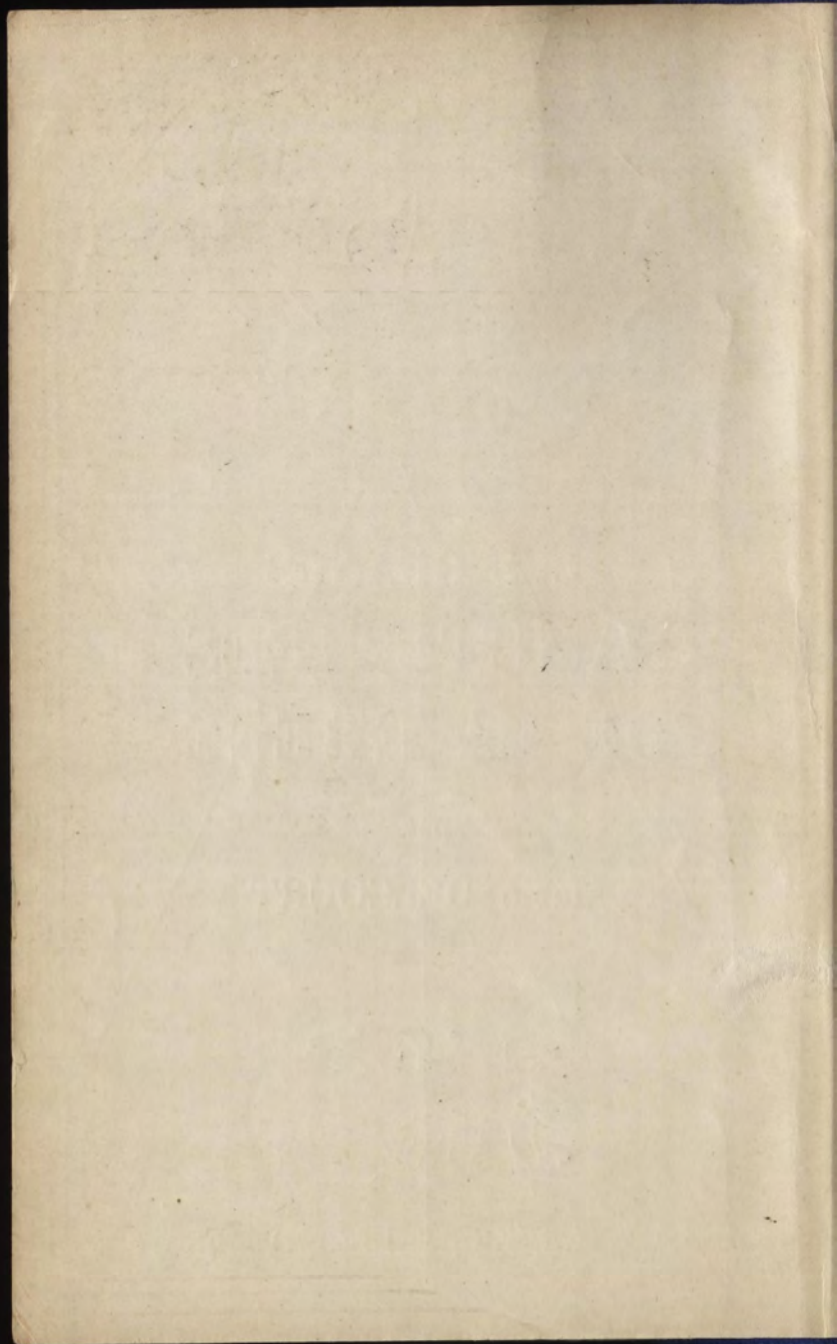
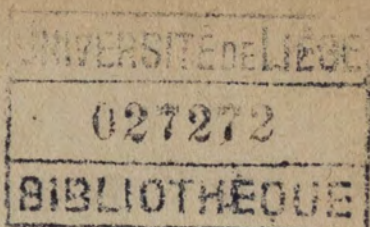


34273 A







34273 A-

LES GRANDS SANCTUAIRES
DE LA GRÈCE

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

HISTOIRE DES RELIGIONS

Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques dans l'antiquité classique, Droz, 1938.

Légendes et cultes de héros dans la Grèce ancienne, Leroux, 1942.

Œdipe ou la légende du Conquérant, Droz, 1944.

LITTÉRATURE GRECQUE

La Vie d'Euripide, N. R. F., 1930.

Eschyle, Rieder, 1935.

Périclès, N. R. F., 1940.

Images de Grèce, Libris, 1943.

MYTHES ET RELIGIONS

Collection dirigée par P.-L. COUCHOUD

LES GRANDS
SANCTUAIRES
DE LA GRÈCE

par

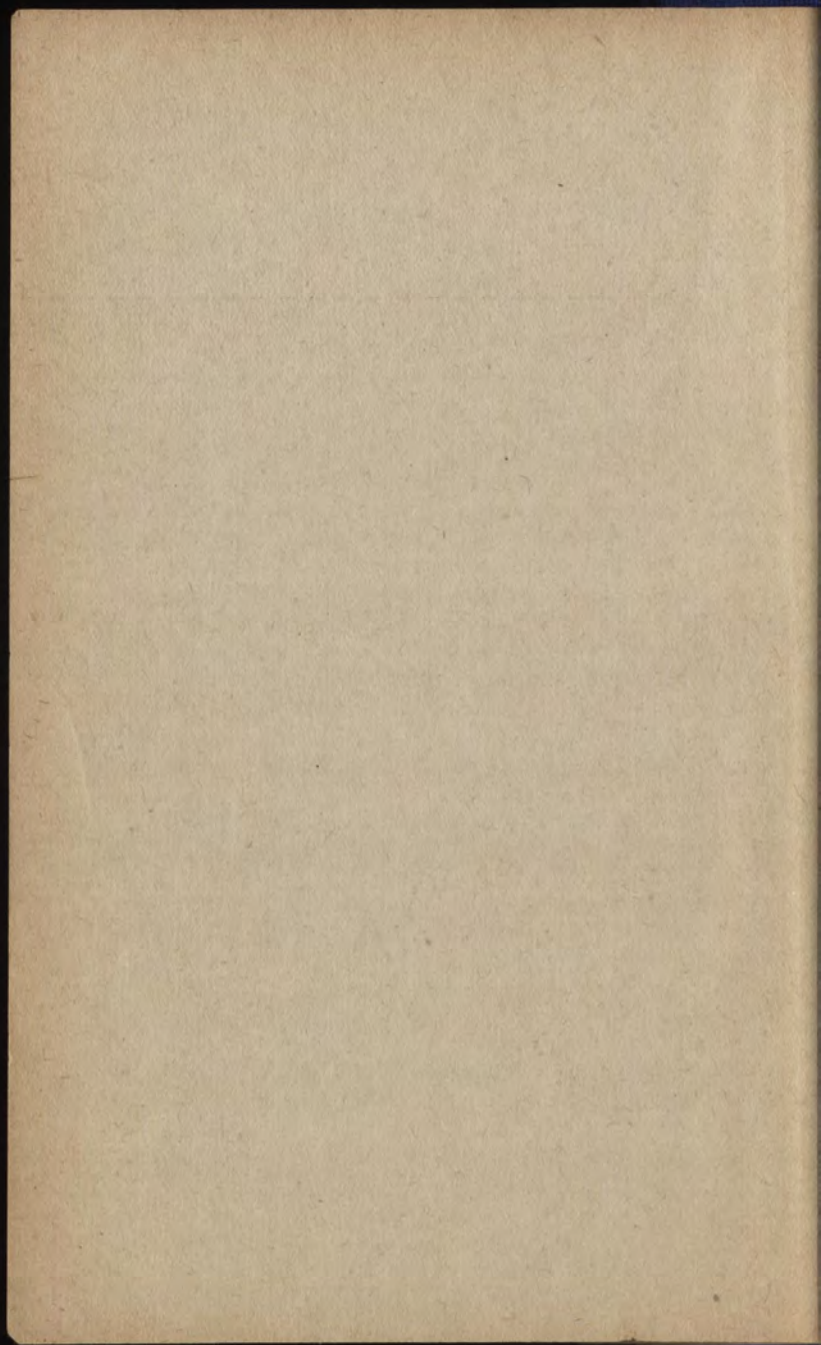
Marie DELCOURT



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS

1947





FÊTES ET SANCTUAIRES HELLÉNIQUES

Exclusif et intransigeant, le christianisme a exigé la démission de tout ce qu'il supplantait. Lorsqu'il s'est trouvé devant des liturgies trop anciennes, trop résistantes pour qu'il crût pouvoir les éliminer, du moins les a-t-il absorbées et subordonnées à ses fins propres. Cela fut d'autant plus facile que depuis longtemps on ne connaissait plus la signification exacte de ces pratiques auxquelles on restait attaché ; l'Église put leur en attribuer une nouvelle sans que personne protestât.

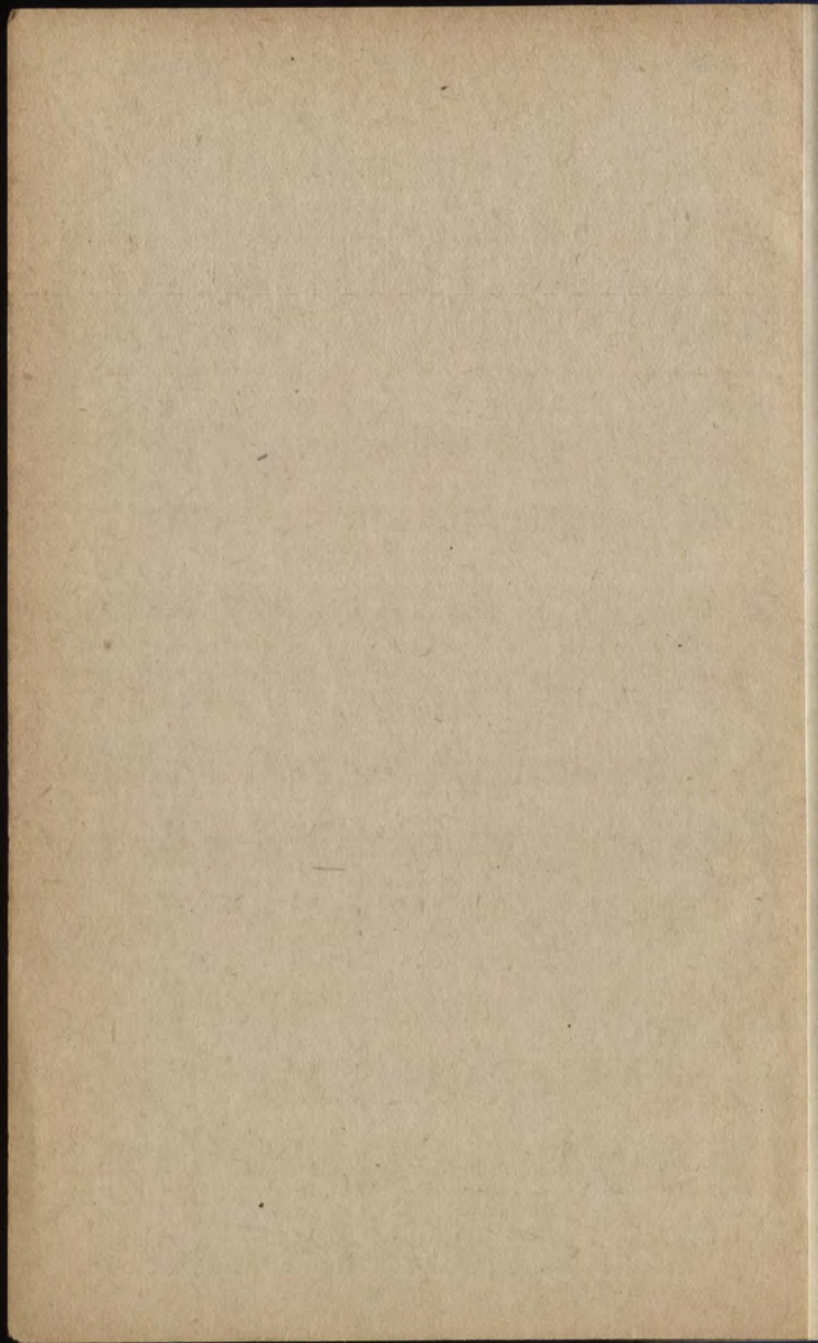
Nous savons très bien que les Rogations viennent des *ambarvalies* latines, lesquelles dérivent des processions de printemps, qui existaient peut-être avant que les dieux de la légende eussent même un nom ; mais aucun chrétien ne sent dans les Rogations une réalité étrangère à ses croyances. Dans notre calendrier alternent les fêtes mobiles (Pâques et Pentecôte), qui sont d'origine juive mais ont pris dans la nouvelle foi un sens nouveau, avec des fêtes fixes qui sont proprement chrétiennes. Mais celles-ci mêmes sont plus anciennes que le Christ. Le 25 décembre vit célébrer le solstice d'hiver, le renouveau du Soleil, la fertilité et les morts, longtemps avant que l'Église choisît ce jour pour commémorer la naissance de

avec ses guérisons, pose un problème différent, celui du miracle. Voilà plus de cent ans que le mensonge a cessé d'être invoqué pour expliquer les faits d'ordre religieux. La croyance est apparue comme un phénomène en soi si respectable qu'on prétend la découvrir partout, et pure de tout alliage. J'ai peur qu'on n'ait trop négligé des mobiles sans lesquels certains faits restent inexplicables. Car, enfin, de deux choses l'une : ou bien la divinité intervient réellement, ou bien les hommes se figurent qu'elle intervient, et leurs illusions ne sauraient être durables sans quelque collaboration extrinsèque. L'erreur du XVIII^e siècle fut de ramener toute thaumaturgie à des impostures sacerdotales. Mais les choses ne sont pas si simples et la complicité des fidèles a joué son rôle à côté de l'habileté des prêtres et des politiques. Les pèlerins d'Épidaure avaient intérêt à se prétendre guéris. De ce que disait la Pythie, comme de toutes les prophéties qui circulent depuis que le monde est monde, on pouvait probablement tirer n'importe quoi ; mais certaines gens avaient intérêt à donner un certain sens à ces fumeuses banalités. L'admirable est qu'un piétisme se développa tout de même en marge d'Épidaure, et qu'un sentiment religieux élevé et profond cristallisa autour du nom de Delphes.

Le festival olympique, tel que nous le connaissons, est psychologiquement sans mystères. En récompense, on trouvera ci-dessous quelques considérations sur ses origines possibles. Ces vues sont probablement imprudentes. En effet, dans les innombrables livres qui traitent des fêtes grecques, presque tout ce qui concerne le mécanisme des cérémonies reste valable et, d'un ouvrage au suivant, fait progresser les

connaissances. Il n'en est pas de même des hypothèses concernant la préhistoire religieuse ; elles se démodent avec une rapidité qui devrait décourager d'en proposer de nouvelles. Mais l'homme se laisse malaisément distraire des questions où il distingue les racines de son être le plus profond.

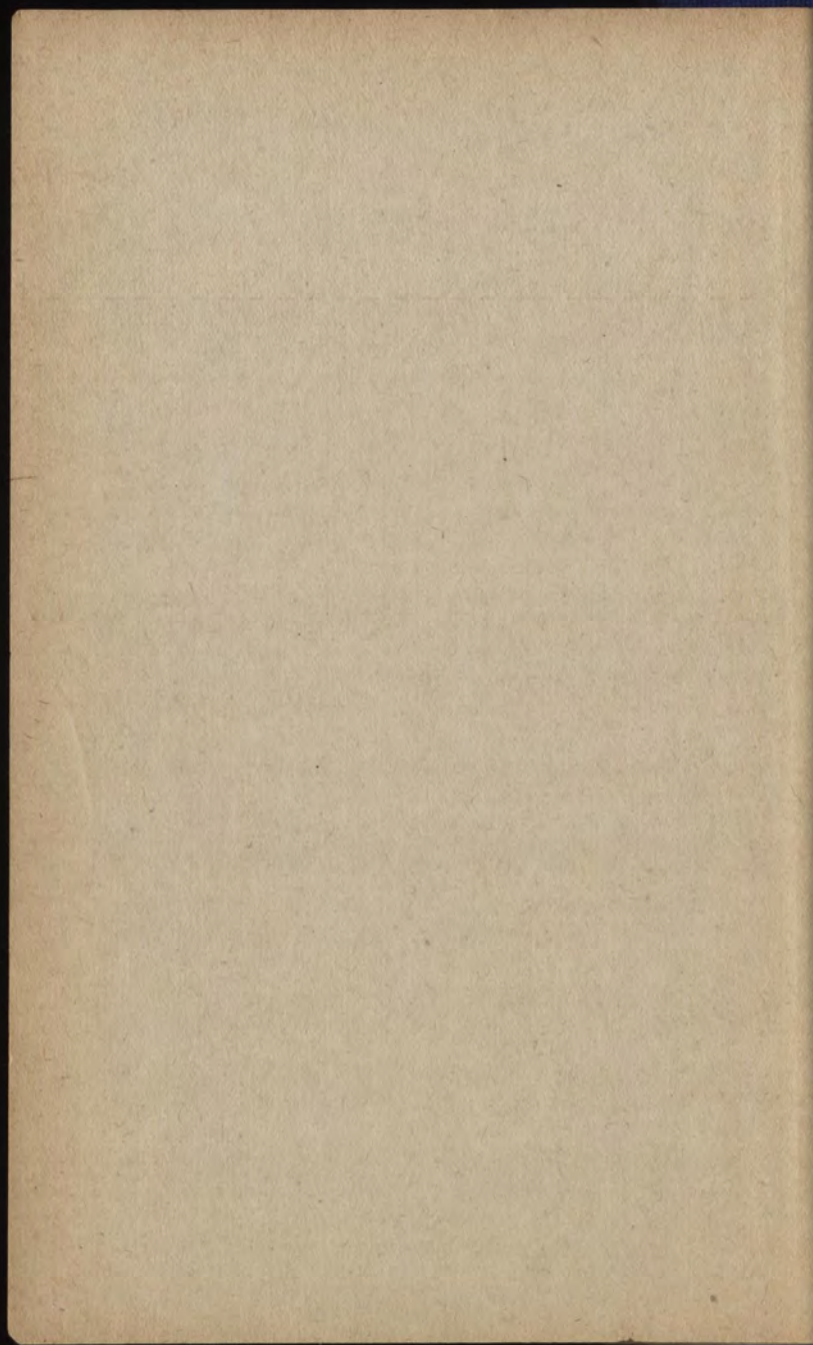




PREMIÈRE PARTIE

FÊTES ET SANCTUAIRES HELLÉNIQUES





FÊTES ET SANCTUAIRES HELLÉNIQUES

Exclusif et intransigeant, le christianisme a exigé la démission de tout ce qu'il supplantait. Lorsqu'il s'est trouvé devant des liturgies trop anciennes, trop résistantes pour qu'il crût pouvoir les éliminer, du moins les a-t-il absorbées et subordonnées à ses fins propres. Cela fut d'autant plus facile que depuis longtemps on ne connaissait plus la signification exacte de ces pratiques auxquelles on restait attaché ; l'Église put leur en attribuer une nouvelle sans que personne protestât.

Nous savons très bien que les Rogations viennent des *ambarvalies* latines, lesquelles dérivent des processions de printemps, qui existaient peut-être avant que les dieux de la légende eussent même un nom ; mais aucun chrétien ne sent dans les Rogations une réalité étrangère à ses croyances. Dans notre calendrier alternent les fêtes mobiles (Pâques et Pentecôte), qui sont d'origine juive mais ont pris dans la nouvelle foi un sens nouveau, avec des fêtes fixes qui sont proprement chrétiennes. Mais celles-ci mêmes sont plus anciennes que le Christ. Le 25 décembre vit célébrer le solstice d'hiver, le renouveau du Soleil, la fertilité et les morts, longtemps avant que l'Église choisît ce jour pour commémorer la naissance de

Jésus (1), et, si elle le fit, ce fut en partie pour faire concurrence à la cérémonie mithriaque du *Sol Invictus*. Malgré cette bigarrure, le croyant ne voit dans l'année liturgique qu'un ensemble harmonieux de stations d'égale dignité, disposées autour d'un centre unique qui est la personne de Jésus. Enfin, bien des saints sont d'anciens dieux, mais leurs légendes les rendent dignes de figurer dans les *Actes*.

Le christianisme a été fondé par des hommes qui se considéraient comme les dépositaires d'une révélation, laquelle définissait l'Église ; ils se réunissaient pour développer les conséquences de cette révélation. Les persécutions et les conciles ont maintenu une communauté à l'intérieur de laquelle un même dogme et une même discipline, une fois vaincues les dissidences, devenaient obligatoires. De cet esprit unitaire résulte l'homogénéité de l'Église romaine, celle aussi des groupes qui, au cours des temps, se sont détachés d'elle. Certains d'entre eux autorisent leurs membres à interpréter les textes selon leur conscience : il est très caractéristique que cette latitude ne diminue en rien la cohésion de la vie religieuse collective.

C'est que le culte a partout pour centre une réalité qui est la commémoration du Seigneur. Cette réalité, le fidèle l'atteint à sa propre hauteur, selon qu'il est plus ou moins avancé dans la vie spirituelle. Si même il ne peut échanger grand chose avec son voisin, le prêtre leur donne à tous deux le même enseignement. Dans toutes les églises, dans tous les

(1) La fête de Noël n'est pas attestée à Rome avant 336, à Antioche avant 375, à Alexandrie avant 430. La grande fête grecque à cette époque est celle de la Manifestation, l'Épiphanie.

temples, des hommes se réunissent pour réfléchir à une doctrine qu'ils déclarent être la seule vraie. Ces édifices ont été construits uniquement pour abriter la vie religieuse du peuple pieux. Les plus anciens ne ressemblent en rien au temple de Jérusalem, mais beaucoup au contraire aux *synagogues* (c'est-à-dire *réunions*) où les Israélites de la dispersion se rendaient pour prier en commun, lire les livres sacrés, chanter les psaumes. L'Église naissante y ajouta la cène, c'est-à-dire la fraction du pain et la distribution du pain et du vin aux convives. Du fait primordial, qui est la réunion des fidèles, naquirent des habitudes pieuses qui se développèrent en rites et ceux-ci en cérémonies de plus en plus importantes, subordonnées au sacrement et à la méditation par quoi se réalise l'idéal chrétien : la perpétuelle communion avec Dieu. Les églises primitives étaient des maisons ordinaires, affectées à l'ensemble des services de la communauté. Plus tard, la *domus ecclesiae* (1) devint la *domus Dei*, l'endroit où les chrétiens rencontraient le Seigneur. On éleva des sanctuaires partout où les fidèles voulaient se réunir. Les premières dédicaces attestées remontent au début du iv^e siècle ; elles sont marquées simplement par des discours et des prières.

A cette description du sanctuaire chrétien semblent échapper certaines églises catholiques qui ne furent point construites pour être le centre de la vie religieuse locale, mais parce qu'un événement étranger

(1) D'où les noms en usage dans les langues romanes pour désigner les sanctuaires ; les appellations germaniques, *Kirche*, *church*, viennent du grec *kyriakon*.

aux successions liturgiques s'était produit en cet endroit, y appelant brusquement des foules venues d'ailleurs. Lourdes n'aurait point de basilique si la Vierge n'était apparue à Bernadette. Mais si les apparitions retentirent fortement sur la piété, lui inspirant une forme, des démarches, des exigences nouvelles, c'est qu'elles coïncidèrent avec le moment où Rome définissait l'Immaculée Conception, c'est-à-dire que leur action fut déterminée par un ensemble de sentiments « catholiques ». Si bien que l'homogénéité foncière de la vie religieuse en pays chrétien se trouve attestée par cela même qui semble la rompre, comme c'est le cas dans un lieu de miracles où la piété a un aspect singulier. D'une part, la prédilection divine qui marque le sanctuaire comme un endroit privilégié trouve un écho dans les convictions de ceux mêmes qui ne participent point aux pèlerinages. Elle ne change rien d'autre part aux liturgies essentielles, qui y restent les mêmes que dans n'importe quelle chapelle de campagne ou de faubourg, les mêmes aussi qu'à Saint-Pierre de Rome.

*
* * *

Il en était tout autrement dans la Grèce ancienne, où la vie religieuse, sous quelque aspect qu'on l'envisage, est faite d'éléments hétérogènes. Tout y est imprévisible et paradoxal.

Aucune divinité ne joue dans les croyances du petit peuple un rôle plus grand que la Terre, ainsi que le prouvent mille rites et superstitions, et tout un folklore dont nous ne connaissons qu'une faible

partie (1). Mais la Terre n'a presque pas de cultes en dehors de l'Attique, et elle est presque toujours associée à une autre divinité. Ouranos a une légende curieuse, mais ne semble avoir eu aucune place dans la vie religieuse.

Ce sont là des forces naturelles qui ne furent jamais complètement anthropomorphisées. Ce qui concerne les Olympiens est tout aussi incohérent.

Zeus est le plus grand des dieux. « *Les hommes mortels sont obscurs ou célèbres, illustres ou inconnus, selon qu'en décide le grand Zeus. Il lui est facile de rendre fort ou d'entraver le fort, facile de réduire le superbe et d'accroître l'insignifiant, facile de redresser le tordu et de dessécher l'orgueilleux. Il gronde sur nos têtes, Zeus qui habite les très hautes demeures.* » Ainsi dit Hésiode, en termes qui annoncent les prophètes d'Israël. Un sentiment profond inspire les poètes qui parlent de Zeus ; en revanche, ses fêtes, où les autres cérémonies sont éclipsées par les joutes, ont un contenu religieux remarquablement pauvre.

Hermès est honoré partout, cent fois représenté par les sculpteurs, cent fois évoqué par les poètes ; peu de figures divines sont plus populaires ; ses fêtes et ses temples sont rares. Aphrodite a quantité de temples ; ses fêtes sont peu nombreuses et sans intérêt. L'apparition de Dionysos a transformé tout un aspect de la vie hellénique ; c'est l'un des dieux les plus célèbres ; ses fêtes jalonnent tout l'hiver ; mais peu de temples lui sont consacrés et il n'a pas un seul grand sanctuaire. La valeur guerrière est représentée par une déesse, Athéna, plutôt que par

(1) Cf. II^e Partie, ch. 1 et 5, notamment pp. 51 et 126.

le dieu Arès, qui est objet d'invocations ne formant guère un véritable culte ; la seule fête qui ait été sûrement célébrée en son honneur est celle de Tégée, où on l'appelle le *Convive des Femmes* : les femmes seules y avaient accès et mangeaient seules les viandes du sacrifice ; quant à Athéna, qui tient une grande place dans la littérature et l'art, en dehors d'Athènes elle n'occupe qu'un rang effacé dans le culte.

Ces paradoxes s'expliquent si l'on se souvient que les Hellènes, en arrivant en Grèce, y trouvèrent des formes religieuses toutes différentes de celles qu'ils apportaient avec eux. Les fouilles ont prouvé que presque tous les grands sanctuaires de l'époque historique — Delphes, Délos, Olympie, Éleusis, certainement — étaient déjà des lieux de culte à l'époque mycénienne ; la linguistique montre que plusieurs des Olympiens — sauf toutefois Zeus, dieu essentiellement indo-européen — ont des noms que le grec est incapable de justifier. Entre l'ancienne religion méditerranéenne et celle des envahisseurs, il y eut des influences, des emprunts, des juxtapositions, des fusions et des transfusions. Nous pouvons nous en faire une idée en voyant tout ce que le christianisme a su absorber d'éléments païens. Mais les religions antiques, qui ne sont ni dogmatiques ni révélées, se souciant peu d'unifier, laissent subsister des disparates que les grands architectes de la construction chrétienne auraient eu soin d'effacer.

Ces disparates sont nombreuses d'autant que les fêtes sont plus anciennes que les dieux. Elles furent d'abord des liturgies magiques, dont le contexte primitif se désagrégea au cours des siècles, les laissant

libres d'entrer dans des systèmes nouveaux. A quoi les poètes travaillèrent allégrement, les interprétant comme des commémorations d'actions héroïques ou divines. Toutes les femmes grecques jusqu'à Cyrène et en Sicile célébraient les Thesmophories : c'était, disait-on, en l'honneur de Déméter et de Coré. Mais qu'on veuille bien regarder les cérémonies d'un peu près, on constate que les déesses en sont absentes et qu'il n'y a là que des rites archaïques destinés à promouvoir directement la végétation. L'action des poètes est beaucoup plus sensible dans les cérémonies éleusiniennes préliminaires à l'initiation (1).

Ainsi le sens primitif des vieilles liturgies s'oblitéra, chez les Grecs, plus tôt et plus complètement que chez d'autres peuples moins doués. On modernisa les vieux rites en les projetant sur un arrière-plan de légendes fraîches et brillantes (2) qui prétendaient les justifier. Mais jamais on n'arriva à les accorder entièrement avec la théologie nouvelle, celle que les poètes, en écho aux philosophes, répandaient peu à peu dans la foule, et qui devint bientôt panhellénique, tandis que les cultes locaux gardaient toutes leurs particularités.

D'autre part, en devenant de plus en plus puissantes et orgueilleuses de leur passé, les cités modifiaient le caractère des fêtes, afin que leurs membres y prissent une conscience plus fière de leur valeur. L'évolution n'est pas toujours lente et insensible. Lorsque Pisistrate donna du faste aux Grandes

(1) Cf. p. 123 et suiv.

(2) Ce qui était neuf dans les légendes, c'était la caténation des épisodes. Cf. mes *Légendes et Cultes de héros en Grèce*, ch. V et VI.

Panathénées qui avaient été créées un peu avant lui, en 566/65, il avait certes des modèles et il eut des imitateurs parmi les tyrans du ^{vi}^e siècle. Les lettres et l'esprit civique ont ainsi collaboré pour transformer de simples liturgies rurales en grandes cérémonies chargées de sens et d'enseignement.

* * *

Le christianisme s'est élaboré dans des salles closes, où les cérémonies sont nées au contact d'une communauté réunie pour la fruition des sacrements. Au contraire, les fêtes grecques sont presque toutes des actes en plein air et beaucoup se sont toujours passées de tout édifice.

Telles sont les *Dédalia* du Cithéron, au cours desquelles, dans une chênaie près d'Alalcomènes, les gens de Platées coupaient un arbre qu'un corbeau avait désigné en s'y posant, puis y taillaient une grossière statue de femme. Aux Grandes *Dédalia*, qui étaient séparées par un long intervalle (1), une des poupées de l'année précédente était tirée au sort, vêtue, voilée et promenée en procession sur un char par un homme qui était censé être son époux, avant de recevoir le bain nuptial dans l'Asopos. Puis on construisait sur le sommet du Cithéron un immense bûcher où l'on brûlait, arrosées de vin, les autres statues, ainsi qu'un holocauste d'animaux sacrifiés. La promenade des époux en char est probablement une hiérogamie de printemps, destinée à

(1) La périodicité exacte des fêtes est mal connue, et plusieurs autres détails sont conjecturaux. Cf. M. NILSSON, *Griechische Feste*, p. 50 et suiv.

stimuler la végétation, et combinée ici avec une fête du feu nouveau, sans que nous comprenions du reste pourquoi l'une et l'autre ont cessé d'être annuelles, comme le sont en principe les fêtes saisonnières. Les Grecs de l'époque historique, qui ne le savaient pas mieux que nous, racontaient que Zeus avait voulu piquer la jalousie de Héra en lui faisant croire qu'il allait épouser la fille de l'Asopos. La déesse avait soulevé le voile de la fiancée et, découvrant la poupée de bois, s'était en riant réconciliée avec son mari. Ainsi la vieille et incompréhensible cérémonie retrouvait un sens, et d'autant plus satisfaisant qu'une Héra Matrimoniale régnait sur le Cithéron. Voilà comment les poètes font entrer une liturgie mystérieuse dans le cycle d'une divinité olympienne.

