux Cabires découverte à Imbros et aujourd'hui au Louvre : θεοὶ μεγάλοι, θεοὶ δυνατοί, ἰσχυροί, καὶ Κασμιέλιε ἀνιχῆ², etc. Je ne crois pas que cela puisse être un hasard et j'en conclus qu'un épisode des mystères de Samothrace était la naissance de Brimos, Cabire, fils de Brimô, Proserpine, et de l'Hermès pélasgique Kasmilos.

Puisque le nom sacré de la déesse fécondée était Brimô, peu importe que les auteurs lui aient donné des noms différents; celui d'Harmonia, épouse de Kadmos dans la légende thébaine, a pu être naturellement attribué à l'épouse de Kadmilos (cette explication a été déjà proposée, notamment par Kern)³. En réa-

1. *Philosoph.*, V, 1 (éd. Cruice, p. 171).

2. Conze, *Reise in den Inseln*, p. 91, pl. XV, 9.

3. Dans Pauly-Wissowa. s. v. *Harmonia*, p. 2387.

lité, il s'agit, comme on l'a reconnu depuis longtemps, de la Koré du culte de Samothrace, qui portait aussi, suivant Mnaséas, le nom sacré d'Axiokersa, c'est-à-dire probablement « la sainte épouse », si l'on peut ajouter foi à la glose d'Hésychius : $\text{Κέρση} = \text{γάμος}$.

Que si l'on m'accusait de témérité pour avoir supposé que les *Philosophoumena* ont confondu Samothrace avec Éleusis, je pourrais m'abriter derrière l'autorité de M. Foucart. Clément d'Alexandrie et d'autres écrivains chrétiens ont raconté l'épisode indécent de Baubo déridant Déméter et en ont tiré argument contre la moralité des spectacles d'Éleusis. M. Foucart nie que le personnage de Baubo ait pénétré dans le culte d'Éleusis et conclut, à tort ou à raison, que Clément, Arnobe et Épiphane ont confondu l'orphisme avec le rituel des mystères éleusiens. De même, il pense que Grégoire de Nazianze a confondu les Eleusinia avec les mystères en faisant figurer, dans ces derniers, la mission de Triptolème; le même Père de l'Église se serait également trompé en imputant à la tradition éleusienne une histoire scandaleuse racontée par un poème orphique sur la liaison de Déméter avec Céléos. Chacune de ces assertions de M. Foucart pourrait être discutée et je ne puis songer à le faire ici; je veux seulement observer que si un Clément et un Grégoire de Naziance ont pu se tromper en pareille matière, rien n'interdit de soupçonner d'une méprise analogue l'auteur, certainement moins instruit, des *Philosophoumena*. Il y a tout lieu de croire que saint Hippolyte, auquel on attribue cet ouvrage, a commis des erreurs autrement graves en prenant pour des écrits authentiques de certains hérésiarques des faux qui circulaient sous leur nom¹.

Il se trouve que la préparation des candidats à l'initiation de Samothrace nous est mieux connue que celle des catéchumènes d'Éleusis. Il y avait un prêtre spécial, dit *koïès*, qui purifiait des homicides, et il paraît que les hiérophantes de l'île, dit

1. Bardenhewer, *Patrologie*, 2^e éd., p. 187.

anactotélestes, pouvaient exiger une véritable confession. Quand on demanda à Lysandre de déclarer le plus grand crime qu'il eût commis de sa vie : « Est-ce toi ou les dieux qui l'exigent ? » répondit le Spartiate. — Ce sont les dieux, dit le prêtre. — Eh bien ! retire-toi ; si les dieux m'interrogent, je leur dirai la vérité. » En pareille circonstance, Antalcidas se contenta de répondre : « Les dieux le savent »¹. Ces traits d'esprit, authentiques ou non, ne sont pas en contradiction avec ce qu'écrit Diodore, parlant des mystères de Samothrace² : « Ceux qui participent à ces mystères passent pour devenir plus pieux, plus justes et en tout meilleurs ». Le scholiaste de la *Paix* d'Aristophane (278) écrit à son tour : « Ceux qui sont initiés aux mystères des Cabires passent pour être justes et pour échapper aux périls et aux tempêtes ». Ces deux textes sont indépendants l'un de l'autre et peuvent donc être allégués comme se confirmant. « Formules sans valeur, simple réminiscence éleusinienne », écrit Bloch³ ; ce savant renvoie à Lobeck qui ne dit pas précisément cela. Lobeck est parti en guerre contre les symbolistes ; il n'admet pas du tout que les hiérophantes aient disserté sur l'origine des choses, sur la nature de Dieu, sur l'immortalité de l'âme *et caeteris rebus quas doctrinae mysticae cantores comminiscuntur* (p. 1288) ; mais loin de nier les effets de l'initiation sur le moral des hommes, il pense qu'un résultat semblable est obtenu par n'importe quelle religion, même la plus grossière : *Id enim de omnibus sacris praedicari potest, quae hominum sensus gravius commovent atque haud scio an nullum tam rude, tam infabre sculptum idolum reperiatur cujus adspectu barbari cultores non aliquando ad virtutem affectandam excitari possint*. Vraie ou non, cette opinion n'atteint pas le caractère moral et bienfaisant des mystères, mais tend simplement à l'étendre à tous les cultes, qu'ils soient mystérieux ou publics. Mais qui

1. Plut., *Apopht. lac.*, p. 229. Cf. Sainte-Croix, I^{er}, p. 49.

2. Diod., V, 49.

3. Bloch, *art. cit.*, p. 2532.

ne voit que ce raisonnement de Lobeck — grand helléniste, mais exégète sans vocation — ne tient pas devant les textes cent fois cités de Pindare, de Sophocle, de Platon, d'Isocrate, de Cicéron, d'Aristote, de Proclus¹, qui attribuent aux mystères d'Eleusis une efficacité toute particulière et des promesses d'immortalité bienheureuse que l'on chercherait vainement ailleurs? Ces promesses, personne ne les conteste, puisqu'il en est parlé avec une clarté parfaite; la question est de savoir si elles étaient faites gratuitement et si la pureté rituelle suffisait à en assurer le bénéfice. Les chrétiens des premiers siècles auraient eu trop beau jeu contre les païens s'ils avaient pu leur adresser ce reproche : « Vous promettez la félicité éternelle aux premiers scélérats venus, pourvu qu'ils se soumettent à certaines simagrées qu'enseignent vos prêtres : mais nous, nous exigeons de nos initiés la pureté du cœur ». Or, il se trouve précisément que les chrétiens n'ont jamais adressé ce reproche aux mystères d'Eleusis, tandis qu'au contraire, comme nous l'avons vu, c'est Celse qui reprochait aux chrétiens de se montrer, en pareille matière, trop accommodants.

Salomon REINACH.

1. Foucart, p. 362 sq.