

ISIS (1)

Sous les expressions les plus diverses, il est facile de retrouver, dans les religions orientales de l'antiquité, un principe identique, une source primitive et immuable d'où découlent les mythes, les cultes, les cérémonies, les plus opposés en apparence et soumis pourtant aux mêmes lois d'origine et d'évolution. En réalité, dans cette immense région de l'Asie Moyenne et de la Basse-Asie, enfermée dans le cercle des hauts plateaux, de la Méditerranée, des déserts Arabiques et de la mer Noire, dès les premiers temps du monde, une vie spéciale a pris naissance, s'est élaborée, s'est formée, a éclos en une floraison merveilleuse de religions, de philosophies, de mythes ; et peu à peu, dans cette terre ardente et tumultueuse, les civilisations les plus éclatantes et les plus différentes se sont constituées et heurtées, dans le renouvellement inépuisable des empires et des races. Nés du même sol, grandissant et se fortifiant sous les mêmes influences, ces peuples de l'Orient méditerranéen, malgré les divergences de vie et de besoins qui les distinguent, ont gardé, dès l'aube des temps historiques, le respect des mêmes principes et le culte des mêmes forces naturelles. Subissant plus directement que tous les autres les influences favorables ou défavorables de la lumière et de la chaleur solaires, ils ont pris l'habitude instinctive de ramener à ces influences

immédiates les phénomènes de leur vie. D'Égypte en Assyrie, de Perse en Asie Mineure, le même culte solaire forme le fond essentiel et commun des théogonies populaires; c'est là, en somme, l'idée centrale d'où rayonnent les mythes et les innombrables cosmogonies, aux formes toujours diverses, aux principes toujours identiques. Une fatalité plane sur cette évolution religieuse ; l'idée mythique est si vivante, si énorme, qu'elle domine l'homme, l'assujettit, l'écrase, et peu à peu le réduit à n'être plus que le vague reflet des divinités qu'il a conçues, à ne plus vivre par lui-même, mais au contraire à abdiquer sa propre force et sa propre conscience dans la force et dans la conscience de ses dieux. C'est là un caractère commun à tous les peuples orientaux de l'antiquité.

Charles Vellay, Le Culte et les fêtes d'Adonis-Thammouz, p. 1

Introduction

Le culte de la grande déesse repose sur le rattachement et l'assimilation de la puissance féminine à la terre et de celle-ci à la femme au travers du phénomène de la fertilité. Il en est de deux types, correspondant à deux aspects de la déesse : démetrien, maternel et aphroditique, orgiaque. Quel que soit l'aspect sous lequel il est rendu, le principe féminin y est omnipotent. La puissance masculine n'est qu'au second rang, subordonnée à la puissance féminine. La grande déesse engendre seule son fils. Elle est envisagée d'abord comme mère, avant de l'être comme épouse et, pour renforcer encore l'idée de la dépendance du principe masculin envers le principe féminin, l'homme est considéré d'abord comme un fils, avant de l'être comme un père. L'homme ne sert que d'instrument à la génération, il a pour seuls pôles l'instinct sexuel et la procréation, la virilité est purement physique, il est esclave de ses sens. « ... la mère est avant le fils ; la femme est la donnée ; l'homme ce qui devient » (1). Le fils auquel la grande déesse donne naissance par parthénogenèse est mortel, tout comme les hommes sont soumis au devenir et à la mort. Tous issus de la terre, ils retournent tous à la terre, d'où naissent d'autres êtres,

dans un cycle de morts et de naissances sans fin. La grande déesse seule est immuable, immortelle, en tant qu'elle est la cause première de cette succession ininterrompue d'organismes semblables. De la souveraineté de la femme dérive, dans le domaine des symboles, la primauté de la nuit sur le jour, de la lune sur le soleil, de la terre sur le ciel, de la gauche sur la droite.

La femme, conçue à l'image de la déesse, partage son immortalité. L'idée du droit dérive de cette idée religieuse. L'assimilation de la femme à la déesse confère à celle-ci d'importants droits civiques. De même que la déesse est la mère du droit et de la justice – elle donne une part égale à tous ses enfants –, ainsi la femme fait fonction de juge et rend la justice conformément aux lois du « droit naturel » – tous ses enfants sont égaux devant la loi. L'intervention de la femme dans les affaires publiques ne se limite pas à l'administration de la justice. Elle exerce des fonctions sacerdotales et jouit de nombreux droits. Dans la vie publique, elle est citoyenne à part entière (2).

Dans la famille, elle règne, à l'exclusion du père, transmet son nom à ses enfants, mais à ses filles seules son héritage. La reconnaissance de la descendance par la mère appartient au droit maternel (3). L'homme n'habite pas chez son épouse, qui a une habitation propre ou vit dans celle de sa mère. Le mari n'a pas le droit de divorcer, tandis qu'elle peut le répudier et se remarier à sa guise. Il a encore moins de relation avec ses enfants qu'avec sa femme. Il vit dans la maison de sa mère, sous l'autorité maternelle. A la mort de sa mère, il est placé sous la tutelle de ses sœurs, qui héritent des biens de la famille. Les frères dépendent entièrement des sœurs. En possession d'une fortune, la femme dispose d'une dot. Libre, elle peut choisir son époux. Si la jeune fille n'hérite pas et n'est pas dotée par ses parents, elle gagne elle-même sa dot par l'hétaïrisme (la prostitution dite « sacrée ») (4) et peut ainsi conserver son indépendance.

Dans une société matriarcale, l'agriculture est l'activité principale. La terre – le moyen de production le plus important – est propriété commune. La nature sert de modèle, non seulement, comme nous venons de le voir, aux institutions et au droit, mais aussi aux unions. L'accouplement est comparé, dans le cadre extramarital, à la pousse désordonnée des roseaux dans les marais et, dans le cadre marital, au labourage. Mircea Eliade a magistralement expliqué les conséquences de la découverte de l'agriculture sur la civilisation : elle « suscite une crise dans les valeurs des chasseurs paléolithiques : les relations d'ordre religieux avec le monde animal sont supplantées par ce qu'on peut appeler la solidarité mystique entre l'homme et la végétation. Si l'os et le sang représentaient jusqu'alors l'essence et la sacralité de la vie, dorénavant ce sont le sperme et le sang qui les incarnent. En outre, la femme et la sacralité féminine sont promues au premier rang. Puisque les femmes ont joué un rôle décisif dans la domestication des plantes, elles deviennent les propriétaires des champs cultivés, ce qui rehausse leur position sociale et crée des institutions caractéristiques, comme, par exemple, la matrilocution, le mari étant obligé d'habiter la maison de son épouse » (5). La domestication ne s'arrêta pas aux plantes : «

(l)'établissement de l'agriculture et l'établissement de la vie policée furent un seul et même fait en Égypte, comme dans la Grèce, comme partout ailleurs » (5bis).

L'orientation matriarcale de la société de Égypte ancienne ne fait pas plus de doute que celle de l'organisation qui vient d'être décrite des tribus préhelléniques et de certaines populations de l'Asie et de l'Afrique. La condition de la femme en Égypte a varié au cours des âges, mais, semble-t-il, dans des limites moins étendues que chez d'autres peuples. Les représentations plastiques indiquent que l'Ancien Empire (2700-2200 avant notre ère) peut avoir été le point d'aboutissement d'une évolution de la cellule familiale dont nous ne savons pas exactement à quelle époque elle avait débuté et qui correspondrait au passage de la polygamie à la monogamie, autrement dit de l'hétaïrisme au matriarcat au sens large. En effet, dans les premiers bas-reliefs, l'une des plus anciennes divinités de la puissance reproductrice, Min (6), est représenté entouré de femmes (7), tandis que, vers la fin de la IV^e dynastie (2670-2450 avant notre ère), il n'a plus qu'une compagne (8), comme la plupart des autres dieux. Du couple se dégage à une époque inconnue la triade (9), dont l'apparition serait liée sous l'Ancien Empire à la réduction de la cellule familiale au père, à la mère et aux enfants, qui, « d'après les écrits, apparaissent comme des personnalités distinctes ; le rite funéraire (devient) individuel, nul rappel des générations antérieures n'influe sur lui. La femme a la même position que son époux : elle est « son égal en dignité et en droit » (10). C'est dans cet état qu'Hérodote trouve la famille égyptienne, lorsqu'il visite le pays au Ve siècle avant notre ère. Chez les Égyptiens, rapporte-t-il (I, 35), « ... les femmes vont sur la place et s'occupent du commerce, tandis que les hommes portent les fardeaux sur la tête et les femmes sur les épaules. Les femmes vont au marché et trafiquent, tandis que les hommes, renfermés dans leurs maisons, travaillent à de la toile... », occupation réservée aux femmes chez les Hellènes et en général chez les peuples d'origine indo-européenne. Autre signe de pratiques matriarcales dans l'Égypte ancienne, « Les enfants mâles ne sont point contraints par la loi de nourrir leurs parents, si telle n'est pas leur volonté ; cette charge incombe de droit aux filles, quand même elles ne le voudraient pas. » ; certain, parce que « (c)ette condition imposée aux filles suffirait à elle seule pour établir que les biens de la famille appartenaient aux femmes comme c'était le cas chez les Naïrs et les Touaregs : et partout où la femme possède cette position économique, elle est chef de famille » (11). Quatre siècles plus tard, Diodore de Sicile (I, 27) confirme pour l'essentiel le témoignage d'Hérodote : « En raison des nombreux bienfaits d'Isis, il avait été établi que la reine d'Égypte recevait plus de puissance et de respect que le roi ; ce qui explique pourquoi chez les particuliers l'homme appartient à la femme selon les termes du contrat dotal, et qu'il est stipulé entre les époux que l'homme obéira à la femme (12). » Les textes hiéroglyphiques attestent la primauté de la filiation utérine à des époques bien antérieures à celle à laquelle vécut l'historien et chroniqueur. Dans les actes anciens des registres hiérogrammatiques, sur lesquels était inscrite la naissance des enfants, la mère est fréquemment nommée seule (13). Tous les enfants d'une même famille, sans distinction de sexe, étaient copropriétaires des biens familiaux et les filles devaient être chargées de leur administration de préférence aux garçons (14). Une grande liberté était laissée à la femme dans le choix de son époux et les conditions des contrats de mariage étaient avantageuses pour elle : elles faisaient souvent d'elle une maîtresse de maison (15). La relation de dépendance de l'homme marié envers son épouse dans l'Égypte ancienne pourrait se refléter dans le

nom hiéroglyphique d'Isis et dans celui d'Osiris : « le » hiéroglyphe d'Isis représente une femme coiffée un trône à dossier rectangulaire, tandis que « le » hiéroglyphe d'Osiris est un œil situé sous un trône à dossier rectangulaire derrière lequel est assis un homme (16). En ce qui concerne la relation entre le pharaon et la reine, pour compléter ce que dit Diodore de la puissance de celle-ci, s'il n'est pas démontré que, dans l'Égypte pharaonique, le droit dynastique était transmis par les femmes, il est remarquable que toute princesse égyptienne ait été revêtue dès sa naissance des titres et des dignités propres à sa fonction, alors que le prince égyptien ne les acquérait qu'à son couronnement et ne pouvait le faire qu'en devenant le consort d'une princesse royale ; remarquable aussi que le nouveau pharaon, pour faire valoir ses droits au trône, ait pu prendre pour femme l'héritière légitime du pharaon, dont le titre, qui lui était conféré dans l'enfance, était celui de « Femme du Dieu (Ammon) » (17). Le fait que le trône dont Isis est coiffée est vide pourrait indiquer à qui appartient véritablement la royauté : à la reine-mère, à laquelle est liée dans l'iconographie la déesse Hathor, elle-même identifiée à Isis (18), le « trône » (19).

Pour bien saisir à quel point l'ancienne société égyptienne était sous le signe de la femme, à défaut d'être un matriarcat pur et simple, il convient de revenir au passage qui vient d'être cité d'Hérodote, pour en reproduire une phrase qui en est quasi systématiquement amputée dans les ouvrages d'histoire qui le convoquent : « ... les femmes urinent debout, les hommes s'accroupissent pour uriner » Plusieurs millénaires plus tard, il est des pays européens où de plus en plus d'hommes en font de même (20). Au-delà de cette anecdote qui n'en est pas une, les correspondances entre les sociétés matriarcales de l'antiquité et ce qui reste de la société dite occidentale deviennent de plus en plus évidentes à mesure que celle-ci continue à sombrer dans le matérialisme, dans le tellurisme et dans l'aphroditisme. Elles seront examinées en détail en conclusion de la première partie de cette étude. Pourquoi avoir choisi Isis plutôt qu'une autre des nombreuses déesses mères ? Parce qu'Isis semble être la déesse mère de référence du projet matriarcal et gynécocratique des pseudo-élites mondialistes et de leurs suppôts.

I. Naissance d'une tragédie

1. Le nom et le mythe

A. Le nom

Comme les langues sémitiques, l'égyptien ancien ne notait pas la vocalisation, si bien qu'il est très difficile de translittérer les hiéroglyphes, y compris celui d'Isis. Sa transcription en alphabet latin serait soit Iset, soit Eset ou Aset, soit encore lousset ou Ese. Hérodote le transcrivit sous la forme d'Ἰσις. De

tous les théonymes égyptiens, il est le seul à être qualifié par son nom grec. Son étymologie est obscure. Parmi les auteurs anciens, les uns pensaient qu'il signifiait « femme », d'autres « reine », « terre », « année », « mouvement », etc. (21). Celle de « trône », proposée au motif principal qu'Isis est souvent représentée le hiéroglyphe du siège royal sur la tête, a fait l'unanimité jusqu'à ce qu'elle soit rejetée au milieu des années 1970 en faveur de celle de « Celle qui dispose du pouvoir souverain », « Celle en qui réside le pouvoir souverain » (22). Fort appropriée à notre propos est la suivante : « Celle qui appartient à l'utérus et est active en tant que telle » (23). Elle n'est pas sans rapport avec la première étymologie, tirée d'un texte, gravé dans le bandeau de soubassement droit du sanctuaire du temple de la déesse à Dendérah, qui raconte sa naissance : « Sois légère pour ta mère ! » (ts r mwt.t) (24).

B. Le mythe

La première mention du mythe se trouve dans les Textes des pyramides, appelés ainsi parce qu'ils sont inscrits en hiéroglyphes sur les murs des chambres funéraires des pyramides, à partir de la fin de la Ve dynastie (2494 à 2345 avant notre ère). Ils consistent en formules magiques destinées à assurer la résurrection du pharaon défunt, qui est assimilé à Osiris. Le mythe se retrouve dans les Textes des Sarcophages sous le Moyen Empire (2055 – 1650 avant notre ère) et dans le Livre des morts sous le Nouvel Empire (1550–1070 avant notre ère), à ceci près que ces textes funéraires, la résurrection n'est plus considérée comme l'apanage du pharaon, mais comme une possibilité réelle pour le commun des mortels. Les rédacteurs de ces textes ne paraissent pas s'être souciés de la cohérence narrative des différents épisodes du mythe. Le Grand Hymne à Osiris, une inscription datée de la XVIIIe dynastie (1550-1292 avant notre ère), raconte pour la première fois les aventures d'Isis et d'Osiris dans leurs grandes lignes. La trame s'étoffe dans un conte mythologique de la XXe dynastie (1190 – 1070 avant notre ère) intitulé Les Querelles d'Horus et de Seth. D'autres sources, quoique fragmentaires, sont constituées par les textes rituels et les formules magiques de guérison qui faisaient partie du tronc religieux des Égyptiens de l'époque. Au Ve siècle avant notre ère, Hérodote fait connaître aux Grecs une partie des légendes osiriennes et quatre siècles plus tard, Diodore de Sicile fait un résumé du mythe dans sa Bibliotheca Historica. Le récit le plus complet qui soit parvenu jusqu'à nous est celui qu'en présente Plutarque dans De Iside et Osiride. C'est aussi celui qui, de très loin, est le plus cité par les historiens modernes et celui qui sert de référence à la franc-maçonnerie. Le voici :

Osiris était le fils de Seb et Nut – à savoir la Terre et le Ciel, dont étaient aussi sortis Isis, Nephtys et Set (Sutekh). Osiris épousa sa sœur Isis, tandis que Set se maria à Nephtys. C'est sans doute en raison de cette caractéristique de la légende que les pharaons épousaient souvent leurs sœurs, parfois même leurs filles. Premier souverain mythique de l'Égypte, Osiris n'y était cependant pas né ; quand il arriva dans ce pays, il le trouva maintenu dans la barbarie et l'ignorance. Après avoir réglé les conflits entre les habitants, il les tira de l'état sauvage dans lequel ils vivaient, leur donna des lois, leur apprit l'agriculture et leur fit connaître le culte des dieux. Il parcourut ensuite la terre pour y porter la civilisation.

Set, son frère, devint jaloux de la renommée d'Osiris et se mit à le haïr en raison du bien qu'il avait fait au pays ; il décida donc de lui tendre un piège pour le faire disparaître. Assisté par des esprits maléfiques, des démons, Set construisit un coffre en bois aux dimensions du corps d'Osiris ; un soir de festin, il proposa de faire cadeau du coffre, qui était richement orné, à celui de ses invités qui pourrait y entrer. Osiris entre dans le coffre. Set l'y enferme, le jette dans le Nil. Emporté par le courant, le coffre échoue sur les rivages de Phénicie, à Byblos, où le bois, ayant pris racine, devient un arbre. Le roi le fait abattre et le place en guise de colonne dans son palais. Isis, partie à la recherche de son époux, retrouve sa trace et se fait engager comme nourrice par les servantes de la reine. Elle libère le corps d'Osiris de la colonne où il était enfermé et le ramène en Égypte. Seth le vole avant qu'elle n'ait eu le temps de l'enterrer, le découpe en quatorze morceaux, qu'il disperse aux quatre coins du pays. Isis part à leur recherche et les retrouve, à l'exception d'une partie : le phallus, qui a été avalé par un poisson du Nil. Partout où un fragment du corps d'Osiris est trouvé, un temple est érigé à sa mémoire. Horus, fils d'Osiris et d'Isis, venge la mort de son père, en tuant Set ; Osiris, miraculeusement ressuscité par Horus dans les régions inférieures, règne sur le monde souterrain et ses habitants.

Dans *De Iside et Osiride*, le philosophe ne se contente pas d'utiliser les ouvrages qui ont paru avant lui sur les dieux égyptiens, il passe en revue les diverses tentatives d'interprétations du mythe osirien, qu'ils critiquent, en trouvant certaines contradictoires, d'autres absurdes, d'autres encore ridicules.

La première interprétation voit dans les dieux égyptiens des forces naturelles : Osiris représente le Nil, Isis la terre, Set la mer, dans laquelle le Nil déverse ses eaux. Tous deux fécondent ainsi Isis. D'autres interprétations colorent de métaphysique cette explication physique : Osiris est le principe de l'humide et par conséquent la cause de la vie, tandis que Set est le principe de l'igné et que le principe que représenterait Isis n'est pas indiqué. Set est l'ennemi d'Osiris, en tant qu'il cause la sécheresse.

Ceux qui tentent d'expliquer le mythe par l'astronomie ne s'entendent guère : certains font d'Osiris le monde lunaire et de Set le monde solaire (de nouveau, qu'en est-il d'Isis ?) et font valoir que la lune favorise la génération des animaux et la végétation des plantes, tandis que le soleil dessèche la terre et la rend inhabitable la plus grande partie de l'année. Au contraire, d'autres sont d'avis qu'Osiris, représenté par un œil et un sceptre, est le soleil et Isis, figurée par des cornes en forme de lune dans son croissant, la lune. D'autres encore comprennent le mythe comme une figuration allégorique des éclipses (Isis, couverte de voiles noirs, symboliserait les éclipses). Ils ne s'entendent que sur le fait que Set est le principe du chaos, voire du mal. Dans l'interprétation pythagoricienne, la triade était comparée au triangle rectangle dont l'un des côtés de l'angle droit est représenté par 3, la base par 4, l'hypoténuse par 5. La base constitue Osiris (le Père), l'autre côté Isis (la Mère), l'hypoténuse Horus (le Fils),

cependant que Typhon est assimilé à un polygone de 56 côtes (le Démon). En effet, selon Eudoxe, Typhon « est né exactement à la moitié du nombre pair dont chaque partie égale représente 56 » (25).

Selon une autre exégèse, Isis représente le principe passif qui embrasse toutes les générations et la nature entière. Sous cet aspect, elle est souvent montrée coiffée d'une tête de vache ou d'une feuille de lotus. D'après ces idées, elle est « dans la nature comme la substance femelle, comme l'épouse qui reçoit tous les germes productifs ; elle est le réceptif universel, la nourrice de tous les êtres : on l'appelle Myrionyme, parce qu'Osiris ou le premier principe la rend capable de prendre toutes sortes de formes. Elle a un amour inné pour ce premier être... elle le désire, elle le recherche ; au contraire elle fuit, elle repousse Typhon ou le principe du mal, et quoiqu'elle soit le réceptif ou la matière des opérations de l'un et de l'autre, cependant elle a toujours une pente naturelle vers le meilleur des deux : elle s'offre à lui volontiers, afin qu'il la féconde, qu'il verse dans son sein ses influences active, qu'il lui imprime sa ressemblance. Elle éprouve une douce joie, un vif tressaillement, lorsqu'elle sent en elle les gages certains d'une heureuse fécondité... » (26) Cette interprétation n'est pas dénuée de mysticisme platonicien. Les germes générateurs dont parle Plutarque sont ensevelis dans la matière comme les membres d'Osiris dans les sables du désert. « Évidemment, l'eau, le soleil, la terre, le ciel ne sont ni Isis, ni Osiris, pas plus que le fer, le désert ou le feu ne sont Typhon. Mais ce qu'il y a de bon, d'utile dans le monde, est une œuvre d'amour, c'est celle d'Isis et d'Osiris, tandis que tout ce qui pêche par excès, par défaut, par mesure, est l'œuvre de Typhon. Sous les formes matérielles, dans les aventures qui forment les épopées mythiques, il faut découvrir les principes éternels et divins à l'abri de toutes les contingences et de toutes les faiblesses. L'âme d'Osiris est éternellement incorruptible, bien que son cœur soit souvent déchiré par Typhon qui en a fait disparaître les lambeaux, et bien qu'Isis errant à leur recherche s'attache à les rajuster. Car l'être par essence, la substance purement intelligible, souverainement bonne, est au-dessus de toute destruction et de tout changement. Dans cette lutte entre le bien et le mal, le mal doit être vaincu, et c'est ce que signifie la victoire finale d'Horus. Mais il ne doit pas cependant complètement disparaître, il perd seulement sa force et son activité. Aussi à Coptos... la statue d'Horus tient dans une de ses mains le membre viril de Typhon. Le principe mauvais peut encore produire des secousses et des tremblements, des sécheresses, des orages et des ouragans. Il est à l'origine de ce qui est passionné, titanique, déraisonnable, stupide et périssable » (27).

Les néoplatoniciens distinguaient deux Horus, le jeune (fils d'Osiris et d'Isis) et le vieux (frère d'Osiris). Le vieil Horus correspondait au monde intelligible, « au-dessus de toute destruction et de tout changement » ; le jeune Horus avait été engendré par Isis pour être l'image sensible du monde intelligible. Typhon contestait la légitimité de la naissance du jeune Horus et cette contestation, dans une certaine mesure, n'était pas injustifiée, car « le verbe, son père (le père du jeune Horus. [N.D.E.]), est essentiellement simple, dégagé de passion, au lieu que l'union d'Horus avec la nature corporelle a mis dans sa naissance une sorte d'illégitimité ». Mais le jeune Horus triomphait avec l'aide de la Raison.

Le dieu de Plutarque est l'être raisonnable, raisonnable et unique. A cet égard, l'auteur avait tout pour séduire la franc-maçonnerie (28). Par ailleurs, il est plus égyptien que ne le jugent les exégèses du De Iside et Oriside.

2. L'énucléation d'Isis

A. Le monothéisme égyptien

La religion égyptienne, potentiellement, « était un monothéisme pur, se manifestant extérieurement par un polythéisme symbolique, c'est-à-dire, un seul dieu dont toutes les qualités et les attributions étaient personnifiées en autant d'agents actifs ou divinités obéissantes » (29). La religion égyptienne eut toujours eu une forte tendance monothéiste, même aux époques reculées où toutes les villes d'Égypte avaient leur propre divinité, qui recevait un culte spécial. D'autres divinités étaient admises dans le culte du dieu local, mais elles lui étaient subordonnées. Chaque dieu local était « l'unique, le solitaire, l'infini, l'éternel. Il y (avait) autant de dieux uniques que de grandes cités et de temples importants (30).

La tendance monothéiste de la religion égyptienne ne fit que se renforcer au cours des siècles. Elle est caractérisée par trois phénomènes syncrétiques, dont il n'est pas facile de savoir s'ils furent contemporains les uns des autres ou s'ils s'étalèrent dans le temps : la formation de couples divins, l'absorption par une divinité de fonctions originellement exercées séparément par d'autres divinités et la création de triades.

Très tôt, semble-t-il vers la fin de la IV^e dynastie (2670 à -2450 avant notre ère), des couples divins furent formés par le rapprochement du dieu unique de telle ville ou telle ville et de la déesse unique de telle ou telle autre ville. Isis, à l'origine la divinité de Bouto, ville du Delta, fut ainsi unie à Osiris, dieu des villes voisines de Busiris et de Mendès.

Vraisemblablement sous le Nouvel Empire (v. 1500 – 1000 avant notre ère), les prêtres, en mêlant des conceptions cosmogoniques aux légendes populaires locales, entreprirent d'identifier systématiquement les principales caractéristiques des différents dieux uniques locaux avec celles d'Osiris. Isis aussi reçut les attributs d'autres divinités, d'autres déesses, mais aussi, notons-le, d'autres dieux. Ainsi, à défaut d'avoir le loisir de nous étendre ici sur le caractère androgyne d'Isis, il est nécessaire de souligner en passant que c'est véritablement en tant que divinité « masculo-féminine » (31) qu'elle se présenta plus tard aux Grecs.

C'est aussi sous le Nouvel Empire que semble avoir été introduite dans la religion égyptienne la structure triadique (32). Les triades étaient composées, soit de trois dieux ou de trois déesses, soit de deux dieux et d'une déesse ou d'un dieu et de deux déesses. Nous avons ici à nous intéresser uniquement à la triade d'Abydos, constituée d'Osiris, Isis et Horus. Dans cette triade, Osiris, adoré sous le nom de « Souverain Maître », constitue « un dieu en trois personnes ; il est lui-même la première, Isis est la seconde. « Sous ces deux formes, il a la faculté de se reproduire éternellement, et il échappe à l'action de Set, principe de la destruction. Set a mis les membres d'Osiris en pièces et les a dispersés ; Isis, femme et sœur de la victime, les réunit et les rappelle à la vie ; elle en forme la troisième personne qui prend le nom d'Horus. Ainsi Dieu n'a ni commencement ni fin et il se perpétue par un effet de sa propre puissance ; en lui le père et le fils ne se distinguent pas, et ils sont identiques tous deux à la mère qui les fait revivre l'un par l'autre. La manifestation de Dieu dans la nature, c'est le soleil ; comme Osiris, l'astre disparaît pour renaître ; cette résurrection se renouvelle chaque jour lorsqu'il triomphe des ténèbres de la nuit. Isis est l'espace céleste qui, le matin, reçoit de nouveau son époux ressuscité sous le nom d'Horus » (33). De cette triade Isis va devenir progressivement la divinité la plus populaire.

Les débuts de la déesse furent si l'on peut dire obscurs. Le nom d'Isis n'est attesté que depuis l'époque des Textes des pyramides (XXIV^e siècle-XXI^e siècle avant notre ère), où elle apparaît comme la nourrice, ou plutôt l'une des nourrices, d'Horus. Dans l'art, sous le Nouvel Empire, sa tête porte, comme celle des reines et celle de Mouth, alors la déesse mère par excellence, une perruque recouverte d'une dépouille de vautour, mais les cornes qui surmontent son front peuvent paraître moins élancée que celles d'Hathor. Sur une stèle de la forteresse de Bouhen (au Sud de la deuxième cataracte), que les pharaons firent construire sous le Nouvel Empire pour se protéger des incursions des populations koushites, sont gravées les lignes suivantes : « Isis la grande, mère du dieu, la maîtresse de tous les dieux, la maîtresse du ciel... La maîtresse des pays de Haute-Egypte ». Cependant, sous le Nouvel Empire, Isis n'est pleinement acceptée que dans deux localités : Coptos et Abydos, encore qu'elle n'y ait que le « statut d'invitée » Son statut va changer considérablement au cours de la Troisième Période intermédiaire (XI^e-VII^e siècle avant notre ère). Vers le XI^e siècle avant notre ère, la prolifération des chapelles dédiées à Osiris dans les environs de Karnak lui vaut, en tant qu'épouse du dieu, d'être souvent représentée sur les monuments thébains, encore qu'elle ne le soit qu'en compagnie de sa parèdre Nephtys et que sa personnalité ne soit pas différenciée ; vers le VII^e siècle avant notre ère, Isis est sortie de l'obscurité par la « Divine Adoratrice » (34), dont l'importance s'est accrue dans le culte thébain ; elle commence à s'attacher de plus en plus de fidèles. Au VI^e siècle avant notre ère, les intendants de plusieurs « Divines Adoratrices » font élever des monuments à la gloire de la déesse, monuments dont les inscriptions soulignent sa souveraineté et son caractère protecteur. Il se peut cependant que la cause déterminante de l'ascendant que prit Isis sur les autres déesses mères ait été la large diffusion du motif de l'Isis lactans (« Isis allaitant ») dans la statuaire et l'iconographie à partir de la XXV^e dynastie (715-656 avant notre ère) (35), motif dont la popularité, importante en Égypte, devait grandir encore dans le monde hellénistique (36).

Sous la XXVe dynastie, les pharaons nubiens se servent systématiquement du mythe osirien pour légitimer leur pouvoir ; dans le texte de l'An VI, la reine-mère Abalé et Taharqa (690–660 avant notre ère) sont longuement comparés à Isis et Horus. Pianky (752 à 721 ou 747 à 716 avant notre ère), à l'instar des pharaons de la XXII dynastie, porte le titre de « fils d'Horus » et « aimé d'Amon ».

Le culte pharaonique d'Isis se développe encore à partir de la XXX dynastie (380–343 avant notre ère), sous laquelle tous les pharaons sont nubiens. En l'honneur de la déesse, Nectanébo Ier lance la construction du temple de Philae, qui sera achevé sous Ptolémée II Philadelphe (283–246 avant notre ère) ; Nectanébo II, dernier roi de la XXXe dynastie (360 à 343 avant notre ère), fait édifier l'immense temple de Behbeit el-Hagar. Isis est dite « la dame du Sud et des peuples du sud » (37), titre qu'elle conservera sous les Ptolémées (38). C'est à partir du IVe siècle avant notre ère que les formes locales de la déesse se multiplient à Thèbes et y font l'objet de cultes spécifiques, cependant qu'elle est très présente dans le temple d'Osiris à Karnak, moins en tant que sœur et épouse du dieu qu'en tant que mère d'Horus. Visible dès le Nouvel Empire, pour devenir épidémique au premier millénaire avant notre ère, la multiplication des épicleses est une tendance qui concerne tout particulièrement les déesses et il n'est pas étonnant qu'il en aille ainsi, puisque, comme nous l'avons déjà mis en évidence (39), tout ce qui est féminin a un caractère protéiforme. S'agissant d'Isis, ce phénomène est à fois la conséquence d'une nette accentuation de la dévotion dont la déesse fait l'objet et un signe de prosélytisme. De fait, « L'épiclèse est un trait définitoire fondamental de (cette) divinité dans son adoption et son exportation dans les milieux hellénisés » (40).

B. La genèse du culte alexandrin

Alexandrie fut fondée par Alexandre en 331 avant notre ère. A sa mort, ses généraux se partagèrent l'empire qu'il avait créé et la Satrapie d'Égypte échut à Ptolémée qui monta sur le trône en 322 avant notre ère. La fondation d'Alexandrie donna un nouveau coup d'élan aux études sur la théologie égyptienne. Un Macédonien nommé Léon fut le premier, s'il faut en croire Diodore (I, 46, 8), à écrire une somme sur les dieux de l'Égypte ; de nombreux auteurs grecs, dont Hécatee d'Abdère, lui emboîtèrent le pas sous Ptolémée 1er, à la demande duquel un prêtre égyptien du nom de Manéthon de Sebennytyos écrivit en grec un *AEgyptiaca* en trois volumes, dont devait sortir, sous l'impulsion des souverains lagides, le culte alexandrin.

Devenue rapidement le centre intellectuel de la sphère hellénistique, Alexandrie ne devait pas tarder à s'imposer comme le « comptoir du monde » : « Le commerce devait (y) attirer... des gens de tout pays, créant ainsi une mixture hétérogène qui ne pouvait former une cité si quelques idées communes ne

venaient donner à cette masse un certain degré de cohésion (41). » Cette « mixture » était composée principalement d'Égyptiens, d'Helléno-macédoniens et de Juifs. Pour rendre ces trois peuples solidaires, Ptolémée Sôter (42) eut l'idée de créer une divinité qu'ils puissent tous honorer ; disons que l'idée lui en fut suggérée (43). Elle ne consista pas tant à créer une nouvelle divinité qu'à rebaptiser une ancienne divinité. Le culte « qu'il s'agissait de revêtir d'une forme acceptable aux Hellènes devait s'adresser non pas à une divinité de notoriété restreinte ou de fonction obscure, mais à un être divin qui pût tenir une grande place dans les préoccupations humaines et fut connu de tous sans être déjà rivé, par une attache locale, à un autre sol que celui d'Alexandrie. Or, il n'était pas de type divin, dans tout le panthéon égyptien, qui remplit mieux toutes ces conditions qu'Osiris. Tous les Égyptiens invoquaient la protection du dieu mort et ressuscité qui protégeait les défunts au cours de leur voyage souterrain et leur faisait part de son immortalité. De leur côté, les Grecs devaient être persuadés Hérodote le répète à satiété que leur Dionysos mystique, le Zagreus des Orphiques, mis à mort par les Titans et ressuscité par Zeus, n'était qu'un décalque d'Osiris. La religion dionysiaque, plus jeune que les cultes apolliniens, était précisément alors en plein crédit, et des Macédoniens ou Thraces avaient des raisons de croire qu'Orphée, le prophète de Dionysos-Osiris, était leur compatriote. C'était donc le type d'Osiris qui se prêtait le mieux à la création d'une divinité syncrétique, laquelle serait Osiris pour les Égyptiens, Dionysos pour les Grecs, et participerait de l'un et de l'autre sous un nom nouveau » (44), tout au moins nouveau pour les Grecs. Le choix se porta sur celui d'Osor-Hapi, par lequel on désignait le taureau Apis après sa mort, après laquelle il était identifié à Osiris. Apis était un aspect d'Osiris : dieu de la fécondité, de la force physique et de la puissance sexuelle, vivant, dieu de la mort et des enfers, mort. Osor Hapi était vénéré à Memphis, où le cosmopolite Alexandre lui avait offert un sacrifice (45). Le nom du dieu fut hellénisé en Sarapis, ou Sérapis, cependant que ses attributions furent étendues, dans le but de créer une divinité assez composite et syncrétique pour être adorée à la fois par les Grecs, les Égyptiens et les Juifs (46). Ses caractéristiques et ses attributs furent empruntés, non seulement à Apis et à Osiris, mais également à Esculape (47), Zeus, Hadès et Dionysos. Chacun, quelle que soit son origine raciale ou ethnique, était censé se reconnaître dans ce nouveau culte et y dépasser précisément son origine raciale. En effet, Sarapis fut revêtu des attributs d'une divinité universelle bienfaisante et accessible à tous. « Lui seul est tout, s'extasie Aelius Aristide (48), lui seul peut la même chose pour tous » ; il est « le chef qui règne sur tout et il est le seul être parfait entre tous ». Dans une inscription latine du Sérapéum de Memphis, Sérapis est appelé « chef du monde entier », *praesuli mundi totus* (49). Ptolémée III (246-222 avant notre ère) accorda à Sérapis le statut de protecteur d'Alexandrie et ordonna la construction d'un immense temple en son honneur dans le quartier grec de la ville ; ce sarapieion fut à l'origine de la formation d'un culte combiné de Sarapis et d'Isis dans les milieux égyptiens grecs ou hellénisés et c'est de là qu'Isis et Sérapis « (prirent) leur essor pour aller, en quelque sorte, s'abattre sur toutes les parties du monde connu » (50). Sous Ptolémée IV (244-204 avant notre ère), Sérapis et Isis devinrent les protecteurs officiels de la dynastie lagide (51).

A l'instar de Sérapis et pour ainsi dire par son intermédiaire, Isis acquit le statut de divinité universelle à Alexandrie. Ceci fut facilité par le fait que l'un des titres qu'elle portait le plus couramment dans son pays d'origine (52) était celui de « maîtresse de la Nubie ». Dans le monde égyptien, Isis n'était pas la

seule divinité égyptienne à être regardée comme universelle (53), mais il est certain qu'elle était vénérée en tant que telle dans de très nombreux temples (54). A l'époque gréco-romaine, cette qualité d'Isis est soulignée par les épithètes qui la qualifient, en démotique comme dans les doxologies hiéroglyphiques. Elle est appelée la reine du ciel, de la terre et du monde souterrain. Un hymne hiéroglyphique de son temple d'Assouan la qualifiée de maîtresse de toutes les terres. D'autres de ses surnoms sont « dame de tout ce qui existe » et « reine du monde ». Un hymne d'Isidore de Narmouthis est dédié « à toi, qui seule es toutes choses, déesse Isis » (55), c'est-à-dire Isis myrionyme, celle dont toutes les autres divinités ne sont que des aspects (56).

Dans le monde gréco-romain, Isis s'imposa d'une manière incontestable comme la déesse universelle par excellence. « Grâce au syncrétisme panthéistique qu'avaient pratiqué déjà les prêtres égyptiens et que les Alexandrins adoptaient comme le terrain sur lequel la religion et la philosophie pouvaient le mieux s'accorder, Isis était à la fois la terre, la lune, l'eau, la lumière, la fécondité, et réunissait en elle les attributs de Déméter, Héra, Artémis, Aphrodite, etc. En Égypte même, Isis, complément d'Osiris, avait pris rang au-dessus des divinités locales et appartenait déjà à la religion universelle. Son culte encourageait donc la tendance qui entraînait tous les esprits vers des conceptions plus larges de la divinité » (57). Elle se présente à Apulée comme « la mère de toutes choses ». Dans L'hymne de Cyrène (103 de notre ère), Isis est décrite comme une déesse commune à l'humanité (58). Plus tard, à Rome, « aucune divinité n'a été plus souvent identifiée avec Isis que la Fortune, surtout sous l'Empire, lorsque la Fortune, souveraine dispensatrice des biens de ce monde, fut devenue de son côté l'objet d'un culte universel » (59). Sur une inscription du temple d'Isis de Denderah, commandé par Auguste en 15 avant notre ère, Isis apparaît comme « la grande, la mère du dieu... la maîtresse des humains et souveraine des deux terres » (60) ; une vingtaine d'autres inscriptions y désignent la déesse par des termes similaires.

Divinité universelle, elle tendait à être considérée également comme une divinité unique. Une inscription du temple de Denderah l'appelle « déesse unique, la multitude l'adore » (61). Dans l'un des poèmes qu'un certain Isidore inscrivit au 1er siècle avant notre ère sur les murs du temple d'Isis-Thermoutis à Medinet-Madi, elle est qualifiée de « déesse unique » (62). Isis avait vocation à devenir une déesse unique, puisque, comme nous l'avons vu, elle avait absorbé les attributs de la plupart des autres divinités. « (D)ès le 1er siècle de notre ère, Isis joue à elle seule le rôle des principales déesses du paganisme » sémitique « , et, s'il n'est pas question des autres, c'est qu'elles n'en valent pas la peine. Elle est la Déesse, comme Sérapis est le Dieu » (63).

Universelle et unique, elle n'en est cependant pas moins une divinité personnelle et, en tant que telle, protectrice et salvatrice. Grande voyageuse, elle protège particulièrement les voyageurs. Épouse fidèle d'Osiris et mère aimante d'Horus, elle veille au bien-être des humains et va jusqu'à prendre part à leurs douleurs. Comme nous l'avons vu, le motif de l'Isis lactans fut pour beaucoup dans sa popularité.

Première déesse mère à être presque complètement humanisée dans iconographie, elle permettait aux derniers des hommes de s'identifier à elle. Le caractère compatissant d'Isis est accentué dans les Textes des pyramides et dans Le Livre des morts. A l'époque où ces deux textes furent rédigés, les Égyptiens nourrissaient l'espoir de connaître le sort d'Osiris, c'est-à-dire, une fois morts, de ressusciter. A l'époque hellénistique, la déesse « était devenue une déesse du salut dans le sens essentiel du terme, en tant que rédemptrice de chaque individu » (64). Dans un glossaire grec de la fin du II^e siècle de notre ère, elle est appelée « le grand espoir ». Les sources démotiques et grecques la désignent sous le nom de « la salvatrice » (65), qu'elle porte également dans les Ephesiaca (66), roman daté du II^e ou III^e siècle de notre ère. « Dans son ardente prière, le Lucius d'Apulée ne dit-il pas à Isis que la déesse a pour les malheureux et les affligés la douce affection d'une mère, qu'elle est vraiment la sainte déesse, la gardienne du genre humain, tu quidem sancta et humani generis sospitatrix perpetua, fovendis mortalibus munifica, dulcem matris affectionem miserorum casibus tribuis (67)? »

Hellénisée, il est certain qu'Isis le fut à l'époque hellénistique, mais cette hellénisation concerna surtout ses représentations plastiques, dans la statuaire et sur les monnaies. Les attributs et les caractéristiques qui la rendirent populaire dans le monde gréco-romain de l'antiquité avaient déjà été les siennes sur le sol égyptien.

Avant d'examiner les conditions de la pénétration du culte d'Isis en Grèce et à Rome, il est nécessaire de dire quelques mots d'une divinité qui représente en quelque sorte un double d'Isis dans le panthéon grec et même dont il y a tout lieu de penser qu'elle n'est ni plus ni moins qu'Isis, sous un autre nom.

II. Déméter-Isis

Déméter est une des formes les plus anciennes des divinités de l'agriculture de la race pélasgique dans son état primitif. Ce ne fut pas sans raison qu'Hérodote l'assimila à Isis. Il s'avère en effet que la déesse égyptienne et la déesse pélasgique ne faisaient qu'une chez diverses peuplades pélasgiques, bien avant la fondation de ce qui semble être le premier temple en l'honneur d'Isis en Grèce, au Pirée, à la fin du IV^e siècle avant notre ère. Les Phliassiens, qui, comme leurs voisins, les Céléens, avaient adopté le culte et les mystères de Déméter, honoraient cette déesse sous son nom d'Isis. Les Phicidiens célébraient deux grandes fêtes en l'honneur de la déesse, l'une au printemps, l'autre en automne, précisément à l'époque où les Égyptiens célébraient certaines de leurs nombreuses fêtes d'Isis et d'Osiris. Les habitants d'Hermione célébraient les mystères de Déméter – la Déméter Chthonie, ou Infernale – dans le temple d'Isis situé aux alentours de leur ville. Les côtes de l'Argolide étaient couvertes de temples en l'honneur d'Isis. Le culte de Déméter établi en Argolide, en Achaïe et dans les environs de Corinthe correspond exactement aux mystères de l'Isis Pélasgique établis à Corinthe même (68).

