

STRUCTURES IMAGINAIRES ET FONCTIONNEMENT
DES MYSTÈRES GRECS *

P. Leveque

L'étude des cérémonies culturelles désignées comme mystères par les Grecs peut maintenant être repensée dans le cadre des recherches sur la genèse de la religion hellénique¹. Encore faut-il que nous *comprendions* ces mystères, à partir d'une documentation qui est par nature déficiente, dispersée et souvent de basse époque, c'est-à-dire que nous soyons à même d'analyser les structures sous-jacentes à la pratique mystérique et leur fonctionnement dans le fantasmatique.

Les dieux des mystères.

Il n'y a mystères que si sont en cause des divinités de la fertilité/fécondité, héritières de celles qui se sont mises en place avec la révolution néolithique et dont le culte s'est amplifié tout au long de l'âge du Bronze. Ces divinités sont promotrices de vie et de salut, promotrices aussi d'un ordre fondé sur l'agriculture et l'élevage. Elles restent d'autant plus impossibles à éliminer du panthéon des cités archaïques et classiques que la plus grande partie de la population continue à vivre de l'exploitation de la terre. D. Sabbatucci² montre bien qu'elles sont censées dotées d'une puissance illimitée et absolue, plutôt que de pouvoirs particuliers comme les autres dieux du polythéisme, et il insiste à bon droit sur l'épithète de Grand, Grande³, qui peut leur être attribuée, comme aux deux déesses d'Eleusis et d'Arcadie, à la Grande-Mère elle-même, et aux Kabires de Samothrace: épithète mystique qui connote cette puissance illimitée, ainsi sans doute que leur primordialité.

* Il presente articolo del prof. Lévêque contiene in parte la relazione da lui tenuta al Colloquio internazionale su 'La soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano', tenuto a Roma nel settembre 1979. Per ragioni materiali l'articolo non ha potuto essere inserito negli Atti del Colloquio, dei quali peraltro fa idealmente parte integrante.

¹ Tel était l'objet de la communication au Colloque: Les mystères grecs, genèse et structure, dont je donne ici une partie.

² *Saggio sul misticismo greco*, Roma 1965, 206 sq.

³ 190 sq.

Les structures conceptuelles

L'analyse des mystères montre l'omniprésence de certains cadres conceptuels, qui servent à appréhender la réalité divine par analogie avec la sexualité et la famille humaines: union sacrée, couple mère/fille, enfant divin.

	hiérogamie	deux déesses	enfant divin
Ida	x		x
Eleusis	x	x	x
Arcadie	x	x	x (faiblement)
Kabires	x	x	x

Dans ma contribution aux *Praelectiones Patavinae*⁴, j'ai cherché à montrer que ces structures apparaissent dès le Néolithique de Çatal Hüyük et d'Hacilar et qu'elles peuvent être suivies jusqu'aux royaumes de Chypre et de Crète de l'âge du Bronze et par là jusqu'aux palais mycéniens où leur permanence se constate sur un double registre: celui des dieux et celui des princes de la famille royale, les mythes des princes répondant à ceux des dieux pour fonder et justifier le pouvoir théocratique du *wanax*.

Ces structures sont en étroite relation avec le renouvellement de l'univers dans le cycle annuel, devenu une préoccupation essentielle des sociétés humaines à partir du Néolithique (et d'ailleurs dans la suite bien évidente, en particulier pour l'hiérogamie, de la pensée du Paléolithique supérieur). Les mystères mettent donc en jeu les croyances primordiales de l'humanité dans la Méditerranée orientale et leur fonction patente est d'associer le destin de l'individu aux forces surnaturelles les plus puissantes qui animent le *cosmos*: la sainte famille où la Terre-Mère est accompagnée de son parèdre et de ses deux enfants, la déesse-fille et le *divine child*.

Les mythes des mystères.

La quasi-ubiquité de ces structures n'empêche pas que les mythes où interviennent les divinités mystiques soient assez variés. Ni ceux de l'enfant divin de l'Ida ni ceux des Kabires ne nous sont vraiment accessibles, mais il n'en est pas de même de ceux des mystères de Déméter.

⁴ *Formes et structures méditerranéennes dans la genèse de la religion grecque, Praelectiones Patavinae*, Roma 1972, 145 sq.

1. *L'hierogamie.*

1. En Arcadie, où les deux déesses sont partout — sans doute dans la tradition mycénienne des Deux Reines —, l'hierogamie de Déméter avec son frère-étalon Poseidon est aussi la suite d'un rapt, d'une violence. C'est au moins en partie cette violence — génératrice de colère — qui vaut à Déméter ses épiclèses d'Erinys et de Mélaina⁵. Le scénario de Phigalie montre la retraite de Déméter, d'où s'ensuivent la famine, l'intervention de Zeus, et le retour à la situation normale: scénario qui rappelle, en beaucoup plus simple et sans aucune intervention de la déesse-fille, celui d'Eleusis. Nous verrons que la colère de la Grande Déesse saisie et possédée dans l'hierogamie annuelle doit être un vieux thème qui, comme le cas de Phigalie le fait penser, serait lui aussi une symbolisation de la disparition annuelle de la végétation.

Il est notable que Despoina n'intervient pas dans le mythe; il est donc difficile de déceler le rôle exact qu'elle jouait, et qui n'était certainement pas négligeable: c'est à elle qu'est consacré le sanctuaire de Lycosoura, et non à sa mère. Je note qu'on ne peut lui attribuer (c'est peut être faute de témoignage) la fonction qu'on reconnaît à la jeune déesse dans le cas de la dyade unisexuée: elle ne figure pas dans un scénario d'enlèvement et d'hierogamie infernale du type Perséphone/Hadès où les allées et venues de la déesse entre terre et Enfers symbolisent les alternances du cycle végétatif.

2. A Eleusis, l'hierogamie est au centre des mystères, et avec une profusion qui montre l'ancienneté et l'importance de la structure, sinon sa cohérence. Il y a en effet d'une part l'hierogamie de Déméter et de Zeus, génératrice de l'enfant divin — non sans une ambiguïté fondamentale, comme nous allons le voir —. Mais il y a aussi, au coeur le plus profond de la doctrine et de la *praxis* d'Eleusis, le rapt hierogamique de la jeune déesse, symbole parlant des vicissitudes du cycle annuel (quelle que soit au reste la période de latence à laquelle correspond le séjour de Perséphone aux Enfers)⁶. Un témoignage culturel important comme le relief de Lysimachides (IVE siècle)⁷, retrouvé dans le Ploutonion, montre, juxtaposés, deux couples: celui des deux déesses¹ et celui qui, dé-

⁵ Erinys (Thelpousa): Pausanias, 2, 25, 4; Mélaina (Phigalie): 8, 42, 1 sq.

⁶ La théorie de M. P. Nilsson (cf. en particulier *Geschichte der griechischen Religion*, I, 3e édition, München 1961, 472 sq.) qui fait correspondre l'absence de Coré à l'été, entre la moisson et les semailles, a encore reçu l'assentiment de R. Martin et H. Metzger, *La religion grecque*, Paris 1976, 148-149. Elle a pourtant pour elle bien peu de vraisemblance et s'oppose nettement à l'*Hymne*, 399 sq.; elle ne peut plus guère être soutenue, même si le calendrier des fêtes agraires ne reçoit pas, dans toutes ses parties, une explication rationnelle, ce qui a souvent été noté. Cf. N. J. Richardson, *The homeric hymn to Demeter*, Oxford 1974, 284-285, avec une riche bibliographie et de judicieuses critiques

⁷ U. Bianchi, *The greek mysteries*, Leyde 1976, n. 24.

signé par les inscriptions comme ΘΕΟΣ et ΘΕΑ (le Dieu et la Déesse), ne peut-être que le couple infernal. Ce document, auquel répond un relief beaucoup plus tardif (100-90 avant notre ère) et assez mutilé, exhumé également dans le Ploutonion et consacré par Lakrateidès, « prêtre du dieu, de la déesse et d'Eubouleus »⁸, montre bien l'importance de cette hiérogamie dans le culte, alors que l'iconographie des vases la néglige tout à fait⁹. Ils dénotent aussi une certaine ambiguïté, en raison du caractère anonyme des deux protagonistes, qui peut déceler une relique ancienne qui perdure¹⁰.

2. L'enfant divin.

Quant au souvenir de l'enfant divin, il est partout, et, semble-t-il, à divers niveaux à Eleusis¹¹:

avec Démophon et plus tard avec Triptolème, que Déméter traite non en mère, mais en courotrophe. Le cas est clair pour Démophon dans l'*Hymne*, même si — par l'inconscience de la mère — cette courotrophie n'aboutit pas au résultat recherché par la déesse. Cet enfant-roi est au reste commémoré après sa mort par les combats du Balléty, auxquels l'*Hymne* fait allusion¹² et qui survivront jusqu'à Athénée¹³: liturgie menée par les « enfants des Eleusiniens »¹⁴, où l'on retrouve l'idéologie et la *praxis* des concours¹⁵. — Quant à Triptolème, c'est un personnage ambigu, qui apparaît d'abord comme un roi¹⁶, avant d'être le modèle de l'enfant divin, *threptos* par excellence de Déméter (sur le grand relief d'Eleusis par exemple)¹⁷;

avec Ploutos, l'enfant de Déméter et d'Iasion¹⁸, et avec Brimos, l'enfant de l'hiérogamie finale des mystères (Déméter et Zeus);

avec Iacchos, le jeune démon du cri de la procession;

avec Dionysos, plus ou moins identifié à Iacchos, dont l'introduc-

⁸ U. Bianchi, n. 23.

