

**RELIGIONS MYSTÉRIQUES
ET DESTINÉE ESCHATOLOGIQUE DE L'ÂME.
ANNOTATIONS DE TYPOLOGIE HISTORIQUE DES RELIGIONS**

Ugo BIANCHI †

à la mémoire de I.P. Culianu

On se propose ici de situer les cultes à mystères dans une typologie qui rende compte des affinités et des différences par rapport à d'autres complexes mythico-rituels.

La catégorie la plus générale à laquelle nous nous référons est celle, illustrée par A. van Gennep dans son livre bien connu, des "rites de passage". Entendue dans le sens le plus large cette catégorie peut concerner des rites dont la collectivité est la protagoniste, tandis que les autres rites de passage ont comme sujet-objet l'individu, l'individu placé dans un contexte. Il reste que dans sa généralité le "rite de passage" symbolise, sanctionne et en même temps produit *le passage* (la transition) d'une collectivité ou d'un individu, d'une condition ou état de vie à une autre condition ou état, considéré comme supérieur.

Pour atteindre ce but, le rite comprend trois phases: a) les rites qui sanctionnent la séparation de la condition préexistante, b) les rites dits de "marge" qui caractérisent le moment critique où la collectivité ou l'individu ne sont plus dans la situation initiale mais n'ont pas rejoint la nouvelle condition, c) les rites qui sanctionnent l'accès de l'individu ou de la collectivité à la condition finale.

Rites collectifs

Parmi les rites de passage dont le sujet-objet concerne la collectivité, il faut signaler les rites concernant le retour périodique de la fertilité et de la vie. Il s'agit, toutes les années, à un moment déterminé du cycle saisonnier, d'accomplir des rites qui ont la fonction d'assurer le passage (la transition) à la nouvelle période. Pour autant qu'ils sont centrés sur la thématique du renouvellement des forces vitales et de la fécondité du pays – et, par ce truchement, du monde –, ces cultes peuvent s'appeler cultes saisonniers de la fertilité. Ils sont souvent caractérisés par un complexe mythico-rituel qui comprend, comme dans certains cultes de l'Asie antérieure et de l'Égypte, une "justification" ou fondation, exprimée par un récit mythique de ce qui est répété annuellement par le rite. Une certaine vicissitude divine (un complexe d'événements relatifs à un dieu ou à un couple divin) est donc entendue comme motivation de ce que le rite célèbre annuellement.

Certes, le parallélisme entre le mythe et le rite n'est pas complet ni automatique. En fait, le mythe est prototypique, le rite est typique. En d'autres termes: le mythe raconte un événement des primordes qui ne s'est accompli qu'une seule fois, une fois pour toutes. Le rite, au contraire, se répète continuellement, annuellement (dans le cas que nous

considérons), en vue de promouvoir certains effets que l'événement mythique provoqua au commencement. Il y a donc un parallélisme, mais aussi une disparité entre mythe et rite, une continuité et une discontinuité.

Il faut ajouter que le mythe, tout en représentant un événement qui s'est produit une seule fois, contient souvent des pierres d'attente par rapport à ce qui constitue le caractère répétitif du rite. Un premier exemple, le mythe d'Eleusis qui raconte la fondation des mystères. Il représente la vicissitude de Koré-Perséphone, une vicissitude qui s'est produite une fois, et qui n'est pas destinée à se reproduire. Mais le dénouement de la vicissitude (Perséphone restituée à sa mère) annonce le caractère répétitif du rite et de la vicissitude saisonnière, avec la particularité, annoncée dans la dernière partie du mythe, que chaque année la déesse aura son séjour alternatif au ciel et dans les enfers, avec Pluton. Un autre exemple: la vicissitude d'Attis finit tristement par la mort du "dieu", sur lequel Cybèle fait sa lamentation. Mais le mythe connaît la particularité d'après laquelle le petit doigt d'Attis continue à se mouvoir et que les cheveux continuent de croître sur sa tête. Un indice, celui-ci, que dans ce cas le rite, avec son caractère répétitif, contemple une célébration annuelle pour laquelle le dieu est encore de quelque façon une présence, une présence qui se répète et qui donc par une certaine modalité occupe la totalité du cycle annuel, en créant une nostalgie et une attente qui est une forme de la présence.

Ces dernières modalités sont plus claires dans le cas d'Adonis. Il est l'objet d'un mythe qui raconte sa mort sous la dent d'un sanglier. Mais il est un "beau mort" et son lit funèbre est encore son lit nuptial. On conçoit qu'Adonis revient toutes les années pour se conjuguer avec Aphrodite, et qu'il est bientôt accompagné à nouveau vers la mer, l'autre monde qui l'attend. Les femmes qui se lamentent sur son départ sont consolées par la nouvelle qu'il continue d'exister aux enfers et qu'il reviendra l'année prochaine, bien entendu pour partir à nouveau.