Serait-ce donc que, comme le suggère Foucart (69), le culte d'Isis et d'Osiris aurait été introduit par des colons fugitifs venus d'Égypte en Attique et en Argolide, sous les pharaons de la XVIII^e dynastie, maîtres des îles de la mer Égée ? Plus précisément, la déesse serait arrivée en Attique vers 1420 avant notre ère, sous le règne d'Erechtée.

Ce qui est certain est que le premier culte qui fut rendu à Éleusis fut celui d'un couple divin constitué par « Le Dieu » et « La Déesse » (Deô). « Le Dieu » et « La Déesse », probable imitation du couple Osiris-Isis, se scindèrent chacun ensuite en plusieurs divinités. « La Déesse » se dédoubla en Déméter et Korē (Perséphone) au XI^e siècle avant notre ère. Le temple d'Éleusis aurait été construit vers 1500 avant notre ère (70) et il semble que ce soit le premier endroit où Déméter ait été vénérée en Grèce, tout au moins dans un temple.

Les Achéens, apparus en Épire et en Thessalie vers 1900 avant notre ère, adoptèrent la déesse, qui portait donc alors encore le nom de Deô, tandis que les Doriens, dans les premiers temps de leur invasion dans le Péloponnèse vers la fin du II^e millénaire avant notre ère., tentèrent en vain d'éradiquer son culte, qui, par la suite, ne fit que refleurir chez les autres populations de la Grèce, pélasgiques ou indo-européennes.

1. Les mythes de Déméter

Parmi les mythes où Déméter joue le rôle principal, il semble que le plus ancien, brossé au chant V de l'Odyssée, puis par Hésiode dans sa Théogonie, soit celui des amours de la déesse avec un héros nommé Iasos, avec qui elle s'unit dans un champ trois fois labouré. De leur union naît Ploutos, la « richesse ». Zeus foudroie Iasos pour s'être uni à une déesse par hybris.

Mais le plus connu, qui est évoqué dans l'Iliade et rapporté en détail dans la Théogonie, est celui qui met en scène Déméter et sa fille. Dans la mythologie comme dans le culte, il est très rare que Déméter se présente seule, elle est généralement accompagnée de sa fille, Perséphone, appelée aussi, dans toutes les régions où s'étend l'influence éleusinienne, Korē (« la fille ») ; ailleurs, en Phigalie, elle porte le nom de Despoena, fille de la Déméter Melaina (« la noire »), qui se confond avec Hécate. Plus que la fille de Déméter, Perséphone serait « dédoublement », c'est-à-dire la « reproduction, étant donné que, dans l'iconographie et la mythologie, elles présentent des attributs et des aspects identiques, ou presque identiques et qu'elles connaissent des expériences similaires (71).

Le mythe (72) dont il s'agit est subdivisé en deux parties. La première comporte deux épisodes, à savoir la cueillette des fleurs et l'enlèvement, qui sont généralement réunis sur les bas-reliefs des sarcophages. Perséphone-Korē, la jeune fille de Déméter, jouait et cueillait des fleurs dans le champ de Nysa, avec ses compagnes, des vierges, dont Artémis, Aphrodite et Athéna. Soudain jaillit du sein de la terre un narcisse, consacré aux dieux d'en bas. Perséphone le cueillit ; aussitôt la terre s'ouvrit, Hadès en sortit avec son char, saisit la vierge et, malgré sa résistance, la plaça sur son char et l'entraîna dans son royaume.

Le second acte du mythe est la recherche de Déméter, qui est également représenté très souvent sur les bas-reliefs. La déesse entend les cris de sa fille. Après s'être dépouillée des bandelettes qui ceignent sa tête, elle se drape d'un manteau noir, ou bleu sombre et se met à sa recherche, en proie à la plus violente douleur. Mais aucun humain, aucun dieu, ne peut ou ne veut lui indiquer le chemin qu'a pris le ravisseur. La torche à la main, elle erre sur la terre pendant neuf jours, refusant de boire, de manger et de se laver. Le dixième jour, elle rencontre Hécate, la divinité de la lune nocturne. Celle-ci lui donne des renseignements. Elle a entendu les cris et a été témoin de l'enlèvement, mais n'a pas pu apercevoir le ravisseur, qui était enveloppé dans un sombre brouillard. Seul Hélios qui voit tout a pu le distinguer. Hécate et Déméter se rendent auprès du dieu, qui leur révèle le nom de Hadès et leur dit que Zeus a donné son consentement. Exaspérée, Déméter quitte l'assemblée des dieux de l'Olympe, se déguise en vieille femme et repart à la recherche de sa fille (73).

Déméter, sous la figure d'une vieille femme, arrive à Éleusis et s'assied à l'ombre d'un olivier, près d'un puits (74). Les trois filles de Céléos, roi d'Éleusis, venues au puits pour y puiser de l'eau, abordent Déméter qui déclare être une Crétoise du nom de Dôs enlevée par des pirates à qui elle a échappé. Les filles de Céléos lui offrent l'hospitalité et leur mère Métanire prend la déesse comme nourrice de son fils. Malgré tout, elle reste absorbée dans sa douleur. Seule Iambé réussit à l'amuser. Elle consent alors à boire un breuvage, qui devient le kykeôn des mystères, dont nous parlerons plus bas. Un enfant qui se moque de la déesse est changé par elle en un lézard.

Nourrice de Démophoôn (dans une autre version, il porte le nom de Triptolème), fils de Métanire, Déméter le prépare à l'immortalité, mais l'intervention de Métanire l'empêche d'accomplir son œuvre. Déméter se fait bâtir un temple, où elle s'enferme, partagée entre la douleur et la colère. Dans un accès de colère, elle frappe la terre de malédiction : plus aucune graine ne germe : les mortels sont affamés. Zeus, ému par leur souffrance, charge Iris de raisonner Déméter. Celle-ci reste insensible aux prières de la déesse de l'arc-en-ciel. Zeus envoie tous les dieux la trouver : rien n'y fait, elle les éconduit, en leur signifiant que la terre resterait improductive aussi longtemps qu'elle n'aurait pas revu sa fille (de nombreuses représentations la montrent en grand deuil, voilée de crêpe noir, le visage triste).

En désespoir de cause, Zeus envoie Hermès chercher Perséphone aux enfers. Hadès accepte de laisser repartir Korē, à condition qu'elle passe la moitié de l'année auprès de lui, l'autre moitié auprès de sa mère. Avant de la rendre à sa mère, il prend soin de lui faire manger quelques grains de grenade et c'est parce qu'elle a accepté cette nourriture dans les Enfers qu'elle y reste partiellement liée. Déméter accepte le marché et la terre recommence à donner des fruits. Avant de remonter au ciel, Déméter institue les mystères d'Éleusis, confiant le secret des rites aux chefs du peuple Triptolème, Polyxène, Dioclès, Eumolpe, Dolichos, Celéos et ses filles.

Le symbolisme du mythe de Perséphone est évident : « Les semences de la terre demeurent cachées dans le sol durant l'une des trois saisons entre lesquelles se partageait l'année primitive des Grecs, c'est-à-dire durant l'hiver. Les deux autres saisons, la semence germe et s'épanouit au grand jour. Tant que Perséphone est absente, qu'elle habite dans les enfers, Déméter est désolée, c.-à-d. que la terre est sans culture, mais sitôt que le printemps renaît, la fille de la terre, Proserpine, c'est-à-dire la graine, lève et se dresse comme une plante vers les cieux » (75). Cette interprétation agraire se double tout aussi évidemment d'une explication morale : Déméter est « l'image visible de la divinité se révélant aux hommes par les bienfaits de la nature et leur donnant les premières leçons des connaissances qui doivent assurer leur bonheur et leur opulence » (76) Ces deux lectures complémentaires sont loin d'épuiser la matière, comme nous le verrons plus bas.

2. Déméter

Déméter (Déméter signifie soit « la Mère de l'orge » ou « de l'épeautre », soit « la Mère nourricière », soit encore « la Terre-Mère ».) est une des multiples personnifications pélasgiques de la terre considérée comme divine. Elle représente la mère universelle, la manifestation primordiale du principe féminin et, à ce titre, elle est apparentée à la Rhéa crétoise, à la Cybèle phrygienne, aux déesses mères de l'Italie archaïque, telles que Bona dea, Fortuna et Ops, ainsi que, comme le vit Hérodote, à Isis.

Mais, dès l'époque de la composition des Hymnes homériques, Déméter acquit une personnalité distincte de celle de Gaïa. Gaïa est la terre dans son aspect matériel, ou, comme chez Hésiode, la terre en tant que puissance cosmogonique primordiale, tandis que Déméter est la terre envisagée comme productrice de la végétation et génératrice des produits issus de la terre nécessaires à l'alimentation de l'homme, d'où son triple caractère de déesse de l'agriculture, de déesse civilisatrice et de divinité infernale.

La Déméter éleusinienne a enseigné aux hommes la culture du blé et de l'orge. Non seulement elle leur a appris l'agriculture, mais encore elle veille sur les récoltes, dont l'abondance dépend de sa protection. Une série de fêtes, célébrées à Éleusis, avaient pour but d'obtenir pour les laboureurs la faveur de la déesse, d'invoquer sa protection. S'ils l'obtiennent, Déméter, mère de Ploutos, leur apporte la richesse (Hésiode, Théogonie, 969-974). Aussi donne-t-on à Déméter tous les attributs d'Isis, les flambeaux, les épis de blé, les têtes de pavots, les serpents et la ciste mystique. Comme présidant à l'agriculture (karpotokos), elle porte sur son bras la corne d'abondance remplie de fruits. De même que Déméter veille à l'abondance et à la qualité des récoltes, elle protège ceux et celles dont l'activité a pour objet la culture du sol en vue de la production des plantes utiles à l'homme. De même qu'Isis est vénérée comme déesse de la santé et de la Fortune bienfaisante – elle est réputée être en possession du pharmakon athanasias, la « médecine d'immortalité », grâce à laquelle, non seulement elle avait ressuscité Horus, mais elle l'avait rendu immortel – ainsi Déméter a le pouvoir de guérir. Comme Isis, Déméter assiste la parturiente, reçoit l'enfant qui vient au monde et surveille son éducation. Comme Isis, Déméter n'a pas réservé ses bienfaits à un seul peuple, elle les a destinés à l'humanité tout entière. Même si celle-ci « ... n'eut jamais le caractère de divinité unique et universelle qui fut donné... à Isis » (77), elle montre la même compassion qu'Isis pour les souffrances des humains et du même désir de les soulager, ici-bas, comme nous venons de le voir et, comme nous le verrons plus bas, dans l'au-delà.

En tant que terre productrice et nourricière, sa physionomie et ses attributs changent avec les saisons de l'année agraire. Par un enchaînement naturel d'idées, cette déesse chthonienne, à l'instar d'Isis en vint à être envisagée aussi comme une déesse céleste (Orêphoros), c'est-à-dire comme celle qui, au ciel aussi bien que sur terre, ramène les saisons, de la succession desquelles dépendent les phases de l'agriculture et l'abondance et la qualité des récoltes. Par là, elle ne pouvait pas ne pas être considérée également comme une déesse lunaire, puisque l'humidité est indispensable à la fertilité du sol et que les anciens ont toujours lié la lune au principe humide.

Dispensatrice de la culture réglée, Déméter est aussi celle qui a établi les lois (elle a inventé l'écriture) et fait régner la justice. Plus précisément, comme Isis, Déméter « établit les diverses lois nécessaires à la sécurité et à la prospérité des populations agricoles » (78), des lois qui étaient donc celles de la terre et de la femme. Déméter/Isis apporte donc, non pas les principes de la vie civilisée, mais les principes du matriarcat. Une des attributions principales de la déesse, celle qui est exprimée par un de ses surnoms les plus communs, thesmophoros (legifera), est son aspect d'institutrice du mariage comme loi sacrée. Elle a ainsi fait passer la femme, de sa position primitive de concubine sans droits, au rang d'épouse légitime. Dans la mythologie dite grecque, le rôle du mari dans la procréation est assimilé à celui du laboureur ou du semeur, le rôle de la femme à celui du sol qui reçoit la semence. « Or si, dans le prolongement des nourritures cultivées, Déméter préside à l'établissement du mariage, c'est qu'en dehors du lien conjugal il n'y a pas d'union sexuelle qui ne soit pensée comme véritablement féconde. De même que l'agriculteur doit sélectionner le bon grain s'il veut récolter de beaux fruits, les enfants de bonne race sont ceux qui ont été légitimement engendrés et en qui on peut reconnaître une filiation. En

somme, procréer sans être maritalement lié, cela revient à pratiquer une agriculture stérile sinon récolter de mauvais produits » (79). Cela étant dit, nous verrons plus bas que la notion de plaisirs des sens n'était pas complètement étrangère au culte de Déméter.

Le troisième caractère de Déméter et d'Isis, maîtresses de la destinée des morts, est intimement lié à leur première qualité, celle de déesses de la fécondité. Parmi les expressions qui, en grec, désignent la terre, celle de chthôn exprime spécialement l'idée de sol et de profondeurs. Chthonia (la terre) était précisément l'épithète par excellence de Déméter dans la conception primitive, où elle représentait une des formes de la terre divinisée. De souveraine du sol fécond de l'humus où germe la végétation, il est naturel qu'elle ait vu sa domination s'étendre à ce qui est au-dessous du sol, à la région ténébreuse où résident les ombres des morts dont la dépouille a été confiée à la terre ; qu'elle fût katachthonos (« celle qui est sous la terre ») en même temps que chthonia (la terre). Il l'était d'autant plus que le mode de sépulture des populations préhelléniques chez lesquelles Déméter/Isis était vénérée était l'inhumation (80). « La terre nourrit tous les êtres ; d'après les idées des anciens (des peuples anciens qui rendaient un culte à la terre mère [N.D.E.]), tout ce qui vit est sorti de la terre et tout ce qui vit y retourne ; elle est la terre nourricière ; elle est aussi le tombeau des hommes. Il est donc assez naturel que les divinités chthoniennes, qui président à l'agriculture, règnent aussi sur les morts... » (81) Aussi n'y a-t-il pas lieu de s'étonner que le nom de Perséphone, la fille de Déméter, ait reçu des sens aussi différents et apparemment contradictoires que ceux de « celle qui apporte de lumière » (Plutarque), de « celle qui apporte la richesse » (Hésychios) et de celle « qui apporte le carnage » (82).

Bien que, comme Isis, elle n'y soit jamais descendue (sauf dans la version orphique de son mythe) , c'est elle qui ouvre à ses fidèles l'accès du monde d'en bas, les instruit sur leur voyage post-mortem et les défend contre les dangers de ce voyage, en les assurant du salut et d'une vie bienheureuse.

Au cours de sa descente aux enfers, Koré était censée avoir changé de forme et être devenue une déesse sévère et vindicative. Déméter Melaina elle-même prend la forme d'une Erynnie, ou d'une furie, après que, inconsolable de la perte de Perséphone, elle s'est réfugiée dans une caverne du mont des Oliviers, où, ulcérée par le refus des dieux de l'aider à retrouver sa fille, elle rend la terre stérile et donne naissance à Despoina ; cette métamorphose est décrite par Pausanias (83). A Perséphone/Korē, à Déméter et à Hécate était appliqué l'épithète de brimo, lorsqu'elles se présentaient sous l'aspect de divinités vengeresses (84) ? Isis aussi pouvait avoir un caractère vindicatif dans la mythologie égyptienne. Elle était réputée rendre malade, fou ou aveugle, ceux qui encourraient son courroux. Épiphanie appelle Hécate/Isis Tithrambo (85). Termuti/Tithrambo était le nom que les Égyptiens avaient donné à Isis en tant que divinité en colère contre le peuple (86). Sous cet aspect, elle était représentée sous des traits horribles : « C'était une géante effrayante, qui pouvait avoir un demi-stade de haut, dont les pieds étaient des serpents, dont les pieds étaient des serpents, et dont le regard farouche approchait de celui des gorgones. Au lieu de chevelure, sa tête était couverte de serpents et de vipères, qui sifflaient

autour de ses tempes ; d'autres s'entortillaient à son cou, et d'autres flottaient sur ses épaules. Elle grinçait horriblement les dents, et on lui donnait le surnom de brimo, ou defremens et fredens. C'était un spectacle hideux, qui avait tout l'air menaçant des furies'. Aussi tous les spectres effrayants, les fantômes destinés à jeter l'épouvante dans les âmes, étaient censés son ouvrage, et être envoyés par elle. De là vint aussi son influence sur les spectres affreux de la magie, et sa surintendance sur tous les enchantemens, opérés par la vertu des puissances ténébreuses. Ce n'est pas en vain, dit la sibylle, qu'Hécate m'a donné l'intendance des bois sombres de l'enfer » (77). D'après Elien (88), Isis envoyait ses serpents contre ses ennemis, pour s'en venger. « Cette Isis était alors une furie, comme Hécate. Elle avait en effet tout l'extérieur d'une de ces Déesses vengeresses : aussi est-elle associée aux Euménides dans Virgile. Elle portait en main le flambeau des furies : des serpens sifflaient sur sa tête. On appelait de son nom le poteau auquel étaient attachés les coupables dans les prisons ecate (Hesych)... C'était la bête noire qu'on faisait voir aux enfans et au peuple, qui est toujours à cet égard dans l'enfance. On appelait Hécate ces vastes cavités sombres, qu'on aperçoit dans la lune, et on disait que c'était là qu'étaient renfermées les âmes des méchants, où elles subissaient différens tourmens » (89). Chez les Romains, Diane, qui règne au ciel sous le nom de Phœbé (la lune) et aux enfers sous celui d'Hécate (Perséphone), hérita de la volonté punitive et des appétits sanguinaires de Perséphone : « elle n'est pas seulement redoutable aux hôtes des bois : elle court l'homme non moins que le daim et le tigre : elle envoie l'épidémie, elle enlève aux parents désolés leur tendre famille, elle frappe les campagnes de stérilité. Vindicative, haineuse, amie du sang, elle se dessine à la fois comme chasseresse impitoyable et comme reine des enfers. Les filles de Niobé périrent par ses flèches ; c'est elle qui ordonna le sacrifice d'Iphigénie » (90). La thrace Hécate, romanisée en Proserpine, était celle qui punissait le péché et la maîtresse des Furies. C'est pourquoi Nonnos de Panopolis la présente comme celle qui fournit des armes à ceux qui sont inspirés par l'esprit de vengeance. Elle « a, à l'égard de la terre, la nature du chien, chargée de châtier et de venger » (91). Or, Isis et Hécate ne sont vraiment que la seule et même divinité sous deux noms différens, comme le montre sans ambiguïté Épiphane (Adv. Haer., III, 1) : « Einige Aegyptier, sagt er, lassen sich der Tithrambo, einer Gottheit, welche die Griechen in ihrer Sprache durch Jekate ausdrücken, andere der Nephthys einige der Thermuthis, andere der Isis einweihen (92) » Les deux déesses étaient d'ailleurs associées au même astre (la lune, dans son aspect infernal) et au même animal (le chien) (93).

La lune a trois phases : la phase croissante, la phase culminante, où elle présente à la terre toute sa face éclairée par le soleil, la phase décroissante. Ces trois phases firent attribuer trois aspects à la lune : Artémis (romanisée en Diane, dont le temple avait été édifié sous Servus Tullius sur le mont Aventin), le croissant, Séléné (romanisée en Luna), la pleine lune, Hécate (romanisée en Proserpine), la lune noire. La lune en tant que déesse n'était pas considérée comme bénéfique (en particulier, aux accouchements) dans ses trois phases. Plus la pleine lune approchait, plus cet astre était propice et, inversement, plus la lune décroissait, plus il était réputé avoir une influence défavorable sur les activités humaines. La lune parcourant la partie supérieure du ciel était la déesse céleste (Artémis, la déesse des accouchements, appelée Eilethya, Lucinia, ou Lochia), tandis que la lune parcourant la partie inférieure du ciel était la

déesse des enfers (Hécate). Isis, considérée comme la lune dans l'hémisphère inférieur, était la déesse infernale souveraine de la mort et portait sur sa tête le serpent Termuthi (94).

Comme pour rappeler le lien intime et inséparable entre les trois aspects de la lune, la chaste Diane et la sombre Hécate avaient elles-mêmes une forme triple. Les deux déesses étaient appelées triformis. Horace (*Ad Diana*, XXII) nomme Diane *Diva triformis*. Ovide (*Métamorphoses*, VII, 162) et Sénèque (*Médée*, v. 6) donne le même nom à Hécate. Sur une pièce du milieu du I^{er} siècle de notre ère., trois femmes à l'apparence similaire sont gravées debout les unes à côté des autres devant des cyprès : il s'agit de Diane triformis ; l'une d'elle porte un arc, une autre un pavot. (95) – nous reviendrons sur le sens symbolique de cette plante. Hécate est quelquefois représentée par une statue à trois têtes, dont une de chien, qui tiennent des clefs, des serpents et des fouets, mais plus souvent par une statue à trois corps et sa statue se trouve fréquemment à la jonction de trois routes : *Ora vides Hecates in tres vergentia partes Servet ut in ternas compita secta vias* (« Tu vois les visages d'Hécate tournés dans trois directions pour surveiller les carrefours à trois branches ») (96). Catulle (*Ad Dianam*, XXXIV) l'appelle *potens Trivia*.

La dénomination est fort intéressante. En effet, le *trivia* était le carrefour de trois rues, endroit en général très fréquenté à Rome, entre autres parce que c'était, avec les bains, l'un de ceux où les prostituées avaient l'habitude d'exercer (97). Faire de la chaste Diane une sorte de personnification de la prostitution, pour osé que cela soit, n'est pas aussi aberrant que cela peut paraître, puisque Artémis, son équivalent dans le panthéon grec, était adorée chez les Amazones sous un nom qui se passe de commentaires : *Priapina* (98). « Il n'y a pas » de preuve sur l'existence à Éphèse d'une prostitution religieuse, mais il est certain que l'adoration d'Artémis, telle qu'elle fut pratiquée dans cette ville, s'exprimait dans une certaine mesure, par une sensualité extravagante et des excès lascifs » (99). D'ailleurs, certaines déesses mères, telles Ishtar, sont qualifiées à la fois de « vierges » et de « prostituées » (100). De plus, dans les civilisations où étaient adorées les déesses mères, le terme de « vierge » (101) ne s'appliquait pas à une jeune fille n'ayant jamais eu de relations sexuelles, mais à une femme non mariée, encline aux unions extraconjugales. Plus profondément, la virginité est l'état de celle qui, tout en pouvant être possédée physiquement, reste inaccessible, « inviolable », à tout autre égard. C'est dans ce cadre que doit être comprise, même si son auteur, Épiphane de Salamine (*Ancoratus*, 104), n'avait probablement pas conscience du rapport apparemment paradoxal entre la virginité et la prostitution, l'affirmation selon laquelle l'immaculée Isis (102) avait été une prostituée pendant les dix années qu'elle avait passées à Tyr. La froideur de la vierge peut coexister avec la lascivité de l'hétaïre, mais, quel que soit l'état dans lequel se trouve la déesse, quel que soit l'aspect sous lequel elle se présente, elle reste fondamentalement inaccessible, abyssale. Un cas intéressant à cet égard est celui de *Sehket*, la déesse égyptienne des batailles, vierge par association avec Isis (103), qui se donnait aux vainqueurs et se réjouissait des sacrifices sanglants qui étaient offerts en son honneur (104). La déesse vierge est à la fois assoiffée de sang et portée à la luxure.

Ces deux traits se retrouvent dans les mystères.

III. Les mystères

1. Genèse des mystères

Les mystères d'Éleusis étaient célébrés en l'honneur de Déméter et Perséphone. La législation athénienne punissait de mort les profanes qui cherchaient à les percer aussi bien que les initiés qui levaient le voile sur eux et, paradoxalement, de tous les mystères, ce sont eux les moins mal connus. L'exposé que nous en donnerons est justifié par l'affirmation de Lactance (*de falsa religione*, 21), selon laquelle les mystères d'Isis sont presque semblables à ceux d'Éleusis et par le fait que les auteurs grecs identifient les divinités honorés à Éleusis avec des dieux égyptiens et les cérémonies éleusiniennes avec les cérémonies égyptiennes (105) ; ce qui, somme toute, n'est guère surprenant, puisque, comme nous l'avons déjà souligné, Isis, Déméter, Despoina, Artémis, etc. ne sont que des aspects différents de la déesse mère et que, si l'on en croit Plutarque, Timothée, prêtre d'Éleusis, fut l'une des deux autorités auxquelles fit appel Ptolémée Sôter pour introduire le culte de Sarapis et d'Isis en Égypte.

L'existence même de mystères isiaques dans l'Égypte ancienne est attestée par trois documents (106). Plus tard, Hérodote (II, 171) aussi la confirme. Les sources deviennent à cet égard un peu plus nombreuses à l'époque hellénistique ; c'est ainsi, par exemple, que l'aréalogie d'Andros déclare qu'« Isis a gravé la terrible doctrine pour les mystes » (107). A l'époque romaine, un certain nombre d'auteurs y font allusion qui, pour la plupart, ne font d'ailleurs pas la différence entre les fêtes en l'honneur d'Isis et les mystères isiaques proprement dits, c'est-à-dire entre l'aspect exotérique et l'aspect ésotérique des enseignements et des rituels correspondants.

Le culte éleusinien a connu une évolution historique. L'obscurité qui règne dans la chronologie des époques concernées ne permet pas de distinguer plus de trois phases (108). L'évolution des mystères suggère, pour reprendre une terminologie chère à R. Guénon, une sorte d'exotérisation progressive d'une doctrine ésotérique.

A l'époque préhistorique, un groupe de familles vouées au culte de Déméter et de Korē pratiquaient des rites magiques secrets pour assurer le succès de leurs récoltes. Les membres des familles d'Éleusis

avaient seuls connaissance des cérémonies que Déméter avait révélées à leurs ancêtres et seuls ils profitaient des faveurs qu'elle accordait à ceux qui les accomplissaient. Étaient-elles accompagnées de cérémonies d'initiation ? Selon certains, l'initiation ne fut instituée que lorsque les autres habitants de l'Attique furent admis à partager les privilèges de ces familles et, dans cette première période, le culte de Déméter fut une religion agraire ; les mystères des Haloa et des Thesmophoria, qui y sont liés, ne semblent accorder aucune place à la notion de vie future ; les cérémonies expriment essentiellement l'idée de la fécondité de la nature et du genre humain.

Le culte éleusinien, sous l'influence de l'orphisme, subit de profondes modifications du VIII/VIIe au VIe siècle avant notre ère. De fait, d'après Plutarque et Diodore de Sicile (I, 96), c'est Orphée l'Odryzien qui, à son retour d'Égypte, avait apporté les mystères d'Isis à Athènes, où il les avait changés en ceux de Deo et de Dionysos. L'orphisme a beaucoup emprunté à l'Égypte, par l'intermédiaire de Pythagore qui avait été le disciple des prêtres égyptiens, mais à ces éléments il en a mêlé d'autres, qui viennent principalement d'Asie mineure et de la Syrie. L'orphisme est une doctrine théologique et philosophique qui affirme que le salut, la vie éternelle dépendent de la vie menée sur la terre et que seule une vie « ascétique » peut permettre à l'âme, fondamentalement pure, de se délivrer, après plusieurs réincarnations, du corps, fondamentalement impur, pour retourner auprès des dieux. La divinité principale des Orphiques était Dionysos Zagreus, dont le mythe est calqué sur celui d'Osiris (109). Ces deux éléments, c'est-à-dire le dionysisme et le dualisme mystique, sont ce que l'orphisme aurait introduit dans le culte éleusinien, peut-être vers la fin du VIe siècle avant notre ère, au cours des guerres médiques. Vers 700 avant notre ère., après l'annexion d'Éleusis par Athènes, le culte d'Éleusis comprend : a) une initiation (l'orphisme en comprenait également une) ordonnée à une fin supraterrrestre et au bonheur d'outre-tombe. Cette substitution dans l'objet des mystères fut facilitée par la nature des légendes qui constituaient l'histoire mythique des deux déesses : Déméter, qui reçoit dans son sein les défunts aussi bien que les semences, peut par conséquent leur ménager une destinée analogue ; Korē, personnification de ces semences, descend, chaque automne, dans le monde souterrain, pour en ressortir, toujours jeune et fraîche, à la saison nouvelle ; le grain de blé devint ainsi l'emblème de la vie humaine ; b) la célébration de rites traditionnels, parmi lesquels figurait le « drame mystique », que nous examinerons plus bas. La forme primitive de ces mystères nous est révélée par L'Hymne orphique à Déméter, composé vers le VIIe siècle avant notre ère. Ils sont désormais accessibles à des membres d'autres génè que celle des familles d'Éleusis. La division en grands et en petits mystères marque une nouvelle étape dans l'organisation éleusinienne. Aux grands mystères se superposent ensuite l'epoptia. Dès l'époque de Sophocle, l'initiation est présentée aux Athéniens comme l'unique moyen d'obtenir les vérités éternelles. Beaucoup semblent être ceux qui veulent les obtenir, puisque, selon Tertullien (110), « (t)ous ou presque (se font initier) ». Peu connus des Grecs autres que les Athéniens jusqu'à cette époque, c'est sous cette forme que les mystères se propagent rapidement dans toutes les parties du monde grec.

Enfin, le christianisme lui-même (111) emprunte la forme des mystères et le cérémonial d'Éleusis se perpétue dans certains rites de l'Église.

2. L'initiation

Les mystères d'Éleusis, dans leur plein développement, étaient centrés sur une initiation. L'initiation comportait trois degrés ; les petits mystères (*sustasis*), célébrés à Agra, faubourg d'Athènes ; les grands mystères (*deutera muësis*) et l'*epopteia*, à Éleusis. Les petits mystères consistaient en sacrifices et en purifications. Les candidats à l'initiation doivent rester chastes pendant une certaine période de temps et jeûnent pendant un certain nombre de jours (*katharsis*) ; il faut, pendant toute la durée des mystères, s'abstenir de tout contact avec un cadavre ou une femme en couches. Les grands mystères, que six mois séparaient des petits, comportaient des cérémonies d'initiation ; ils étaient constitués par une partie publique et une partie secrète. Sur l'*epopteia*, le troisième et dernier degré de l'initiation, nous ne disposons d'aucun témoignage.

Le 13 boédromion, les néophytes, rassemblés à Athènes, s'en allaient à Éleusis pour y chercher les *hiera* (« objets sacrés » ; probablement des idoles de Déméter et de Korē), qui étaient sous la garde de l'hiérophante. Le lendemain, une procession sacerdotale à laquelle ils servaient d'escorte apportait solennellement les *hiera* dans la cité, où ils étaient accueillis par les magistrats et le peuple. Ils faisaient ensuite station au faubourg du Figuier, sous un torrent d'injures et d'obscénités. Finalement, les *hiera* étaient déposées dans l'Eleusinion, temple où les profanes n'avaient pas plus accès qu'au sanctuaire d'Éleusis. Le 15, l'hiérophante rassemblait les néophytes au portique Pécile, où, assisté du dadouque, il proclamait les conditions d'admissibilité aux mystères. Le rassemblement était tumultueux ; c'est que « le personnel des bacchanales (était) de la fête » et que, par conséquent, « l'orgie y (côtoyait) parfois la dévotion » (112). Chaque candidat devait être présenté par un mystagogue, qui était chargé de lui expliquer les divers rituels qu'il aurait à accomplir au cours de son parcours initiatique. Tous les candidats subissaient un examen, qui consistait en deux questions : le candidat a-t-il commis un crime ? Parle-t-il et comprend-il le grec ? Une fois qu'il avait répondu par la négative à la première question et par l'affirmative à la seconde, les prêtres lui faisaient jurer de garder le secret. Ceux qui étaient admis devaient se soumettre à une première purification par l'eau sur les rives de l'Ilissos, où, après avoir fait, suivant l'usage des Pythagoriciens, un abandon (fictif ?) de leur fortune, ils campaient sous des tentes pendant plusieurs jours, afin de retomber momentanément dans l'état de barbarie où étaient censés avoir écu les hommes avant que Déméter leur eût apporté les lois. Suivaient des cérémonies diverses, dont l'une paraît les avoir préparés à la descente aux enfers, qui fait partie des grands mystères. Venait ensuite la journée *Alade mustai* (« à la mer les mystes »), appelée ainsi parce que les mystes se rendaient en troupe au bord de la mer, pour se purifier en s'y baignant ; chacun d'eux y portait avec lui et y lavait un jeune porc, la victime favorite de Déméter, qu'il devait sacrifier et manger le lendemain à l'Eleusinion. Le départ de la grande procession pour Éleusis était fixé trois jours plus tard, pendant

lesquels se célébraient d'autres fêtes publiques. Le cortège s'ébranlait donc le 19 sur la voie Sacrée, l'image de Dionysos en tête. Les mystes tenaient à la main des flambeaux et des épis de blé. Conduite par les prêtres, la procession était bruyante et, contrairement à ce que laisse penser la description qu'en fournit Apulée, d'un caractère orgiastique.

La partie publique de la cérémonie se terminait tard dans la nuit par l'entrée des prêtres dans la double enceinte du sanctuaire d'Éleusis, où l'hiérophante déposait les objets sacrés dans le mégaron, tandis que les mystes prenaient leurs quartiers en ville. S'ensuivaient trois nuits mystiques (nykes mystikai) ; la première nuit (lampadum dies), les mystes, désormais seuls, commémoraient le deuil de Déméter, en partant, une torche à la main, à la recherche de Korē, dans tous les lieux que la déesse, éplorée, avait elle-même visités. A leur retour, l'hiérophante leur remettait ceux des objets sacrés qu'ils n'avaient pas été autorisés à ramener avec eux à Athènes lors de leur première visite ; parmi ceux-ci figuraient le kyste et la calathos. A la fin de la soirée, ils buvaient le kykeôn, comme l'avait fait Déméter elle-même, peu après être arrivée épuisée à Éleusis. Ils rompaient ainsi le jeûne qu'ils avaient pratiqué toute la journée et qu'ils devraient encore pratiquer les deux jours suivants. Ils prenaient ensuite une collation de gâteaux et pouvaient alors réciter la formule sacramentelle suivante : « ^J'ai jeûné, j'ai bu le kykeôn, j'ai pris dans la ciste et, après avoir goûté, j'ai déposé dans le calathos ; j'ai repris dans le calathos et remis dans la ciste ». La seconde et la troisième nuits étaient consacrées à des spectacles. L'un était la représentation de la hiérogamie de Zeus et de Déméter. L'autre était la visite des enfers et des Champs-Élysées (113). La troupe était composée des prêtres et des prêtresses. Les spectacles avaient lieu dans le telesterion, édifice qui tenait à la fois du temple et du théâtre.

Le hieros gamos de Déméter et de Zeus était interprété respectivement par l'hiérophante et la prêtresse. Puisque le rapport sexuel en question avait été imposé par la violence par Zeus à Déméter, il incombait à l'hiérophante de reproduire le mariage sacré, en violant la prêtresse. Comment pouvait-il s'acquitter de cette fonction, puisque, avant la célébration des mystères, il était tenu de boire de la ciguë, pour se rendre impuissant (114) (115) ? Sans doute, pensera-t-on, s'agissait-il d'une union purement symbolique, comme l'affirme Grégoire de Nazianze (116). En fait, cette union n'était ni symbolique, ni physique. Nous y reviendrons en temps voulu.

En ce qui concerne la descente aux enfers et la visite des Champs-Élysées, elle comportait des épreuves diverses. Guidé dans l'obscurité par un mystagogue, le candidat à l'initiation était assailli par diverses apparitions effrayantes, des fantômes hideux envoyés par Hécate ; il ne devait pas se retourner, sous peine d'être précipité irrémédiablement dans le borborygme par les Erynnyes, c'est-à-dire de sombrer de nouveau et pour de bon dans l'état bestial qu'il était en passe de quitter. Des témoignages concordants attestent que le rôle de l'hiérophante consistait, outre à montrer au myste les objets sacrés, à prononcer les paroles secrètes qui devaient le guider au cours de son voyage. Une fois surmontée cette épreuve, il arrivait devant un tribunal, qui le mettait en jugement. S'il était reconnu coupable, il subissait

un châtement, puis était purifié. Il buvait ensuite l'eau du Léthé, qui lui faisait oublier définitivement la vie corporelle. Enfin, à l'instar de Lucius, il monte en courant et, « au milieu de clartés soudaines qui illuminent les ténèbres de la nuit... assiste à des spectacles merveilleux, où sont condensés tous les secrets de la religion isiaque (117)... » L'initiation ressemble donc à une mort, suivie d'une renaissance, sous l'influence déterminante de la déesse ; en tant que lune décroissante, elle le fait mourir et, en tant que lune croissante, renaître : « Les portes des enfers et le soin du salut, dit le myste (celui qui est « re-né ») à Lucius avant son initiation, sont placé(e)s dans la main de la déesse, et la transmission elle-même se fait à la façon d'une mort volontaire et d'un salut obtenu par la prière (118)... »

Ce n'est pas tout. Le lendemain de la muêsis, « au lever du soleil, on le (Lucius) donne en spectacle à la foule, revêtu d'un costume splendide, portant sur la tête une couronne de palmier et à la main une torche allumée. Pendant trois jours encore, il fête par des banquets son nouveau titre d'initié (mustês). Cependant, ce n'est pas tout encore ; il quitte Kenchrées et il se rend à Rome ; là, dans le temple alexandrin du Champ de Mars, il apprend qu'il peut aspirer à un degré supérieur de sainteté ; après un an révolu, il se fait initier aux mystères de Sérapis ; il devient epoptês » (119). En effet, l'initiation se poursuivait, pour ceux qui le souhaitaient, par l'epopteia, ou autopsia. C'était la téléte : l'initiation complète. L'epopteia consistait à montrer à l'initié « un épi de blé moissonné en silence (120), selon l'expression d'Origène. L'épi de blé est un emblème osirien ; l'épi coupé un symbole de la mort d'Osiris. Pour Foucart, il n'y a aucun doute sur le sens de cette formule : de même que le dieu était mort et avait ressuscité, ainsi, chaque année, le grain de blé, après avoir été enfoui en terre, germe et donne l'épi, qui, à la moisson, est tranché par la faucille. Il semble que les souffrances, la mort et la résurrection du dieu formaient le thème des cérémonies de l'epopteia qui succédaient à la présentation de l'épi de blé, cérémonies qui ressemblaient peut-être aux représentations dramatiques auxquelles le myste participait dans les grands mystères, mais auxquelles aurait présidé, non plus Déméter et Korē, mais Dionysos (121).

3. Le mystère

Le mystère, à Éleusis comme dans les autres centres initiatiques de la Grèce antique, n'était peut-être pas celui que l'on pense en général aujourd'hui. « Ce secret, n'hésite pas à affirmer Benjamin Constant, ne résidait ni dans les traditions, ni dans les fables, ni dans les allégories, ni dans les opinions, ni dans la substitution d'une doctrine plus pure, en remplacement d'une grossière : toutes ces choses étaient connues. On confiait aux récipiendaires des faits qu'ils avaient ouï raconter ailleurs, des fictions qu'ils avaient lues dans tous les poètes, des hypothèses qui étaient dans la bouche de tous les philosophes. Les courses de Cérès, les malheurs des dieux, les combats des Titans, étaient représentés sur le théâtre, gravés sur les marbres, chantés dans des hymnes publics. Les systèmes de cosmogonie étaient contenus dans des ouvrages ouverts à tous les profanes. On n'apprenait point par l'initiation les opinions philosophiques ; mais quand on était philosophe, on les y reconnaissait. Ce qu'il y avait de secret n'était

donc point les choses qu'on révélait, c'était que ces choses fussent ainsi révélées, qu'elles le fussent comme dogmes et pratiques d'une religion occulte, qu'elles le fussent progressivement, de manière à laisser toujours en perspective des révélations ultérieures, qui dissiperait en temps opportun toutes les objections, et qui lèverait tous les doutes. Ce qu'il y avait de fixe, ce n'étaient point les doctrines, c'étaient les signes et les mots de ralliement communiqués aux initiés, et les cérémonies qui accompagnaient ces communications » (122). Il ajoute avec pertinence : « Les impies qui furent poursuivis pour leurs indiscretions sacrilèges, Diagoras, Aristagore, Alcibiade, Andocide, ne furent jamais accusés d'avoir divulgué une doctrine, mais d'avoir contrefait des cérémonies. La même accusation pèse sur Aristote. Aucun portion de sa philosophie ne fut alléguée contre lui par l'hierophante, son persécuteur ; mais un sacrifice aux mânes de sa femme, avec des rites réservés à Cérès éleusinienne » (123). Dans les paragraphes qui vont suivre, nous tenterons de déterminer de quelle nature pouvaient être ces « cérémonies » et la raison pour laquelle elles furent l'objet du secret le plus absolu.

Pour ce faire, deux témoignages, qui ne sont pas plus cités par la recherche actuelle qu'elles ne l'étaient généralement par les historiens antérieurs, peuvent servir de point de départ. Grégoire de Nazianze déclare : « Ce n'est pas dans notre religion qu'une Coré est enlevée, qu'une Déméter est errante et met en scène des Kéléos et des Triptolème avec des serpents : qu'elle fait certaines choses et qu'elle en souffre d'autres : j'ai honte en effet de livrer à la lumière du jour les cérémonies nocturnes de l'initiation, et de faire de l'indécence un mystère. Éleusis le sait, ainsi que les témoins de ce spectacle sur lequel on garde, et on a raison de garder le silence » (124). Clément d'Alexandrie est plus explicite qui qualifie les initiations aux mystères d'Isis d'« impiétés » : « (a)utrefois, s'émeut-il, la nuit prêtait ses voiles à la volupté ; c'est elle maintenant qui révèle aux initiés les secrets de la débauche ». Plus précisément, il condamne les participants pour vénérer des « parties du corps pour lesquelles la pudeur n'a pas de nom » (125). Étant donné l'animus d'une partie de l'apologétique chrétienne contre tout ce qui n'était pas chrétien, cette affirmation se devrait d'être prise cum grano salis, si une lecture serrée de la formule cérémonielle des initiés aux mystères d'Éleusis qui nous est révélée dans la suite du passage ne donnait lieu de penser qu'elle peut avoir un certain fondement et que, par conséquent, la description qui est faite de ces mystères par Apulée dans son Âne d'Or est « très-adoucie » (126). Cette formule sera analysée plus bas. En raison du caractère très audacieux de l'interprétation qui en sera proposée, il est bon de la préparer par un examen de deux figures mythologiques étroitement liées aux mystères d'Éleusis : Teletē et Baubo. Celle-ci est une personnification du pouvoir sexuel de la femme et celle-là est une personnification de l'initiation, du plus haut degré de l'initiation.