⁹ Cf. H. Metzger, *Les représentations dans la céramique attique du IV^e siècle*, Paris 1951, 247-248.

¹⁰ Cf. A. Peschlow-Bindokat, *Demeter und Persephone in der attische Kunst des 6. bis 4. Jahrhunderts*, JDAI, 1972, 126.

¹¹ Il faudrait aussi étudier les versions non-éleusiniennes. A Sicyone par exemple, Déméter apparaît aussi en nurse pour Orthopolis, le fils du roi Plemnaïos: Pausanias, 2, 5, 8.

¹² 265 sq.: la cérémonie n'est pas citée, mais l'allusion ne me paraît pas douteuse. Cf. aussi N. J. Richardson, 245 sq.

¹³ 9, 406 d. Cf. aussi Hesychius, s.v.

¹⁴ *Hymne*, 266: παῖδες Ἐλευσινίων.

¹⁵ Cf. *infra*.

¹⁶ *Hymne*, 153.

¹⁷ Cf. N. J. Richardson, 194-195, et la discussion, *infra*.

¹⁸ Cf. N. J. Richardson, 316 sq.

tion à Eleusis est réputée tardive¹⁹, mais doit être plus ancienne que ne le laissent supposer ses représentations figurées²⁰, d'autant qu'un groupe de trois vases à figures noires récemment étudié²¹ montrerait, dès le VI^e siècle, une *sacra conversazione* entre Dionysos et deux déesses qui ne peuvent guère être que les deux déesses;

avec Eumolpos, difficile à distinguer d'Iacchos dans les représentations figurées²², mais que l'on peut sans doute reconnaître par exemple entre Déméter et Coré dans l'exubérance d'un décor végétal, sur un *skyphos* d'une tombe de Tanagra²³.

Il y a donc foisonnement du thème de l'enfant sacré²⁴, partiellement vidé de sa substance puisque l'enfant n'y apparaît pas comme destiné à la mort et à la résurrection, et aussi du fait qu'il n'y figure pas toujours comme un enfant (cf. les cas de Triptolème et de Dionysos). Il reste d'ailleurs des ambiguïtés fondamentales et qui sont le fait, non seulement de notre ignorance, mais surtout de la difficulté d'adapter de vieux mythes néolithiques à une mythologie en voie de fixation et de rationalisation. Le modèle de l'adolescent divin mourant après avoir connu l'amour de la Grande Mère est fourni par Iasion, père de Ploutos, dont les textes d'Homère et d'Hésiode²⁵ ne permettaient pas d'oublier la figure et sur qui existait un *hiéros logos* mystérique dans d'autres cultes²⁶; mais il ne joue aucun rôle à Eleusis et l'*Hymne* ne mentionne pas la filiation de Ploutos²⁷. De fait l'hiérogamie insérée dans l'époptie par la médiation de l'hiérophante et de la prêtresse et dont Brimos est le fruit est celle de Déméter avec Zeus (et non avec Iasion), ce que confirment les gestes accompagnant la formule sacrée *ὄε χύε* qui — désignant le Ciel et la Terre — insistent sur la signification très simple et certaine-

¹⁹ Cf. par exemple H. Metzger, *op. cit.*, 248 sq.

²⁰ Cf. N. J. Richardson, 27 et 149, qui attache de l'importance à la plaine nysienne, Νύσιον ἀμ πᾶδίων du vers 17 de l'*Hymne*.

²¹ Cf. H. Metzger, *Recherches sur l'imagerie athénienne*, Paris 1965, 19-21. n. 38-40.

²² Cf. H. Metzger, *op. cit.*, 52.

²³ Cf. S. Karouzou, *Une tombe de Tanagra*, BCH, 1971, 109 sq. et fig. 1 sq. (= A. Peschlow-Bindokat, *loc. cit.*, 120).

²⁴ Les représentations figurées témoignent de la confusion qui a pu s'établir, à l'époque classique et notamment au IV^e siècle, entre les différents enfants divins d'Eleusis: cf. H. Metzger, *Les représentations dans la céramique attique du IV^e siècle*, 255 sq.

²⁵ *Odyssee*, 5, 127; *Théogonie*, 971. Sur Iasion, cf. M. Sakellariou, *Peuples préhelléniques d'origine indo-européenne*, Athènes 1977, 113 sq.

²⁶ C'est ce qu'on peut clairement tirer de Théocrite, 3, 50-51: « J'envie Iasion qui obtint tant de faveurs que vous n'apprendrez pas, profanes ». Sur le rôle d'Iasion dans d'autres mystères, cf. N. J. Richardson, 317.

²⁷ Les représentations figurées sont aussi très rares: cf. H. Metzger, *Recherches sur l'imagerie athénienne*, 7 sq. pour un supplice de Iasios (dont le nom est donné par une inscription) sur un fragment de cratère du Musée de l'Ermitage (3^e quart du V^e siècle).

ment très ancienne de l'hiérogamie, qui est l'union sexuelle du Ciel et de la Terre, comme dans quasiment toutes les cosmogonies primitives.

3. La colère de la Grande Mère.

Il faut revenir sur le thème de la colère de Déméter. Nous venons de voir le rôle qu'il joue à Phigalie, mais il n'est pas moins grand à Eleusis. Dans l'*Hymne*²⁸, c'est à la fois le chagrin de la disparition de sa fille et la colère qu'elle nourrit contre Zeus qui lui font quitter l'Olympe. « Alors un chagrin plus cruel, plus sauvage s'empara du cœur de la déesse: irritée (*χωσαμένη*) contre le Cronide des nuées sombres, elle s'écarta de l'ensemble des dieux et du vaste Olympe pour aller vers les cités des hommes et leurs grasses cultures ». Cette colère de la déesse est ici la vraie raison de ses errances et de la famine qui en résulte, et non la perte de sa fille²⁹, et le plus intéressant est qu'elle ne peut s'expliquer comme dans les mythes arcadiens: il y a donc un thème de fond qui a reçu plusieurs exégèses.

Signalons brièvement qu'un autre mythe montre la colère de Déméter, celui du héros thessalien Erysichthon, victime de la malédiction de la déesse après avoir saccagé un bois sacré qui lui appartenait et puni d'une faim dévorante qui l'amène à se dévorer lui-même. La colère de Déméter est expressément indiquée dans le principal récit que l'on en ait, celui de Callimaque³⁰. Le mythe est peu clair, d'autant qu'il y a également un Erysichthon athénien, qui meurt lui aussi jeune. On a cherché à les dissocier et à proposer pour leur nom deux étymologies différentes³¹, ce qui inquiète. Ce héros « qui tire, déchire la terre », me paraît du type des « Ebranleurs de la terre », de ces jeunes mâles qui possèdent la Terre-Mère et en meurent. La colère de Déméter ne serait pas alors liée uniquement au forfait perpétré, qui ne serait (une fois de plus) qu'une rationalisation d'un mythe d'enfant divin et d'hiérogamie. On en aurait confirmation dans le fait que la faim dévorante et insatiable est, dans les mythes orientaux, conçue comme une preuve du caractère divin d'un enfant: on se reportera à *La naissance des dieux gracieux et beaux* de Ras Shamra où les jeunes dieux qu'a engendrés El parcourent le désert de Kadesh en gloutons voraces³².

Clément d'Alexandrie, qui connaît bien son paganisme mystique, revient deux fois sur la colère de Déméter dans le *Protreptique*: il cher-

²⁸ 90-93.

²⁹ Cf. N. J. Richardson, *op. cit.*, 176 et 258-259.

³⁰ *Hymne à Déméter*, 24 sq.; cf. au vers 41 la mention de la colère de la déesse: *χωσαμένα*.

³¹ Cf. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, s.v.

³² Cf. M. H. Gaster, *Thespis*, New-York 1950, 255.

che dans la colère de Déo contre Zeus l'étymologie du mot orgie³³; il ajoute³⁴: « les mystères de Déo sont-ils autre chose que l'union amoureuse de Zeus avec sa mère Déméter et le ressentiment (μῆνις).... de Déo, qui lui fit précisément donner, paraît-il, le nom de Brimo? ».

Ce nom de Brimo, qui est bien connu par la formule finale de la naissance de l'enfant divin à Eleusis, est apparenté à une série de vocables qui signifient « être redoutable, menacer, gronder, rugir », avec comme sens originel « peser de tout son poids, menacer, être terrible »³⁵. Il me semble que Brimo est ainsi à la fois « la Forte » et « la Redoutable ». Les menaces et les dangers de la sexualité féminine, sexualité qui s'exprime au maximum dans la déesse, semblent aussi à l'arrière-plan d'un tel mot: Hesychius glose βριμῆ· ἀπειλή, καὶ γυναικεῖα ἀρρητοποιεῖα.

Au reste, d'autres traditions helléniques n'identifient pas Brimo à Déméter. Lycophron³⁶ applique cette épithète à Hécate. Les Orphiques ont tendance à voir en elle une divinité primordiale distincte. Elle figure déjà dans un papyrus de Gourob du III^e siècle, passablement mutilé, qui est le règlement d'un culte très syncrétique³⁷:

σῶισομ με Βριμῶ με
Δημήτηρ τε Ρέα
Κούρητές τε ἔνοπλοι.