Comme on le voit, la vicissitude de ces "dieux mourants" ne se conclut pas avec une "résurrection" finale et définitive. Au contraire, la conclusion est triste et funèbre; et si l'on considère le rite, c'est surtout son caractère répétitif qui garantit le renouvellement de la vie cosmique ou, alternativement, la conclusion du cycle qui la concerne. En effet, le retour du dieu aux enfers n'empêche pas que son arrivée et ses noces sacrées avec la déesse n'apportent leurs fruits. Ainsi, dans le cas de l'égyptien Osiris, objet de lamentation et finalement retrouvé par Isis, sa sœur et épouse, après qu'il ait été mis en pièces par son ennemi Seth, on doit considérer qu'Osiris est rendu à la vie, mais aux enfers, où il sera roi des morts (un "dieu mort", ce qui d'autre part, dans le concept égyptien, signifie qu'il est vivant dans cet au-delà où vivent ceux qui ont été assimilés rituellement à Osiris). Quant au rituel romain des festivités en mars pour Attis, des journées caractérisées par des célébrations douloureuses et funèbres étaient suivies par le jour des Hilaria, caractérisé par la joie; mais le cycle allait continuer avec un "repos" et une purification finale qui semble être sa véritable conclusion. Un autre exemple est donné par la fameuse "idole du Janicule" à Rome, dans laquelle semble se fondre un Adonis syro-égyptien et un Aion, personnification divine du temps cyclique et éternel. L'idole, qu'un serpent enlace, a été retrouvée couchée sur le dos dans une structure fermée triangulaire; certaines caractéristiques et la comparaison avec un Adonis oriental mentionné par Lucien font penser qu'en des occasions particulières la statuette était mise debout, pour exprimer le retour saisonnier du dieu, qui, dans le cas de l'idole, n'a plus une référence exclusive à la fécondité, mais bien une signification cosmique (cf. le serpent qui l'encercle, pour signifier l'éternité du temps).

RELIGIONS MYSTÉRIQUES

Le thème du dieu mourant implique un caractère que nous appelons dans notre terminologie *mystique*, c'est-à-dire ordonné au pathétique d'une vicissitude dont le point fort est le contenu funèbre. Avant de quitter ce thème il nous faut ajouter que le dieu "mystique", sujet-objet de la vicissitude – qui, de chthonienne, devient cosmique –, est accompagné et comme protégé par une déesse qui est la grande déesse de la fécondité, terrestre et, puis, cosmique: Inanna-Ishtar dans la Mésopotamie ancienne, liée à Dumuzi-Tammuz; et, ailleurs, les autres que nous avons eu déjà à mentionner: Cybèle avec Attis, Aphrodite et Adonis, Isis et Osiris. Dans ce couple, la déesse constitue l'élément fort, tandis que son époux est pris dans la vicissitude. Le cas le plus fameux (et ancien) est celui d'Inanna qui, descendue aux enfers, ne peut que donner Dumuzi comme son substitut dans ce royaume des morts. Dans d'autres mythes, la déesse, au contraire, se lamente sur son époux perdu dans la montagne (le sous-sol). Et il faut ajouter que le mythe de la descente d'Inanna se conclut par un compromis: la déesse Geshtinanna, qui est la sœur de Dumuzi, remplace chaque année pour une période déterminée son frère Dumuzi; une conclusion qui ressemble à celle du mythe de Perséphone que nous avons mentionné ci-dessus.

Rites individuels

Nous avons traité jusqu'ici des rites de passage collectifs qui s'identifient comme rites du Nouvel An; plus précisément les rites qui se présentent comme des cultes de fécondité saisonnière, liés à un dieu qui traverse une vicissitude, et à une grande divinité féminine qui représente dans le couple l'élément de stabilité.

Il faut maintenant en venir à ces rites dont l'individu est sujet et objet, pour arriver finalement à la thématique mystérique et mystériosophique qui intéresse surtout notre thème, avec le thème connexe de l'ascension et de la destinée eschatologique de l'âme.