Voici maintenant l'intervention des politiques. A la fin du iv^e siècle, le roi de Macédoine Cassandre réconcilia en les soumettant les cités béotiennes alors la vieille haine qui opposait Thèbes et Platées s'éteignit avec la liberté. A partir de ce moment, tous ceux de la confédération béotienne, gens de Thespies, Tanagra, Chéronée, Orchomène, Lébadée et Thèbes, aussi bien que ceux de Platées, prirent part à frais communs à l'organisation des Grandes *Dédalia*, chaque cité amenant au bûcher une vache pour Héra, un taureau pour Zeus, sans compter le menu bétail offert par les particuliers. L'ancienne procession locale est ainsi appelée à rendre évidente une communauté de sentiments et d'intérêts. Au surplus, des cérémonies ainsi liées au seul décor champêtre ne réclament la construction d'aucun temple. Il n'est même pas sûr que le grand holocauste du Cithéron se soit fait en un lieu consacré.

*
* *

Nous approchons ici la différence essentielle entre le sanctuaire chrétien et le sanctuaire antique. Le Dieu unique se rend à l'appel du prêtre dans n'importe quelle église ; celle qui vient d'être consacrée acquiert aussitôt une dignité religieuse égale à celle de la plus vénérable basilique : « *Là où deux ou trois sont assemblés en mon nom, je suis au milieu d'eux* » (Matth., XVIII, 19).

Dans l'antiquité, c'est la divinité elle-même qui élit un lieu en s'y manifestant. Il arrive qu'elle le désigne en inspirant aux hommes une crainte religieuse, comme c'est le cas dans une grotte ou sur un haut lieu. Parfois elle le marque en y faisant tomber la foudre ou en y conduisant des animaux (1). L'élection a toujours l'ambivalence qui caractérise la notion même du sacré ; le lieu choisi est *labou* avant d'être bénéfique. C'est pourquoi l'on prend soin de le nettement circonscrire : car les fidèles doivent savoir où commence, où finit le domaine dangereux des puissances invisibles.

Le sanctuaire est un terrain dénommé *temenos*, c'est-à-dire l'enclave réservée au dieu, nettement découpée au milieu des possessions des hommes. Festugière a bien montré que ses premiers caractères

(1) Epiménide, appelé de Crète dans Athènes vers 625 pour y faire cesser un fléau, conduisit sur l'Aréopage une brebis noire et une brebis blanche. Là où chacune d'elles s'arrêta, on offrit un sacrifice. Un essaim d'abeilles guide Saon vers l'oracle de Trophonios à Lébadée. Un corbeau désigne l'arbre dont le tronc servira au mariage sacré du Cithéron. Une colombe noire désigne le chêne oraculaire de Dodone, etc.

sont négatifs : il est *adylon*, impénétrable aux profanes, *abalon*, inaccessible (1). Nous aurions tort de croire que ces adjectifs marquent une simple interdiction ; il y eut un temps où ils exprimaient bien une impossibilité. Nul doute que Pausanias n'ait dit vrai lorsqu'il parle de gens qui moururent au sortir d'une enceinte interdite où ils avaient pénétré soit par erreur soit par impiété : les ethnographes ont souvent signalé le cas de ces primitifs qui violent un tabou et succombent peu après, sans que leur corps offre la moindre lésion. Des faits analogues ont dû se produire en Grèce.

Certains tabous étaient communs à tous les sanctuaires. Il était interdit d'accoucher dans le *temenos* d'un dieu, d'y mourir ou d'y laisser un cadavre, interdiction qui aboutit à un étrange paradoxe dans les temples des héros médecins, où des malades, souvent gravement atteints, venaient implorer leur guérison (2).

D'autres prescriptions sont particulières. Certains sanctuaires sont fermés aux femmes, d'autres aux hommes, d'autres aux esclaves, d'autres aux étrangers, d'autres à tout le monde à l'exception des prêtres. Le temple d'Hadès à Elis était ouvert une seule fois par an et pour le prêtre seul. Seules les femmes pénétraient, et une seule fois par an, dans l'Hippodameion d'Olympie. D'autres contiennent des objets dont la vue est interdite, sauf à certaines personnes et en certaines circonstances privilégiées. Plus d'une légende raconte comment des gens furent

(1) *La Sainteté*, début.

(2) Cf. II^e Partie, ch. 4, p. 100-102.

frappés de folie pour avoir imprudemment révélé ou contemplé une image divine.

En dehors de la conception archaïque et fondamentale du *sacré interdit*, sous ces prescriptions tardivement expliquées par des aventures ou des caprices divins, on entrevoit des liturgies désagrégées. Tout ce qui composait la notion antique du sanctuaire apparaît assez clairement dans cette page où Pausanias, au II^e siècle de notre ère, décrit les cultes du mont Lycée, près de Lycosoura en Arcadie :

De toutes les villes que porte la terre sur le continent et dans les îles, Queue-du-Loup (1) est la plus ancienne : c'est elle que le soleil a éclairée la première ; c'est elle qui a servi de modèle aux hommes pour bâtir des villes.

A gauche du temple de Coré-Souveraine se trouve le mont Lycée qu'on appelle aussi Olympe et Cime Sacrée de l'Arcadie. Zeus, dit-on, y fut élevé. En effet, il y a sur le Lycée un lieu dit Crétéas, à gauche du temple d'Apollon Parrhasios, et les Arcadiens prétendent que c'est là, et non dans l'île de Crète, que Zeus fut nourri. Les trois nymphes ses nourrices s'appellent Thisoa, Néda et Hagno. La première a donné son nom à une ville de la Parrhasie, la deuxième au fleuve Néda, la troisième à une source du mont Lydée, qui, semblable en cela au Danube, donne de l'eau été comme hiver. Quand il y a une sécheresse, le

(1) C'est certainement ainsi qu'un Grec comprenait le mot *Lycosoura* (et *Lycæos* comme le *Mont-du-Loup* ou le *Mont-aux-Loups*) ; même si le mot a une autre origine, elle est masquée par une étymologie populaire. Quant au nom d'*Olympe*, c'est celui de plusieurs montagnes en Grèce et en Asie Mineure, en dehors de celle qui, entre la Thessalie et la Macédoine, passait pour être habitée par les dieux. Le Lycée fut surnommé *Olympe* parce qu'il servait de demeure à Zeus.

prêtre de Zeus Lycaeos adresse une prière à l'eau et sacrifie autant de bêtes que la coutume le lui ordonne, puis il promène un rameau de chêne à la surface de l'eau, sans toucher le fond. De l'eau remuée monte une vapeur, puis le brouillard devient un nuage qui en attire d'autres et fait tomber la pluie sur la terre pour tous les Arcadiens. Il y a sur le Lycée un sanctuaire de Pan entouré d'un bois sacré, un hippodrome et un stade. On y voit aussi les socles de statues aujourd'hui disparues...

Le Lycée offre bien des choses étonnantes et en particulier ceci. C'est là que se trouve le temenos de Zeus Lycaeos, où nul être humain ne peut pénétrer. Celui qui enfreint la défense et entre dans l'enceinte meurt inmanquablement dans l'année. Et, à ce qu'on dit, tout ce qui entre dans l'enceinte, bêtes et hommes, cesse d'avoir une ombre.

De quoi se moque le raisonnable Polybe : comment le sait-on puisque personne n'y est entré ? Pausanias rencontre l'objection :

Lorsqu'un gibier fuit par ce lieu, le chasseur se garde bien de le poursuivre, mais reste à l'extérieur et constate que la bête n'a plus d'ombre... Au plus haut sommet du mont est un tertre, l'autel de Zeus Lycaeos, d'où l'on découvre tout le Péloponnèse... Sur cet autel on sacrifie à Zeus d'une façon abominable (1). Il ne m'est pas agréable de m'étendre sur ce rite ; qu'il soit ce qu'il est et ce qu'il fut depuis son origine (VIII, 38).

Ce sacrifice « abominable » semble avoir été celui d'un enfant, dont la chair était mêlée à celle des

(1) *Aporrhêton*, affreux, odieux, ou secret, impossible à révéler : semble avoir ici le premier sens.

animaux et servie dans un banquet. Celui qui mangeait un morceau de la petite victime était « changé en loup », c'est-à-dire qu'il était mis hors la loi et condamné à vivre en loup-garou dans les forêts pour une durée de neuf ans, après quoi, s'il n'avait plus jamais touché à la chair humaine, il redevenait homme. Quelle réalité se cache sous cette étrange histoire (1) ?

Les sacrifices humains semblent avoir été pratiqués jusqu'au IV^e siècle avant notre ère. Pausanias donne à penser qu'il en était encore de même de son temps, mais il lui arrive fréquemment d'insérer dans ses descriptions des renseignements périmés. Le rite barbare dont il préfère ne pas parler est certainement antérieur de bien des siècles aux premiers linéaments de la légende de Zeus. Celle-ci, une fois implantée

(1) Il faudrait la compléter par des textes sur lesquels je ne puis m'étendre ici et qui ont été groupés par W. Immerwahr, *Die Kulte und Mythen Arkadiens*, I (Leipzig, 1891). Elle nous éclaire mieux sur les origines du culte que sur sa substance concrète, qui nous échappe totalement. Un enfant coupé en morceaux, un homme qui devient cerf, un autre qui devient loup et doit vivre longtemps dans la solitude, un étang traversé à la nage, des vêtements abandonnés avant la métamorphose, repris ensuite, tout cela nous rapproche des liturgies d'initiation avec leurs rites de la mort simulée, leurs plonges, leurs dénominations et travestissements animaux, leurs changements de costumes. Les listes de vainqueurs avaient conservé le nom d'un homme ayant subi la métamorphose et redevenu homme : il s'appelait *Démarque* ou *Démænèle* — Chef du Clan, Honneur du Clan — et il avait triomphé à Olympie ; or, les initiations servent à qualifier les chefs. Enfin, certaines fêtes du Lycée comportaient une table renversée, une cabane incendiée : actions fréquentes dans les batailles rituelles. Mais comment un véritable sacrifice humain serait-il arrivé à se superposer aux épreuves traditionnelles ? Les fouilles, qui n'ont apporté aucun éclaircissement sur les cultes lycéens, ont révélé des os calcinés, mais point d'ossements humains.

dans la région, attira à elle des traditions encore flottantes. Des noms de lieux devinrent, probablement à l'époque alexandrine, des noms de personnes associées aux enfances du dieu. Les liturgies elles-mêmes, l'oblation de l'enfant, le *rain-charm*, se sont fixées en des sites consacrés par quelque caractère mystérieux : une grotte, un ruissellement intarissable, un âpre sommet montagneux. Elles ne requièrent aucun édifice, et certainement il n'y en avait aucun, ni davantage d'image de Zeus. Le sanctuaire est simplement un site délimité, consacré à une activité rituelle spéciale et protégé par des tabous. Lorsque le rite fut englobé dans le culte d'un dieu — et Pan régna bien avant Zeus sur les sommets du Lycée —, les interdictions furent expliquées à l'aide de quelque détail de la légende, à moins qu'on n'en inventât une de toutes pièces pour les justifier.

Quant au tabou qui rend inviolable tout le domaine sacré, il entraîne le droit d'asile comme conséquence inévitable. Tous les sanctuaires grecs en ont usé, non sans danger pour la paix publique, non sans dilemmes cruels pour la conscience des autorités, qui, si elles avaient décidé de poursuivre jusqu'au bout un criminel redoutable, avaient le choix entre deux formes d'impiété : ou bien laisser le fugitif mourir de faim dans le temple, ce qui constitue une souillure, ou bien l'arracher vivant à la protection du dieu, ce qui est un outrage à la majesté divine. L'inviolabilité du mystérieux sanctuaire arcadien devait être particulièrement redoutable. Le roi Pleistoanax, qui était suspect à Sparte parce qu'il était partisan d'un rapprochement avec Athènes, jugea bon de quitter sa patrie. Il se réfugia sur le Lycée et vécut dix-neuf

ans dans une maison qu'il s'était construite à moitié sur le domaine consacré, à moitié sur la terre de tout le monde. Aucun dieu grec n'est si terrible que les rois ne réussissent à ruser avec lui.

Comme beaucoup de sanctuaires, et surtout ceux de Zeus, celui du Mont-aux-Loups avait ses jeux. Ils furent célébrés d'abord dans l'hippodrome et le stade qui joignaient la chapelle de Pan, premier seigneur du lieu, et cela prouve leur haute antiquité. Ils eurent leur renommée locale au ^v^e siècle. Le condottiere Xénias, qui partit avec Cléarque et Xénophon afin de détrôner Artaxerxès au profit de son frère Cyrus, les célébra à Peltas en Phrygie au début de mai 401 et distribua comme prix des strigiles dorés, remplissant certes ainsi d'une nostalgie profonde le cœur de tous les Arcadiens ses compatriotes.

Esquissons encore l'histoire d'un autre sanctuaire archaïque, celui de Posidon à Oncheste en Béotie. *« Archer Apollon, dit l'hymne homérique à ce dieu, te voici à Oncheslos, le bois charmant consacré à Posidon. C'est là que le poulain nouvellement dompté reprend son élan, même si le beau char lui pèse. Le conducteur saute à terre, si adroit qu'il soit, et fait la route à pied. Les chevaux libérés font sonner le char. Quand celui-ci se brise parmi les arbres du bocage, on panse les chevaux. Mais le char, on l'incline (1) et on le laisse là. Ainsi, depuis la nuit des temps, ce fut l'usage sacré ; les hommes prient le seigneur Posidon, lequel garde le char qui désormais est son langage. »*

(1) *On l'appuie contre le temple*, traduit l'éditeur de l'hymne, J. Humbert, introduisant imprudemment dans le texte un mot important qui n'y est pas (230-238).

Ces quelques lignes sont tout ce que l'on sait d'un rite dont la signification exacte reste impénétrable (1). La seule chose qu'on y distingue avec certitude, c'est que les chars brisés devenaient tabous : caractère commun de toutes les offrandes.

Nous sommes un peu moins ignorants en ce qui concerne l'histoire du sanctuaire. L'auteur du 11^e chant de l'*Illiade* connaît aussi le charmant bocage consacré à Posidon entre Thèbes et Orchomènes de Béotie. A l'époque historique, il est un des centres de la ligue beotienne, et l'on y a retrouvé le texte d'un traité conclu aux environs de 270 entre les Phocidiens, les Etohiens et les Beotiens. Strabon, passant par là à l'époque d'Auguste, y vit un temple auprès duquel se tenaient les assises de la confédération, mais le bocage avait disparu et l'endroit était dénudé. Il faut croire qu'un ami des poètes, peu de temps après, y replanta des arbres, car Pausanias put y admirer *le bois sacré qu'Homère avait loué* et, dans le temple, une statue du dieu.

Ni Strabon ni Pausanias ne parlent plus de l'offrande des chars fracassés ; le rite avait probablement disparu et le lieu qui en avait été le théâtre n'était plus, dans la pensée des hommes, que le séjour d'un dieu protecteur d'un groupe politique. Ce qui était important, ce n'était plus le bocage, mais le temple. Pour un géographe de l'époque romaine, un *hieron* est une construction. Mais rien n'indique qu'il y en ait eu une dans l'Onchestos homérique, où le domaine du dieu pouvait fort bien ne se distinguer de la terre

(1) Cf. 11^e Partie, ch. II, pour ce qui concerne les chars fracassés d'Olympie, également rattachés au culte de Posidon.

commune des hommes que par une démarcation idéale, n'être que le champ d'action où une puissance mystérieuse imposait des volontés dont, déjà, la signification devenait chaque jour un peu moins claire.

*
* *

! - Le Dieu chrétien a pour domaine le monde entier et il n'a jamais voulu marquer sa préférence pour aucun endroit. Mais là où ses adorateurs se réunissent, il descend parmi eux. Dans sa maison, les grâces sont plus nombreuses qu'ailleurs, les fautes aussi sont plus graves que dans les lieux profanes. C'est là que le fidèle vient s'entretenir avec son Seigneur. Et la liturgie, qui est faite pour qu'entre eux les échanges soient plus riches, plus significatifs et plus féconds, a pour centres le tabernacle où Dieu réside, le pupitre du haut duquel tombe sa parole.

Il en était tout autrement dans l'antiquité, où les fêtes, les lieux élus et les temples sont toujours restés des réalités distinctes, indépendantes l'une de l'autre. Beaucoup de fêtes, telles les fameuses *Carnea* doriennes, ne comportent que des cérémonies de plein air : courses de jeunes gens tenant des rameaux de vigne, réjouissances sur des jonchées de feuillage, tournois de musique. Comme les *Dédalia* platéennes, les *Carnea* se passaient de tout édifice et même, semble-t-il, de tout lieu consacré. Quant au domaine divin et au temple, ce sont là des notions dont les origines sont fort différentes.

1° Le téménos dérive de la croyance aux divinités de la nature, puissances mystérieuses que l'on ren-

contre en plein air. Lorsqu'on dit que telle source, telle grotte, tel rocher leur appartient, on parle déjà le langage d'une époque tardive qui les conçoit indépendamment du site où elles se manifestent. Nul doute que le dieu n'ait commencé par être identique à la grotte, au rocher, à la source.

On enseignait parfois, au début de ce siècle, que le téménos était le reste et le symbole des droits primitifs de la divinité sur la nature entière ; ainsi l'arbre sacré était le substitut de toute la forêt sur laquelle le dieu avait régné jusqu'au moment où il avait permis aux hommes d'en jouir, se contentant d'un abrégé de son ancienne souveraineté. Cette conception s'est présentée assez naturellement à l'esprit de ceux qui ont étudié les offrandes, lorsqu'ils voient des fermiers offrir les prémices de leur moisson, des conquérants la dîme de leur butin ; ou encore quand ils lisent, dans un traité d'agriculture, qu'un cultivateur exorcise les mulots en leur laissant un coin de champ d'où il s'engage à ne pas les déranger, moyennant quoi il les prie de cesser leurs ravages dans les autres terrains. Mais elle s'appuie sur des textes tardifs (1) et sur des légendes étiologiques inventées pour faire entrer les cultes archaïques dans le cycle des divinités olympiennes. Le saule qui se trouvait à Samos dans le sanctuaire de Héra, le

(1) Ceux qui sont allégués par Rouse (*Greek Votive Offerings*, p. 40) n'apportent aucun argument sérieux en faveur de cette théorie, car le passage des *Geoponica* (XIII, V, 4) relatif aux mulots consigne un simple contrat du genre *do ut abeas*. Si les lieux sacrés résultaient d'accords de ce genre, on comprendrait à la rigueur les tabous qui les frappent, mais non les rites positifs que les hommes y accomplissent.

↑ platane de Delphes et ceux du *hiéron* d'Hélène à Sparte, l'olivier de Délos, ceux d'Athènes, les chênes de Dodone, ce ne sont certainement pas des survivances de domaines autrefois plus étendus. Ces arbres ont d'abord été vénérés pour eux-mêmes, de même qu'une pierre fut adorée à Delphes, entourée de bandelettes et ointe d'huile, bien longtemps avant qu'on ne songeât à faire d'elle la pierre fabuleuse que Cronos avait engloutie en croyant avaler un de ses enfants. Comme ces fétiches, le téménos fut objet de culte avant d'être le séjour d'une divinité. Le mont Olympe était auguste à une époque où les poètes n'avaient pas encore enseigné que les dieux y eussent leurs hautes demeures.

u° Le temple a une origine toute différente. Il s'appelle *naos* parce que le dieu y a son séjour. Cette conception du dieu résident semble venir de l'époque préhellénique où les divinités protectrices des princes et des villes consentaient à se fixer dans le donjon. En effet, le temple dorique le plus simple (par exemple celui de Thémis à Rhamnous en Attique) reproduit exactement le *mégaron* mycénien (1). L'un et l'autre se composent d'une salle dont les murs latéraux sont prolongés en avant par des antes, de façon à former un vestibule couvert dont le toit est soutenu par deux colonnes en face de la porte. Dans

(1) Le temple ionique paraît dériver d'un *mégaron* prémycénien dont on a retrouvé des modèles en Troade. Il y avait à Epidaure, à Delphes et ailleurs, de petits temples ronds à colonnade circulaire. Cette *tholos* doit venir, non du *mégaron*, mais de la hutte primitive. L'affectation cultuelle de celles dont on a relevé les plans est trop mal connue pour qu'on puisse dépasser cette hypothèse. Cf. Fernand Robert, *Thymélé*, 1939.

la cour du mégaron était creusée la fosse pour les sacrifices ; de même, l'autel est à l'extérieur du temple, devant la façade. Plus tard, la construction devient plus belle et plus ample, mais sans jamais se compliquer. Des colonnes dessinent un second vestibule derrière la salle, deux autres le long des côtés. Celui qui longe la porte d'entrée s'agrandit et devient le *pronaos*.

L'Héraion d'Olympie, qui date des environs de 700, est le type des temples doriques anciens. La salle est divisée en deux parties, l'une du côté de l'entrée, la *cella* avec la statue du dieu, l'autre où l'on entre par derrière, l'*opisthodomé* qui renferme le trésor. Une grande colonnade entoure l'édifice entier, 16 colonnes sur les côtés longs, 6 sur les autres. Le tout a 50 mètres sur 20 (1). Les colonnes primitives étaient en chêne ; on les remplaça peu à peu par des colonnes de marbre. Les murs, comme ceux du mégaron mycénien, furent d'abord faits d'une base de pierres, surmontée de briques crues que l'on remplaça plus tard par un admirable appareil de pierres taillées à joints et scellées sans mortier, présentant des lignes horizontales continues, des verticales rompues à chaque assise, contraste qui est une joie pour l'œil.

Ainsi le travail a gagné en perfection, mais la chambre centrale reste petite et obscure, éclairée uniquement, dans la plupart des cas, par la porte

(1) Ce sont des dimensions moyennes. Le temple de Zeus à Olympie, construit deux siècles plus tard, avait 67 mètres sur 27 ; le Parthénon d'Athènes, un peu plus récent, en avait 69 sur 31. Il faut quitter la Grèce propre pour trouver des temples beaucoup plus grands. Celui d'Apollon à Sélinonte avait 113 mètres sur 65. Notre-Dame de Paris en a 113 sur 48 à l'intérieur.

d'entrée, très rarement par une ouverture dans le toit ; elle est encombrée d'offrandes posées par terre ou suspendues aux murs, les plus récentes étalées sur une table aux pieds de la statue, dans l'odeur écœurante des viandes du sacrifice. En temps normal, la *cella* est fermée ; le peuple n'y pénètre qu'en certaines grandes occasions et sans jamais s'y attarder. Dans les temples à oracles, l'accès du *pronaos* était probablement plus libre, mais seuls les consultants étaient autorisés à aller plus loin, sans pourtant qu'il leur fût permis d'entrer dans l'*adyton*, saint des saints qui existe parfois derrière la *cella*, et où nul ne pénétrait jamais, excepté les prêtres.

Tous les temples sont construits sur une plateforme de deux, trois degrés ou davantage, beaucoup plus hauts que des marches normales. Dans l'architecture péloponnésienne, les temples ont une rampe d'accès ; au Parthénon, chaque degré est doublé par des marches supplémentaires. Les archéologues n'ont aucune peine à montrer que l'édifice gagne en beauté à être ainsi offert à la vue. Je crois cependant que le soubassement ne résulte pas d'un souci d'esthétique, mais d'une préoccupation religieuse, et qu'il sert à isoler la maison du dieu, à marquer le seuil du monde sacré. Trop d'études parlent des temples comme s'ils avaient été construits uniquement pour être admirables (1).

A mesure que les dieux s'anthropomorphisaient, les deux notions de *temenos* et de *naos* allaient se rapprochant l'une de l'autre. Les tabous du *temenos*

(1) Par exemple, l'étude du reste excellente, de H. Lechat, *Le Temple grec*, 1902.

protégeaient aussi la *cella*, quoique les Grecs n'eussent jamais confondu la divinité avec la statue qui la représente et que les reproches d'idolâtrie que leur adressent les chrétiens soient injustes. L'autel, but des processions, centre des cérémonies, des sacrifices et des prières, restait à l'extérieur du temple, semblable à l'autel en plein air du *temenos*, et c'était, comme lui, une simple fosse à holocaustes encadrée de quatre pierres. D'autre part, on avait oublié que le *temenos* fut d'abord un objet de culte et on le considérait de plus en plus, à l'instar du *naos*, comme la simple demeure d'un dieu, comme un temple naturel où des arbres et des rochers eussent tenu la place des murs et des colonnes. Le plus souvent, du reste, comme on doutait qu'un paysage suffît à abriter dignement une divinité, on construisait au moins une chapelle dans l'enclave.

De plus en plus nombreux furent au cours des âges les édifices qui s'élevèrent dans les lieux élus. Dans ce cas, l'attention se portait bientôt sur le temple, dont le *temenos* semblait ne plus être que le cadre. Lorsqu'on suit l'histoire d'un sanctuaire grec, on pourrait croire que le temple en a été le noyau primitif, alors qu'il est simplement devenu, et tardivement, le centre où plusieurs complexes religieux ont cristallisé.

Les études ci-dessous ont bien dû se limiter à l'aspect le plus particulier de chaque lieu, parler des jeux olympiques sans rappeler l'importance du temple de Zeus ; de l'oracle delphique en le dissociant de son riche contexte rituel ; d'Éleusis, comme si le temple n'était pas plus ancien que le hall des initiations. Cela fausse la perspective, où la demeure du

24 dieu devrait tenir une plus grande place. L'idée qu'un dieu peut habiter sous un toit, entre des colonnes, est capitale dans la religion grecque. Elle a transformé le dieu, dans l'esprit du peuple, en une personne tout à fait semblable aux personnes humaines, ayant nos appétits, nos désirs, nos satisfactions.

Cela apparaît assez clairement lorsqu'on voit l'âge classique tout entier faire des offrandes comme de simples cadeaux et les héros d'Homère considérer un sacrifice comme une frairie sanctifiée par une invitation à la divinité invisible qui la présidait. A l'époque primitive, sacrifices et offrandes avaient été chargées de significations infiniment plus variées et plus riches, les unes encore discernables, les autres effacées et surchargées d'intentions nouvelles.

Nous n'atteignons le *sacrifice* grec que sous la forme tardive d'un repas en commun, dont une part est offerte au dieu. Parmi les sacrifices primitifs (qui relevaient peut-être de mobiles différents, irréductibles l'un à l'autre), certains avaient certainement pour but de restaurer les forces d'un groupe par la manducation en commun d'un animal divin dépecé cru et aussitôt dévoré. La poésie grecque parle souvent de ces omophagies qui ont laissé de faibles traces dans le rituel. A Queue-du-Loup en Arcadie, le prêtre qui sacrifiait à Coré Souveraine ne tranchait pas la gorge de la victime, mais chacun des assistants coupait sur le corps le morceau qui lui tombait sous la main. Ailleurs, les viandes étaient distribuées crues. Enfin, lors des sacrifices publics, les citoyens étaient invités impérativement à venir prendre leur part, et ils commettaient une faute en se dérochant à ce devoir. Pour analyser le caractère obligatoire

du banquet sacré, nous devrions mieux connaître la nature véritable du sacrifice.

Chez Homère, le sacrifiant découpe lui-même la victime, offre aux dieux les intestins qu'on brûle par terre à côté de l'autel, puis, sur le monceau de cendres, les os et la graisse roulés dans la peau. Les assistants font bombance de tout ce qui reste. Les choses se compliquent dans les sanctuaires : un particulier n'y peut tuer lui-même la victime que si le prêtre est absent ou occupé à un sacrifice public. Le dieu garde nominalemeut quatre parts, celle qui est brûlée sur l'autel, celle qu'on met devant lui sur la table, les entrailles déposées sur les mains ou les genoux de la statue, enfin les peaux. Celles-ci sont vendues au profit du trésor. Le prêtre fait du reste ce qu'il veut.

Sauf le bénéfice du prêtre, tout ce qui a été donné au dieu est aussitôt frappé de tabou, même les cendres de l'autel, restes du festin sacré, qui s'accumulent dans leur encadrement de pierres. L'autel de Zeus à Olympie, quand Pausanias le vit, avait 22 pieds de haut ; on y montait par des marches taillées dans la cendre que les devins cimentaient chaque année, avec de l'eau de l'Alphée, vers l'équinoxe de printemps. A l'époque ancienne, les viandes distribuées doivent être consommées sur place ; c'est pourquoi l'on annexe aux temples des salles de banquets où les fidèles peuvent manger sans sortir de l'enceinte. L'interdiction de rien emporter resta rigoureuse dans certains temples, par exemple celui d'Asclépios à Épidaure. Ailleurs elle se détendit, mais le principe du repas en commun demeura vivant. Seul l'Impudent de Théophraste, le jour où il a

sacrifié, à l'effronterie d'aller dîner ailleurs et de mettre au saloir les viandes de la victime.

Le banquet sacré est un moment de la vie publique où les citoyens se sentent plus proches les uns des autres, plus proches aussi du dieu. Les petites gens, qui ne mangeaient de viande qu'en ces occasions, étaient à l'affût des splendides hécatombes. L'autel que Hiéron II fit construire à Syracuse au III^e siècle avait 200 mètres de long sur 20 de large, ce qui donne une idée des quantités de victimes qu'on y rôtissait.

Peu à peu, les sacrifices perdirent à la fois leur sens religieux et leur gravité civique. A l'époque romaine, ils n'étaient plus que de simples gratifications, bonnes aubaines pour le menu peuple qui recevait une portion de viande et d'autres mets, du blé, de l'argent. Les gens cultivés qui voyaient ce spectacle s'étonnaient que leurs ancêtres eussent été assez naïfs pour s'imaginer les dieux festoyant en leur compagnie. Ils auraient été plus surpris encore d'apprendre qu'on avait mangé le dieu avant de songer même à manger avec lui.

L'évolution de la religion hellénique n'étant ralentie par l'exégèse d'aucun livre saint, le sens des pratiques se modifiait rapidement : c'est le cas pour le sacrifice. Et des pratiques d'origines diverses se ramenaient aisément à une explication unique : nous le voyons à propos des *offrandes*.

Hérodote parle avec admiration des libéralités des princes d'Asie Mineure envers les temples grecs (1).

(1) Les offrandes ont constitué aux sanctuaires d'énormes patrimoines en argent et en terre. La gestion de ces fortunes et leur rôle dans l'économie grecque ne peuvent être étudiés ici.

Vers 740, Midas de Phrygie envoie un trône d'or à Delphes ; Gygès de Lydie, cinq coupes d'or ; au vi^e siècle, son descendant Crésus fait partir pour le sanctuaire phocidien un poids énorme de métaux précieux finement travaillés. Ces rois traitent le dieu comme un homme qu'ils voudraient corrompre. Les gens de peu apportaient dans les temples des objets plus modestes, mais aussi beaucoup plus mystérieux, et qui semblent avoir été tout autre chose que des cadeaux.

Dans l'Héraïon d'Argos, qui est peut-être le plus ancien temple de la Grèce propre, à Dodone, à Olympie, sur l'Acropole d'Athènes, à Corinthe, à Delphes et ailleurs, on a retrouvé par milliers des objets sans valeur, statuettes en terre cuite ou en bronze, images du dieu ou de ses adorateurs, figures d'animaux, instruments rituels, jouets, ustensiles d'usage courant, analogues souvent à des types crétois, ou de style mycénien, ou d'une facture plus avancée. Si ces brimborions ont traversé deux ou trois millénaires, c'est que tout ce qui était consacré aux dieux devenait aussitôt tabou, quitte pour les sacristains à écarter les offrandes indignes et à les enfouir au bout d'un certain temps. Ces pauvres dépôts ne pouvaient tenter la cupidité ; ils ne valaient même pas d'être fondus. Car il était permis, moyennant l'accord d'un « conseil de fabrique », de transformer les objets de métal en objets nouveaux, lesquels portaient parfois mention de leur origine et de la dédicace primitive.

Quelle était l'intention de ceux qui firent aux dieux ces présents énigmatiques ? Rouse, qui a étudié les offrandes en Grèce, est parti de l'idée qu'ils sont

tous, uniformément, des cadeaux destinés à plaire. La chose lui paraissant aller de soi, il n'a pas cru nécessaire de la démontrer. Elle est pourtant douteuse en plus d'un cas.