A. Teletē

De cette divinité nous ne savons que ce que nous dit d'elle Nonnos de Panopolis : « Toujours s'adonnant aux fêtes, jouvencelle des chœurs nocturnes, (elle) accompagne Dionysos et se plaît au son des castagnettes et du tambourin que l'on frappe des deux côtés (127). » De cette brève description de la

nymphes peut cependant être extraite une information importante : Teletē (« Initiation », « accomplissement ») est la déesse des orgies bachiques (« Toujours s'adonnant aux fêtes, jouvencelle des chœurs nocturnes ») et, à ce titre, elle représente le premier stade du matriarcat, qui a été identifié par Bachofen comme celui de l'hétaïrisme.

B. Baubo

Un mythe orphique, rapporté par Clément d'Alexandrie, raconte qu'une femme du nom de Baubo (128) « [...] ayant accordé l'hospitalité [à Déméter errant à la recherche de sa fille], lui tend le kykeôn. Déméter refuse de le prendre, car elle était affligée ; Baubo en fut tout à fait blessée et comme elle s'estimait méprisée, elle relève son vêtement et montre ses parties à la déesse. Déméter se réjouit à cette vue et accepte enfin la boisson, éprouvant un plaisir à ce spectacle » (129). Pour se faire parfaitement comprendre, Clément cite ensuite les vers qu'Orphée avait composés sur Baubo : « A ces mots, et depuis le bas, Baubo retrousse son vêtement et expose au regard les objets formés sur ses parties naturelles (formatas inguinibus res). Par-dessous, elle l'agite de la paume — car ces formes avaient la figure d'un petit enfant —, elle le tapote et le manie gentiment (130) ». La version consignée par Arnobe est encore plus explicite : « Cette partie du corps, par laquelle le sexe féminin a coutume d'enfanter et d'acquérir un nom pour le genre, elle se dégage d'une longue négligence, lui fait rendre l'aspect plus propre et lisse d'un petit garçon dont la peau n'est pas encore dure et couverte de poils. Elle revient vers la déesse à la tristesse austère ; alors, parmi ces choses communes dont on fait usage pour briser et adoucir le chagrin, elle se découvre, et, le sexe dévoilé, montre toutes ses parties réservées à la pudeur. La déesse applique alors son regard au pubis et se repaît à la vue de ce type inouï de consolation » (131). L'action de Baubo « avait une signification symbolique et n'était autre que l'introduction dans le mythe éleusinien de l'acte sacramentel et emblématique des femmes égyptiennes dans les fêtes nocturnes de Bubastis » (132). Or, Baubo est relié aux mystères d'Éleusis par le mythographe Asclépiade de Tragilos (IV^e siècle avant notre ère) et une inscription de la fin du IV^e siècle de notre ère trouvée à Naxos rend hommage à Baubo, Korē et Déméter ; une inscription de l'époque hellénistique trouvée à Dion en Macédoine suggère qu'il existait un culte indépendant de Baubo (133).

En 1898, à Triène, des archéologues allemands mettent au jour des statuettes en terre cuite dans les restes d'un temple de Déméter et de Korē du IV^e siècle avant notre ère : « (p)osée sans intermédiaire sur une paire de jambes, la tête disproportionnée de ces figurines se fond dans les hanches d'un corps atrophié. Le visage prodigieux est large, toujours de face, avec un nez et deux grands yeux à la hauteur des seins. Sous la bouche, pouvant correspondre à la fossette du menton, la marque d'un sexe féminin. De la région des oreilles naissent deux bras, sortes de moignons dont l'un peut retenir une corbeille de fruits posée sur la tête. On y discerne une grappe de raisins. La statuette peut aussi être porteuse d'une torche ou d'une lyre. La chevelure abondante disposée en bandeaux, séparée sur le front et retenue sur la tête par un grand nœud, enserre un ventre facial. Les pieds nus sont posés sur une base rectangulaire,

lorsque celle-ci a été conservée. Les archéologues ont cru déceler des restes de couleur rouge pour les chairs nues, des traces de couverte blanche et du brun dans la chevelure » (134). Ces figurines, dont la tête, le ventre et le sexe ne forment pour ainsi dire qu'un, le philologue allemand Hermann Diels, alors occupé à l'édition des Fragments d'Empédocle, propose de les appeler Baubo. En effet, selon Empédocle (135), « Baubo » vient de « koilia et signifie « cavité », ce qui, incidemment, autorise George Devereux (136) à faire dériver le mot de khoiros, « vulve » (137) et aussi, c'est à souligner, « pourceau ». Pour Froma Zeitlin (138), il vient du terme grec désignant l'aboiement du chien, « le chien étant aussi la désignation familière des parties génitales de la femme ». Ce qui, symboliquement, relie le porcelet et le chien, c'est Déméter ; il existe de nombreuses statues antiques de Déméter portant un porcelet dans les bras ; le porc nouveau-né était un des animaux les plus souvent offerts en sacrifice à Déméter (139) et, comme nous l'avons vu, chaque myste devait sacrifier un porcelet à l'Eleusinion après l'avoir purifié, en l'immergeant dans la mer. Quant au chien, la raison profonde pour laquelle les prêtres d'Isis portaient un masque à l'effigie de la tête de cet animal, si elle a échappé à Diodore (140), doit maintenant apparaître clairement au lecteur attentif.

Diels, à la même époque, découvrit, dans un papyrus acheté par le British Muséum et publié en 1891 par M. Kenyon, qui contenait, outre quelques fragments de Hérondas, sept de ses poèmes, un mot inédit : baubon. Dans un de ces sept poèmes (141), intitulé Deux amies en visite et sous-titré La conversation intime, que, à vrai dire, elles ont en présence de leur esclave respectif, une certaine Métro supplie une certaine Koritto de lui révéler le nom de l'« ouvrier » qui lui « a fabriqué le baubon [c'est-à-dire le *λασκυτίνη ἐπικπυρία* dont parle Aristophane (*Lysistrata*, v. 110)] de cuir rouge ». Koritto se fait prier, fait durer le plaisir, Métro revient à la charge : « Mais pour en revenir à ce que je disais, qui donc a fabriqué le baubon ? Si tu m'aimes, dis-le-moi. » Le baubon, forme masculine de baubo, est un godemiché. Que, en sus d'être destiné au plaisir personnel, cet objet ait été utilisé dans le cadre d'un rituel initiatique, voilà ce que suggèrent, dans le texte de Hérondas, les nombreuses allusions à la nécessité de ne pas divulguer son existence aux profanes et l'affirmation selon laquelle « tous (l)es ouvrages » de l'ouvrier qui l'a fabriqué « semblent sortis des mains de la Déesse ». La référence à la fête de Misé (142) dans Mime I – L'entremetteuse montre clairement qu'Hérondas avait connaissance des cultes à mystères. Misé est l'une des femmes qui offrit l'hospitalité à Déméter lors de son séjour à Éleusis ; « dame au nom imprononçable, à la fois mâle et femelle, de nature double » (143), elle est l'une des deux filles bisexuées de Baubo ; un vers du poète comique grec Cratinos tend à prouver que les adorateurs de cette divinité hermaphrodite faisaient usage de baubones (144). En outre, le passage où Koritto dit avoir reçu en cadeau le baubon d'une de ses amies, « Nossis, la fille d'Érinna », qui le tenait elle-même d'« Eouboulé, la fille de Bitas », qui le tenait à son tour d'une autre jeune femme, suggère curieusement une transmission que, dans ce contexte mystérique, il est permis de qualifier d'« initiatique ».

La suite du témoignage de Clément d'Alexandrie prend toute sa portée à la lumière des Mimes d'Hérondas. « Voici, ajoute-il, quel était le mot d'ordre des initiés aux mystères d'Éleusis : « j'ai jeûné, j'ai bu le breuvage, j'ai pris du panier, j'ai remis la coupe dans la corbeille (kyste) et de la corbeille dans

le panier. » (145) Le jeûne correspond dans le mythe au refus de Déméter de s'alimenter, désespérée qu'elle est par la disparition de sa fille ; la déesse, rassérénée par Baubo, avait fini par boire le kykeôn et, à Éleusis, les mystes en faisaient autant. Le kyste était un symbole de la mère de Perséphone, Déméter et plus spécifiquement du vagin, comme il ressort de la tirade de Lysistrata dans laquelle celle-ci nargue les hommes, en leur ordonnant de se purifier « pour que nous, femmes, nous vous recevions dans la citadelle, où nous vous traiterons avec ce que nous avons dans nos corbeilles » (146). Le kyste était ainsi, particulièrement dans les mystères, le symbole du vagin de la déesse mère et le serpent qui était enfermé dans le kyste symbolisait le phallus. Était-ce un véritable serpent ? Plusieurs érudits ont avancé que ce qui était contenu dans la corbeille était un phallus symbolique, que l'initié saisissait et frottait contre sa poitrine, pour s'unir à la déesse et devenir son enfant. R. Rigoglioso soutient qu'il s'agissait bien d'un phallus symbolique, autrement dit d'un godemiché – contrairement à ses collègues masculins, elle emploie le terme. Pour le myste, « ... (prendre) du panier, (remettre) la coupe dans la corbeille et de la corbeille dans le panier » signifiait retirer le phallus symbolique de Dionysos de l'utérus de Déméter, la source cosmique originelle du masculin et, en tant que Perséphone, l'insérer dans son corps. Pour parler sans ambages, les femmes inséraient le phallus dans leur vagin, les hommes dans leur anus... les mystères impliquaient que l'initié simule le rapport sexuel qu'avait eu Perséphone avec le dieu phallique » et, comme il s'agissait d'un viol, « ils impliquaient que l'individu soit violé par le dieu, de la même façon que la déesse avait été violée. » (147). Interprétation contagionnée par une libido dilatée par des tendances féministes ? Rien n'est moins certain. Kerényi lui-même, peu suspect de ce type de transfert, indique qu'« il est [...] probable qu'un rite phallique était accompli au cours de l'initiation » (148). L'hypothèse avancée par Rigoglioso est confirmée par l'affirmation de Tertulien (149) selon laquelle « (t)out ce que ces mystères ont de plus saint, ce qui est caché avec tant de soin, ce qu'on est admis à ne connaître que fort tard, ce que les ministres du culte, appelés epoptes, font si ardemment désirer, c'est le simulacre du membre viril (simulacrum membri virilis revelatur) – Diodore (150) ne dit pas autre chose.

Il est maintenant possible de rendre compte de manière satisfaisante de la contradiction apparente qui existe entre la pureté cérémonielle qui était exigée des Isiaques aussi bien que des candidats à l'initiation aux mystères d'Éleusis et du personnel de ces mystères et l'incontestable présence d'éléments orgiaques dans le culte de Déméter/Isis. Plutôt que de faire l'autruche, un chercheur contemporain a reconnu que « l'érotisme et l'ascétisme étaient mêlés » (151) (151bis) dans le culte de la déesse, du moins sous la forme sous laquelle il se présentait dans le monde gréco-romain de l'antiquité. Ici, il aurait fallu s'abstenir de plaisirs charnels pendant un certain temps, pour mieux s'y laisser aller par la suite, de la même façon que, pour faire prendre de la force à une eau gazeuse en bouteille, il suffit de boucher du pouce le goulot et de l'en retirer brusquement, après l'avoir agitée fortement. De même, l'interdiction faite aux mystes de manger du poisson et des fèves, réputés aphrodisiaques, pendant la période de jeûne qui précédait les mystères n'aurait eu pour but que de rendre plus actifs les aphrodisiaques qu'ils auraient ingurgités après l'avoir rompu.

C. Le kykeôn

Si, comme nous l'avons déjà dit, aucun document n'atteste que les grands mystères aient donné lieu à un déchaînement orgiastique, tous les témoignages indiquent que, dans le telesterion, le myste voyait quelque chose ; il était littéralement eoptes (« celui qui voit ») ; des phasmata (fantômes) lui apparaissaient. Les apparitions s'accompagnaient de symptômes : vertiges, nausées, sueurs froides, tremblements. Les milliers de mystes qui traversaient chaque année le telesterion avaient les mêmes visions, présentaient les mêmes symptômes. Pour expliquer le dérèglement sexuel (anésis) qui régnait supposément à Éleusis, l'hypothèse a été émise que les mystes auraient employé des aphrodisiaques – Hadès, après avoir enlevé Perséphone, ne lui avait-il pas fait manger des grains de grenade (152), fruit considéré comme aphrodisiaque en Orient ? (153) Pour rendre compte des visions similaires qu'ils avaient dans la dernière partie de l'initiation, il a été conjecturé que les candidats à l'initiation absorbaient des substances hallucinogènes ; affirmée comme une certitude pour la première fois par Nietzsche (154), cette idée fut reprise et étudiée sous forme d'hypothèse à partir de la seconde moitié du XXe siècle par divers auteurs anglo-saxons, qui essayèrent de déterminer la nature de cette substance. Qu'il s'agisse d'aphrodisiaques ou de psychotropes, il semble que la seule préparation, hormis les gâteaux que les mystes mangeaient en la buvant, qui ait été susceptible d'en contenir ait été le kykeôn.

Nous examinerons d'abord la thèse selon laquelle le kykeôn contenait une substance hallucinogène, pour une raison qui deviendra évidente, lorsque nous évaluerons l'autre thèse.

« kykeôn » est un terme générique signifiant « mélange » (155). Le seul ingrédient commun à toutes les recettes de kykeôn était l'orge (156), les autres pouvant être tout aussi bien du miel, du vin, du fromage râpé, du thym, etc. L'orge est fréquemment parasitée par un champignon, appelé, en raison de sa forme, ergot, producteur d'acide lysergique, alcaloïde dont est dérivé le LSD (le nom allemand de l'ergot de seigle est fort suggestif : Mutterkorn). La consommation d'ergot provoque des hallucinations, des spasmes et des tremblements (157), symptômes pathologiques que présentaient justement les mystes, une fois assaillis, au cours de leur descente aux enfers, par des visions de spectres terrifiants. De toutes les recettes de kykeôn qui sont parvenues jusqu'à nous, celle qui est mentionnée dans l'Hymne à Déméter a tout pour être celle qui était préparée à Éleusis (158), puisqu'il y entre de l'orge alphi, de la menthe et de l'eau et que la menthe constitue un remède à la nausée que provoque l'absorption de l'acide lysergique dérivé d'un alcaloïde de l'ergot de seigle (159). Des données mythologiques confirment le lien étroit entre Déméter et l'ergot. Erysibe (« Ergot ») était un des épithètes de la déesse (160) et Pindare (161) la décrit « chaussée de pourpre » (162), c'est-à-dire munie de chaussures qui ont une couleur similaire à celle de l'ergot de seigle (*Claviceps purpurea*).

Pour d'autres auteurs, le psychotrope contenu dans le kykeôn était l'opium. Le pavot était la plante consacrée le plus habituellement à Déméter, pour rappeler que la déesse, à son arrivée à Mekonê (163), cité proche de Corinthe, avait mangé des graines de cette plante pour oublier sa douleur dans le sommeil. Théocrite (310-245 avant notre ère) (164), déclare que la déesse tenait des pavots et des épis dans les mains ; rares sont les statues de Déméter, mais celle qui a été retrouvée en 1907 sur le site de l'agora d'Athènes représente la déesse avec des épis de blé et des pavots dans les mains (165). Le pavot est associé à Hécate dans « Les Argonautiques » d'Orphée ; avec « l'asphodèle, la saxifrage, le capillaire parfumé, le jonc et le souchet, la verveine, l'anémone, l'hormin, la tortelle, le cyclamen violet, la lavande, la pivoine, la marjolaine aux rejets multipliés, la mandragore, la citronnelle et le dictame velu, le safran parfumé, le cresson, l'aichimille, le liseron, la camomille, le pavot noir, la mauve, la sarriette, le cubèbe, l'aconit et d'autres plantes malfaisantes », il compte parmi celles « que la terre produit en abondance » (166) dans le jardin de la déesse, près de Colchis, mais, là où les graines de pavot étaient utilisées pour leurs vertus curatives en tant qu'attributs de Déméter, elles étaient employées pour leurs propriétés létales en tant qu'emblème d'Hécate.

Est envisagée comme ayant pu entrer dans la composition du kykeôn en tant qu'ingrédient psychotrope, outre l'ergot et l'opium, l'ivraie (aira ; nom binominal : *Lolium temulentum*), qui appartient, comme l'ergot, à la famille des Clavicipitacées et qui, comme l'ergot, parasite les céréales (167). Le mot « ivraie » vient du latin vulgaire *ebriaca herba, planta*, *ebriaca* étant la forme féminine d'*ebriacus*, ivre ; cette plante était en effet réputée provoquer une sorte d'ivresse. Les propriétés intoxicantes de l'aira sont confirmée par le fait que, en Grèce et dans le Proche-Orient, à l'époque romaine, les gardiens des bains publics raccompagnaient chez eux ceux qui s'y attardaient, après leur avoir fait inhaler des vapeurs d'aira (168) De plus, les paysans grecs, pour séparer l'ivraie du bon grain, utilisaient une sorte de tamis appelé *airapinon*, qui signifie « buveur d'aira », expression qui désignait métaphoriquement une personne intoxiquée par l'aira (169). Selon Bernal, *aira* a une étymologie égyptienne, comme la plupart des termes grecs désignant des céréales ; il viendrait du mot égyptien *ibr* (« drogue inconnue »), qui dériverait de la racine afro-asiatique *ib*, « enfant », racine dont la forme allongée voudrait dire « danse », forme allongée qui, suffixée d'une certaine manière, signifierait « chèvre » et aurait donné le grec *aipolos* (« troupeau de chèvres ») (170). S'il est inutile d'insister sur les connotations fortement dionysiaques du réseau sémantique que forment ces différents termes, il est important de faire remarquer que l'aira était également appelée *thyarsos* (171).

Perséphone, dans l'Hymne homérique, est enlevée dans un lieu nommé *Nysa* (ce nom dérive de la même racine que *numphê*, *nuô* et désigne un lieu humide et verdoyant, arrosé de nombreuses sources), qui, selon les mythes, correspond soit à la montagne où Dionysos a été élevé par les Ménades, soit à la ville où Dionysos a appris la viticulture, soit encore à la ville où Osiris a été élevé et où il a appris l'agriculture. L'emblème des Ménades était le thyrs (thyaros), c'est-à-dire une hampe de roseau ou d'un bois souple couronnée de feuilles de lierre ou de vigne. Or, le lierre était réputé être une plante

psychotrope. Le nom de Iasiôn (Ἰασίων), l'un des époux que le mythe attribue à Déméter, signifie « liseron » (172). La déesse, nous l'avons vu, s'unit à lui dans un champ trois fois labouré.

La cinquième plante qui aurait pu être utilisée dans la préparation du kykeôn est liée au labour. Elle « (fleurit) trois fois, et (indique) par (sa) première fleur le premier labourage, le second par (sa) seconde, et le dernier par (sa) troisième fleur » (173). Dans l'Hymne à Déméter, elle est au cœur du stratagème auquel a recours Hadès pour enlever Perséphone ; voici le récit qu'en a tiré Kerényi : « La jeune fille s'ébattait avec les filles d'Océan en cueillant des fleurs : des roses et des crocus, des violettes, des iris et des jacinthes sur la grasse prairie. Elle s'apprêtait à cueillir aussi le narcisse, un radieux prodige, que la déesse Gaïa avait fait croître là pour complaire au dieu des Enfers afin de séduire par cette ruse la jeune fille au visage de fleur à peine éclos. Cent fleurs jaillissaient du pied de narcisse, répandant un suave parfum, réjouissant le ciel et la terre et les flots salés de la mer. La jeune fille émerveillée tendit les deux mains vers une seule d'entre elles, comme vers un jouet, vers un trésor. La terre se fendit, un abîme se fendit sur les champs nysséens d'où surgit, avec ses cavales immortelles, le maître des Enfers, fils de Cronos, le dieu aux noms multiples. Il soulevait jusqu'à son char d'or la jeune fille qui se débattait et l'enleva malgré ses lamentations. » Au demeurant, l'enlèvement d'une déesse aimée au moment où elle cueille des fleurs est un thème courant dans la mythologie dite grecque et, de plus, de nombreux vestiges de la période mycénéo-minoenne représentent des femmes sujettes à des hallucinations alors qu'elles cueillent des fleurs. « Narkissos », comme tous les noms grecs formés d'un suffixe en -issos, appartient aux langues pélasgiques ; dérivé, comme narkotiké, de narkê, il signifie « assoupissement. Les Grecs eux-mêmes pensaient que le narcisse était doté de propriétés narcotiques (174).

Aucune des cinq plantes que nous venons de passer en revue pour leurs propriétés psychotropes n'est aphrodisiaque. L'ergot de seigle, comme la ciguë, est même tout à fait anaphrodisiaque (175). En faisant cette comparaison, nous faisons évidemment allusion au hieros gamos dont était le théâtre Éleusis, où il était célébré à la fois par l'hiérophante et par les mystes. Rigoglioso, si elle ne décrit pas la manière dont l'hiérophante s'y prenait, est très claire sur la façon dont les mystes s'accoupler à la divinité, si bien qu'il semble aisé de déduire de cette description le déroulement du hieros gamos de l'hiérophante. A l'instar du myste, l'hiérophante devait insérer dans l'orifice extérieur de son rectum et, à l'instar de la myste, la prêtresse devait en introduire un dans son vagin. En faisant cette hypothèse, nous oublions un fait d'une importance capitale : l'hiérophante était, par définition, un initié ; le myste, par définition, un candidat à l'initiation. Il fallait donc que le mode opératoire soit différent pour l'un et pour l'autre. La dépendance de l'homme vis-à-vis de la femme dans les sociétés dans le culte est matriarcal fait qu'il n'est pas fantaisiste de supposer que, pour violer la déesse représentée par la prêtresse, l'hiérophante ait fait appel à un baubon, afin de suppléer à la nature ?

IV. Un monde féminin

Placés sous le signe de la déesse mère et donc sous celui de la femme, les mystères avaient toutes les caractéristiques des cultes féminins : le mysticisme panthéiste, la promiscuité, l'égalitarisme.

1. L'admission

Dès le début, hommes et femmes furent admis aux mystères. En principe, ni le sexe, ni le genre de vie, ni la condition sociale, ni l'âge n'étaient un obstacle à l'admission. Si, à l'origine, l'initiation constituait un privilège des citoyens d'Athènes et que les étrangers, les métèques, les esclaves et les enfants illégitimes ne pouvaient pas la recevoir, la rigueur de ces prescriptions ne tarda pas à se relâcher dans la pratique. Pour être admise à l'initiation, une personne née hors d'Attique devait ainsi, ou se faire adopter par un Athénien (c'est à cette formalité que se soumirent, suivant la légende, les premiers étrangers initiés, Héraclès et les Dioscures), ou, comme Hippocrate et Anarchasis, se faire naturaliser. Peu à peu, tous les Grecs, ou toutes les personnes apparentées au peuple grec, furent admises dans le sanctuaire d'Éleusis, à condition d'être présentées par un mystagogue athénien et même elles purent servir de mystagogues. Selon Cicéron, à son époque, les individus des régions les plus éloignées se faisaient initier à Éleusis. Les esclaves, à l'exception des *dèmosioi oiketai*, *dèmosioi hyperetai*, les esclaves publics, dont la condition sociale était plus élevée que les autres esclaves, en étaient formellement exclus, mais les infractions à cette règle étaient courantes. De même, des femmes de mauvaise vie ou de condition servile furent initiées à Éleusis. Le cas des esclaves donne à Victor Magnien l'occasion d'exercer son imperceptible ironie à l'égard du jésuitisme des règles d'admission : « L'initié ne peut pas être un esclave, mais l'esclave peut être admis à l'initiation. L'esclave, une fois initié, n'est plus un véritable esclave, mais un homme libre et cultivé (176)... » Quant aux criminels et aux meurtriers, qui étaient officiellement repoussés de l'initiation, si certains d'entre eux n'étaient pas passés entre les mailles du filet, on se s'expliquerait pas que, au IV^e siècle, Diogène se soit demandé en quoi « Le brigand Paetacion, parce qu'il a été initié, sera-t-il plus heureux après sa mort qu'Épaminondas qui n'a pas reçu l'initiation » (177). Les mailles étaient peu serrées : comme, pour y être admis, il suffisait au candidat à l'initiation de jurer qu'il était pur, il n'était guère que les personnes dont il était de notoriété publique qu'elles avaient commis une infraction grave à la morale qui pouvaient s'en voir refuser l'accès. « ... l'accès aux mystères d'Éleusis offrait dans la pratique d'étranges facilités et... la masse des mystes présentait un pêle-mêle qui devait être quelquefois fort peu édifiant » (178).

2. La démocratisation du post-mortem

Sous l'Ancien Empire (2700-2200 avant notre ère), le pharaon est considéré comme immortel ; le pharaon et lui seul. Des formules magiques destinées à lui permettre de renaître dans l'au-delà après y

avoir été jugé par les dieux sont gravées sur les parois de la chambre funéraire de sa pyramide (179). Comme l'immortalité est l'apanage des pharaons, il n'est que dans leurs tombeaux que figurent ces textes. Du moins en est-il ainsi jusqu'à la fin de l'Ancien Empire. A la fin du règne de Pépi II, vers 2260, l'Égypte est en proie à la guerre civile et à une invasion de bédouins, l'État, les institutions traditionnelles, s'effondrent, la conception de la vie et par conséquent de l'outre-tombe, puisque, pour l'Égyptien, l'une et l'autre sont inséparables, s'altère. « ... les riches sont ruinés, leurs biens pillés, leurs tombeaux détruits et livrés aux pilliers de tombes. « La résidence royale a été ravagée en une heure », écrit un scribe. « Je médite, raconte un autre scribe, sur les événements. Des changements s'opèrent, ce n'est déjà plus comme l'an dernier, chaque année est plus pesante que l'autre. Le pays est bouleversé. » Le pharaon, si proche des dieux, croyait-on avec certitude quelques années auparavant, a perdu peu à peu beaucoup de son prestige. Si certains Égyptiens se lamentent de ces bouleversements, cette révolution est bénéfique pour d'autres. Profitant des troubles, le peuple s'approprie les procédés rituels et magiques des rites funéraires, jusqu'alors réservés au roi et aux grands, et accède à son tour à l'immortalité : de nouvelles notions religieuses et morales se font jour dans le pays : la diffusion du culte d'Osiris, parti de Bousiris dans le Delta, s'étend sur tout le territoire ; le peuple voit aussi s'ouvrir devant lui l'accès aux charges de l'État. Des rois sans pouvoir se bousculent pour le trône et se succèdent à un rythme effréné. « Soixante-dix rois en soixante-dix jours », écrira, des siècles plus tard, l'historien Manéthon dans son Histoire d'Égypte... Plus on s'éloigne de Memphis, plus les princes refusent obéissance au pharaon » (180). L'individualisme anarchique qui se manifeste sur le plan politique et social se traduit, au plan religieux, par une « démocratisation de l'au-delà », qui, à vrai dire, avait été inaugurée sous l'Ancien Empire par la première inscription des Textes des pyramides sur les parois du caveau de la reine Ânkhésépépi II, mère de Pépi II (181). Vers 1800 avant notre ère, l'immortalité est une qualité qui est reconnue à tous les membres de la famille du pharaon, aux grands, avant de l'être, à la fin du Royaume intermédiaire vers 1700 avant notre ère, à tout le peuple égyptien. « Désormais, chaque personne (est) responsable de sa propre destinée après la mort et la responsabilité d'assurer son existence en tant que akh revenait à lui seul » (182). « ... [L]e plus humble des fidèles du Dieu (Osiris) » put désormais croire pouvoir accéder à l'immortalité (183). Une partie des textes des Pyramides est adaptée à l'usage des particuliers et prend place dans les Textes des sarcophages au début du Moyen Empire et dans le fameux Livre des morts sous le Nouvel Empire (1552-1069 avant notre ère).

Presque deux mille ans plus tard, un bouleversement similaire se produisit en Grèce dans la manière de concevoir les rapports entre l'homme et la divinité, doublé d'une vulgarisation des idées relatives à l'au-delà. Pour saisir à quel point le changement fut radical, il convient de rappeler les idées qui étaient celles des Hellènes sur l'outre-tombe à l'époque homérique : « Les premiers Hellènes, comme tous les Indo-européens, croyaient à la présence, dans les êtres vivants, d'un élément subtil qui n'était pas le corps et qui cependant lui ressemblait ; qui constituait la véritable personnalité et qui, après la mort, survivait à l'état libre. Ce double continuait à hanter les abords du cadavre et, après la dissolution du corps, le lieu du trépas ; il pouvait toutefois s'en écarter pour se mêler aux affaires des hommes. Les vivants ne pouvaient s'en débarrasser qu'en lui fournissant une demeure convenable, où ils le faisaient pénétrer à l'aide de certains rites et où ils le maintenaient en pourvoyant aux nécessités de son existence

posthume. C'était à ses proches qu'incombait cette double mission ; mais toute la communauté y était intéressée. En effet, convenablement traité, le défunt exerçait chez les vivants, par des moyens assez mal définis, une influence qui pouvait être considérable ; il continuait à protéger ses descendants et même ses concitoyens. De là le culte des ancêtres et des héros. Dans le cas contraire, privé des rites funéraires, le trépassé devenait un danger public. Les besoins de la vie posthume étaient réduits au logement et à la nourriture. On construisait des tombes à l'imitation des maisons et par crainte, devoir ou affection, on y déposait, chacun suivant ses moyens, ce qui était de nature à alléger ou embellir l'existence précaire des occupants. On célébrait, au foyer domestique, des festins dont les morts étaient censés prendre leur part et l'on égorgeait des victimes sur leur tombe, parfois en ménageant, dans les parois, une ouverture qui permettait au sang d'arriver jusqu'aux restes du défunt. Peut-être cette dernière coutume indique-t-elle une époque où l'on admettait une obscure survivance de la vie dans le corps. Quoi qu'il en soit, la crémation, en détruisant le cadavre, ne laissait plus subsister que l'ombre... l'image pâle et effacée, mais cependant redoutable, de celui qui n'était plus. Peu à peu l'imagination en vint à unifier les séjours souterrains de ces innombrables doubles. Au-delà ou plutôt au-dessous du tombeau, s'ouvrit, comme chez les Sémites, — et peut-être sous l'infiltration des traditions sémitiques, car la conception en paraît absente chez les Aryas orientaux, — une sorte d'énorme caverne, la demeure d'Hadès, où les âmes, laissant les cendres au tombeau, s'en allaient poursuivre une vague imitation de leur vie terrestre. — Telle est la croyance qui prédomine aux temps homériques » (184).

C'est alors que Pythagore, combinant les traditions sur l'Hadès avec la transmigration, présenta celui-ci comme le lieu d'expiation des âmes qui ont mal vécu et qui, après avoir subi un châtement, se réincarneront, jusqu'à ce qu'elles soient devenues assez pures pour s'unir à la divinité. A sa suite, Pindare et Platon répartiront les défunts suivant leur conduite morale. Les Alexandrins enseignaient que l'âme est immortelle et qu'elle répond, après la mort, de l'usage qu'elle a fait de l'existence. Des prêtres égyptiens vinrent surexciter les imaginations par une profusion d'enseignements relatifs au post-mortem. La vie d'outre-tombe devint la grande préoccupation et le but ultime, tandis que la vie ici-bas fut de plus en plus considérée comme une « vallée de larmes », imposée à l'âme en punition de péchés antérieurs, qu'elle doit expier, pour renaître pure et libre. Les Alexandrins allèrent encore plus loin, en prêchant, non seulement l'immortalité pour tous, mais aussi la résurrection pour tous. « Les élus, sur lesquels Isis a jeté les yeux, doivent d'abord être plongés dans le bain mystique, qui les lave de leurs souillures et leur fait trouver grâce devant la divinité ; lorsqu'ils ont subi toutes les épreuves de l'initiation, ils sont marqués d'un caractère ineffaçable. Arrivés aux portes du trépas, ils reviennent en quelque sorte à la vie, grâce à la providence de la déesse. Cette béatitude n'est pas le privilège de quelques-uns ; tout le monde peut l'acheter par une conduite austère et pieuse et, comme bien l'on pense, les prêtres ne refusent personne » (185). Tout un chacun est potentiellement un élu », ou, en tout cas, tout un chacun peut s'imaginer l'être.

En effet, ce qui explique pour une large part le succès des mystères dans le monde hellénique est cette doctrine eschatologique de l'immortalité de l'âme, qui semble avoir été importée d'Égypte en Grèce par

l'orphisme et peut-être aussi par les Phéniciens (186). « Voici donc le terme de la vie, pour la première fois, dépouillé de ses terreurs. L'homme a vaincu l'Hadès : l'admission aux Champs-Élysées n'est plus seulement l'apanage des héros ; elle échoit en partage à tous ceux qui sont admis dans les secrets des Bonnes Déesses. Bientôt les images de Déméter et de Corè se montreront, sur les stèles et les sarcophages, comme les garantes et les dispensatrices de la félicité posthume : « Grâce à ces beaux Mystères qui nous viennent des dieux — porte une inscription des temps postérieurs — le trépas n'est pas un mal pour les mortels, mais un bien » (187) Pour amener la multitude à se croire l'égal des héros, fût-ce post-mortem, il fallait faire appel aux sentiments, aux émotions.

3. L'appel au pathos

Un des motifs qui peut avoir poussé l'Église à faire des emprunts aux mystères éleusiniens pour mettre au point son décorum est le caractère spectaculaire de leurs cérémonies. Dans un commentaire d'un court fragment d'une œuvre de jeunesse d'Aristote traitant de l'initiation aux mystères, Synésius de Cyrène (188) affirme qu'« Aristote est d'avis que 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 » Psellus, se référant manifestement au même passage d'Aristote, déclare : « ... dans ces fêtes celui qui était initié recevait, à partir des spectacles, des impressions, mais non un enseignement. Or donc, quiconque, par suite du mouvement personnel de l'esprit a acquis (la conviction de l'immortalité de l'âme, celui-ci a reçu l'instruction didactique, mais non initiatoire ; mais si quelqu'un, grâce à une vision perçue par les yeux mêmes de l'esprit, a vu l'âme elle-même ou, sans l'avoir contemplée, a reçu directement par l'esprit (la conviction de) l'immortalité, celui-là a éprouvé des impressions et est initié » (189). Ce qui provoquait ces « impressions », c'était une vision. L'auteur de l'hymne homérique à Déméter (v. 480-483) s'écrit : « Heureux celui des hommes qui a vu ces mystères. » Sophocle dit de même : « O trois fois heureux ceux des hommes qui descendent dans l'Hadès après avoir contemplé ces spectacles... » (190), vers auquel fait écho celui de Pindare (191) : « Heureux celui qui, après les « mes mystères » avoir vus, descend dans le sein de la terre... » En bref, « Les mystes n'apprennent rien, en tant qu'apprendre... exige une action de l'esprit qui acquiert la connaissance et l'intelligence des choses par une série de raisonnements et de démonstrations ; ils sont instruits d'une manière qu'on peut appeler passive..., sans effort personnel, sans réflexion, par les impressions qu'ils reçoivent. Tel est bien, en effet, le caractère de l'enseignement donné dans les Mystères ; mais il convient d'ajouter que ces impressions et l'état d'âme qui en est la conséquence, sont dues à la fois aux choses vues et aux choses entendues » (192). De même, la vue et l'ouïe sont les sens que sollicitaient les drames liturgiques qui furent organisés à partir du haut- « moyen âge » dans les églises. En somme, d'une part, l'initiation, autant que l'on puisse en juger par l'ensemble des sources primaires dont nous disposons, s'apparente moins à la transmission d'une influence spirituelle qu'au mysticisme, c'est-à-dire au cas où « l'individu se borne à recevoir simplement ce qui se présente à lui, et tel qu'il se présente, sans que lui-même y soit pour rien » (193), ce qui se présentant à lui n'étant « que des « phénomènes », visions ou autres, manifestations sensibles et sentimentales de tout genre, avec lesquelles on demeure

toujours exclusivement dans le domaine des possibilités individuelles » (194) et, d'autre part, les pratiques réglées qui président à l'initiation semblent tenir plus de la « cérémonie », qui « donne toujours et inévitablement l'impression de quelque chose de plus ou moins, anormal, en dehors du cours habituel et régulier des événements qui remplissent le reste de l'existence » (195), que du « rite », « ce qui est conforme à l'ordre ». Le rite proprement dit, le rta, le ritus, ne connaît pas le pathos ; si le sentiment s'introduit dans un rite, si, donc, au sens étymologique, il est perturbé, il est interrompu et est à recommencer. Le mos maiorum reposait sur le strict respect des rites et sur la communauté des citoyens. Le sentiment n'y avait pas sa place et l'émotion était considérée comme une perturbation du sacrifice. Très peu de divinités étaient vénérées d'une manière personnelle. Denys d'Hallicarnasse (60-8 avant notre ère) écrit : « On ne célèbre pas chez les Romains ces journées de deuil où des femmes vêtues de noir se frappent la poitrine et gémissent, sur la disparition de divinités, comme le font les Grecs pour l'enlèvement de Perséphone, les malheurs de Dionysos et tous les autres mythes de ce genre. On ne verrait pas non plus chez eux – malgré la corruption des mœurs qui règne désormais – ni transports extatiques, ni délires corybantiques, ni tournées de quêteurs, ni fureurs bachiques, ni rites à mystères, ni de ces veilles où hommes et femmes passent toute la nuit ensemble dans des temples, ni, en un mot, aucune des impostures de cette espèce (196). » A l'inverse, l'isiacisme, comme tous les cultes à mystères, faisait appel aux émotions de l'individu et lui proposait « un cheminement vers une rencontre personnelle et intime avec le dieu » (197). Lorsque Lucius prie Isis pour la première fois, pour lui demander de lui rendre son aspect humain, elle lui adresse des paroles inimaginables, s'il est permis de s'exprimer ainsi, dans la bouche d'un dieu romain : « Me voici émue par tes prières », « me voici, empreinte de pitié envers tes malheurs ». L'attitude sentimentale des cultes à mystères à l'égard du divin est déterminée par le besoin d'une relation personnelle avec le dieu, qui s'inscrit dans un processus qu'Eliade a appelé la « démocratisation de la vie d'outre-tombe ». Les cultes à mystères offraient l'occasion à chaque homme de cultiver ce que son expérience avait de personnel, mais aussi d'universel. Il pouvait croire que les relations qu'il avait avec la divinité étaient réciproques, que la dévotion dont il faisait preuve à son égard l'amenait à s'intéresser personnellement à lui en tant que membre de l'humanité et que ses souffrances excitaient sa compassion. La participation aux mystères, ayant pour but d'assurer le salut de chaque initié, était essentiellement une expérience individuelle.

L'accentuation du besoin de relations personnelles avec la divinité dès l'époque de la conquête de la Grèce par Rome s'explique en partie par le fait que, en raison de la diffusion des conceptions rationalistes de la philosophie, les dieux n'étaient plus conçus comme des forces objectives sur lesquelles les rites permettaient d'agir, mais comme des abstractions que seuls la pensée et le sentiment pouvaient appréhender, en partie par le fait que, à cause de la concentration croissante de populations de la campagne dans des centres urbains cosmopolites – il n'est évidemment pas fortuit que le culte alexandrin ait vu le jour dans une mégalopole fondamentalement cosmopolite, dans ce qui constitue peut-être la première ville cosmopolite au monde –, les coutumes et les traditions ancestrales se perdaient, les liens familiaux se relâchaient (198). Le culte isiaque put ainsi facilement « s'emparer des âmes, de celles surtout qui, accablées par les tristesses de l'existence, par les injustices, par les souffrances physiques ou morales, cherchaient un au-delà pour y trouver le réconfort, la paix et le

bonheur parfait, comme aussi de celles qui (étaient) avides de pureté et d'émotions religieuses... » (199), nostalgiques de l'époque où la Grèce était couverte de « reinaumes » (200) et où « le concept de paternité n'avait pas été introduit dans la pensée religieuse » (201).

4. Une attaque déguisée contre le patriarcat

A. L'abeille

A Éleusis comme à Éphèse, les abeilles remplissaient symboliquement un rôle liturgique, initiatique et mantique. A Éleusis, les prêtresses de Déméter portaient le nom d'« abeilles » (melissai) (202). Porphyre ajoute que Korē était surnommée « douce comme le miel » (203) et que la lune était appelée « abeille ». L'abeille était également associée à Proserpine et à Artémis (Diane). Le grand-prêtre de l'Artémision d'Éphèse était appelé « roi des abeilles » (« essenes ») (204) et, pour servir Artémis, ses prêtresses devaient être parthenoi (« vierges »). Les femmes qui célébraient les thesmophoria en l'honneur de Déméter et Korē étaient également appelées « abeilles » (205), de la même façon, selon Hésychios (s.v. 5), que les femmes initiées aux mystères d'Éleusis.

Là où, pour les modernes, l'abeille représente l'organisation, la discipline, l'industrie, pour les anciens elle symbolisait surtout la génération. « Ils appelaient aussi abeille la lune qui préside à la génération et d'un autre nom taureau ; car le signe du Taureau est le point d'exaltation de la lune ; et comme les abeilles naissent des bœufs, on nomme Née des bœufs les âmes qui vont vers la génération et Voleur de bœufs le dieu qui connaît les secrets de la génération » (206). Ce n'est que par la suite, probablement sous l'influence des doctrines orientales qui sont à la base des cultes à mystères, qu'elle en vint à être considérée comme l'emblème de l'âme et de la résurrection (207) ; plus que l'âme en soi, l'abeille symbolisa désormais les âmes, mais non « toutes les âmes qui vont vers la génération, mais celles-là seules qui devaient vivre selon la justice et retourner ensuite à leur lieu d'origine ayant accompli des œuvres agréables aux dieux » (208), autant dire les âmes pures. Dans l'orphisme, la notion de résurrection et d'immortalité est liée à celle de pureté, qui est elle-même conjugée avec celle de chasteté. Cette signification symbolique de l'abeille (209) apparaît nettement dans le mythe d'Aristée.

Aristée, fils d'Apollon et de la nymphe Cyrène, fut initié à l'apiculture par Déméter qui l'envoya enseigner cet art aux hommes : épris de la chaste Eurydice, Aristée veut la ravir à son époux, Orphée, le jour même de son mariage. Eurydice refuse ses avances et s'enfuit avec son époux ; elle est mordue par un serpent et meurt peu après. Les nymphes, pour venger la mort de leur compagne, tuent les abeilles d'Aristée. Désespéré, Aristée implore le secours de sa mère, qui lui conseille d'aller consulter le devin

Protée. Celui-ci, sous la contrainte, lui révèle la cause de la mort d'Eurydice et lui recommande d'offrir des sacrifices expiatoires aux mânes. Aristée immole quatre taureaux et quatre génisses et, neuf jours plus tard, un essaim d'abeilles s'échappe des entrailles des victimes. Aristée avait perdu ses abeilles pour avoir offensé par sa concupiscence la loi sacrée du mariage – du moins est-ce là l'interprétation qui est généralement donnée aujourd'hui du mythe en question. « Parmi les puissances divines qui font passer l'humanité de l'état de la sauvagerie à la vie domestique, la Melissa, l'Abeille, joue un rôle remarquable. En apprenant aux hommes à se nourrir de miel, la Melissa les fait se détourner du régime des nourritures carnées ; en ne mangeant plus des aliments morts, corruptibles, mais du miel, les hommes accèdent à un mode de subsistance susceptible de les rapprocher de la condition divine. Par ailleurs, prend fin le temps de l'allélophagie dont le pendant métaphorique est l'union sexuelle généralisée et les rapports incestueux. Sur le plan sociologique, le miel associe donc le comportement alimentaire au domptage de la sexualité. Sous ce rapport, le modèle mythique de l'abeille renvoie à un genre de vie fondé sur le lien conjugal. La relation qu'entretient Aristée avec ses abeilles est l'archétype du bon époux, fidèle, attentif et tempérant », (210) reflet de la bonne épouse, fidèle, chaste, réservée et pudique, représentée par l'abeille. Pour la tradition dont se fait ici l'écho Virgile, l'abeille symbolise ainsi la retenue dans les plaisirs charnels dans le mariage et l'antidote au libertinage. Là encore, il est fort probable que cette tradition soit la doctrine orphique (211).