✓ « Sauvez-moi, Brimo la Grande (?)

et Déméter Rhéa et Courètes en armes ».

Elle se retrouve deux fois dans les *Argonautiques* d'Orphée³⁸: dans le premier texte³⁹, la déesse est qualifiée d'εὐδυνάτοιο (très puissante), dans le second⁴⁰, elle est associée à Bacchos et aux Géants comme auteur d'ἔργ' ἀτδηλα (oeuvres destructrices).

Au total, cette colère paraît un élément ancien, difficile à intégrer dans des *logoi* rationalisés et dont plusieurs explications différentes sont fournies. Elle est liée à un aspect redoutablement violent de la déesse et peut avoir été une des explications les plus simples de la disparition de la végétation précédant le nouvel essor des forces végétales à partir du moment où la déesse renonçait à son courroux. Il faut rappeler que, dans les cosmogonies de l'Afrique noire, la querelle du Ciel et de la Terre est un des éléments fondamentaux des représentations idéologi-

³³ 2, 13, 1.

³⁴ 2, 15, 1.

³⁵ Ch. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, s.v. βριμῆ cf. aussi s.v. βριαρός (où le rapprochement avec ὕβρις n'est pas exclu).

³⁶ *Alexandra*, 1176.

³⁷ N. 31, 101 Kern. Cf. commentaire dans A.J. Festugière, *Etudes de religion grecque et hellénistique*, Paris 1972, 40 sq.

³⁸ Vers 17 et 429.

³⁹ N. 224, 65 Kern.

⁴⁰ N. 29, 100 Kern.

ques⁴¹, que, chez les Bambara par exemple, le premier être femelle créé, Mouso Koroni, est un être impur dont les désordres troublent le *cosmos*, mais qui a appris aux hommes les techniques de l'agriculture. Il n'est pas impossible que, sous une forme très atténuée, nous ayons dans le mythe grec un élément homologue, la Terre, déesse entre toutes, se révélant comme un facteur de désordre et de violence.

D'autres traditions révèlent d'ailleurs des épisodes de colère matronale qu'il n'est pas possible de négliger:

1. Dans le mythe sumérien⁴², Inanna entre dans une épouvantable colère, quand elle a été prise pendant son sommeil par le jardinier, Shukalletuda, qui avait protégé son jardin des ardeurs dévorantes en plantant l'arbre *sarbatu*. Ce qui n'est pas sans rappeler le mythe bambara de l'arbre *balanza* qui exige des femmes le sang menstruel et engendre d'elles plantes, animaux, hommes, en liaison avec le redoutable personnage de Mouso Koroni.

2. En Syrie-Palestine, apparaissent, à partir de 4500, des « Mères terribles » au caractère démoniaque accusé: « le visage est délibérément traité pour produire un effet « terrifiant » avec son nez énorme, ses oreilles souvent rendues par des boules sphériques accolées aux deux côtés et les yeux exprimés par de longues pastilles obliques incisées longitudinalement »⁴³.

3. Des déformations analogues se retrouvent sur de grandes idoles mycéniennes de Déméter⁴⁴.

4. Ce thème de la colère se retrouve même chez les Hittites appliqué à un dieu mâle, Telepinu, fils du dieu de l'orage⁴⁵, dont le départ engendre la désolation totale de la végétation. Il n'est au reste pas isolé dans la mythologie hittite, qui connaît de nombreuses disparitions: le dieu de l'orage lui-même, le dieu soleil, diverses déesses⁴⁶...

5. Dans la mythologie du Japon pré-bouddhique, la grande déesse solaire Amaterasu, courroucée par les sacrilèges de son frère Susanoo, se retire dans la grotte céleste, plongeant le monde dans l'obscurité. La déesse Ame no Uzume, ancêtre des femmes chamanes, danse en se dé-

⁴¹ Cf. G. Dieterlen, *Essai sur la religion bambara*, Paris 1951, 19 sq. et mon commentaire dans « Religions africaines et religion grecque », *Afrique noire et monde méditerranéen dans l'Antiquité*, Dakar-Abidjan 1978, 204.

⁴² Cf. Q. S. Kirk, *Myth*, Cambridge 1970, 103-104 (la fin de la tablette manque et on ignore le dénouement).

⁴³ J. Cauvin, *Religion néolithique de Syrie-Palestine*, Paris 1972, 88.

⁴⁴ Cf. W. Taylour, *New aspects on Mycenaean religion*, *Acta of the 2nd international colloquium on Aegean prehistory*, Athènes 1972, 79: « severe and forbidding of aspect ».

⁴⁵ Les raisons de la colère seraient, d'après certaines versions, à chercher dans l'attitude de la reine Ashmu-Nikkal, épouse du roi Arnuwanda. Cf. M. Vieyra, *L'Anatolie antique*, dans H.-Ch. Puech, *Histoire des religions*, Paris 1970, I, 287.

⁴⁶ Cf. M. Vieyra, *ibidem*, 286.

voilant et fait réapparaître le soleil: « elle entra en transe comme possédée par une divinité, dévoila ses seins et abaissa le cordon de son vêtement jusqu'aux parties sexuelles. Alors la plaine céleste s'agita et les huit cents myriades de divinités éclatèrent de rire ensemble »⁴⁷. Les analogies frappantes avec le mythe de Déméter ont depuis longtemps retenu l'attention⁴⁸: elles sont d'autant plus remarquables qu'Amaterasu figure dans une dyade féminine comme une « déesse-grande-femme-soleil » opposée à une jeune femme soleil⁴⁹.

Il faut bien constater qu'il existe ainsi, largement répandu en Eurasie et en Afrique, un mythe de la colère primordiale de la Grande Déesse, voire d'un dieu⁵⁰, transcription du cycle végétatif distincte de celles qu'offrent le rapt de la déesse-fille ou la mort de l'enfant divin. Dans les mystères de Déméter, ce mythe peut s'intégrer à celui des deux déesses (Eleusis), mais il peut aussi en rester quasi indépendant (Arcadie).

Le fonctionnement des mystères.

Le problème de fond est celui du fonctionnement de la liturgie mystérique: comment se révèle-t-elle opératoire en assurant au myste prospérité dans ce monde et salut dans l'autre.

1. On a, à bon droit, beaucoup insisté récemment⁵¹ sur la transformation profonde que subit l'initié par sa participation même aux mystères. De fait, il faut attacher la plus grande importance à une notation conservée d'Aristote⁵²: τοὺς τετελεσμένους οὐ μαθεῖν τι δεῖν, ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι, γενομένων ἐπιτηδείους. « ceux que l'on initie ne doivent pas apprendre quelque chose, mais éprouver des émotions et être mis dans certaines dispositions, évidemment après être devenus aptes à les recevoir ». Ce fragment a pu être rapproché d'un autre, plus étendu, dans Psellos où est distingué l'élément initiateur de l'élément didactique⁵³:... « c'est quand l'esprit lui-même a éprouvé l'illumination; c'est lui qu'Aristote a appelé du type des mystères et semblable à ce qui se passait aux Eleusines, car dans ces fêtes celui qui était initié recevait des impressions, mais non un enseignement » (ἐν ἐκείναις γὰρ τυπούμενος ὁ τελούμενος τὰς θεωρίας ἦν, ἀλλ' οὐ διδασκόμενος).

⁴⁷ Cf. H. Rotermond, *Le Japon antique*, dans H.-Ch. Puech, *Histoire des religions*, I, 980.

⁴⁸ Cf. la bibliographie dans J. Przyluski, *La Grande Déesse*, Paris 1959, 156.

⁴⁹ Cf. J. Przyluski, *op. cit.*, 162.

⁵⁰ Au cas hittite déjà signalé, il faut ajouter, chez les Indo-Européens primitifs, le dieu assis qui se tourmente et qui est celui de la nature qui meurt: cf. M. Gimbutas, in *Acta of the 2nd international colloquium on Aegean prehistory*, Athènes 1972, 97.

⁵¹ Cf. par exemple D. Sabbatucci, *op. cit.*, 142-171.

⁵² Fragment 15 Rose (dans Synesios, *Orationes*, 48).

⁵³ *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*, VI, 171.

Ces deux textes fondamentaux ont servi de point de départ à une très belle démonstration de P. Boyancé⁵⁴ qui a réuni les témoignages des philosophes concernant la contemplation du philosophe exprimée dans les formes de la vision et de l'illumination époptiques. C'est évidemment à Platon que l'on peut remonter, dans des passages fameux où est en cause la dialectique ascendante de la connaissance et de l'amour. Dans le *Banquet*⁵⁵, Diotime, s'exprimant en termes d'initiation, et usant même de la distinction entre *muésis* et époptie, montre le terme de la montée de celui qui aura reçu l'instruction dont les choses d'amour sont le but: « désormais en marche vers le terme de l'institution amoureuse^{56 bis}, il apercevra soudainement une certaine beauté, d'une nature merveilleuse » (*ἔξαιφνης κατόψεται τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν*)⁵⁶. Le *Phèdre*⁵⁷ n'est pas moins net: « Nous étions initiés au mythe qui touche, on a le droit de le dire, à la plus haute béatitude. Ce mystère, nous le célébrions dans l'intégrité de notre nature, à l'abri de tous les maux qui nous attendaient dans l'avenir. Intégrité, simplicité, immobilité, félicité éclataient dans les apparitions que nous étions admis en initiés à contempler au sein d'une pure lumière, purs nous-mêmes, et exempts de la marque imprimée par ce tombeau que, sous le nom de corps, nous portons avec nous ».