Pour ce qui est des rites de passage individuels (mais dans lesquels la famille et le société peuvent être impliquées) il faut dire que ces rites peuvent se répartir ainsi: a) les rites qui concernent le cycle de la vie (naissance, mariage, mort); b) les rites qui comportent un élément initiatique. Les rites sous a) ne nous intéressent pas de façon particulière; il suffit d'y reconnaître le schéma des trois phases: par exemple, dans le cas de la mort le défunt est rituellement séparé de sa condition précédente; les funérailles sanctionnent ce passage; finalement, il est intégré dans la condition qui l'attend. De même, pour la naissance et le mariage. En ce qui concerne les rituels masculins (et parfois féminins) de puberté, ils sont tous du type b), du fait qu'ils comportent l'initiation, c'est-à-dire une série d'actions (et passions) symboliques couvertes par le secret; un secret soulignant en même temps l'appartenance au groupe de ceux qui sont devenus "hommes" et le transfert à un niveau métaphysique de valeurs et d'habiletés qui ne sont pas à transmettre aux femmes, aux enfants et à tous ceux qui n'ont pas affronté le rituel. Ce sera le groupe b) qui va nous intéresser.

Il y a différents types d'initiation à l'état d'homme accompli. Le plus ancien semble être l'initiation liée à l'état pubéral; elle "fait les hommes", en comprenant toute une série d'épreuves même douloureuses et la communication d'informations essentielles concernant les valeurs éthiques et opératives qui sont propres au type de culture en question (il s'agit avant tout des rituels d'initiation pubérale en Australie du sud-est). D'autres passages initiatiques concernent les complexes à forme pyramidale, où toute une série d'initiations se décale en rituels de plus en plus difficiles, qui débouchent sur une

“connaissance” toujours plus élevée («*deviens ce que tu es!*»). Puis il y a les initiations spécifiques (pour être forgeron, pour devenir chaman, pour être admis dans une société secrète et parfois criminelle etc.).

Nous laissons maintenant l'ethnologie et nous venons directement à ce qui concerne la Grèce et les pays de la Méditerranée orientale, sans négliger évidemment les données romaines. C'est bien à ces milieux que se réfère l'expression “culte à mystères”. Il faut considérer que la typologie du culte à mystères n'est pas totalement univoque. C'est pourquoi il faudra partir du culte à mystères par excellence, les mystères d'Eleusis. Il se trouve que la typologie du culte à mystères implique des catégories ultérieures par rapport à l'initiation et au secret initiatique lié à elle. Ce ne serait pas bonne méthode que de faire usage du terme “mystères” pour des rites purement initiatiques comme ceux de l'Australie. Cela n'empêche que l'on pose la question historico-religieuse des ascendances de ces cultes. D'autre part, il faut tenir compte de la position spéciale des mystères d'Eleusis dans le vaste panorama des cultes mystérieux de l'antiquité. Ils étaient les plus connus et fréquentés et ils ont exercé une influence sur d'autres cultes, par exemple sur le culte mystérieux de Cybèle et sur celui d'Isis, comme il résulte d'un passage fameux du *De Iside* de Plutarque, qui décrit les pérégrinations d'Isis à la recherche d'Osiris sur le modèle de l'*Hymne* pseudo-homérique à Déméter.

Mystique, mystérieux, mystériosophique

Arrivés à ce point, et avant de procéder à l'étude spécifique des cultes à mystères, il nous est nécessaire de nous arrêter sur une terminologie et une problématique différentes de celles considérées jusqu'ici (rites de passage et rituels annuels de la fécondité, d'autant plus que ces deux types entrent dans la constitution des mystères éleusiniens, mais sans épuiser cette dernière).

Il faut introduire une autre série de termes: *mystique*, *mystérieux*, *mystériosophique*, qu'il faut distinguer de façon claire, et en même temps coordonner mutuellement et par rapport aux termes relatifs aux rites de passage. Le terme *mystique* n'est pas entendu dans cette étude selon l'acception commune (approche de l'âme à Dieu, au niveau d'une intuition des choses divines pour se consommer en elles). Nous rapportons le terme “mystique” au milieu culturel grec où il est né. Nous ne faisons pas cela dans le but de privilégier l'aspect linguistique et étymologique dans l'étude de la typologie historique des religions. Au contraire, il s'agit de distinguer les différents milieux culturels et d'étudier les respectives catégories et formes.

Nous entendons par “mystique” une attitude religieuse, dans le monde grec et hellénistique, qui implique une interférence profonde et marquée entre le niveau divin et le niveau humain, entre l'existence et la destinée des hommes et des dieux, les dieux “mystiques”, que Plutarque appelle “démons”. Ces dieux (dieux qui traversent une vicissitude) sont intégrés souvent dans un couple divin où, comme nous l'avons déjà remarqué, l'élément féminin, la grande déesse, est l'élément stable, tandis que son parèdre traverse une vicissitude de disparition et de mort, qui alterne avec son contraire (dans le cas d'Eleusis la divinité qui traverse la vicissitude est féminine – Perséphone). Les divinités de ce type sont assujetties à des vicissitudes et destinées d'aspect humain, tandis que le fidèle, prenant part à son tour à la vicissitude de ces dieux, devient leur familier (sans que cela implique la divinisation). Les reflets bienfaisants du dénouement positif

RELIGIONS MYSTÉRIQUES

de la vicissitude divine s'étendent sur les fidèles pendant la durée du culte enthousiaste qui caractérise ces divinités: Dionysos, les adeptes de Cybèle, Sabazios etc.