Dès l'époque crétoise, les gens guéris à l'intervention d'un dieu suspendent dans le sanctuaire une image votive du membre souffrant : est-ce pour remercier le dieu ou pour préserver le membre d'une nouvelle attaque des démons hostiles ? D'autres dédicaces eurent une signification magique qui aujourd'hui nous échappe. D'autres encore apparurent comme des dons lorsque le caractère primitif du dépôt se fût oblitéré ; il en est ainsi, notamment, pour les *vêtements* et pour les *armes*.

Tous les quatre ans, les jeunes Athéniennes brodaient un voile qui était offert solennellement à la Déesse au cours des Grandes Panathénées ; le collège olympique des Seize Femmes en faisait un autre pour Héra ; les femmes d'Amyclées tissaient chaque année une tunique pour Apollon. La confection d'un vêtement était une des « probations nuptiales », de quoi la légende de Pénélope a gardé un souvenir altéré. Lorsque les initiations féminines tombèrent en décadence, la valeur sociale du *chef-d'œuvre* fut oubliée et on lui en donna une religieuse. Une jeune Grecque était convaincue qu'elle tissait pour Athéna, pour Apollon, pour Héra, ignorant que son travail avait eu, au temps de ses lointaines aïeules, une fin en soi.

Quant aux armes prises à l'ennemi, si on les suspend dans les temples, c'est essentiellement pour les excommunier, pour neutraliser la nocivité magique dont elles sont chargées. Dans le monde latin, le

tabou qui les frappe est rigoureux : jamais on n'équipe les recrues avec les armes des vaincus ; les trophées sont détruits ou déposés à l'extérieur des temples en attendant que le temps les anéantisse.

En Grèce, le problème est plus complexe (1) ; cependant, tout donne à penser que, là comme à Rome, le butin apporté dans le sanctuaire n'y figurait point à titre d'offrande. Parmi les milliers de petits objets retrouvés dans les décombres des temples, il n'y a point de *mock arms*. Les armes authentiques étaient suspendues à l'extérieur des édifices et, lorsque Thémistocle voulut suspendre dans le temple de Delphes celles qu'il avait conquises sur les Perses, la Pythie le pria de les remporter chez lui le plus vite possible. Les fouilles de Dodone, de Délos, d'Olympie, de Delphes, d'Athènes en ont révélé beaucoup qui étaient certainement exposées en plein air, comme le trophée des Éléens, vainqueurs des Lacédémoniens, que Pausanias vit accroché aux platanes de l'Altis à Olympie. Et les boucliers et armures, à cause de leur caractère purement défensif, peuvent avoir reçu un autre traitement que les armes offensives, souillées des miasmes du meurtre, indépendamment des malédictions efficaces dont les a chargées leur premier propriétaire.

Bien d'autres « offrandes » s'expliquent en profondeur par le désir du donateur d'écarter un objet capable de porter malheur, soit que l'on suspende

(1) Je l'ai partiellement étudié dans *Œdipe ou la légende du conquérant* (Droz), appendice III ; on y trouvera aussi, p. 169 sqq., quelques notes sur l'origine des confections de vêtements et leur rapport avec le mariage.

dans le sanctuaire d'Iphigénie les robes des jeunes femmes mortes en couches ; soit que des fillettes offrent le chiffon qui atteste leur récente nubilité ; soit encore que Méandrios, secrétaire et successeur de Polycrate, dédie dans l'Héraion de Samos tout ce qui ornait l'appartement du tyran après sa fin misérable : on demande au dieu d'exorciser des forces maléfiques.

*
* *

La victoire sur les Mèdes et l'orgueil que les cités en concurent se marquèrent dans les sanctuaires par de durables et somptueux souvenirs. En mémoire de Salamine, un *Apollon* colossal s'éleva à Delphes, un *Zeus* de bronze à Olympie ; en mémoire de Platées, un *Posidon* à l'Isthme, un trépied d'or à Delphes. A côté de ces témoignages d'un triomphe commun, ceux qui rêvaient d'union panhellénique s'attristaient de voir, beaucoup plus nombreux, les monuments par lesquels des cités grecques perpétuaient l'humiliation d'une rivale abattue. Delphes en était plein. Le chef-d'œuvre de l'ostentation est le groupe que Lysandre y dédia après avoir vaincu les Athéniens à Ægos-Potamos en 406. On y voyait Zeus, Apollon, Artémis, les Dioscures et enfin Posidon couronnant Lysandre lui-même entouré de ses amiraux, de son devin et du pilote qui avait conduit à la victoire la galère amirale. Plusieurs cités lui offrirent servilement des couronnes d'or ; il en dédia quelques-unes à Athènes et à Délos, pour mieux insulter ceux qu'il avait vaincus.

Des dédicaces de ce genre montrent combien avait

été fallacieux l'espoir de créer autour des sanctuaires un mouvement fédéraliste qui atténuerait l'esprit de clocher. Plusieurs amphictionies s'étaient constituées avant les guerres médiques ; toutes avaient des temples pour centres. Celle des Cyclades se réunissait à Délos. Une très ancienne association groupait les cités maritimes du golfe argien et celles du golfe saronique autour du temple de Posidon à Calauria près de Trézène. Le temple de Déméter aux Thermopyles était le foyer religieux d'une amphictionie qui comprenait les peuples de la Thessalie et de la Grèce moyenne ; elle avait quelques prescriptions qui eussent pu préparer la création d'un esprit national. Les hommes les plus éclairés en sentaient vivement la nécessité, surtout en Ionie, où Bias de Priène au ^{vii}^e siècle, Thalès de Milet au ^{vi}^e réussirent à faire entendre leurs conseils d'union. Sur le promontoire de Mycale en Asie Mineure, les douze cités du continent avaient consacré en commun un temple à Posidon et y célébraient des fêtes, les *Panionia*. Lorsque Cyrus eut conquis la Lydie, les représentants de ces cités, sentant la menace, fortifièrent leurs villes et tinrent conseil dans le *Panionion*. Mais leurs frères des îles, qui n'avaient rien à craindre des Perses, refusèrent de se joindre à eux. C'est l'histoire de toutes les amphictionies, qui avortent sans avoir eu la moindre efficacité. Celle de Calauria n'est plus à l'époque historique qu'une association religieuse sans contenu politique. Celle de Délos, transformée en instrument de domination par l'impérialisme athénien, tombe en même temps que lui dans le discrédit. Quant à la plus célèbre de toutes, celle de Delphes, qui, après le déclin de l'association démé-

trienne des Thermopyles, groupa toutes les cités grecques autour d'un sanctuaire d'un éclat incomparable, on sait comment elle finit. Le domaine d'Apollon jouissait en pays phocidien d'un régime d'exterritorialité que les amphictions s'engageaient à défendre ; ils s'y employaient avec plus de zèle que de désintéressement. Une première Guerre Sacrée éclata au temps de Solon, une autre au milieu du iv^e siècle, quand le roi de Macédoine déjà guettait la Grèce et cherchait un moyen de s'immiscer dans ses affaires. Quelques années plus tard, comme les gens d'Amphissa avaient cultivé quelques arpents de la plaine sacrée, les amphictions jugeant que ce scandale ne pouvait pas durer firent appel à Philippe, qui, champion du dieu, détruisit Amphissa, et par surcroît, annexa le reste du pays.

Les sanctuaires n'ont donc rien pu faire pour l'unité politique de la Grèce. Bien plus, ils ont servi de champ clos à la vanité des cités rivales qui s'y faisaient représenter par leurs *trésors*.

Le *trésor* est à l'origine un simple tronc où les donateurs déposaient leurs oboles. Le tyran de Corinthe Périandre fut le premier, semble-t-il, qui éleva à Delphes, aux environs de l'an 600, un petit temple où toutes ses offrandes, et elles seules, étaient conservées ; la politique y trouvait son compte aussi bien que la piété. L'habitude se répandit au siècle suivant ; il y eut des *trésors* à Delphes, douze à Délos, autant à Olympie. Les Siphniens dédièrent le leur à Delphes après avoir découvert des mines d'or dans leur île, les Athéniens, grâce au butin fait à Marathon. D'autres *trésors* commémoraient une de ces victoires dont Gorgias disait qu'il faudrait les

déplorer et non les fêter, car des Grecs y avaient vaincu d'autres Grecs ; celui de Syracuse fut payé par le butin pris en 413 aux Athéniens, celui de Thèbes rappelait sa victoire sur Sparte en 371.

Ainsi les *trésors* entourent le temple comme d'orgueilleux symboles de la prospérité et de la gloire des cités, symboles aussi de l'esprit municipal avec tout ce qu'il comporte de divisions et de rivalités. La prétention individuelle était tout aussi ingénieuse à se faire valoir sous le couvert de la dévotion.

Des vainqueurs offrent aux dieux les instruments ou les signes de leur triomphe, disques, chars, harnais, masques de théâtre, trépieds, amphores panathénaïques, couronnes d'or, qui immortalisent leur nom. Nous devons l'admirable *Cocher* à la superbe des Syracusains Gélon et Polyzaos, vainqueurs aux Jeux Pythiques de 486. Les sportifs n'étaient pas seuls à pratiquer cette vantardise pieuse, témoin ce disque de marbre de la fin du ^{vi}^e siècle, *monument*, dit l'inscription, *de la sagesse de l'excellent médecin Aeneos*. Cet habile homme était probablement l'oncle d'Hippocrate. Vers 509, Darius offrit dix jeunes garçons à l'architecte Mandroclès de Samos, qui avait réussi à jeter un pont sur le Bosphore de Thrace ; Mandroclès dédia dans le temple de Héra un tableau où l'on voyait le pont et le roi assis sur son trône, le tout orné de quelques vers où il se glorifie d'avoir donné à sa ville natale louange et renommée. Le peuple grec, qui avait un si vif sentiment de la démesure, n'a guère été choqué par cette forme hypocrite de la jactance. Cependant, lorsque le général Pausanias voulut faire inscrire à Delphes un distique où il revendiquait l'honneur d'avoir

vaincu à Platées, le conseil amphictionique le rappela à plus de modestie et remplaça son nom par celui des peuples qu'il avait commandés. Soixante-quinze ans plus tard, son compatriote Lysandre se permit ouvertement ce qu'on avait interdit à Pausanias.

Si les sanctuaires n'ont pu réaliser l'unité politique de la Grèce, les fêtes dont ils étaient le théâtre ont amené du moins beaucoup de Grecs à se rencontrer amicalement et à se connaître. Chaque cérémonie est l'occasion de bruyantes et joyeuses panégories. De plus, elle est précédée et suivie d'une trêve sacrée que chacun respecte. Pendant l'interminable guerre de Messénie, l'armée spartiate qui assiégeait Ira conclut un armistice de quarante jours pour retourner à Lacédémone et y célébrer à l'aise la fête des *Hyakinthia*. Dès qu'on avait arrêté la date d'un festival, des hérauts partaient pour chaque cité (et partout on les recevait somptueusement, en échangeant avec eux de beaux cadeaux) afin d'annoncer à la fois l'ouverture de la trêve et celle des réjouissances, notification que l'absence d'un calendrier commun rendait nécessaire (1). Sous peine de malédictions et d'amendes pour les contrevenants, la trêve garantissait la sécurité aux pèlerins, à leurs esclaves et à leurs biens. Elle était parfois fort longue. Les mystères d'Éleusis, qui duraient une semaine, comportaient une trêve de cinquante-cinq jours, aubaine dont profitaient tous ceux qui voulaient faire des affaires. Il y avait un marché annuel à Delphes et un autre à Olympie, en marge des liturgies

(1) Les cérémonies préalables sont particulièrement bien connues à Epidaure. Cf. p. 101.

et des jeux. La foire de l'Isthme, beaucoup plus importante encore, était une Bourse pour toute la Hellade.

*
* *

Ce n'est point ici le lieu de dire quel rôle jouèrent les lieux saints dans la vie religieuse du pays, car le caractère de celle-ci est l'hétérogénéité, et chaque culte agit à sa façon bien différenciée dans l'élaboration de la piété antique. Cinq cas privilégiés seront appelés ci-dessous à en témoigner. Leur histoire montre la transformation progressive de l'archaïque notion du sanctuaire, sous l'influence des fêtes qu'il a peu à peu attirées à lui. Au moment où les temples s'élèvent en Grèce, le peuple semble avoir perdu le pouvoir d'inventer des fêtes, comme cela se voit dans le culte d'Esculape, très répandu, plein de ferveur, mais qui ne put créer aucune cérémonie nouvelle.

En revanche, on cherche un contenu symbolique aux gestes qu'on accomplit, en mémoire, croit-on, de la personne divine dont la *cella* propose une image rayonnante. La notion de *lieu sacré* perd lentement son importance primordiale au bénéfice d'une autre, toute différente et spirituellement bien plus féconde, celle de l'*action sainte*, qui permet les transferts de cultes ; ceux-ci étaient incompatibles avec l'ancienne conception du territoire élu, désigné par le dieu. Épidaure, Éleusis eurent des filiales. A vrai dire, des fraudes pieuses accompagnent les fondations, on crée des légendes qui attribuent au dieu lui-même le choix d'un nouveau lieu pour y exercer ses vertus.

Asclépios ne s'installe nulle part sans être précédé d'un serpent sacré qui est censé choisir la nouvelle résidence. Malgré ces concessions à l'esprit archaïque, à mesure qu'on se rapproche de l'ère chrétienne, les sanctuaires concernent de moins en moins la cité, de plus en plus les individus.

C'est pourquoi ceux qui prennent une grande importance sont aussi ceux que n'entrave pas la tutelle d'un État fort. Olympie, Dodone, Épidaure relèvent de cités insignifiantes, Delphes jouit d'une exterritorialité. Rien de plus instructif que de comparer la destinée du Parthénon et celle d'Éleusis. Le Parthénon est le grand temple d'une grande cité. Au début de la guerre du Péloponnèse, Périclès fait l'inventaire des ressources, rappelle que l'on peut disposer des richesses des temples et déclare qu'en cas de besoin on recourra à la statue de la Parthénos, où 40 talents d'or fin (1.280 kilos) pouvaient se détacher de la gigantesque carcasse de bois, mais qu'il faudra ensuite les remplacer intégralement. Ne nous imaginons pas ici l'État empruntant à l'Église ou laïcisant des biens ecclésiastiques. La statue de Phidias fait partie de la cité au même titre qu'une trirème, et les Panathénées sont la splendeur d'Athènes. Mais la signification religieuse du Parthénon, en dehors de ce qu'il enseigne par sa beauté, est presque nulle. Pendant ce temps, les initiations éleusiennes ouvertes à tous les Grecs, hommes et femmes, citoyens et esclaves, accueillantes même aux étrangers parlant grec, répandaient dans toute la Méditerranée leur conception particulière du salut individuel, parce que les familles qui en avaient la gestion surent résister à l'attraction que la Ville exerçait sur

les cultes suburbains, accordant à l'orgueil athénien un minimum de cérémonies préliminaires et réservant jalousement le reste, ce qui précisément correspondait aux exigences nouvelles des personnes humaines.

Cela nous amène à parler des ministres du culte. On dit parfois qu'il n'y avait pas de clergé en Grèce. C'est vrai, en ce sens qu'il n'y a pas de corps sacerdotal : on n'est pas prêtre, mais prêtre de tel ou tel dieu dans tel ou tel temple, et les prêtres des différents cultes s'ignorent ou se jalourent ; aucune prêtrise ne requiert une formation spéciale en vue d'une mission religieuse ; hommes ou femmes ne se consacrent pas pour toute leur vie au service d'une divinité. Mais les desservants sont parfois frappés par des tabous (on en verra des exemples dans les chapitres suivants), condamnés à la virginité ou à une continence temporaire. Chaque sacerdoce a ses règles propres. Un dieu est généralement servi par des hommes, une déesse par des femmes. Quand c'est le contraire, la prêtresse est l'épouse du dieu, le prêtre l'époux de la déesse, du moins dans la conception archaïque.

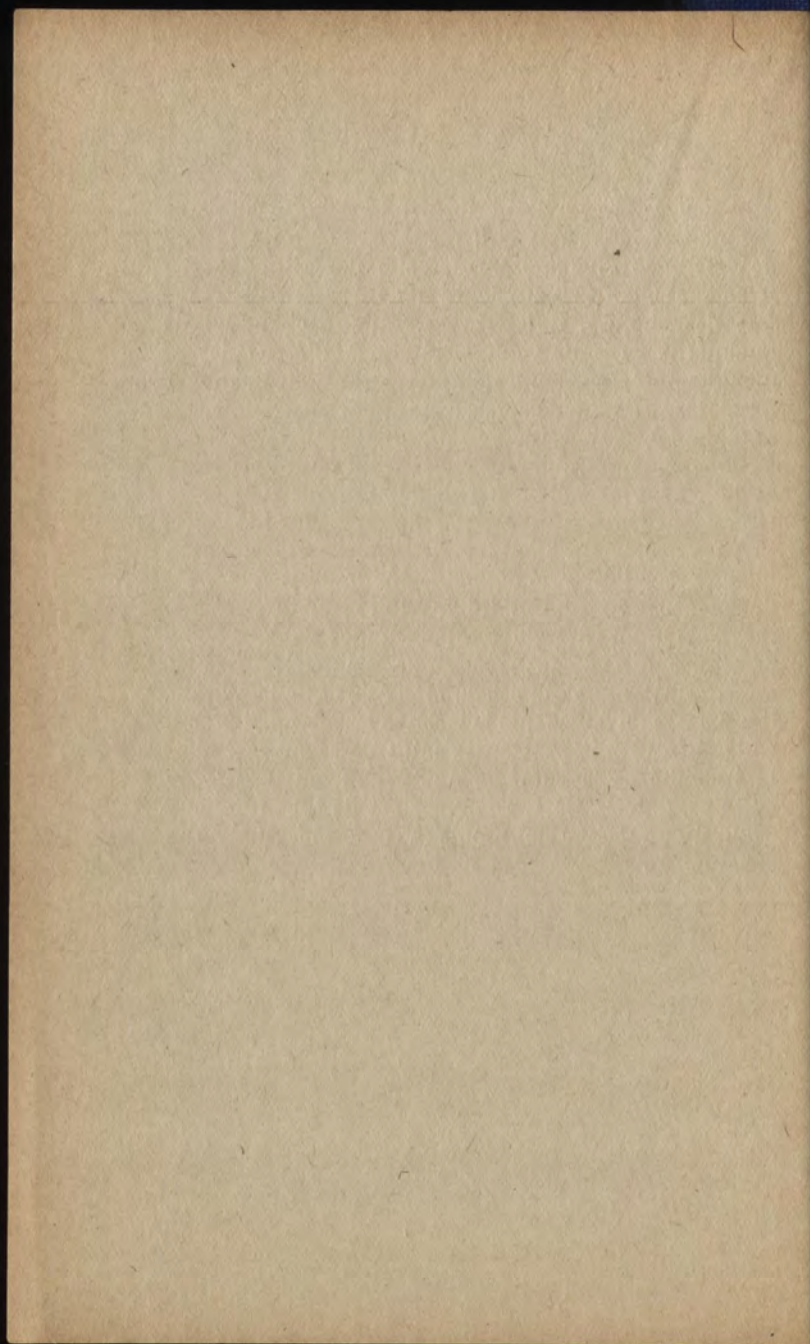
La plupart des sacerdoces ordinaires étaient de simples magistratures dont les titulaires étaient nommés pour un an. Mais il y avait aussi des sacerdoces patrimoniaux, monopoles de familles aristocratiques. La prêtrise d'Athéna appartient aux Étéoboutades, le culte des Vénérables aux Hésychides, les cultes éleusiniens aux Eumolpides et aux Kérykes. Dans une religion révélée, le prêtre en arrive toujours à considérer l'Église où il entre comme plus importante que la famille dont il a le devoir de se détacher, et les manquements à cette règle sont tenus pour des fautes. L'aristocratie grecque au contraire, bien loin

de fonder une théocratie, a utilisé sa mainmise sur certains temples pour affermir son pouvoir politique, ou du moins pour retarder sa dépossession. Au surplus, le métier sacerdotal comportait une grande part de routines administratives sans intérêt ni religieux ni politique. Un prêtre s'occupait de l'ordonnance des sacrifices, de la décoration, des ressources et de leur gestion. Il avait sous ses ordres tout un personnel inférieur pour lequel le service du dieu constituait un métier. La plupart des fêtes ou cérémonies étaient exécutées directement par les fidèles, sans autre ministère, souvenir du temps où des liturgies immédiatement efficaces composaient tout le rituel. Les fonctions intéressantes sont ailleurs : ce qui permet à un prêtre de jouer un rôle dans l'État, c'est la prise et l'explication des oracles, car une parole suggérée ou répandue au moment propice peut avoir sur le peuple une action décisive. Mais ici se pose une énigme insoluble. Si ce qu'on appelle parfois l'*institut delphique* a pu exister, c'est qu'un ensemble de traditions a été créé, maintenu, enrichi par un clergé résolu et intelligent. Comment se fait-il que les seuls réformateurs religieux que l'on connaisse soient purement mythiques, qu'à l'époque historique aucun prêtre n'ait, *comme tel*, laissé sa marque, et que ce clergé, qui se recrutait dans l'aristocratie et qui, en général, en a défendu les intérêts, ait consenti à rester anonyme dans un pays où les hommes aimaient que leurs noms fussent prononcés ?

Si les sanctuaires ont agi sur la vie intellectuelle, dans quelle mesure et par quels moyens, ce n'est pas une question simple. Les fêtes ont offert aux poètes et aux artistes des thèmes admirables et, en

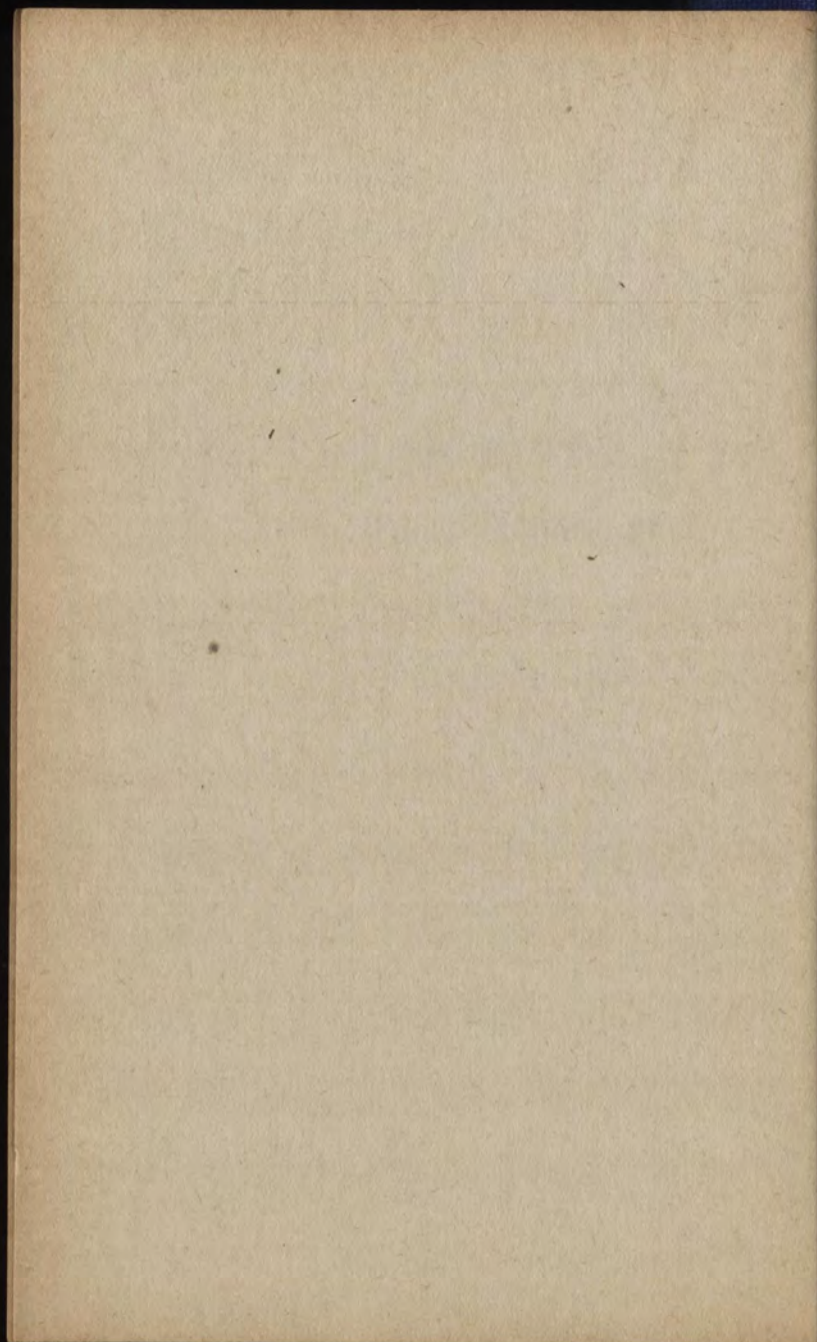
échange, ont reçu d'eux un grand éclat. Plutarque nomme les musiciens qui, dit-il, ont « créé » la fête des Garçons Nus à Sparte, celle des Épreuves en Arcadie, celle des Vêtements dans Argos. Entendons que des chœurs, des hymnes, un processionnal de quelque vieux maître continuaient d'être pieusement chantés au cours de ces très antiques cérémonies. Des pays moins conservateurs permettaient aux auteurs contemporains de faire applaudir leurs innovations. Aucun public ne valait celui des panégories, et l'on en vint même à lire des œuvres inédites à Olympie, où il n'y avait pas de concours littéraire.

Au surplus, on peut se demander si Delphes a bien eu, sur l'éthique et même sur le droit religieux, l'influence que Platon lui attribue; si la pratique médicale a profité de l'affluence des malades aux portiques d'Asclépios; et, pour ma part, je ne le crois pas. Pour ce qui est de la poésie et de la morale, il n'y a pas de doute que le théâtre les a transfigurées, et le théâtre fait partie des fêtes de Dionysos. Mais la tragédie et la comédie ont grandi en dehors du culte et, d'autre part, Dionysos est de tous les dieux celui qu'on songe le moins à enfermer dans des sanctuaires.



SECONDE PARTIE

CINQ GRANDS SANCTUAIRES



1. DODONE

Il est généralement admis que l'*Iliade* et l'*Odyssée* représentent une société dans la vie de laquelle la religion jouait un rôle restreint. Et il est vrai que, lorsqu'on tente de définir la religion homérique, on ne lui trouve guère que des caractères négatifs. Elle connaît à peine le culte de Dionysos et celui des héros ; entre plusieurs versions légendaires, elle choisit volontiers la plus admissible pour la raison ; elle n'accorde aucune place aux rites purificateurs et à mille superstitions que l'on verra plus tard fleurir dans le monde grec jusqu'à son déclin. C'est pourquoi on est amené à admettre une sorte d'exaltation religieuse qui aurait eu son point culminant vers le VIII^e siècle et aurait entraîné la Grèce propre vers un mysticisme orgiastique et passionné, contrastant avec le rationalisme tel qu'il régnait sur la côte d'Ionie et dans les îles. Assurément, cela est possible. Mais ce que nous prenons pour l'étiage du sentiment religieux peut n'être que le résultat d'une convention littéraire. Rita Lejeune me fait remarquer que les romans français du moyen âge, où le christianisme ne joue aucun rôle, s'adressaient à un public aussi pieux que celui des *Miracles de Notre-Dame*. Cela, vraiment, donne à penser.

Quoi qu'il en soit, l'élan mystique dont nous sai-

sissons des traces entre l'époque homérique et l'âge classique se caractérise par un double mouvement. D'une part, les fidèles se portent impétueusement à la rencontre de leur dieu ; d'autre part, ils reçoivent d'en haut des révélations destinées à les guider dans la vie. Un chrétien s' imagine aussitôt cette réciprocité comme un échange entre une seule et même divinité et ses adorateurs. Les choses grecques ne sont jamais si simples. C'est surtout vers Dionysos que se porte le culte enthousiaste, mais les mystères les plus importants sont ceux de Déméter et de Perséphone, alors qu'aucune dévotion exaltée ne s'adresse à ces déesses. Quant à la divination, elle prétend toujours exprimer la pensée de Zeus, mais généralement c'est Apollon qui en est l'interprète. Et ni les cultes d'Apollon ni ceux de Zeus ne présenteraient aucune trace de mysticisme, n'était la présence à Dodone, à Delphes, de prêtresses inspirées qui sont peut-être d'origine dionysiaque.

Pendant cette période qu'on appelle parfois le moyen âge grec, la divination semble avoir pris, sinon une réalité, du moins un accent nouveau. L'épopée ne connaît guère, comme moyen de pénétrer la pensée des dieux, que l'interprétation des signes, fortuits ou provoqués. Le prophétisme n'apparaît que dans un passage tardif de l'*Odyssée*, ce qui ne veut du reste pas dire qu'il n'y avait pas des devins inspirés bien avant cette époque.

Pendant la période suivante, la floraison des cultes enthousiastes donna un tel prestige à la divination prophétique que l'autre, qui prétendait être seulement une science d'observation, encourut un certain discrédit, sans cesser pour cela d'être pratiquée. Plus

tard, les stoïciens essaieront de la réhabiliter aux yeux des philosophes en enseignant qu'elle résulte, non d'un miracle individuel, mais d'un accord préétabli entre une série de faits présents et une autre série de faits à venir. Lorsque Cicéron écrivit son grand ouvrage sur la divination, il y fait exposer par son frère Quintus la thèse stoïcienne, qui est que, s'il y a des dieux et s'ils ont souci de la race humaine, ils doivent lui donner des avis salutaires et, notamment, accorder aux individus et aux communautés, en certains moments critiques, l'entrevision de leur avenir. Au surplus, dit Quintus, tous les philosophes qui ont cru aux dieux ont reconnu des révélations célestes au moins dans les oracles et dans les songes. Et cela est vrai, sommairement. En insistant sur l'esclavage que le corps impose à l'âme, les doctrines dualistes inclinaient à reconnaître le privilège de certains individus capables de secouer temporairement les entraves des sens pour entrer en communication directe avec le monde surnaturel. D'autre part, elles expliquaient la véracité des songes en disant que, les appétits animaux une fois endormis, l'âme affranchie peut acquérir une lucidité supérieure. Ainsi pensait Platon et, quant à Pythagore, son nom même révèle ses attaches avec le dieu de Delphes. Les hommes mêmes qui faisaient l'usage le plus rigoureux de leur raison laissaient une place dans la vie courante aux sentiments de la piété populaire, laquelle n'aurait pu s'accommoder d'un monde où la pensée des dieux ne se fût jamais manifestée. Et ils s'efforçaient de concilier la croyance commune avec leur doctrine.

Au surplus, ils se laissaient influencer plus ou

moins consciemment par un traditionalisme qui leur apportait une image inexacte des événements du passé. Ils voyaient autour d'eux les oracles, les présages et les songes jouer dans la vie politique un rôle modeste et purement négatif. Mais ils étaient convaincus qu'en une époque de foi plus vive et plus naïve les peuples et les cités recevaient des dieux l'essentiel de leurs inspirations. Toute une littérature née auprès des sanctuaires les encourageait dans cette erreur. Elle était faite de récits édifiants, invariablement rapportés au passé, et montrant des hommes sages qui réglaient leur conduite sur les oracles et qui en étaient récompensés, des imprudents qui prenaient légèrement les conseils divins et qui en étaient punis. Toutes ces anecdotes, vues de près, sont ou bien des thèmes de contes populaires, ou bien des fraudes pieuses. Hérodote, qui les tient authentiques, les allègue pour prouver le caractère divin des oracles. Cependant, dès qu'il arrive à une période pour laquelle il a des documents ou des souvenirs exacts, il doit bien reconnaître que les dieux obéissaient à des intérêts humains et que les Pythies se laissaient corrompre. Cicéron dira crûment que tout ce qui concerne la divination est l'œuvre de l'imposture, de l'erreur ou, à mettre les choses au mieux, du hasard (1), ce qui vaudra à son ouvrage

(1) Son frère Quintus a beau jeu de lui objecter les vers enflammés qu'il composait quinze ans plus tôt quand, dans le poème qu'il consacrait à son propre consulat, il décrivait une comète, un orage, deux éclipses et le temple de Jupiter en flammes, présages des désastres qu'allait appeler sur Rome, s'il ne les avait conjurés, la présence de Catilina. Lorsqu'il parlait ainsi, ne croyait-il pas à la divination ? A quoi Cicéron répond, assez astucieusement, qu'il s'est borné à rappeler des faits authenti-

d'être prôné par le christianisme naissant et condamné au feu en 302, par Dioclétien, en compagnie du *De Natura Deorum* et des livres chrétiens. Il faut louer son rationalisme de ne s'être laissé troubler, ni par son respect pour le mysticisme de Platon, ni par le mirage du « bon vieux temps ». Beaucoup de modernes y voient moins clair que lui.