Les travaux de L. Paquet⁵⁸ ont bien montré la place de « la vision de l'initié » dans l'œuvre de Platon, et en particulier de l'image du regard que traduit ἀποβλέπειν ou ses équivalents et qui synthétise le mouvement du myste se soumettant à l'impératif de la conversion et du regard en direction de l'objet révélé.

Mais il faut aussi descendre, à la suite de P. Boyancé, jusqu'aux textes de basse époque qui, en opposant — avec moins de respect que Platon pour les mystères — l'illumination de l'époptie à celle de la philosophie ou de la religion, permettent de mieux comprendre ce qu'était la vision mystérique. Trois surtout nous paraissent mériter d'être rappelés (dont seuls les deux premiers sont invoqués par P. Boyancé).

1. *Sénèque*⁵⁹: « Tels sont les rites d'initiation de la sagesse par lesquels ce n'est pas un sanctuaire municipal, mais l'immense temple de

⁵⁴ Sur les mystères d'Eleusis, REG, 1962, 460 sq. Je lui emprunte la traduction des deux fragments précédents. La seconde est tirée par lui de l'ouvrage fondamental en la matière, J. Croissant, *Aristote et les mystères*, Paris 1932, 145.

⁵⁵ 209e-210a.

^{55 bis} πρὸς τέλος ἤδη ἔων τῶν ἐρωτικῶν. Cf. E. des Places, *Platon et la langue des mystères*, AFLA, 1964, 17: « vers le terme de l'initiation amoureuse ».

⁵⁶ 210e.

⁵⁷ 250b-c. Cf. le commentaire dans E. des Places, *ibidem*, 18 sq.

⁵⁸ Platon, *La médiation du regard*, Leyde 1973. Cf. tout le chapitre XII: *La vision de l'initié*, 296-356, et en particulier la p. 333 à laquelle j'emprunte cette synthèse.

⁵⁹ *Lettres à Lucilius*, 90, 28.

tous les dieux, le monde lui-même, qui ouvre ses portes, dont la philosophie présente à la contemplation des esprits (*cernendas mentibus praebet*) les vraies statues et les apparitions véritables ».

2. *Dion Chrysostome*⁶⁰: ...« l'initiation véritablement parfaite et intégrale, non point dans un petit édifice ménagé par des Athéniens, pour la réception d'une petite foule, mais dans le monde que voici, ouvrage varié et savant, où ce sont les dieux immortels qui initient, tournant nuit et jour sans trêve avec la lumière et les astres ».

3. *Clément d'Alexandrie*⁶¹ trouve tout naturellement à exprimer, lui, sa ferveur chrétienne dans les termes de la vision éleusinienne: « O mystères vraiment savants! ô lumière sans mélange! les torches m'éclairaient pour contempler les cieus et Dieu; je deviens saint par l'initiation; le Seigneur est l'hiérophante et il marque l'initié de son sceau en l'illuminant... ».

Il est donc patent qu'au cœur de l'épopée est une vision, qui produit l'illumination. Nous aurons au reste très vite l'occasion de souligner l'importance du vocabulaire de la vision dans les bienfaits des mystères tels que les évoquent les textes les plus proches dans le temps de l'*Hymne homérique*, qui contient lui-même le fameux *δπωπεν* (480). P. Boyancé⁶² a cherché à aller plus loin dans la précision: « Sur l'épopée, ils (= ces textes) confirment qu'elle consiste surtout dans une contemplation. Pour cette contemplation les effets de lumière sont essentiels. Ils suggèrent que des effigies divines sont l'un au moins des objets de cette contemplation; ni la manipulation d'objets saints, ni la représentation de drames sacrés n'y sont mentionnés, ce qui ne signifie naturellement pas qu'ils sont absents d'Eleusis, mais qu'ils ont paru moins essentiels que le sentiment impressionnant des présences divines ».

Je ne sais si ce n'est pas là restreindre les témoignages, car la journée de l'épopée était chargée de bien des spectacles émouvants, avec le drame sacré de l'hiérogamie dont naissait Brimos, avec l'ostension de l'épi aussi. Le texte du *Phèdre*, dont la valeur initiale est bien montrée par P. Boyancé, parle de visions, *φάσματα* et l'on connaît le fragment où Plutarque évoque les angoisses et errances de l'initié jusqu'au moment où « une lumière merveilleuse s'offre aux yeux; on passe dans des lieux purs et des prairies où retentissent les voix et les danses; des paroles sacrées, des apparitions divines inspirent un respect religieux. Alors l'homme, dès lors parfait et initié, devenu libre et se promenant sans contrainte, célèbre les mystères, une couronne sur la tête »⁶³. Il

⁶⁰ *Orationes*, 34.

⁶¹ *Protreptique*, 12, 120, 1. Cf. le commentaire dans D. Sabbatucci, *op. cit.*, 146-147.

⁶² *Op. cit.*, 473.

⁶³ Fragment du *Traité de l'âme*, conservé dans Stobée, *Florilège*, 4, 107 Meinecke.

semble que la mise en scène des mystères ait joué largement sur les contrastes entre l'ombre et la lumière⁶⁴ : l'annonce de la naissance de Brimos par l'hiérophante est accompagnée d'un grand feu, ὑπὸ πολλῶν πυρῶν⁶⁵, et Hippolyte déclare que l'ostension de l'épi — « mystère époptique grand, très admirable et parfait » — est « pour les Athéniens la grande et parfaite lumière »⁶⁶. La vision illuminante de l'époptie doit avoir été plus riche que la simple contemplation des effigies divines.

2. Mais l'ensemble des sensations, des impressions, des émotions, des sentiments du myste ne s'explique que par sa participation à un festival qui réduplique périodiquement une péripétie essentielle de la vie des divinités chthoniennes, une péripétie pathétique comme l'hiérogamie, la rapt ou la naissance de l'enfant divin, dans des scénarios liés au renouvellement annuel des forces de fertilité et de fécondité. Cette *mimésis* indéfiniment renouvelée le fait assister et participer aux amours et aux épreuves des dieux qui assurent la permanence de l'univers — non sans de douloureuses tensions qui forment la trame des mythes mystériques — et qui assurent aussi la reproduction du groupe social en réservant à ceux de ses membres qui se font initier un surcroît de potentiel vital qui leur procure la prospérité sur cette terre et une éternité de bonheur. C'est en tant que figurants de ces augustes cérémonies de l'éternel retour que les mystes accèdent à d'autres pensées, à d'autres émotions, accèdent même finalement à la vision globale de l'époptie. Le spectacle devait être beaucoup plus riche, plus complexe, plus émouvant à Eleusis que dans les sanctuaires rustiques d'Arcadie, mais, même dans cette région marginale, les déguisements animaux, les danses, les sacrifices permettaient aux participants de s'associer aux épreuves des puissances primordiales, de contribuer pour une modeste part au renouvellement de leurs forces.

Fondamental apparaît donc dans les mystères le retour à un temps matriciel, à une passion initiale des dieux qui garantit désormais le cours régulier des temps, notamment la régularité du cycle végétatif, base de la survie biologique du groupe et de l'individu. Mais, dans les formes mystériques les plus évoluées, il y a plus que cette *mimésis* de l'hiérogamie, du rapt, de la naissance... : le don de l'agriculture, le don des mystères, c'est-à-dire les progrès décisifs de l'humanité dans le domaine des techniques matérielles ou culturelles, sont aussi rappelés et magnifiés comme dans tant de mythes primitifs⁶⁷. Enfin, dans un cas comme celui des Kabires de Thèbes, c'est aussi le problème des origines de l'humani-

⁶⁴ Cf. N.J. Richardson, 26-27.

⁶⁵ Hippolyte, *Réfutation*, 5, 8, 39, 96, 16 W.

⁶⁶ *Ibidem*, 96, 10 W.

⁶⁷ Cf. I. Chirassi Colombo, *I doni di Demeter: mito e ideologia nella Grecia arcaica*, *Studi triestini di antichità in onore di L. A. Stella*, Trieste 1975, 183 sq.; P. Lévêque, *Religions africaines et religion grecque*, op. cit., 214 sq.

té qui est pris en compte, sur un *skyphos* de la seconde moitié du Ve siècle⁶⁸, ce qui est d'autant plus intéressant qu'il s'agit apparemment de mystères d'une simplicité rurale. Il y a finalement globalisation au sein du mythe / rite mystérique de toutes les angoisses de l'homme, et mise en cause totale de ses problèmes dans un cadre radicalement diachronique.

3. Ce qui façonne d'abord le *παθεῖν* qu'Aristote déclare essentiel, c'est cette évocation globale des bienfaits des puissances primordiales qui pourvoient aussi bien au renouvellement de l'année qu'aux besoins des hommes en techniques civilisatrices. Mais il y a certainement plus encore: la présence quasi constante du thème de l'enfant divin, l'importance de la naissance d'un jeune dieu laissent à penser que le fidèle, au cours des mystères, meurt en quelque manière à lui-même pour renaître avec l'enfant. Toutes les indications se conjuguent pour donner crédit à cette hypothèse⁶⁹, trop souvent jugée incertaine: à la grotte de l'Ida, on va à la cérémonie en habits de deuil pour en ressortir identifié à l'enfant; au Kabirion de Thèbes c'est bien le Pais qui répond le mieux aux aspirations des dévots; à Eleusis chaque myste devient Brimos, « le Fort, le Redoutable », que vient d'enfanter Brimo.