Nous passons maintenant au concept de *culte mystérique*. Malgré la variété des types dans le cadre de ces cultes, on peut identifier une qualité qui peut être considérée comme constante. Il s'agit de cultes mystiques caractérisés en plus par la pratique de l'initiation, une initiation qui promet au fidèle la béatitude dans le monde chthonien, près du dieu mystérique. Que l'on songe à la partie finale de l'*Hymne* pseudo-homérique à Déméter et, plus tard, à la promesse d'Isis à son initié, libéré désormais de la nature asinienne qui l'accablait. Les initiés, à Eleusis, sont proclamés trois fois heureux, une expression qui semble avoir un retentissement liturgique.

Cultes mystiques

On comprend dans cette perspective que les anciens cultes de la fécondité (Dumuzi-Inanna, Tammuz-Ishtar, Attis-Cybèle, Adonis-Aphrodite, Isis-Osiris), tout en étant des cultes "mystiques" selon notre terminologie, en tant qu'engagés dans la vicissitude et l'enthousiasme, n'ont pas été nécessairement des cultes mystériques. L'initiation et les "bons espoirs" n'y sont pas documentés. En tout cas, peut-être sur l'image d'Eleusis, ils ont acquis vers le deuxième siècle après J. C. la qualité de cultes à mystères: ceci vaut tout particulièrement pour les cultes de la Magna Mater et d'Isis, ce qui n'empêche pas que ces mêmes cultes aient maintenu, peut-être de manière prépondérante, leur plus ancien caractère.

Cultes mystériques

Revenant à une analyse du culte mystérique éleusinien, nous remarquons que dans ce culte deux présupposés se rencontrent, en fusionnant parfaitement: le présupposé constitué par la thématique du culte de la fécondité (ce qui vaut aussi pour la Magna Mater et pour Isis) – c'est-à-dire le culte chthonien et "mystique" – et le présupposé constitué par la thématique de l'initiation, liée à la phénoménologie du rite de passage et au concept des "doux espoirs" réservés aux initiés de ce type particulier d'initiation, l'initiation mystérique.

Cette analyse historico-religieuse et phénoménologique est confirmée par un texte d'Isocrate (*Paneg.* 2b), où il est dit que Déméter, arrivée après bien des pérégrinations en terre attique, avait concédé deux importants dons: les moissons (qui empêchent que l'on vive à la manière sauvage, comme auparavant), et l'initiation (*teleté*), grâce à laquelle ceux qui en participent «*ont des espoirs meilleurs concernant la mort et tout le temps de la vie* (*ho sympas aion*)» – une expression qui ne semble pas se référer au temps de la vie précédant la mort, mais plutôt à un temps illimité de vie. Un autre texte d'Isocrate (VIII. 34) semble le confirmer, quand il oppose la même expression *ho sympas aion* à l'expression *en tois parousin chronois* («*dans le temps actuel*»). On croit pouvoir conclure que *ho sympas aion* signifie la vie future, mieux, la vie illimitée (d'autant plus que dans ce texte aussi la vie dont il est question est liée au concept des «*plus doux espoirs*»).

L'expression d'Isocrate a une correspondance presque parfaite dans un texte de Cicéron (*De leg.* II. 14, 36). Celui-ci exalte Athènes pour avoir apporté aux hommes les *mysteria*, «*par lesquels nous avons été soustraits à une vie sauvage et sans forme* (ex

agresti immanique vita)», et qui «*nous ont fait croître en tant qu'hommes* (exculi ad humanitatem)». Par les mystères nous avons connu ce qu'on appelle “initiations” (*initia*), c'est-à-dire les «*fondements de la vie* (principia vitae)». Il y a ici un jeu de mots entre *initia* qui signifie aussi “commencement” et *principia*, qui à son tour signifie “commencement” et “fondement”.

Et Cicéron de conclure:

«*Nous avons reçu [par les mystères] la raison de vivre joyeusement* (cum laetitia vivendi) *et de mourir avec meilleur espoir* (cum spe meliore moriendi)».

Un texte, celui-ci, qui implique une motivation ontologique de la réalité mystérique, dans laquelle se rencontrent l'être profond et la connaissance profonde.