Nous nous demanderons plus loin ce qu'il faut penser de l'« âge d'or » de Delphes. Ce qui concerne Dodone est autrement mystérieux. Ce lieu étrange semble avoir tenu plus de place encore dans le paysage poétique des Hellènes que dans leur paysage religieux. Et il faut bien dire un mot des énigmes qui s'y rapportent.

*
* *

Le site du paysage disparu ne fut approché qu'en 1832, à 4 lieues au S.-O. de Janina. C'est un des endroits les plus orageux d'Europe, vallée fertile, au climat rude : la neige y couvre les montagnes pendant presque toute l'année et des sources abondantes jaillissent du sol. En 1875, le Grec Carapanos y exhuma, au pied du mont Tomaros, une acropole, un théâtre et une enceinte bâtie. Celle-ci révéla les restes de deux temples, des constructions et quantité de petites offrandes sans valeur, figurines de bronze, monnaies, ustensiles, débris d'armes, puis une centaine de tablettes de plomb où sont inscrites des questions posées à l'oracle. Les réponses sont mal-

ques, connus de tous, sans les interpréter. C'est se moquer : ceux qui lisaient ses descriptions horribles y voyaient des signes et non pas de simples coïncidences.

heureusement mutilées. Il faudrait des textes pour interpréter ces restes qui jalonnent une longue histoire, et les textes se contredisent entre eux.

11 - Dodone ne semble pas avoir été un lieu de culte à l'époque mycénienne (ce que Delphes et Éleusis furent certainement), si bien que le sentiment constant des Grecs est peut-être erroné, d'après lequel ce sanctuaire était le plus ancien du pays. Ce qu'ils traduisaient en racontant que Deucalion et Pyrrha sauvés du déluge avaient débarqué sur le Tomaros et fondé Dodone avant d'aller s'établir parmi les Molosses ; ou bien encore en appelant Pélasgique le Zeus qu'on y honorait ; ou encore, d'une façon plus bizarre, en disant que les Pélasgiens de Dodone avaient demandé à Delphes l'autorisation d'employer les noms divins qui venaient d'Égypte : ainsi s'exprime Hérodote (II, 32), conciliant vaille que vaille ce qu'il croit savoir de l'ancienneté de Dodone, de la primauté de Delphes et de l'origine égyptienne de la civilisation hellénique. L'endroit était aux confins du monde où l'on parlait grec, dans une région disputée entre les Thesprotes et les Molosses. Ce semble avoir été une enclave hellénique en terre barbare, et certains historiens pensent que le culte lui-même pourrait être d'origine barbare (1). A. B. Cook, frappé de voir le rôle que jouent dans les traditions dodonéennes le chêne, la source, la colombe et le bélier, pense qu'on y honorait un Zeus Pluvius, dont les prêtres magiciens contrôlaient le soleil et, comme ceux de Némé, avaient seuls le droit de couper le bois sacré ; ils entraient en fonctions à la suite d'un

(1) Nilsson, *Geschichte der gr. Religion*, 1941.

duel rituel et la tête du vaincu était fixée à l'arbre sacré où au mur du palais. Tout cela n'est pas impossible, mais pour avancer ces hypothèses il faut établir bien des raccords douteux entre des faits rares, mal attestés et susceptibles de recevoir peut-être d'autres interprétations. Bornons-nous à réfléchir sur quelques faits.

*Sire Zeus ! dit Achille au moment d'envoyer Patrocle au combat, dieu de Dodone et des Pélasges, dieu lointain ! toi qui règnes sur Dodone l'inclément, - 49
au pays qu'habitent les Selles, les interprètes aux pieds jamais lavés, qui couchent sur le sol, — tu as déjà entendu ma prière. Tout est énigmatique dans ces trois vers.*

Et d'abord, si Zeus est l'origine de toute révélation, il choisit généralement l'intermédiaire d'Apollon pour la communiquer au monde. A l'époque historique, il prophétisait dans les sanctuaires d'Ammon en Libye et de Dodone en Épire — cultes apparentés malgré leur éloignement géographique —, et par la bouche des Jamides sur les bords de l'Alphée, ce qui fait que Pindare nomme superbement Olympie *Princesse de la Vérité*. Mais dans chacun de ces trois lieux, Zeus semble bien avoir supplanté une divinité du sol, dont les méthodes se sont conservées à l'intérieur ou à côté de rituels plus tardifs. C'est pour cela qu'il est extrêmement difficile de savoir exactement de quelle façon s'exprimait la pensée divine.

Homère parle de prêtres *qui couchent sur le sol*. Ce qui implique probablement une forme de divination où les dieux envoient la nuit des rêves efficaces au consultant endormi par terre. L'*incubation* était

ordinairement pratiquée pour interroger la Terre et les puissances chthoniennes, bien longtemps avant de connaître la grande vogue dans les sanctuaires consacrés à Esculape. On a donc supposé que le culte dodonéen de Zeus s'était superposé à un oracle d'origine tellurique. Mais voici qui complique les choses. Après Homère, aucun auteur ne parle plus de ces Selles mystérieux (1), sur lesquels Sophocle n'en savait visiblement pas plus long que nous-mêmes. Y a-t-il une parenté ancienne entre eux et celui qu'on leur donnait comme ancêtre éponyme, « Hellos le Bûcheron », auquel une colombe aurait indiqué le lieu de l'oracle et prescrit de détourner de l'arbre sacré tout fer sacrilège ? Il est fâcheux que l'on connaisse seulement par deux notes brèves la curieuse légende de Hellos, où figurent la *colombe* et l'*arbre sacré*, deux éléments importants dans les pratiques divinatoires de l'époque historique. Car après Homère on ne trouve plus rien qui atteste un oracle par incubation, tandis qu'on fait allusion à quantité d'autres méthodes. Les uns disent qu'il y avait là un arbre ou plusieurs arbres parlants ; d'autres mentionnent une source ; d'autres encore, deux colombes, sans que l'on comprenne bien s'il s'agit d'oiseaux sacrés ou d'un nom donné aux prêtresses interprètes. Enfin, des géographes décrivent un appareil de bronze dont les résonances étaient

(1) Sinon pour citer, commenter ou démarquer les vers de l'*Illiade*. Le nom même n'est pas sûr : certains ont lu *Selloi*, d'autres *Helloi* ; c'est parfois un peuple, parfois un groupe de prêtres. Il suffit de lire les scolastes anciens pour voir qu'ils déduisent du passage homérique le peu qu'ils prétendent savoir sur ce sujet.

significatives. Cela n'a en soi rien d'incroyable. Les vibrations de l'airain étaient chargées pour les anciens d'une haute valeur religieuse, parce qu'elles appelaient les forces salutaires et qu'elles chassaient les autres. C'est pourquoi le bronze joue un rôle, à vrai dire secondaire, dans plusieurs techniques divinatoires (1). Ici, la difficulté est de savoir comment les choses se passaient en réalité. Un narrateur des environs de l'an 300 dit que le sanctuaire n'avait pas de murs, mais qu'il était fermé par des chaudrons et des trépieds si rapprochés qu'une seule vibration se transmettait aussitôt à l'ensemble de cette bizarre enceinte. A-t-il vu ce dont il parle ? Ne répète-t-il pas une description qu'il a mal comprise ? Deux siècles plus tard, un voyageur vit simplement un chaudron sur une colonne et, sur une autre, la statue d'un garçon tenant un fouet dont les lanières, terminées par un osselet de bronze, heurtaient le chaudron sous l'action du vent. Cicéron, parlant d'une consultation des Spartiates avant la bataille de Leuctres, donne à penser que les sorts étaient déposés dans un chaudron, ce qui implique une méthode toute différente, car l'interprétation d'un prêtre inspiré n'y jouait plus aucun rôle. Cela n'est nullement impossible : un sanctuaire antique est un point de convergence de croyances diverses qu'il ne faut pas essayer de ramener coûte que coûte à l'unité.

Les méthodes dodonéennes restent donc aussi

(1) Les héros d'Homère mettent les sorts à tirer dans un casque de bronze. A Delphes, un trépied d'airain servait de siège à la Pythie et recevait aussi la phiale qui contenait les sorts prophétiques. Autres exemples *apud* L. Parmentier, *Recherches sur le traité d'Isis et d'Osiris* (Bruxelles, 1913), p. 47.

mystérieuses que la personnalité même de ceux qui étaient chargés de les appliquer. La tradition ultérieure, je l'ai dit, ignore les prêtres homériques étendus par terre (1). Hérodote ne vit à Dodone qu'une prêtresse ; elle lui raconta qu'une colombe noire, venue de Thèbes d'Égypte, s'était posée sur le chêne et avait demandé qu'il y eût là un oracle de Zeus. Plus tard il y en eut deux qui se relayaient, et même une troisième quand les consultants étaient trop nombreux. Strabon dit qu'anciennement le clergé dodonéen comprenait exclusivement des hommes, qui furent remplacés par des femmes quand un culte de Dioné fut adjoint à celui de Zeus, mais que les Béotiens gardèrent le privilège de consulter des hommes.

55 √ Tout cela reste mystérieux. On peut supposer que *Dioné* est le nom plus ou moins ancien de la divinité chthonienne archaïque qui eut à Dodone, avant l'intronisation de Zeus, un oracle par incubation et des prêtres allongés sur le sol qui ne se lavaient jamais les pieds. Si telle est son origine, elle n'est pas responsable de l'intervention des prêtresses, car le prophétisme féminin se rattache précisément aux cultes enthousiastes qui, à Delphes notamment, déposèrent les déesses telluriques. Rapprocher dieux et devins, déesses et prophétesses, relève de la logique sommaire et des vues courtes d'un âge tardif. Ce que dit Strabon de la répugnance des Béotiens à recourir au ministère des femmes est plus intéressant. Une réaction contre la méthode des « Pythies »

(1) Quand Callimaque parle des « gardiens allongés sur le sol, gardiens de l'airain jamais silencieux », il juxtapose une donnée d'expérience (le chaudron) et une réminiscence littéraire.

inspirées se marque parfois en Grèce. A Claros, l'oracle d'Apollon fut toujours interprété par des hommes et l'Asie Mineure ne connut que des Sibylles purement idéales.

Comment rattacher à un culte unique ces détails incohérents ? Ils prouvent combien les pratiques, à l'intérieur d'un seul sanctuaire, pouvaient manquer d'unité. Semblable en cela aux vieux sanctuaires d'Arcadie, Dodone était une sorte de « réserve » où de vieilles superstitions se maintenaient intactes et subsistaient les unes à côté des autres, tandis que des légendes plus ou moins ingénieuses établissaient entre elles des cohésions factices. Le moins curieux n'est pas la beauté des prières en l'honneur de ce Zeus qui s'exprimait dans les voix du feuillage et de l'eau, dans le roucoulement des pigeons et les vibrations d'un chaudron heurté. L'une d'elles, dont il ne reste que deux vers, est de Pindare ;

O Dodonéen, ô Très Puissant, ô Père dont l'art surpasse tous les arts...

Une autre était attribuée aux plus anciennes de ces prêtresses qu'on nommait les Colombes. Elles chantaient :

Zeus fut, Zeus sera, ô grand Zeus !

La Terre donne les fruits, c'est pourquoi on l'appelle la Mère.

Cette Terre maternelle, serait-ce la figure de Dioné, qui siège à Dodone comme la parèdre de Zeus ?

* * *

Le peu que nous savons du sanctuaire est plus sûr que nos renseignements sur Delphes, car aucune littérature de propagande ne s'est développée autour

de Dodone (1). Cela fait qu'il nous est impossible de mesurer son importance dans la vie intellectuelle de la Grèce. Des joutes de musique et de gymnastique y avaient lieu tous les cinq ans. On les appelait les *Naïa* parce qu'elles étaient célébrées en l'honneur de Zeus Naïos. Les vainqueurs y recevaient des trépieds et des couronnes de chêne. Elles ne paraissent pas avoir attiré des foules vers la lointaine Dodone, quoique les spectacles y fussent parfois de qualité. On y donna une fois l'*Achille* de Chérémon et l'*Achéloüs* d'Euripide, deux pièces convenables à la majesté du lieu, car Dodone est la patrie d'Achille et l'oracle, dit-on, ordonnait dans toutes ses réponses de sacrifier d'abord à l'Achéloüs.

Quant au rôle politique de l'oracle avant le ^ve siècle, tout donne à penser qu'il fut nul. Plus tard, les Athéniens le consultèrent parfois, quand la Pythie était trop visiblement au service de la politique spartiate, par exemple avant l'expédition en Sicile. La création du royaume molosse au ^{iv}e siècle donna un vif éclat au vieux sanctuaire, dont les richesses attiraient la cupidité des étrangers. Dans un monde où les cultes sont locaux, les tabous ne sont efficaces qu'à l'intérieur de cercles restreints. Il arriva que

(1) Encore faut-il se débarrasser ici de quelques légendes d'origine delphique. Hérodote raconte que Crésus, au moment où il songeait à entreprendre la guerre contre Cyrus, mit à l'épreuve plusieurs oracles, entre autres celui de Dodone. Est-ce une preuve que le sanctuaire était réputé en Asie Mineure au milieu du ^{vi}e siècle ? Pas nécessairement. Dans ce conte inventé pour faire valoir la clairvoyance de la Pythie, on a multiplié les recours simplement pour faire éclater la supériorité de Delphes sur les églises rivales. Mais il atteste la célébrité de Dodone au ^ve siècle.

les bandits illyriens abattirent l'arbre sacré, que les Syracusains pillèrent les trésors. Pendant la guerre des Étoliens contre les Macédoniens (219), le général étolien Dorimaque renversa les portiques et le temple et brûla les offrandes, impiété qui lui fut plus tard véhémentement reprochée. Les Romains ravagèrent la région au cours de la seconde guerre macédonienne. Au début de notre ère, du vivant de Strabon, le sanctuaire n'existait plus. Puis il fut reconstitué, et Plutarque nomme son oracle parmi ceux dont il tente d'expliquer la décadence. Cinquante ans plus tard, Pausanias, qui le visita, y admira le chêne oraculaire, le plus ancien, dit-il, de tous les arbres sacrés de la Grèce. Des reliques de ce genre se remplaçaient en somme assez aisément.

2. OLYMPIE

Il y avait à Olympie, dès avant l'époque classique, un ensemble de cultes et de liturgies particulièrement riches, mais, dans notre imagination et dans celle des poètes antiques, les grandes joutes du stade ont pris le pas sur tous les autres actes de la ville sainte, au point de les reléguer dans l'ombre. Et, des jeux, il y en avait dans bien d'autres cités, mais ceux d'Olympie, que l'on considérait comme les plus anciens, se distinguaient tellement que leur chronologie servit à dater les événements de la Grèce (1). A la prééminence des jeux sur les autres cérémonies olympiques, à la prééminence des jeux olympiques sur tous les autres, il y a des raisons que l'on peut au moins entrevoir.

Relativement à leur origine, quantité de traditions circulaient dont les historiens anciens sont arrivés vaille que vaille à faire un tout ; elles se contredisent pourtant entre elles, car elles sont nées indépendamment les unes des autres, inventées pour rendre compte, chacune à sa manière, de la même réalité. Elles ont aussi quelques caractères communs.

(1) A partir de la fin du iv^e siècle, lorsque Timée eut mis les listes de vainqueurs en rapport avec les chronologies locales, celle des éphores à Sparte, celle des archontes à Athènes, des prêtresses à Argos, etc.

La joute primitive, celle qui est censé être le prototype de toutes les autres, a toujours pour enjeu la conquête du pouvoir ; elle met aux prises ou des frères, ou un père et son fils, ou un beau-père et son gendre ; elle se termine par une dépossession ou une mise à mort.

Au sujet du combat d'Olympie, ceux des Éléens qui rapportent les traditions les plus anciennes disent que Cronos régna d'abord dans le ciel et que les hommes de ce temps, qu'on appelait l'âge d'or, élevèrent dans Olympie un temple à Cronos. A la naissance de Zeus, Rhéa confia l'enfant aux Dactyles de l'Ida, qu'on appelle aussi les Courètes : Héraclès, Paionaios, Épimédès, Jasios et Idas. Lorsqu'ils quillèrent l'Ida de Crète, Héraclès, pour s'amuser, car il était l'ainé, réunit ses frères pour une course et couronna le vainqueur d'un rameau d'olivier sauvage... On dit aussi que Zeus se ballit à Olympie contre Cronos lui-même pour obtenir le pouvoir ; d'autres disent que ce fut après l'avoir pris.

Lorsque Héraclès fonda les jeux, il défia tous ceux qui voudraient se présenter. Zeus seul risqua l'aventure et combattit contre son fils. Les deux adversaires s'étant révélés égaux, Zeus se fit connaître.

Malgré l'issue pacifique du tournoi ainsi raconté, Pindare, qui connaît certainement cette version, préfère ne pas la rapporter et dit simplement que l'audacieux Héraclès institua en l'honneur de son père la fête où s'empressent les foules et donna aux jeux leur loi suprême.

Plus tard, Endymion, petit-fils de Zeus et de Protogénia, fille elle-même de Deucalion, détrôna le dernier descendant de l'Héraclès crétois. Il institua

dans Olympie, entre ses enfants, une course dont l'enjeu était le pouvoir. Ce fut Épéios qui l'emporta et qui conquît la royauté.

Épéios mort sans enfants, Enomaos lui succède. Il a promis la main de sa fille Hippodamie à l'homme qui la prendra sur son char et s'enfuira avec elle, sans être rejoint, jusqu'à l'Isthme de Corinthe. Comme il redoute son futur gendre, il s'arrange pour évincer les prétendants l'un après l'autre ; au moment où il les dépasse, il les tue d'un coup de lance dans le dos. Hippodamie et le cocher Myrtille trahissent le roi pour permettre à Pélops de l'emporter, ce qui lui vaut à la fois la main de la princesse et le royaume de Pise. Après sa défaite, Enomaos se donne la mort, ou bien il est tué par son gendre.

J'hésite à rappeler, dit enfin Plutarque, qu'anciennement il y avait à Pise une joute consistant en un duel, lequel se terminait par la mise à mort du vaincu (1).

Combats pour le pouvoir, rivalités entre Zeus et Cronos, entre Héraclès et Zeus, entre Pélops et Enomaos, luttes sans merci, arrêtées seulement par la mort du plus faible : ces thèmes synonymes nous ramènent vers le passé lointain où la royauté était conquise par la force. Trois d'entre eux transcrivent le conflit des générations. J'ai essayé de montrer ailleurs que la lutte du Père et du Fils est la projection légendaire de la succession par meurtre, telle que les Romains l'ont encore vu pratiquer par le Roi

(1) Pausanias, V, 1, 5, 7 et 8 ; Lycophron et Tzetzés, *Alex.*, 413 ; Pindare, 6^e *Olympique* ; Plutarque, *Questions symposiaques*, 675 C. La légende d'Enomaos comporte des variantes de détail sans intérêt pour nous.

des Bois de Némé et qui a laissé des traces dans la poésie et les mythes grecs (1). L'histoire de Pélops implique une réalité plus riche : la conquête conjointe du pouvoir et d'une fiancée, après une épreuve de vitesse et un meurtre. Les contes de ce type, où s'affrontent un beau-père et un gendre, sont extrêmement nombreux ; on peut y déchiffrer plusieurs souvenirs superposés : celui de l'accession sanglante à la royauté et celui de la solidarité des initiations, les mêmes épreuves ouvrant au jeune homme la plénitude de la vie politique et l'accès au mariage.

Or, Olympie a précisément gardé des traditions qui remontent à d'anciennes initiations féminines. Le Collège des Seize Femmes, qui organisait des courses de jeunes filles et qui faisait broder le péplum offert à Héra, avait été institué, disait-on, par Hippodamie désireuse de remercier la déesse de son heureuse union avec Pélops. Je ne crois pas du tout que les joutes de jeunes filles, comme on l'a parfois soutenu (2), aient servi de prototypes aux épreuves

(1) *Œdipe ou la légende du conquérant*, ch. II. M. A. Potter a groupé les contes de tous les pays relatifs à la lutte entre le Père et le Fils en partant d'une idée que je crois fautive, à savoir que le lien du sang en est l'élément primaire. Dès lors, il attache une importance excessive aux circonstances inventées par les poètes pour expliquer que les deux rivaux ignorent leur parenté. Ces récits s'éclairent dès qu'on y met en évidence le conflit des générations, représenté primitivement par un homme jeune qui s'attaque à un vieux chef pour le tuer et régner à sa place. Plus tard, à l'époque où normalement les enfants succédaient à leurs parents, on présenta les adversaires comme père et fils, ou, ce qui était moins choquant, comme beau-père et gendre. Ainsi s'explique que, dans un pays où le parricide est le plus grand des crimes, les légendes indiquent si souvent, entre un homme et son fils, une hostilité pouvant aller jusqu'au meurtre.

(2) Curtius et Weniger, ce dernier un des meilleurs connaisseurs des *Olympiaca*.

masculines. Mais les unes et les autres ont eu une existence parallèle, au temps où elles étaient le préambule de la vie pleine et heureuse qui était réservée aux adultes. La décadence des initiations a servi le sport masculin en lui permettant de se développer dans une entière autonomie. Les joutes féminines ont gardé le caractère rudimentaire des survivances ; elles attestent du moins qu'il y eut un temps où la collectivité tenait dans ses mains le droit au mariage et où jeunes garçons et jeunes filles, habilités par des épreuves analogues, entraient ensemble dans la catégorie des gens nubiles. N'oublions pas qu'Épéios, un des fondateurs mythiques des jeux, avait eu cinquante filles, comme Danaos, et que l'histoire des Danaïdes vient de la pratique des mariages par groupés. Ainsi, tous les contes qui prétendaient expliquer l'origine des liturgies olympiques nous ramènent aux coutumes archaïques qui étaient le prélude et la condition d'une vie publique accomplie.

Les législations de Sparte et de Crète ont conservé assez de traces des initiations de la puberté pour que nous puissions nous figurer ce qu'elles étaient ailleurs. En revanche, nous ignorons ce qu'étaient les épreuves supplémentaires par lesquelles les futurs chefs se mettaient hors pair. Est-il téméraire de penser qu'Olympie fut un des endroits où elles avaient lieu ? Tout permet de le supposer : les légendes, qui toutes rattachent l'origine des jeux à un conflit pour la conquête du pouvoir ; la tradition du mariage royal de Pélopes et d'Hippodamie ; le culte de Cronos, le Roi par excellence, qui à l'équinoxe de printemps était célébré sur le mont Cronios, « belvédère des

jeux », par des prêtres nommés Basilides ; le grand nom des vainqueurs qui, à une époque ancienne, furent promis à des honneurs royaux ou divins (1) ; le fait que jamais il n'y eut à Olympie ni représentations théâtrales ni compétitions littéraires d'aucune sorte (2) ; enfin, l'exclusion des femmes mariées. Sauf la prêtresse de Déméter, aucune d'elles, sous peine de mort, ne pouvait même passer l'Alphée pendant la durée des fêtes ; les jeunes filles au contraire étaient admises aux jeux. Le tabou qui frappe les femmes mariées concerne uniquement le temps des compétitions. Pendant le reste de l'année, tout le sanctuaire leur est accessible et, ainsi que les jeunes filles, elles peuvent même escalader l'autel de Zeus jusqu'à la *prothysis*, les hommes seuls étant autorisés à monter sur le sommet. Or, pendant les retraites de

(1) A Sparte, les Olympionices ont le privilège de combattre dans l'entourage du roi. Le premier Grec héroïsé au lendemain de sa mort (dernier tiers du VI^e siècle) est Philippe de Crotone, un Olympionice (*à cause*, dit Hérodote, *de sa beauté* ; prenons le mot dans son sens olympique de *belle forme sportive*). Même sort échu au début du V^e siècle à Eurythmos de Locres, Théagène de Thasos, Cléomède d'Astypalaea en Attique. Théagène passait pour être fils d'Héraclès ; Hermès aurait aimé la mère de Diagoras de Rhodes, loué par Pindare dans la 7^e Olympique pour sa victoire de 464. Les légendes d'Eurythmos, Cléomède, Théagène, présentent les thèmes habituels des histoires de conquérants. Ce qui est vrai des Olympionices l'est aussi des devins ééens de l'époque fabuleuse. Eumantis, Manticlos sont associés à des destins conquérants. Dans la curieuse histoire de Tisomène (Hérodote, IX, 33), la victoire olympique est mise en alternative avec la victoire militaire ; celle de Tellias offre un exemple typique de *bataille rituelle* interprétée historiquement par Hérodote, qui n'en comprend plus la vraie valeur. Voyez p. 16, n. 1, celle de Démarque au nom parlant.

(2) C'est Néron qui les introduisit lors de la célébration irrégulière de 67 ; pour pouvoir assister aux jeux, il avait fait ajourner de deux ans la 211^e Olympiade, qui aurait dû être célébrée en 65.

l'initiation, il est généralement interdit aux femmes d'approcher et même de voir les nouveaux initiés.

Si Jeanmaire a certainement raison lorsqu'il pense que « plusieurs des sites les plus fameux et des lieux saints les plus importants comme foyers de la vie sociale hellénique, Olympie, Pythô, Tempé, le mont Cinthe à Délos, ont été originairement des centres d'initiation » (1), tout donne à croire que parmi ces villes il faut faire une place particulière à Olympie. Si un triomphe au bord de l'Alphée est le prélude ou l'accompagnement d'une carrière seigneuriale, aussi bien dans l'esprit d'Hérodote que dans celui d'Alcibiade ; si Pindare, dans les *Olympiques*, loue la victoire avec un accent religieux dont les autres odes n'offrent pas l'équivalent (*O mon âme, quand il fait jour, ne cherche pas au firmament vide aucun astre plus chaud que le soleil, et ne pense pas célébrer un combat plus grand que celui d'Olympie...*), cela s'explique dans le cas où une élection très ancienne aurait établi dans l'Altis des épreuves différentes de celles qui existaient ailleurs, non seulement par leur importance mais aussi par leur nature. Si les railleries des philosophes n'ont jamais pu mordre sur l'éthique populaire qui mettait la victoire olympique à un prix très élevé, c'est peut-être qu'on était obscurément sensible à la valeur d'investiture qu'elle avait eue dans un passé lointain. Elle l'avait perdue depuis longtemps qu'elle gardait toujours un reflet du prestige qu'elle en avait reçu.

Si l'on rattache les jeux à des probations archaïques, bien des faits s'éclaircissent (par exemple le

(1) *Couroi et Courètes*, p. 418.

tabou des femmes mariées) qui restaient obscurs tant que l'on s'en tenait à la théorie de l'origine funéraire. Celle-ci, même en Grèce, est assez tardive, répandue par les homérisants qui pensaient trouver dans l'*Iliade* l'état le plus ancien de la civilisation hellénique et, dans les concours institués par Achille en l'honneur de Patrocle, le modèle des compétitions sportives. Elle eut du reste grand succès, puisque les anciens finirent par admettre universellement que les jeux olympiques étaient un hommage à la tombe de Pélops, ceux de l'Isthme à la mémoire d'Archémoros et de Palémon, deux enfants, et que ceux de Delphes voulaient apaiser le Python tué par Apollon. Les découvertes archéologiques ne confirment pas cette théorie, car les fouilles d'Olympie n'ont révélé aucune sépulture, si ce n'est, en marge du sanctuaire, sous le village néolithique qui est près de l'Héraion, celle d'un bébé enseveli dans une jarre de terre. Aussi, plus volontiers que Ridgeway qui voit dans les fêtes pour les morts l'origine des compétitions sportives et même de la tragédie, suivrons-nous Frazer, Cook, Cornford. Cependant, prenons garde que si ces trois auteurs découvrent dans les jeux une élection du plus digne, c'est à l'intérieur d'une cérémonie purement religieuse, composée de rites immédiatement efficaces. En combinant l'étude de ces rites et des légendes qui prétendent les justifier, René Vallois renonce à parler en bloc de l'origine des jeux, pour considérer séparément la course à pied et la course des chars, où il décèle des apports très différents (1).

(1) Voir bibliographie du présent chapitre à la fin du volume. Dans ses *Greek athletic sports and festivals*, Gardiner acceptait

Nul doute que la méthode soit bonne. Car on n'a encore rien expliqué lorsqu'on a dégagé d'une cérémonie ancienne le souvenir à demi oublié d'une initiation archaïque. Les initiations ont un contenu autrement complexe que nos concours modernes, où un maître cherche simplement à savoir dans quelle mesure les élèves ont pu acquérir ce qu'on exige d'eux. C'est trop peu de dire qu'elles invitent des forces mystérieuses à désigner les hommes en qui elles ont choisi de se manifester ; elles prétendent agir directement sur ces forces et les capter au profit des individus capables, par leur richesse native, d'en tirer parti pour eux-mêmes et pour le bien commun.

S'il est difficile de préciser davantage la collaboration entre le novice et le sacrement, il est plus aisé de circonscrire le territoire où la grâce est requise d'agir. A. B. Cook voit dans le vainqueur de la course à pied un *Jack in the green* chargé de représenter la végétation et en même temps de la promouvoir. On le couronne d'un rameau de l'olivier sacré, coupé avec une faucille d'or par un enfant dont le père et la mère sont en vie (1), puis on le couvre de branchages, de façon à le faire ressembler au Roi de Mai des processions printanières. Nos renseignements s'arrêtent là parce qu'ils datent d'une époque où les jeux

la théorie de Ridgeway sur l'origine funéraire des jeux. Dans son grand ouvrage *Olympia, its history and remains*, il ne voit plus dans les fêtes qu'une cérémonie de lustration pour le commencement et le milieu d'une Grande Année de huit ans, hypothèse qui rend mal compte des rites et tabous olympiens.

(1) C'est ce que les Grecs appellent un *amphithalès*, les Latins un *patrimus malrimus*. Un certain nombre de rites, notamment des rites de fécondité, en requièrent la présence. Cf. M. Delcourt, *Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques*, p. 72.

n'avaient plus qu'un intérêt sportif, où le vainqueur d'une course se donnait simplement à connaître comme le meilleur coureur, le plus beau et le plus rapide.

Mais les antiquités olympiques permettent de remonter plus haut, jusqu'à l'époque où la course avait sa fin en soi. René Vallois fait remarquer que beaucoup de courses sacrées partent d'un sanctuaire pour aboutir à un autre ; qu'à un bout du stade se trouve l'autel de l'Héraclès crétois et de ses frères, les Dactyles de l'Ida, à l'autre bout celui de Déméter Chamyna, où pendant les jeux trônait la prêtresse, la seule parmi les femmes mariées qui ne fût pas exclue du spectacle ; que les « Dactyles » ont un caractère phallique (1) ; que l'un d'eux est Jasios, dont l'*Odyssée* dit qu'il s'unit à Déméter dans un sillon trois fois labouré (2) ; de leur union naquit Ploutos, et Zeus foudroya l'amant de la déesse. Les « pierres de foudre » — les météorites — sont à la fois purificatrices et fécondantes. Quant à l'union rustique de Déméter, c'est la transcription mythique du rite printanier accompli par le laboureur et sa femme qui vont dormir dans le champ pour promouvoir la végétation (3). Et la Déméter olympique s'appelait *Chamyné* ou *Chamynaia*, nom où l'on reconnaît certainement *chamai* (par terre), peut-être le mot *chamaieuné* (qui fait son lit par terre). Enfin l'olivier

(1) Un euphémisme bien connu substitue souvent le doigt au phallus.