Il est sans doute difficile d'analyser avec plus de précision l'ensemble des représentations fantasmatiques liées à cet enfant divin auquel s'assimile le myste, et qui doivent au reste avoir varié selon les époques. On sait que, pour Eleusis, maintes hypothèses ont été avancées sur Ploutos, qui est aussi Brimos, en particulier sur son identification avec l'épi de blé que l'hiérophante montrait aux fidèles dans l'épopotie: les nombreuses connotations agraires, et même céréalières, de Ploutos⁷⁰ donnent crédit à cette supposition. Il me paraît aussi vraisemblable qu'il existe autour de Ploutos un champ idéologique lumineux, en particulier si l'on donne son sens le plus obvie à un texte de Pindare⁷¹ dont je dois toutefois reconnaître qu'il n'est pas nécessairement lié aux mystères d'Eleusis, bien que ce rapprochement soit de la plus haute probabilité.

En présence d'une telle ubiquité du thème de l'enfant divin, certaines rencontres apparaissent particulièrement significatives⁷². L'annonce de la naissance de Brimos se fait à Eleusis avec un feu éclatant *ὕπὸ πολλῶ πυρί*⁷³, dans le sens des connotations lumineuses que nous ve-

⁶⁸ L'hypothèse est encore admise par D. Sabbatucci, *op. cit.*, 150.

⁶⁹ Cf. U. Bianchi, n. 53: sur la scène de droite, Kabiros est servi par Pais; à gauche, Protolaos, le premier homme, est accompagné de ses géniteurs mythiques, Mitos (au sens orphique de Sperme) et Krateia (Force).

⁷⁰ Cf. les textes réunis dans N. J. Richardson, 317 sq. et notamment ceux d'Hesychius, s.v. *πλοῦτος* et *εὐπλοῦτον* *κανοῦν*.

⁷¹ *Olympiques*, 2, 58 sq. Cf. l'interprétation de N. J. Richardson, 28 et 318. Il faut dans ce cas lire *Πλοῦτος* et non *πλοῦτος* au vers 58.

⁷² Hippolyte, *Réfutation*, 5, 8, 96, 16 W.

⁷³ Cf. N. J. Richardson, 317-318.

nons de signaler; dans la caverne de l'Ida, le feu s'échappe chaque année quand le sang des couches commence à bouillir ⁷⁴.

4. Dans les mystères d'Eleusis enfin (et sans doute dans d'autres) est aussi célébrée l'*anodos* de la jeune déesse, victime des convoitises du Seigneur infernal. L'étude de C. Bérard ⁷⁵ a apporté une contribution considérable à la compréhension des *anodoi*. Elle montre notamment que « chaque *anodos* clôt une phase inquiétante, ténébreuse et nocturne, une rupture dans la succession des événements cosmologiques et dans la chaîne des cérémonies ». Elle insiste sur l'importance du bruit, du « boucan sacré » dans des cérémonies qui « rétablissent le contact momentanément rompu entre deux niveaux cosmographiques..., ouvrent les portes des passages et rappellent dieux, prêtres et néophytes des profondeurs souterraines ». Elle éclaire enfin la réponse qui est donnée au problème de la mort: « la mort revalorisée n'est qu'un passage, une initiation à une nouvelle vie bienheureuse.... Par l'aventure anticipée, consciemment vécue, de l'au-delà, l'antithèse mort-vie est résolue; la mort est abolie comme telle et la vie portée sur un autre plan, affranchie de toute servitude temporelle grâce aux rites; l'homme accorde son existence à un rythme divin qui le réconcilie avec un temps euphémisé et avec la mort vaincue ou transmutée en aventure paradisiaque » ⁷⁶.

Le problème de la mort, donc de l'au-delà, est ainsi au coeur des mystères des deux déesses. La mort n'est pas à proprement parler vaincue, mais, pour les privilégiés qui ont décidé de participer aux mystères, elle est transcendée et n'est plus un obstacle à la survie bienheureuse. Le retour de la jeune déesse, la naissance de l'enfant leur donnent une nouvelle compréhension des choses de la vie et de la mort. Nous reviendrons sur cette compréhension qui est intuition, vision. Bornons nous à dire ici qu'elle détourne leur esprit de leur seule existence individuelle, vouée à la destruction, qu'elle l'insère dans une réalité cosmique dominée par des puissances bienveillantes qui réaniment annuellement l'univers et entraînent leurs fidèles, les initiés aux mystères, dans le sillage des résurrections végétales.

Mystères et participation au divin

Seule cette analyse complexe permet, à mon sens, de comprendre le caractère opératoire des mystères. L'exaltation mystique de l'initié — dont je suis d'accord moi aussi qu'elle représente une réalité essentielle au plan subjectif — nous est apparue triplement justifiée:

⁷⁴ Antoninus Liberalis, 19, 1-2.

⁷⁵ *Anodoi*, Neuchâtel 1974. Les citations sont aux pp. 165 et 166.

⁷⁶ Cette dernière citation est de G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris 1960, 405.

1) il participe à la célébration du retour périodique qui renouvelle un temps matriciel et primordial absolu;

2) il participe à la naissance de l'enfant divin et renaît ainsi avec lui;

3) il participe à l'anodos de la jeune déesse et ce contact avec le monde souterrain annihile la mort en tant que telle.

1. C'est bien une *participation* et non une simple assistance qui est en jeu. Les déesses chthoniennes sont de celles qui entretiennent des rapports privilégiés avec les mortels: Déméter dans la colère et la douleur s'est réfugiée chez les hommes et la céréaliculture (voire l'horticulture à Phénéos) et les mystères constituent des présents de reconnaissance qu'elle leur fait; on a pu considérer à juste titre⁷⁷ que s'est instauré, par l'hierogamie de Perséphone avec Hadès, un processus par lequel Déméter se solidarise avec les hommes et se désolidarise des dieux. L'homme joue un rôle dans ces rapports exceptionnels qui s'établissent entre lui et les dieux: il choisit volontairement de se faire initier; il accomplit des actes rituels, prononce des symboles par lesquels il assume les mystères, et ainsi il se pose en co-auteur de cet ordre nouveau qui s'instaure (se réinstaure) par la naissance de l'enfant et l'anodos de la déesse. Il devient le familier, l'ami des puissances divines et s'identifie de quelque manière à elles. Il n'est pas comme Démophon l'objet de pratiques d'immortalisation magiques, donc automatiques (qui au reste échouent)⁷⁸; il est co-responsable de son salut.

On n'est guère aidé par les documents figurés pour connaître les mystères et en particulier leur caractère opérationnel, en raison de la règle du secret, même si le dossier récemment constitué sur Déméter et Coré dans l'art attique des VIe-IVe siècles est remarquablement gros et intéressant⁷⁹: on notera au moins, sur les représentations éleusiniennes du VIe siècle, des mystes s'avancant vers les deux déesses⁸⁰. Mais il y a un témoignage illustre qui me paraît pouvoir être invoqué ici: le *pinax* de Niinnion (fin du Ve siècle ou mieux IVe siècle)⁸¹. L'interpré-

⁷⁷ Cf. U. Bianchi, *Saggezza olimpica e mistica eleusina nell'inno omerico a Demetra*, SMSR XXXV 1964, 182.

⁷⁸ La différence fondamentale entre l'épisode de Démophon et les mystères a été bien mise en lumière par U. Bianchi, *ibidem*, et par D. Sabbatucci, *op. cit.*, 162 sq. Sur le sens de l'épisode de Démophon, cf. J. P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris 1965, 132 sq. et K. S. Kirk, *Myth*, 194-196.

⁷⁹ Cf. A. Peschlow-Bindokat, *Demeter und Persephone in der attische Kunst des 6. bis 4. Jahrhunderts*, JDAI, 1972, 60 sq.

⁸⁰ *Ibidem*, 76 sq. Cf. les pièces V 49-51: un vase et deux *pinakes* trouvés à Eleusis même.

⁸¹ Cf. H. Metzger, *Les représentations dans la céramique attique du IVe siècle*, 236; U. Bianchi, n. 35.

tation en est très discutée. Je pense, quant à moi⁸², qu'il représente la procession des mystes sur deux files qui vont vers les deux déesses, assises sur des trônes, conduits sans doute par Hécate et Iacchos. Mais peu importe, à la limite, qu'il s'agisse d'un seul cortège double (ce qui me semble clair) ou de deux cortèges. Ce qui me frappe dans cette scène statique (puisque la procession arrive en présence des deux déesses), c'est le dynamisme des participants, marqué par les grandes lignes obliques de leurs corps, auxquelles correspond l'inclinaison des torches. On est très loin de ces défilés de fidèles de petite taille admis devant les dieux à qui ils apportent des présents⁸³. C'est l'empressement sacré des initiés qui se lit ici, auquel répond l'empressement à les recevoir des deux bienveillantes divinités. Et le *pinax* offre comme une éclatante *synopsis* des mystères, sans faire quasiment d'allusion aux rites: participer aux mystères, c'est être mis en présence des deux déesses, c'est vivre avec elles, d'où l'ardeur de ces hommes, de ces femmes, de cet enfant qui vont recevoir un tel bienfait.