Les prescriptions de chasteté étaient réputées avoir une importance toute particulière dans le culte de Déméter et tout particulièrement dans les thesmophoria, fête qui se célébrait dans différentes cités de l'Attique au mois de pyanepsion (octobre) en l'honneur de la déesse en tant qu'institutrice du mariage, au même moment que, en Égypte, la fête commémorant la mort d'Osiris (212). Hérodote les appelle « télète » et Hésychios « mystères », mais le fait qu'Aristophane les qualifie d'« orgies » (213) rend le cas perplexe, d'autant que, selon le scholiaste de Lucien, seule une partie des femmes qui participaient aux thesmophoria, les anttélèterai (les « puseuses »), étaient soumises à la chasteté au cours de la fête (214) ; d'autant aussi que, les hommes étant strictement exclus de la fête, il apparaît évident que les thesmophoriazousai ne pouvaient pas ne pas rester chastes, même s'il faut tenir compte du fait qu'elles auraient eu à leur disposition d'autres moyens d'éprouver des plaisirs charnels. Nous reviendrons plus bas sur cette question.

B. Les thesmophoria

Les thesmophoria visaient à assurer la fertilité du sol et la fécondité des épouses. Elles étaient présidées par deux femmes choisies chaque année par d'autres femmes (215). Les fonctions sacerdotales y étaient occupées par des prêtresses, qui portaient le nom de « melissai » (216). Les thesmophoria étaient exclusivement réservées aux personnes de sexe féminin, d'une manière si exclusive que les hommes ne pouvaient pas entrer dans le thesmophorion, sous peine de mort ou d'aveuglement. En revanche, il

n'était pas interdit et, à vrai dire, il était même fortement conseillé aux époux des deux présidentes d'engager les dépenses qui étaient nécessaires pour remplir cette charge.

A Athènes, les thesmophoria duraient trois jours. Elles s'ouvraient par une procession précédée d'un calathus (panier en forme de vase et attribut de Proserpine), tiré par quatre chevaux blancs et entouré de vierges vêtues de tissus d'or. Toutes les femmes ne pouvaient pas s'y mêler ; certaines n'en étaient que spectatrices, d'autres ne pouvaient l'accompagner que jusqu'à une certaine distance du thesmophorion, où se déroulaient les fêtes proprement dites. Celles-ci n'étaient célébrées que par les femmes mariées et les femmes aux mœurs irréprochables, à condition qu'elles aient moins de soixante ans (217). Il semble même qu'une troisième condition était d'être initiée aux mystères d'Éleusis (218). D'après Ovide, les thesmophoriazusai étaient tenues de ne pas avoir de relations sexuelles pendant les neuf nuits qui précédaient la fête, vraisemblablement en mémoire des neuf jours pendant lesquels Déméter, plongée dans une profonde tristesse, chercha Korē, ignorant qu'elle séjournait auprès d'Hadès. Ovide ne dit pas si les thesmophoriazusai étaient également obligées de rester chastes pendant les neuf jours qui précédaient la fête.

Le restaient-elles pendant les trois jours que durait la fête, comme tout semble le montrer ?

Premièrement, les litières sur lesquelles les thesmophoriazusai se reposaient et dormaient sous des tentes situées près du temple étaient faites de feuilles de gattilier, dont la plupart des auteurs modernes qui ont écrit sur le sujet tiennent pour acquis qu'elles ont un effet antiaphrodisiaque. Deuxièmement, le deuxième jour (nesteia) des thesmophoria était consacré au jeûne, vague référence aux neuf jours pendant lesquels Déméter errant à la recherche de sa fille, « dans sa douleur, ne goût(a), ni à l'ambrosie, ni au doux nektar » (219). Les thesmophoriazusai passaient cette journée assises à terre, près d'une statue de Déméter.

Le jeûne, par ses effets physiologiques, indique que l'aspect de l'abeille qui est au premier plan dans les thesmophoria n'est pas celui qui apparaît dans le mythe d'Aristée ; « Dans l'air des Thesmophories flotte une « odeur de jeûne », odeur nauséabonde qu'un Problème aristotélicien consacré à l'expression nesteias ozein (« répandre une odeur de jeûne ») explique par la respiration et des excréments de phlegme. Les femmes mariées des Thesmophories ne sont ni des femmes couvertes ni des épouses parfumées : elles émettent une légère odeur de pourri qui est comme le signe de la distance introduite entre les conjoints, mais qui peut être également un moyen de réaliser cette séparation provisoire entre mari et femme » (220). L'idée que le jeûne peut permettre de contrôler le désir sexuel se retrouvera plus tard dans le christianisme (221).

Examinons ces deux points. Le gattilier est réputé aujourd'hui essentiellement pour ses propriétés de régulateur hormonal (222). Pour certains scientifiques modernes, les feuilles de cette plante ont des vertus aphrodisiaques pour les hommes ; pour d'autres, « la saveur aromatique de ses baies et la quantité d'huile volatile dont elles sont pénétrées les rendent plus propres à échauffer qu'à rafraîchir » (223) ; pour d'autres encore, « ... le gattilier se montre tantôt aphrodisiaque, tantôt antiaphrodisiaque ; il semble osciller d'un extrême à l'autre » (224). Le seul point sur lequel ils s'accordent est que, quels que soient les effets du gattilier, il doit, pour en avoir effectivement, faire l'objet d'une préparation. Dans l'antiquité, aucun médecin grec ne fait allusion aux vertus soi-disant antiaphrodisiaques du gattilier. Dioscoride en prescrit les baies, prises en décoction, contre, entre autres, les inflammations de l'utérus. Fort intéressant est qu'il le décrit comme un abortif (225), car c'est évidemment de ce médicament dont auraient eu besoin les thesmophoriazusai, dans l'hypothèse où elles ne se seraient pas privées de plaisirs charnels au cours des thesmophoria.

Le mot qui désigne le gattilier en grec, c'est-à-dire agnos, pourrait permettre d'y voir plus clair, car il dériverait, soit de l'adjectif « hagnos », « pur », « chaste », « innocent », soit, ce qui n'est pas la même chose, de l'adjectif « agonos », « stérile » (226) et, en latin, il est appelé « agnus castus » (agneau chaste). Par antiphrase ? Au « moyen âge », l'agnus castus pouvait être vu « planté presque en tous les cloystres des moines » (227), dont la chasteté n'est devenue proverbiale qu'à une époque relativement récente.

Les choses se compliqueraient encore, s'il était certain, comme le suggère Callimaque (228), que c'était bien le jour du jeûne que les thesmophoriazusai échangeaient des propos indécents (aischrologia), en les accompagnant de gestes obscènes et en manipulant des représentations des parties sexuelles de la femme (229), toujours en mémoire des « paroles indécentes qui firent « rire Cérès, affligée de la perte de sa fille » (Diodore, V, 4). N'est-il pas en effet contradictoire de jeûner et de se priver de relations sexuelles, tout en se livrant à une débauche d'obscénités ? Le jeûne provoque une excitation psychique (230), qui, jointe au sentiment de frustration suscité par la chasteté, pourrait expliquer le dérèglement mental passager propre à favoriser ce type de comportement.

Le troisième jour des festivités s'appelait kalligeneia (« la belle enfant », une des épiclèses de Déméter) et était consacré aux sacrifices. en mémoire des cochons d'Ebouleus qui avaient été engloutis dans le sol en même temps que Korē (231), des porcelets étaient précipités vivants dans une fosse appelée megaron (ou adyta), où étaient également jetés des branches de pin et des figurines de pâte dure de blé ayant une forme de sexe féminin, ou de sexe masculin, ou encore de serpents. Le premier jour des thesmophoria de l'année suivante, les anttliēteriai venaient y chercher les restes putréfiés des porcelets et les plaçaient sur un autel, où ils étaient brûlés. Les cendres servaient d'engrais (232). Plus tard dans la journée, un porcelet était sacrifié en premier pour la purification, puis une truie pleine était immolée à Déméter, des porcs à Korē et à Zeus Eboulis. La viande était consommée dans le banquet qui avait lieu

le soir ; plus tôt dans la journée (à moins que ce rituel n'ait été accompli trois mois plus tôt, en juin, lors des skira, une fête similaire à certain égards aux thesmophoria) (233).

Dans la Grèce antique, de même que la femme était exclue de la vie politique, ainsi, à quelques rares exceptions près (les prêtresses, en particulier), elle n'avait pas droit de pratiquer des sacrifices sanglants. Seuls les citoyens pouvaient en offrir de plein droit. De même, seuls les hommes avaient le droit de manipuler les ustensiles de cuisine comme la broche, le couteau et le chaudron. En outre, les femmes ne pouvaient consommer de la viande que sous certaines conditions. Une de ces conditions était que la femme ne puisse recevoir une portion de viande sacrificielle que par l'intermédiaire de son époux (234). Or, dans les thesmophoria, il apparaît que les femmes sacrifiaient elles-mêmes. Un commentateur ancien d'Aristophane (235) les appelle des « carnivores » et des « égorgées de porcs » (236). A cet égard, les thesmophoria constituaient, sinon une inversion, du moins une subversion de l'ordre établi, qui était accentuée par un autre fait : le second jour des thesmophoria, les thesmophoriazusai tenaient assemblée et, inversement, les tribunaux et le sénat ne s'assemblaient pas et l'on mettait en liberté les prisonniers (237).

Donc, les thesmophoria étaient-elles ce qu'elles passaient pour être, c'est-à-dire une fête de la fécondité, ou une orgie, ou encore une célébration du matriarcat sous le couvert d'une fête de la fécondité ? Rien ne s'oppose a priori à ce qu'elles aient été les trois à la fois, mais, s'agissant de la fécondité, il se pourrait qu'elle ait été tout sauf celle de l'union conjugale.

Pour tout dire, il se pourrait que les thesmophoria célébraient la fécondité parthénogénétique. Synthétisons les indices qui permettent de faire cette hypothèse. Le premier est le surnom des thesmophoriazusai, melissai. Le deuxième est le jeûne, dont la putréfaction intestinale qu'il cause peut être assimilée symboliquement à l'état de décomposition des cadavres de taureaux dont une fable enseignait qu'ils donnaient naissance aux abeilles, état de décomposition qui, comme nous l'avons vu plus haut, était aussi celui des restes des porcelets que les « pousseuses » retiraient des fosses où ils avaient été précipités plusieurs mois plus tôt ; dans les cultes de la déesse mère, « sémination et putréfaction étaient perçues en terme d'équivalence » (238).

C. La célébration de la parthénogenèse

L'abeille est également un symbole de la reproduction asexuée, c'est-à-dire de la parthénogenèse (du grec parthenos, « vierge » et gignesthai, « être né »). Nous avons vu plus haut que le mot de parthenos ne désigne pas nécessairement une jeune fille qui n'a pas encore perdu sa virginité, mais une femme

célibataire et rétive au mariage qui a des relations sexuelles avec un homme. Dans la mythologie, cependant, une déesse vierge est effectivement une déesse qui n'a pas eu de relations sexuelles avec un dieu. Elle enfante, mais indépendamment d'un dieu. La plupart des déesses créatrices dont l'archéologie a trouvé les premières traces au paléolithique sont des divinités qui se reproduisent par parthénogenèse (239). Tel est le cas de Gaia qui donne naissance par parthénogenèse à Ouranos, le Ciel, Pontos, la Mer et Ouréa, les Montagnes (240) ; tel est aussi le cas de Neith (son nom est aussi translittéré Net ; de « netet », « tisser »), la « Lybienne », l'une des plus anciennes déesses égyptiennes, à laquelle fut identifiée Isis (241) et qui fut introduite quasiment telle quelle en Grèce sous le nom d'Athéna ; tel est encore le cas, à une époque ultérieure, de Métis, mère d'Athéna ; bien que tel ne soit apparemment pas le cas de Déméter et de Perséphone, elles pourrait être appelées des déesses de la troisième génération parthénogénétique.

Toutes deux avaient vocation à reproduire parthénogénétiquement. En ce qui concerne Déméter, plusieurs sources indiquent que cette déesse et Rhéa/Gaia représentent une seule et même divinité. Le nom de Rhéa et celui de Déméter sont interchangeables dans le mythe orphique de Dionysos. « La théogonie orphique est formelle : « Etant auparavant Rhéa, et quand elle fut la mère de Zeus, Déméter devint (242)... » Quant à Perséphone, dans la plupart des mythes où elle figure, elle est associée à des déesses vierges, comme Athéna et Artémis, protectrice des amazones. Toutes trois ont pour autre point commun, même s'il concerne surtout Perséphone et Artémis, l'abeille (243). Une des épicleses de Perséphone était melitodes (« douce comme miel ») (244) et, comme nous l'avons indiqué plus haut, les thesmophoriazusai étaient appelées melissai, du nom de ces insectes qui se reproduisent sans accouplement. Un drame est venu les empêcher de procréer indépendamment de l'homme : le viol. Dans la tradition homérique (245), Déméter est violée par Zeus et, dans la version arcadienne du mythe (246), par Poséidon et, selon Clément d'Alexandrie (247), par son « propre fils », Zeus. Perséphone est violée, soit, dans l'Hymne homérique, par Hadès, soit, dans la tradition orphique, par Zeus et, dans celle-ci, elle donne naissance à Dionysos (248) ; à Éleusis, une naissance était annoncée à la fin des mystères : celle de Brimus, fils de Brimo (249), c'est-à-dire selon certaines sources, de Déméter et, selon d'autres, de Perséphone (250). Nombreux sont, outre ceux que nous venons de mentionner, les mythes dans lesquels une déesse, c'est-à-dire une divinité appartenant au fond matriarcal préhellénique, est violée par un dieu d'origine indo-européenne. Le viol est l'expression mythologique non seulement, comme l'a mis en évidence Robert Graves (251), de la conquête et de l'assujettissement des populations pélasgiques par les tribus patriarcales d'origine indo-européenne de la Grèce (Ioniens, Doriens, Achéens, etc.), mais aussi, pour passer du plan historique au plan ontologique, de la victoire et de la domination de la puissance masculine sur la puissance féminine. Le mythe suggère que le processus a pu être long : si c'est à part entière que Rhéa est une déesse de la génération parthénogénétique, Déméter ne l'est plus qu'à travers Rhéa, Perséphone, que d'une manière symbolique (l'abeille). Ce n'est pas sans combattre que les matriarches, pour reprendre un terme de l'Ancien Testament, renoncèrent à leur indépendance et la possibilité de vivre virginalement au sens susmentionné et de procréer « indépendamment de l'homme » (252) (252bis). Les mystères furent leur moyen de défense et même leur riposte.

Franz Cumont, bien plus perspicace en général, explique la naissance de Brimo, comme Foucart, par le fait que « l'effet du drame douloureux et triomphant de Déméter et de Goré est de rendre annuellement aux mortels les biens dont l'invention de Cérès était la source et de remettre en vigueur la fondation des mystères et le pacte conclu avec Éleusis... » (253) L'idée de vengeance qui, comme nous l'avons mentionné plus haut, est liée à l'épithète de brimo (254) ne permet pas d'accepter cette interprétation. En réalité, Brimus était conçu comme un instrument de vengeance. De quoi Déméter/Perséphone se vengeaient-elles ainsi ? Non pas d'avoir engendré, mais de n'avoir pas pu se reproduire par parthénogenèse, comme il était dans leur nature de le faire. A la naissance de Brimo, la vengeance s'était accomplie. Elle s'était accomplie à travers l'initiation.

D. Le retour au matriarcat

Des mystes il était exigé essentiellement qu'ils revivent ce que la déesse avait vécu. « La volonté de faire l'expérience du grand drame qu'avaient vécu les déesses Déméter et Perséphone était le mot de passe secret qui permettait au myste de pénétrer dans les mondes mystiques de ces divinités, où lui seraient dévoilés les mystères de la vie et de la mort et ceux des relations de l'individu avec les mondes divins. « Pour connaître les mystères de la Vierge Mère », c'est-à-dire – pour reprendre les termes que R. Guénon emploie à propos de la *materia prima* – pour connaître ce en quoi il n'y a effectivement rien à connaître, « il fallait vouloir devenir la vierge et faire l'expérience du viol du Matriarcat par le mâle » (255). Les mystères ne visaient pas à faire acquérir au myste des connaissances, fussent-elles non livresques, mais à l'affranchir des conditions limitatives de cette existence, en le mettant en communication avec des degrés supérieurs de la réalité. Théoriquement, le myste se détachait progressivement des limitations de l'individualité humaine, jusqu'à ce qu'il ait « atteint l'état de complète 'nudité' de l'être absolu et simple » (256). Simultanément, la déesse enlève progressivement les sept voiles dont elle est couverte, jusqu'à ce qu'elle soit complètement nue ; « la puissance féminine se dénude de toutes ses formes pour se manifester dans son élémentarité, dans sa substance « vierge », antérieure et supérieure à toute forme » (257). la manifestation de la déesse à l'état, pourrait-on dire, pur n'est pas sans danger pour celui qui est témoin du spectacle : « Qui verra nue Pallas [Athéna], protectrice de la cité, contempera Argos pour la dernière fois » (258) et Tirésias, l'ayant surprise au bain, est littéralement aveuglé par la déesse, alors même qu'il n'est pas au courant de la menace qui pèse sur ceux qui la « [verront] nue ». Combien, parmi les Grecs qui, comme nous l'avons indiqué plus haut, se firent initier toujours plus nombreux à partir du Ve siècle avant notre ère (259) possédaient-ils les qualifications qui sont strictement indispensables pour recevoir une initiation sans en subir les dommages psychiques et mentaux sur lesquels R. Guénon attire l'attention dans tous ses ouvrages sur la voie initiatique ?

Le cas de Gallien, empereur romain de 253 à 268 de notre ère, montre à quel point les influences qui émanaient des mystères d'Éleusis pouvaient monter à la tête des hommes intérieurement féminins qui demandaient à y être admis. Initié aux mystères d'Éleusis en 260 avant notre ère, grandement influencé par Plotin, il fit frapper une série de pièces dont l'une des faces le représente féminisé et, plus précisément, « démétérisé », puisqu'il y apparaît orné d'une couronne d'épis et que son titre (gallienus augustus) y est gravé au datif féminin singulier (« gallienae augustae) (260). Gallien « considérait qu'il était devenu « empereur en tant que déesse » et était un « empereur appartenant à la déesse », c'est-à-dire à Déméter/Perséphone. Il était entendu qu'un homme ne pouvait entrer dans le reyaume des Enfers que s'il devenait « femme » » (261).

V. Les conditions de pénétration du culte isiaque dans le monde gréco-romain

1. La pénétration en Grèce

L'isiacisme gagna Eretrie et Délos respectivement à la fin du IV ou au début du III siècle avant notre ère et 250 avant notre ère, puis Corinthe, d'où, conjointement au culte de Sarapis, il se propagea dans la plupart des villes de l'isthme. Corinthe fut pour ainsi dire son premier port d'attache. Port florissant sur le bord de deux mers, la cité avait tout pour attirer celle qui passait pour avoir inventé les voiles et avoir construit le premier navire, pour commander aux flots et aux tempêtes, en un mot pour être la maîtresse de la mer et de la navigation. Les Corinthiens consacrèrent deux temples à Isis, l'un au centre de la ville, l'autre à l'entrée du port : ils lui en dédièrent encore deux dans leur citadelle, l'un à Isis l'Égyptienne, l'autre à Isis Pélasgique, dont il est question dans les Métamorphoses (262). Un grand nombre de villes portuaires choisirent Isis pour divinité tutélaire. Son culte atteignit la Béotie à la fin du IIIe siècle avant notre ère, comme il ressort de six actes des inscriptions d'Orchomène relatifs à la consécration d'esclaves à Isis et Sarapis (263). Au Nord, le culte d'Isis pénétra jusqu'en Thrace et dans la région du Pont. En Asie Mineure, il était localisé dans les cités du littoral. En Crète, il fut introduit au IIe siècle par des Égyptiens et des mercenaires crétois au service des Ptolémées. Quelque soit l'endroit où il s'établit, il n'est en général pas facile de déterminer si le culte d'Isis avait un caractère privé ou public et si, dans le premier cas, il devint ensuite public.

A. La méthode de propagation

Deux phases très distinctes l'une de l'autre sont à distinguer dans l'implantation d'un culte exotique dans la région d'un pays dont les autorités politiques ne le soutiennent pas et dont le paysage ethnique présente une certaine homogénéité. Dans la première période, le culte fait profil bas et même fait tout

pour accentuer son altérité, ne serait-ce que pour susciter la curiosité des autochtones. Il « est d'abord pratiqué dans le cadre d'associations religieuses... au sein desquelles les fidèles se regroupent sur base d'un culte commun et en dehors des structures civiques et familiales, répondant ainsi aux besoins d'une société éclatée » (264), c'est-à-dire celle des immigrés qui le pratiquent, alors que la plupart des associations cultuelles grecques, comme celle des Phratriai, étaient formées de membres de familles apparentées et résidant dans la même région et avaient pour but d'honorer un ancêtre commun. Les prêtres, les desservants et les fidèles sont des étrangers, ils conservent leurs habitudes vestimentaires et alimentaires. De fait, à Délos au tout début du IV^e siècle avant notre ère, les ministres du culte isiaque sont tous issus de la caste sacerdotale de Memphis (265) et, dans d'autres temples, plusieurs desservants ne parlent que phénicien (266).

Peu à peu, la stratégie d'isolation fait place à une tendance de plus en plus forte à entrer en communication avec les autochtones et à adopter leur langue et leurs coutumes. Le prêtre de Memphis dont il vient d'être question porte un nom grec et son petit-fils, dans le troisième quart du III^e siècle avant notre ère., parle et écrit le grec ; vers 165 avant notre ère, leur descendant jouit des droits civiques. La composition du clergé isiaque et de la congrégation isiaque change. A Athènes, dès la fin du III^e siècle avant notre ère, le prêtre d'Isis et de Sarapis est un Grec et, au II^e et au 1^{er} siècle avant notre ère, un citoyen athénien. Cependant, les fonctions spécialisées, telles que celle d'interprète des songes envoyés par Isis et Sarapis, continuent à être remplies par des desservants et des « assistants » étrangers. Les prêtres d'Isis grecs sont généralement des notables, les prêtresses d'Isis grecques des femmes issues de grandes familles. De là la haute considération dans laquelle ils sont tenus par certaines cités et le fait que celles-ci votent des décrets honorifiques en leur faveur ; de là aussi l'octroi au culte d'un statut officiel. Les isiaques sont toujours réunis en associations, mais celles-ci ne manquent plus de membres d'origine grecque et, si elles sont toujours financées par leurs membres, elles obtiennent désormais des subventions (267). Ce sont des « « fraternités égalitaires » qui débordent les clivages ethniques et civiques » (268). C'est que ces « fraternités égalitaires » n'ont pas peu contribué à dissoudre les « clivages ethniques et civiques ». Enfin, le culte s'ouvre aux classes inférieures. il semble que les esclaves aient été autorisés à adhérer aux associations isiaques à partir du 1^{er} siècle avant notre ère., époque où le culte isiaque connaît un essor important en Grèce. Le rôle des femmes dans le culte d'Isis, apparemment subalterne dans les premiers temps, tend à prendre de l'importance à l'époque impériale.

B. Les facteurs de pénétration

Plusieurs facteurs expliquent la propagation du culte des dieux égyptiens en général et du culte d'Isis en particulier en Grèce à partir du IV-III^e siècle avant notre ère.

La pénétration et la dissémination des cultes orientaux en Grèce fut d'abord grandement facilitée par la permissivité de la démocratie athénienne et le goût de l'exotisme de certains Athéniens.

En ce qui concerne le premier point, à Athènes, le principe était que « quiconque introduisait des divinités étrangères sans autorisation préalable était passible de la peine de mort, mais il était facile de tourner la loi. Dans un premier temps, un petit groupe d'étrangers s'installait aux abords de la cité, sur un terrain dont l'État leur reconnaissait la possession ; de là leur culte s'infiltrait dans les maisons des particuliers. Dans un second temps, la question se posait de savoir comment il oserait se célébrer ouvertement » (269). En ce qui concerne le second point, les Athéniens, s'ils regardaient les non Grecs et en particulier les Orientaux comme leur étant inférieurs racialement, étaient « (o)uverts en général aux apports de l'extérieur » en matière de culture et de religion. « Ils ont, en effet, continue Strabon, accueilli nombre de cultes étrangers (ξενὸν κὺν ἐθνὸν) et se sont même attirés par là les moqueries des poètes comiques » (270), qui, eux, mettaient en relief le caractère exotique, étrange et barbare de ces cultes.

Un des Athéniens que les poètes comiques raillèrent pour leur égyptophilie fut le grand-père de Lycurgue, orateur à l'instigation duquel fut voté en 333 avant notre ère le décret autorisant des marchands égyptiens établis au Pirée à y fonder un temple en l'honneur d'Aphrodite, décret qui rappelle que certains de leurs compatriotes avaient déjà obtenu la permission d'en ériger un dans la même ville en l'honneur d'Isis (271). Le culte d'Isis n'avait cependant pas d'existence légale. C'est Ptolémée Soter, ou Ptolémée Philadelphie (272), qui régularisa sa situation, en faisant édifier un temple à Sérapis à Athènes (273). De nombreuses épouses et mères athéniennes n'avaient pas attendu l'officialisation du culte pour se rendre en pèlerinage en Égypte et en rapporter les images des dieux alexandrins (274).

Le premier est le prosélytisme des Lagides. Il fut mis en lumière par Franz Cumont (275) : Isis « fut adoptée partout où se fit sentir l'autorité ou le prestige des Lagides, partout où s'étendirent les relations de la grande métropole commerciale d'Alexandrie. Les premiers la firent accepter par les princes et par les peuples avec lesquels ils conclurent des alliances. Le roi Nicocréon l'introduisit à Chypre après avoir consulté l'oracle du Sérapéum, Agathocle en Sicile, lorsqu'il épousa la belle-fille de Ptolémée. A Antioche, Séleucus Callinicus fonda un sanctuaire pour y loger une statue d'Isis que Ptolémée Evergète lui avait envoyée de Memphis. Ptolémée Soter ou Philadelphie introduisit à Athènes, comme gage de son amitié, Sérapis, qui eut désormais un temple au pied de l'Acropole, et Arsinoë, sa mère ou sa femme, en fondait un autre à Halicarnasse dès l'année 307. Ainsi l'action politique de la dynastie égyptienne tendait à faire reconnaître partout des divinités dont la gloire était en quelque sorte liée à celle de leur maison. Nous savons par Apulée que, sous l'Empire, les prêtres d'Isis mentionnaient en premier lieu dans leurs prières le souverain régnant ; ils ne faisaient certainement qu'imiter la dévotion reconnaissante que leurs prédécesseurs avaient vouée aux Ptolémées ». Fondée sur les témoignages d'auteurs anciens tels que Macrobe, Libanius, Pausanias, Apulée, l'argumentation de l'historien belge a longtemps été acceptée. P. M. Fraser (276) a été le premier à la critiquer, au motif « qu'à Délos et à

Athènes, les premières manifestations d'un culte public à Sarapis n'apparaissent qu'au déclin de l'influence politique lagide et que le culte public du dieu fait son apparition dans les îles et les territoires grecs placés sous la dépendance politique des Ptolémées plus tard que dans les îles entretenant seulement des relations commerciales avec l'Égypte lagide » (277).

Rares, parmi les isiacologues actuels, sont ceux qui continuent à soutenir l'existence d'une « Isispropaganda » de la part du pouvoir lagide ; la plupart se sont ralliés à la vue de Fraser, tandis qu'un certain nombre ont adopté une position médiane. Martin P. Nilsson, s'il est d'avis que l'immigration des marchands égyptiens vers le monde gréco-romain suffit à expliquer l'exportation des cultes égyptiens en Grèce et en Italie, n'en concède pas moins que l'instauration du culte des divinités isiaques dans les îles de la mer Égée et sur les côtes d'Asie Mineure n'est pas dénuée de liens avec le protectorat exercé par les Lagides sur ces régions depuis le début du III^e siècle avant notre ère (278). L. Bricault, après avoir groupé en trois catégories les lieux où furent édifiés les premiers sanctuaires isiaques en Grèce, à savoir les ports, les cités en relation étroite avec l'Égypte lagide et les cités occupées par des armées, qu'elles soient lagides ou non, ne peut pas faire à moins que de remarquer que Rhodes, où des inscriptions isiaques sont attestées depuis 242 avant notre ère, entretenait alors des relations commerciales privilégiées avec l'Égypte ptolémaïque et que de remarquer que « la construction des sanctuaires isiaques d'Éphèse et de Priène semble correspondre à la période où l'Ionie était sous l'hégémonie lagide, au milieu du III^e siècle avant notre ère, lorsque Ptolémée III s'assura pour un temps la mainmise d'une partie de l'Égée et des côtes ioniennes (246-241 avant notre ère) » (279). Mais, en fin de compte, la diffusion du culte isiaque dans le monde gréco-romain se serait faite de manière spontanée : « chaque initiative [des Isiaques] est individuelle et ... elle n'est pas le fait des Grecs, des Égyptiens ou des Romains, mais d'individus ou de groupes d'individus qui ont pour point commun d'être soucieux de pouvoir pratiquer, à l'endroit où ils se trouvent, un culte, une religion à laquelle ils sont déjà attachés » (280). Il suffit de remplacer dans cette phrase « Isiaques » par « musulmans » et « Grecs », « Égyptiens » et « Romains » par « Français », « Algériens » et « Allemands », pour obtenir l'explication que le milieu achadhimique, vecteur parmi d'autres de l'idéologie mondialiste de l'occupant, donne des conditions de propagation de l'islam dans tout le continent européen depuis une trentaine d'années. La réalité est que, dans l'Europe actuelle, la plupart des demandes de permis de construire pour une mosquée sont faites par des associations cultuelles musulmanes et non par le représentant officiel de tel ou tel émirat islamique, moins encore par tel ou tel État islamique, auquel ces associations servent de paravent, ainsi, dans le monde gréco-romain de l'antiquité, hormis quelques rares exceptions, que signale F. Cumont, la demande d'autorisation de fondation d'un sanctuaire, privé ou public, en l'honneur d'Isis n'émanait pas directement des souverains lagides, mais, soit de leurs sujets, soit de séides de leurs sujets, qui leur servaient de couverture (281).

Qui, pour isoler la question de la pénétration du culte isiaque en Grèce de celle de sa diffusion dans cette région, étaient ces sujets, ou les séides de ces sujets ? Dans plus d'un cas, ils étaient des marchands (282). L'étaient-ils à plein temps ? Les « businessmen » comptent depuis quelques décennies

parmi les recrues de choix des services secrets (283), rien ne s'oppose donc a priori à ce que, dès une époque très ancienne, des individus de ce genre aient été employés comme propagandistes par des services analogues. De fait, il a été démontré qu'il existait les services secrets maritimes dans l'antiquité tardive (284) et même que la haute antiquité connaissait des pratiques d'espionnage (285). En outre, il apparaît que plus d'un navire de commerce appareilla d'Alexandrie vers la Grèce avec un ou plusieurs prêtres égyptiens à son bord (286). Enfin, divers documents, dont les arétologies (les hymnes à Isis), montrent l'existence d'un « projet idéologique visant à doter Isis de tous les attributs nécessaires à son intégration dans le contexte cosmopolite de l'époque » (287). Ainsi se trouve largement confirmée la perception intuitive qu'eut F. Cumont des modalités de propagation du culte isiaque dans le monde gréco-romain de l'antiquité, conscient qu'il était du fait que rien, dans le déroulement de l'histoire, n'est spontané, pas plus les événements que la formation et la diffusion des idées.

Le second facteur de la propagation du culte isiaque en Grèce est d'ordre psychologique. Pour l'expliquer, il nous faut partir des remarques que, sur la base des vues lumineuses de F. de Coulanges sur la décadence de la religion hellène, nous avons faites ailleurs (288). La religion primitive s'altéra, mais cette altération ne fut pas due uniquement à l'œuvre du temps ; l'idée de la divinité se transforma, mais cette transformation ne se produisit pas par la seule force des choses. Les conceptions que le mouvement philosophique commença à distiller dans l'Attique à partir du VI^e siècle avant notre ère furent pour beaucoup dans la perte de prestige du foyer domestique et dans le discrédit du foyer des villes, du prytanée, dans le développement de l'illusion que les dieux n'appartenaient plus chacun à une famille ou à une ville, mais au contraire au « genre humain » et veillaient tous sur l'univers. La teinte universaliste (289) que prit la philosophie dite grecque, en postulant que la raison, dont elle avait découvert l'existence, est une faculté commune à tous les hommes, fut pour beaucoup dans la naissance de l'*interpretatio graeca*, la tendance à interpréter, ou à tenter de comprendre, la religion et la mythologie grecques d'après les concepts et les pratiques religieux des autres peuples et plus particulièrement à identifier les divinités grecques à des divinités étrangères, tendance qui dégénéra vite en manie. Hérodote semble en avoir été le premier représentant. C'est à lui que fut due l'assimilation d'Osiris à Dionysos, d'Isis à Déméter et d'Horus à Apollon (290). En revanche, il ne fut pas le premier grec, au sens générique du terme, à faire des comparaisons entre les divinités grecques et les divinités égyptiennes (291). Il fut précédé dans cette voie par les « Grecs » d'Asie Mineure qui, vers 640 avant notre ère, avaient été autorisés par Psamitik I^{er} à fonder une colonie à Naukratis, dans le delta du Nil (292). Les fouilles archéologiques montrent que la quasi majorité des colons étaient originaires de l'Asie Mineure (293) où Isis était d'ailleurs connue et invoquée (294). Hérodote lui-même nota que les colons « grecs » installés dans cette ville nouvelle avaient essayé d'identifier leurs divinités à celles des Égyptiens. Il n'est pas impossible que ces pionniers aidèrent les Égyptiens à « (persuader) à Hérodote que les cultes grecs n'étaient que des travestissements de leur religion nationale » (295). Toujours est-il que le voyage d'Hérodote tombait fort bien, puisque, à cette époque, les Grecs, « las de leur mythologie et doutant de la puissance de leurs dieux » (296) et, « en matière de révélation, de théologie, de science absconse, fascinés par l'antiquité de la civilisation égyptienne, étaient tout disposés à reconnaître la supériorité de prêtres dépositaires de traditions prétendues immuables » (297) et de leurs dieux et à

accepter l'idée que les dieux n'appartenaient plus chacun à une famille ou à une ville, mais qu'ils étaient communs au « genre humain » et veillaient tous sur l'univers. Toutefois, « (u)n culte purement égyptien eût été inacceptable dans le monde gréco-latin. Le mérite de la création mixte, réalisée par le génie politique des Ptolémées, c'est d'avoir rejeté ou atténué ce qui, comme les phallophories d'Abydos, était répugnant ou monstrueux, pour maintenir uniquement ce qui pouvait émouvoir ou attirer. Elle fut la plus civilisée de toutes les religions barbares ; elle conserva assez d'exotisme pour piquer la curiosité des Grecs, pas assez pour blesser leur sens délicat de la mesure, et son succès fut éclatant » (298). Ici aussi, F. Cumont a parfaitement saisi le fond de la question.

Le troisième facteur est d'ordre racial. La légalisation du culte d'Isis sous les Ptolémées fut rendue possible par le fait qu'Athènes, comme Alexandrie, était devenue une cité cosmopolite : les métèques n'étaient plus exclusivement des marchands : gens de lettres métèques, acteurs métèques, artistes métèques, athlètes métèques, hommes d'État métèques se mêlaient désormais aux Grecs (299). Cosmopolite était aussi Naukratis, puisque les colons qui s'y installèrent au VII^e siècle avant notre ère venaient des quatre coins du monde grec et en particulier, comme nous l'avons indiqué ci-dessus, des côtes de l'Asie Mineure et que la ville devint rapidement un centre commercial international, où affluaient les marchands indiens, les commerçants Arabes et les trafiquants égyptiens (300). Or, les côtes de l'Asie mineure étaient alors couvertes de peuples sémitiques, tels que les Capadociens, les Ciliciens, les Lycaoniens, les Cataloniens, les Cariens et les Lyciens (301), peuples dont la *forma mentis* manifeste une disposition au syncrétisme (302).

Enfin, le porteur déterminant du culte isiaque fut la femme. Plusieurs pratiques étroitement liées au culte alexandrin le restèrent, une fois qu'il fut introduit dans le monde gréco-romain : l'astrologie, c'est-à-dire l'étude des astres dans leurs rapports avec la destinée de l'homme, l'apotélesmatique, c'est-à-dire la science des influences sidérales, trouva chez les Grecs des disciples zélés : les dieux furent identifiés aux astres ; à Rome, sous l'Empire, de grandes et nobles familles eurent leurs devins à gages ; l'oniromancie joua aussi un rôle à l'époque impériale : l'idée se répandit que les hommes peuvent entrer en communication avec la divinité pendant leur sommeil ; il n'était pas rare que des particuliers élèvent des monuments à Isis, ou à Sérapis, ou embellissent leurs sanctuaires, pour y avoir été invités expressément dans un songe, comme en témoignent les inscriptions ; l'intromantique était à la mode, surtout dans le culte de Sérapis, qui était désormais identifié à Asclepios, mais aussi dans celui d'Isis ; enfin, la nécromancie eut du succès. Les femmes étaient le principal vecteur de propagation de ces pratiques ; elles introduisaient dans leurs ménages des traités d'apotélesmatique ou de magie ; elles se soumettaient avec une obéissance aveugle à toutes les mortifications que les prêtres des cultes orientaux leur imposaient pour faire pénitence, elles formaient une grande partie de la clientèle des prêtres d'Isis qui donnaient des consultations d'astrologie et de chiromancie (303). « La Rome du Premier siècle de l'empire possédait ses diseurs de bonnes aventures, ses métoposcopes, ses chiromanciens, qui vivaient tous, ce semble, de la superstition générale des femmes. Les patriciennes avaient à leurs gages des personnages de ce genre, qu'elles faisaient venir du fond du crédule et

mystérieux Orient ; les plébéiennes, pour payer moins cher, recouraient à la tourbe des augures qui tenait ses séances et donnait des consultations au Cirque, ou en plein vent, sur la chaussée Tarquinienne » (304). De la crédulité de ces femmes et de l'impudence avec laquelle les prêtres des cultes orientaux en tiraient profit Juvénal se moque, sans épargner les hommes qui faisaient preuve de la même crédulité, ni ceux qui, sans être des dévots d'Isis, étaient incapables de dompter leurs épouses : « Pauvre mari, ironise-t-il avec causticité, ne te plains pas trop, quel que soit au contraire le prix de la potion, hâte-toi de la présenter toi-même, car, s'il prenait fantaisie à ta femme de devenir grosse et de sentir dans ses flancs élargir le fruit de sa fécondité, tu pourrais bien te trouver père d'un nègre. Malgré sa couleur, il n'en faudrait pas moins le reconnaître pour ton héritier, lui dont, le matin, tu aurais fui la rencontre (305) ».

2. L'infiltration dans Rome

Lorsque, en 204 avant notre ère, Cybèle fut introduite à Rome, l'urbs était « l'objet d'un véritable siège : ces prêtres étrangers qui abordent à ses portes, ces livres apocryphes que l'on cherche à couvrir de l'autorité d'un de ses anciens rois, ces cultes mystérieux qui s'établissent dans ses colonies les plus voisines, tout cela atteste qu'il y a un certain lieu du monde où l'on a rêvé de la conquérir par la religion, et qu'une fermentation sourde travaille autour d'elle et jusque dans son sein » (306).

Le culte d'Isis fit son apparition en Italie vers la fin ou le milieu du II^e siècle avant notre ère. Il aurait été importé de la cosmopolite Délos dans les ports de la Campanie par des marchands italiens (307) (ou/et par des prêtres que des marchands égyptiens avaient amenés avec eux sur leur navire) (308) et se propagea assez rapidement dans toute l'Italie, de la Transpadanie à la Vénétie, du Latium à l'Emilie, de l'Apulie à la Sicile et à la Sardaigne (309). La fondation d'un sanctuaire plébéien d'architecture étrusque dédié à Déméter vers 496-493 au pied de l'Aventin (310) avait pour ainsi dire préparé le terrain. Le culte d'Isis devint en vogue à Rome au I^{er} siècle avant notre ère, alors que les Syriens, les Égyptiens, les Phéniciens et les Juifs y affluaient en masse (311). Les premiers adeptes de l'isiacisme en Italie furent des marchands, des affranchis et des esclaves, en particulier des esclaves d'origine égyptienne et, sous l'empire, d'origine syrienne (312), puis, comme en Grèce, les artistes, les lettrés, les savants, les philosophes et les rhéteurs (313) y adhérèrent ; le culte se propagea rapidement dans tous les milieux, y compris dans la noblesse provinciale. Les femmes aussi, d'abord celles du demi-monde, puis, à partir de la deuxième moitié du II^e siècle de notre ère, celles de certaines grandes familles, succombèrent aux charmes de la déesse orientale.

A. L'impuissance du sénat

L'isiacisme faisait l'objet d'un grand engouement, mais aucune loi n'autorisait encore les isiaques à former des associations et à célébrer leur culte à frais communs dans l'enceinte de la capitale.

Le sénat, s'il exerçait simplement un droit de haute surveillance sur le culte public, avait toute compétence en matière de cultes étrangers. Aucun temple, a fortiori aucun temple en l'honneur d'un dieu étranger, ne pouvait être dédié dans l'enceinte de l'urbs, sans son autorisation expresse. Longtemps, les sanctuaires des divinités étrangères « appelées » (314) à Rome ne purent être construits qu'à l'extérieur du pomerium. La première exception est constituée par le templum dioscurum (les Dioscures étaient originaires de Grande Grèce), bâti vers 485-484 ; la deuxième, par le temple de Cybèle, dont la dédicace eut lieu en 191 avant notre ère, dix ans après que les Romains, sensibles à la prophétie contenue dans les livres sibyllins, « un des principaux supports de l'entreprise souterraine de corrosion et de dénaturation de la romanité aryenne... » (315), eurent fait venir de Pessinonte à Rome la statue en pierre noire de la déesse. Les divinités « appelées » à Rome, bien qu'intégrées aux sacra publica, restaient considérées comme des divinités étrangères et étaient célébrées « avec les mêmes rites qu'emploient les peuples desquels on les tient » (« peregrina sacra ») (316).