(2) Ses frères, comme lui-même du reste, portent des noms de démons guérisseurs.

(3) Le rite se pratiquait encore dans la Campine anversoise à la fin du siècle dernier, cf. Marie Gevers, *La Ligne de vie*, p. 111.

sauvage, que l'Héraclès crétois choisit pour la consécration des vainqueurs, doit à ses feuilles toujours vertes et à son provignement aisé de servir à des charmes de fécondité.

Tout cela nous engage à relier l'origine des courses, non pas au fils d'Alcmène, mais à cet autre Héraclès bien plus ancien, plus champêtre, plus populaire, en qui Jane Harrison, avec sagacité, reconnut un démon de la végétation. Les poètes n'ont point chanté ce dieu rustique, et le Thébain Pindare s'est empressé de le déposséder pour louer en vers admirables son héros national, l'Héraclès dorien qui, une fois les Travaux accomplis, a défriché la terre sauvage pour y réserver le lieu saint d'Olympie :

Ayant rassemblé à Pise l'armée entière, le butin entier, l'audacieux fils de Zeus fixa pour la gloire de son père les dimensions du sanctuaire divin. Il planta des pieux et, sur le terrain pur, dessina l'Altis. La plaine tout autour, il en fit don à la récréation des festins. Il rendit au fleuve Alphée autant d'honneurs qu'aux douze dieux seigneurs. Puis il attribua à Cronos la colline qui jusqu'alors n'avait point de nom, ballue par une neige épaisse. A cette fête natale assistaient les Parques et celui qui seul établit authentiquement la Vérité, le Temps (1).

*
* *

Le paysage religieux autour des courses de chars est un peu différent, mais moins peut-être que ne le pense René Vallois. Celui-ci a certainement raison de voir dans la légende d'Ænomaos, vaincu et

(1) Dixième Olympique.

dépossédé par Pélops, la transcription d'un duel liturgique au cours duquel le Vieux Roi était tué par son successeur. Mais est-il nécessaire de le suivre lorsqu'il suppose qu'il y avait à Olympie, à une époque ancienne, des sacrifices où des chevaux étaient jetés vivants à la mer en l'honneur de Posidon ? L'hypothèse me paraît inutile : le rôle du cheval et du char peut s'expliquer à l'intérieur du système des initiations. J'ai essayé de montrer ailleurs (1) que l'enlèvement de la fiancée poursuivie par son père implique un rite nuptial combiné avec un autre, qui a pour fin propre la conquête du pouvoir et atteste la solidarité des cérémonies qui rendent un jeune chef habile à régner. Le voyage en char, bien longtemps avant d'être une compétition, fit partie des hiérogamies de printemps où le démon de la végétation traverse solennellement la campagne avec son ou sa parèdre avant de réaliser l'union magique. Il s'agit d'un temps où le rôle du roi est d'abord de rendre la terre féconde ; le mariage est l'une des investitures qui qualifient un jeune homme pour exercer le pouvoir dans l'intérêt de tous (2).

Comme l'épreuve de la course, l'enlèvement en char ne se comprend pleinement que si l'on y cherche des symboles à signification mystique, tout chargés d'*affectus* religieux. Ceux que l'on touche dans les liturgies archaïques rendent sensibles des origines

(1) *Œdipe ou la légende du Conquérant*, p. 173-189.

(2) On n'a pas étudié d'assez près les cultes d'Ilithyie et de Sosipolis à Olympie, tous deux affectés d'un rituel très archaïque et protégés par de curieux tabous. Leur présence s'explique bien dans une cérémonie de promotion royale axée sur des actions magiques en vue de la fécondité.

pacifiques et agraires. Mais, à Olympie, ils apparaissent subordonnés à des compétitions d'une extraordinaire âpreté. Dans l'*Électre* de Sophocle, lorsque Oreste décrit une course où plusieurs conducteurs trouvent la mort, il ne raconte rien d'invraisemblable.

1. Aux jeux pythiques de 462, un seul char arriva indemne, celui d'Arcésilas de Cyrène ; les 40 autres s'étaient brisés en route. Le trajet à couvrir, 12 fois la double course, était fort long : 72 stades, soit près de 14 kilomètres ; il comportait 23 virages dangereux et s'achevait rarement sans que les chevaux prissent peur. Les endroits les plus critiques étaient marqués à Olympie et à l'Isthme par un autel de Taraxippos, l'Effrayeur de Chevaux, à Némée par une roche rouge dont l'éclat, en plein tournant, éblouissait les coureurs. L'étrange est que tout se passe comme si ces périls avaient fait partie de l'organisation même des courses, lesquelles, sans accidents mortels, eussent paru incomplètes, ce qui fait souvenir que les probations de l'adolescence comprennent souvent des épreuves de résistance à la peur (1).

Enfin, n'oublions pas que les devins d'Olympie prophétisaient par le feu de l'autel et que la flamme

(1) Des déterminations superposées apparaissent dans les légendes aussi bien que dans les cérémonies. Tantale, disait-on, voulut éprouver la perspicacité des dieux, ses commensaux, et leur avait servi les chairs découpées et bouillies de son fils Pélopos. Les dieux ne s'y laissèrent pas tromper et ressuscitèrent l'enfant. Mais une déesse vorace ou distraite, Déméter, avait mangé une épaule du garçon et dut la remplacer par une épaule d'ivoire. L'histoire est apparentée à celle de Démophon, que Déméter rend immortel en le passant dans la flamme, à celle d'Achille, que Thétis entreprend de diviniser par l'épreuve de l'eau ou du feu : mythes de la seconde naissance, bien à leur

sacrée, indépendamment de sa signification oraculaire, avait une valeur intrinsèque. Les Jamides ont probablement commencé par être les gardiens du foyer divin. Ici encore, nous sommes ramenés à des rites immédiatement efficaces.

*
* *
*

Le sanctuaire olympien s'élevait dans une plaine découverte, entre Pise assez proche à l'est et Elis, beaucoup plus loin au nord-ouest. Jamais il n'y eut d'habitations autour du sanctuaire. Les jeux avaient lieu entre le début de juillet et le début de septembre, et duraient cinq jours pleins, à quoi s'ajoutaient les cérémonies préliminaires, les sacrifices, les processions, les banquets de clôture et, pour les concurrents, une période d'entraînement. On couchait en plein air, avec des moyens de fortune.

Les gens de cette région isolée ne prenaient aucune part à la vie collective de la Grèce, n'intervenaient dans aucune guerre, n'avaient pas de colonies et s'aventuraient peu sur la mer, quoiqu'elle fût toute proche. En 576, les Éléens vainquirent les Pisates ; ceux-ci s'enlisèrent dans l'anarchie paysanne et leurs maîtres dans l'oligarchie terrienne. Ils se mariaient entre eux, élevaient des chevaux et cherchaient à les vendre cher.

De 776 à 700, tous les vainqueurs des jeux sont des Péloponnésiens. En 696 apparaît le premier vain-

place à Eleusis, à Olympie, centres de grandes et efficaces initiations. Il est possible aussi qu'à Olympie on ait fait bouillir les viandes du sacrifice, rite rare qui aurait contribué à fixer la curieuse légende de l'enfant découpé.

ueur athénien, puis d'autres viennent de Smyrne, de Thèbes, de Crotone, de Syracuse, de Samos. Dès le ^{iv} siècle et surtout au ^v, le festival attire tous les Hellènes et eux seuls. Une grande carrière politique comporte nécessairement des victoires sportives et tous les princes du monde grec envoyaient leurs chevaux concourir à Olympie (1).

Le temple de Zeus fut rebâti entre 468 et 457. Au fond de la *cella* siégea, bientôt après, le *Zeus assis* de Phidias, statue d'ivoire et d'or, haute de 13 mètres, où le dieu était représenté tenant une Victoire sur la main droite et le sceptre dans la main gauche, la barbe, les cheveux et les vêtements constellés d gemmes et de peintures.

Quelques hommes particulièrement clairvoyants essayèrent de développer à Olympie un esprit panhellénique. L'insignifiance politique de l'Élide et le manque d'ambition de ses habitants favorisaient ce beau dessein. Mais il échoua et les différents États encombrèrent la plaine sacrée de trophées et de monuments pour commémorer les victoires qu'ils remportaient les uns sur les autres.

En 394 après J.-C., un décret de Théodose I^{er} abolit les jeux. Le *Zeus* de Phidias, transporté à

(1) Sans préjudice des autres fêtes sportives. « Le transport de chevaux du plus grand prix de pays comme la Sicile ou la Cyrénaïque, aussi éloignés de la Grèce propre, pour l'époque, que l'Amérique l'est pour nous à l'heure actuelle, entraînait trop de dangers et de risques pour pouvoir se répéter souvent : aussi les sportsmen de ces pays, quand ils envoyaient leur « stud » en Grèce, l'y laissaient-ils généralement pour plusieurs années, pendant lesquelles ils prenaient part aux divers jeux célébrés dans l'intervalle » (C. Gaspar, *Olympia*).

Constantinople, y disparut dans un incendie. Les constructions de l'Altis s'effondrèrent lentement. Les paysans vinrent y chercher des pierres pour bâtir leurs maisons et les inondations de l'Alphée effacèrent l'endroit où avait été le stade.

3. RÉSIDENCES D'APOLLON

Un hymne homérique de la fin du VIII^e siècle décrit deux sanctuaires apolliniens : Délos au milieu des Cyclades, avec sa vie et sa gaieté épanouies au soleil, et la mystérieuse Delphes de Phocide, qui tout entière nous est énigmes et questions sans réponses.

Le vieux poète raconte gracieusement que Latone, au moment de mettre au monde le fils de Zeus, supplia la plus petite et la plus pauvre des îles de lui donner accueil : *Délos, si tu voulais être la demeure de Phœbus Apollon et recevoir son temple prospère ? Ne compte sur personne d'autre pour aborder ici et te vénérer. Tu ne seras riche ni en bœufs ni en moutons, tu ne porteras ni vignes ni plantes touffues. Mais si tu déliens le temple de l'Archer Apollon, le monde entier se rassemblera ici pour amener des hécatombes, sans cesse la fumée montera des chairs grasses ; tu nourriras les habitants grâce au travail des autres, puisqu'il n'y a pas de fertilité dans ton sol.*

Il est vrai que Délos est un îlot rocailleux et nu, qui n'a pas 16 kilomètres carrés. Mais d'autres dieux y avaient débarqué bien avant Apollon ; on y a retrouvé des habitants préhistoriques, des tombes mycéniennes ; et les fameuses *Délia* du printemps comportaient des liturgies archaïques qui n'avaient rien à voir avec le fils de Latone, par exemple le

pèlerinage des Vierges Hyperboréennes qui apportaient des objets sacrés enfermés au cœur d'une gerbe d'épis et la « Danse de la Grue » que les jeunes filles dansaient autour de l'Autel des Cornes en l'honneur d'Ariane, puis, semble-t-il, d'Aphrodite. Mais le poète ne connaît que son dieu, dont le culte en effet a rayonné vers l'Europe à partir des îles de l'Égée et de la côte anatolienne, et il lui dit :

*Sur Délos ceinte de vagues, tu règues en souverain.
Ton cœur s'y plaît surtout quand s'y réunissent les
Ioniens aux tuniques traînantes, avec leurs enfants et
leurs femmes. Le pugilat, la danse, les chants en mémoire
de toi les enchantent et ils organisent des concours.
On dirait des dieux exemptés de la vieillesse ; tous ont
la grâce en partage et c'est une joie de voir les hommes,
les femmes à la belle ceinture, les bateaux rapides et
la multitude des richesses...*

Les panégyries déliennes étaient donc célèbres dès le VIII^e siècle. Au siècle suivant, les Naxiens choisirent Délos comme centre de l'amphictionie qui groupait les Ioniens insulaires. Le milieu de l'Égée composait un ensemble homogène au point de vue de la langue, du commerce et de la culture. L'unité de ce monde s'exprimait dans la grande foire de Délos, où la piété et les intérêts temporels trouvaient également leur compte. L'invasion perse épargna l'île et ses sanctuaires. Lorsqu'Athènes entreprit de grouper contre les Perses les cités côtières et maritimes, elle mit à Délos le siège et le trésor de la confédération, annexant ainsi à ses desseins le prestige religieux de l'île d'Apollon. Mais un impérialisme victorieux n'accepte pas longtemps un camouflage qui gêne ou ralentit ses démarches, et, après 454, sous prétexte

que la mer n'était pas sûre, le trésor fut transféré dans Athènes. Délos se retrouva asservie et déposée.

La suite des événements intéresse l'histoire politique plus que l'histoire des croyances, car les actes religieux eux-mêmes sont subordonnés aux calculs du pouvoir. Mieux vaut suivre Apollon jusque dans l'âpre Delphes.

*
* *

Il règne ici sans conteste, en un lieu habité et sanctifié bien avant l'époque hellénique ; il y a supplanté un culte plus ancien de la Terre, et des oracles par incubation. Il y a trouvé installées des liturgies archaïques, qui peu à peu entrèrent dans son cycle légendaire (1). Il y a surtout accueilli Dionysos à côté de lui et accepté son influence enthousiaste. Dionysiaque paraît bien être cette prêtresse qui se met en état de transe et profère des paroles inspirées dont le « Prophète » prétend aussitôt donner la traduction. La religion apollinienne est la plus virile qui soit ; les femmes ne sont même pas toujours autorisées à consulter l'oracle. Et partout en dehors de Delphes Apollon s'exprime plus volontiers par des bouches masculines. Est-ce la collaboration des deux frères divins qui donna à Delphes son accent particulier, qui fit son prodigieux succès ? Aucun siège oraculaire n'eut à beaucoup près autant de prestige et d'autorité, sans qu'on puisse savoir ce qui

(1) H. Jeanmaire, dans *Couroi et Courètes*, tente d'expliquer comment le jeu delphique du *Steptérion* passa du rituel des probations dans celui d'Apollon.

lui valut sa rapide ascension. Car il est déjà célèbre quand on nous parle de lui pour la première fois.

Il existe sur Delphes une bibliothèque d'ouvrages, qu'on n'entreprendra pas de résumer ici. Le livre excellent d'Émile Bourguet (1) renseignera ceux qui désirent se représenter, sur son promontoire rocheux, l'étonnant *temenos* qui n'avait pas plus de 200 mètres sur 120, au flanc d'une pente vive que gravit la Voie Sacrée en se repliant sur elle-même ; cette accumulation de portiques, d'édifices, de statues, d'ex-votos entassés, sans compter les boutiques où les pèlerins achetaient des objets de piété et des souvenirs ; le petit théâtre élevé dans le haut de l'enceinte et adossé au mur de clôture ; plus haut encore mais hors de l'enceinte, le stade où se disputaient les courses à pied ; l'hippodrome était en bas dans la plaine de Cirrha (2).

Je ne parlerai pas des jeux. A Olympie, ils ont éclipsé l'oracle ; c'est le contraire à Delphes. Le temple seul et ce qui s'y passait, il y a là plus de problèmes qu'on n'en pourra effleurer ici. Je voudrais en approcher un seul : celui de l'influence de l'oracle sur la religion et la morale. Il faut d'abord le voir fonctionner.

(1) *Les Fouilles de Delphes*, Paris, 1913 (plans et cartes insuffisants).

(2) Il aurait été difficile de trouver dans ce site montagneux une terrasse assez étendue pour y tracer l'arène traditionnelle, quatre fois grande comme le stade, soit longue de plus de 700 mètres ; et plus encore d'amener les chevaux jusqu'à Delphes. Les transports sont d'une cherté incroyable. Lors de la reconstruction du temple, au IV^e siècle, le bloc de tuf, qui coûte 61 drachmes au sortir de la carrière à Sicyone, revient à 224 drachmes à Cirrha, et à 420 à pied-d'œuvre. Quant à l'architecte, il reçoit 2 drachmes par jour.

Le premier temple connu à Delphes ayant brûlé en 548, on fit appel à toute la Grèce pour le reconstruire. Les Alcéméonides bannis d'Athènes et réfugiés à Delphes s'offrirent à gérer l'argent des collectes et l'entreprise du travail. Ils livrèrent pour le prix convenu un ouvrage beaucoup plus beau que le projet adopté, et soldèrent la différence par leurs propres moyens, ce qui leur valut grande renommée et leur facilita plus tard le retour dans Athènes. Le temple des Alcéméonides fut détruit en 373 par un tremblement de terre et remplacé par un édifice à peine plus grand, celui que Pausanias a visité et dont les fouilles françaises ont découvert le plan.

Cet édifice avait à peu près les dimensions du Parthénon et, chose remarquable, la *cella* ne renfermait pas de statue d'Apollon, ce qu'on interprète parfois comme une preuve d'exceptionnelle spiritualité, quoique les Grecs, je l'ai déjà dit, n'aient nulle part confondu le dieu avec sa représentation. Une statue d'Homère se trouvait dans le *pronaos*, dont les murs portaient inscrits les maximes des sept Sages et le mystérieux *E* delphique. La *cella* contenait différents autels, le foyer perpétuel auquel les temples profanés par les envahisseurs perses redemandèrent un feu pur et nouveau, enfin l'*omphalos*, la pierre sacrée qui marquait le centre de la terre parce que deux aigles, lâchés aux deux extrémités du monde, s'y étaient posés. Derrière la *cella*, dans le Saint des Saints, à côté d'une statue d'Apollon et du tombeau de Dionysos, siégeait la Pythie.

C'est primitivement une jeune fille vierge, ce qui implique qu'elle est l'épouse du dieu ; plus tard, on la choisit mariée et plus âgée, en lui imposant une

continence rigoureuse et une vie retirée. Au moment où elle prophétise, elle est enceinte du dieu pour avoir mâché le laurier et bu l'eau de la source sacrée (1). A l'origine, elle ne s'exprimait qu'une fois l'an ; ensuite, une fois par mois ; mais il y avait des consultations exceptionnelles. On s'assurait en tout cas de la présence et de l'agrément du dieu par un sacrifice préalable : si celui-ci échouait, la consultation était ajournée.

Le fonctionnement exact de l'oracle, qui a du reste varié avec les époques, est fort mal connu. Les archéologues qui ont fouillé le sanctuaire au début de ce siècle espéraient lire les mouvements des acteurs dans la disposition du décor. Ils furent grandement déçus. Tout ce qui se passait au centre du sanctuaire reste un mystère. Bourguet en arrive même à se demander s'il n'y a pas eu destruction systématique : « Que ce soient les derniers païens ou les premiers chrétiens qui, dans une intention très différente, aient voulu faire disparaître tout vestige de ce qu'on pourrait appeler le mécanisme et le matériel de l'oracle, le résultat a été le même : la dernière Pythie a emporté son secret. »

Les reconstitutions qui ont été proposées n'intéressent pas directement notre objet. On peut s'imaginer les consultants dans la même pièce que la Pythie qui leur reste invisible, séparée d'eux par un

(1) Je laisse de côté l'obscur question des fumées qui, sortant du sol, auraient pénétré dans le corps de la prophétesse, comme le décrivent crûment Origène et saint Jean Chrysostome. On n'a retrouvé à Delphes ni crevasse dans la terre ni ouverture dans la substruction. — Il y eut trois Pythies en même temps pendant la grande époque de l'oracle.

rideau ou une cloison. Ils posent leurs questions à voix haute ; elle répond par des sons plus ou moins intelligibles qui sont traduits en vers par un *Prophète*, aidé peut-être d'autres prêtres, les *Saints*.

Nous voici au nœud de la question. Ce qui a fait l'oracle, ce n'est pas la Pythie mais les intermédiaires qui énoncent sa sentence. Il est trop commode de parler de « l'institution delphique » comme si réellement Apollon en était l'inspirateur. Ce sont des hommes qui ont parlé, agi, résolu. Si vraiment un progrès religieux, une action morale, une influence sur les événements sont issus du sanctuaire, c'est à ces hommes qu'il faut en rapporter l'honneur ou la responsabilité. Parmi eux, à côté des *Saints*, figurent tous ceux qui servaient d'ambassadeurs entre les États et le siège du dieu.

Nous connaissons les titres et les fonctions d'un certain nombre d'entre eux. Les Déliastes et les Pythiastes athéniens observaient le ciel et les éclairs afin de déterminer le moment propice au départ des théories qui s'en iront vers Delphes ou Délos, rôle subalterne qui permettait cependant à ces magistrats de soutenir ou de contrecarrer des desseins importants. D'autres truchements ont de plus grandes possibilités d'action, et un rang social en rapport avec leur influence. Les *Pythiens* spartiates sont les compagnons de tente des rois. Les *exégètes pythochreslois* athéniens, ambassadeurs auprès du dieu, sont choisis dans la plus haute aristocratie ; les *hiéropoioi* contrôlent les oracles pour en signaler les supercheries. Il y avait à Égine, à Mantinée, à Tégée, à Naupacte, à Thasos, à Phasélis, des *théores* dont on sait fort peu de chose, sinon que, chargés de la liaison

entre la cité et les oracles, ils étaient associés aux formes les plus élevées de la vie politique. Aristote mentionne leur charge parmi celles qui servent de marchepied à la tyrannie, renseignement capital auquel aucun historien n'a donné un poids suffisant.

Si de la foule de ces hommes n'émerge aucun nom, c'est peut-être qu'ils surent se plier fidèlement et en silence aux desseins de maîtres assez habiles pour s'assurer, quand il le fallait, d'augustes appuis. Un devin a joué un rôle dans la vie athénienne au ^{ve} siècle, c'est Lampon ; il était exégète, mais on ne sait s'il était officiellement accrédité à Delphes ou s'il travaillait pour son propre compte. Il aida l'ascension et les projets de Périclès. Voyant un jour un bélier dont la tête difforme portait une corne unique, il déclara que l'État cesserait bientôt d'osciller entre deux systèmes politiques et que Thucydide, chef du parti aristocratique, allait s'effacer devant Périclès dans l'étable de qui le bélier était né. Ce raisonnement n'avait rien de ce qu'il fallait pour persuader Périclès, mais le peuple athénien le tint valable sans hésitation. L'interprétation de Lampon montre un homme qui connaît son métier. Le jeu des mobiles, assez clair dans cette consultation, nous échappe fâcheusement dans beaucoup d'autres cas.

Dans le fatras des oracles connus, les conseils qui sortirent authentiquement de la bouche divine ne sont pas tellement nombreux. En voici un. Lorsque le cadet des Pisistratides eut été assassiné par Harmodius et Aristogiton, la Pythie recommanda obstinément au roi de Sparte de supprimer la tyrannie d'Hippias qui pesait sur Athènes. Son zèle s'explique par plusieurs raisons. Le roi de Sparte désirait inter-

venir dans les affaires athéniennes ; l'aristocratie de Delphes avait peu de sympathie pour les régimes autoritaires fondés sur l'adhésion des classes inférieures ; enfin et surtout, la succession d'Hippias était guettée par la famille seigneuriale des Alcmeonides, exilée depuis des années, qui avait des titres éclatants à la reconnaissance des Delphiens (1). Hérodote parle de Pythies qui se sont laissé corrompre. Celle qui fulmina contre Hippias se laissa simplement persuader.

Quant aux faux, personne n'a jamais pris la peine de les classer. Et cependant, qu'on veuille bien les regarder de près, on reconnaîtra bientôt ceux qui ont été inventés par les consultants, ceux qui sortent des milieux sacerdotaux, et ceux qui résultent de fructueuses collaborations.

Les premiers furent forgés après coup pour justifier une politique discutée ou devenue impopulaire. Ainsi, Argos et les villes crétoises s'abstinrent de participer à la défense de la Grèce contre l'invasion perse. Une fois le danger passé, on regarda sans bienveillance ceux qui, au moment critique, s'étaient réfugiés dans une prudente et confortable neutralité. Argiens et Crétois déclarèrent alors que c'était l'oracle de Delphes qui avait arrêté leurs velléités belliqueuses et conseillé l'abstention. On peut se demander si leurs contemporains eurent la candeur de les croire ; ce qui est sûr, c'est que les historiens modernes sont unanimes à stigmatiser l'attitude persophile du siège pythien : ils n'en ont pas d'autres preuves que ces déclarations et quelques autres de même valeur.

(1) Cf. p. 78.

D'autres apocryphes remontent à ces « recueils de propagande » dont l'existence apparaît assez clairement à qui lit Hérodote avec quelque attention. Cette littérature édifiante date probablement des collectes que l'on fit dans le monde grec après 548 pour recueillir les fonds nécessaires à la réédification du temple. Ces historiettes visent à donner une haute idée de la moralité du dieu. On le voit châtier des consultants qui ont mis en question des principes indiscutables, et tenté le dieu en lui demandant s'il les autorisait à chasser des suppliants ou à s'adjuger un dépôt. 78

J'ai essayé ailleurs (1) de définir une curieuse collection d'histoires du même type, où l'on voit un souverain ou une cité obtenir une réponse ambiguë, à laquelle ils donnent aussitôt une certaine interprétation. Celle-ci est invariablement démentie par l'événement : une catastrophe renverse des espérances prématurées, une victoire met fin à des appréhensions. Dans douze histoires sur treize, c'est un présage heureux qui est fâcheusement retourné. (Les victimes de la déception sont des cités aristocratiques, des rois de Lydie ou de Perse, ou des tyrans, comme ce pauvre Polycrate de Samos dont la fille rêva qu'il était élevé en l'air, lavé par Zeus, oint d'huile par Hélios, ce qui s'avéra signifier qu'il serait mis en croix, navré par la pluie et le soleil. Ou encore les Spartiates demandent à la Pythie s'ils doivent attaquer les Arcadiens. Elle répond : « Je te donnerai Tégée pour la danse des entraves et sa belle plaine pour que tu l'arpentes. » Ils comprennent

(1) *Œdipe ou la légende du Conquérant*, pp. 198 sqq.

qu'ils se partageront la terre ; battus et les fers aux pieds, ils devront la cultiver pour leurs vainqueurs.) Dans un cas seulement, les consultants vont dans l'autre sens et passent de l'angoisse à la joie. Il s'agit des Athéniens, qui, menacés par l'invasion perse, s'adressent à Delphes d'où ils ramènent des paroles vagues et terrifiantes ; pressée par une seconde question, la Pythie conseille de se retirer derrière les « murs de bois », décidant ainsi de la victoire de Salamine.

■ Ai-je tort de voir dans ces contes de rois dégus et de démocrates comblés un ensemble bien composé pour plaire aux Athéniens ? Les fragments qu'Hérodote en a conservés, il les a distribués au long de son œuvre, mettant chacun à son ordre chronologique, convaincu qu'il est de consigner un détail historique.

(Le « recueil républicain » et pareillement celui des « contes moraux » me paraissent d'origine delphique, écrits, le premier pour l'Athènes de Cimon et de Périclès, le second à l'intention de la sceptique Ionie, où l'influence des philosophes se faisait déjà sentir, où l'on exigeait des dieux les vertus mêmes des hommes. Ces récits, propagés par les exégètes et par les théores chargés d'assurer la liaison entre les cités et les sanctuaires, donnaient une haute idée du respect avec lequel les mortels doivent scruter le sens des paroles divines et se garder de toute interprétation hâtive.

Certaines autres fraudes, plus compliquées, n'ont pu se parfaire sans l'intervention de plusieurs collaborateurs. A la fin du ^ve siècle, deux partis se disputaient l'influence à Sparte. Le roi Pausanias souhai-

tait le rétablissement des anciennes lois, de l'autorité royale et de l'austérité traditionnelle. Lysandre au contraire, armé du prestige que lui valait sa victoire sur Athènes, réclamait une constitution nouvelle. C'est alors qu'on retrouva miraculeusement des vers de Tyrtée qui attribuaient au dieu de Delphes les admonitions suivantes : *Que l'Assemblée obéisse aux rois honorés des dieux dont la belle Sparte est le cher souci, obéisse aussi aux Vieillards ; que le peuple réponde aux lois équilibrables par des paroles belles et des actes justes, sans jamais conspirer ; c'est ainsi qu'il sera victorieux et fort... Seul l'amour du gain perdra Sparte ; rien d'autre n'y saurait parvenir.* Il y avait de quoi décourager les amateurs de changement. Mais Lysandre n'était pas un homme qu'on pût prendre de court. Il présenta un fils d'Apollon, nommé Silénos, auquel un oracle donna aussitôt le droit de consulter les « recueils archaïques ». Ce jeune homme ingénieux n'eut aucune peine à découvrir une parole du dieu affirmant que l'intérêt de Sparte est d'avoir des rois élus et choisis par les meilleurs citoyens. De même, en 622 avant J.-C., comme le roi Josias voulait restaurer un État juif rigoureusement théocratique, le grand prêtre Helqiah lui annonça qu'il venait de trouver dans le temple les chapitres du *Deutéronome* qui définissent précisément le piétisme royal. De même aussi, vers 775 de notre ère, quand le futur Léon III occupait encore au Latran un rang subalterne dans le clergé du pape Hadrien, la *Donation de Constantin* vint fournir des titres historiques à la conception que la curie romaine se faisait du pouvoir impérial.

Un texte apocryphe peut exercer autant et plus

d'influence qu'un authentique. Au moment où les aristocrates et les philosophes croyaient trouver à Sparte le principe d'un humanisme supérieur, attribuer la législation de Lycurgue au dieu de Delphes, c'était donner à l'une et à l'autre un immense prestige, de quoi l'effet se voit chez Platon.

Des oracles forgés créant la renommée et la renommée multipliant les faux, il est assez évident que la gloire pythique résulte en grande partie d'un jeu de miroirs. Ce que voyant, on se demande quelles purent bien être les premières consultations assez retentissantes pour avoir fait connaître Apollon et sa Pythie jusqu'aux confins du monde grec. Nul doute qu'il ne faille chercher du côté de ces tyrans qui n'avaient pas trop de l'autorité d'un dieu pour affermir la leur dans les moments critiques, du côté des souverains d'Anatolie qui avaient des Grecs parmi leurs sujets et qui briguaient l'appui du plus hellénique de tous les dieux (1). J'ai parlé ci-dessus du premier *trésor* élevé à Delphes par Périandre, des offrandes de Midas, de Gygès, d'Alyatte, de Crésus (2). Mais la difficulté ne fait que reculer. Les tyrans et les rois n'ont pu consacrer qu'une réputation déjà faite, quittes à l'amplifier aussitôt par des récits opportunément diffusés. L'origine de la grandeur delphique nous échappe totalement.

Faut-il croire ce que dit Cicéron, que jamais les Grecs n'ont décidé une guerre ni l'envoi d'une colonie sans être allés en pèlerinage aux lieux de divina-

(1) Il l'est à cette époque où son origine, probablement asiatique, est bien oubliée.

(2) Cf. pp. 29, 34, 56 n. 1.

tion (1) ? On a peut-être demandé au dieu quelques paroles encourageantes pour des soldats ou des émigrants dont on souhaitait réchauffer l'enthousiasme ; des chefs responsables lui auront parfois soufflé des suggestions qui, interprétées au moment voulu, ont fait accepter des plans secrètement arrêtés depuis le départ. Mais la plupart des oracles relatifs aux actions militaires ont été inventés après coup par des gens qui avaient besoin d'une excuse, d'un alibi, ou d'un supplément de prestige, d'un garant. Même ramenée à ces moyens restreints, l'action politique de la Pythie n'était pas nulle, comme le prouve assez la mauvaise humeur à son égard des historiens attiques, quand ils l'accusent de *médiser*, *laconiser* ou *philippiser*.