Je n'insisterais donc pas, comme le fait avec quelque excès D. Sabbatucci dans son essai, sur les mystères comme « parenthèse » dans la vie de l'individu, qui retourne ensuite à ses occupations, à son mode de vie antérieurs à l'initiation. Certes. Mais il n'en est pas moins profondément changé, par cette connaissance et cette amitié qu'il a établies avec les puissances, par cette compréhension nouvelle qu'il a acquise des problèmes de son existence. L'*Hymne* oppose clairement la folie que Déméter reproche aux hommes dans l'épisode de Démophon (« hommes ignorants, insensés, qui ne savez pas voir venir votre destin d'heure ni de malheur »)⁸⁴ au bonheur de celui qui a eu la vision — *δπωπεν*⁸⁵, au parfait, donc qui a vu une fois pour toutes —. Ce *μακαρισμός* final rentre sans doute déjà dans un genre convenu⁸⁶; il n'en exprime pas moins avec force l'état nouveau du myste, devenu *ἄλβιος* — le mot est repris juste après⁸⁷ pour ceux des mortels que les déesses « aiment avec empressement », *προφρονέως φιλωνται* —. C'est bien dans cette conjonction entre « l'amour empressé » des deux déesses et l'empres-

⁸² Cf. aussi E. Simon, *Neue Deutung zweier eleusinischen Denkmäler des vierten Jahrhunderts v.C.*, AK, 1966, 65 sq., dont je ne prends pas à mon compte toute la démonstration. H. Metzger, *Recherches sur l'imagerie athénienne*, 32, préfère rester fidèle à l'interprétation de M. P. Nilsson (deux cortèges correspondant à deux périodes de l'année).

⁸³ Entre tant d'exemples, citons un relief de l'Asclepieion d'Athènes, parce qu'il se réfère aux Epidauria, qui étaient en liaison avec le cycle éleusinien: U. Bianchi, n. 29. Il représente les deux déesses et Asclepios devant de petits adorants statiques.

⁸⁴ 256-257.

⁸⁵ 480.

⁸⁶ Cf. les références dans N. J. Richardson, 313; J. Roux, *Euripide, les Bacchantes*, II, Paris 1972, 268.

⁸⁷ 486-487.

sement du myste à subir la *téléte* que se trouve l'efficace opératoire des mystères.

2. Il est nécessaire de s'arrêter sur le mot *δαβιος* dont l'emploi dans l'*Hymne* a donné lieu à des interprétations contradictoires.

J'ai tenté ailleurs⁸⁸ de suivre l'évolution sémantique du mot dans les textes d'Homère et d'Hésiode. Dans Homère le mot connote, non pas (comme on le dit souvent) le bonheur matériel, la prospérité, mais un état de conscience dont certains textes montrent qu'il est fait de la possession d'une maison, de grandes richesses, mais aussi d'une femme et d'enfants, voire de l'exercice du pouvoir, avec parfois des glissements de sens. Les occurrences hésiodiques sont bien différentes: à une exception près, elles s'appliquent à des hommes dotés d'un potentiel divin exceptionnel, vivants tel le poète, ou morts tels Héraclès ou les héros appelés aux îles des Bienheureux.

C'est dans la suite de ces textes que viennent les deux *δαβιος* de l'*Hymne* (vers 480 et 486). Il est clair que l'initié jouit d'une prospérité exceptionnelle (*πλοῦτον* du vers 489), comme dans le sens homérique; non moins clair qu'il s'agit aussi d'autre chose, de la prise en compte d'une félicité *post mortem* (d'ailleurs non définie), à laquelle s'oppose pour les non initiés un malheur, plus nettement explicité par les « moites ténèbres ».

3. Cette nécessaire analyse d'*δαβιος* achevée, reprenons le fil de notre démonstration.

Que la vision de l'époptie ait comme résultat de produire une illumination eschatologique — et cela dès l'*Hymne* — ne me paraît pas douteux, en raison de l'ensemble des participations requises du myste que nous avons pu déchiffrer dans le fonctionnement des mystères. Je n'en récusé pas pour autant d'autres explications. Ainsi I. Chirassi-Colombo⁸⁹ enseigne que, selon l'*Hymne*, l'initié trouvait essentiellement dans les liturgies mystériques la révélation de sa position existentielle⁹⁰: impossibilité d'atteindre à l'immortalité (mythe de Démophon) et fondation du temps cyclique (mythe du retour de Coré); d'où l'importance d'Eleusis dans la consécration du *consensus* social de la cité et l'intérêt montré au sanctuaire par un Solon. Je pense que plusieurs interprétations sont possibles, correspondant à plusieurs niveaux de lecture des rites et des mythes. Mais celle de I. Chirassi Colombo serait réductrice, si elle était seule prise en compte. Et, de fait, elle ne se fonde que sur l'analyse du texte de l'*Hymne*, qui relève d'un genre littéraire lui-

⁸⁸ *δαβιος* et la félicité de l'initié, dans *Rayonnement grec. Hommages à Ch. Delvoye*, Bruxelles 1981 (sous presse).

⁸⁹ *I doni di Demeter: mito e ideologia nella Grecia arcaica*, loc. cit., notamment 208 sq.

⁹⁰ Cf., en particulier, 208.

même très réducteur des réalités religieuses, sans invoquer en même temps tout ce que nous pouvons savoir de la *praxis* mystérique.

Je suis au reste confirmé dans mon interprétation par les témoignages ultérieurs concernant les bienfaits d'Eleusis et qui vont tous dans le même sens⁹¹. A ne considérer que les plus anciens⁹², on y lit essentiellement:

— le bonheur: ελβιος (Pindare) et τρισόλβιοι (Sophocle), lié à une vision: ιδών (Pindare), δερχθέντες (Sophocle) — ce dernier vocable, fort, soulignant « l'intensité ou la qualité du regard » —⁹³;

— le soleil et la lumière (Aristophane);

— les espoirs les plus agréables (Isocrate).

Cet état exceptionnel s'oppose aux souffrances des non-initiés: πάντ' ἔχει κακά (Sophocle); les tourments peints par Polygnote de Thasos d'après Pausanias⁹⁴; le borbier (Platon)... qui sont dans la suite directe des « vastes ténèbres », ὑπὸ ζόφῳ εὐρώεντι de l'*Hymne*⁹⁵.

Ce bonheur est explicité de manière plus précise par certains de ces textes:

— pour Pindare, « l'initié connaît la fin de la vie et le commencement donné par Zeus (διδόδοτον qu'il vaut peut être mieux traduire « donné par la divinité »)⁹⁶. L'ordre même des deux expressions me laisse entendre que le « commencement » est le début de la vie surnaturelle de l'outre-tombe;

— pour Sophocle, les initiés seuls ont la vie dans l'Hadès (τοῖσδε γὰρ μόνοις ἐκεῖ ζῆν ἔστι);

— pour le Platon du *Phédon*, arrivé dans l'outre-tombé, celui qui a été purifié et initié y vivra avec les dieux (69c: μετὰ θεῶν οἰκήσει; 81a: τὸν λοιπὸν χρόνον μετὰ θεῶν διάγουσα)⁹⁷.

A ces textes fondamentaux de l'époque classique (à laquelle nous nous limitons volontairement ici) on peut en joindre d'autres, contemporains, dont la charge idéologique est intéressante. Dans un chœur

⁹¹ Ils sont réunis dans N.J. Richardson, 311-312.

⁹² Pindare, fr. 137 a Snell;

Sophocle, fr. 753 Nauck² (= 837 Pearson);

Isocrate, *Panégryrique*, 28;

Platon, *Phédon*, 69 c et 81 a.

⁹³ P. Chantraine, *op. cit.*, s.v.

⁹⁴ 10, 31, 9; cf. aussi, sur ce point, Pindare, *Olympiques*, 2, 67; Platon, *République*, 365 a.

⁹⁵ 482. Sur les antécédents orientaux de cette conception des Enfers, cf. Th. H. Gaster, *Thespis*, 187.

⁹⁶ Cf. L. R. Farnell, *The works of Pindar*, I, London 1930, fr. 137, 335: « and he knoweth that its first seeds were of God's giving » (cf. aussi le commentaire, 337).

⁹⁷ Ce dernier passage est d'autant plus intéressant que Platon écrit: « comme on dit des initiés », ὥσπερ δὲ λέγεται κατὰ τῶν μεμνημένων; la formule n'est donc pas de lui, mais de quelque rituel.

d'*Oedipe à Colone*⁹⁸, Sophocle parle ainsi d'Eleusis: « là où les Maîtresses maternent d'augustes initiations pour les mortels... » οὐ πρόνται σεμνά τιθηνοῦνται τέλη θνατοῖσιν...

La traduction de τιθηνοῦνται doit tenir compte de l'étymologie obvie⁹⁹: τιθήνη c'est la nourrice; les deux déesses ont donc des soins attentifs de nourrice, non certes pour les mystes, mais pour les mystères.