La police des cultes étrangers était exercée par le sénat par l'intermédiaire des magistrats, car le sénat n'avait aucune juridiction criminelle. Elle était exercée énergiquement, mais sans grande efficacité. En effet, la législation religieuse romaine était vague et flottante ; tout se faisait plus ou moins au gré des circonstances et des événements ; les prohibitions sénatoriales n'étaient pas toujours suivies d'effet ; « aux périodes d'extrême sévérité succédaient des ères d'inconcevable faiblesse » (317), ou, devrait-on dire, aux magistrats d'une extrême sévérité succédaient des magistrats d'une inconcevable mollesse. La répression des isiaques et plus généralement des adeptes et des desservants des cultes orientaux à Rome était fondée sur des motifs politiques et raciaux. D'une part, les patriciens les plus vigilants avaient compris que les sociétés mystériques, sous le couvert de la religion, visaient à modifier l'institution civile, offrant aux individus les plus séditeux et les plus corrompus de la « République » l'occasion de se réunir pour comploter. D'autre part, ils avaient pressenti qu'elles étaient en mesure d'unir religieusement les strates raciales inférieures de la société romaine à des fins subversives (318).

Suivant Apulée, ce fut seulement à l'époque de Sylla (vers 80 avant notre ère) que, pour la première fois, les prêtres d'Isis, les pastophores, essayèrent d'y fonder un collège ; il se peut que Sylla ne soit pas étranger à l'introduction du culte de la déesse à Rome, puisque, selon Appien (Mithr.), la statue d'Isis avait forcé Mithridate à lever le siège de Rhodes, seule ville à être demeurée fidèle à Rome lors de la première guerre mithridatique (89/88-85 avant notre ère). Au cours de cette guerre, les légions romaines étaient menées par le général et homme politique romain Quintus Cæcilius Metellus Pius, nommé pontifex maximus par Sylla en 83 et consul en 80 avant notre ère. Il était membre des Caecilii Metelli, une des plus grandes familles plébéiennes (319), branche de la gens plébéienne Caecilia. Il aurait fait ériger entre 71 et 65 sur le Caelius une modeste chapelle privée en l'honneur de la déesse

égyptienne, appelée Iseum Metellinum. A cette époque, un prêtre d'Isis capitoline était d'ailleurs un affranchi de la gens Caecilia (320) ; c'est sur une des monnaies de Quintus Cæcilius Metellus Pius qu'apparaît pour la première dans la numismatique romaine un symbole de l'Afrique, à savoir une tête de femme coiffée d'une dépouille d'éléphant (321). En dépit des influences puissantes dont les Isiaques disposaient déjà, le sénat et les magistrats suprêmes leur menèrent une lutte acharnée ; les autels, que les dévots d'Isis avaient élevés jusque sur le Capitole au mépris des lois, furent renversés par ordre des consuls en 58 avant notre ère, malgré la vive résistance du bas peuple, dans lequel le culte isiaque faisait fureur. Il avait également pour lui les esclaves et les familles d'affranchis, qui formaient la clientèle des grandes maisons. Bientôt, ce ne furent plus seulement des autels que les particuliers consacrèrent aux dieux alexandrins, mais des chapelles et des temples.

A la fin de 54 avant notre ère, le sénat ordonna de nouveau la démolition de tous les édifices consacrés, même à titre privé, à Isis. Cet arrêt de proscription ne semble pas avoir été suivi d'effets, puisque, en 50 avant notre ère, L. AEmilius Paulius, ne trouvant pas d'ouvriers pour faire le travail, de guerre lasse, se rendit lui-même devant un temple d'Isis et détruisit sa porte à la hache (322).

En 48 avant notre ère, un prodige ayant eu lieu au Capitole, les aruspices déclarèrent qu'ils y reconnaissaient un signe de la colère des dieux et que, pour l'apaiser, il fallait détruire (de nouveau) les temples d'Isis et de Sérapis ; une fois ceux-ci rasés, cependant, il semble bien que le nombre de prêtres d'Isis ait augmenté dans de fortes proportions, à tel point qu'un édile, Volusius, proscrit par les triumvirs, ne trouva rien de mieux, pour s'échapper de Rome sans être reconnu, que de s'affubler du costume d'un prêtre d'Isis, qu'il avait emprunté à un de ses amis initié au culte de la déesse. « Ce qui confond, dans cette lutte, c'est l'impuissance de l'État et la hardiesse des particuliers. L'une et l'autre ne sont explicables que si on suppose que les partisans du culte alexandrin trouvaient aide et appui auprès des hommes politiques de ce temps, tous si ambitieux, si jaloux de l'influence d'autrui et si peu scrupuleux sur les moyens. César lui-même, devenu l'idole de la multitude, donnait l'exemple de toutes les audaces. Il est vrai que lors du siège d'Alexandrie il avait indisposé les habitants de cette ville en témoignant du mépris pour leur religion et de l'indifférence pour les querelles intarissables de leurs sectes. Mais, depuis qu'il était entré chez Cléopâtre, elle pouvait dire de lui : Venit, vidit, victus est. Maintenant il appelait sa maîtresse à Rome et la logeait sous son propre toit avec le singulier époux qu'il lui avait choisi. Dans le temple qu'il élevait à Vénus Génitrix au Forum, il plaçait la statue en or de la reine à côté de celle de la déesse. Il pouvait bien permettre désormais que l'on mît Isis à côté de Jupiter. Un Alexandrin réformait sur son ordre le calendrier romain d'après le système égyptien. L'Égypte s'imposait à Rome » (323), tandis que Rome triomphait militairement en Égypte. Non content d'avoir séduit Cléopâtre en Égypte, César la fit bientôt venir à Rome, où elle résida de 46 à 44 avant notre ère, au grand dam des sénateurs. Un grand nombre d'Égyptiens vinrent s'établir à Rome à la suite de la reine et contribuèrent à y propager le culte d'Isis (324). A Rome, comme dans les villes de l'Italie, l'isiacisme restait le culte de prédilection des esclaves et des affranchis (325) et « [i]l était impossible que les grands personnages qui entouraient le maître et qui se disputèrent sa succession ne cherchassent point

à flatter les passions religieuses du jour pour les faire servir à leurs desseins. Le souverain pontificat (la charge de pontifex maximus [N.d.E.]) était devenu électif ; il fallait plaire à ceux qui en disposaient. » (326). La plèbe en disposait. En 43 avant notre ère, cinq ans après que le sénat eut fait démolir ceux qui étaient encore debout, les triumvirs – Marc Antoine, Octave et Lépide – firent ériger un temple en l'honneur d'Isis et de Sérapis (327) et gagnèrent ainsi la faveur de la plèbe.

Le culte d'Isis subit le contrecoup de la victoire d'Octave contre Marc Antoine et Cléopâtre à Actium. Le règne d'Auguste marqua un répit. Peu après 23 avant notre ère, Properce (47 avant notre ère – 16 de notre ère) put ainsi s'écrier : « (O Isis), ne te suffit-il point de l'Égypte et de ses habitants basanés ? Pourquoi venir à Rome de ces contrées lointaines ? Crains, déesse cruelle, que nous ne t'exilions de notre ville. Il n'y a aucun lien d'amitié entre le Nil et le Tibre (328). » Cependant, à la même époque, Tibulle (vers 50 – 19 avant notre ère), se faisant l'écho d'une autre partie de la population romaine, chantait Osiris, l'invoquait et l'adorait : « Viens parmi nous célébrer, au milieu des jeux et des danses, le génie de Messala ; fais couler le vin à grands flots Viens en ce jour, pendant que je t'offrirai un religieux encens et des gâteaux pétris avec le miel de l'Attique (329). » Auguste adopta une position moyenne. En 28 avant notre ère, il bannit les temples isiaques du pomerium et renvoya les Isiaques dans les faubourgs de Rome, quand, « pour restaurer le culte national, il eût fallu les bannir d'Italie. Ils y gagnèrent même au change. En effet, hors du pomerium, ils pouvaient ouvrir librement les portes de leurs temples sur la voie publique et, si, pas plus que Sérapis, Isis n'était reconnue par l'État, rien n'empêchait les citoyens de se réunir autour des autels de ces divinités. Auguste ayant laissé la porte entre ouverte, les prêtres et les fidèles d'Isis ne tardèrent pas à tenter de l'enfoncer, en fomentant des émeutes en 21 avant notre ère. Agrippa, à qui Auguste, en voyage en Orient, avait transmis les pleins pouvoirs, fit réprimer la sédition, défendit la célébration des rites égyptiens, même dans les faubourgs, dans un rayon d'un mille : autre demi-mesure, qui, naturellement, ne fit qu'enhardir les Isiaques. « Non seulement on se rendit aux temples d'Isis, mais encore les ministres d'Isis entrèrent et circulèrent dans Rome comme auparavant. Des Alexandrins, revêtus de leur costume sacerdotal, parcouraient la ville et s'arrêtaient devant les portes en demandant l'aumône. Ovide, du fond de son exil, se rappelant ce qui se passait chaque jour dans les rues de la capitale, écrivait : « Qui oserait repousser du seuil de sa maison l'Égyptien dont la main agite le sistre bruyant ? » Des exaltés, des thaumaturges captivaient la foule par des spectacles émouvants ou terribles ; ils racontaient des miracles que leurs dieux avaient faits, et ils en montraient les preuves. « J'ai vu, » dit encore Ovide à cette époque, « j'ai vu moi-même s'asseoir devant l'autel d'Isis un homme, qui déclarait avoir outragé la déesse vêtue de lin ; un autre, privé de la vue pour un crime semblable, criait au milieu de la rue qu'il avait bien mérité son châtiment » » (330). Signe que le prosélytisme des sectateurs d'Isis ne perdait rien de son ardeur, l'alexandrinisme envahissait Rome sous toutes ses formes, dans l'art comme dans la littérature. « Est-il étonnant que les divinités du Sérapéum aient eu, malgré les prohibitions d'Auguste et l'antipathie personnelle de l'empereur, un nombre toujours plus grand d'adorateurs zélés, gens non seulement fidèles à s'acquitter de leurs obligations religieuses et à observer les rites prescrits, mais apôtres ardents de ces divinités exotiques enveloppées de mystères, dont l'antiquité augmentait le prestige. Les exigences purificatrices elles-mêmes soulageaient les consciences féminines et l'initiation intriguait les profanes, en même temps

qu'elle satisfaisait le besoin religieux des mystiques, grâce aux spectacles mystagogiques et aux méditations extatiques en présence de la déesse » (331). Il est d'autant moins étonnant que les (demi-)mesures prises par Auguste pour endiguer le flot croissant des Isiaques et de leurs fidèles aient échoué que l'empereur, par une incohérence et une inconséquence dont il n'était pas le seul à offrir l'exemple, était aussi sympathique aux mystères d'Éleusis, auxquels il se fit initier en 21 avant notre ère, qu'il était antipathique au culte d'Isis. Au II^e siècle de notre ère, presque tous les empereurs furent initiés (332). Avant eux, à partir du I^{er} siècle avant notre ère, les plus illustres des Romains, comme Sylla et Cicéron, attirés par le côté moral de la doctrine orphique (333), l'avaient également été.

La dernière tentative d'extirpation du culte isiaque de Rome eut lieu sous Tibère. Cet empereur, moins scrupuleux que ses prédécesseurs, sévit comme jamais aucun dirigeant romain ne l'avait fait avant lui contre toutes les cérémonies des cultes orientaux, y compris ceux des Juifs (convaincus d'escroqueries diverses et variées et de conversion forcées), à la suite de deux scandales. En l'an 19 de notre ère, un décret du sénat envoya en Sardaigne quatre mille affranchis juifs et isiaques accusés d'avoir des mœurs dissolus. Le second, trois ans plus tard, eut pour théâtre le temple d'Isis (334). Le temple fut démoli, les prêtres furent déportés.

B. Jam pridem Syrus in Tiberim defluxit Orontes

L'isiacisme reparut sous les empereurs suivants, devint à la mode dans les classes supérieures et s'installa définitivement dans le pomerium sous les Flaviens et les Antonins, pour être finalement protégé ouvertement et célébré publiquement par la cour impériale. À partir des Flaviens, les temples isiaques à Rome, comme ceux du Moyen-Orient, devinrent des ensembles complexes de bâtiments prévus pour accueillir de manière permanente un clergé professionnel et de manière temporaire les dévots et les initiés (335).

Caligula, empereur de 37 à 41 de notre ère, fit rebâtir le temple en l'honneur d'Isis qui avait été abattu sur les ordres de Tibère. Il fit reconstruire l'Iseum Campense là où il était sorti du sol, c'est-à-dire sur le champ de Mars et donc, il convient de le noter, en dehors du pomerium. Il fit inscrire les fêtes isiaques dans le calendrier romain. Claude, empereur de 41 à 54 de notre ère, rendit le sacerdoce d'Isis accessible aux citoyens romains, introduisit à Rome les mystères d'Éleusis et ouvrit les portes du pomerium à Isis et à Sarapis.

Sous Néron, empereur de 54 à 68 de notre ère, dont la cour était passablement égyptianisée (336), il semble que fut élevé, cette fois à l'intérieur du pomerium, près du panthéon d'Agrippa, un immense

temple en l'honneur de la « Reine du Ciel », dont les fêtes furent célébrées publiquement (337). Néron avait eu comme précepteurs un prêtre égyptien nommé Chaeremon de Naucratis, auteur d'un traité sur Isis et Osiris et Sénèque, philosophe qui avait vécu en Égypte. Loin de se limiter à égyptianiser sa cour, il fit venir à Pompéi des colons d'Égypte (338). Domitien favorisa davantage les cultes nationaux que les religions orientales ; au début de son règne, il fit cependant rebâtir somptueusement le temple d'Isis sur le Champ de Mars et probablement aussi celui du Capitole, en signe de reconnaissance ; en effet, en 68, c'est en se déguisant en prêtre d'Isis qu'il avait réussi à s'échapper incognito du Capitole, où il s'était réfugié pour échapper aux partisans de Vitellius (339). Il semble que des cérémonies en l'honneur d'Isis étaient célébrées dans le palais impérial. Othon, empereur de janvier à avril 69 de notre ère, était un fervent isiaque : il n'était pas rare qu'il célèbre en public les cérémonies des prêtres isiaques, vêtu de la robe de lin blanche qui les distinguait (340). Ironiquement, c'est d'un sanctuaire isiaque où ils avaient passé la nuit que partit la procession triomphale de Vespasien et de Titus, le jour où, à la fin de juin 71 de notre ère, ils célébrèrent leur victoire sur les Juifs.

Le culte isiaque atteignit son apogée sous les Antonins pour certains historiens, sous la dynastie numide des Sévères pour d'autres. Hadrien, empereur de 117 à 138 de notre ère, « fit placer dans le Ganope de sa villa de Tibur les images des dieux de l'Égypte. Commode dépassa tout ce que la dévotion de ses prédécesseurs avait pu imaginer. On le vit, les cheveux complètement rasés, suivant l'usage, et portant dans ses bras une image d'Anubis, se mêler aux processions et donner de grands coups avec la bouche de l'idole sur la tête des prêtres, qui marchaient devant lui, sous prétexte de les aider dans la mortification de la chair. Il veilla lui-même à ce qu'ils observassent strictement la loi isiaque, et, dans la crainte qu'ils ne fussent trop enclins à une mollesse indigne de leur état et de leurs engagements, il les força à se frapper la poitrine jusqu'au sang avec des pommes de pin. Ses courtisans, comme de raison, suivaient son exemple : sur une mosaïque, que l'on voyait encore au temps de Dioclétien sous le portique voûté des jardins de Commode, et qui reproduisait les traits des amis du prince, l'un d'eux, celui qui fut plus tard l'empereur Pescennius Niger, était représenté tenant les attributs d'Isis à la main » (341). De nombreux témoignages prouvent la sympathie de Marc-Aurèle, empereur de 161 à 180 de notre ère, pour les isiaques ; il avait dans sa suite un mage égyptien nommé Arnouphis (342).

Le règne des Sévères vit un développement important de l'imagerie isiaque dans l'art aussi bien que sur les monnaies (343) et la fondation de sanctuaires isiaques dans les villes où prenaient résidence les empereurs en campagne militaire. La dévotion des Sévères à Isis était fervente. Septime-Sévère, empereur de 193 à 211 de notre ère, estimant peut-être que le temps était venu de jeter le masque (344), se fit représenter, non plus sous les traits joviens et herculéens de ses prédécesseurs, mais sous ceux de Sarapis, à l'effigie duquel furent frappées de nombreuses monnaies sous son règne.

Comme son père avant lui, Lucius Septimus Bassianus, communément connu sous le nom de Caracalla, empereur de 211 à 217 de notre ère, fit un voyage en Égypte, où, à Alexandrie, il offrit un sacrifice à

Sarapis et honora la mémoire d'Alexandre. A Rome, il fit ce que son père n'avait pas osé faire : en 217 de notre ère, il légalisa la pratique du culte isiaque à l'intérieur du pomœrium. La ferveur de sa dévotion à Sarapis lui valut le surnom de philosarapis. Il fit construire des temples en l'honneur d'Isis et Sarapis dans plusieurs quartiers de l'urbs. Alexandre Sévère, son successeur, « orna convenablement le temple d'Isis et Sérapis, et l'enrichit de statues » (345) ; quelques pièces frappées sous son règne représentent Isis avec la mère de l'empereur, Julia Mamaea (346). Gordien III, empereur de 238 à 244 de notre ère, est en regard du buste de Sarapis sur quelques médailles (347), ce qui montre, soit qu'il manifestait une grande dévotion envers ce dieu, soit que ceux qui les firent frapper pensaient que tel était le cas. Sarapis est représenté au revers d'une monnaie de Gallien, empereur de 253 à 268 de notre ère ; il fut le protecteur de Plotin, dont la théorie de la synousie avec la divinité semble avoir été puisée dans les cultes extatiques isiaques et pour qui le seul endroit pur à Rome était le temple d'Isis (348). Il n'est pas improbable que son fils, Valérien, ait été myste d'Isis (349). Un antoninianus (pièce de monnaie d'une valeur de deux deniers mise en circulation au début du IIIe siècle de notre ère à Rome) de Claudius Gothicus, empereur de 268 à 270 de notre ère, montre Isis seule ; un autre, Sarapis saluant Isis (350). La popularité du culte d'Isis et Osiris à Rome à la fin du IIIe siècle de notre ère est démontrée par le fait que Dioclétien y fit réédifier l'Iseum et Serapeum qui avait été en partie détruit par l'incendie de 80 de notre ère ; c'est à ce temple que Juvénal (351) fait allusion, lorsqu'il raille la dévote qui va jusqu'à Méroé, en Nubie, pour chercher l'eau dont elle a besoin pour honorer la déesse ; c'est là que le Lucius d'Apulée vient faire chaque jour ses offrandes à la déesse. Son architecture était de style à la fois gréco-romain et égyptien (352).

Le syncrétisme était dans l'air du temps. Sous Probus, vers 276-280 de notre ère, les Blemmyes et les Nobatae, des tribus négroïdes du sud-ouest de l'Égypte, avaient envahi le sol romain et s'étaient emparés de Coptos et de Ptolemaïs. Au début du règne de Dioclétien, ils avaient mis en déroute les armées de l'empereur et avaient occupé la vallée supérieure du Nil. Suivant Procope (353), Dioclétien, dans l'espoir d'apaiser ces tribus, rendit commun aux sujets de l'empire et aux Blemmyes le temple d'Isis qui se trouvait sur une île du Nil près d'Elephantine et permit qu'il soit desservi à la fois par des prêtres romains et par des prêtres égyptiens (nubiens ?) (354). Toujours pour donner des apaisements, Dioclétien ne trouva rien de mieux que d'émettre une monnaie dont le revers représentait Neptune debout à droite, s'appuyant sur son trident, le pied gauche sur la proue d'une galère, le bras gauche appuyé sur son genou et tenant un dauphin, Isis debout à gauche en face de lui, vêtue du double chiton, tenant un sistre et un seau (355). Le dalmate Dioclétien est parfois décrit comme un restaurateur du mos maiorum, sans doute en raison, d'une part, des nombreuses persécutions qu'il fit subir à telle ou telle secte orientale et, d'autre part, du respect qu'il montrait envers Jupiter et Hercule (après avoir associé à l'empire son compatriote Maximien, il s'attribua le nom de Jupiter et donna à Maximien celui d'Hercule) Rien ne saurait être moins exact. « Le nom de l'antique Jupiter », assimilé, sous Aurélien, dont la mère était une prêtresse du Soleil (356), à celui du Soleil Sérapis, Sabazios ou Baal, « continue à survivre... Mais c'est surtout comme dieu politique, personnification de la souveraineté, qu'il paraît renaître un moment de sa léthargie. Ce n'est qu'une illusion, car lui et son collègue Hercule, ont définitivement oublié ce qu'ils étaient dans l'antique religion gréco-romaine » (357). Du reste, ni Jupiter,

ni Hercule ne comptent parmi les divinités qui figurent aux côtés des tétrarques sur le bas relief des piles de l'arc de Galère construit entre 293 et 305 de notre ère à Salonique ; ces divinités sont les Dioscures, Isis et Sérapis (358), couronné d'un modius. Comme cette couronne égyptienne est un symbole agraire (359), il est légitime d'y voir une expression de la reconnaissance par Rome de l'importance de l'Égypte dans l'approvisionnement de l'urbs en blé. Cette gratitude s'exprime manifestement sur les aurei et les sesterces de Caracalla sur lesquels Isis est représentée tendant des épis de blé à l'empereur, debout, le pied posé sur un crocodile, à la manière d'Horus (360).

Le IV^e siècle de notre ère, qui commence par la reconnaissance du christianisme par Constantin et sa conversion à cette religion et finit par la proclamation par Théodose 1^{er} de la religion chrétienne comme religion officielle de l'empire et l'interdiction des autres cultes, ne voit pas l'écroulement de l'isiacisme, pas même dans les classes dirigeantes. Depuis le successeur de Dioclétien, les cultes égyptiens recrutent surtout dans l'aristocratie (361), tandis qu'il est impossible dans l'état actuel de la recherche de connaître leur situation dans les classes inférieures. Certaines des monnaies émises à l'occasion des vota publica (les vœux publics de l'empereur), dans le cadre de ce que Piganiol a appelé la « propagande païenne », attestent la résistance de l'isiacisme tout au long du siècle. Elles présentent le buste de l'empereur sur l'avvers et Isis ou/et Sérapis sur le revers (362) L'émission de ces pièces, prohibée par Gratien, se poursuivit jusqu'en 394 de notre ère, où le consul Nicomachus Flavianus célébra le dernier festival officiel en l'honneur de Magna Mater et d'Isis (363). Des fêtes se tinrent cependant encore en son honneur en 416 de notre ère (364).

La « propagande païenne » fut le fait, non pas de patriciens attachés au mos maiorum et déterminés à assurer sa restauration, mais d'aristocrates résolus à défendre les cultes égyptiens et orientaux contre le christianisme, dont ils partageaient les élans spiritualistes et universalistes, sans se rendre compte que le christianisme constituait à bien des égards une version épurée des religions de la déesse mère. L'orateur et consul Quintus Aurelius Symmachus déclara ainsi : « Nous contemplons tous les mêmes astres, le ciel nous est commun à tous, le même univers nous entoure : qu'importe la philosophie par laquelle chacun cherche la vérité ? Un seul chemin ne suffit pas pour accéder à un si grand mystère (365). » Julien, empereur de 361 à 363 de notre ère, s'imagina naïvement qu'il était possible de combattre l'Église par la fondation d'une église concurrente, dont il alla puiser certains des préceptes dans le culte d'Isis ainsi que dans celui de Mithra (366).

La nature de la « propagande païenne » s'explique en grande partie par des raisons raciales. D'abord, un coup d'œil sur la liste des empereurs qui favorisèrent Isis permet de s'apercevoir « que ceux qui sont généralement qualifiés de « mauvais » par les historiens étaient ceux qui étaient le plus dévoués à la nouvelle secte. Caligula, Domitien, Commode, Caracalla, chacun d'eux laissa une trace sombre dans les pages de l'histoire. Peut-il y avoir un lien entre les deux faits ? Les mauvais empereurs semblent avoir été des innovateurs ainsi que des tyrans pour qui les mots magiques « mos maiorum » n'avaient guère

de sens. C'est à ce mépris de la tradition qu'ils devaient leur popularité auprès de la plèbe romaine, originaire de nombreux pays, méconnaissaient les idéaux des guerres samnites et s'en souciaient encore moins » (367). Un certain nombre de ces empereurs étaient d'origine étrangère, voire de sang mêlé, ou carrément de couleur. « Le règne de Septime Sévère et de Caracalla marque une étape importante dans le procès d'orientalisation du monde romain. Du « salon » qui réunissait autour de l'impératrice (Julia Domna), elle-même adonnée, semble-t-il, aux spéculations mystiques, les intelligences les plus brillantes de l'époque, les Ulpian, les Galène, les Diogène Laërce, les Philostrate, les Elie et tant d'autres encore, tous Syriens, Asiates, ou Grecs, rayonnaient les tendances syncrétistes et cosmopolites qui ont fini par submerger ce qui restait d'esprit romain à la cour » (368). Au sénat même, qui avait commencé à être sémitisé sous le règne de Trajan, Septime Sévère accorda deux tiers des sièges aux provinciaux, qui étaient pour beaucoup des Asiates, des Syriens, des Numides ; encore une douzaine sous son règne, les familles patriciennes disparurent du sénat en 250 de notre ère.

VI. L'isiacisme : un précurseur du judéo-christianisme

1. Le statut du prêtre

A. Le clergé en Égypte

Pour que les prêtres puissent exercer une influence autre que religieuse dans un pays, il faut qu'ils soient constitués en caste sacerdotale, c'est-à-dire en classe fermée, professionnelle, hiérarchisée, dont les membres exercent des fonctions spécialisées et sont dotés en tant que tels de droits et de privilèges. Lorsque les isiaques commencèrent à s'implanter en Grèce, il existait un groupe de ce type depuis très longtemps en Égypte. Il ne semble pas qu'il en ait été toujours ainsi. « Dans les anciens temps, le prince du nome paraît être le prêtre en chef du dieu local ; de même le roi peut toujours exercer les fonctions sacerdotales devant un dieu quelconque (Plus tard, le pharaon, qui n'appartenait pas à la caste sacerdotale, dut s'y faire admettre, dès son accession au trône) (369). Dans les sanctuaires principaux, les grands prêtres avaient des titres particuliers et pour ces postes en vue, on ne choisissait vraisemblablement que les plus proches fidèles du roi. Les grands et les nobles de chaque nome tenaient à honneur de servir leur dieu, et leurs femmes aussi se vantaient d'être prêtresses de Neith ou d'Hâthor. A côté de ces prêtres pour ainsi dire volontaires, qui remplissaient en même temps d'autres fonctions dans l'État et dans la société, se constitua un sacerdoce professionnel qui servait chaque jour le dieu dans le temple et prenait soin des statues et des ustensiles sacrés » (370). Il y avait alors en Égypte deux groupes distincts ; mais strictement hiérarchisés, de prêtres. Le premier comprenait les prophètes de divers rangs, les ministres chargés de la toilette du dieu, les gardiens des écritures sacrées, ceux qui étudiaient le ciel pour déterminer les heures et fixer le calendrier, les musiciens qui

composaient et faisaient exécuter les hymnes. Le second groupe était formé par les prêtres inférieurs, appelés néocores, ou pastophores, qui s'acquittaient du service matériel du temple. « Encore sous le moyen empire, l'élément laïque garda sa place éminente dans le culte, bien que le service des temples fût déjà fort compliqué ; c'est seulement sous le nouvel empire que le sacerdoce professionnel se développa puissamment et atteignit une influence telle qu'elle put devenir, en fin de compte, funeste à l'État. On ne peut suivre d'ailleurs cette évolution que dans ses lignes générales. L'organisation des communautés sacerdotales dans les temples des dieux se généralisa, et par là s'augmenta le nombre des prêtres : comme les temples s'enrichissaient et augmentaient leurs biens-fonds, on dut les doter d'une forte administration. Jadis les grands de l'État revêtaient incidemment les fonctions sacerdotales ; maintenant les prêtres professionnels pénétrèrent en masse dans les fonctions administratives d'État et ceux d'Amon-Râ commencèrent à jouer un rôle politique. » (371). Dans le sacerdoce du nouvel empire, plusieurs classes de grades peuvent être distinguées : « Les prêtres d'Amon-Râ, par exemple, étaient divisés en cinq classes : le prophète ou l'esclave du dieu » de première, deuxième, troisième classes, le « père divin » et le « pur » (ouâb) (372). » Des trois races qui existaient en Égypte, la nègre, la blanche et la sémitique, c'est à cette dernière qu'appartenaient les prêtres, ainsi que les guerriers (373).

Les prêtres égyptiens résidaient dans les temples, où ils accomplissaient quotidiennement les rites. En somme, ils étaient prêtres de carrière.

B. Le sacerdoce dans le monde gréco-romain

La prêtrise n'était pas connue dans l'Attique des premiers temps. Les ministres des dieux étaient alors les chefs de familles et les chefs de tribus. Plus tard, les chefs de l'État, de la cité ou de la province, rois, archontes ou prytanés, exercèrent le ministère dans les sacrifices publics, sans pourtant conserver le titre de prêtre, tandis que les prêtres, eux, conservèrent celui de roi. Une fois la personne du roi séparée de celle du prêtre, le sacerdoce occupa le premier rang des magistratures dans certaines cités, notamment dans les colonies. Lorsque les tribus hellènes commencèrent à se réunir en corps de nation, le sacerdoce de certaines divinités particulières à certaines de ces tribus demeura le patrimoine des familles qui en descendaient. Ces familles jouirent du privilège de fournir exclusivement les prêtres de telle ou telle divinité, de tel ou tel temple. A Athènes, les principales étaient les Eumolpides, les Kérykés, les Lycomèdes et les Phillides, desquelles devaient être tirés respectivement l'hiérophante, le hiérocéryx, les dadouques et l'hiérophantide. La Grèce connut donc des familles sacerdotales, mais non une caste sacerdotale. Plusieurs raisons, étroitement liées entre elles, expliquent ce fait.

Premièrement, les prêtres ne formaient pas une classe de citoyens à part ; leurs fonctions, fussent-elles permanentes, n'étaient pas incompatibles avec des occupations profanes et le métier des armes ; un

citoyen pouvait être investi successivement, ou parfois simultanément, de plusieurs prêtrises, qu'il pouvait cumuler avec des charges publiques. Une fois la durée de son sacerdoce écoulée, il reprenait sa vie ordinaire. Bien que quelques sacerdoces aient été dévolus à des familles plébéiennes, le droit d'exercer les fonctions de prêtre demeurait généralement l'apanage des Eupatrides. D'héréditaires, les fonctions sacerdotales finirent par devenir électives dans la plupart des cas ; de temporaires, perpétuelles, mais tout citoyen jouissant des droits politiques continua à pouvoir être investi d'un sacerdoce.

Deuxièmement, il n'existait de hiérarchie qu'entre les prêtres attachés à tel ou tel temple et non entre l'ensemble des prêtres de l'Attique. Ceux-ci n'étaient subordonnés à aucun chef unique, à aucun prêtre principal. Le culte de l'État tombait même sous l'inspection des magistrats.

Troisièmement, les prêtres des différents temples n'avaient que très peu de relations les uns avec les autres et, jaloux de leurs prérogatives, ils avaient même tendance à limiter les contacts qu'ils pouvaient avoir les uns avec les autres.

Quatrièmement, les fonctions du sacerdoce avaient pour principal objet l'accomplissement des sacrifices et l'exacte observation des rites. L'instruction des prêtres était liturgique et non théologique. En effet, ils n'avaient ni morale à prêcher, ni enseignement à donner sur la nature des dieux et leurs rapports avec les hommes. Ce n'est pas à dire que les prêtres étaient privés de toute influence morale ou politique. Ils avaient le droit de condamner ou d'absoudre ceux qui étaient accusés d'irrégion ou de sacrilège et les malédictions qu'ils lançaient n'avaient pas moins d'effet que les excommunications n'en auraient au « moyen-âge ». Ils pouvaient les jeter, non seulement à des particuliers, mais aussi à des cités.

Cinquièmement, tout au moins à Athènes, les prêtres recevaient des honoraires et n'étaient donc pas indépendants financièrement. Dans d'autres cités, par contre, ils vivaient dans une certaine abondance, ayant l'usufruit des richesses du temple auquel ils étaient attachés. La situation était contrastée à Rome aussi ; les collèges, tout au moins les plus importants, avaient une dotation en bien-fonds, dont les revenus pouvaient être considérables ; ils administraient librement leurs biens et géraient leur caisse commune en toute indépendance, mais les revenus des temples étaient généralement administrés par les censeurs. En principe, l'entretien du personnel sacerdotal était à la charge du Trésor, mais seuls les desservants du culte et les employés subalternes étaient directement rétribués par l'État.

Toutefois, une tendance à la subordination de toutes les fonctions sacerdotales à un chef commun se manifesta dans certaines cités, en commençant par les villes de l'Asie, où, à l'époque romaine, une grande prêtrise se constitua sous le nom d'Asiarchat, dont l'autorité s'exerçait sur toute la province. En Grèce continentale même, l'hiérophante tendit à devenir une sorte de grand pontife de l'Asie. Cette tendance fut renforcée par l'apparition, à l'époque d'Alexandre, d'associations vouées à la célébration du culte de tel ou tel dieu. Comme elles apparurent dans le culte de Dionysos, elles furent désignées sous le nom de thiasse. Contrairement au sacerdoce, ces confréries d'initiés avaient un chef, un grand prêtre et des réunions périodiques. L'une d'elles, qui avait pris le nom de Dionysiastes, organisait, dans certains lieux et à des époques fixes, des festins et des fêtes, au cours desquelles les adeptes de Dionysos donnaient des représentations scéniques qui étaient considérées comme de véritables mystères. Cet usage fut à l'origine de la formation d'un autre type de confrérie, les artistes de Dionysos, ou mystes, qui, à l'image des autres associations, tenaient aussi des assemblées, sous la présidence d'un chef ; il s'agissait d'une véritable troupe de comédiens, qui avait aussi son prêtre. Les plus anciennes associations de fidèles d'Isis qui nous soient connues se formèrent au III^e siècle avant notre ère à Cius, dans l'île de Céos et au Pirée. Leurs membres prirent le nom de sarapiastes. Ils se réunissaient sous la présidence d'une femme (374) et il est à noter que l'importance qu'avait le trésorier dans cette association en Grèce ne fera que s'accroître, une fois qu'elle aura été transplantée à Rome, où les fidèles d'Isis prirent le nom d'Isiaques, de membres du collège d'Isis, ou d'adorateurs d'Isis, ou encore de confrères de la corporation isiaque et où leur collège était présidé tantôt par une femme, tantôt par un homme. Une des principales tâches du trésorier était de faire ce que nous appelons aujourd'hui du lobbysme (375).

Un certain nombre de caractéristiques du culte romain semblent témoigner si formellement de l'existence d'une caste sacerdotale à Rome que Fustel de Coulanges a pu écrire que, « avant Servius, on ne distinguait à Rome que deux sortes d'hommes, la caste sacerdotale des patriciens avec leurs clients, et la classe plébéienne ». Voyons donc ce qu'il en était.

Premièrement, pas plus qu'en Grèce, les prêtres ne formaient une classe fermée. Chaque citoyen était en même temps un prêtre. Le pater familias était le prêtre du culte privé. Il officiait dans son foyer. Tous les magistrats avaient le jus auspiciorum (droit d'auspices), c'est-à-dire le droit d'observer les signes envoyés par Jupiter, ou de consulter le dieu, au nom de l'État, dans les affaires qu'ils avaient reçues pour mission de gérer, tandis qu'il incombait aux augures d'interpréter. Les généraux sacrifiaient sur le champ de bataille.

Deuxièmement, comme en Grèce, un citoyen pouvait exercer à la fois des fonctions civiles, militaires et religieuses. « ... les dignités religieuses n'étaient pas séparées des fonctions politiques, et il n'y avait rien d'incompatible entre elles. On devenait augure ou pontife en même temps que préteur ou consul, et pour les mêmes motifs. Personne ne demandait à ceux qui voulaient l'être des connaissances spéciales

ou des dispositions particulières ; il suffisait, pour arriver à ces charges comme aux autres, d'avoir servi son pays dans les assemblées délibérantes ou sur les champs de bataille. Ceux qui les obtenaient ne prenaient pas en les exerçant cet esprit étroit et exclusif qui est ordinaire aux castes sacerdotales ; ils continuaient à être mêlés au monde, ils siégeaient au sénat en même temps que dans ces grands collèges de prêtres dont ils faisaient partie ; leurs fonctions nouvelles, loin de les enlever au gouvernement de leur pays, leur donnaient plus de droit d'y prendre part » (376). « Nos aïeux, dit Cicéron, n'ont jamais été plus sages ni inspirés des dieux que lorsqu'ils ont décidé que les mêmes personnes présideraient à la religion et gouverneraient la république » (377). Concrètement, « A Rome, les dignités sacerdotales... n'étaient point une consécration qui enlevât ceux qu'elle touchait à la vie active, ni un droit héréditaire qui se transmitt au sein d'une caste ; elles étaient le couronnement d'une carrière bien remplie, la dernière ambition des citoyens qui, portés au Sénat par les magistratures qu'ils avaient remplies, aspiraient à diriger à la fois les deux forces qui menaient la société. Ainsi c'étaient les mêmes hommes qui, à des titres différents, siégeaient au Sénat, dont ils formaient comme l'aristocratie, et au sein des collèges : et si, dans le Sénat, ils n'oubliaient point qu'ils étaient prêtres, ils se souvenaient certainement dans leurs collèges qu'ils étaient sénateurs » (378). Cela explique en partie que les luttes acharnées qui devaient opposer le pouvoir séculier et le pouvoir religieux en Europe à partir de l'institution du christianisme comme religion d'État ne furent jamais, pas plus que les guerres de religion, le lot de Rome. Le sacerdoce ne cherchait pas à imposer des croyances, il veillait à l'observation scrupuleuse des pratiques ancestrales ; il ne songeait pas à instaurer des dogmes, il s'assurait de l'accomplissement exact des sacrifices et des rites traditionnels.

Troisièmement, si certains prêtres, comme les pontifex, étaient nommés à vie, d'autres, comme les Vestales, exerçaient un mandat temporaire. Seuls les Vestales et les flamines étaient véritablement soumis à des obligations et à des interdits culturels, qui, pendant la durée de leur mandat, les séparaient du reste des citoyens. Les Vestales, tenues à la continence la plus sévère pendant les trente ans pendant lesquels duraient leurs fonctions, pouvaient se marier, une fois cette période terminée. Le sacerdoce des flamines, c'est-à-dire les prêtres individuels qui desservaient le culte de l'État, était – encore n'en est-on pas absolument certains – à vie, mais ils pouvaient être destitués. Ils étaient au nombre quinze (trois majeurs et douze mineurs). Seuls les trois flamines majeurs eurent quelque importance dans le culte, qui ne cessa de diminuer au fil du temps.

Quatrièmement, il n'existait aucune hiérarchie nettement déterminée entre les nombreux prêtres du culte public et, dans les rares cas où elle l'était, elle n'avait aucun caractère officiel. Le rex sacrorum, qui tenait en principe le premier rang, avait une fonction purement honorifique ; le titre avait été créé en souvenir de l'époque où le pouvoir politique et le pouvoir religieux étaient détenus par une seule et même personne. Sous la « République », le rex sacrorum était choisi par le pontifex maximus, qui était à la tête du collège des pontifes et exerçait, lui, une autorité considérable. Il était chargé de veiller à la conservation du mos maiorum et au fonctionnement régulier du culte privé et du culte public et d'élaborer et de formuler le droit sacré (fas). En théorie, les flamines, au nombre de quinze, occupaient

un rang supérieur à celui du pontifex maximus dans la hiérarchie sacerdotale ; du reste, ils avaient la préséance sur lui dans les repas de corps. En fait, les flamines étaient soumis à l'autorité disciplinaire du pontifex maximus : il pouvait les investir d'office, contre leur gré, mais aussi les destituer. Le pontifex maximus exerçait aussi une autorité disciplinaire sur les Vestales et sur les collèges (X viris sacris faciundis, epulons, etc.). Enfin, il exerçait une autorité civile, mais, comme nous l'avons indiqué plus haut, son esprit civique l'emportait sur « les idées plus étroites de classe et de corporation. Les prêtres étaient avant tout des citoyens ; et comme l'État leur assurait le plein exercice des droits de citoyen, ils ne songèrent pas à fausser le caractère de la religion traditionnelle en faisant du sacerdoce autre chose qu'une fonction publique, exercée au nom de l'État » (379). Certes, le pontifex maximus, qui avait la charge de fixer le calendrier, ne se privait pas de le manipuler, mais il le faisait au gré de ses propres ambitions et de ses propres intérêts et non dans ceux du corps à la tête duquel il se trouvait. Pour être indépendants, il manquait aux pontifes le pouvoir d'initiative et le pouvoir exécutif. Le titre de pontifex maximus finit par être transféré à l'empereur, qui devint ainsi le chef du culte officiel.

C. La prêtrise des cultes orientaux dans le monde gréco-romain

Qu'en était-il des cultes orientaux ?

En ce qui concerne Éleusis, l'initiation en particulier et les mystères en général étaient aux mains de deux grandes familles, les Eumolpides et les Kérykes, dont nous allons maintenant préciser les fonctions sacerdotales et voir quels prêtres leur étaient subordonnés. Les Eumolpides furent chargés de la célébration des mystères dès leur institution, les Kérykes leur furent adjoints à la suite de l'annexion d'Éleusis par Athènes. La première dignité était celle de l'hiérophante (« montreur des choses sacrées »), qui était choisi parmi les Eumolpides ; il procédait à l'initiation et était assisté de deux hiérophantides, l'une au service de Déméter, l'autre, à celui de Korē. Il était astreint au célibat, même si cette obligation ne paraît pas ancienne. La seconde dignité était celle de dadouque (« porteur de torche »), qui était issu des Kérykes. La prêtresse de Déméter était choisie dans la famille des Phillides. Les ministres inférieurs étaient également recrutés parmi les membres des trois grandes familles précitées. Ils étaient fort nombreux. Les principaux étaient les spondophoroi qui proclamaient la trêve sacrée qui devait permettre la célébration paisible des mystères ; le liknophoros, qui portait le van mystique (kernos) ; les hydranoi, qui purifiaient les candidats à l'initiation dans les lustrations par lesquelles commençait la fête ; les pyrphoroi, qui apportaient et entretenaient le feu pour les sacrifices. Le Hieraulēs jouait de la flûte pendant ces sacrifices et était le chef de la musique sacrée. Les néokoroi entretenaient les temples et les autels, les phaidryntai, les statues des divinités. On peut reconnaître dans leur organisation et dans leur mode de vie : les prêtres et les prêtresses d'Éleusis ne vivaient pas renfermés dans l'enceinte de leurs temples, mais ils y avaient leurs demeures et s'en éloignaient rarement ; le collège des melissai ressemblait à une communauté religieuse. Comme les prêtres égyptiens, les prêtres et les prêtresses d'Éleusis pratiquaient le jeûne et l'abstinence. On trouve donc à

Éleusis certains des éléments qui, dans les religions de l'Orient et de l'Égypte, contribuèrent à la formation d'un corps sacerdotal et à l'établissement d'une discipline ecclésiastique (380).