Il faut ajouter que le témoignage de Cicéron a un autre précédent dans un texte de Pindare (*Frg.* 137 Schr.). Après avoir proclamé la béatitude de ceux qui ont vu ces choses (les mystères), il ajoute que l'initié connaît la fin de la vie, et il en connaît le commencement, donné par Zeus. On peut entendre ce texte dans le sens que connaître les termes extrêmes de la vie signifie aussi en connaître les fondements (cf. le double sens de *principia* chez Cicéron), d'autant plus que Pindare mentionne la fin de la vie avant de mentionner le commencement, ce qui n'implique pas une allusion à la métempsycose, que Pindare connaît par ailleurs (*Olympique* II, inspirée non pas par les cultes à mystères, qui constituent en ce moment notre objet, mais bien par la mystériosophie, dont nous allons parler plus loin).

Le terme de *laetitia* employé par Cicéron (une *laetitia* qui n'est pas l'abondance des biens matériels, mais qui est liée à la notion de “bon espoir”) nous rappelle un texte du *De anima* de Plutarque (*apud* Stobée, *Flor.* IV. 107), où l'on oppose le bonheur des initiés dans l'au-delà à la misère de ceux qui sont accablés en cette vie par la peur de la mort, parce qu'ils n'ont pas la foi dans les biens de l'au-delà. Il est vrai que ce texte de Plutarque est déjà en quelque sorte le témoignage d'une conception “mystériosophique”, plus que “mystérique”, du fait qu'elle renverse totalement la situation, le rapport entre la vie et la mort. Mais, d'autre part, ce même témoignage nous informe plus clairement sur la nature des “doux espoirs”, qui sont une composante essentielle de la conception mystérique.

Avant d'en venir aux conceptions mystériosophiques, il nous faut insister un instant sur un texte de Varron (*apud* Augustin, *Civ. Dei* VII. 20) qui, en parlant des dons octroyés par Déméter aux hommes, nous ramène à la thématique des cultes de fécondité, qui oppose la tristesse de la terre abandonnée par la déesse et les richesses de la fécondité: un autre aspect de la *laetitia* dont parle Cicéron. Évidemment, le témoignage de Cicéron dénonce une certaine tendance à l'allégorie, qui est loin d'épuiser le contenu de la spiritualité mystérique. D'autre part le texte de Varron nous introduit à un autre aspect de cette spiritualité. En parlant de deuil et de joie cet auteur insiste sur les modalités psychologiques qui correspondent aux sentiments des initiés. Tout comme les dieux mystériques subissent des vicissitudes et des destinées partiellement semblables à celles des hommes, les hommes s'associent dans des rituels mystiques et mystériques aux vicissitudes et destinées divines; il arrive qu'une correspondance et une co-participation de sentiments et d'émotions se créent entre hommes et dieux dans le contexte de l'expérience mystique et mystérique.

On peut constater ceci sur la base d'un texte de Plutarque (*De Iside* 27) selon lequel à la fin de sa douloureuse vicissitude la déesse «*consacra, en les insérant dans des rituels*

RELIGIONS MYSTÉRIQUES

très saints, des figures, des symboles et des initiations ayant rapport aux douleurs d'autrefois, afin qu'ils comportent un enseignement et une consolation pour ceux qui, hommes ou femmes, aient à se trouver dans de pareilles difficultés douloureuses». Ce texte nous informe que dans le contexte mystérique il y a affinité objective entre les *pathemata* des dieux pris dans la vicissitude et les initiés, de façon que les sentiments des dieux en question et des hommes familiarisés avec eux se recourent, tout en n'abolissant pas la différence entre les deux catégories.

En conclusion, il y a interférence au niveau des faits (douleurs d'hommes et de dieux), au niveau des effets (la solution de la vicissitude de Déméter ou d'Isis), et au niveau des sentiments, que les dieux et les initiés partagent, les uns constituant un modèle pour les autres. À ce même propos il est utile de citer une formule prononcée dans le contexte d'un rituel pour un dieu inconnu (Osiris?), un rituel qui implique des manipulations de la statue divine, qui est recomposée et dressée (cf. l'idole de Janicule?). La formule dit: «*Ayez confiance, ô initiés du dieu sauvé (ou: «le dieu étant sauvé»); il y aura pour nous libération (salut) des ponoi ('douleurs')*». Ces *ponoi* ressemblent bien aux *pathemata* ('douleurs') dont il est question dans le texte mystérique d'Isis – Plutarque, *De Iside* 27 – dont il était question ci-dessus.