Pour ce qui est de l'action religieuse et morale, la question est beaucoup plus complexe. On devrait l'aborder en oubliant tout ce que dit Platon dans les *Lois*, où le nom de Delphes apparaît comme un symbole plutôt que comme une réalité. Mais le symbole est au service d'une si haute et impérieuse idéologie qu'il a fini par prendre substance et faire illusion. Sans aller jusqu'au lyrisme de Curtius, bien des modernes, par exemple Wilamowitz, vont sortir de Delphes une réforme religieuse. Empêchés de nommer un seul des réformateurs, ils font des *Saints* les dépositaires d'une tradition supérieure à celle des autres cultes. Mais il n'est pas donné à tout le monde de croire aux réformes anonymes. Sans compter qu'aussitôt après Wilamowitz date la décadence

(1) Affirmation de Quintus Cicéron, avocat des oracles. Son frère en discute les conséquences, mais sans nier le fait.

delphique de la fin du ^v^e siècle, c'est-à-dire du moment où la Pythie réclamait qu'on libérât Athènes ; et c'est vrai que ce conseil lui était soufflé par d'autres que le dieu (mais existerait-il par hasard un seul oracle qui vint d'Apollon ?). Or, antérieurement au ^v^e siècle, on ignore tout de l'histoire du sanctuaire, sauf que déjà à l'époque homérique il était fort riche et qu'il reçut ensuite d'énormes cadeaux, ce qui ne constitue guère un climat de pureté. L' « âge d'or » delphique, comme tous les autres, est une illusion de l'esprit.

Cependant, de même que la voix divine dut être fameuse avant que les dynastes du ^{vii}^e et du ^{viii}^e siècle lui demandassent une consécration, elle devait se distinguer déjà éminemment pour que Platon fondât sur elle sa théarchie. Qu'on analyse cette supériorité, on y distingue d'abord deux éléments différents : une autorité en matière de législation religieuse et un rituel de purification.

Assez tôt, semble-t-il, la Pythie prit rang d'arbitre au-dessus des autres cultes. Elle tranchait les différends et les hésitations dans l'ordre religieux et révélait l'évasive volonté des dieux. Ses interventions étaient généralement fort prudentes : elle conseillait de suivre l'usage des ancêtres. Elle encourageait les autres cultes, comptant sur un échange de bons procédés. Lorsque se produisait une calamité, elle prescrivait des remèdes : sacrifices, processions, purifications. Quand Clisthènes, en 510, créa les tribus attiques, il les dota de héros éponymes qui avaient été choisis par le dieu de Delphes. Ces menus services demandaient peu de génie aux *Saints* ses interprètes. Dans les cas où l'on peut saisir sur le fait une de leurs

interprétations, il est rare qu'elle leur fasse honneur. Qu'on en juge par l'histoire que voici.

Au moment de la prise de Troie, Ajax de Locres viola Cassandre près d'un autel d'Athéna, en expiation de quoi les Locriens durent faire à Troie pour mille ans, l'offrande permanente de deux jeunes filles. A peine débarquées, celles-ci étaient poursuivies par la population qui cherchait à les lapider. Si elles périssaient, leurs corps étaient brûlés et les cendres jetées à la mer. Si, grâce à des Troyens qui les guidaient à travers les rues, elles arrivaient vivantes au temple d'Athéna, elles y passaient le reste de leur vie comme esclaves de la déesse, dans une abjection et un dénuement incroyables, sans jamais pouvoir sortir, sauf la nuit, ni parler à personne. Celles qui mouraient étaient aussitôt remplacées. Une première fois au iv^e siècle, puis encore pendant une centaine d'années avant 260, les Locriens suspendirent l'abominable usage. L'oracle de Delphes leur enjoignit de le reprendre et la millénaire expiation ne se termina qu'au temps de Plutarque. Les *Saints* ne sont pas responsables du rite. Mais qu'ils en aient assuré la continuation, cela montre ce qu'il faut penser d'eux comme réformateurs et législateurs religieux.

Et cependant, c'est bien par la technique des purifications que Delphes a agi sur la morale. Non du tout qu'il faille lui attribuer une conception préchrétienne de la faute et de l'absolution. Le rituel effaçait simplement la souillure résultant du sang versé, et l'on n'oubliera pas que le premier auteur qui parle d'Apollon pythien sur le plan moral, Eschyle dans l'*Orestie*, s'élève assez sévèrement contre les

méthodes du dieu. Aussi bien, leur efficacité n'est pas en elles-mêmes, mais dans les réflexions qu'elles inspiraient. Ramener devant la pensée des hommes les fautes qu'ils ont commises n'est pas une chose sans conséquence. De la même façon, Éleusis les éduqua en les faisant songer à leur destinée inconnue. Après cela, les rites pouvaient être d'un matérialisme borné, ils engageaient le problème du bien et du mal, le problème du salut ; ils provoquaient un jeu de si pressantes questions et réponses que l'âme une fois ébranlée n'était plus la même lorsqu'elle retrouvait son repos.

Grâce au rituel des purifications, Delphes eut de plus cette chance de mettre en avant des thèmes qui intéressaient vivement et l'État et les individus, par exemple le droit à la vengeance, que la tragédie discutait avec une grandeur et une autorité dont les *Saints* eussent été incapables. Et le sanctuaire se trouva si bien éclairé par la lumière qui rayonnait des beaux poèmes qu'on put voir en lui autre chose et plus qu'un simple reflet.

Dès la fin du ^ve siècle, la transfiguration est accomplie. La Pythie est entrée dans toutes les légendes, même dans celles qui sont de plusieurs siècles ses aînées, et elle y gagne une noblesse dont rien ne pourra plus la dépouiller. Les consultants qui seront déçus par le spectacle du temple se consoleront en voyant dans cette médiocrité le signe d'une décadence, et leurs pieux regards se reporteront vers le glorieux passé où la prophétesse dictait des lois à Lycurgue, des conseils à Laïos, des menaces à Œdipe. Le temple pythique se détache au milieu des autres parce qu'il offre quelque chose d'unique, un point d'appui pour

la piété nouvelle. Celle-ci a hésité entre Zeus et Apollon. A ne lire qu'Hésiode et Eschyle, on parierait bien pour Zeus, et il n'est pas si facile d'expliquer pourquoi c'est finalement son fils qui l'emporta. Il a bénéficié surtout de la grandeur athénienne et de l'appui des Ioniens qui l'invoquent comme leur *Patrôos*. Surtout, Zeus a manqué de sanctuaires et de fêtes capables d'accueillir les aspirations nouvelles. Les rites de Dodone et du Lycaon étaient démodés ; le festival d'Olympie devenait chaque année plus mondain. Entre ces cultes dépassés et l'esprit monothéiste qui avait commencé sa cristallisation autour du nom de Zeus, aucune collaboration n'était possible. Delphes sut s'ouvrir au souffle moderne, comme on le voit assez en comparant l'image qu'en donnent Eschyle et Euripide à celle qu'en donne Platon.

Assurément, les maximes gravées au seuil du temple, *Connais-toi, Rien de trop*, sont d'une sagesse assez courte. Sagesse tout de même, et qui demande à être dépassée. Les *Saints* n'ont rien créé, mais ils n'ont pas attendu Socrate pour ranger les sept Sages parmi les serviteurs du dieu. Cela signifiait-il pour eux comme pour nous qu'il n'y a pas de religion sans pensée ? S'interrogeaient-ils sur l'indéchiffrable *E* inscrit dans le *pronaos*, et dont Plutarque proposera des interprétations mystiques avant de le traduire par l'affirmation essentielle : « Tu es » ? L'important est que, de leur abrupt rocher tout encombré des monuments de la dévotion la plus vaniteuse et la moins désintéressée, quelques-uns d'entre eux (et je les placerais plus volontiers au ^ve siècle qu'au ^{vi}e) aient su jeter une passerelle vers les plus hautes formes de l'humain. Grâce à eux, quelque insigni-

fiantes que soient les liturgies delphiques au regard de la religion « en esprit et en vérité », quelque rôle que la corruption et l'imposture aient pu y jouer, une image s'est esquissée que la ferveur des hommes a peu à peu enrichie des traits essentiels du Dieu immanent.

4. ÉPIDAURE

C'est le dernier venu et le plus célèbre des nombreux sanctuaires où le consultant passait une nuit dans le temple, s'étendait par terre et attendait que le dieu vint le visiter pendant son sommeil. Les spécialistes de cette méthode sont en général des héros souterrains comme Trophonios à Lébadée et à Thèbes, le devin Amphiaraos qui avait lui-même reçu le don prophétique en dormant une nuit dans la maison de la divination à Phlious. C'était du moins ce que disaient les Phliasiens (1). L'oracle d'Amphiaraos à Thèbes était si célèbre au ^{vi}^e siècle que Crésus, dit-on, le consulta ; au ^v^e siècle il avait une filiale à Oropos ; plus tard, il en eut une autre à Byzance. Si Épidaure et les autres *Asclépieia* connurent une popularité incomparable, c'est parce qu'on venait y demander la guérison des maladies.

Or, il y avait dans chaque bourg et dans chaque village un ou plusieurs Héros Médecins, désignés parfois par un nom, le plus souvent par le simple qualificatif qui marquait leur activité bienfaisante. Ils guérissaient généralement en imposant la main droite — d'où des noms comme Cheirôn, Dexiôn, —

(1) Tirésias, devin comme Amphiaraos et qui joue un si grand rôle dans la légende de Thèbes, ne semble pas y avoir eu de culte.

et en souriant. Leur popularité resta grande mais purement locale. Asclépios les éclipsa, du reste sans les évincer, parce que ses prêtres surent utiliser une technique mystérieuse, qui excitait la curiosité des simples et des habiles.

Les théoriciens grecs et latins ont établi, relativement aux songes, une science fondée sur une hiérarchie. Ils prescrivent de ne pas confondre l'image simple (*enupnion*, *insomnium*) et le fantôme qui, apparaissant dans le demi-sommeil, se donne comme réalité (*phantasma*, *visum*) avec le rêve véritable (*oneiros*, *somnium*) dont le sens caché réclame une prudente interprétation, tandis que la vision prophétique (*horama*, *visio*) révèle dès le réveil son sens clair et que, dans l'*oraculum* proprement dit (*chrēmatismos*), une personne autorisée apparaît au dormeur et lui donne un conseil profitable. Les dieux peuvent employer tous ces moyens pour communiquer avec les hommes, mais il leur arrive aussi de rester silencieux. De savantes techniques étaient prescrites pour éviter que la nuit dans le temple se terminât sans aucune révélation.

Nous connaissons au moins en partie le rituel préalable, qui varie dans ses détails d'un sanctuaire à l'autre, mais non tellement qu'on n'en distingue pas les lignes générales. Les consultants font un sacrifice et se lavent dans l'eau de source ou de mer. Ils revêtent parfois des vêtements spéciaux ; ils descendent nus, une lanterne à la main, dans l'ancre de Trophonios ; ils y dorment sur des peaux de mouton qui sont là, non du tout pour leur confort, mais à cause d'une valeur magique dont nous nous expliquons mal la nature profonde. La plupart des

interdictions concernent la pureté. Celui qui vient trouver le dieu s'est précédemment abstenu de tous rapports sexuels et, souvent, s'est imposé un jeûne qui est d'un jour à Oropos, de trois jours à Lébadée. Lorsqu'on lit cette prescription, on est tenté de la croire instituée par des gens habiles qui comptaient sur la légère ivresse de l'inanition pour transporter l'esprit dans la région où l'imaginaire se confond avec le réel. Mais on se tromperait. Car le jeûne sert de préliminaire à bien d'autres actes religieux où il n'a aucune efficacité psychologique et, d'autre part, dans l'incubation, il est précédé d'abstinences spéciales dont le caractère magique est évident. Les consultants de Trophonios se privent de certains poissons, ceux d'Amphiaraos de fèves et de vin pendant trois jours. Plus tard, les papyrus magiques donneront des conseils supplémentaires pour la réussite de l'incubation. Il faut, par exemple, se mettre sous la partie gauche du crâne un chiffon de lin et un rameau d'olivier, s'étendre par terre, pur, sur une natte de roseaux et répéter sept fois une formule composée de syllabes dénuées de sens. D'autres recettes sont beaucoup plus compliquées et réclament des accessoires qu'on ne se procure pas si facilement. Aucune source ancienne ne mentionne ces pratiques, ce qui ne veut pas dire que certains consultants des vieux sanctuaires n'y recouraient pas pour leur compte personnel.

A Épidaure, sanctuaire dont la floraison ne semble pas antérieure au ^{ve} siècle, à l'Asclépieion d'Athènes construit en 420, le rituel officiel était fort simple. On peut s'imaginer avec quelque vraisemblance que le clergé des grands temples a épuré la magie popu-

laire, ne gardant que les méthodes qui lui paraissaient les plus raisonnables. Les autres pratiques ont subsisté dans les superstitions courantes, s'enrichissant de complications nouvelles au cours des âges. Car on aurait tort d'attacher une efficacité positive à tout le bric-à-brac attesté par les papyrus : ces recettes tardives abondent en prescriptions presque irréalisables, qui servent surtout à retarder la constatation de l'échec et à rejeter la responsabilité de celui-ci sur la maladresse du consultant. Cela se vérifie à propos de l'incubation comme en bien d'autres cas (1).

*
* *

La ville d'Épidaure est un port d'Argolide, sur la côte méridionale du golfe de Saronique. Le domaine sacré est à trois heures de marche vers l'intérieur, dans un cirque de montagnes que ne traverse aucun fleuve, dominé au nord par le mont Titthion. A l'époque où la méthode rationaliste cherchait à expliquer la genèse des cultes, on répétait volontiers que l'endroit était particulièrement salubre, de telle sorte que les malades, avant même d'avoir dormi sous le portique du dieu, y auraient été soulagés de leurs misères par le bon air et les vertus curatives

(1) A. Delatte, *Herbarius*, p. 88, a noté la recette suivante : « En Wallonie, l'homme amoureux d'une femme qui le dédaigne doit uriner chaque vendredi, au cours de neuf semaines, sur des violettes et laisser tomber sur la plante trois gouttes de sang et trois larmes. Les fleurs seront alors envoyées à la femme aimée, qui devra en respirer le parfum. » Il est assurément intéressant de chercher le sens primitif de chacun de ces rites, mais leur répétition et leur accumulation n'a probablement d'autre but que de mettre la faute du côté du suppliant. Car il ne s'écoule pas neuf semaines entre la cueillette et la défloraison de la violette. La recette est donc inexécutable.

de quelque source. Mais ce ne sont pas les raisons raisonnables qui désignent un lieu pour devenir un centre de miracles, sans compter que celui-ci, torride en été, est balayé en hiver par des vents glacés. Comment Asclépios vint s'établir en Argolide alors que son culte paraît d'origine thessalienne, comment il devint un thaumaturge, pourquoi son action s'exerça à Épidaure plus généreusement que partout ailleurs, nous n'en savons rien et c'est grand dommage, car son culte est singulier à bien des égards. En effet, si le miracle joue un certain rôle dans les légendes grecques, en dehors des sanctuaires d'Esculape il n'en a pour ainsi dire aucun dans le culte. Et lorsqu'apparaissent de ces faits merveilleux où il est impossible de ne pas reconnaître une intervention divine, ils concernent presque toujours une collectivité. Ici, au contraire, il s'agit de petites gens et de leurs petites misères.

Cela explique qu'aucun texte archaïque ne dise rien d'Épidaure : les auteurs de l'âge classique s'intéressent peu aux destinées individuelles. Au début du ^{ve} siècle, le sanctuaire était assez célèbre pour que des thèmes de contes fussent déjà attirés dans son orbe (1). Du temple de cette époque nous ne savons rien, et pas davantage des raisons qui le firent jeter par terre et remplacer, entre 380 et 350, par un ensemble de constructions qui furent elles-mêmes remaniées à l'époque romaine et restaurées à l'intervention d'Antonin. Dans un beau verger se voyait alors un petit temple (24 m. 50 sur 13 mètres) dont

(1) Hippias de Rhégium présente comme un miracle d'Épidaure un bizarre fabliau sur lequel je reviendrai ci-dessous.

la base était de calcaire blanc teinté de rouge, les colonnes, de tuf revêtu de stuc et peint. Le fronton occidental représentait un combat des Grecs contre les Amazones, dont il reste deux beaux morceaux au Musée d'Athènes ; celui de l'est montrait la lutte entre les Lapithes et les Centaures. Une statue ornée d'ivoire et d'or, beaucoup plus grande que nature, figurait à l'intérieur le dieu entre ses deux compagnons favoris, un serpent et un chien (1). La salle était encombrée d'offrandes de toute espèce et les murs couverts d'ex-votos dont la plupart étaient des effigies, les pèlerins exaucés s'empressant de dédier des répliques en terre cuite, en bronze, en argent, de la tête, de la main, du pied guéris par Asclépios, avec souvent une inscription pour commémorer ce que le miracle avait eu de remarquable. Était-ce reconnaissance pure ou façon de rester sous la bienveillante tutelle du dieu par le moyen de cette effigie ? Laquelle des deux intentions est la plus ancienne ? Comment se sont-elles influencées l'une l'autre au cours des temps ? Questions insolubles (2).

(1) Le serpent apparaît fréquemment dans les légendes et les cultes grecs. Plus étonnante est la présence du chien qui, en Grèce, n'est nullement un animal religieux mais au contraire une bête impure. Mais sait-on mieux d'où vient le compagnon de l'Esculape chrétien ? De ce que saint Roch guérit la rage, dira-t-on. Il faut probablement interpréter les faits à rebours : saint Roch aura guéri la rage parce qu'un fait oublié l'associait primitivement à un chien. Dans le culte et la légende d'Asclépios, le chien a la place effacée d'un détail rudimentaire, héritage d'un passé très ancien devenu hétérogène au contexte où il reste inséré.

(2) Plus mystérieuse encore est l'intention de ceux qui offraient des images représentant la main guérissante du dieu lui-même. C'est presque toujours la main droite, figurée en bronze, les

En face du temple se trouvait un charmant édifice rond, construit vers 350 par Polyclète le Jeune qui l'orna avec un art raffiné, dans un style proche du déclin, et en fit une œuvre aussi exquise que l'Erechtheion. On a formé bien des hypothèses sur la destination de cette mystérieuse *tholos*, qui renfermait peut-être, comme le pense F. Robert, une fosse pour le sang des victimes au centre de son labyrinthe souterrain.

Parallèlement au temple, à une distance d'une dizaine de mètres, courait un portique long de 36 mètres, large de 8, qui s'appelait l'*abalon* parce que seuls les consultants y pénétraient en état de purification rituelle, après avoir accompli les cérémonies prescrites. C'est là qu'ils passaient la nuit dans l'attente du songe révélateur. Un mur plein les protégeait du côté du nord, fermant la vue du côté de l'extérieur ; mais au sud le portique était ouvert et, avant de s'endormir, les pèlerins distinguaient à travers les colonnes, à droite la *tholos*, à gauche le temple du dieu en qui résidait leur espérance. Au II^e siècle, les foules affluaient si nombreuses qu'il fallut agrandir les dortoirs. On prolongea le portique d'un peu plus de 30 mètres, en profitant de la déclivité du terrain pour lui donner deux étages, l'un de 19 marches au-dessous du niveau primitif, l'autre un peu au-dessus.

Imaginons, aux soirs des pèlerinages, 6 à 800 malades étendus dans la cour des miracles. Ceux qui sont

trois premiers doigts étendus, les autres repliés. Sur le poignet est souvent représenté une femme étendue avec un enfant au sein.

assez riches pour sacrifier un mouton ou une chèvre s'allongent sur la peau encore sanglante ; ceux qui n'ont pu apporter qu'un coq ou quelques gâteaux se roulent dans leur couverture. Le prêtre allume les lampes et demande le silence. De l'autre côté du mur monte le brouhaha des gens bien portants qui festinent, et une odeur de graisse brûlée, car il est interdit de consommer en dehors de l'enceinte sacrée les viandes offertes au dieu. Les pauvres diables qui n'ont à compter sur aucun festin mangent le pot de bouillie qu'ils ont apporté avec eux. Dans la foule se glissent des tire-laine pour qui l'aubaine la plus misérable n'est pas à dédaigner ; des querelles nocturnes mettent aux prises grabataires et voleurs. Les gens atteints et les femmes enceintes sont tourmentés par la crainte de mourir ou d'accoucher dans le sanctuaire, péché grave dont le dieu les punirait. Entassés les uns sur les autres, ils remâchent chacun sa prière, chacun au fond de sa noire solitude de misère et d'infirmité. Et parmi eux se coulent de grands serpents, jaunes, inoffensifs, qui abondent dans la région.

*
* *

Nous sommes toujours tentés de nous représenter un temple ancien comme une salle vide aux murs nets, un sanctuaire ancien comme une noble perspective encadrée par des colonnes. Mais les temples étaient encombrés d'offrandes et d'ex-votos ; et, à mesure qu'un sanctuaire devenait célèbre, on y bâtissait de nouveaux temples, on y élevait de nouvelles statues, on y dressait de nouvelles pierres commémo-

ratives. Sous les arbres de l'enclos épidauréen, il y avait encore des propylées, un temple d'Artémis, une chapelle consacrée solidairement à Thémis et Aphrodite, une statue d'Épioné, des autels, une ou plusieurs sources sacrées, un stade de terre battue. Les jours de pèlerinage, la cohue devait être indescriptible dans cet espace resserré.

Les grandes fêtes d'Asclépios avaient lieu tous les quatre ans, à la belle saison, quelques jours après celles de l'Isthme, ce qui permettait aux dévôts de ne faire qu'un voyage pour les deux solennités et aux marchands de venir ici offrir la pacotille qu'ils n'avaient pu vendre là. Dès que la date était fixée, le Sénat d'Épidaure députait des théores pour l'annoncer dans les cités, où il avait préalablement agréé des hommes choisis pour les recevoir, les *théorodoques* (1). Ceux-ci prenaient alors la tête des trains qui, de tous les points du monde grec, d'Italie, d'Épire, de Sicile, de cités parfois si petites que les noms n'en sont point connus d'autre part, s'en venaient vers l'Argolide. La plupart arrivaient par mer, s'arrêtaient dans Épidaure, puis s'acheminaient vers le sanctuaire avec quelque solennité, en chantant des péans. Isyllos d'Épidaure, au début du III^e siècle, en fit un dont il fut si content qu'il demanda à Delphes s'il convenait de le faire graver sur pierre ; la Pythie répondit affirmativement, ce qui prouve qu'elle avait plus de piété que de goût : ce médiocre cantique, avec quelques autres de la même valeur,

(1) Les Grecs n'ont jamais eu la notion de consul qu'à titre individuel et pour un objet limité. Le système des théores et des théorodoques représente un consulat à fins religieuses.



a donc traversé les siècles. La dalle où il est inscrit se trouve au musée d'Épidaure.

Les *Asclepieia* comportaient des joutes et des représentations dont nous ne savons à peu près rien, quoiqu'elles dussent attirer beaucoup de monde : l'admirable théâtre que Polyclète, l'architecte de la *tholos*, construisit au sud-est de l'enclos — toujours dans le domaine du dieu — peut aisément contenir 15.000 personnes. Or, jamais il n'y eut de caravansérail ; les environs étaient déserts, le village le plus proche à une heure de marche, Épidaure à 3 lieues. Tout le monde couchait donc en plein air, les consultants seuls étant admis à coucher sous les portiques. Mais on en chassait les mourants et les femmes sur le point d'enfanter. Lorsqu'il s'en trouvait à l'*Asclepieion* d'Athènes, on pouvait du moins les transporter dans des maisons ; à Épidaure ils devaient souffrir, agoniser sur la terre dure, sous la pluie ou le soleil brûlant. Cela dura jusqu'au ⁱⁱ^e siècle de notre ère, où Antonin, qui restaura et embellit le sanctuaire, s'avisa enfin de faire construire un hospice pour abriter ceux dont la présence aurait souillé le regard du dieu.

*
* *

Rien n'est plus facile que de s'imaginer la vie extérieure du sanctuaire. L'obscurité commence lorsqu'on essaie de toucher des réalités psychologiques. Je pense que nous ne gagnerons rien, au contraire, à comparer après tant d'autres les *Asclepieia* antiques aux pèlerinages modernes qui s'en vont vers la Panaghia de Ténos. C'est bien les mêmes foules, la

même ferveur bruyante, les mêmes veillées sacrées, les mêmes miracles. Or, ce que nous cherchons à atteindre, ce ne sont pas des similitudes mais, précisément, des différences.

Des guérisons authentiques ne peuvent se produire que chez des croyants et dans des conditions bien spéciales. Tout le reste est ou illusion ou imposture. Nous avons grand peine à déceler chez des Grecs l'espèce particulière de foi qui fût capable de produire une exaltation et un choc salutaires. Le *Plutus* d'Aristophane, qui fit rire tout Athènes en 388, ne donne pas l'impression d'une grande piété, mais il est vrai qu'une croyance vive est celle qui se passe le plus aisément de respect. Les effusions du péan d'Isyllos n'attestent aucun mysticisme asclépien, les poètes lyriques de cette école n'ayant besoin d'aucune réalité pour nourrir leur verbiage. D'autre part, les cures que nous connaissons ne concernent jamais ni des maladies nerveuses, ni des cas où le miracle pourrait s'expliquer rationnellement (1). Et cependant, au cours des siècles, on verra la pratique sacerdotale s'acheminer lentement de la thaumaturgie à la médecine. Tout cela pose des problèmes compliqués.

Les inscriptions d'Épidaure nous permettent du moins d'approcher celui de la bonne foi, aussi bien chez le clergé que chez les fidèles. Lorsque Pausanias visita l'enceinte sacrée, il y vit six stèles debout sur lesquelles étaient inscrits les noms des malades

(1) La huitième cure est un cas à peu près unique de « miracle bouffon » : un homme qui souffrait de la pierre eut un songe où il se croyait en compagnie d'un beau jeune homme, et le résultat fut qu'il rejeta sa pierre.

guéris, la maladie de chacun et la façon dont il avait été guéri. Les débris de ces stèles ont été retrouvés et deux d'entre elles ont été reconstituées, la première presque parfaitement. Nous avons donc là un document authentique de la fin du iv^e siècle, rédigé par les prêtres d'Épidaure. De quels éléments se sont-ils servis ?

Aucun des miracles n'est daté. Sur les vingt de la première stèle, six ne portent ni nom ni ethnique, cinq portent un nom sans ethnique, un porte un ethnique sans nom, huit portent un nom accompagné d'un ethnique. Contrairement à ce qu'on croit en général (1), les miracles les plus suspects sont ceux qui se réfèrent à une personne désignée avec précision. Ils viennent en effet d'un vieux fonds narratif et ils ont eu le temps de se fixer à des noms propres, qui sont cités complaisamment comme des marques d'authenticité. L'histoire d'Ithmonica de Pellène, qui reste enceinte pendant trois ans parce qu'elle avait souhaité concevoir mais avait oublié de prier aussi pour que l'accouchement fût heureux, est une variante sur le thème folklorique du souhait incomplet ou imprudent (2). Au même fonds appartient l'histoire d'Aristagora de Trézène (23^e cure, 2^e stèle) à qui les fils du dieu coupent la tête, après quoi ils ne parviennent plus à la remettre en place jusqu'à ce que le dieu arrive et répare leur maladresse : histoire d'apprenti sorcier, que Hippys de Rhegium racontait déjà près de deux siècles plus tôt un peu

(1) A ce que croyait, notamment, Henri Lechat (*Epidaure*, p. 149).

(2) De même l'Aurore obtient pour Tithon l'immortalité, mais oublie de demander aussi une jeunesse éternelle.

différemment, sans en nommer l'héroïne. Trois autres récits sont des leçons données par le dieu : à un gamin curieux qui a voulu violer le tabou du dortoir (n° 11) ; à une femme sceptique (n° 4) ; à un dépositaire infidèle dont toute l'histoire est déduite de son nom parlant d'*Echedoros* (n° 7). Quatre cas ont été inventés pour justifier dans le temple la présence d'offrandes bizarres : un cochon d'argent (n° 4), un bandeau (n° 6), une grosse pierre (n° 15), une coupe dont le dessin ressemblait à des cassures rajustées (n° 10) (1). Tous les personnages, sauf le dernier, ont un nom et une patrie : un Grec n'est jamais embarrassé de donner une identité à un être né de son imagination.

Les historiens qui ont étudié ces miracles ont une tendance à croire que, s'ils ont été inscrits dans le cycle d'Asclépios, c'est en vertu d'une sorte d'erreur innocente. « Il devait courir parmi les pèlerins », dit Lechat, « quantité d'histoires extraordinaires, très anciennes, nées on ne sait comment, on ne sait où, mais racontées avec force détails précis par des gens qui, à la fin, croyaient fermement avoir été témoins de la chose et l'auraient attestée par serment. Transmis de génération en génération, ces récits étaient devenus presque des articles de foi ; par eux, mieux que par les cérémonies officielles, s'entretenait la dévotion populaire à Asclépios. Les prêtres ne pou-

(1) L'histoire est charmante. Un esclave brise la coupe favorite de son maître, et désolé, s'efforce de rapprocher les morceaux. « Tu perds ton temps », lui dit-on. « Même le dieu d'Epidaure ne pourrait la guérir. » Le garçon s'en va tout de même au *hiéron* avec les tessons dans son sac. Quand il arrive, la coupe est rajustée et le maître, émerveillé, en fait présent au dieu.

vaient manquer de les recueillir. Voilà de quelle façon dut être constituée, vers la fin du iv^e siècle avant J.-C., cette collection de miracles dont il nous est resté de si curieux échantillons. Il n'y faut point voir une sorte d'entreprise des prêtres sur la crédulité des visiteurs... » Des historiens qui acceptent si aisément de ramener les fictions du passé à de simples causes efficientes, en présence de celles de leur temps ne se tiennent cependant pas satisfaits qu'ils ne leur aient découvert des causes finales. Nous ignorons totalement ce qu'ont pu être les premiers prodiges d'Épidaure, mais nous voyons très bien ce que les prêtres ont fait pour répandre la gloire naissante d'Asclépios. Ils s'y sont pris, du reste, avec tact et bonhomie : les « miracles par vengeance » sont rares et le dieu débonnaire annule les effets du châtement dès les premiers signes de repentir.

Les stèles mentionnent d'autres guérisons rapportées par les prêtres d'après les tableaux votifs que les malades reconnaissants suspendaient dans le temple ; les boutiques autour du hiéron devaient offrir de ces images toutes prêtes où il n'y avait plus à inscrire que le nom du dédicataire et, parfois, quelques vers d'explication. On pense si l'idée qu'on se faisait du cas d'après ces renseignements pouvait être précise. Les dernières cures — presque toute la deuxième stèle — sont des déclarations des malades eux-mêmes, ce qui ne veut pas dire qu'elles méritent beaucoup plus de créance : le métier de miraculé a toujours été rémunérateur et les faux aveugles soi-disant guéris, comme le Simpcox démasqué par le duc de Gloucester dans *Henry VI*, devaient être aussi nombreux à Épidaure qu'à Saint-Alban.

Toutes les guérisons connues par les stèles du iv^e siècle sont des miracles réalisés directement par le dieu lui-même. Le rêve se borne à préfigurer la cure, sans contenir aucun avis pour le dormeur, lequel reste passif. Exemple :

Clinatas de Thèbes avait une quantité énorme de poux sur tout le corps ; il vint au hiéron où il eut une vision : il lui semblait que le dieu, l'ayant dévêtu, prenait un balai et lui nettoyait le corps de ses poux, Le jour venu, il sortit guéri du dorloir.

Or, les cures de l'époque romaine sont toutes différentes. Le dieu révèle au dormeur la technique médicale qui le sauvera. Il conseille à un pleurétique de prendre de la cendre sur l'autel, de la délayer dans du vin et de l'étendre sur sa poitrine ; à un homme qui crache du sang, de manger des cendres délayées dans du miel ; à un soldat aveugle, de mélanger avec du miel le sang d'un coq blanc et de s'en oindre les yeux pendant trois jours. Ces « cures » viennent de l'île du Tibre. A Épidaure même, à l'époque d'Antonin, des malades imaginaires allaient consulter Asclépios au moindre malaise ; il leur recommandait de se couvrir la tête, de se promener et de mettre du miel dans leur lait pour qu'il fût purgatif. Ainsi la thaumaturgie se dégradait en diététique à l'usage des désœuvrés. L'un d'eux, le rhéteur Aelius Aristide, avait des entretiens nocturnes avec le dieu, qui, une nuit, lui demanda un trépied d'argent. Vers l'aurore, au moment où les rêves sont les plus exacts, les plus importants, une inspiration divine dicta au dormeur, pour être inscrit sur le trépied, les vers suivants :

Illustre entre les Grecs, Aristide a consacré ce trépied,

lui, le glorieux auteur de plusieurs discours impérissables.