Les prêtres d'Éleusis se distinguaient cependant des prêtres orientaux par d'autres traits. La gestion des fonds des Eleusinies appartenait à l'archonte-roi, assisté de quatre Epimelétai tòn mysteriôn élus par le peuple, ce qui permettait de maintenir l'équilibre entre les prérogatives de ces familles sacerdotales et les droits des citoyens. Le collège des Eumolpides avait un droit de juridiction ; les infractions au règlement de la célébration des mystères et les accusations d'impiété relatives aux mystères, signalées à l'archonte-roi, étaient soumises par celui-ci au jugement des Eumolpides et des Kérykès constitués en hiera gerousia, mais, en ce qui concernait les accusations particulièrement graves, elles étaient portées par l'Archonte-Roi devant le Sénat des Cinq-Cents. Il n'était qu'en cas de flagrant délit d'impiété ou de profanation pendant la cérémonie que le coupable, une fois arrêté, pouvait être présenté devant le collège des Eumolpides et des Kérykès, jugé sur-le-champ et exécuté immédiatement (381). Ils exerçaient leurs fonctions pendant leur vie entière, mais, ayant, comme tout citoyen, tous les droits et les devoirs civiques et politiques, ils pouvaient exercer les fonctions et les métiers les plus divers, en temps de paix comme en temps de guerre (382).

Les choses se présentent en partie différemment pour le culte isiaque. Il n'était monopolisé par aucune famille, par aucune cité et, tout au contraire à ce dernier égard, il avait recruté dans toute la Grèce. Il n'en avait pas moins un corps sacerdotal nettement hiérarchisé. A sa tête se trouve celui qu'Apulée nomme le summus sacerdos, sacerdos maximus, ou sacerdos praecipuus, qui, par ses fonctions et son rôle, n'a aucun équivalent chez les Grecs, ni chez les Romains. Il est sage, bon, pieux, paternel, mystique. Intermédiaire de la déesse, il attire les bénédictions sur les fidèles. Intercesseur, il inflige des pénitences à ceux ou celles de ses ouailles qui sont en état de péché. Directeur de conscience, il exerce une emprise considérable sur l'ensemble de sa congrégation, à tel point que Juvénal se moque des dévotes qui acceptent de se soumettre aux mortifications qu'il leur prescrit. Il est assisté par tout un collège de prêtres, dont la mission principale est d'instruire les néophytes. Par ailleurs, ils sont chargés d'interpréter les songes. Au-dessous d'eux se trouvent les stolistes, dont la fonction consiste à habiller les statues et à garder les ornements sacrés, c'est-à-dire les trésors du temple ; ces trésors étaient considérables. Venaient ensuite les scribes et les chanteurs. Toutes ces fonctions sacerdotales pouvaient être exercées par des femmes. Les zacores, ou neocores, veillaient à l'entretien du temple. Les clidouques étaient les gardiens des clés. Enfin, il y avait ceux qui portaient tel ou tel emblème dans les processions.

Malgré tout, faute de documents supplémentaires, il est impossible d'établir si le sacerdoce qui desservait les temples d'Isis en Grèce présentait une spécialisation comparable à celle qui existait dans les sanctuaires égyptiens, ni si les fonctions des premiers étaient similaires à celles des seconds, ni même si les prêtres d'Isis étaient nommés et reconnus officiellement par l'État, encore plus difficile de

déterminer pour quelles raisons la durée de leurs fonctions variait, certains n'étant élus que pour un an – leur mandat était cependant renouvelable –, voire un mois, tandis qu'un certain nombre d'entre eux l'étaient à vie. Non pas que la réponse à ces différentes questions soient très importante dans le cadre de notre étude. Ce qui importe, ici, est de savoir si les prêtres d'Isis, en Grèce comme en Égypte, formaient une caste sacerdotale à part entière. Pour tenter d'y voir clair, il convient de s'intéresser à leur carrière et surtout à leur mode de vie et à leur rapport avec le monde. La situation, une fois encore, est contrastée. Le clergé égyptien « vivait dans la fréquentation constante du temple (, où) il résidait, où le service du dieu appelait chacun de ses membres à tout de rôle », tandis que « les prêtres grecs [d'Isis]... ne sont certainement pas attachés de la même façon à leur sanctuaire ; on voit certains d'entre eux, à Délos, après avoir assumé la prêtrise des dieux égyptiens, passer au service d'autres dieux. Et lorsque, comme il arrive souvent à l'époque hellénistique et même à l'époque impériale, un prêtre est chargé du sacerdoce d'une dizaine de divinités, parmi lesquelles Isis et Sérapis, sa mentalité est certainement tout autre que celle du prêtre égyptien qui passe toute sa vie à l'intérieur du même sanctuaire, au service de la même divinité » (383). Il ne faut cependant pas perdre de vue qu'un certain nombre de ces prêtres exerçaient leur fonction à vie et que, très probablement dans le cas des desservants, tels que les zacores et les néocores, qui les assistaient, sans aucun doute dans celui de certain hereis, ils étaient logés et nourris dans le temple (384). En Grèce, « (l)e sacerdoce n'est plus, comme autrefois, une occupation secondaire ; il prend chaque jour une importance plus grande, et on sent qu'il devient une puissance. Mais il n'est pas encore incompatible avec l'exercice d'une autre profession » (385). Le culte isiaque s'adapte à la société grecque : « Des gens du monde, des femmes élégantes, de belles pécheresses, des personnages graves, engagés dans des professions libérales » (386) exercent la prêtrise et pratiquent toutes les austérités monastiques, sans renoncer à leurs occupations de chaque jour. Sans renoncer à leurs occupations de chaque jour ? « Chaque jour, matin et soir, il faut que les cérémonies sacrées soient célébrées à heure fixe à l'intérieur du temple. Par conséquent, la présence des prêtres y est nécessaire à tout instant ; leurs fonctions les occupent tout entiers d'un bout de l'année à l'autre. Comment un avocat, un négociant, un magistrat pourraient-ils s'en acquitter ? » (387). Les jeûnes cultuels auxquels ils étaient astreints ne pouvaient pas ne pas poser des inconvénients pour leur santé ou/et pour leurs affaires. Ainsi, bien qu'ils vivaient dans le monde, ils étaient « (marqués) d'un caractère particulier qui les y suivait et qui les obligeait à en sortir souvent pour remplir de nombreux et sévères devoirs. Un isiaque, occupât-il le premier rang dans le temple, pouvait toujours être un citoyen ; mais ce n'était pas un bon citoyen » (388). Si les prêtres d'Isis « mènent encore une vie profane, ils sont néanmoins fort absorbés par leur sacerdoce et ils forment un corps hiérarchisé dont les habitudes vestimentaires, alimentaires et morales les distinguent du commun des mortels. Prêtres et initiés vivent d'ailleurs dans un milieu isiaque situé en dehors des réalités du monde » (389 – c'est nous qui soulignons) « Si un prêtre à vie était toujours un particulier, si les charges de son ministère ne l'enlevaient pas à sa famille et à la cité, il était fatalement poussé, par la force de l'habitude, à se faire dans le temple une famille et une cité nouvelles ; mille liens secrets l'y attachaient chaque jour davantage, et, l'amour-propre aidant, il arrivait à se considérer comme un être supérieur, seul inspiré par la divinité, seul capable de lui transmettre les vœux des mortels, seul nécessaire au bonheur de tous. Cet inconvénient, auquel les législateurs antiques avaient voulu parer en confiant le sacerdoce à des citoyens choisis chaque année par le suffrage, devenait plus grave encore si le prêtre était, non pas un enfant du pays, mais un étranger, indifférent aux intérêts temporels de ceux qui

l'entouraient, uniquement passionné pour le dieu égyptien ou syrien, son compatriote, dont il desservait les autels. Tel était précisément le cas qui se présentait quelquefois » (390). Il devint commun en Grèce à l'époque romaine. Dans les villes cosmopolites, c'est-à-dire dans les grands centres commerciaux de l'Attique, le grand prêtre du temple « a renié sa patrie et rejeté son titre de citoyen, pour entrer dans un autre monde (391— c'est nous qui soulignons) : celui des doctrines spiritualistes et des dogmes universalistes des cultes orientaux « (usités) chez les nations soumises aux prêtres » (392).

Il n'est pas impossible que les prêtres grecs aient imité le mode de vie des prêtres égyptiens, qui l'avaient introduit dans les temples de l'Attique, mais l'on ne voit pas pourquoi il faudrait rapporter cette volonté d'imitation aux seuls prêtres grecs qui « exerçaient leur fonction en permanence et étaient entièrement attachés à un sanctuaire » (393) ; le mode de vie des prêtres égyptiens pouvait donner des idées aux prêtres nommés annuellement et attachés à plusieurs temples, compte tenu des avantages matériels que procurait le sacerdoce professionnel.

2. L'Isiaque : un prêtre à part dans le monde gréco-romain

A. Les mœurs des Isiaques

Les témoignages dont nous disposons sur les mœurs des Isiaques sont apparemment contradictoires. Plutarque les présente comme des sages dans le passage (394) où il décrit leur mode de vie et énumère les prescriptions alimentaires et vestimentaires auxquels ils sont soumis. Ils s'interdisent un grand nombre de légumes, s'abstiennent de consommer des viandes grasses comme la chair du porc et celle du mouton (395), les seules viandes qui leur étaient permises étant le « veau et [le] canard... et on lui donnait une mesure de vin qui ne pouvait l'enivrer ni même affaiblir tant soit peu son jugement » (396). Cependant, ces prescriptions ne semblent être apparues en Égypte qu'à l'époque romaine et aucun document n'atteste que les prêtres d'Isis dans le monde gréco-romain respectaient les interdits alimentaires qui étaient ceux de leurs collègues égyptiens. En revanche, de nombreuses sources (397) attestent que, en Italie les prêtres d'Isis se conformaient à la règle qui était la leur en Égypte de se raser la tête et de porter des vêtements de lin. Ils devaient pratiquer la « chasteté » ; par « chasteté », il faut entendre ici la monogamie ; à cet égard, Tertullien (398) les proposa en modèle à imiter aux chrétiens, n'ayant sans doute pas eu connaissance du proverbe : *Isiacum non facit linostola*. Pour Plutarque comme pour le théologien berbère, la propreté des Isiaques est un reflet de leur pureté, leur âme est à l'image de la blancheur de leurs vêtements de lin, leurs pratiques reflètent toute une philosophie.

Le portrait des Isiaques qui se dégage des témoignages des nombreux auteurs latins qui se sont intéressés à eux est en tout point opposé. Ennius (239–169 avant notre ère), premier écrivain romain à avoir mentionné la présence de prêtres d'Isis à Rome, les décrit comme « des effrontés, des fainéants, des fous » (399). Juvénal (Satire VI), nous l'avons vu, les dépeint comme des charlatans, qui abusent de la crédulité des femmes. Trois siècles plus tard, dans les Métamorphoses (VIII, 30), Lucius est vendu à des prêtres-mendiants d'Isis qui s'avèrent des « coquins », dont le *modus operandi* rappelle celui dont Platon rapporte qu'il était attribué aux cathartes orphiques (400). En clair, ces « prêtres mendiants et [c]es devins vont aux portes des riches, et leur persuadent qu'ils ont obtenu des dieux le pouvoir de réparer les fautes qu'eux ou leurs ancêtres ont pu commettre, par des sacrifices et des incantations, avec accompagnement de plaisirs et de fêtes ; si l'on veut porter préjudice à un ennemi, pour une faible dépense on peut nuire au juste comme à l'injuste, par leurs évocations et formules magiques, car, à les entendre, ils persuadent aux dieux de se mettre à leur service ». Les orphiques et les prêtres d'Isis auraient un autre point commun, s'il était exact que, comme l'affirment les plus anciennes traditions relatives aux mystères d'Éleusis, ceux-ci, dont nous avons vu qu'ils sont liés à Isis, furent institués par des Orphiques (soit par le Thrace Orphée, soit par le Thrace Eumolpe, ancêtre de la famille des Eumolpides, chargée du culte de Déméter) (401).

La réputation qu'ils s'étaient faite de charlatanisme n'était pas rendue meilleure par les accusations de luxure qui les visaient. Juvénal (Satire VI) qualifie Isis d'« entremetteuse » et (Satire IX) suggère que les temples d'Isis étaient des lieux de prostitution (« quel est le temple en effet où les femmes ne se prostituent pas ? »). Ovide (402) les présente implicitement comme des lieux de débauche et (403) sous-entend qu'Isis est une déesse libidineuse.

Jusqu'à une époque relativement récente, les historiens de l'antiquité et les historiens des religions acceptaient les témoignages de ces auteurs romains comme une preuve de l'immoralité du culte d'Isis ; certains, surtout au XIX^e siècle, insatisfaits du peu de détails croustillants que ceux-ci donnent sur les mœurs des Isiaques, leur prêtaient tous les vices dont il est documenté qu'ils furent ceux des prêtres d'autres religions orientales, peignaient leurs turpitudes d'une manière passablement dantesque (404). L'historiographie moderne, dans l'ensemble, s'inscrit en faux contre ces allégations. D'une part, elle a eu la révélation de ce qui avait échappé jusque-là à la totalité des chercheurs, à savoir que les « passages [susmentionnés] sont toujours pris hors-contexte » (405) et, d'autre part, l'état de pureté à la fois corporelle et moral que requerrait apparemment le culte isiaque leur semble incompatible avec la licence dont étaient accusés ses prêtres et ses fidèles. Pour les « isiacologues », il est entendu que le reproche d'immoralité adressé aux prêtres d'Isis peut s'expliquer de la même manière que les accusations portées contre les prêtres des cultes orientaux et plus tard contre les chrétiens : il ne fut qu'un « prétexte » pour les « persécuter » (406). « Qu'Isis ait recruté des adeptes, surtout au début, dans les rangs des demi-mondaines est évident, mais cette accusation est certainement exagérée ; elle fait partie de l'arsenal des moyens mis en œuvre pour ruiner le crédit des nouvelles religions » (407). Les attaques plus ou moins voilées de Juvénal contre l'isiacisme sont mises sur le compte de sa «

xénophob(i)e » et d'une « haine assez confuse » (408). Seul Ovide, sans doute trop courtois, trop galant aux yeux de la gente acadhimmique pour être qualifié de « xénophobe », est épargné par les arguments ad hominem.

Il est maintenant temps d'en venir à l'examen de l'influence qu'a exercé l'isiacisme dans le monde gréco-romain et tout particulièrement, puisque nous manquons de sources sur la Grèce, à Rome.

B. L'influence désagréatrice de l'isiacisme

Avec les cultes orientaux et donc, entre autres, l'isiacisme, c'est la religion et non plus l'État qui fixe les devoirs par lesquels les hommes sont liés les uns aux autres. Cette idée, inconnue de Rome, n'avait été nulle part plus répandue qu'en Égypte. Dans ce pays, il existait depuis des siècles institutions charitables que les temples abritaient et sanctifiaient. Le collège de reclus et de recluses que renfermait le Sérapéum de Memphis vivait sans doute de legs et d'aumônes. La pitié pour les infortunés, le désir de se rendre utile à ses semblables et d'adoucir leur misère, faisaient partie des sentiments qu'entretenait la religion égyptienne. Transportés dans la civilisation romaine, elles devaient bouleverser les rapports entre les citoyens. La religion et la morale devinrent ainsi une seule et même chose. Leur identification fut bien propre à séduire les esprits bornés, la populace et les éléments sémitiques qui commençaient à pulluler dans une Rome qui n'était plus qu'une cloaca gentium.

Certes, « (r)ien n'indique que le culte isiaque ait consciemment voulu ruiner la constitution romaine. Pour mener à bien une telle entreprise de destruction, il eût fallu que des relations régulières s'établissent entre les collèges de prêtres des différentes villes où le culte était implanté et qu'ils soient tous subordonnés à une autorité supérieure, en un mot qu'il se constitue comme corps dans l'État. Il faudra attendre le christianisme pour que ces deux conditions soient remplies » (409). Il n'en reste pas moins que l'isiacisme, entre autres cultes orientaux, prépara le terrain à la religion chrétienne dans sa forme primitive, qui s'en rapproche par son goût de la contemplation, de la mortification et de l'adoration perpétuelle. Et, comme l'a bien vu Franz Cumont, le culte isiaque, comme les autres religions orientales, « (avait), par (sa) propagande populaire, désagréé radicalement l'ancienne foi nationale des Romains, en même temps que les Césars détruisaient peu à peu le particularisme politique. Avec eux, la religion cesse d'être liée à un État pour devenir universelle ; elle n'est plus conçue comme un devoir public, mais comme une obligation personnelle ; elle ne subordonne plus l'individu à la cité, mais prétend avant tout assurer son salut particulier dans ce monde et surtout dans l'autre. Les mystères orientaux ont tous découvert à leurs adeptes les perspectives radieuses d'une béatitude éternelle. L'axe de la moralité fut ainsi déplacé ; on ne chercha plus... le souverain bien sur cette terre, mais après la mort ; on agit plus en vue de réalités tangibles mais pour atteindre des espérances idéales. L'existence

ici bas fut conçue comme une préparation à une vie bienheureuse, comme une épreuve dont le résultat devait être une félicité ou une souffrance infinies. Tout le tableau des valeurs éthiques fut ainsi bouleversé » (410). « La prédication des prêtres asiatiques prépara ainsi, malgré eux, le triomphe de l'Église, et celui-ci a marqué l'achèvement de l'œuvre dont ils ont été les ouvriers inconscients » (411).

Conclusion

La grande déesse est considérée comme le symbole des forces productrices de la nature et c'est sous ce visage qu'elle apparaît à ses adeptes. La nature (*materia secunda*), c'est-à-dire l'ensemble de la réalité matérielle, n'est cependant qu'une détermination de la substance universelle (*materia prima*), qui est quantité pure. Métaphysiquement, la grande déesse représente donc la « potentialité absolument « indistinguée » et indifférenciée » (412). La nature féminine reflète les qualités, les caractères et les propriétés de la *materia prima*.

Du caractère matériel et passif de la *materia prima* dérive l'attitude matérialiste ou spiritualiste de la femme (413), sa tendance à considérer du point de vue matérialiste et naturaliste tout ce qui appartient en propre au domaine spirituel et, inversement, à accorder un caractère spirituel à tout ce qui est relatif à la nature et à la matière, sa propension à l'abstraction, sa suggestibilité, son impressionnabilité. De même que la *materia prima* est apte à recevoir toute forme, ainsi la femme est susceptible de recevoir et d'assimiler toute impression.

Du caractère illimité et de l'indistinction de la *materia prima* provient le goût de la femme pour tout ce qui n'est pas déterminé, délimité avec précision, son penchant pour tout ce qui est mélangé, mêlé, tout ce qui est en commun et a le caractère de la promiscuité.

En tant que courant du devenir, la *materia prima* se reflète dans la mutabilité physique et psychologique de la femme, son amour pour le changement et la nouveauté.

Plus une société présente ces caractéristiques, plus elle est sous le signe féminin, que les femmes y aient le droit de gouverner ou non. Sont naturellement sous le signe féminin les sociétés de peuples appartenant aux races de nature, « féminines », tandis que le patriarcat est propre aux peuples d'origine indo-européenne, même si, comme l'a mis en évidence Arthur de Gobineau (414), dès leur formation, un certain nombre d'entre eux présentaient des traits féminins plus ou moins accusés, dus au métissage

dont ils furent le fruit. Se sont-ils accentués au fil des siècles ? Quant aux peuples blancs dans l'élite desquels le principe masculin gouvernait, ne se sont-ils pas féminisés ?

Dans un article publié dans les années 1950 sous le titre rhétorique de « Viviamo in una società ginecocratica ? » (415), Julius Evola parlait d'une « correspondance frappante » entre les sociétés matriarcales de l'antiquité et la civilisation « occidentale » moderne dans son ensemble. En guise de conclusion à cette première partie de notre étude sur Isis, nous nous proposons de passer en revue leurs éléments communs, en prenant comme fil conducteur une pièce satirique tout particulièrement pénétrante d'Aristophane : L'Assemblée des femmes, dont l'actualité n'a jamais été aussi brûlante, puisque, pour en venir à l'action, si les Athéniennes, sous la conduite de Praxagora, s'introduisent déguisées en hommes dans l'assemblée et font voter une loi qui les investit du gouvernement et leur donne les pleins pouvoirs, c'est dans le but de sauver Athènes de la démocratie et des démocrates, qui, par leur impéritie, mettent en péril l'existence de la polis. La situation, à la veille de la prise de pouvoir des femmes à Athènes, est la suivante, telle qu'elle ressort de la pièce et des témoignages des contemporains d'Aristophane : « Dans les comédies d'Aristophane, surtout après 411, on voyait déjà se dessiner l'image d'une Athènes où les hommes politiques et même certains des citoyens rivalisaient d'égoïsme. Mais dans l'Assemblée des femmes, le mal s'est aggravé et il atteint l'ensemble des citoyens qui n'ont d'yeux que pour leurs intérêts particuliers. Désormais, on est pour l'indemnité qui récompense l'assistance et on loue les mérites d'Agyrrhios, qui est responsable de cette mesure, quand on la touche ; on est contre uniquement parce qu'on est arrivé trop tard pour pouvoir la toucher (v. 183-188). Chacun vote pour ou contre la guerre en fonction des avantages ou des inconvénients qu'elle présente pour lui personnellement. « Faut-il tirer à l'eau les vaisseaux ? le pauvre opine que oui, mais les riches et les paysans sont contre » (v. 197-198). Car, pour les pauvres, employés comme marins dans la flotte, la guerre représente une rentrée d'argent, alors qu'elle coûte cher aux riches (ils sont chargés de maintenir en état les navires de guerre et tenus de verser une contribution exceptionnelle au trésor) et aux paysans (ils doivent abandonner leurs champs qui risquent d'être ravagés par les ennemis, lors d'une incursion en territoire athénien). On est bien loin de l'Athènes idéale de l'oraison funèbre de Thucydide, où la richesse et la pauvreté ne faisaient jamais oublier l'intérêt de l'État (II. 42.4). D'autre part, à travers l'institution des indemnités, on voit apparaître une perversion fondamentale du rapport de l'individu à l'État. Praxagora accuse ses concitoyens en leur disant : « Vous dépensez l'argent de l'État en indemnités que vous touchez et chacun n'a d'yeux que pour son profit personnel et l'État, lui, comme Aisimos, va cahin caha » (v. 205-209). Dans la démocratie idéale, l'identité de l'intérêt privé et de l'intérêt public allait de soi et on allait même jusqu'à soutenir qu'il valait mieux être pauvre dans un État collectivement prospère que riche dans un État qui chancelle dans son ensemble. Il y avait aussi un échange équilibré entre les citoyens et l'État : les soldats donnaient leur vie au public pour recevoir eux-mêmes privément un éloge inaltérable et une sépulture insigne ; les magistrats voyaient le fardeau de leur charge compensé par l'honneur qu'ils en tiraient ; l'image qui s'imposait était celle de l'eranos, la quote part que chacun apporte à un repas communautaire et c'était l'individu qui prenait l'initiative de la générosité en faisant l'avance de sa vie à l'état. L'Assemblée des femmes met au contraire en scène un rapport devenu unilatéral entre un citoyen assisté qui ne fait que recevoir et un état providence dont

on attend toujours qu'il donne. Les tribunaux et les assemblées qui étaient « l'expression de la communauté politique » sont devenus des occasions de toucher le triobole. On va au tribunal et on n'accepte d'être juge que pour entretenir sa famille (v. 460-461). Quand on joue les accusateurs publics, on ne le fait pas pour défendre l'intérêt de l'état, mais pour gagner sa vie grâce à un chantage (v. 561-563). Les assemblées ne fonctionnent plus que par l'argent. Aristophane le dira clairement dans le *Ploutos* (v. 171). Mais il le montre déjà dans l'Assemblée des femmes. Si l'on se hâte d'y arriver, ce n'est pas par civisme, mais parce que les thesmothètes ont menacé de ne pas donner le triobole à ceux qui arriveraient en retard (v. 289-292). Si l'assistance à l'assemblée est devenue plus nombreuse, ce n'est pas dû à une recrudescence de patriotisme, mais à une augmentation de l'indemnité qui est passée de une à trois oboles (v. 299-304). Et cette décadence est rendue plus sensible par l'évocation nostalgique d'un bon vieux temps qui se confond ici avec l'époque de Myronidès, où nul n'aurait eu l'impudence de se faire payer pour gérer les affaires de l'État (v. 304-306) (416). »

Loin de relever Athènes, le programme de Praxagora a tout ce qu'il faut pour l'abaisser encore davantage, la faire sombrer définitivement. Platon démontre qu'il est dans la nature de la démocratie d'évoluer en tyrannie, en vertu du principe que « l'excès de liberté doit aboutir à un excès de servitude et dans l'individu et dans l'État » (417). L'Assemblée des femmes va plus loin, en montrant que la démocratie évolue nécessairement en gynécocratie.

En se saisissant de l'*ekklesia*, les femmes ont violé le fondement de la société grecque : « Les dieux ont adapté la nature de la femme aux travaux et aux soins de l'intérieur, celle de l'homme à ceux du dehors. Froids, chaleurs, marches, expéditions militaires, c'est le corps et l'âme de l'homme qu'ils ont constitués de manière à les mieux endurer. » (418). Blépyros, mari de Praxagora, craint que les femmes s'emparent des charges des hommes, notamment celle de magistrat – le magistrat, à Athènes, était un citoyen investi d'un pouvoir politique et judiciaire. Aujourd'hui, il n'est plus un emploi qui ne soit pas accessible aux femmes, à commencer par celui de parlementaire et de magistrat de l'ordre judiciaire. Respectivement ouverts aux femmes depuis la fin des années 1970 et depuis la fin des années 1980, les métiers de la police et ceux de la gendarmerie sont désormais envahis par elles ; il en va de même pour l'armée, qui recruta une femme pour la première fois en 1938, sans parler des professions libérales, des métiers du secteur tertiaire et de ceux de l'enseignement. L'administration est touchée de plein fouet depuis l'avènement du régime démocratique au XIXe siècle. La féminisation croissante de toutes les carrières administratives et militaires ne prêtait pas encore trop à conséquence, aussi longtemps que les femmes n'y occupaient pas de postes à responsabilité. Mais ce qui devait arriver, aucun principe viril n'étant présent au sommet de la hiérarchie pour endiguer le flot montant des professionnelles, est arrivé : la haute administration et les grades les plus élevés sont désormais submergés. Il reste assurément quelques « chefs de service », derniers eunuques d'un harem bureaucratique, mais la « parité » est sur le point de se réaliser. La « parité » ne sera atteinte que lorsque 100 % des emplois (du tertiaire) seront occupés par des femmes. Les effets de la féminisation se font sentir de plus en plus. Plus la quantité de femmes augmente dans la magistrature, plus les jugements rendus montrent que la

distinction entre le criminel et la victime s'efface, à tel point que la victime tend à être considérée comme le coupable et, inversement, le criminel comme la victime (419) ; plus les tribunaux sont livrés aux caprices judiciaires des femmes, plus est portée aux nues le « droit naturel », c'est-à-dire l'ensemble des droits qui, selon la définition qu'en donnent les juristes, sont issus de la nature humaine et sont donc les mêmes pour tous les sujets, quels que soient leur dignité, leur race et leur sexe. Plus le nombre de policières, de gendarmettes, de militaires de sexe féminin croît, plus la distinction, déjà mise à mal par la critique libérale, entre ami et ennemi s'estompe, plus la « prévention » l'emporte sur la dissuasion chirurgicale et la répression musclée. Plus les femmes s'emparent des organismes publics, plus les offrandes, dites « aides sociales », qui sont faites sur les autels de la République aux étrangers de couleur, qu'ils vivent en Europe ou non, augmentent, plus l'autochtone de race blanche et de sexe masculin est laissé pour compte ; c'est que les centaines de milliers d'employées et de fonctionnaires de sexe féminin qui musardent dans les services chargés de l'éradication de l'homme blanc appliquent avec zèle les pseudo-lois, les pseudo-décrets et les pseudo-directives androcides de l'occupant, quand elles ne les devancent pas avec la servilité toute sadique que le sentiment d'impunité communique au ressentiment. Plus le nombre de parlementaires et de politicards de sexe féminin a augmenté, plus l'État a perdu sa souveraineté : n'ayant pas son principe en soi, la femme est incapable de souveraineté, ni même de simple indépendance et, n'ayant pas de forme, elle ne sait pas ce qu'est l'État, qui est l'expression de la forme dans le domaine de la politique (420). « Je veux, proclame Praxagora, faire de la ville une seule habitation, où tout se tiendra, de manière à ce qu'on passe de l'un chez l'autre » : telle pourrait être la devise du mondialisme, qui implique l'illimitation absolue et le va-et-vient continu.

Comme la femme est une manifestation de la hylé, c'est-à-dire une substance indifférenciée, inorganique et illimitée, il s'en est suivi que, plus le nombre de politicards a augmenté, plus la liberté des échanges commerciaux et financiers sans barrière, l'absence de toute restriction, de toute limitation, dans la circulation des biens, des services et des personnes, se sont imposées, plus la limite qui sépare les États s'est effacée. Le libre-échange est à l'économie ce que l'absence de contrôle des frontières est à la politique ; le libre-échange et l'absence de contrôle des frontières ne sont que l'expression des tendances fondamentales de la psyché féminine dans les domaines de l'économie et de la politique. La féminisation a également entraîné la négation des frontières entre les races et, plus récemment, puisque la science repousse toujours plus loin les limites, la négation des frontières entre les sexes ; la négation des frontières entre les races a eu pour pendant l'affirmation de la nécessité du métissage (421), tandis que la théorie du « troisième sexe » (422), disséminée sous l'expression de « gender studies » dans les universités états-uniennes à la fin de années 1980, finissait par être épanchée sous le nom d'« études de genre » sur des établissements d'enseignement européen déjà transformés, conformément au projet de ceux qui furent à l'origine de l'école républicaine, en garderies : les « gender studies » ont été mijotées par des spécialistes toujours de plus en plus nombreux de sciences aussi à même de répondre aux questions existentielles que peut se poser la femme que la biologie, la psychiatrie, la psychologie, la sexologie et la sociologie et, en même temps, les sociologues ; psychologues, psychiatres, psychanalystes n'ont pas cessé de proliférer. L'androgynie métissée est loin d'être la dernière étape du retour à l'indifférenciation auquel contribuent les travaux appliqués de ces

praticiens. Le transgénérisme a été relayé par le transhumanisme, dont l'objectif est de « ... fusionner du matériel génétique non humain avec le patrimoine humain ... », c'est-à-dire d'abolir frontière entre l'humain et le non humain (423).

En ce qui concerne le second aspect du mondialisme, le culte du changement et la « réformite », qui sévissent de plus en plus dans tous les domaines, ne sont rien d'autre, dans le fond, que la traduction d'une particularité de la nature psychique de la femme, qui est la versatilité, elle-même reflet de l'impermanence hyléique. Ce que la sociologie appelle « instabilité professionnelle », « mobilité », « flexibilité », qui sont exigées aujourd'hui dans une activité professionnelle qui ne requiert plus aucune qualification réelle, n'ont eux-mêmes pas d'autre cause fondamentale.

Le long dialogue entre Praxagora et son époux fait penser immédiatement à la correspondance qui existe entre les trois parties du corps humain – « la tête, la poitrine et les parties inférieures du corps... sièges respectifs de la vie intellectuelle et spirituelle, des tendances de l'âme qui vont jusqu'à la disposition héroïque, enfin de la vie du ventre et du sexe » – et les trois formes d'intérêt dominantes, les trois types humains et les trois types de civilisation (424). En effet, il n'y est quasiment question que de nourriture et de sexe. Le programme de Praxagora comprend la transformation des tribunaux et des portiques en « salles à manger » et de la tribune en ce que l'on appellerait aujourd'hui un comptoir de bar, dont l'on peut se demander de quel côté se trouveraient les citoyens. A Athènes, le héraut du Conseil et du Peuple était chargé de demander qui voulait prendre la parole, de lire les textes de loi, d'annoncer les votes et d'en proclamer les résultats. La seule fonction de la hérauldesse, dans l'Athènes rêvée par Praxagora, est de proclamer l'endroit des repas. Si, comme dans la démocratie athénienne, le tirage au sort est toujours de mise, il ne décide plus de la charge que doit occuper tel ou tel citoyen, mais du restaurant dans lequel il doit manger et, si, malchanceux, il venait à ne pas être tiré au sort, il pourra néanmoins faire ripaille et tous, tirés au sort ou non, finiront la soirée dans les bras d'une femme. De même, aujourd'hui, « il est évident que nous vivons... par suite d'une régression, dans une civilisation où l'intérêt prédominant n'est plus d'ordre spirituel, ou se rapportant d'une manière ou d'une autre à des expressions supérieures de l'affectivité, mais bien d'ordre infra-personnel, déterminé par le ventre et le sexe... » (425)

La tâche principale que Praxagora assigne aux Athéniennes est de distraire sexuellement et alimentaires les Athéniens. Il faudra attendre les années qui ont suivi la Seconde Guerre mondiale pour que, avec l'introduction de la télévision dans un nombre de foyers de plus en plus grand, la femme devienne un instrument de lavage de cerveau à grande échelle. « A aucune autre époque, écrivait J. Evola dans les années 1950, le sexe et la femme n'ont été autant sur le devant de la scène. Sous mille formes, la femme et le sexe dominent la littérature, le théâtre, le cinéma, la publicité, la vie pratique contemporaine. Sous mille formes, la femme est présentée pour sans cesse attirer et intoxiquer sexuellement l'homme. Le strip-tease... a la valeur d'un symbole, qui résume ce qui s'est développé ces

dernières décennies sous le signe du sexe dans tous les domaines de la civilisation occidentale. A cette fin, on a fait appel aux ressources de la technique. Les types féminins tout particulièrement fascinants et attirants ne sont plus connus, comme hier, dans les zones restreintes des pays où ils vivent ou se trouvent. Sélectionnés soigneusement et mis en valeur par tous les moyens, aujourd'hui par le cinéma, les revues, la télévision, les tabloïds et ainsi de suite, comme actrices, les « stars » et les misses deviennent les foyers d'un érotisme dont le rayon d'action est international et intercontinental, de la même façon que leur zone d'influence est collective et que les couches sociales dont la vie sexuelle était normale et anodine en d'autres temps ne sont pas épargnées. » (426) Il est aussi intéressant que peu étonnant de constater aujourd'hui que cette opération de séduction à l'échelle mondiale a été lancée immédiatement avant la diffusion de l'idéologie mondialiste dans le grand public dans les années 1980 et il paraît difficile de ne pas rapprocher cette préparation des esprits et des corps de la « propension fondamentale... à l'universalisation du sexe » (427), de l'aspiration à une « sexualité généralisée » (428), qui, en raison de l'importance déterminante qu'elle accorde à « l'idée d'accouplement » (429), est celle de la femme.

La mise en commun des biens et des femmes, dont Praxagora clame qu'elle est sa priorité, ne fait pas partie du programme des partis actuels, mais elle constitue un présupposé du système qu'ils représentent et défendent : « (l')utopie du Capital se confond... tout à fait avec l'utopie communiste, pour une part importante de son contenu... Le communisme désigne par définition la mise en commun des moyens d'existence de l'humanité, et par suite leur gestion unifiée. Dans sa version classique, marxiste et soviétique, il tente d'y parvenir par le biais de la propriété « sociale » des moyens de production – celle de l'État, ou, à l'avenir, celle de l'Humanité – et par le Plan qui les répartit. Mais l'utopie du Capital aussi repose sur l'exigence d'une mise en commun de toutes ressources : ressources naturelles et sociales, population travailleuse et consommatrice. Tel est même très exactement son contenu, sous la forme du marché total où tout cela doit être également accessible à tout capital à valoriser, sans discrimination ni limites. Quant au rôle du plan économique, c'est le marché universel qui le remplira, répartissant et gérant au mieux ce bien commun » (430). De même que, dans L'Assemblée des femmes, les biens qu'il s'agit de mettre en commun sont ceux des hommes (à un citoyen naïf qui s'apprête à « (faire son) devoir » en faisant don de tous ses biens un autre citoyen fait énergiquement observer : « Quand nous les prions de nous accorder des biens, elles sont là, tendant la main, non pour donner, mais pour recevoir »), ainsi, dans le « village global », les biens à partager dans le « village global » sont ceux qui appartiennent aux peuples blancs.

Quant à la mise en commun des femmes que veut instituer Praxagora, elle est si évidente aujourd'hui que peu la voient. Elle est simplement virtuelle. En témoignent les centaines de milliers, voire les « millions de vues », que totalisent certaines des vidéos à caractère érotique ou pornographique qui sont disponibles sur Internet. Les femmes dont les ébats sexuels sont diffusés en ligne sont la propriété toute virtuelle de tous les hommes et de toutes les femmes qui en sont les spectateurs ; « de toutes les femmes », avons-nous dit, car il n'est pas que les hommes qui s'exposent à des films pornographiques.

Qui dit mise en commun forcée dit aussi entremise. Par nature, la femme ne peut avoir avec les êtres et les choses que des relations, pour reprendre un néologisme qui n'a pas été créé par hasard à notre époque, fusionnelles, à la condition que ces relations soient d'abord médiatisées d'une façon ou d'une autre. Le seul intérêt de la femme est « l'union avec ce qui l'entoure » (431), plus exactement l'union par fusion avec ce qui l'entoure. Le média est ce qui établit un lien, une jonction ; ce qui fait communiquer des choses qui étaient séparées ; ce qui dissout les frontières ; ce qui ouvre aux échanges ; en un mot, à la fois ce qui constitue l'expression la plus parfaite de la nature féminine et ce qui permet à la nature féminine de s'exprimer pleinement. Lorsque Praxagora, supposément au nom de la cité, assène à son époux : « J'entends que toutes les femmes soient communes à tous les hommes », elle fait de la Cité ce que, comme l'a bien expliqué Otto Weininger, toute femme est dans le fond : une entremetteuse. Weininger s'en est essentiellement tenu à l'aspect sexuel de la question, c'est-à-dire le maquerellage. Il est possible et même nécessaire de prolonger sa remarque, en posant que l'intermédiaire est à l'économie ce que la maquerelle est à la prostitution. La fonction d'intermédiaire en tant qu'agent économique n'est assurément pas nouvelle. On pourrait même dire qu'elle est consubstantielle à l'économie, au commerce et en particulier à la finance. Ce qui est en cause ici, donc, ce n'est pas l'existence d'intermédiaires, c'est la prolifération des intermédiaires à l'époque actuelle. Conséquence de la tertiarisation et donc de la féminisation que subit le travail depuis le XIX siècle, la multiplication pathologique des intermédiaires n'est plus cantonnée aux activités non directement liées à la production de biens de consommation ; que l'on songe à cet égard aux agences d'intérim, qui sont apparues en Europe dans les années 1950, mais qui existaient aux États-Unis dès le début du XXe siècle. C'est d'ailleurs par un mot emprunté à l'américain que ce type d'entremise est désigné dans la terminologie économique française. L'intérêt que portent les économistes et les sociologues à l'« intermédiation » est à la mesure de la généralisation du phénomène. Certains documents officiels parlent déjà de « multiplication d'intermédiaires d'intermédiaires qui mettent en relation des intermédiaires de second rang avec leurs publics » (432), processus qui, sans doute, n'aura de fin que lorsque chacun sera devenu un intermédiaire. De qui ou de quoi, personne ne le sait. Conséquence, comme nous venons de le remarquer, du développement sans frein du secteur tertiaire, l'« intermédiation » est en même temps un facteur clé de la mondialisation. Les intermédiaires jouent un rôle décisif dans la gestion des « flux migratoires » (433).

Une autre conséquence du poids de plus en plus démesuré que prend l'entremetteuse née qu'est la femme dans les sociétés dites occidentales est l'essor qu'y connaît tout ce qui est média. L'aspect du bovarysme qui est constitué par la tendance de la femme à éviter la réalité en s'absorbant dans le divertissement ou dans des situations imaginaires est à l'origine du développement du média par excellence : la réalité virtuelle. La femme, par nature, est incapable de faire face à la réalité, pas même au seul événement qui constitue à ses yeux la seule réalité, « le seul intérêt » (434), à savoir l'accouplement, dont elle ne peut faire l'expérience que médiatisé. L'intermédiaire de la femme, dans l'accouplement, c'est, soit, comme l'a noté Evola dans *Métaphysique du sexe*, l'œil imaginaire sous lequel elle se met alors instinctivement, soit, depuis son invention, la caméra. La médiatisation de

l'accouplement implique sa dématérialisation. La pensée d'être vue copulant a une part beaucoup plus grande que la relation sexuelle en elle-même dans le plaisir qu'en retire la femme. L'activité sexuelle de la femme est essentiellement celle de la pensée, d'autant plus que la femme ressent les rapports charnels – avec un homme – comme dégradants – pour elle. La femme est un être fondamentalement cérébral ; tout se passe comme si la sexualité et la cérébralité, dont l'« antagonisme » est « évident » (435) chez l'homme, agissaient en synergie chez elle.