Cultes mystériosophiques

Le temps ne nous permet pas de traiter de manière adéquate la troisième catégorie de notre phénoménologie du “mystique”; j'entends la forme que j'appelle *mystériosophique*. Pour être bref: le “mystériosophique” se distingue du “mystérique” du fait qu'il fait usage de certains éléments mythiques et rituels des cultes à mystères mais en les interprétant de façon métaphorique sinon symbolique. Les initiés dont Platon parle parfois sont les sages, les philosophes – ce qui d'ailleurs ne signifie pas une réduction du sens, mais parfois un approfondissement. Les données que j'appelle “mystériosophiques” sont caractérisées (par opposition aux mystères) par l'idée de l'âme divine et de la dévalorisation du corps, conçu comme tombeau ou prison ou lieu de protection (*phroua*) de l'âme. Cette conception de l'âme nous ramène à l'orphisme, au pythagorisme, au platonisme, au néopythagorisme, pour finalement déboucher dans le complexe des tendances dualistes et anticosmiques du gnosticisme.

Toutes ces tendances sont caractérisées par la notion d'une eschatologie de l'âme qui est différente de ce qu'on entend habituellement par “eschatologie” (les derniers jours, le monde nouveau). Elle rappelle plutôt le concept de vicissitude d'un élément divin tombé à la suite d'une faute et d'une faiblesse ontologique: une conception que nous voyons plastiquement décrite dans les lamelles d'or orphiques de la Grande Grèce et d'ailleurs.

“Orphisme” et “orphique”

Les lamelles permettent, entre autres choses, de poser et peut-être de résoudre des problèmes d'ordre conceptuel relatifs au terme “orphisme” (et “orphique”).

Il est fréquent de lire des philologues et des historiens de la religion grecque qui réagissent à l'usage d'expressions telles que “religion orphique”, “secte orphique”, voire même “orphisme”. Selon certains d'entre eux il s'agirait plutôt de ramener l'adjectif *orphikos*, le seul qui existe dans les textes anciens, à la notion plus limitée de “littérature orphique” (*ta orphika*), une littérature pseudo-épigraphique faisant usage de la figure

d'un Orphée chante à l'attrait merveilleux et protagoniste d'aventures extraordinaires sur cette terre et aux enfers, d'où il avait presque réussi à récupérer sa femme Eurydice. Ayant part d'une mort cruelle par la main des femmes du thiasse dionysiaque, cet Orphée prodigieux aurait continué à émettre de sa tête coupée des oracles au bénéfice des hommes. Seulement plus tard Orphée serait devenu le *theologos*. Il ne faudrait donc pas parler d'orphisme et d'orphiques, tout au plus faudrait-il se demander de "quels orphiques" il s'agirait dans les différents cas. Mais il faut ne pas oublier que l'expression "choses orphiques" (*ta orphika*), même limitée aux expressions littéraires, n'exclue nullement qu'une idéologie cohérente traverse, sinon tout l'ensemble des textes mentionnant Orphée, du moins une bonne partie d'eux.

De fait, la mention du nom d'Orphée et de l'adjectif correspondant ne saurait être drastiquement séparée d'une série de textes de contenu cosmogonique, théogonique, anthropogonique très caractérisés dans le sens que nous appelons "mystériosophique", reflétant une idéologie attribuée aux anciens *theologoi* dont Orphée était (ou était devenu) le coryphée. Or, il se trouve que cette théologie et cette cosmologie s'accompagnent souvent d'une anthropologie dont l'idée essentielle est que dans l'homme réside une substance divine qui n'est pas réductible sans résidu à l'âme, et qui est (ou a été) assujettie à la possibilité de "réincarnation", voire de réincarnations multiples et différemment graduées (c'est le cas d'Empédocle, un orphique d'exception qui se proclame revenu à son état original, acclamé comme tel par la foule enthousiaste de sa patrie Agrigente).

Sur cette base on peut donc affirmer que dans les textes et dans les mythes concernant le personnage d'Orphée tout n'est pas "orphique", dans le sens mystériosophique du terme, et que d'autre part on trouvera parfois de l'orphisme, dans ce même sens mystériosophique, là où Orphée n'est pas mentionné. Si l'on veut, il s'agira, en ce qui concerne l'usage du nom d'Orphée et du dérivé (moderne) "orphisme", d'une convention d'érudits (anciens et modernes), mais une convention qui reflète une réalité compacte dans sa signification mystériosophique. On dira que l'orphisme en tant que complexe idéologique et manière de vivre (*orphikos bios*) est intrinsèquement lié au nom d'Orphée dans la mesure où Orphée est considéré un *palaios theologos*, théosophe et fondateur de mystères qui ont déjà assumé la coloration mystériosophique les caractérisant. Il est en effet typique que des orphiques aient pu réinterpréter en termes nouveaux l'ancienne théogonie "olympique" (papyrus orphique de Derveni), et que Platon ait transposé dans sa philosophie – qui doit beaucoup aux conceptions et à l'imagerie orphiques – l'ancienne terminologie mystérique éleusinienne (l'insensé comme *amyetos*, le philosophe comme l'initié).