Six de ces discours sont consacrés à la gloire d'Asclépios représenté comme l'initiateur de toute civilisation. La foi d'Aristide est si troublée par la vanité qu'il est difficile d'isoler dans ce fatras ce qui peut être amour mystique pour le dieu. Mais existe-t-il un seul croyant qui ne se grandisse par le sentiment de son élection personnelle ? Celui-ci, après tout, est peut-être sincère.

*
* *

Les Anciens voulaient qu'Hippocrate eût appris son art à l'Asclepieion de Cos, sa patrie ; et les modernes, quand ils ne répètent pas que la médecine est sortie des sanctuaires (1), consentent encore à admettre que le grand nombre des malades rassem-

(1) Ces formules demandent à être serrées de près. Le bourg de Gheel au N.-E. d'Anvers se vante de posséder le tombeau de sainte Dymphne, princesse irlandaise qui, à une date imprécise, vint en Campine pour fuir son père qui l'aimait et voulait l'épouser. Cette Peau d'Ane chrétienne guérissait les fous. Peu à peu, les familles prirent l'habitude de laisser en pension à Gheel les déments qui n'avaient point bénéficié d'un miracle. Ces malades vivent avec leurs hôtes en liberté surveillée et, dans le calme du bourg où en 1920 ils étaient 2.500 sur 18.000 habitants, leur état s'améliore. Les psychiatres belges ont trouvé si concluante l'expérience de Gheel qu'ils ont fondé une autre colonie à Lierneux en Ardenne, où les fous se livrent chez les paysans à des travaux agricoles. Peut-on parler pour Gheel d'une collaboration entre la religion et la science, dire qu'en matière de médecine mentale une méthode est « sortie du sanctuaire » ? Des aliénistes intelligents ont su tirer parti d'un état de fait né en marge d'un phénomène religieux, et ils ont étudié, puis développé les possibilités qui s'y trouvaient incluses. C'est tout.

blés aux jours de pèlerinage offrait un champ d'observation où un praticien pouvait trouver à s'instruire (1). C'est beaucoup dire. Des pouilleux qui ont intérêt à exagérer leurs infirmités pour se glorifier ensuite d'une tapageuse guérison, dans un endroit où ils ne passent qu'une journée, à une époque où manquent tous les moyens de contrôle, que pourrait-on apprendre d'eux ?

Cependant, il est vrai qu'au cours des siècles on croit voir la pratique asclépienne se rationaliser peu à peu. Ce n'est peut-être qu'une illusion, la tradition sacerdotale, là comme ailleurs, ayant rejeté dans un passé lointain les miracles les plus extraordinaires. Peut-on du moins dire que les prêtres, sous l'influence d'une science médicale formée en dehors d'eux, ont mis leur expérience au service des consultants ? Ils n'ont même pas songé à faire construire un abri pour les mourants et les femmes en couches qu'ils étaient obligés d'expulser eux-mêmes du domaine sacré. Au surplus, dans les cures dont nous lisons le récit, le rôle des prêtres est exactement nul : le dieu entre directement en communication avec le fidèle ; lorsque le rêve ne préfigure pas la guérison, mais

(1) Troels-Lund (*Gesundheit und Krankheit in der Anschauung aller Zeiten*, Leipzig, 1901) voyait dans les cures épidauriennes une collaboration d'hygiène et de suggestion ; Aravantinos (*Asklepios kai Asklepieia*, Leipzig, 1907) faisait d'Asclépios un grand médecin. Ilberg (*Neue Jahrbücher* XIII, 1904, p. 405) et Cavvadias (*To hieron tou Asklepiou*, Athènes, 1900) marquent une réaction nécessaire et rejettent l'idée que la médecine serait née dans les temples. Mais même Ilberg ne fait pas assez grande la part de l'imposture, et chez les prêtres et chez les malades prétendûment guéris. Weinreich classe les miracles sans jamais supposer aucune mauvaise foi chez le narrateur, même quand elle est évidente. Cf. les notes bibl., p. 143.

seulement le remède efficace, aucun exégète n'est appelé pour servir d'intermédiaire. Le plus étonnant dans l'histoire d'Épidaure est certes l'absence d'un clergé permanent. Le principal dignitaire du temple est le prêtre d'Asclépios, nommé pour un an et tiré au sort (1). La tradition était tout entière dans les mains du personnel inférieur (2) : sacristains préposés au service des malades, porteurs des clefs, pyrophores, qui probablement occupaient ces charges à vie, sans compter le conseil de fabrique qui gérât les revenus du temple et la vente des peaux des victimes. Des inscriptions athéniennes mentionnent à l'Asclépieion un prêtre et un *zacore* médecins. Le fait est exceptionnel.

Cependant, si la médecine laïque et la thaumaturgie ont toujours travaillé à part, il n'y eut jamais aucun antagonisme entre elles. Le traité hippocratique du *Mal Sacré* conseille de ne pas se fier aux pratiques superstitieuses des charlatans, mais de pratiquer vœux, supplications et sacrifices ; celui du *Régime* propose la prière comme remède à la mélancolie et aux rêves effrayants. Les médecins publics d'Athènes, qui étaient élus par le peuple et payés par l'État pour soigner gratuitement les malades,

(1) C'est à l'Asclépieion d'Athènes que le prêtre annuel est désigné par le sort. Mais le sanctuaire d'Athènes copie si fidèlement son modèle qu'on peut supposer à Epidaure des institutions analogues.

(2) Oscar Jacob (*Les Esclaves publics à Athènes*, Liège, 1928) a fort bien montré que la brièveté des magistratures et des présidences à Athènes aboutit à faire des esclaves publics les dépositaires de la tradition judiciaire et politique. On pourrait probablement faire des démonstrations analogues en matière d'histoire religieuse.

se réunissaient deux fois par an pour offrir un sacrifice à Asclépios. Parmi les offrandes, les inventaires signalent des instruments de chirurgie, certainement dédiés par des praticiens qui tenaient Asclépios pour leur patron comme les médecins catholiques vénèrent saint Luc.

* * *

Épidaure eut des quantités de filiales en dehors de l'Asclépieion d'Athènes ; petit temple construit en 420 sur le versant de l'Acropole, où Aristophane a placé une des scènes du *Plutus*. Il y en eut à Sicyone, à Naupacte, à Cos, en Cyrénaïque, à Tarente, à Pergame. Celle de Rome est probablement fort ancienne. La peste de 293 provoqua la découverte, c'est-à-dire la fabrication, d'un livre sibyllin qui ordonna de recourir à Asclépios et de lui bâtir un temple dans l'île du Tibre. Ainsi le dieu se trouva naturalisé romain (1).

Innombrables sont d'ailleurs les dieux guérisseurs autres qu'Asclépios ou Esculape : Men et Anaitis en Asie Mineure, Sarapis en Égypte et en Grèce, Hécate Salvatrice à Rhodes, Cybèle et bien d'autres dont les noms ne sont point arrivés jusqu'à nous. Lorsque leur prestige déclina, des saints thaumaturges héritèrent de leurs attributions. C'est ainsi qu'à Séleucie sainte Thècle détrône Apollon Sarpédonien, qui avait lui-même succédé au héros médecin Sarpédon ; à

(1) Quand on voulut donner du lustre à cet Asclépieion, on raconta le voyage du Serpent divin d'Épidaure en Italie. Au dernier livre des *Métamorphoses*, Ovide en a conservé une version chargée de tous les ornements que le goût latin accumule en ses mauvais jours.

Ménuthis, l'évêque Cyrille transporta les reliques des saints Cyrus et Jean dans l'ancien temple d'Isis guérisseuse, et les martyrs héritèrent des pouvoirs de la déesse. Les noms changeaient, mais non les méthodes. Cicéron avait eu beau se gausser des gens assez naïfs pour croire aux songes, ses railleries n'avaient pas ébranlé la foi universelle en l'incubation. A la fin du iv^e siècle de notre ère, saint Jérôme est encore obligé de fulminer contre ceux qui vont « au temple d'Esculape dormir sur les peaux étendues des victimes et demander à des songes le secret de l'avenir ». Même dans les milieux chrétiens, on continue à pratiquer la vieille coutume : au lieu d'aller dormir chez Esculape, les malades vont s'étendre auprès des tombeaux des martyrs, en dépit des canons qui les pressent, s'ils ont un domicile, de ne passer dans l'église que le temps d'y prier. L'antique croyance était tenace. On voit des prélats préoccupés par une question difficile demander qu'on leur fasse une couchette près de la sépulture d'un saint, et se réveiller le matin éclairés sur la conduite qu'ils devront tenir. Lorsque les chrétiens du menu peuple vont dormir dans une église, c'est presque toujours, plus modestement, pour demander la guérison d'une maladie. Généralement, ils se réveillent en bonne santé, après un rêve qui préfigure leur rétablissement. Mais il arrive aussi que le saint consulté procède comme faisait Asclépios à la fin de l'antiquité et suggère par le rêve l'emploi d'un remède efficace ; ainsi font l'archange Michel, les saints Côme et Damien, saint Cyr et saint Jean en Égypte, sainte Thècle à Séleucie. Et leurs méthodes thérapeutiques rappellent souvent celles d'Asclépios. L'incubation,

dans le monde chrétien, n'était plus qu'une survivance destinée à disparaître. Cependant, au début du xvii^e siècle, Juste Lipse, vieilli et dévôt, voulant rassurer ceux qui lui reprochaient d'avoir enseigné trop longtemps à Leyde, ville calviniste, colligea les miracles de la Vierge de Hal et de celle de Montaigu : plusieurs guérisons y succèdent à un rêve bienfaisant. Toutefois, jamais le rêve n'est cherché ni provoqué par le consultant, comme c'est le cas de l'incubation (1).

(1) Pour l'incubation chrétienne, textes *apud* L. Deubner, *De Incubatione*, ch. IV. — J. Lipsii, *Diva Virgo Hallensis* (1604); *Diva Virgo Aspricollis* (1605).

5. ÉLEUSIS

Depuis Tertullien, la langue religieuse de l'Occident a constamment traduit *mysterion* par *sacramentum* et défini la chose correspondante comme un rite destiné à nouer un lien entre l'homme et la divinité. Le but de tout sacrement est une union entre le mortel et l'Être durable qui consent à lui donner en partage quelques-unes de ses vertus. Pour des raisons que nous distinguons mal, et dont nous parlerons ci-dessous, ces *mysteria* (l'étymologie du mot est inconnue) étaient presque tous secrets. Diodore de Sicile dit bien qu'il y en avait en Crète qui se célébraient en plein air et sans exclusion de qui que ce fût, mais de ceux-là nous ignorons tout ; ceux que nous connaissons étaient protégés par un double tabou : d'abord, pour y être admis, il fallait avoir accompli toutes les cérémonies de l'initiation (1), ensuite il était interdit de rien révéler de ce qu'on y

(1) Dans la liturgie chrétienne du iv^e siècle, nul profane ne peut pénétrer dans l'église ; après l'homélie, on renvoie les personnes qui ne peuvent assister aux saints mystères, à commencer par les catéchumènes, puis successivement les énergumènes, les compétents, les pénitents. Ces exclusions disparurent bientôt, sauf dans le rituel de Constantinople où le renvoi des catéchumènes existe encore aujourd'hui. Elles s'expliquaient par l'idée que la présence d'un être impur peut contrarier ou empêcher une action mystérieuse.

avait vu et entendu. C'est pourquoi le nom qui les désigne avait pris dès l'antiquité le sens d'*arcane* qu'il garde aujourd'hui dans la langue populaire. La théologie chrétienne lui a donné une valeur assez différente en y incorporant l'idée d'action divine impénétrable à la raison humaine ; c'est pourquoi elle parle du mystère de la Trinité, aussi bien que du mystère de l'Eucharistie, et cet emploi également a influencé le langage courant. L'antiquité ne conçoit aucun *mystère* où l'homme n'intervienne comme acteur.

Les mystères sont les seules fêtes religieuses de la Grèce qui comportent une révélation. Mais ici encore il faut marquer la différence avec les sacrements chrétiens. La foi en un enseignement précède l'accès à l'eucharistie, la prépare et lui donne son efficacité, tandis que l'homme qui allait à Éleusis ignorait ce qu'il allait voir, et c'est seulement en sortant du temple, et après avoir vu, qu'il était instruit, accru d'une connaissance sinon d'une doctrine ; de plus et surtout, il était désormais uni aux puissances divines par un lien dont la nature exacte reste pour nous énigmatique, lien infrangible, qui lui procure des garanties de bonheur et de sécurité pour sa vie ultérieure, sur terre et dans l'outre-tombe. Pour acquérir ces connaissances, pour nouer ce lien, pour participer aux vertus des dieux, un mortel doit exécuter des rites précis, mais non modifier l'ensemble de son comportement. Du moins en était-il ainsi au début de l'époque historique, quand les liturgies mystérieuses, semblables en cela aux rites agraires auxquels elles sont associées dans l'économie des fêtes, avaient en elles-mêmes toute leur efficacité

immédiate. Dès ce temps, elles composaient une religion du salut individuel, et c'est en cela qu'elles annoncent le monde moderne.

Mais leur but même leur imposait de dépasser l'étape magique, de se spiritualiser, de se remplir d'un contenu moral. L'évolution devait être commencée dès le ^{ve} siècle, sans quoi Pindare et les tragiques n'auraient point parlé de ces mystères avec tant de respect. Les Pères de l'Église les ont âprement attaqués, non sans raison, car aucune forme religieuse n'était de leur temps plus vivante et plus populaire, plus apte aussi à satisfaire à la fois les besoins mystiques et les exigences piétistes que le christianisme entendait être seul à nourrir. N'en doutons pas, beaucoup d'adhérents de la doctrine nouvelle se sont recrutés parmi les initiés d'Isis, de la Grande Mère, de Déméter et de Coré, et probablement même parmi les plus fervents. C'est même pour cette raison que les apologètes, et eux seuls, nous renseignent sur ce qui se passait au fond des sanctuaires inviolables : des chrétiens de fraîche date, dans l'enthousiasme de la conversion, n'hésitaient pas à rompre le silence qui leur avait été prescrit. Et tout donne lieu de croire exactes les révélations qu'ils nous font. Les apologètes nés dans le christianisme savaient aussi bien qu'un Clément d'Alexandrie, qu'un Arnobe, nés païens, quels inconvénients il y aurait eu à fonder leur apostolat sur des erreurs de fait. Mais ils ne se soucient pas toujours de distinguer convenablement ces mystères qu'ils confondent dans une même réprobation. C'est ainsi qu'ils pourraient bien avoir attribué aux initiations éleusiniennes, les plus célèbres de toutes, certains rites propres à Isis ou à la Grande Mère.

Une seconde source d'informations est constituée par des œuvres d'art dont l'arcane semble bien avoir été l'inspirateur, par exemple ces reliefs où l'on voit sculptée la ciste mystique contenant, parmi des fleurs, le phallos. Les anciens ont livré au ciseau certaines des choses qu'ils préféreraient ne pas révéler en paroles. Peut-être l'obligation du secret concernait-elle seulement ou surtout les discours. Je ne crois cependant pas que les artistes aient traité librement ni ouvertement les sujets relatifs aux mystères. Même les sculptures qui nous paraissent les plus révélatrices ont dû être expurgées de certains détails sur lesquels, explicitement ou implicitement, pesaient les tabous les plus rigoureux.

Paul Tannery dit que, lorsqu'un enseignement ésotérique n'a pas été divulgué, c'est qu'il n'avait aucune valeur. La doctrine mathématique dans l'école de Pythagore était secrète, mais elle fut néanmoins révélée, parce qu'aucune interdiction ne peut empêcher les hommes de mettre en commun ce qui est réellement profitable au progrès de tous. Si la remarque de Tannery est exacte, elle est capable d'inspirer quelque optimisme au terme de la plus affreuse mésintelligence qui ait jamais divisé l'humanité en groupes impénétrables. Quant aux mystères, le secret en fut strictement gardé pendant plus d'un millénaire. Mais tout le monde se faisait initié. Curieuse collaboration de silence et de prosélytisme.

*
* *

Ne parlons que des mystères d'Éléusis, qui furent, parmi tous ceux de la Grèce, de beaucoup les plus importants.

Tels que nous les connaissons, ils semblent être sortis d'un culte familial très fermé (1). En effet, jusqu'à la fin de l'antiquité, deux familles patriennes se sont partagé le monopole des liturgies. Le Hiérophante appartenait à celle des deux qui avait le pas sur l'autre, et à celle-ci appartenait le Porte-Torches (ainsi que le Prêtre de l'Autel) : tous deux nommés à vie et choisis par tirage au sort parmi les mâles du *génos*. Comment, à un moment donné, un lignage éleusinien put-il acquérir sur les forces cachées des prises si enviables que des néophytes en masse demandèrent à participer au privilège ? Un contemporain de Platon aurait été aussi incapable que nous-mêmes de répondre à cette question. Ce qui est sûr, c'est qu'Éleusis offre un exemple unique en Grèce d'une prêtrise comparable, par sa formation et sa fonction, à celle qui a constitué l'Église chrétienne. Mais le sacerdoce des mystères s'est associé à un culte archaïque réservé aux femmes, et probablement plus ancien, car c'est la prêtresse de Déméter, non le hiérophante, qui donne son nom à l'année. De plus, dans la longue suite des hiérophantes et des porte-torches, aucun nom individuel n'émerge ; tout se passe comme si ces hommes qui ont joué un rôle capital dans la vie religieuse avaient été de simples maîtres des cérémonies. Il faut peut-être admettre que nul d'entre eux ne fut davantage et que la lente spiritualisation des mystères se fit

(1) Ils sont sûrement préhelléniques. On a voulu voir en eux une importation égyptienne (Foucart), thessalienne (Kern), crétoise (le P. Lagrange, Ch. Picard). Nous ne dirons rien de ce problème.

en dehors d'eux, parmi la foule progressivement gagnée à l'enseignement des philosophes.

Les mystères, sacrement de salut individuel, sont associés à des rites agraires institués dans une vue toute différente et tournés, comme la plupart des fêtes helléniques, vers l'intérêt général de la communauté. D'autre part, en s'annexant Éleusis, Athènes s'annexa aussi une partie des cérémonies, qui comportèrent désormais un va-et-vient entre la grande ville et la petite. Tout cela fait des mystères un ensemble liturgique d'une inextricable complexité.

C'est à Agrae, faubourg d'Athènes, dans un sanctuaire de Déméter et de Coré, qu'à la fin de l'hiver on célébrait les petits mystères par lesquels il fallait passer pour être admis aux grands. Et ceux-ci étaient précédés de processions et de transferts entre les deux cités. Le 13 de boédromion (septembre-octobre), les éphèbes athéniens se rendaient à Éleusis pour prendre les Objets sacrés. Le lendemain, en compagnie des prêtres, ils les ramenaient solennellement vers la Ville. La prêtresse d'Athéna Poliade, les magistrats et le peuple se portaient à la rencontre du cortège, qui s'arrêtait au faubourg du Figuier Sacré ; au pont sur le Céphise éclataient des injures et des obscénités rituelles (1). Enfin, les Objets sacrés étaient rassemblés dans l'Éleusinion d'Athènes, à l'abri de tous les regards.

Le 13, les candidats étaient réunis dans le Portique aux Peintures pour entendre proclamer le règlement

(1) Les « plaisanteries du pont » se plaçaient peut-être, non le 13, mais le 19 de boédromion, au retour vers Eleusis.

des mystères et pour être instruits par leurs mystagogues des interdits qu'ils auraient à observer pendant la période auguste. La journée du 16, dite : « A la mer, les mystes », était consacrée aux purifications. Les mystes faisaient un plongeon dans la mer et y baignaient le petit porc qu'ils sacrifiaient et mangeaient (à un moment qu'il nous est impossible de préciser) dans un festin rituel. Venaient ensuite les Épidauria, fêtes d'Asclépios bizarrement intercalées dans le rituel éleusinien.

Finalement, le 19, commençaient les mystères proprement dits. La grande procession partait d'Athènes pour Éleusis par la Voie Sainte, remportant les Objets sacrés. Les néophytes étaient couronnés de myrte ; ils tenaient à la main des flambeaux et des poignées d'épis. Le trajet est de 20 kilomètres ; il était coupé de stations, de sacrifices et de danses. On arrivait à Éleusis assez tard et le reste de la nuit se passait dans le secret du Téléstérion.

Au ^{ve} siècle, le hall des initiations était un vaste carré de 52 mètres de côté, qui pouvait contenir environ 3.000 personnes. C'est le seul édifice sacré qui soit, dans l'antiquité, une « maison des fidèles » comparable à nos églises. Périclès l'avait fait élever sur l'emplacement d'un bâtiment plus petit, mais de plan analogue, qui fut détruit par l'invasion perse en 480. On a découvert dans les substructions un mégaron mycénien de la première moitié du second millénaire. Ce qui se passait dans le Téléstérion pendant les deux ou trois nuits qui suivaient le 19 de boédromion reste inconnu. Il y avait des choses dites, des choses montrées, des choses mises en action (*legomena, deiknumena, drômena*). Les ostensions

paraissent jouer un rôle important dans le programme et surtout au point culminant du rite. *l'époplie* ou contemplation. Or, le hall des initiations, entouré de 8 rangs de gradins sur ses 4 côtés, était divisé par 7 rangées de 6 colonnes ; il convenait donc fort mal à un spectacle. L'archéologie ne fait ici qu'ajouter des obscurités au silence des textes.

Les actes préliminaires et publics se rattachent assez clairement aux liturgies agraires qui ont précédé les religions olympiennes et qui souvent ont été absorbées par elles. La continence et le jeûne, le sacrifice du porc, l'échange d'injures, les gestes obscènes font aussi partie des Thesmophories. Ici, tout ce rituel est détourné de sa fin première, qui est la stimulation des forces naturelles, végétales, animales, humaines, et il devient une préparation d'un individu à la réception d'un sacrement. Peu importe que pendant des siècles cette préparation ait eu un caractère purement magique ; une action qui concerne la personne humaine dans sa singularité finit toujours par se spiritualiser. Les anciens distinguaient, semble-t-il, la *muësis* ou initiation préalable, la *téléte*, initiation complète, et l'*époplie* finale. Mais il nous est difficile de nous figurer exactement à quels actes correspondaient ces différents degrés et même à quel moment chacun d'eux commençait (1). Nous savons du moins que les mystes qui voulaient être sûrs de leur salut accomplissaient deux fois tous

(1) Le cloisonnement ne devait pas être rigoureux. Cela expliquerait qu'Eschyle, à qui l'on reprochait d'avoir trahi le secret des mystères dans une de ses tragédies, répondit qu'il ne savait pas qu'il s'agit là de choses ineffables.

les rites et, grâce à la vision répétée, devenaient des épopées parfaits.

420

Dionysos

Asclépios est un nouveau-venu dans les cérémonies éleusiniennes ; l'introduction d'un guérisseur dans un rituel de salut n'a rien d'étonnant et ne pose pas de problème spécial. Beaucoup plus importante est l'intervention de Dionysos qui, lui, jouait un rôle dans l'arcane. Le 19, les mystes en grand tapage invoquaient Iacchos dont l'image figurait dans le cortège. C'est toute une question que de savoir précisément quelle est à Éleusis la personnalité de cet Iacchos, qui paraît bien avoir été d'abord la simple personnification d'un cri rituel et que Strabon appelle *Conducteur des Mystères* et *Génie de Déméter*. C'en est une autre d'élucider quels rapports le mystère établissait entre Dionysos et les Déesses. Tout ce que nous pouvons dire, c'est que le dieu n'a pas fait prévaloir en Attique les méthodes enthousiastes qu'il a introduites à Delphes. Il faudrait enfin se demander qui étaient les deux personnages mystérieux nommés *le Dieu* et *la Déesse* dans une inscription du 1^{er} siècle avant notre ère et représentés en compagnie des deux Déesses sur un bas-relief du iv^e. Leur anonymat vient-il d'une très haute antiquité où les personnes divines n'avaient pas de vocatif, ou de la terreur qu'aurait inspirée leur nom prononcé ? Les deux hypothèses ont été formulées ; pour les dépasser, il faudrait des connaissances qui nous manquent.

Le centre du mystère semble avoir été la vision d'un drame joué par les prêtres avec des accessoires dont les initiés étaient invités à se servir à leur tour pour l'exécution de gestes symboliques. Le tout était commenté par un « discours sacré » dont nous igno-

rons tout. L'*Hymne* homérique à *Déméter*, qui est conservé, est tout autre chose. C'est un joli récit, rédigé au VII^e siècle, où l'on voit Perséphone enlevée par Hadès au grand désespoir de sa mère Déméter. La déesse désolée refuse toute nourriture et finit, transformée en vieille femme, par arriver à Éleusis chez le roi Céléos, dont elle élève le fils Démophon. Cependant, dans sa colère, elle prive la terre de moisson jusqu'à ce que Zeus, pour sauver les hommes de la famine, décide que Perséphone passera un tiers de l'année sous terre avec son mari et le reste du temps avec sa mère et les autres Immortels. Remarquons que le culte éleusinien connaît Perséphone uniquement sous le nom de Coré, *la Fille*, et Hadès sous le nom de Plouton, *le Riche*.

L'hymne est essentiellement une légende étimologique qui explique par les aventures de la déesse la construction du sanctuaire et quelques-uns des rites que nous connaissons : les obscénités, les injures et les rires échangés pendant les processions, les torches, le jeûne, la consommation du *cycéon*, ce mélange d'eau, de menthe et de farine d'orge qui servait à la communion rituelle. D'autres épisodes, dont nous ne saisissons que la valeur narrative, ont certainement des correspondances liturgiques du même genre. Mais à partir du moment où l'on cesse d'être guidé par des réalités connues, il est fort imprudent de vouloir faire à rebours le chemin suivi par l'auteur d'un conte étimologique. Le récit, il est vrai, prétend justifier par des précédents vénérables des actes devenus inintelligibles ; mais il ne s'inscrit jamais tout entier en regard du drame sacré, car il est l'œuvre d'un poète qui se plait à son propre jeu et se laisse

parfois, sans nous en avertir, emporter par son imagination. Comment distinguer ce qui est gratuit de ce qui ne l'est pas ? Ailleurs, nous sommes sûrs que tel endroit de la fable recouvre un geste religieux, mais le poète a si bien obéi à l'esthétique classique que sa transposition expurgée, ennoblie, spiritualisée, risque de nous voiler l'indécence du rite qu'elle prétend justifier. C'est le cas pour les rapports entre Déméter et le roi Céléos ; c'est le cas aussi pour l'épisode de la servante Iambé, qui parvint à faire rire Déméter, par des gestes dont l'extrême liberté apparaîtrait en d'autres textes. D'autres détails pourraient admettre des origines diverses, entre lesquelles l'esprit hésite. Tel est l'épisode de l'enfant Démophon, que Déméter veut rendre immortel en le plongeant dans le feu ; la mère pousse un cri et arrête ainsi la régénération de son fils. Sans nul doute, c'est là un *ailion*. Mais se rapporte-t-il à un rite éleusinien inconnu d'autre part, ou simplement à l'initiation familiale constituée par l'*amphidromie*, où l'on portait en courant l'enfant nouveau-né autour du foyer domestique ? Il est difficile d'en décider, mais pour ma part je suis convaincue avec Charles Picard que l'anecdote de Démophon est le témoin d'un procédé d'immortalisation différent de ceux qui sont restés en usage à Éleusis, d'une « magie » malchanceuse à qui une concurrence trop forte enleva de bonne heure sa vertu persuasive.

De quelle nature était l'avantage que les mystères conféraient aux initiés ? A ne lire que l'*Hymne*, on a l'impression qu'ils assuraient uniquement de belles récoltes et une haute prospérité : *A l'homme qu'elles aiment, les Déeses se hâtent d'envoyer et d'installer à*

demeure dans sa large maison Ploutos (1) qui donne la richesse aux hommes mortels (486-90). Heureux qui a eu la Vision complète. Celui qui n'a pas été initié, qui n'a point de part aux saints rites, celui-là n'a pas une destinée égale, même après que, mort, il est descendu dans les humides ténèbres (480-82). Si les mystères étaient pour l'auteur de l'hymne, ce qu'ils étaient au ^{ve} siècle aux yeux de Pindare, de Sophocle, d'Euripide, une garantie de salut éternel, ce n'est pas même mort que nous devrions lire ici, mais surtout. Au surplus, aucune eschatologie grecque, en dehors de celle des philosophes, n'accorde au riche et au pauvre un sort égal dans l'autre monde ; ces vers pourraient donc signifier simplement que les mystères enrichissent leurs adeptes à tel point que leur opulence les distinguera encore parmi les ombres. Mais cela est en contradiction avec tout ce que nous savons d'ailleurs. Je crois donc que cette rédaction timide fait bien allusion aux bénéfices spirituels de l'initiation, mais à l'intérieur d'une forme d'art qui ne fait aucune part à l'inquiétude religieuse (2). En revanche, ces bénéfices spirituels sont les seuls auxquels les auteurs classiques consentent encore à faire allusion. Aucun d'eux ne dit plus, comme faisait bonnement l'auteur de l'*Hymne*, que l'initiation remplit à coup sûr la grange et la maison. Entre Solon et Périclès,

(1) Ploutos est l'enfant né de l'union rustique de Déméter avec Jasios, dans le sillon trois fois labouré d'un champ crétois. Jasios est un nom de dieu guérisseur (cf. p. 67).

(2) Je suis persuadée que, si tant de réalités religieuses sont absentes de l'épopée, ce n'est pas du tout que les poètes les aient ignorées, mais qu'ils ont choisi de n'en point parler. Le christianisme est de même absent du roman français médiéval et du cinéma contemporain.

les modes littéraires avaient changé. Ou, si l'on veut, on avait trouvé le moyen de parler des choses secrètes par allusions assez vagues pour ne pas rompre le silence sacré.

Il y avait à Éleusis des rites *agraires* et des rites *d'immortalisation*. Les premiers étaient partiellement publics; ceux qui les considèrent comme les plus anciens allèguent à bon droit le persistant éponymat de la prêtresse de Déméter, mais auraient tort d'invoquer le texte de l'hymne homérique, où le poète, peut-être par respect pour l'arcane, se tait sur plus d'un point. Le sacrement proprement dit était conféré aux seuls initiés et tout ce qui le concernait était couvert par le silence rituel. Le lien entre les liturgies agraires et les liturgies funéraires était sans aucun doute la personnalité même de la Terre, abri du grain, abri des morts. Ceux-ci s'appelaient en Attique, à l'époque ancienne, les *Démètreioi*; on mettait des grains de blé dans leur tombe et la fête des *Genesis* s'appelait aussi *Nekysia*. L'équation *Déméter* = *Géméter* a beau être rejetée par les linguistes modernes, aucun Hellène ne l'a jamais mise en doute, quoique la Terre et la Mère du Grain aient gardé chacune leur individualité. Comment les deux ordres d'idées se sont historiquement associés, comment ils se pénétraient et collaboraient à l'intérieur des cérémonies éleusiniennes, nous n'en savons rien. Tout ce que nous pouvons dire, c'est que leur centre de convergence semble bien être un ensemble de symboles sexuels, répartis en deux cérémonies distinctes, qui appartenaient l'une et l'autre au cycle de l'initiation mais n'avaient probablement pas lieu au cours de la même nuit.