La cérébralité est précisément ce qui caractérise la pandémie sexuelle actuelle. « Il ne s'agit pas de pulsions particulièrement violentes qui se manifesteraient sur le seul plan physique, en donnant lieu, comme à d'autres époques, à une vie sexuelle exubérante, sans inhibitions et même au libertinage. Le sexe, aujourd'hui, a au contraire imprégné la sphère psychique, en y produisant une gravitation insistante et constante autour de la femme et de l'amour. C'est ainsi que le plan mental a pour toile de fond un érotisme qui a deux caractères principaux : d'abord, un caractère d'excitation diffuse et chronique, presque indépendante de toute satisfaction physique concrète, parce qu'elle persiste sur le plan psychique ; ensuite et en partie de ce fait, cet érotisme peut même coexister avec une chasteté apparente. Au sujet du premier de ces deux points, il est caractéristique que l'on pense beaucoup plus au sexe aujourd'hui qu'hier, où la vie sexuelle était moins libre et où, les mœurs limitant fortement une libre manifestation de l'amour physique, l'on aurait dû s'attendre à y trouver cette intoxication mentale qui est au contraire typique de notre époque. En ce qui concerne le second point, ce qui est significatif, ce sont surtout certaines formes féminines d'anesthésie sexuelle et de chasteté dénaturée liées à ce que la psychanalyse appelle les formes autistiques de la libido. Il s'agit de ces jeunes filles modernes pour lesquelles l'exhibition de leur nudité, l'accentuation de tout ce qui peut exciter chez elles le désir de l'homme, le culte de leur corps, les cosmétiques et tout le reste, constituent l'essentiel et leur font éprouver un plaisir transposé, qu'elles préfèrent au plaisir spécifique de l'expérience sexuelle normale et concrète et qui peut même provoquer chez elles une sorte d'insensibilité, voire, dans certains cas, une répulsion névrotique à l'égard de celui-ci. Ces types féminins doivent précisément être comptés parmi les foyers qui alimentent le plus l'atmosphère de luxure cérébrale, chronique et diffuse, de notre époque » (436). Plus d'un demi-siècle après qu'ont été écrites ces lignes, cette atmosphère est rendue encore plus dense par le fait que les « starlettes » ne sont plus les seules femmes qui puissent s'exhiber universellement et que l'exhibition dont il s'agit désormais a un caractère beaucoup plus pornographique qu'érotique. Toute femme peut s'exhiber en ligne pour ainsi dire « en un clic », tout ordinateur étant équipé d'une caméra. Une chose est de se savoir vues potentiellement par un million, un million cinq cent mille personnes par mois, comme c'était le cas pour la dizaine de femmes qui posaient pour des magazines comme Playboy, une autre est de se savoir vues potentiellement par des millions de personnes et peut-être, qui sait, par la planète tout entière, à tout moment du jour et de la nuit, comme c'est le cas des centaines de milliers de femmes au bas mot qui publient leurs ébats en vidéo sur Internet. Quant à celles qui ne font pas de pornographie et n'en feraient pour rien au monde, il n'est pas dit que, en vertu de l'esprit de corps du sexe féminin, elles n'éprouvent pas, par une sorte de transposition inconsciente, une certaine satisfaction à la pensée que des centaines de milliers de leurs consœurs font quotidiennement aux yeux de tous ce que, pour telles ou telles raisons, elles ne veulent

ou n'osent pas faire, malgré tout ce que la sexualité a de sécurisant pour une femme, lorsqu'elle est pratiquée sous l'œil de la caméra dans le cadre de la pornographie. Comme les sites à caractère pornographique sont les plus visités au monde (437), il est permis de penser que c'est là le type de divertissement que désigne l'expression de « tittytainment », parce que l'allaitement maternel (438), auquel, de l'avis général, elle se rapporte, a un effet apaisant sur le nourrisson, tandis que la pornographie est abrutissante et que l'abrutissement est précisément l'état que vise à provoquer le « tittytainment ». Pour connaître le sens que lui donnait celui qui l'a inventée, il faudrait évidemment pouvoir entrer dans ses pensées. Quoiqu'il en soit, « titty » (« sein ») a des connotations à la fois sexuelles et maternelles et il est probable que cette ambiguïté est constitutive du « tittytainment ».

L'ingénierie sociale a bien compris qu'« Il y a entre les seins et la matrice des rapports, des connexions intimes » (439), mais, contrairement à l'hygiéniste, elle cherche à inverser ces rapports. Elle fait tout pour favoriser la régression au lieu de la croissance, l'infantilisation au lieu de la maturité. Elle « se donne... pour objectif de rendre tolérable, et même désirable, une involution civilisationnelle profondément morbide en la parant de tous les traits du rajeunissement perpétuel, donc apparemment de la vitalité et de l'avenir, avec, pour visée ultime, la « foetalisation » de l'humanité au moyen de son insertion dans un environnement social conçu à l'image d'un immense utérus artificiel, c'est-à-dire dénué de frontières et de contradictions. Le stade intra-utérin et, par extension, tous les stades immatures (nouveaux-nés [sic], nourrissons, bébés et jeunes enfants) se caractérisent, certes par leur vitalité organique, mais surtout par leur plasticité mentale aisément manipulable ainsi que leur état d'aliénation totale, complètement à la merci d'autrui (la *Hilflösigkeit* freudienne). Il s'agit donc de reproduire dans l'extra-utérin les conditions d'une existence intrautérine : fusion avec autrui dans un grand tout homogène et enveloppant, obéissance au mouvement général, jouissance continue et immédiate, complétude, identité unifiée, absence de tensions, de contradictions, de contestations, pure positivité, donc fin de l'Histoire, fin de tout, en un mot, le paradis, le cocon définitif... » Il s'agit de mettre en place « un type de société reposant sur les caractéristiques du giron maternel, induisant un abaissement de l'âge mental moyen ainsi qu'un certain nombre de nouvelles pathologies mentales tournant autour de la dépression et de la perversion » (440).

Il s'agit même d'un retour à un stade foetal où le pénis n'est pas encore formé, ou, en tout cas, il n'est pas susceptible d'érection et est ainsi privé de virilité. Nous avons vu plus haut que, à Éleusis, l'hiérophante se rendait impuissant avant la célébration des mystères, en buvant de la ciguë et que, plus généralement, l'impuissance sexuelle est un état qui n'est pas sans relation avec les mystères de la déesse mère (441). La pornographie semble avoir le même effet que la ciguë. Il n'aura pas fallu plus d'une génération pour que l'imprégnation psychique que cause l'exposition fréquente à l'image cérébrale du corps de la femme se répercute sur le plan physique par l'impuissance sexuelle, qui touche de plus en plus de sujets masculins. La vue selon laquelle la pornographie serait inspirée par la phallocratie et représenterait une forme d'exploitation de la femme est une des fumisteries les plus abouties dont ont accouché la psychologie et la sociologie postmarxistes de la fin du XXe siècle, comme

le montre précisément, si besoin était, la mise en ligne de quantité de matériel à caractère pornographique par des indépendantes qui ne pratiquent cette activité lucrative qu'à temps partiel. La vérité est que la pornographie constitue une attaque contre l'homme, contre la virilité. Quand bien même la consommation d'images de ce genre ne rend pas l'homme impuissant, elle fait de lui, par contrecoup, une femmelette, en l'attendrissant, en l'abaissant au niveau du sentimentalisme féminin : « (o)n observe de plus en plus fréquemment une sorte de dédoublement des individus, qui osent s'aventurer virtuellement sur des territoires qu'ils n'aborderaient jamais face à une personne réelle, et qui à l'inverse manifestent une attente excessivement sentimentale dès lors qu'ils sont en présence d'une conquête potentielle, en chair et en os (442). » Ce n'est pas par hasard que le premier pays à avoir légalisé la pornographie et à en avoir donc fait une industrie est en même temps l'un des foyers de ce qui est connu sous le nom de « féminisme » (443) et qu'il est grand temps d'appeler par son nom : amazonisme (444).

L'effet infantilisant, foétalisant, de la pornographie sur l'homme est accentué par un autre phénomène, qui se retrouve également dans les mystères et participe du tellurisme de l'époque : le bruit, y compris le tintamarre que l'on cherche à faire passer pour de la musique et auquel ce nom est même donné (445). En ce qui concerne le bruit proprement dit, entendons-nous : la nature est bruyante, elle l'est d'autant plus que l'on s'approche des tropiques, d'autant moins que l'on s'élève vers les cimes. La femme elle-même est naturellement bruyante ; même celles qui font vœu de silence ne peuvent pas s'empêcher de finir par entendre des voix. La ville était bruyante, dans l'espace privé comme dans l'espace public. avant même qu'elle ne soit envahie, sur terre, sous terre et en l'air, par les machines et les véhicules automoteurs, les appareils mécaniques et sonores, les machines-outils et les dispositifs, privés et publics, de toutes sortes. Ce qu'a changé l'usage de plus en plus intensif de toutes ces sources de bruit par les masses au cours des dernières décennies, c'est la nature, le volume et l'intensité du bruit, qui, disons-le en passant – nous reviendrons plus bas sur ce point –, n'a pas été néfaste à tout le monde, puisqu'il a permis la création d'organismes administratifs comme les Observatoires du bruit dans la plupart des pays dits occidentaux et donc de milliers d'emplois fictifs et de planques. A mesure que, suite à la mise en œuvre, à partir des années 1970, du programme secret de désindustrialisation de l'Europe, les usines, bruyantes, fermaient sur le « vieux continent », chaque individu y devenait – la plupart des ménages avaient alors une voiture au moins, le walkman arrivait – une véritable usine à bruits, tant et si bien que, un demi siècle plus tard, avec la multiplication des sources électroniques de bruit, la ville n'est plus, dans tous les sens du terme, qu'une gigantesque batterie, aussi fracassante et assourdissante que pouvaient l'être les fêtes en l'honneur de la déesse mère (446), que ses prêtres célébraient en faisant un grand bruit avec des cymbales, des tympanon (tambours), des crotales et des instruments de toute espèce et en poussant des hurlements. « (Par la musique) vous hypnotisez les gens à tel point qu'ils retournent à leur état naturel (...) et quand vous avez atteint leurs points les plus faibles vous pouvez faire entrer ce que nous voulons dans leur subconscient », disait Jimi Hendrix (446a).

Pour en venir au second point, les styles musicaux actuellement les plus populaires admettent précisément un grand nombre d'instruments de percussion, ou plutôt d'appareillages électroniques conçus pour produire des sons percussifs synthétiques. La même battement rythme sans discontinuer l'existence discontinue de l'individu moderne, non seulement dans les lieux privés, mais encore dans l'ensemble de l'espace public, des magasins à grande ou à petite surface aux transports publics, de la moindre boutique à la rue elle-même. Tout est fait pour qu'il se diffuse partout, pour qu'il occupe tout l'espace. Les systèmes de transmission ne sont plus seulement fixes, ils sont aussi portables, énième symptôme d'un genre de vie qui était à l'origine celui des populations rendant un culte de la déesse mère (447) et, chez ces peuples, semble être synonyme de statut social élevé pour la femme (448) : le nomadisme. Le nomade moderne est autiste : les écouteurs vissés aux oreilles, il ne peut plus se passer du bruit. Plus qu'un repli sur soi, cette consommation constante de bruit signifie un retour à l'état fœtal. Le premier son qu'entend le fœtus est celui des battements de cœur de sa mère. Le battement, non seulement favorise un comportement régressif, mais est propre à accentuer encore l'état d'excitation diffuse dans lequel se trouvent ceux qui sont exposés plus ou moins constamment à la représentation de la nudité féminine.

Le battement est généralement accompagné des braillements d'une bacchante de salon ou des roucoulements d'une sirène de baignoire. Les paroles, catéchisme sirupeux de propagande droitdelhommiste, visent à flatter le sentimentalisme mièvre de la brute épaisse, à le caresser dans le sens du poil. Le chien, animal consacré à Isis et à Déméter, est capable de réagir adéquatement à quelques centaines de mots. Comme les textes des chansons actuelles ne comptent guère plus d'une cinquantaine de formules, c'est peut-être que les individus qui s'y droguent en connaissent moins que le chien. C'est surtout qu'une propagande efficace implique le martèlement d'une poignée de slogans percutants. Sur toutes les ondes vingt-quatre heures sur vingt-quatre sont ainsi lancés de vibrants appels musicaux à la liberté (« Freedom »), à la fraternité (« We are all brothers and sisters »), à l'égalité (« We are all the same »). L'un des refrains obsessionnels du bréviaire mondialiste que récitent sur un ton somme toute assez moralisateur des starlettes qui n'ont d'esthétique que la chirurgie à laquelle elles ont recours est : « Open yourself », tandis que, stéréophoniquement, les politicards, dans leurs sermons médiatiques, psychiatrisent tous ceux qui, par un réflexe sain, se prémunissent contre le danger du mondialisme, en qualifiant leur attitude de « repli sur soi ».

Dans le mythe D'Isis et d'Osiris, l'homme en tant que père passe au second plan ; dans l'iconographie qui y est liée, il tend à être de plus en plus séparé de la femme, supplanté qu'il est par l'enfant. Vers le II^e siècle avant notre ère, à l'image d'Isis les artistes associent souvent celle de son fils Harpocrate, préfiguration de la monoparentalité ; tantôt c'est un nourrisson qu'elle serre contre sa poitrine ; tantôt c'est un jeune garçon, presque un adolescent, qui se tient debout à ses côtés (449). Isis devient la déesse de l'amour maternel et même elle « apparaît encore plus mère qu'épouse » (450). Dans le mythe tel qu'il nous est raconté par Plutarque, Osiris, devenu roi des enfers après sa mort, apparaît à Horus, le fils qu'Isis a conçu par parthénogenèse, l'exerce au combat (451), pour qu'il le venge, Horus provoque Seth

en duel, le défait et règne sur la terre : le fils supplante le père. L'iconographie de l'Isis lactans, qui, comme nous l'avons vu, se répandit en Égypte à partir du VIII^e siècle avant notre ère (452), vit son succès s'accroître encore à l'époque gréco-romaine (453) ; plus tard, à Alexandrie, sous les Antonins, l'image d'Isis fut fréquemment associée à celle d'Harpocrate (454) ; rares dans la Grèce de la même époque (455), les représentations d'Isis lactans furent nombreuses à Rome, où, de hiératique qu'elle était en Égypte, la pose de la déesse devint une « évocation vivante » de la maternité (456). En Grèce, la déesse associée au « Dieu » alors qu'elle n'était encore connue que sous le nom de « la Déesse », devint célibataire, une fois qu'elle prit le nom de Déméter et mit au monde, non pas un fils, mais une fille, avec laquelle elle forme un couple indissoluble (457). Et si la maternité dont toutes ces déesses constituent un symbole n'était qu'une reproduction parthénogénétique et, qui plus est, une procréation parthénogénétique d'êtres féminins ?

« L'homme est pour la femme un moyen : le but est toujours l'enfant », affirmait Nietzsche (458) à la fin du XIX^e siècle. Le but est plus que jamais l'enfant et, d'une manière complémentaire, l'infantilisation de l'homme, mais l'homme n'est peut-être plus pour très longtemps un moyen : la multiplication des recherches sur la reproduction sans fécondation, faites dans le même esprit que celles qui avaient abouti à la découverte de l'insémination artificielle, montre clairement que l'objectif est la naissance sans père.

Gaïa ne pouvait pas ne pas être choisie comme le symbole par excellence de la religion du mondialisme qu'est l'écologisme. De même que le mondialisme ne voit dans les différentes races, les différentes ethnies et les différents peuples, qu'une communauté humaine ayant la même origine, la même nature et les mêmes droits, qu'il s'agit de fédérer socialement, technologiquement, économiquement et politiquement, ainsi l'écologisme « (cherche) ... à protéger des droits de l'humanité – des droits naturels, indépendants de tout État ou de tout peuple. L'enjeu est de protéger un ensemble de ressources qu'aucune personne ni aucun peuple particulier ne peut s'approprier, ne peut détruire, car toute personne, passée, présente ou à venir, y a droit » (459). Il repousse ainsi encore plus loin les limites du collectivisme et de l'égalitarisme antiracial.

Au début des années 1970, James Lovelock co-formula avec la microbiologiste Lynn Margulis une hypothèse appelée Gaïa, selon laquelle « la planète Terre est... un « super-organisme », un être vivant capable, comme les organismes plus familiers, de maintenir un état d'homéostasie ou, un terme plus correct, d'autopoïèse. C'est-à-dire que les activités co-évolutives de tous les êtres vivants et des mécanismes géophysiques de leur milieu concourent à maintenir les conditions terrestres optimales pour la vie elle-même. » (460). Que ce soit dans Gaia, A New Look at Life on Earth (1979), qui introduisit cette hypothèse dans le grand public, ou dans ses ouvrages suivants, l'affirmation que l'« espèce humaine » est un « collectif » revient comme un leitmotiv. L'hypothèse de Gaïa, accueillie froidement par le milieu scientifique à cause de son caractère téléologique, avait tout pour plaire aux courants spiritualistes. Dès les années 1970, elle fut embrassée par le mouvement « New Age », par le féminisme,

par l'écoféminisme (461) et, naturellement, par le mouvement Wicca, qui, dès le milieu des années 1950, avait remis au goût du jour la Déesse Mère (462). A la même époque, les féministes états-uniennes et notamment Charlene Spretnak cherchaient à créer « une nouvelle forme de spiritualité tellurique fondée sur les anciennes traditions qui honoraient à la fois la Terre et les divinités féminines » (463).

Redécouvert sous le signe conjoint du spiritualisme féminin et de la théorie scientifique, c'est par la musique que le concept de Terre-Mère allait être popularisé. En 1981, un musicien de jazz sortit un album intitulé « Missa Gaia/Earth Mass », qui fut suivi par un concert à la cathédrale Saint-Jean le Théologien de New York (il est donné depuis chaque année le jour de la fête de Saint François et de la bénédiction des animaux) et dans le Grand Canyon (464). Qui dit popularisation dit commercialisation : c'est de cette époque que datent les premiers logotypes de Gaïa, qui n'ont pas cessé d'être apposées sur un nombre de plus en plus grand de produits commercialisés directement (yaourts, livres, statues, gadgets, tee-shirts, etc.) ou indirectement (réservations de chambres d'hôtel, de tables de restaurant, de gigolos et de prostituées, pour ceux qui participent en tant qu'intervenants ou en tant que spectateurs aux innombrables conférences, symposiums, séminaires, sommets, etc., annuels). Le premier symposium public sur la théorie de Gaïa se tint en 1985 dans le Massachusetts à l'initiative de la société environnementale Audubon. Il avait pour thème : « Is The Earth A Living Organism ? » et réunit, outre Lovelock lui-même, quelques universitaires, quelques anthropologues, quelques artistes, quelques historiens, quelques physiciens. A la deuxième, organisée en 1989 par le climatologue Stephen Schneider (1945-2010) à San Diego, Lovelock apporta à sa théorie les remaniements nécessaires à sa reconnaissance par la « communauté scientifique », dans laquelle les climatologues furent les premiers à en faire leur miel (465). Dans un entretien publié dans le numéro d'octobre 1989 au magazine Observer, Schneider déclara : « Pour y parvenir (pour parvenir à imposer la théorie du réchauffement climatique), il nous faut un soutien massif. Bien sûr, ceci implique une grande couverture médiatique. Nous devons donc proposer des scénarios effrayants, faire des déclarations simplistes, dramatiques et ne pas évoquer les doutes que nous pouvons avoir » (466). Schneider fut consultant à la Maison Blanche sous Nixon, Carter, Reagan, Bush et Clinton (467). Il a fait école.

Pour se donner toutes les chances d'imposer informellement le culte de la Terre Mère aux masses sous le vernis de l'environnementalisme, il ne restait plus à ceux qui, dans les mouvements féministes, les milieux lesbiens et certains courants scientifiques, l'avaient exhumé qu'à mobiliser les « minorités de couleur ». C'est donc à la même époque, en octobre 1991, que, par le plus grand des hasards, le Mouvement pour la Justice Environnementale organisa le « First National People of Color Environmental Leadership Summit » à Washington DC. et y proclama son intention de « commencer à construire un mouvement national et international de tous les peuples de couleur pour lutter contre la destruction de nos terres et communautés, pour rétablir notre interdépendance spirituelle envers la sacralité de notre Mère la Terre »(468). La mobilisation des « minorités de couleur » sous la bannière du Mouvement pour la Justice Environnementale ne posa aucun problème. Excroissance déguisée du Mouvement

abolitionniste, l'antiraciste et égalitariste MJE était profondément influencé par les théories féministes (469) et par l'écoféminisme (470).

A vrai dire, il restait aussi à ériger l'environnementalisme en science. Renforcée par les débats de la troisième conférence de Gaïa, qui se tint en 2000 à Valence en Espagne, la théorie de Gaïa reçut une consécration l'année suivante à la conférence d'Amsterdam sur « Les défis d'une Terre qui change », où plus de mille cinq cent scientifiques originaires de plus de cent pays adoptèrent, entre deux repas bien arrosés et payés d'une manière ou d'une autre par le contribuable, une déclaration commune dont l'un des articles proclame : « le système Terre se comporte comme un système unique auto-régulé composé d'éléments physiques, chimiques, biologiques et humains » (471). Bien que Lovelock n'affiche guère de sympathie pour les politicards, il n'a pas dédaigné de contribuer, avec, entre autres, Willy Brandt, Mikhaïl Gorbatchev, Ronald Reagan, Jean Paul II, Desmond Tutu, à l'ouvrage collectif, préfacé par Javier Perez de Cuellar, alors secrétaire général des Nations-Unies, *The Gaia Peace Atlas* (472), dans lequel il garantit que « nous devons avoir un système global effectif pour pouvoir maintenir la paix » (473). Lovelock n'est guère plus tendre envers les écologistes militants. Sans rancune, ceux-ci tentent d'appliquer sa théorie dans le domaine de la politique. Ils se désignent sous le nom de « Gaïans ».

L'expression de « Terre mère » en tant qu'organisme maternel et biologique mythifié et spiritualisé et l'imagerie correspondante sont à la mode depuis quelques décennies dans les pseudo-élites.

L'expression apparaît en 1991 dans une brochure que les Nations-Unies n'ont pas craint d'intituler « Environmental Sabbath, Earth Rest Day », où la Terre est comparée à une femme allaitant son enfant (474), c'est-à-dire Isis lactans. Dans « Where on Earth Are We Going? » (2010), Maurice F. Strong (1929–2015), ancien Secrétaire général adjoint des Nations Unies et co-président de la Commission de la Charte de la Terre, nous l'avons déjà dit, mais aussi secrétaire général du Sommet de la Terre, président du Conseil de la Terre, administrateur et membre du comité exécutif de la Fondation Rockefeller, co-fondateur du Groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat, fondateur du Conseil de la Terre et démissionnaire de l'ONU pour soupçon de participation à l'escroquerie du programme « Pétrole contre Nourriture », etc., parle du « caractère sacré de la Terre Mère ».

Les débats de ces grandes messes que sont les conférences au sommet se déroulent souvent dans des lieux couverts et le Forum Global, qui se tint en 1992 en marge du troisième Sommet de la Terre de Rio de Janeiro, placé sous l'égide des Nations-Unies, ne fit pas exception. Une trentaine de lieux couverts y accueillirent pendant onze jours une quinzaine de milliers de participants, dont plus de trois mille femmes appartenant à pas moins de quatre cent ONG féminines. Pour être précis, il y en avait, sans doute à la grande déception des numéologues, non pas 33, mais 35. Plus que leur nombre, c'est leur nature qui est intéressante, car, comme nous l'avons indiqué plus haut, c'était sous ce type de lieux couverts que résidaient pendant plusieurs jours ceux qui étaient admis aux petits mystères, afin de retomber momentanément dans l'état de barbarie où étaient censés vivre les hommes avant que

Déméter leur ait apporté les lois, ses lois ; c'était aussi sous ce type de lieux couverts que demeuraient les femmes pendant les thesmophoria : des tentes. Dans une ambiance « de foire et de carnaval », sous un chapiteau appelé « Planeta Fêmea » (475), les femmes accouchèrent d'un traité sur la population, l'environnement et le développement, modestement intitulé « Traité des femmes ». « Planeta Fêmea n'abusa pas du terme de Gaïa ; l'affiche du mouvement était éloquente : une peinture abstraite d'une femme en train d'allaiter un enfant, l'ensemble représentant la Terre, bien ronde (476)... » La Quatrième Conférence mondiale sur les femmes, intitulée : Lutte pour l'égalité, le développement et la paix, se déroula du 4 au 15 septembre 1995 à Pékin, dans un « ancien village matriarcal » reconstitué pour l'occasion tel que se l'imaginaient ses organisatrices ; une paire de seins géants marquait son entrée (477). Les organisateurs de la Conférence mondiale préparatoire sur le changement climatique (The First International Forum of Indigenous Peoples on Climate Change), qui se tint à Lyon en 2000, ne manquèrent pas de se vanter, dans l'introduction d'une déclaration enflée par le ressentiment à l'égard des « scientifiques de la société occidentale », de ce que « (leurs) efforts pour maintenir l'intégrité de la Terre Mère ont été reconnus par les Nations-Unies » (478). Le préambule à l'« Universal Declaration of Rights of Mother Earth, rédigée et adoptée à la World People's Conference on Climate Change and the Rights of Mother Earth de Cochachamba du 19 au 22 avril 2010, « considérant que nous faisons tous partie de la Terre Mère, communauté de vie indivisible composée d'êtres interdépendants et intimement liés entre eux par une destinée commune... » (479), en tire toutes les conséquences politiques, économiques, sociales et culturelles que l'on pense. La déclaration n'a pas encore été adoptée par les Nations-Unies et, comme les Nations-Unies en ont déjà ratifié de similaires et que, de surcroît, l'Assemblée Générale a inscrit l'« International Mother Earth Day » au calendrier en 2009, en consécration de l'« l'interdépendance qui existe entre les êtres humains, les autres espèces vivantes et la planète que nous habitons tous », il est permis de penser que ce retard est dû à des lenteurs administratives. Le « First International Forum for the Rights of Mother Earth » s'est tenu à Mexico du 1er au 5 juin 2016 et sa déclaration programmatique confirme à quel point mondialisme et culte de la déesse mère sont étroitement liés : « Il est temps de mondialiser la législation pour les droits de la Terre Mère et d'établir une Déclaration universelle des droits de la nature, de la reconnaître comme un être vivant – le plus grand de tous –, pour la protéger, la restaurer et la relier à l'humanité par le respect et la préservation de toutes ses espèces (480). » Les exemples pourraient être multipliés qui montrent qu'il existe un lien intime entre le culte de la Terre Mère et le projet de constitution d'un gouvernement mondial.

Historiquement, les Nations-Unies apparaissent sans grande surprise comme le foyer de l'« écologie globale », de la « gyn/écologie » (481), elles qui, en 1987, furent à l'origine de la Charte de la Terre par le truchement de l'Organisation des Nations unies pour l'environnement et le développement.

Faute d'avoir été menée à bien, comme prévu, au Sommet de la Terre à Rio en 1992, la rédaction de la Charte de la Terre dut être relancée. Elle le fut deux ans plus tard par deux mandarins du mondialisme : Mikhaïl Gorbatchev et Maurice F. Strong, dont nous avons parlé plus haut, sans mentionner que, entre

autres présidences, il occupait aussi celle du Conseil de la Terre, qu'il avait créé en 1992 et dont l'objectif avoué est « d'aider les populations à bâtir un avenir plus sûr, équitable et durable et de leur donner plus de moyens pour ce faire ». L'année suivante, Gorbatchev fonda la Croix Verte Internationale, dont la mission proclamée est, pour faire bonne mesure, « de répondre aux défis combinés de la sécurité, de la pauvreté et de la dégradation de l'environnement, pour assurer un avenir durable et sûr ». La Charte de la Terre ne fut publiée, sous la direction de Steven Rockefeller (482), qu'en 1999, soit douze ans après qu'elle eut été commandée et sept ans après que Strong et Gorbatchev eurent pris en charge son élaboration. C'est qu'il n'est guère de personnes plus en désaccord les unes avec les autres sur la forme que celles qui s'accordent sur la nécessité fondamentale d'un gouvernement mondial. C'est aussi qu'il faut prolonger autant que possible le contrat des ribambelles de conseillers, de consultants, de traducteurs, etc. qui vivent grassement des innombrables programmes onusiens. C'est enfin que, malgré ou à cause de la pléthore de fonctionnaires qu'emploient les Nations-Unies, il faut toujours attendre un certain temps avant que leur obèse machine bureaucratique s'ébranle. La Charte de la Terre est « une déclaration internationale des valeurs fondamentales et pour la construction d'un des principes de la société mondiale juste, durable et pacifique », pour reprendre la définition qu'en donne le site Internet officiellement chargé par les Nations-Unies de faire de la publicité pour ce produit dans les pays francophones. Le préambule de la Charte de la terre avertit : « Nous nous trouvons à un moment déterminant de l'histoire de la Terre, le moment où l'humanité doit décider de son avenir. Dans un monde de plus en plus interdépendant et fragile, le futur est à la fois très inquiétant et très prometteur. Pour évoluer, nous devons reconnaître qu'au milieu d'une grande diversité de cultures et de formes de vie nous formons une seule humanité et une seule communauté sur Terre partageant une destinée commune. Nous devons unir nos efforts pour donner naissance à une société mondiale durable, fondée sur le respect de la nature, les droits universels de l'être humain, la justice économique et une culture de la paix. Dans ce but, il est impératif que nous, habitants de la Terre, déclarions notre responsabilité les uns envers les autres, envers la communauté de la vie ainsi qu'envers les générations futures » (483). De plus, « (e)lle cherche à inspirer chez tous les peuples un nouveau sentiment d'interdépendance et de responsabilité partagée pour le bien-être de l'humanité et des êtres vivants en général. C'est une expression d'espoir et un appel à contribuer à la création d'une société mondiale à un moment déterminant de l'histoire ».

Quant à Strong, il pérorait : « Le but véritable de la Charte de la Terre est de devenir l'égal des Dix Commandements, de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme. » ; Gorbatchev lui fit écho : « J'espère que cette Charte deviendra une sorte de Dix Commandements, un « Sermon sur la montagne », qui servira de guide au comportement humain envers l'environnement au siècle prochain et ensuite » (484). Dans le discours qu'il prononça en avril 1993 à l'occasion de la fondation de la Croix Verte, il ajouta : « L'environnementalisation naissante de notre civilisation et la nécessité de prendre des mesures énergiques dans l'intérêt de la communauté mondiale tout entière aura inévitablement de multiples conséquences politiques. La plus importante sera peut-être un changement graduel du statut des Nations-Unies. Il est inévitable qu'elles deviennent par certains aspects un gouvernement mondial. De fait, ce processus a déjà commencé (485). » En somme, la perestroïka continue, puisque, comme l'a

démontré Bernardin il y a déjà presque vingt ans dans « L'Empire écologique, globalisme et écologisme sont les deux faces de la perestroïka théorisée à la fin des années 1950 en U.R.S.S. et mise en pratique par Gorbatchev dès son arrivée au pouvoir en 1985. La perestroïka est un « processus socialiste révolutionnaire qui s'inspire de la nouvelle politique économique de Lénine ».

Le projet d'instauration d'un gouvernement mondial a pour pendant la tentative de création d'une religion unique au travers du « dialogue interreligieux ». Dans aucun autre domaine le lien entre la notion écologiste de Terre Mère et l'idéologie globaliste n'est actuellement aussi intime que dans celui de la religion et plus précisément du « dialogue interreligieux », qui, s'il existe potentiellement depuis l'avènement du christianisme, la deuxième religion abrahamique par ordre d'apparition, n'a véritablement commencé à une grande échelle qu'à partir de la fin de la Seconde Guerre mondiale et l'élection de marionnettes à la solde de l'idéologie globaliste à la tête de tous les grands pays dits occidentaux. Le Parlement des religions mondiales, qui, pour la première et, semblait-il, la dernière fois, s'était réuni, à l'initiative de l'avocat, enseignant, auteur, orateur et membre de la New Jerusalem Church, Charles Carroll Bonney (1831–1903), à l'occasion de l'exposition universelle de Chicago de 1893 (Le Parlement des religions mondiales fut le premier à donner la parole à des femmes. Dix-neuf d'entre elles montèrent à la tribune), a été ressuscité cent ans plus tard, en 1993, pour être réuni de plus en plus régulièrement depuis ; un de ceux qui furent invités à la session du Parlement des religions mondiales de 1993, Robert Muller (1923–2010) (486) joua jusqu'à sa mort un rôle crucial dans la propagande mondialiste, puisque c'est lui qui développa à l'Unesco le programme d'études universel qui fut introduit par la suite dans les établissements d'enseignement de l'ensemble des pays dits occidentaux ; sans rire, il a pour objectif de fournir aux élèves une « éducation globale » qui leur permette de « trouver la place qui est la leur dans l'univers » en tant que « citoyens planétaires » (487).

La même année, le Secrétaire des Nations-Unies demanda au révérend William E. Swing, qui, quatre ans plus tard, se flattera d'avoir « probablement ordonné plus d'homosexuels et de lesbiennes que toutes les Eglises anglicanes réunies » (488), d'organiser un service interconfessionnel à la cathédrale de San Francisco pour le cinquantième anniversaire de l'adoption de la Charte des Nations-Unies (489). L'URI (United Religions Initiative) était née, du moins dans l'esprit de Swing : à la suite de la célébration, déterminé à « passer le reste de (s)a vie à œuvrer à l'union des Religions » (490), il parcourut le monde pendant quelques mois, pour rencontrer les dirigeants des principales religions. Les statuts de l'URI furent déposés en 2005. Dix ans plus tard, Swing se targua de ce que l'URI était présente dans cinquante pays, avait des bureaux sur les cinq continents et que son site recevait plus d'un million de visites par mois (491). L'URI a des relations étroites avec les Nations-Unies, certaines grandes fondations et certaines grandes sociétés et des sympathisants dans les institutions d'enseignement, les médias et les hiérarchies protestante et catholique (492). Le porte-parole de l'URI est formel : « La gouvernance globale... présentée essentiellement comme un idéal civil... ne fonctionnera pas... si elle n'est pas présentée aussi comme un idéal religieux (493). » Les Nations-Unies ont monté leur propre organisation pour le dialogue inter-religieux : l'United Nations Alliance of Civilizations (UNAOC), qui collabore avec les

États aussi bien qu'avec les organismes privés – la prolifération d'organisations onusiennes ou subonusiennes aux buts identiques n'est pas sans rappeler la multiplication que nous avons signalée des épiclèses des divinités dans l'Égypte du premier millénaire avant notre ère : il est dans la nature du parasite de proliférer (494). Son premier forum, qui s'est tenu à Madrid en janvier 2007 à l'initiative du Premier ministre espagnol, du Premier ministre turc, du secrétaire général de l'ONU et du Haut représentant pour l'Alliance des civilisations, a réuni des politicards, des représentants des médias, de la société civile et de l'industrie du film ainsi que des personnalités religieuses. L'expression de « Terre Mère » revient sans cesse dans les textes qui garnissent les sites Internet de cette toile d'organisations (un des « cercles » de l'URI s'appelle typiquement « Mother Earth »).

De toutes les grandes religions et, parmi celles-ci, des trois grandes religions abrahamiques, c'est le christianisme qui sert de catalyseur au projet de religion mondiale, au cœur duquel se trouve la Terre Mère. C'est dans ce néojudaïsme pour les goyim que le culte de la Terre Mère s'est le mieux coulé et s'est épanoui le plus obscènement, sous le couvert de la mariologie. Marie n'est en effet ni plus ni moins qu'un décalque d'Isis, comme le montrent, non seulement l'iconographie, mais également l'étude comparative des langues (495). De la déchristianisation du continent européen au XIXe siècle il n'y aurait qu'à se féliciter, si elle avait été accompagnée d'un désenjuivement, ce qui n'a manifestement pas été le cas, puisque les Européens ne se sont détachés de la foi et de la pratique religieuse chrétienne que pour en adopter des produits sécularisés (les « droits de l'homme », les valeurs du socialisme universaliste, etc.) ou des versions antérieures, dont l'un des signes les plus visibles est le culte marial de la maternité parthénogénétique (496), censé inaugurer une ère de paix et d'unité (497), quand, en réalité, cette ère promet d'être, si on nous permet ce néologisme, menstrueuse.

Marie est la manifestation ultime de la déesse mère. La plupart des attributs et des fonctions des déesses mères de l'Égypte avaient été réunis en Isis et la plupart des attributs et des fonctions des déesses mères des divers peuples sémitiques de l'antiquité furent fondus dans la figure chrétienne de Marie et Isis fut naturellement prise comme base de cette œuvre de synthèse (498). Les correspondances sont très nombreuses entre les titres d'Isis et ceux de la Vierge. « La plupart des grandes divinités féminines de l'Antiquité ont, d'une façon ou d'une autre, contribué au développement du culte marial : Déméter, Aphrodite, Athéna, l'Artémis d'Éphèse, la syrienne Atargatis et l'iranienne Anâhita, et dans le cadre proprement byzantin Hécate, Rhéa-Cybèle-Grande Mère des Dieux, associée à la Tychè de Constantinople ; mais les principaux « modèles » paraissent avoir été Isis et Junon-Astarté-Caelestis, c'est-à-dire Héra pour les Grecs » (499). Marie hérita même, point très important, du caractère triforme de toutes les déesses mères, dont nous avons vu plus haut qu'il correspond à trois aspects différents de leur nature, qui sont liés aux trois phases principales de la lune. Avant même que le dogme de la trinité n'ait été adopté, au premier concile de Constantinople, le dieu chrétien avait lui-même été doté du caractère trine propre à la grande déesse (500). Dans ce contexte, il n'est pas anecdotique que le titre de theotokos (« qui a enfanté dieu ») fut définitivement reconnu à Marie au concile d'Éphèse (501), dont la principale déesse, Artémis, avant que son culte n'ait été interdit par

l'Église, « était appelée la déesse vierge et l'immaculée » (502). De tous les attributs des déesses mères dont elle avait hérité, la virginité fut celle qui tendit à faire passer au second plan tous les autres. De là la tendance, initiée par Ambroise (337–397) dans *De Institutione virginum* et ravivée par Bède (672–735) dans *De Arte metrica*, à comparer Marie à un lys, auquel, notons-le, en vint à être comparé Jésus-Christ aussi (503). Nous approfondirons le symbolisme du lys et de la fleur de lys dans la seconde partie de cette étude.

B. K., 2016

(1) Alexis Giraud-Teulon Fils, *Etudes sur les sociétés anciennes : La mère chez certains peuples de l'antiquité*, Paris/Leipzig, Ernest Thorin/F. A. Brockhaus, 1867, p. 17.

(2) A Athènes, les femmes votèrent pendant longtemps dans les assemblées, avant la conquête du pays par les tribus indo-européennes (Louis Benloew, *La Grèce avant les Grecs*, Paris, Maisonneuve, 1877, p. 187-190).

(3) Voir Alexis Giraud-Teulon Fils, op. cit. La paternité, constate l'auteur, est fondée sur la probabilité, la maternité est certaine. Inversement, on peut dire que l'incertitude de la paternité est fondée sur la certitude de la promiscuité féminine.

(4) L'hétaïrisme a été défini par Bachofen comme l'état de promiscuité sexuelle dans lequel les femmes se seraient trouvées – bien malgré elles, naturellement – à une époque primitive. « Lassée de la promiscuité bestiale où elle vit », elle aurait ensuite imposé à l'homme le mariage, ce qui aurait donné lieu au matriarcat, dans lequel elle aurait pu enfin goûter aux joies de la chasteté. La plupart de ceux qui ont fait une tentative de reconstitution du soi-disant passage que postula Bachofen de l'« hétéirisme », ou « accouplement dévergondé », au mariage conjugal sont d'avis qu'il « fut essentiellement l'œuvre des femmes ». « A mesure que les conditions de vie économiques se développaient, sapant du même coup l'antique communisme, et que la densité de la population allait croissant, les relations sexuelles traditionnelles perdaient leur naïveté primitive et devaient sembler de plus en plus humiliantes et oppressives aux femmes qui en venaient à souhaiter, toujours plus ardemment, comme une délivrance, le droit à la chasteté, le droit au mariage temporaire ou durable avec un seul homme » (Friedrich Engels, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, Moscou, 1976, p. 42). Cependant, les mêmes auteurs admettent, sur la foi des témoignages d'auteurs anciens, la coexistence de l'hétaïrisme et du mariage dans les mêmes sociétés. Il apparaît donc que la femme choisit, temporairement ou définitivement, entre l'hétaïrisme et le mariage en fonction des circonstances. Mais, même dans le premier cas, la femme conserve une autorité bien plus grande et effective que ne se l'imaginent ceux qui idéalisent la prostituée : « Les hétéires étaient des courtisanes sans doute, trafiquant de leurs charmes, s'abandonnant impudiquement à qui les payait, mais elles se réservaient pourtant une part de volonté, elles ne se vendaient pas au premier venu, elles avaient des préférences et des aversions, elles

ne faisaient jamais abnégation de leur libre arbitre; elles n'appartenaient qu'à qui avait su leur plaire ou leur convenir » (Pierre Dufour, Histoire de la prostitution, vol. 1, Paris, Seré, 1851, p. 454).

(5) Mircea Eliade, Histoire des croyances et des idées religieuses, vol. I, Paris 1983, Payot, p. 51-55.

(5bis) Michel Nicolas, Essais de philosophie d'histoire religieuse, Paris, Michel Lévy Frères, 1863, p. 19, note 2.

(6) Il ne faut pas voir dans cette polygamie hypothétique le signe d'une supériorité de statut quelconque de l'homme sur la femme dans la société égyptienne de l'époque. La virilité dont Min est le symbole est une virilité envisagée principalement sous son aspect biologique, puisque l'image de ce dieu était ithyphallique et que l'ithyphallisme est une caractéristique des cultes propres aux civilisations de type matriarcal, qui reposent tout entier sur le « thème archaïque, asiatico-méridional et anti-aristocratique, de la dépendance du masculin vis-à-vis du féminin » (Julius Evola, « Il simbolo aristocratico romano e la disfatta classica dell'Aventino ». In La Tradizione di Roma, Edizioni di Ar, Padoue, 1977, p. 98). Min est d'ailleurs qualifié de « Taureau de sa mère » (Min-karmutef) ou de taureau « fécondant sa mère », la déesse du ciel (Henri Gauthier, « Le Personnel du dieu Min », IFAO, Le Caire, 1931, p. 119, consultable à l'adresse suivante : http://www.samorini.it/doc1/alt_aut/ek/gauthier_le_personnel_du_dieu_min.pdf, consulté le 26 juillet 2016), Min forme avec elle un des nombreux couples divins qui sont apparus au néolithique dans les cultes sémitiques

(<https://elementsdeducationraciale.wordpress.com/2014/12/07/larabie-noire-et-lorigine-africaine-de-lislam-ii/>). Au Nouvel Empire, Min avait pour épouse et quelquefois mère Isis (Henri Gauthier, op. cit. p. 16), à qui avaient été transférés les attributs de la déesse du ciel.

(7) Il est d'ailleurs surnommé le « seigneur des filles », « celui qui enlève les femmes » (Jacques Pirenne, Histoire de la civilisation de l'Égypte ancienne, vol. 1, La Baconnière, 1961 p. 49).

(8) Lise Vincent Doucet-Bon, Le Mariage dans les civilisations anciennes, Paris, Albin Michel, 1975, p. 116.

(9) La recherche n'a pas permis jusqu'à présent d'établir à quelle époque les premières triades sont apparues en Égypte. Tout juste est-on en mesure d'affirmer que les plus anciennes preuves de l'existence de triades dans la religion égyptienne remontent à l'époque du pharaon Menkauré (2551-2523 avant notre ère) (Abeer El-Shahawy et Farid S. Atiya, Egyptian Museum in Cairo, fig. 28 – 30) et que leur introduction est postérieure à celle des ennéades, ensembles de neuf divinités (Maurice H. Farbridge, Studies in Biblical and Semitic Symbolism, 1re éd., Routledge, Trench, Trübner & Co Ltd, 1923, Routledge, 2013, p. 105) ; voir, au sujet de la thèse, importante pour notre propos, selon laquelle l'apparition des triades sous l'Ancien Empire fut due à la réduction de la cellule familiale à trois membres, la mère, le père et le fils, H. Te Velde, Some Remarks on the Structure of Egyptian Divine Triads, p. 81, consultable à l'adresse suivante : <http://www.jacobusvandijk.nl/docs/Triads.pdf>, consulté le 13 août 2016).

(10) Lise Vincent Doucet-Bon, op. cit., p. 117.

(11) Paul Lafargue, Le matriarcat : Étude sur les origines de la famille, Le Socialiste, 4 septembre – 16 octobre 1886, p. 5.