Eschatologie de l'âme

Une question similaire se présente en ce qui concerne le rapport de l'orphisme avec Dionysos. Ici aussi des distinctions s'imposent, entre d'une part le Dionysos des fêtes triétésiques, de Delphes, de l'Argolide et de la Béotie – un Dionysos mystique selon notre terminologie – et, d'autre part, un hypothétique Dionysos mystérique, caractérisé par l'initiation, l'ésotérisme et la perspective sotériologique. Ce dernier Dionysos, en effet, paraît plutôt tardif, tendant à s'appuyer sur la métaphysique de l'orphisme mystériosophique.

Les lamelles d'or orphiques, de caractère funéraire, trouvées en lieux différents (Grand-Grèce, Thessalie, la Crète, Rome) et remontant à différentes époques (la plus

RELIGIONS MYSTÉRIQUES

ancienne vient d'Hipponion, fin du V^e siècle av. J.-Chr., la plus récente est du III^e siècle de notre ère), caractérisent des tombeaux appartenant à des défunts qui avaient été des initiés de type mystériosophique, donc des orphiques auxquels une formule rituelle promettait un au-delà de bonheur dans le royaume souterrain de Perséphone, une espérance qui se différencie de celle qui était prêchée à Eleusis, du fait que dans les lamelles l'âme se voit héroïsée et parfois divinisée, voire rétablie dans son originaire qualité divine (dans les lamelles du type B elle se proclame fille du Ciel et de la Terre). Il est certes possible d'identifier, dans les lamelles, deux types de formulaires. Dans le type B, que l'on a appelé "mnémosynien", l'âme demande à boire de l'eau fraîche qui vient du lac de la Mémoire, qui va justement la restituer à sa nature divine. Quant au type A, l'âme se présente déjà purifiée devant la reine des enfers et est divinisée. Par ailleurs, il ne faut pas croire que ces deux séries de lamelles supposent des conceptions religieuses réciproquement irréductibles. La plus récente des lamelles, celle de Caecilia Secundina, le démontre, du fait qu'en elle les deux "courants" (ou mieux formules) se rencontrent: on mentionne ensemble la Mémoire et la perspective de la divinisation pour la trépassée. En effet, il est impossible que les deux séries aient vécu l'une à l'insu de l'autre pour nombre des siècles, pour se rencontrer et se confondre dans une lamelle provenant à ce qu'il semble de Rome et appartenant au III^e siècle après J.-Chr. Tout bien considéré, il semble mieux d'admettre que les deux séries se réfèrent à deux rituels distincts, ou à deux moments d'une même liturgie.

Encore à propos des rapports de l'orphisme avec Dionysos il faut remarquer que la lamelle d'Hipponion mentionne les *mystai* et *Bakchoi* et que les lamelles de Pelinna, récemment retrouvées, mentionnent *Bakchios* dans sa qualité de libérateur, le taureau (animal dionysiaque), qui «saute» vers le lait (tandis que dans la formule standard c'est l'agneau qui «tombe dans le lait», évidemment pour obtenir les délices de cette nourriture) et finalement le vin. On se demande si la formule de Pelinna ne représente pas une réélaboration dionysiaque de la formule habituelle.

Mais le problème des rapports entre Dionysos et l'orphisme concerne aussi la mythologie. Onomacrite, à l'âge de Pisistrate, ayant dérivé d'Homère le nom des Titans, aurait établi des rituels mystiques (*orgia*) de Dionysos et aurait attribué aux Titans la cause des douleurs (*pathemata*) du dieu (Pausanias VIII. 37, 5). Les Titans attirent dans un piège l'enfant Dionysos, le cuisent et le dévorent. Seul le cœur est sauvé, et Zeus anéantit par la foudre les Titans assassins. Tout en ne négligeant pas la possibilité que cette narration reflète un scénario initiatique, il ne faut pas renoncer à interpréter le récit sur la base du schéma mystérique (le *pathos* d'un dieu perdu et retrouvé – ou reconstitué, tel un autre Osiris). Si d'autre part on considère la fin du mythe (l'humanité est créée à partir des vapeurs des Titans foudroyés), il est possible de pousser ultérieurement l'interprétation en direction de la mystériosophie: le (très tardif) néoplatonicien Olympiodore interprète le mythe dans le sens que l'humanité est constituée de deux éléments contraires, titanique et dionysiaque. Les Titans, partiels ancêtres des humains, mais non hommes, seraient ainsi inculpés d'un cas typique de "faute antécédente" (différente du péché originel, commis par le premier homme). De plus, il est possible que «l'ancienne nature titanique» mentionnée par Platon (*Leges* III. 701c; cf. aussi 854b) se rapporte au même récit.