Après des représentations qui mettaient en scène le Rapt de Coré, les Lamentations de la Mère, la Quête de Déméter recherchant sa fille enlevée, les fidèles auraient récité le mot de passe : *J'ai jeûné, j'ai bu le cycéon, j'ai pris dans la boîte et, après usage, j'ai remis dans le panier ; puis j'ai pris dans le panier et remis dans la boîte*. Quels étaient les objets innommés, et sans doute redoutables, qui passaient ainsi de la boîte (la *cislé*, qui fait partie des accessoires de Dionysos) dans le panier (le *calathos*, qui fait partie des accessoires de Déméter) et inversement, après avoir été « utilisés » par les mystes ? Très probablement des simulacres des organes de la génération. Étaient-ils figurés exactement, ou symboliquement, ou encore *zoomorphisés* comme dans ces étranges figurines dans lesquelles le *phallus* a une tête d'homme ou de bélier, des ailes, des pattes de bouc ou d'oiseau, dans lesquelles aussi l'organe féminin est surmonté d'un ventre en guise de tête ? Nous ne pourrions les imaginer qu'en fonction de l'usage qu'on en faisait, et cet usage, qui est le pôle même de l'arcane, nous l'ignorons. On a supposé une union simulée entre le myste et une divinité. Mais ici intervient une difficulté dont aucun historien ne paraît avoir tenu un compte suffisant : il y avait des femmes et des hommes parmi les candidats d'Éleusis. Comment un rite identique pourrait-il avoir été commun aux uns et aux autres ? Dieterich affirme que ce qui était dans la ciste mystique, c'était une représentation du phallos, parce que, dit-il, dans le couple figuré par un dieu et un mortel, le dieu a toujours le rôle viril et le mortel le rôle féminin. Mais il appuie cette opinion sur des textes tardifs où l'être féminin est l'âme,

capable en effet d'être l'amante d'un dieu : subtilité courante aujourd'hui encore dans le langage de la mystique chrétienne, mais difficile à situer dans l'Eleusis des temps archaïques. D'autres auteurs, Maas, Kern et Körte, pensent au contraire que l'objet mystérieux était un symbole de la Terre ou une représentation du giron maternel par excellence, celui de la Terre, celui de Déméter (1). Dans ce cas, il ne s'agirait plus d'une *union* du myste avec la divinité, mais d'une *adoption*, le mortel étant supposé renaître enfant de la Déesse, capable par sa filiation divine d'accéder outre-tombe à une destinée nouvelle et plus heureuse. J'ajouterai à cette thèse un argument auquel aucun de ses défenseurs ne semble avoir pensé, c'est qu'un geste identique pourrait, dans cette hypothèse, conférer à des hommes et à des femmes le bénéfice de cette régénération. Mais il faut reconnaître tout de suite qu'aucun texte de la tradition éleusinienne ne parle d'une « seconde naissance », mentionnée seulement dans les tablettes orphiques de Grande Grèce (2) et dans des ouvrages tardifs. De plus, la formule récitée par le néophyte indique une manipulation plus compliquée et dans laquelle intervenaient deux objets correspondant aux deux contenants, le premier féminin, le second masculin, *kislé* et *calathos*. Le régénéré serait-il supposé être l'enfant d'un couple divin, dont l'acte générateur serait figuré à l'aide des simulacres ?

(1) Voir notes bibliographiques à la fin du volume.

(2) Encore les formules sont-elles souvent équivoques. La phrase fameuse : « J'ai pénétré sous le giron de ma maîtresse, la Reine Souterraine », présente-t-elle l'initié comme un *époux* ou comme un *fils* de la Reine ?

La seconde cérémonie, que l'on réfère assez vraisemblablement à la nuit du 21 au 22 de boédromion, était un rite nuptial au cours duquel le hiérophante enlevait la prêtresse; et ensuite résonnait le cri : *Brimô* (la Forte) a enfanté *Brimos* ! Nous ignorons, bien entendu, quels étaient les conjoints divins (Zeus et Déméter ? Dionysos et Déméter ? Déméter et Céléos, roi mythique d'Éleusis ? Coré et Pluton ? le Dieu et la Déesse anonymes ?); même si nous connaissions leurs noms, nous n'en serions probablement pas beaucoup plus avancés. Et nous ne savons pas davantage qui est ce « Fort » que la hiérogamie appelle à l'existence. *Brimô* est le nom d'une déesse thessalienne. Serait-ce ici Déméter et son fils serait-il Ploutos ? Je croirais plus volontiers que le *Fort* est le nom de l'initié au moment de sa naissance mystique.

A un autre moment, l'assistance levait les yeux vers le Ciel en criant : *Tombe en pluie*, puis regardait la Terre en criant : *Deviens grosse*. La double exhortation définit l'union du Ciel époux avec la Terre féconde, telle que l'imagination religieuse et poétique des Hellènes l'a toujours conçue. Le sacrement atteignait son terme et son point culminant au moment où le hiérophante élevait solennellement devant les époptes *un épi de blé moissonné en silence*.

Ainsi, un symbolisme sexuel est subordonné à la fois à une magie *agraire* et à une magie *funéraire* qui assurait à l'initié des garanties pour l'au-delà. La vertu de l'acte générateur pour promouvoir les forces naturelles est bien connue, et notamment chez les Grecs, qui semblent avoir reçu du Nord le phallisme *agraire* et appris des Minoëns les hiérogamies capables

de stimuler la vie. Quant au processus d'immortalisation, il pourrait résulter de deux actions différentes : ou bien de rapports sexuels entre l'initié et une personne divine, ou bien d'une adoption et d'une renaissance mystique.

"petite +" (Dans la mythologie et le folklore de bien des pays existe l'idée que l'union physique peut assurer des révélations sur les secrets de l'outre-tombe. Cette idée transparait encore dans la curieuse légende étio-
logique par laquelle on expliquait l'usage rituel du phallos en bois de figuier. Clément d'Alexandrie et Arnobe la rapportent avec indignation. Dionysos, cherchant le chemin de l'Hadès et ne le trouvant pas, rencontra Proshymnos qui voulut bien le renseigner, mais non sans demander une récompense. Il l'obtint : le dieu fit de lui son amant et, après sa mort, le remplaça par un simulacre. En s'unissant à la divinité maîtresse de son destin, un néophyte pouvait prendre ses sûretés pour l'au-delà. Je vois pour ma part une objection invincible à cette hypothèse, c'est que ce « mariage rituel » ne pouvait être le même pour les hommes et les femmes. Or, tout indique que les paroles et les gestes prescrits étaient identiques pour les initiés des deux sexes.

L'échange des Objets Sacrés, placés l'un dans la *ciste*, l'autre dans le *kalathos*, et qui, après avoir été « utilisés » par le myste, étaient par lui déplacés, ce rite semble avoir une valeur toute différente. Il impliquerait une génération mystique, d'où naîtrait un homme nouveau, affranchi de l'anéantissement, promis à un destin supérieur. Cette filiation pourrait résulter d'un accouchement symbolique, l'initié issant du sein de la déesse, comme Héraclès était sorti de

dessous la robe de Héra en qualité de fils adoptif. Mais puisque les simulacres innommés étaient deux, leur emploi ne pouvait guère représenter qu'une hiérogamie, préfigurant peut-être celle de la prêtresse et du hiérophante et la naissance de Brimos, soit que ce *Fort* fût l'initié lui-même, soit qu'il fût un être divin, modèle et prototype du mortel confirmé par le sacrement.

Sacrement, union avec la divinité. Il faut ici dépasser l'hypothèse de Foucart, qui compare les révélations éleusiniennes aux prescriptions très précises du Livre des Morts égyptiens et des tablettes orphiques, où l'âme est avertie des dangers qui l'attendent dans son voyage d'outre-tombe. L'arcane comportait certainement des visions relatives à ce voyage, mais ce n'est pas par de simples avertissements, par une action sur l'intelligence, qu'il en écartait les dangers. Ses rites étaient immédiatement efficaces, comme le prouverait suffisamment le seul fait qu'ils étaient secrets. On éloigne les profanes afin qu'ils ne puissent empêcher l'action magique ou en capter les résultats à leur profit (1).

(1) Il faut citer ces lignes excellentes de Loisy (*Les Mystères païens et le Mystère chrétien*, p. 72) : « Les rites, tout en étant des actes remplis actuellement d'efficacité, sont des commémorations par leur côté symbolique, et ces commémorations peuvent rapprocher des éléments qui ont ou qui auraient été fort distants dans la réalité. Chaque année, l'Eglise chrétienne commémore la conception, la naissance, la mort et la résurrection du Christ, et les fidèles revivent dans la liturgie ces lointains événements, que le rituel enchevêtre plus ou moins les uns dans les autres : la messe, qui est en soi le mémorial de la mort, sert aussi bien à fêter la conception et la naissance. L'important est la communion au dieu du mystère, communion qui est acquise par le rite sous les diverses commémorations que suggère le mythe traditionnel. Déméter, dans le mythe, ne s'était unie qu'une fois à Kéléos ou

✓ Mais ce secret précisément constitue un problème en soi, qu'il faut serrer de plus près qu'on ne l'a fait généralement, et ce n'est pas facile, car la notion grecque d'*aporrhéton*, d'*ineffable*, n'est pas de celles dont le contenu nous est clair. Même en affinant nos recherches, en tenant des classifications précises, bien des réalités nous échapperont, puisque les cultes secrets sont mal connus. Il faudrait grouper séparément les tabous qui frappent certaines catégories de personnes, ceux qui frappent certains objets et, enfin, ceux qui obligent au silence les personnes qui ont participé à certaines cérémonies. On pourrait ensuite s'interroger sur l'origine de ces interdictions.

Pourquoi les rites éleusiniens étaient-ils secrets ? Strabon répond que l'arcane mystique magnifie le divin, ce qui revient à prendre un effet pour une cause. On a parfois expliqué le tabou du silence comme un moyen d'éviter toute souillure (Jevons), ou en disant que parler d'un charme peut l'empêcher d'agir (Ramsay), ou en soulignant le fait que toute imitation des mystères sacrés risquait d'être perturbatrice et pernicieuse (Dieterich). Gardner et Kern attribuent les mystères à une race vaincue, adoratrice de la Terre Mère, soumise à des envahisseurs adoreurs de Zeus-Ciel et obligée de celer sa vie religieuse ; mais c'est expliquer de l'énigmatique par de l'inconnu. Demandons-nous plutôt à quelles notions les

à Zeus, et Brimo n'avait enfanté qu'une fois Brimos : du moins est-ce ainsi qu'on se représentait les choses dans les derniers temps ; car originairement le mariage sacré avait sa pleine signification en lui-même, signification qui se confondait avec l'effet qui en était attendu. La commémoration ne laissait pas d'être une répétition mystique des faits racontés par le mythe, et de procurer les mêmes fruits de salut. »

Grecs associaient l'idée de secret, de silence, de danger.

Ce sont essentiellement celles qui concernent la vie sexuelle. De là les tabous qui frappent d'une part les initiations, d'autre part les cérémonies faites pour promouvoir la fécondité des êtres et du sol à la fois. La présence d'un homme compromet le succès de tout ce qui a trait à la vie spécifique des femmes, et réciproquement. Aux *Haloa*, les Fêtes de l'Aire Sacrée, que la prêtresse célébrait en janvier à Éleusis en l'honneur de Dionysos et de la Déesse, outre les cérémonies publiques, il y en avait d'autres, réservées aux femmes, qui comportaient des échanges d'injures et d'obscénités, des banquets où l'on servait des gâteaux en forme d'organes sexuels, et peut-être même une représentation du mariage de Dionysos et de Déméter. Ces liturgies étaient secrètes et l'on s'étonnerait qu'elles ne le fussent pas : elles constituent un *aporrhélon* typique.

Si les révélations éleusiniennes étaient réservées à des initiés, si ceux-ci étaient obligés de garder secrète l'auguste connaissance, c'est certainement à cause du caractère sexuel des spectacles. Voici qui est assez remarquable et n'a pas été assez observé : du côté païen, une seule indiscretion nous est parvenue au sujet de l'arcane ; c'est un fragment de Thémistius : *L'âme, au moment de la mort, subit la même impression que ceux qui participent aux grandes initiations. Et les mots se ressemblent comme les choses : teleutân (mourir) et teleisthai (être initié). Ce sont d'abord des marches au hasard, de laborieux détours, des courses angoissantes et sans but au milieu des ténèbres. Quand on approche de la fin, c'est le comble de la frayeur, et les frissons, le tremblement, la sueur froide, l'épou-*

vante. Mais au delà s'offre une lumière admirable ; on se trouve en des lieux purs, des prairies égayées par les voix et les danses, avec l'impression religieuse de paroles sacrées et d'appellations divines. Ainsi parfait et initié, l'homme devenu libre et se promenant sans contrainte célèbre les mystères, couronne en lête, et il converse avec des hommes saints et purs, voyant la multitude impure des non initiés qui vivent en ce monde se fouler et se heurter dans le bournier et les ténèbres et, par crainte de la mort, demeurer dans les maux, faule de croire au bonheur de là-bas.

Qu'est-ce à dire ? Que, par la lumière succédant à l'obscurité, par des chants de joie succédant à des visions terrifiantes, les mystères représentaient l'embaras puis la délivrance de l'initié abordant l'outre-tombe. En second lieu, que ces visions faisaient partie du mystère, mais n'auraient pas suffi à motiver le secret. La preuve, c'est qu'il s'est trouvé quelqu'un pour oser ouvertement les décrire. « Description générale intentionnellement vague », dit Loisy (à qui j'emprunte la traduction de cette page) ; mais description tout de même. Le tabou concernant les symboles sexuels qui intervenaient dans le sacrement était autrement impérieux : aucun auteur ancien n'en dit mot, excepté les Pères de l'Église, qui en ont parlé avec une horreur excessive (mais quelle est l'indignation où il n'entre pas quelque chose de factice ?), car ils savaient certainement à quoi s'en tenir sur le caractère purement sacramentel des hiérogamies que les mystes étaient admis à contempler (1).

(1) Peut-être s'est-il trouvé des païens pour s'indigner que les catéchumènes des deux sexes descendissent nus dans la cuve baptismale.

Et nous revenons ici à cette difficulté majeure que personne n'a signalée : comment se fait-il qu'une cérémonie secrète, riche en symboles sexuels, ait été accessible à la fois aux hommes et aux femmes ? Dans tous les exemples parallèles, une des deux catégories est exclue par les tabous les plus rigoureux. Le cas des mystères renverse tout ce que nous croyons savoir relativement aux principes fondamentaux de l'arcane antique. Si bien que nous sommes tentés de revenir à l'explication de Kern : les sacerdoces pré-helléniques, détenteurs de mystères, auraient-ils été opprimés par un *Herrenvolk* d'envahisseurs, et contraints au secret par la persécution ? Mais à une interdiction aussi grave, aussi durable, aussi fidèlement respectée, il conviendrait de trouver une raison intrinsèque. Des cultes peuvent être forcés par des circonstances extérieures à descendre dans les catacombes ; ils en sortent dès que les circonstances ont changé. Avouons-le : la cause du secret, dans les cérémonies éleusiniennes, nous échappe totalement.

*
* *

Les grands-penseurs de l'époque classique ont parlé avec respect de la félicité que les mystères promettent à l'âme de l'initié, sans paraître du tout choqués que le salut éternel dépende d'un simple spectacle et de l'accomplissement de quelques gestes prescrits. Au IV^e siècle, la question est posée. Diogène se demande comment il se peut qu'Épaminondas ait dans l'au-delà un avenir moins sûr que Patécion le voleur, lequel a été initié. Andocide rappelle que ceux qui ont vu les *sacra* des Déesses ont le devoir

de châtier les impies et de protéger les innocents. Voilà les deux positions qui définissent le dilemme de la piété nouvelle : ou bien on dénierait toute efficacité aux mystères, ou bien on leur donnerait un contenu moral. Les plus nombreux s'engagent dans cette seconde voie.

*
* *

C'est au ^v^e siècle que la religion éleusiniennne prit une importance panhellénique. Elle sut ne pas s'inféoder à l'impérialisme attique, de telle sorte qu'elle profita sans contre-partie de l'essor politique d'Athènes. Lorsque la Ville devint impopulaire parmi les alliés, puis qu'elle fut vaincue et abaissée, les mystères n'eurent pas à pâtir de sa décadence. Leur large système de recrutement leur permit de profiter de la vitesse acquise pour continuer leur ascension.

Tout le monde pouvait se faire initié, sans distinction de sexe, de cité ou de classe. Les esclaves n'étaient pas exclus, comme ils le sont de plusieurs autres cultes ; les citoyens sont admis avec leurs « serviteurs » libres ou non libres ; mais, en fait, les rares initiations serviles qui soient attestées concernent des ouvriers employés à des travaux à l'intérieur du sanctuaire et qui n'auraient pu accomplir leur tâche sans avoir reçu l'investiture sainte. La cérémonie coûtait assez cher ; il fallait acheter un porcelet et payer des indemnités aux prêtres. Tout cela, au ^{iv}^e siècle, revenait à 15 drachmes, de quoi vivre modestement pendant trois à quatre semaines. Beaucoup de petites gens ont dû reculer devant la dépense.

Quant aux « barbares », on dit généralement qu'ils n'avaient point accès aux cérémonies. Il suffit de

lire les textes qui traitent de cette question pour voir que le principe d'exclusion était, non point ethnique ni politique, mais linguistique. Pour être admis au sacrement, on devait être capable de parler le grec et de répéter intelligiblement les formules rituelles. En fait, il est devenu au cours des âges de plus en plus accessible aux étrangers. Ainsi s'explique que les Romains se soient fait initier en masse (1).

Exclus étaient ceux dont les mains n'étaient point pures : entendons celles qui portaient la souillure du sang versé. A l'origine, pas d'autre condition d'ordre moral. Nul doute que les mystères n'aient été primitivement une pure magie. Le jeûne et la continence préliminaires, la proscription de certains aliments avant la réception du sacrement, tout cela est de l'ordre des tabous rituels sans importance psychologique. Jamais, à aucune époque, les prêtres ne semblent avoir donné aux mystes rien qui ressemblât à un enseignement. Et cependant, lorsqu'Aristophane, mettant Eschyle en scène, le fait s'écrier : « Déméter, toi qui as nourri mon esprit, rends-moi digne de tes mystères », il exprime le sentiment des meilleurs de son temps. Il est vrai que Pindare, Sophocle, Platon louent l'initié uniquement à cause du bonheur qui l'attend dans l'au-delà et non pour

(1) Isocrate affirme que les Barbares étaient exclus depuis la guerre médique, en représailles pour l'impiété des envahisseurs perses, auxquels tous les autres étrangers auraient été assimilés. Ce renseignement vient du *Panegyrique*, dont la valeur historique, surtout en ce qui concerne les événements de 480, est nulle. On peut le négliger. Au moment de l'invasion de Xerxès, la réputation des mystères était purement locale. Ils s'ouvrirent peu après les guerres médiques aux cités qui avaient un traité avec Athènes.

ses progrès dans la voie de la perfection. Il se passera encore des siècles avant que quelqu'un dise : *L'initiation me rendra plus capable de toute vertu* (1). Lentement, le vieux rite s'est chargé d'une signification humaine de plus en plus riche.

L'évolution commence dès cet hymne charmant, qui raconte la fondation des mystères dans un récit plein de grâce décente, de piété et de sages conseils. On pourrait rechercher, non sans profit, pourquoi ces semences de spiritualité donnèrent une moisson, alors que tant d'autres formes religieuses se scléro-saient progressivement. La raison essentielle est que, seul parmi toutes les liturgies anciennes, l'arcane concerne la personne humaine et sa destinée. Il n'est plus question ici de citoyen ou d'étranger, de maître ou de serviteur, mais du sort de l'homme nu, aux prises avec le sentiment de sa propre précarité. C'est ce que Platon exprime fort bien lorsqu'il range Socrate dans la lignée de ceux qui ont institué les initiations. Le plus borné des prêtres aux longs cheveux tressés, aux robes rouges flottantes, avait // c ceci de commun avec le philosophe, que l'objet de leur intérêt à tous deux était l'âme et son salut éternel. Ce n'est pas un problème qu'on aborde impunément : il ouvre dans les consciences une de

(1) Le rhéteur Sopatros. J'hésite à donner comme argument le jugement de Cicéron : « Athènes, mère de tant de choses divines, n'a rien créé de meilleur que ces illustres mystères par lesquels nous avons été adoucis, conduits d'une vie sauvage et agreste à une vie civilisée, de sorte que non seulement nous vivons avec plus de joie, mais que nous mourons avec un espoir meilleur » (*Lois*, II, 14). Cela est assez emphatique pour devenir insignifiant. Tout ce qu'on peut en retenir, c'est que les mystères à Rome, cinquante ans avant l'ère chrétienne, étaient considérés comme un facteur de progrès moral.

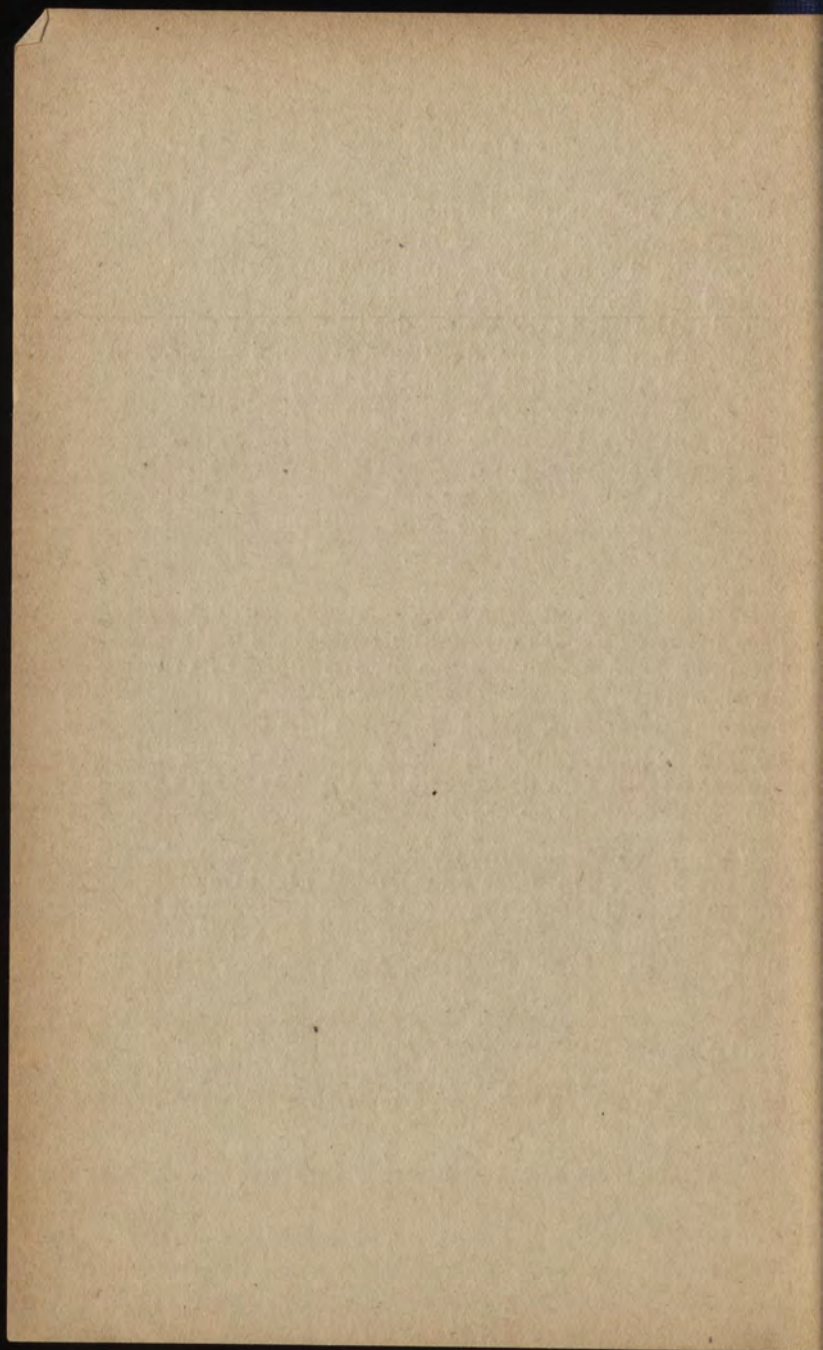
ces larges brèches par lesquelles entrent, avec les pensées graves, la poésie et la morale.

L'antiquité païenne se termine dans un mysticisme piétiste étroitement lié au succès des cultes secrets, celui de Déméter et Coré, ceux des Cabires de Samothrace, d'Isis, de Cybèle, de Mithra et bien d'autres. Dans cette évolution, le prestige de l'arcane fut à la fois cause et résultat. C'est ainsi que le rituel éleusien subit des transformations dont nous savons fort peu de chose, sinon qu'elles attestent une sorte d'ascétisme assez éloigné du naturalisme des temps archaïques (1). Celui-ci ne subsistait que dans les immuables gestes symboliques, dont la crudité ne choquait personne.

La doctrine chrétienne s'est répandue parmi des gens préparés par les mystères à l'idée de la régénération en Dieu. Lorsque Jésus dit à Nicodème : « Si un homme ne naît de nouveau, il ne peut voir le royaume de Dieu », Nicodème répond : « Comment un homme peut-il naître quand il est vieux ? Peut-il rentrer dans le sein de sa mère ? » Un Grec n'aurait pas répondu de la sorte ; il aurait compris.

Valentinien I^{er} supprima toutes les fêtes païennes, mais le peuple s'insurgea pour défendre les mystères d'Éléusis, sans lesquels la vie paraissait impossible ; et l'empereur les autorisa formellement par un décret de 364. Mais à la fin du siècle, Alaric excité par les moines fit détruire le sanctuaire.

(1) A l'époque de Pausanias, le hiérophante doit être célibataire. Plus tard, lorsqu'il enlève la prêtresse de Déméter pour s'unir à elle, il se « dope » en buvant un peu de ciguë. Il est permis de penser que la hiérogamie primitive, pour être efficace, devait être autre chose qu'un mariage mystique.



BIBLIOGRAPHIE

Comme dans un autre ouvrage de la même collection, je me bornerai à indiquer ci-dessous, pour chaque chapitre, quelques livres qui, eux-mêmes, renvoient à une littérature plus ancienne. L. Gernet et A. Boulanger, *Le Génie grec dans la religion*, Ren. du Livre, donnent une bibliographie générale qui va jusqu'en 1932. On en trouvera une plus récente et plus complète dans la *Geschichte der griech. Religion* de Nilsson (1941) qui remplace l'ouvrage de Gruppe dans le *Handbuch* d'Iwan Müller. — Le *Lexicon* de Roscher est ici de peu d'usage, au rebours de la *Realencyclopaedie* de Pauly-Wissowa-Kroll (P. W.).

I. — L. R. Farnell, *Cults of the greek states*, Oxford, 1896-1907 ; les trois derniers volumes sont de beaucoup supérieurs aux trois premiers. — M. Nilsson, *Griechische Feste mit Ausnahme der attischen*, Leipzig, 1906. — L. Deubner, *Attische Feste*, Berlin, 1932. — P. Stengel, *Die griech. Kultusaltertümer*, 3^e éd., Munich, 1920, et *Opferbräuche der Griechen*, Leipzig, 1910. — Fr. Puttkammer, *Quomodo Graeci victimarum carnes distribuerint*, Königsberg, 1912. — W. H. D. Rouse, *Greek votive offerings*, Cambridge, 1902. — L. Duchesne, *Les Origines du culte chrétien*, Paris, 1903.

II. — Pour chaque lieu de culte, on trouvera des renseignements nombreux et sûrs dans le *Guide bleu* pour la Grèce, éd. de 1932, procurée par Yves Béquignon ; — et une description agréable dans Ch. Diehl,

Excursions archéologiques en Grèce, 1890 (souvent rééd. sans remise à jour).

1. Carapanos, *Dodone et ses ruines*, Paris, 1878. — O. Kern, *Dodona* dans P.-W., 1903. — J. Friedrich, *Dodoniaca*, Fribourg, 1934, est confus, incomplet et inutilisable. — Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité* (1879-81) est vieilli, mais n'a pas été remplacé.

2. ORGANISATION DES JEUX : C. Gaspar, *Olympia*, dans le *Dict. des Ant.* (1905); — E. N. Gardiner, *Greek athletic sports and festivals*, Londres, 1910. — HISTOIRE ET ARCHÉOLOGIE : E. N. Gardiner, *Olympia, its history and remains*, Oxford, 1925; *Olympia*, dans P.-W. (Ziehen, 1939). — CULTES : L. Weniger, nombreux articles, entre autres dans *Klio*, 1905, 1906, 1907, 1909, 1915, avec renvoi à des études antérieures. — PRÉHISTOIRE RELIGIEUSE : A. B. Cook, *Zeus Jupiter and the oak*, *Class. Rev.*, 1903; — W. Ridgeway, *The origin of tragedy*, Cambridge, 1910; — F. M. Cornford, *The origin of the olympic games*, dans J. Harrison, *Themis*, Cambridge, 1912; — R. Vallois, *Les origines des jeux olympiques*, *Rev. hist. des religions*, 1926 et 1929.

3. Impossible de donner ici une bibliographie, même sommaire, des *quaestiones delphicae*, dont une seule du reste est approchée ici. On trouvera dans Wilamowitz, *Griech. Tragödien* II, préface aux *Choéphores*, un exposé de toute la tendance ci-dessus discutée relativement au rôle civilisateur de « l'institut delphique ». — Pour le *Fonctionnement de l'oracle*, cf. l'étude sous ce titre de R. Flacelière, Gand, 1938. — Je n'ai pu me procurer A. Persson, *Die Exegeten u. Delphi*, 1918, qui, d'après ce qu'en dit Nilsson, s'est placé au nœud même du problème. — H. W. Parke, *A history of the delphic oracle*, Oxford, 1939, est capital.

4. A. Defrasse et H. Lechat, *Épidaure*, Paris, 1895. — P. Girard, *L'Asclépiéion d'Athènes*, Paris, 1881. — L. Deubner, *De incubatione*, Leipzig, 1900. — O. Weinreich, *Antike Heilungswunder*, Giessen, 1909. — F. Kutsch, *Attische Heilgötter*, Giessen, 1913. — La tentative de Rudolph Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros*, Leipzig, 1931, d'isoler dans les cures ce qui est médicalement vraisemblable, est probablement vaine, mais repose sur un matériel complet, parfaitement étudié.

5. ARCHÉOLOGIE : A. Noack, *Éleusis*, 1927 ; — Kounouriotis, *Eleusiniaka*, Athènes, 1932 (en grec), résumé dans *Arch. f. Rel.*, 1935. — ORGANISATION DES CÉRÉMONIES : P. Foucart, *Les Mystères d'Éleusis*, Paris, 1914, conclusion de trois ouvrages antérieurs sur le même sujet. — RECHERCHES ET HYPOTHÈSES SUR LES ORIGINES ET LA NATURE DE L'ARCANE : A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, 3^e éd. par Weinreich, 1926 ; — R. P. Lagrange, *Rev. Bibl.*, 1919, 1929 ; — Körte, *Arch. f. Rel.*, 1915 ; — E. Maas, *Ibid.*, 1922 ; — A. Persson, *Ibid.*, 1922 ; — O. Kern, *Griech. Mysterien der klass. Zeit*, 1927 ; Ch. Picard, *Rev. hist. rel.*, 1927, 1929, 1933 ; *Rev. Et. grecques*, 1927, 1929 ; — M. Nilsson, *Arch. f. Rel.*, 1935 ; *Greek popular religion*, New-York, 1943. — PSYCHOLOGIE RELIGIEUSE : A. Loisy, *Les Mystères païens et le mystère chrétien*, 2^e éd., Paris, 1930. — ÉTUDE D'ENSEMBLE : La plus complète reste celle d'O. Kern. s. v. *Eleusis* (1905) et s. v. *Mysterien* (1935) dans P. W. ; bibliogr. col. 1262 et suiv.

TABLE DES MATIÈRES

	PAGES
INTRODUCTION	v
I. — Fêtes et sanctuaires helléniques.....	1
II. — Cinq grands sanctuaires :	43
1. Dodone.....	45
2. Olympie	58
3. Résidences d'Apollon	74
4. Épidaure	93
5. Éleusis	114
BIBLIOGRAPHIE.....	141



ULg - C.I.C.B.



709408212

LIBER

34273 A.