Euripide, lui, fait dire à Héraclès¹⁰⁰ qu'il a réussi à vaincre au combat le chien aux trois têtes, « parce qu'il a vu les orgies des mystes » (τὰ μυστῶν δ' ὄργι' εὐτύχησ' ἰδῶν)¹⁰¹. Ce à quoi fait écho l'auteur, sans doute tardif, de l'*Axiochos*¹⁰², pour qui « l'ardeur de leur expédition dans l'Hadès (il s'agit d'Héraclès et de Dionysos), c'est la déesse d'Eleusis qui l'a exaltée en eux » (καὶ τὸ θάρσος τῆς ἐκεῖσε πορείας παρὰ τῆς Ἐλευσινίας ἐναύσασθαι). Ce même auteur est d'ailleurs bien dans la tradition platonicienne, lorsqu'il écrit¹⁰³: « Les initiés y ont une place d'honneur et là aussi ils accomplissent les rites sacrés. Comment ne participerais-tu pas l'un des premiers à cet honneur, toi l'allié des dieux? » (ἐνταῦθα τοῖς μεμυημένοις ἐστὶ τις προεδρία καὶ τὰς ὀσίους ἀγιστείας κάκεισε συντελοῦσι. Πῶς οὖν οὐ σοὶ πρῶτῳ μέτεστι τῆς τιμῆς, ὄντι γεννήτῃ τῶν θεῶν;).

Dans les textes les plus anciens, les bienfaits des mystères s'expriment donc en termes complexes: les initiés jouissent du monopole de la vie et du bonheur dans l'Hadès; la vision époptique leur a conféré une connaissance ontologique de la mort et de la vie; ils vivent dans la communion des dieux, dont l'*Axiochos* dira même qu'ils sont les parents.

Au total, c'est bien à un niveau existentiel que se situe le message des mystères d'Eleusis. Vie, bonheur, lumière, telles sont les réponses qu'ils donnent aux questionnements assaillant l'homme en proie aux traumatismes de son insertion dans le *cosmos* et dans le groupe humain. Si Aristophane fait désigner plaisamment les vivants au chœur de mystes des *Grenouilles*¹⁰⁴ comme « les morts d'en haut » (ἐν τοῖς ἄνω νεκροῖσι), c'est que les initiés sont « les vivants d'en bas », pourrait-on dire. Même si ce message très simple, répondant aux plus vieilles angoisses de l'homme néolithique, a pu être récupéré par les philosophes, comme nous

⁹⁸ 1050-1051.

⁹⁹ Ce qui n'est pas toujours le cas: cf. la traduction de P. Masqueray: « président aux augustes mystères » et celle de P. Mazon: « maintiennent d'augustes mystères ».

¹⁰⁰ Héraclès, 613.

¹⁰¹ Le thème de l'initiation d'Héraclès est aussi sur les vases: cf. H. Metzger, *Recherches sur l'imagerie athénienne*, 28, n. 65. Sur son origine, cf. M. Lloyd-Jones, *Herakles at Eleusis*, Maia, 1967, 206 sq. pour qui la *Katabasis* du héros après son initiation aurait fait l'objet d'un poème qui aurait couru à Athènes sous le nom de Musée.

¹⁰² 371 e.

¹⁰³ 371 d.

¹⁰⁴ 420.

l'avons vu, il s'exprime en termes de mort et de vie, qui nous empêchent de recevoir les explications sophistiquées qui ont pu en être données, insistant trop sur des éléments rationnels. C'est le cas de celle de E. Janssen¹⁰⁵ pour qui l'*Hymne* est entièrement dominé par le pouvoir de la *physis*: la promesse du vers 480 serait alors « très probablement une participation consciente à un processus de renaissance partagé avec l'ensemble de la *physis* et le bénéfice personnel consisterait pour l'initié dans l'espérance que lui aussi aura sa place dans le jeu éternel de cette *physis* ».

Socrate, sur le point de mourir, dit dans le *Phédon*¹⁰⁶: εὐελπίς εἰμι εἶναι τι τοῖς τετελευτηκόσι, καὶ, ὥσπερ γε καὶ πάλαι λέγεται, πολὺ ἄμεινον τοῖς ἀγαθοῖς ἢ τοῖς κακοῖς (« J'ai bon espoir qu'après la mort il y a quelque chose et que cela, comme le dit au reste une antique tradition, est bien meilleur pour les bons que pour les méchants »). Ce ne sont pas ici les propos d'un initié et l'insistance est surtout mise sur la rétribution inégale des bons et des méchants. On voit au clair, cependant, que la pensée d'un Socrate plonge ses racines dans ce fonds ancien de croyances (πάλαι) dont sont issus les mystères et qui roulent sur l'espérance de l'au-delà du tombeau, sur une dialectique, pourrait-on dire, qui ôte à la vie et à la mort leur valeur absolue pour en faire des moments relatifs dans un vaste courant de vie et survie où l'homme est entraîné dans le renouveau sempiternel des forces du *cosmos*.

Les mystères dans la typologie des formes religieuses

D'autres formes religieuses anciennes de la Grèce comportent une étroite participation au divin et se rapprochent des mystères. Il est bon de le rappeler, pour mieux marquer leur spécificité et éviter un confusionnisme réducteur.

1. Au niveau le plus bas, la mantique qui se trouve sous la domination des mêmes puissances de la Terre¹⁰⁷: Grandes Mères, déesses-filles, dieux adolescents, et où jouent les mêmes structures. Mais la consultation de l'oracle répond à un problème contingent — et non à une interrogation globale sur la vie — et n'a en rien l'effet durable de la *réléte*¹⁰⁸.

¹⁰⁵ *Religions de salut. Annales du Centre d'études des Religions*, Bruxelles 1962. Cf. la critique très dure de A.W.H. Adkins, CR, 1966, 183.

¹⁰⁶ 63 c.

¹⁰⁷ Delphes: couple mère/fille Gé-Thémis qui règne sur l'oracle avant la captation du dieu adolescent Apollon;

Dodone: Thémis et Dioné sont toutes deux Naia à côté de Zeus Naios; à ces Grandes Mères s'ajoute Aphrodite, détentrice du quatrième temple du sanctuaire, en tant que fille de Dioné;

Olympie: la mantique des Iamides a été instaurée par Iamos, enfant royal, fils d'Apollon (Pindare, *Olympiques*, 6, 28 sq. et 8, 2 sq).

¹⁰⁸ Cf. le chapitre de D. Sabbatucci, *op. cit.*, *Il santuario pre-greco*, 183 sq. qui oppose bien Delphes à Olympie.

2. Surtout les concours — si l'on veut bien suivre l'analyse que j'en ai donnée dans la *Parola del Passato* de 1973¹⁰⁹ — : ce sont eux aussi des scénarios périodiques de régénération du *cosmos*, du groupe social, de l'individu, mais ils sont joués autour du tombeau d'un enfant-roi, non d'un enfant-dieu. Le vainqueur olympique, couronné d'un rameau d'olivier sacré coupé avec une faucille d'or par un *amphithalès*, s'identifie au héros ou au jeune dieu annuel de la végétation, et par là même son sort n'est pas foncièrement différent de celui de l'initié¹¹⁰. La documentation que j'ai rassemblée¹¹¹ dans les épinicies de Pindare montre bien que le vainqueur aux jeux jouit d'un bonheur surnaturel, fait de prospérité et de lumière éclatante, qui l'arrachent à la condition humaine. Tel ce vainqueur de la 10^e Olympique¹¹² assimilé à Ganymède, l'enfant royal ravi par Zeus pour la félicité éternelle, dont un acrotère d'Olympie faisait le symbole du rapt extatique de l'âme: « J'ai loué le fils aimable d'Archestratos, que j'ai vu, de ses bras vigoureux, vaincre près de l'autel d'Olympie, ce jour-là, dans l'éclat de cette beauté, dans la fleur de cette jeunesse qui, contre la mort inexorable, avec la faveur de Cypris, ont protégé Ganymède ». C. M. Bowra¹¹³ a réuni, d'autre part, des témoignages concordants qui dénotent « une tendance indubitable à exalter certains vainqueurs au-dessus de la condition mortelle et à les traiter comme des héros ».

3. Les cérémonies poliades du cycle de Déméter, qui sont souvent aussi accessoirement des rites d'initiation des classes d'âge, offrent de grandes similitudes avec les mystères¹¹⁴. Il faut surtout considérer le groupe de trois fêtes féminines d'Athènes¹¹⁵, les Thesmophories, les

¹⁰⁹ *Continuités et innovations dans la religion grecque de la première moitié du I^e millénaire*, 23 sq.

¹¹⁰ Cf. la remarque de Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, 2, 34, 1: « Ainsi donc, c'étaient des mystères, à ce qu'il semble, ces concours funèbres si vivement disputés, tout comme les oracles, mais les uns et les autres sont devenus des institutions publiques ».

¹¹¹ *Op. cit.*, 47 sq.

¹¹² 93 sq.

¹¹³ *Pindar*, Oxford 1964, 189.

¹¹⁴ L'idée est déjà dans H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes*, Lille 1939, 296 sq., dont l'analyse n'est pas toujours précise. Cf. en particulier 303: « Les Thesmophories, dont les mystères sont la forme éléusinienne, se rattachent dès l'origine à un complexe cérémoniel qui comportait à la fois des rites agraires et des rites de clôture d'un temps intermédiaire entre l'enfance et l'adolescence ». La parenté existe aussi, selon lui, avec les Théseia, qui comprennent des rites de passage destinés aux garçons, comme ceux des Thesmophories sont destinés aux filles. Sur un plan plus large, on trouvera dans le cours de A. Brelich, *Le iniziazioni: parte seconda*, Roma 1962, 115 sq., une analyse des principaux rituels de fêtes qui conservent, avec un appauvrissement progressif, des survivances des initiations des classes d'âge: on constatera combien l'atmosphère rituelle ou mythique y est proche de celle des mystères.

¹¹⁵ Elles ont donné lieu à une analyse structurale dans I. Chirassi Colombo, *Paides e Gynaiques: note per una tassonomia del comportamento rituale nella cultura antica*, QUCC, 1979, 25 sq.