Finalement, une indication de la tendance du dionysiaque à s'appropriier des éléments d'une spiritualité mystériosophique-orphique résulte peut-être des tessères en os, inscrites, qui ont été retrouvées à Olbia (côte septentrionale de la Mer Noire). Les paroles

inscrites semblent exprimer des alternatives d'aspect orphico-pythagorique et (étant donné le contexte) dualiste: vie - mort - vie, paix - guerre, vérité - mensonge, peut-être aussi [corps] - âme, *orphic...*, *Dio* (le nom abrégé de Dionysos). Une question à part est le rapport de cette spiritualité d'Olbia avec des rituels d'un dionysisme enthousiaste (mystique mais non pas mystériosophique) qui se célébraient dans la même ville selon la notice bien connue d'Hérodote (IV. 79), en honneur de Dionysos Bakcheios.

Conclusion

En conclusion, il nous faudra prendre acte des différentes manières dont l'expérience mystique s'est développée en Grèce. La forme mystériosophique de la mystique grecque a contribué aux conceptions du dualisme gnostique. Elle a offert une contribution importante à la tradition dualiste platonicienne en ses différentes périodes, l'hermétisme y inclus.

Bibliographie

- U. BIANCHI, "L'Orphisme a existé", in *Mélanges d'histoire des religions offerts à H.-Ch. Puech*, Paris 1974, pp. 129-137.
- U. BIANCHI, *The Greek Mysteries (Iconography of Religion XVII, 3)*, Leiden 1976.
- U. BIANCHI, *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza*, Roma 1976.
- U. BIANCHI, "Iside dea misterica. Quando?", in *Perennitas. Studi in onore di A. Brelich* (a cura di G. PICCALUGA), Roma 1980, pp. 9-36.
- U. BIANCHI, *Il dualismo religioso. Saggio storico ed etnologico*, Roma 1983.
- W. BURKERT, *Antichi culti misterici*, Roma-Bari 1989 (éd. américaine 1987, éd. allemande 1990).
- (École Française de Rome), *L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes*, Roma 1986.
- A.J. FESTUGIÈRE, *Études de religion grecque et hellénistique*, Paris 1972.
- F. GRAF, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit* (RGVV XXXIII), Berlin-New York 1974.
- M. GUARDUCCI, "Riflessioni sulle nuove laminette 'orfiche' della Tessaglia", in *Epigraphica* 52, 1990, pp. 9-19.
- W.K.C. GUTHRIE, *Orpheus and Greek Religion. A Study in the Orphic Movement*, London 2^e 1952.
- H. JEANMAIRE, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris 1951.
- C. KERÉNYI, *Dionysos. Archetypal Image of Indestructible Life*, London 1976.
- O. KERN, *Orphicorum fragmenta*, Berlin 1922.
- R. MERKELBACH, *Roman und Mysterion in der Antike*, München-Berlin 1962.
- M.P. NILSSON, *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age* (*Acta Instituti Athen. Regni Sueciae*, 8°, V), Lund 1957.
- A. D. NOCK, *Essays on Religion and the Ancient World*, 2 voll., Oxford 1972.

RELIGIONS MYSTÉRIQUES

- K. PRÜMM, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der Altchristlichen Umwelt*, Roma 1954.
- K. PRÜMM (en collaboration avec E. FOLLET), “Mystères“, in *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, VI/1, Paris 1960.
- G. PUGLIESE CARATELLI, “Un sepolcro di Hipponion e un nuovo testo orfico“, in *La parola del passato*, 24, 1974, pp. 108-126.
- E. ROHDE, *Psyché*, 2I-II, Tübingen 1898.
- D. SABATUCCI, *Saggio sul misticismo greco*, Roma 21979.
- G. SFAMENI GASPARRO, *Soteriologia e aspetti mistici nel culto di Cibele e Attis*, Palermo 1979 (éd. anglaise EPRO, 103, Leiden 1985).
- G. SFAMENI GASPARRO, *Misteri e culti mistici di Demetra (Storia delle religioni, 3)*, Roma 1986.
- K. TSANTSANOGLOU - G.M. PARASSOGLU, “Two gold lamellae from Thessaly“, in *Hellenikà (Thessaloniki)*, 38, 1987, pp. 3-16.
- M.L. WEST, *The Orphic Poems*, Oxford 1983.
- U. von WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, *Der Glaube der Hellenen*, I-II, Berlin 1931-1932.
- L. ZHMUD, “Orphism and graffiti from Olbia“, in *Hermes*, 1992, pp.159-168.
- G. ZUNTZ, *Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, Oxford 1971.