Skrophories et les Arrhétrophories¹¹⁶, qui sont déjà rapprochées par un scholiaste de Lucien autour du thème du rapt de Coré¹¹⁷. Elles présentent des ensembles rituels qui sont usuels dans des cultes de fertilité/fécondité et qui se retrouvent souvent de l'une à l'autre, comme aussi dans les mystères d'Eleusis: transports d'objets indicibles (représentations d'organes sexuels), sacrifice du porc, dont les restes sont ensevelis puis puisés dans des fosses (*mégara*)¹¹⁸, obscénités et grossièretés féminines (*aischrologia* et *tothasmos*)¹¹⁹, qui rappellent les géphyrismes des mystères ou les saillies d'Iambé et de Baubo....

Mais les différences restent nettes entre ce cycle civique et les mystères: ces fêtes sont réservées aux femmes, alors que les mystères sont ouverts aux deux sexes; elles ne revêtent pas la forme mystérieuse; surtout, elles ont comme finalité « une félicité concrète, terrestre, culturelle... en rapport avec la fécondité/la fertilité/l'ordre social »¹²⁰, en opposition avec les fins eschatologiques et mystiques des mystères. C'est donc un cycle qui utilise les mêmes éléments mythiques et rituels que les mystères et qui n'a pas moins d'ancienneté¹²¹ (on attribuait la fondation des Thesmophories aux Pélasges)¹²², mais qui, d'un point de vue taxinomique, comprend des fêtes dont la finalité est autre¹²³.

¹¹⁶ Sur le rapprochement entre mystères et Arrhétrophories (et le parallèle entre deux enfants divins, Démophon et Erichthonios), cf. N.J. Richardson, 234-235.

¹¹⁷ In E. Rohde, *Kleine Schriften*, Tübingen 1901, II, 355 sq.

¹¹⁸ Le mot pose énigme: est-il d'origine sémitique? est-il apparenté à son homonyme, le *mégaron* (= palais) dont l'étymologie est au reste inconnue? Cf. P. Chantraine, *op. cit.*, s.v. μέγαρον et μέγαρον.

¹¹⁹ Sur leur importance dans les rites en l'honneur de Déméter et sur quelques comparaisons anthropologiques, cf. I. Chirassi Colombo, *loc. cit.*, 54. Le mot *τωθασμός* est particulièrement intéressant: n'admettant pas d'étymologie grecque (cf. P. Chantraine, *op. cit.*, s.v. τωθάζω), il a de bonnes chances d'être crétois et de montrer ainsi l'ancienneté et l'origine de la pratique.

¹²⁰ I. Chirassi Colombo, *ibidem*, 41.

¹²¹ Cf. I. Chirassi Colombo, *I doni di Demeter: mito e ideologia nella Grecia arcaica*, *op. cit.*, 196, qui attribue la « nouveauté » aux rituels éleusiniens, ce que je n'accepte évidemment pas, les deux systèmes étant parallèles.

¹²² Hérodote, 2, 171. Sur ce texte, cf. M. Sakellariou, *Peuples préhelléniques d'origine indo-européenne*, 111.

¹²³ Bien entendu, toutes les fêtes de Déméter ne rentrent pas dans le cycle des Thesmophories. Un intérêt particulier doit être porté aux Eleusinia, vieille fête de la moisson qui comporte essentiellement des concours gymniques. Cf. R.M. Simms, *The Eleusinia in the sixth to fourth centuries BC*, GRBS; 1975, 269 sq. dont l'analyse du contenu mythique me paraît trop abstraite: l'introduction du mythe de Triptolème comme thème de la propagande civilisatrice athénienne y aurait été faite entre 560 et 527 ou 480 et 468; mais le silence de l'*Hymne* sur ce mythe ne prouve pas qu'il n'existait pas, vu le caractère très resserré de l'histoire qu'il narre autour de deux thèmes seulement. Triptolème apparaît en tout cas sur les vases attiques dès 550, mais en roi barbu et non adolescent divin comme sur les représentations ultérieures: cf. H. Metzger, *Les représentations dans la céramique attique du IV^e siècle*, 234; *Recherches sur l'imagerie athénienne*, 14 sq.

On peut y ajouter une amphore de Locres du milieu du VI^e siècle où il est aussi en roi âgé, porteur d'épis (R. Martin et H. Metzger, *La religion grecque*, 157; U. Bianchi, n. 12). Notons bien que ces documents ne sont postérieurs que de 50 ans à l'*Hymne*.

4. C'est à partir de ces homologues que s'est élaborée la théorie d'une filiation entre initiation des jeunes gens et initiation des mystères — théorie qui est déjà clairement exprimée dans H. Jeanmaire — « Il y a seulement transformation d'une initiation tribale en une initiation de caractère plus général »¹²⁴ — et à laquelle l'essai de D. Sabbatucci¹²⁵ a donné une vaste ampleur. Ce savant en vient même à proposer un schéma évolutif¹²⁶ en trois temps :

1) Eleusis est le lieu extérieur à l'habitat où s'effectuent les initiations de jeunes et peut-être le centre initiatique de toute l'Attique;

2) la ruine des valeurs de ce type d'initiation rend Eleusis disponible pour constituer le centre d'une « vita sacrale » dialectiquement opposée à la « vita profana » d'Athènes;

3) Athènes et Eleusis présentent une forme exemplaire de partage des fonctions, citadelles l'une de la culture profane, l'autre de la religiosité.

Il serait fort étonnant qu'Eleusis ait été un centre spécifique d'initiation des jeunes, du fait qu'il ne subsiste guère de trace de ce stade, plus étonnant que ce centre ait été panattique, alors que tant de souvenirs de ces rites de passage sont liés à des sanctuaires d'Athènes et du Pirée. Mais le problème vaut surtout d'être examiné sur un plan plus général. A. Brelich¹²⁷ a bien noté que, sur trois points, mystères et rites de passage des classes d'âge sont en contradiction absolue :

1) l'initiation aux mystères n'est pas obligatoire et résulte d'un choix délibéré du myste, alors que nul enfant ne peut échapper aux rites immémoriaux qui sanctionnent son entrée dans le monde des adultes;

2) l'initiation ne comporte aucune séparation entre les deux sexes, ce qui est formellement contraire aux rites de passage prépubertaires ou pubertaires;

3) l'initiation est ouverte à tous les âges, alors que c'est une structure automatique qui impose les épreuves de passage aux jeunes nés telle année.

J'ajouterais volontiers une quatrième différence, non moins importante à mes yeux. Les rites de passage sont sous le contrôle étroit du groupe, de la cité lorsqu'elle leur a assuré une survie ou redonné plus d'ampleur et d'éclat à des fins d'intégration des jeunes dans le corps civique. Au contraire l'initiation à Eleusis, qui est en marge de la cité¹²⁸, est universalisante depuis le premier témoignage écrit que nous en avons : le bonheur des initiés est pour « quiconque des hommes de la

¹²⁴ *Ibidem*, 304.

¹²⁵ *Op. cit.*, notamment, 134 sq.

¹²⁶ 138.

¹²⁷ Initiation et histoire, dans C.J. Bleeker, *Initiation*, Leyde 1965, 230. Cf. aussi N.J. Richardson, 17.

¹²⁸ Cf. D. Sabbatucci, *op. cit.*, *Atene ed Eleusi*, 175 sq.

terre » (ὅς... ἐπιχθονίων ἀνθρώπων), comme il est dit deux fois à la fin de l'*Hymne*¹²⁹.

S'il n'est pas question de nier des homologies importantes entre mystères et cérémonies d'initiation des jeunes, il me paraît donc que les uns et les autres ont leur spécificité. Au reste, les recherches anthropologiques distinguent bien deux types d'initiation dans les sociétés archaïques encore vivantes: « L'initiation aux sociétés secrètes constitue parfois un cas particulier de l'initiation ordinaire, la société en question formant en somme un groupe autonome ayant sa propre conception de la société humaine qu'il sacralise ainsi à part... [Les magiciens] font leur possible pour donner à croire que cette initiation fait d'eux des êtres qui ne sont pas comme tout le monde. Au contraire l'initiation ordinaire ramène tous les êtres à un type unique, leur donne une sorte de marque de fabrique »¹³⁰.

C'est bien comme « un groupe autonome ayant sa propre conception de la société humaine » que fonctionnent les mystères d'Eleusis. Supposant une structure conceptuelle très voisine de celle qui sous-tend les pratiques oraculaires, les concours, les cultes poliadisés de Déméter, les initiations des classes d'âge — structure d'origine néolithique qui a longuement perduré à travers l'âge du Bronze jusqu'au début du Fer —, ils ont leur propre charge imaginaire, fondée sur la conscience aiguë qu'ont les fidèles d'appartenir à un univers dont les énergies se renouvellent sans cesse et où, *en conséquence*, ils ne mourront pas eux-mêmes: gigantesque et rassurante vision qui, au-delà des symboles, des gestes, des drames liturgiques, des ostensions, des proclamations dont l'ensemble passablement hétéroclite constitue la trame des scénarios éleusiniens, forme le noyau dur, plus intuitif que proprement intellectuel, du message des mystères.

PIERRE LÉVÊQUE

Université de Franche-Comté

¹²⁹ 480 et 487.

¹³⁰ J. Cazeneuve, *Sociologie du rite*, Paris 1971, 262-263.