(12) Là où les milieux acadhimiques balaient d'un revers de la main les témoignages clairs et formels des auteurs anciens sur les signes du caractère gynécocratique de l'Égypte ancienne, les chercheurs positivistes du XIX siècle les accueillaient en général avec un scepticisme modéré non dépourvu d'honnêteté intellectuelle et de curiosité constructive. Représentatif de cette attitude est la critique suivante : « Faut-il prendre la version des deux auteurs grecs au pied de la lettre et admettre, en effet, chez les Égyptiens pareille interversion des rôles ordinaires de la femme et de l'homme dans la vie publique et dans la vie privée ? Un état social si étrangement caractérisé, si profondément contraire à celui de la plupart des peuples classiques, devrait avoir laissé des traces non équivoques dans les nombreux monuments qui , nous sont parvenus du peuple égyptien lui-même : or, nulle part, ni les inscriptions, ni les bas-reliefs, ne confirment d'une manière évidente les assertions péremptoires des historiens grecs : nulle part l'Égypte n'offre une suite de monuments accusant une société dans laquelle les maris, entièrement soumis à leurs épouses et assujettis aux travaux domestiques, auraient abandonné les affaires publiques à leurs femmes » (Alexis Giraud-Teulon Fils, Les Origines de la Famille. Antécédents des Sociétés patriarcales, Genève/Paris, Cherbuliez/Sandoz & Fischbacher, 1874, p. 245-6). Certes, mais il reste qu'il n'était guère que les Égyptiens des classes supérieures qui pouvaient se permettre de se faire représenter sur des bas-reliefs et que les scènes de la vie quotidienne qu'ils choisissaient d'y faire figurer étaient naturellement celles qui leur permettaient, tels que les banquets, de se montrer à leur avantage. « Les témoignages propres à appuyer les récits d'Hérodote et de Diodore ne font pas, il est vrai, absolument défaut, mais sont d'une nature indirecte et d'une valeur discutable. En ce qui concerne la mutation des fonctions domestiques entre l'homme et la femme, qui choquait Hérodote chez les Égyptiens, on l'observe de nos jours chez plusieurs nations de l'Asie, de l'Afrique, et presque aux portes de l'Égypte, parmi les populations du Semhar, chez lesquelles les femmes, d'après Munzinger, considèrent comme un déshonneur de tisser et de filer. « Dans le pays d'Angola, l'office des femmes est de vendre, d'acheter et de faire au dehors tout ce qui est le partage des hommes dans les autres pays, tandis que leurs maris gardent la maison et sont occupés à filer, à fabriquer les étoffes ou à d'autres ouvrages de même nature. » Gordon Laing, dans son voyage chez les Timannis, Kurankos et Sulimas, rapporte que parmi quelques—unes de ces peuplades, l'unique occupation des hommes est de tisser, filer, coudre, traire les vaches ; les femmes se livrent seules à l'agriculture, au commerce. Les mœurs que signalent Hérodote et Diodore offrent encore une certaine analogie avec celles que l'on rencontre actuellement au sud de l'Égypte, chez les Bazes et les Barea, parmi lesquels ces coutumes sont en intime corrélation avec l'organisation de la famille utérine. Dans la même région, entre l'Égypte et l'Abyssinie, chez les Bogos et les Beni—Amer, la situation des femmes est remarquable : elles jouissent d'une véritable autorité dans la maison ; chez les Beni-Amer, il est même d'usage que les femmes affectent de mépriser publiquement et de dédaigner leurs maris; elles ne montrent du respect et de l'affection qu'à leur frère utérin. Chez les habitants de Sarœ, la femme est non-seulement l'égale de l'homme, mais elle a encore plus de pouvoir et de considération dans la vie privée que parmi les Bogos. Ces exemples, que nous pourrions multiplier, prêtent quelque crédit à la peinture que trace Diodore de la société conjugale en Égypte, dont la physionomie rappelle celle du mariage à Sumatra et dans l'Inde, où l'époux, dans l'union par Ambel—Anak et Beenà, ne possède aucune autorité sur sa

femme et sur ses enfants : il « appartient » réellement comme un esclave, soit à sa femme, soit à son beau-père. Les prérogatives attribuées en Égypte aux femmes de condition privée se rattachent, d'après l'historien grec, à la puissance exercée par les reines. Cette prééminence dans la sphère politique se constate, depuis les temps les plus reculés, dans les contrées du sud de l'Égypte, où le sexe féminin paraît avoir joui d'une condition privilégiée ; « que l'on se rappelle, écrit M. Lepsius, combien il est fréquent que nous rencontrons la mention de reines régnantes chez les Éthiopiens... nous voyons parfois sur les monuments de Meroe des reines très-guerrières et qui, sans aucun doute, ont exercé le commandement. » Une vieille loi, attribuée par un fragment de Manéthon à Binothis ou Biophis, roi de la IIe dynastie, statuait que les femmes pourraient exercer la royauté, et, en effet, non—seulement à l'époque des Ptolémées, mais encore sous les dynasties indigènes, l'importance accordée aux reines, dans l'organisation politique de l'Égypte, est un phénomène caractéristique, en opposition complète avec les idées grecques ou romaines sur l'État. Le rôle de la reine devient inexplicable si l'on ne le rapporte à. l'organisation de la famille par les femmes; la Reine devait puiser ses prérogatives dans la situation faite anciennement à l'élément féminin par les mœurs populaires, dont la religion perpétuait la tradition. Diodore est d'ailleurs explicite sur ce dernier point: il fait dériver les attributions civiles et politiques des femmes, du droit religieux d'Isis. A côté de cultes d'un ordre plus relevé, existait en Égypte une antique religion, éminemment populaire et nationale, qui régna de tout temps d'une extrémité à l'autre de la vallée du Nil — celle d'Isis » (ibid. p. 246-51)

L'auteur caractérise maintenant, avec justesse, le culte de la déesse mère : « La religion de cette déesse reposait uniquement sur le principe de la maternité. Isis appartient à ce cycle de divinités féminines dont les cultes remontent aux plus vieux jours de l'humanité; à ces déesses de la reproduction illimitée, conçues dans les premiers âges, alors que l'unique loi sociale et religieuse paraît avoir été la conservation de l'espèce. Isis, divinité beaucoup plus importante et plus honorée qu'Osiris, est une Magna Mater, la Mère-Nature, le principe même des choses, la donnée essentielle et immuable : Osiris n'est que le principe fécondant et passager; lui, l'époux, il est subordonné à. sa femme, il est mortel ; Isis est immortelle. » (ibid., p. 251) Il continue à dresser des parallèles très éclairants entre les mœurs des anciens Égyptiens et les coutumes de certaines populations asiatiques et négroïdes : « Isis et Osiris, d'après Hérodote, étaient les seules divinités adorées d'un bout à l'autre de l'Égypte. L'union de ce couple divin nous reporte aux époques où se contractaient les mariages de famille, comme chez les Hawaïens et les Malais. Le frère épouse sa sœur, et, à ce titre, il possède bien les qualités de mari et de père; mais la légende insiste fort peu sur sa « paternité » ; nulle part Osiris ne s'intitule le père d'Horus ; Isis au contraire déclare sur les monuments : « Je suis la mère du roi Horus — la sœur et l'épouse du roi Osiris — je suis Isis, la reine de toute la terre. » Horus figure souvent sur les monuments avec sa mère, jamais avec son père ; on dirait qu'il ne le connaît pas » (Alexis Giraud-Teulon Fils, op. cit., pp. 251-252). En somme, l'auteur en arrive par une méthode comparatiste à accorder plus ou moins à son corps défendant un certain crédit à la thèse qui lui inspirait de la défiance au prime abord.

(13) Charles Letourneau, *La condition de la femme dans les diverses races et civilisations*, Paris, V. Giard et E. Brière, 1903, p. 329.

(14) Ibid., p. 330.

(15) Ibid., p. 334.

(16) Cette interprétation pose au moins deux problèmes. Le premier est qu'il existe de nombreuses variantes du nom d'Osiris en hiéroglyphes, dont un qui représente un œil situé, non pas sous, mais au-dessus d'un trône à dossier rectangulaire derrière lequel est assis un homme. Le second est que, comme nous l'avons montré à <https://elementsdeducationraciale.wordpress.com/2013/03/19/mon-nom-est-personne/>, l'œil est en réalité un symbole féminin dans la religion égyptienne, si bien que, en fin de compte, la place de l'œil dans les hiéroglyphes d'Osiris importerait relativement peu (soit dit en passant, le hiéroglyphe d'Isis et celui d'Osiris, quelle qu'en soit la variante ([https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Osiris_\(hieroglyphs\)](https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Osiris_(hieroglyphs))), est reproduit un peu partout dans les livres et sur Internet. Les originaux ne peuvent-ils être vus que dans les musées? Toujours en passant, la valeur de la science des hiéroglyphes semble discutable. L'éditeur de Roger Caratini (L'égyptomanie, une imposture, Paris, Albin Michel, 2002) qualifie les hiéroglyphes de « mirage ». Qu'en est-il ?

(17) Guida M. Jackson, *Women Rulers Throughout the Ages: An Illustrated Guide*, ABC-CLIO, 2e éd., 1999, p. xxxvi. L'auteur donne ensuite des exemples de pratiques similaires dans le Moyen-Orient de l'antiquité et sur le continent africain.

(18) Brooke Lemmons Deal, *Divine Queenship and Psalm 45*, 2009, ProQuest LLC, p. 147.

(19) Que le véritable pouvoir n'était pas détenu par ceux qui l'incarnaient, c'est là ce que ne se prive pas de suggérer, comme nous venons de le faire remarquer au sujet d'un des hiéroglyphes d'Isis ; sans parler du goût pour le travestissement rituel de certains souverains et de certains prêtres : « il découle d'un Texte des Pyramides que le Roi portait non seulement la coiffe à cornes de la mère divine Hathor, mais aussi tout son costume, combiné aux plumes de Maat » à certaines occasions. « Si le fils de Chéops portait le masque de Hathor avec « sur lui la robe royale de Hathor » et la plume de Maat sur la tête ou la poitrine, le grand prêtre d'Héliopolis pouvait apparaître à la Fête du Sed portant « un habit curieux, suggérant un vêtement de femme » et le Roi pouvait s'identifier à la Grande Mère « en s'enveloppant dans sa bandelette ». (...) « Maat apparaît sous la forme (masculine) d'Horus pour montrer qu'elle est porteuse de la royauté » et lors du couronnement réel, la reine, dans sa fonction de Rp't, se donnait « beaucoup de peine pour cacher son sexe ». Tout le monde sait que l'ambitieuse reine Hatshepsout portait une fausse barbe et prenait le masculin dans ses inscriptions, mais en même temps son grand architecte Senmout « se faisait représenter avec une tête de femme », comme ce fut le cas du grand prêtre Horsiesi de la 22ème Dynastie. Capart y voit une continuation de la vieille coutume de l'Ancien Empire de porter des masques féminins. Souvenons-nous que H. Hall fut intrigué de trouver un personnage de Hathor derrière le trône muni non pas de son nom, mais du cartouche de couronnement d'Aménophis III, comme si, pour l'occasion, la déesse était réellement le grand Pharaon en personne. Son fils, Aménophis IV, aimait proclamer au monde son identification totale avec Maat, et pour prouver qu'il était « à la fois Mère et Père... le Roi prenait la forme hermaphrodite de cette dernière et se faisait représenter dans les formes corporelles les plus étranges ». (...) Néfertiti (...), dans les scènes de victoire, joue « un rôle masculin et royal. » (...) Ikhnaton était représenté sous des formes féminines. » » (Marcel Kahne, *Le livre d'Abraham et l'égyptologie moderne*, <http://www.idumea.org>). L'auteur ne fournit pas

de références, mais, puisqu'un certain nombre des cas qu'il cite sont attestés par d'autres sources, il n'y a aucune raison pour mettre en doute la réalité des autres cas. Ses sources semblent être constituées par des ouvrages d'égyptologie très spécialisés, tels Claude Traunecker, Françoise Le Saout et Olivier Masson, *La Chapelle d'Achôris à Karnak*, Centre franco-égyptien des temples de Karnak, Editions A.D.P.F., p. 40, dans lequel il est indiqué que la plage avant de la barque de Ré représentée à la Chapelle d'Achôris à Karnak est décorée, entre autres, d'une enseigne royale figurant Pharaon sous la forme d'un lion androcéphale coiffé de la couronne à double plume et à cornes d'Hathor.

(20) Voir <http://www.theatlantic.com/international/archive/2015/01/a-victory-for-the-right-to-pee-standing-up/384754/> ; <http://www.telegraph.co.uk/men/the-filter/11445274/If-youre-a-true-gentleman-you-should-pee-sitting-down.html> ; http://www.vice.com/en_se/read/how-pissing-siting-down-become-a-thing-for-men-456. Cette pratique pour ainsi dire contre-nature est naturellement encouragée par les « féministes », supposément pour des raisons qui tiendraient à l'hygiène. En réalité, il s'agit d'abaisser l'homme. Il n'est pas certain que l'objectif soit atteint. En effet, un homme intérieurement homme ne saurait aucunement s'identifier à un homme intérieurement féminin et, quant à celui-ci, qui rêve plus ou moins consciemment d'être une femme, il se sentira même grandi d'imiter la femme.

(21) Pierre Nicolas Rolle, *Recherches sur le culte de Bacchus*, vol. 2, Paris, Merlin, 1824, pp. 110-111.

(22) Jurgen Osing, « Isis und Osiris », MDAIK, n° 30, 1974, pp. 91-113 ; voir, pour un résumé de l'argumentation du chercheur allemand, John Gwyn Griffiths, *The Origins of Osiris and His Cult*, Leyde, Brill, 1980, pp. 96 et sqq.

(23) Winfried Barta, « Bemerkungen zur Etymologie und Semantik der Gotternamen von Isis und Osiris », MDAIK, n° 34, 1978, pp. 9-13 ; voir, pour une exposition de la thèse de l'historien allemand, John Gwyn Griffiths, op. cit., p. 238.

(24) François Daumas, *Les mammisis des temples égyptiens*, Les Belles Lettres, 1958, p. 33.

(25) Plutarque, *Œuvres morales et œuvres diverses*, vol. 2, traduit par Victor Bétolaud, Paris, Hachette, 1870. p. 250.

(26) Pierre Nicolas Rolle, op. cit., p. 128.

(27) Joseph Burel, *Isis et Isiaques sous l'empire romain*, Paris, Bloud, 1911, p. 28

(28) Ce sont deux francs-maçons du XIXe siècle qui l'affirment : « ... parfois, en l'écoutant, on croit ouïr un orateur maçonnique de notre temps » (A.- Sébastien Kauffmann et J. Cherpin, *Histoire philosophique de la franc-maçonnerie*, J. Cherpin, Lyon, 1850, p. 113).

(29) Champollion-Figeac, *Égypte ancienne*, Firmin Didot Frères, 1839, p. 246.

(30) Joseph Burel, op. cit., p. 30.

(31) Pierre Nicolas Rolle, op. cit., p. 163.

(32) Robert Morkot, *The Egyptians: An Introduction*, Routledge, 2005, p. 202.

(33) George Lafaye, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie*, Paris, Ernest Thorin, 1884, p. 5-6.

(34) « Divine adoratrice » – ou, apparemment par allusion à la pratique sexuelle solitaire par laquelle Atoum créa Shu et Tefnut, « Main de Dieu » – était un titre attaché depuis le Nouvel Empire (Carolyn Graves-Brown, *Dancing for Hathor: Women in Ancient Egypt*, Continuum, 2010, p. 85) aux femmes qui étaient consacrées au culte d'Amon (ou de Hathor, ou encore d'Amon) et qui, à ce titre, étaient dotées d'un pouvoir politique, économique et religieux (Voir Sophie Desplancques, *L'Égypte ancienne: « Que sais-je ? »* n° 247, 2e éd., Presses Universitaires de France, 2010,). Elles étaient toutes issues de la famille royale ou de grandes familles nobles. « Divine Adoratrice » et « Épouse de Dieu » furent longtemps deux fonctions différentes, avant d'être fondues en une seule par Pinedjem 1^{re}, devenu dirigeant de la Haute-Égypte vers 1054 avant J.-C. C'est sous son règne que le célibat, voire la virginité, devint une condition sine qua non à l'exercice de la fonction (voir Shemsu Sesen, « House of the Adoratrice Part 1: The God's Wife and the Divine Adoratrice », <http://emhotep.net/2010/08/28/periods/new-kingdom/house-of-the-adoratrice-part-1-the-god%E2%80%99s-wife-and-the-divine-adoratrice/>).

(35) Sabrina Higgins, « Divine Mothers: The Influence of Isis on the Virgin Mary in Egyptian Lactans-Iconography », *Journal of the Canadian Society for Coptic Studies*, n° 3-4, 2012, p. 71-90, p. 72.

(36) Voir Vincent Tran Tam Tinh, *Isis lactans : corpus des monuments gréco-romains d'Isis allaitant Harpocrate*, Leyde, Brill, 1973.

(37) R. E. Witt, *Isis in the Ancient World*, The John Hopkins University Press, Baltimore – Londres, 1997, p. 64. Il n'est pas plus étonnant de voir les souverains nubiens faire preuve d'une intense dévotion à l'égard d'une déesse dont tout semble indiquer qu'elle était originaire du pays de Koush qu'il ne le serait de voir dans la France d'aujourd'hui un président musulman faire ses cinq prières quotidiennes.

(38) Voir Jean Leclant, « Isis au pays de Koush », *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, vol. 94, n° 90, 1981, pp. 39-59.

(39) <https://elementsdeducationraciale.wordpress.com/?s=nom+est+personne>,

(40) Laurent Coulon, « Les formes d'Isis à Karnak à travers la prosopographie sacerdotale de l'époque ptolémaïque ». In Laurent Bricault et Miguel John Versluis (éds.), *Isis on the Nile. Egyptian Gods in Hellenistic and Roman Egypt : Proceedings of the 14th International Conference of Isis Studies*, Liège, 27-29 novembre 2008, Leyde, Brill, 2010, pp. 136 et sqq.

(41) Auguste Bouché-Leclercq, *La politique religieuse de Ptolémée Sôter et le culte de Sérapis*, Paris, E. Leroux, 1902. p. 7.

(42) Selon certains auteurs, dont Clément d'Alexandrie (*Proptétique*, IV, 42), le culte de Sarapis aurait été introduit, non par Ptolémée Sôter, mais par son successeur, Ptolémée II (Laurent Bricault, Miguel John Versluis (éds.), *Power, Politics and the Cults of Isis*, *Proceedings of the 15th International Conference of Isis Studies*, Boulogne-sur-Mer, 13-15 octobre, 2011 p. 102.

(43) En effet, l'idée de créer une religion qui puisse fédérer l'ensemble de ses sujets, quelle que soit leur origine raciale, lui vint en songe (Tacite, *Hist.*, IV, 83-4 ; Plutarque, *Iside et Osiride*, 28). A la suite de ce songe, le souverain lagide fit importer une statue à Alexandrie ; d'où ? C'est un point important, sur lequel les différentes versions du récit ne s'accordent pas davantage que les historiens modernes qui se sont attaqués à la question. Bouché-Leclercq (« Origine du culte de Sérapis », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, vol. 46, n° 4, 1902, p. 420-421) pense que l'origine réelle de la statue a « été intentionnellement dissimulée par les fondateurs du culte ».

(44) Auguste Bouché-Leclercq, « La politique religieuse de Ptolémée Sôter et le culte de Sérapis », *revue de l'histoire des religions*, vol. XLVI, 1902 (pp. 1-30), pp. 8-10.

(45) Arrien, *Anabase*, III, 1, 3-4. Sur l'institution du culte de Sarapis ; voir Emil Kiessling, « La genèse du culte de Sarapis à Alexandrie », *Chronique d'Égypte*, vol. 24, n° 48, 1949, p. 317-23.

(46) Un problème se pose ici, s'il est vrai que, pour instituer le culte de Sarapis en vue de fédérer sous la même bannière religieuse les Grecs, les Juifs et les Égyptiens, les Ptolémées firent appel à Manéthon le Sébennyte et à Timothée l'Eumolpide (Auguste Bouché-Leclercq, *Histoire des Lagides : Les institutions de l'Égypte ptolémaïque*, vol. 1, Ernest Leroux, 1906, p. 160), Manéthon représentaient les intérêts des Égyptiens, Timothée ceux des Grecs. Par qui étaient représentés ceux des Juifs ?

(47) Sur l'assimilation de Sérapis à Esculape, voir Bernardino Peyron, *Papiri Greci del Museo Britannico di Londra e della Biblioteca Vaticana tradotti ed illustrati*, Stamperia Reale, 1841, pp. 6-9.

(48) Aelius Aristide, *Discours*, 45. In H. Kleinknecht, G. Quell, E. Stauffer et K. G. Kuhn, *Dieu*, Editons Labor et Fides, 1968, p. 28.

(49) Pfaffe Lamprecht et Heinrich Weismann, *Alexander. Gedicht des zwölften Jahrhunderts*, vol. 2, Kütten, 1850, p. 239.

(50) François Auguste Ferdinand Mariette, *le Sérapéum de Memphis*, Paris, F. Vieweg, 1882, p. 6. Cité in George Lafaye, *op. cit.*, p. 176.

(51) Laurent Bricault et Miguel John Versluys (éds.), *op. cit.*, p. 97. Il est à signaler que le temple de Sérapis à Alexandrie était situé dans le quartier juif et qu'il attirait à la fois des Juifs et des chrétiens (Livia Capponi, *Serapis, Boukoloi and Christians from Hadrian to Marcus Aurelius*, in Marco Rizzi [éd.], *Hadrian and the Christians*, De Gruyter, 2010, p. 126).

(52) Un papyrus ramesside la qualifie de « Nubienne » (nehesy). Voir Jean Leclant, *op. cit.*, p. 48.

(53) Holger Kockelmann, *Praising the Goddess: A Comparative and Annotated Re-Edition of Six Demotic*, De Gruyter, 2008, chap. 2.

(54) George Hart, *A Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*, Routledge, 1986, pp. 105 et sqq.

(55) Pierre Claude François Daunou, *Cours d'études historiques*, vol. 18, Paris, Firmin Didot Frères, 1847, p. 58.

- (56) Jan Assmann, *Egyptian Solar Religion*, Routledge, 1995, p. 155. L'auteur fait remarquer que l'expression « hen kai pan » est aussi le credo du corpus hermeticum et de l'hermétisme. Elle se retrouvera dans les écrits de la plupart des romantiques allemands, de Herder et Harman à Hölderlin, Goethe et Schelling, tous francs-maçons. A cet égard, il convient de noter que plusieurs sources font de Hermès Thoth le père d'Isis (Pierre Roussel, « Un nouvel hymne à Isis », *Revue des Études Grecques*, vol. 42, n° 195, 1929 [pp. 137-168], p. 151).
- (57) Auguste Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, vol. 3, Ernest Leroux, 1879, p. 377.
- (58) Pierre Roussel, op. cit., p. 150.
- (59) George Lafaye, « Isis ». In Charles Daremberg et Edmond Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, vol. 3, 1re partie, Paris, Hachette, 1900, p. 581.
- (60) Sylvie Cauville, *Dendara II : traduction*, vol. 2, Uitgeverij Peeters, Louvain, 1999, p. 364.
- (61) Ibid., p. 546. Hathor elle aussi est désignée ainsi. Cependant, comme nous l'avons vu, non seulement Isis et Hathor en arrivèrent à être identifiées l'une à l'autre, mais encore il ne faut pas perdre de vue qu'elles ne sont que deux aspects différents de la déesse mère.
- (62) Vincent Tam Tinh Tran, op. cit., p. 19.
- (63) George Lafaye, op. cit., p. 581.
- (64) C. J. Bleeker, « Isis As Saviour Goddess ». In Samuel George Frederick Brandon, *The Saviour God*, Manchester University Press, 1963, p. 11.
- (65) Holger Kockelmann, op. cit., pp. 63-67.
- (66) Cité in James N. O'Sullivan, *Xenophon of Ephesus: His Compositional Technique and the Birth of the Novel*, Berlin/New York, De Gruyter, 1995, p. 21.
- (67) Joseph Burel, op. cit., p. 32.
- (68) Charles-François Dupuis, *Origine de tous les cultes, ou Religion universelle*, vol. 2, 1822, Paris, H. Agasse, 1794, p. 15.
- (69) Paul Foucart, *Les mystères d'Éleusis*, Paris, A. Picard, 1914, p. 39.
- (70) Georges E. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton, NJ, Princeton University Press, NJ, 1961, p. 24.
- (71) Marguerite Rigoglioso, op. cit., p. 104.
- (72) L'épisode de la cueillette et celui de l'enlèvement connaissent de nombreuses variantes : Pseudo-Apollodore, *Bibliotheca*, 1. 29 ; Hymne Homérique à Déméter, v. 1-60 ; Diodore de Sicile, *Bibliotheca*

historica, IV, 23, 4 ; V, 4, 2-5 ; XIV, 72-1 ; Ovide, Métamorphoses, V, 409-437, etc. Un site en langue anglaise répertorie, à la suite de Robert Graves, toutes les versions du mythe de Déméter et de Perséphone, ainsi que toutes les versions de tous les mythes grecs : <http://www.theoi.com/>.

(73) Déméter joue ici le même rôle que Cybèle après la perte d'Attis, Aphrodite après celle d'Adonis, Isis après celle d'Osiris, Ishtar après celle de Dumuzil.

(74) Plusieurs cités, dont Salamine et Mégare, se disputaient l'honneur d'être celle où se trouvait le puits près duquel Déméter s'était assise pour se reposer ; à Éleusis même étaient vénérés deux puits, qui avaient chacun leurs partisans.

(75) Louis-Ferdinand Alfred Maury, Histoire des religions de la Grèce antique, vol. 1, Paris, Ladrangé, 1857, p. 476.

(76) Ibid., 476-477.

(77) Pierre Nicolas Rolle, op. cit., p. 162.

(78) Michel Nicolas, Essais de philosophie et d'histoire religieuse, Paris, Michel Lévy Frères, 1863, p. 19.

(79) Gilles Tétart, Le sang des fleurs : une anthropologie de l'abeille et du miel, Paris, Odile Jacob, 2004, p. 97.

(80) L'abandon plus ou moins progressif de l'incinération par les peuples indo-européens – c'est chez les Romains que ce rite funéraire se conserva le mieux à l'époque historique – constitue l'un des signes de leur dénordicisation, de leur soumission aux conceptions cycliques liées au culte tellurique féminin.

(81) Cité in Paul François Foucart, op. cit., p. 87.

(82) Louis-Gabriel Michaud (éd.), Biographie universelle, ancienne et moderne, vol. 55, Paris, L.-G. Michaud, 1833, p. 305.

(83) Pausanias, Description de la Grèce, VIII, 42, 1.

(84) Apollonius de Rhodes, Argonautica, iii, 861, 1211 ; Arnobe, v. 170. L'épithète de brimo semble avoir été appliqué à Cybèle aussi (Theodoret, Cure of the Greek Maladies, I, 699).

(85) Épiphrane, Adv. Haer., III., p. 1093. Cité in Pierre Nicolas Rolle, op. cit., p. 142.

(86) Dizionario d'ogni mitologia e antichità, vol. 7, Ranieri Fanfani, Milan, 1826, p. 388.

(87) Charles-François Dupuis, Origine de tous les cultes, ou Religion universelle, vol. 5, nouv. éd., Paris, Louis Rosier, 1835, pp. 441-442.

(88) Elien, De Natura Animalium, I, 10. Cité in ibid., p. 443.

(89) Ibid., pp. 443-444.

(90) Louis-Gabriel Michaud (éd.), op. cit., vol. 54, p. 107.

(91) Lydus, Des mois, II, 8. Cité in Victor Magnien, Les Mystères d'Éleusis, 2e éd. refondue et augmentée, Paris, Payot, 1938, p. 213.

(92) Épiphrane, Exp. Fid. Cath., vol. 12, t. 1, p. 1093.

(93) Dans l'iconographie, il n'est pas rare qu'Isis soit associée au chien dans le monde romain, soit qu'elle le chevauche (voir Céline Boutantin, Terres cuites et culte domestique: Bestiaire de l'Égypte gréco-romaine, Leyde, Brill, 2013, p. 79), soit qu'elle soit assise dessus (Reinhold Merkelbach, Isis Regina–Zeus Sarapi, Munich/Leipzig, K. G. Saur, 2001, p. 588 ; la première illustration est celle d'un bas-relief de Pannonie ; la seconde, celle d'un bas-relief d'un temple de Cervetari, au nord-ouest de Rome ; ils datent tous deux des premiers siècles de notre ère). Le chien était l'animal consacré à Hécate : « On offrait à cette déesse, qui dans son origine n'est autre que Brimo, des sacrifices expiatoires, espèce de lustrations domestiques opérées par la fumée, que l'on célébrait le 30 de chaque mois, et où des œufs et de jeunes chiens étaient les objets essentiels. Les restes de ces animaux et des autres offrandes, joints à beaucoup de comestibles, devaient être exposés dans les carrefours, et se nommaient le festin d'Hécate 3. Souvent les pauvres et les cyniques faisaient leur proie de ces débris avec une avidité qui était pour les anciens la marque de l'extrême indigence ou de la dernière bassesse. Le chien était l'animal consacré à Hécate. Des monumens montrent cette déesse avec un chien sur son sein, qu'elle semble caresser. On la représentait elle-même avec une tête de chien r, et peut-être était-ce là son ancienne forme mystique, celle sous laquelle elle était adorée dans les mystères de Samothrace, où l'on immolait des chiens en son honneur » (Frédéric Creuzer, Religions de l'antiquité, refondu en partie, complété et développé par J. D. Guigniaut, vol. 2, 1re partie, Paris, Firmin Didot Frères, 1849, pp. 102-103).

(94) Pierre Nicolas Rolfe, op. cit., p. 146. Signalons aussi que l'image d'un chat était souvent gravée au sommet du sistre d'Isis. Le chat était le symbole de la lune dans l'Égypte ancienne. Vu de profil, il symbolisait le croissant ; vu de face, la pleine lune (Antoine Pluche le Bas, Histoire du ciel, Paris, 1739, p. 140).

(95) Mary Beard, John North et S. R. F. Price, Religions of Rome, vol. 2, A Sourcebook, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, p. 15.

(96) Ovide, Fastes, I, 14. Diane est représentée ainsi sur un certain nombre de monnaies de l'époque impériale ; voir <http://tribes.tribe.net/hekatesmagick/photos/52f4d966-a92f-4e11-82d4-331463dc8cdc>, où, en outre, les trois paires de bras dont elle est dotée rappellent fort la déesse hindoue que l'on sait.

(97) Ce n'est pas pour rien que l'un des multiples synonymes de « prostituée » en italien est « donna da trivio ».

(98) Georg Friedrich Creuzer, op. cit., pp. 91-92. Pierre Dufour (op. cit, p. 43) note non sans humour, que « ... les Amazones... se dédommageaient de leur chasteté ordinaire, en introduisant d'étranges désordres dans le culte de leur Vénus, qu'elles nommaient pourtant Artémis la Chaste ».

(99) Rüstem Duyuran, Éphèse, Direction générale de la presse, de la radio-diffusion et du tourisme, 1951, p. 73.

(100) Shing-Moo, la déesse mère vierge chinoise, est la patronne des prostituées (Julius Evola, Métaphysique du Sexe, Paris/Lausanne, L'Âge d'Homme/Guy Trédaniel, 2006, p. 173).

(101) <https://elementsdeducationraciale.wordpress.com/2016/03/09/la-deesse-abrahamique/>, note 3 ; voir aussi Julius Evola, op. cit., p. 173.

(102) Sans époux, elle avait enfanté Horus par parthénogenèse ; un des temples qui lui était consacré porte l'inscription suivante : « Personne n'a jamais relevé ma robe, le fruit que j'ai enfanté est le Soleil. »

(103) Jean Yoyotte, « Héra d'Héliopolis et le sacrifice humain », École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Annuaire, vol. 89, 1980-1981 (pp. 31-102), p. 92.

(104) Julius Evola, op. cit., p. 175.

(105) Victor Magnien, op. cit., p. 45. Des statuettes d'Isis ont été retrouvées dans les tombeaux les plus anciens d'Éleusis (Françoise Dunand, Le Culte d'Isis dans le Bassin Oriental de la Méditerranée, vol. 2, Leyde, Brill, 1973, p. 3, note 3).

(106) Marjorie S. Venit, « Referencing Isis in Tombs of Graeco-Roman Egypt: Tradition and Innovation ». In Laurent Bricault et Miguel John Versluis (éds.), op. cit., pp. 89 et sqq.

(107) Michel Malaise, « Contenu et effets de l'initiation isiaque », L'antiquité classique, vol. 50, n° 1, 1981 (pp. 483-498), p. 484.

(108) « Les Mystères d'Éleusis, comme d'ailleurs le dionysisme et l'orphisme, posent au chercheur d'innombrables problèmes, surtout d'origine et, par conséquent, d'ancienneté. Car dans chacun de ces cas, nous sommes aux prises avec des rites et des croyances extrêmement archaïques. Aucun de ces cultes initiatiques ne peut être regardé comme une création de l'esprit grec. Leurs racines plongent profondément dans la protohistoire. Des traditions crétoises, asiatiques, thraces ont été reprises, enrichies et intégrées dans un nouvel horizon religieux » (Mircea Eliade, Initiation, rites, sociétés secrètes. Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation, Paris, Gallimard, 1959, pp. 241-242). L'intérêt considérable de ce passage réside, non seulement dans le fait qu'il souligne l'ancienneté des mystères d'Éleusis et le caractère non grec de l'esprit qui les informe, mais aussi dans le fait qu'il semble faire comme si l'initiation en avait fait partie intégrante dans leur forme primitive.

(109) « Zeus et Rhéa, unis sous la forme de serpents, avaient eu une fille, Perséphone, être monstrueux qui avait quatre yeux et des cornes. S'étant une seconde fois métamorphosé en serpent, Zeus fit violence à sa fille, et de cette union naquit Dionysos Zagreus, qui, comme sa mère, avait des cornes ; Nonnos l'appelle keroen brephos, le petit cornu. Craignant pour lui les pièges de Héra, Zeus lui donna comme gardiens les Curètes qui l'avaient gardé lui-même dans son enfance ; néanmoins le jeune dieu fut surpris par les Titans envoyés par Héra, qui l'amuserent en lui présentant des jouets. Il chercha à leur échapper, en se transformant successivement en lion, en tigre, en cheval, en serpent, en taureau ; mais

il fut tué par eux, et ses meurtriers, après l'avoir dépecé, en dévorèrent les morceaux. Zeus ordonna à Apollon de recueillir et d'ensevelir ses membres ; le dieu de Delphes les ensevelit à côté du trépied. Quant au cœur, resté intact, Pallas l'emporta et le remit à Zeus qui, après l'avoir absorbé, donna naissance à un second Dionysos, destiné à partager désormais la gloire et la souveraineté de son père. D'après une variante de la légende, Sémélé aurait avalé le cœur de Zagreus, et aurait enfanté ainsi le second Dionysos, le Dionysos thébain. Les Titans furent précipités dans le Tartare, réduits en cendres, et de leurs cendres naquit le genre humain »

(110) Tertullien, in *Démonstrations évangéliques*, Petit-Montrouge, 1843, p. 858.

(111) La triade d'Osiris, Isis et Horus triade, qui n'était qu'une des nombreuses triades auxquelles étaient consacrés tous les temples égyptiens, appartient, comme le souligne René Guénon, au même genre de ternaire que celui du Père, de la Mère et du Fils et, même si, pour les raisons plus ou moins convaincantes qu'il avance, elle ne peut être identifiée à la trinité chrétienne, il n'en demeure pas moins que la familiarité des anciens Égyptiens avec des myriades de groupes de trois divinités représentant chacune le père, la mère et le fils, peut expliquer en partie que l'idée trinitaire ait immédiatement trouvé de nombreux adhérents en Égypte et que ce fut dans ce pays que le christianisme fit sa première percée. La résurrection d'Osiris et le fait qu'il soit devenu le roi des morts ne sont pas sans rappeler le dogme chrétien de la Résurrection (des nombreuses études sur la ressemblance entre Isis et la Vierge l'une des plus fouillées et des plus abouties est celle de Giampaolo di Cocco, dans *Alle origini del Carnevale: Mysteria isiaci e miti cattolici*, Pontecorboli, Florence, 2007, qui montre, par exemple, que l'Église, une fois que Théodose eut fait du catholicisme la religion officielle de l'Empire romain, divisa en deux parties la fête du Navigium Isidis, la première étant la résurrection du corps démembré d'Osiris, identifié à Jésus-Christ, à Pâques, donc après l'équinoxe de printemps, la seconde, quarante jours plus tôt, la procession du char naval, au Carnaval), tandis que le culte d'Isis a ouvert la voie au culte de la Vierge Marie.

(112) Nous tirons l'essentiel de cette description du déroulement des petits mystères de Goblet D'Alviella Comte, *Eleusinia : de quelques problèmes relatifs aux Mystères d'Éleusis*, Paris, Ernest Leroux, 1903.

(113) Athenagoras, *Pro Christ*, 20, 3. Grégoire de Nazianze en énumère cinq : 1) L'enlèvement de Koré. 2) La quête de Déméter. 3) L'union de Déméter avec Céléos, roi d'Éleusis, dans le but d'avoir de lui des nouvelles de sa fille ; 4) L'initiation de Triptolème ; 5) L'hiérogame (sic) de Zeus avec Perséphone (M.- P. Masson-Vincourt, *Interprétation d'un passage du Discours 39 de Grégoire de Nazianze*, *Mélanges de science religieuse*, vol. 33, Facultés catholiques, 1976, p. 4).

(114) Hippolyte, *Philosophoumena*, V, 8, 40. En dehors même de la célébration des mystères, l'hiérophante avait recours à des antiaphrodisiaques (L.-F. Alfred Maury, *Histoire des religions de la Grèce antique*, vol. 2, Paris, Ladrangé, 1857, p. 416). Il pouvait, comme nous l'avons déjà dit, être marié, mais, une fois en fonction, il devait cesser tout commerce avec son épouse (ibid., p. 359).

(115) Il est fort étonnant que les spécialistes des mystères d'Éleusis se soient contentés de prendre acte d'une telle prescription rituelle, sans chercher à l'expliquer. Le psychanalyste C.G. Jung a bien essayé,

mais son explication n'est pas valable, car elle est fondée sur un malentendu. Rapprochant l'hiérophante des galli, il voit dans eux les « prototypes » des hommes dont il est dit dans l'Apocalypse (14, 4), qu'ils sont « vierges », car « ce sont ceux qui ne se sont pas souillés avec des femmes » et interprète leur dévirilisation à la lumière des écrits des sectes gnostiques chrétiennes (The Collected Works, vol. I-XX, New York, Routledge, 2014, p. 4221). Jung suggère que l'impuissance rituelle de l'hiérophante représentait le retour à l'état androgynique originel, dans lequel l'être humain réunit en lui les caractères masculins et féminins. A y regarder de plus près, cependant, l'androgynie dont il est question dans les textes gnostiques consiste moins en la réunion des caractères des deux sexes (Le Banquet, 189c-193e) que dans l'absorption des caractères d'un sexe dans l'autre. Ainsi, dans l'Évangile de Thomas, après avoir déclaré : « Lorsque vous ferez des deux un, et que vous ferez l'intérieur comme l'extérieur, et l'extérieur comme l'intérieur, et le haut comme le bas, et que vous ferez du mâle et de la femelle un seul et même être, de façon à ce que le mâle ne soit plus mâle et que la femelle ne soit plus femelle ; lorsque vous ferez des yeux au lieu d'un œil, une main au lieu d'une main, un pied au lieu d'un pied, une image au lieu d'une image, c'est alors que vous entrerez dans le Royaume », Jésus-Christ, à Simon-Pierre qui réclame le départ de Marie, « car les femmes ne sont pas dignes de la Vie », répond : « Voici que moi je l'attirerai pour la rendre mâle, de façon à ce qu'elle aussi devienne un esprit vivant semblable à vous, mâles. Car toute femme qui se fera mâle entrera dans le Royaume des cieux. » Inversement, chez le pseudo-Hippolyte (Elenchos, V. Cité in C. G. Jung, op. cit.), pour qui la sexualité est un péché, pour entrer dans la maison de Dieu, l'homme doit retirer ses vêtements, devenir le fiancé [de l'âme], « dépouillé de sa virilité par l'Esprit-Vierge » (divinité suprême dans le mythe gnostique) (Herbet Read (Sir), Michael Fordham et Gerhard Adler (éds.), op. cit., p. 4221). De même, l'androgynie a un caractère, si l'on peut s'exprimer ainsi, essentiellement féminin, dans le texte du gnosticisme séthien intitulé Prôtennoia Trimorphe (v. 150 de notre ère) et dans les écrits de la secte syrienne des Naassènes (IIe siècle de notre ère). La Proténnoia, « la première créature », « l'image du Grand Esprit invisible », déclare : « Je suis androgyne. Je suis Mère (et) je suis Père, car je copule avec moi-même. J'ai copulé avec moi-même et avec ceux qui m'aiment et c'est grâce moi seule que le Tout reste stable. Je suis la matrice qui donne forme au Tout en donnant naissance à la lumière qui brille dans la splendeur. Je suis l'Eon à venir. Je suis l'accomplissement du Tout, c'est-à-dire Meirothea, la gloire de la Mère. Je parle clairement aux oreilles de ceux qui me connaissent. Et je vous invite vers la Lumière exaltée, parfaite (...) » (Yvonne Janssens, La Prôtennoia trimorphe, NH, XIII, 1, Les presses de l'Université Laval, 1978 ; nous utilisons ici la traduction anglaise, disponible à <http://www.gnosis.org/naghamm/trimorph.html>). Le commentaire que firent du mythe d'Attis les Naassènes et que rapporte le pseudo-Hippolyte (Elenchos, V, 7, 13-15) va dans le même sens : « Si la Mère des dieux a mutilé Attis, alors même qu'elle l'avait pour amant, c'est parce que, d'en-haut, la bienheureuse nature des êtres éternels supérieurs du monde attire vers elle l'élément masculin de l'âme ! Car l'homme est androgyne. C'est pour cette raison que le sujet même des rapports de la femme avec l'homme est une abomination et une souillure. Car Attis a été mutilé, c'est-à-dire séparé des parties terrestres et inférieures de la création, pour passer à l'existence éternelle là-haut, où, dit-il, il n'y a ni femelle ni mâle, mais une nouvelle créature, un homme nouveau, qui est androgyne. » (voir, pour un aperçu des enseignements de la secte, Jacques-É. Ménard, « L'Évangile selon Philippe et l'Exégèse de l'âme ». In Jacques-É Ménard (éd.), Les textes de Nag Hammadi : Colloque du Centre d'Histoire des Religions, Strasbourg, 23-25 octobre 1974, Leyde, Brill, 1975, p. 67 ; la doctrine des Naassènes était également fondée sur le mythe d'Isis et Osiris et sur Galates

3.28). Au passage, les organes génitaux masculins sont qualifiés de « parties terrestres et inférieures de la création ». Somme toute, ce qui est mis en avant dans ces trois derniers écrits est moins un retour à l'état androgynique qu'un projet de féminisation de l'homme et, concurremment, de masculinisation de la femme (L'Évangile de Marie [p. 9]) dit : « Il nous a préparées et a fait de nous des hommes » ; la traduction française donne « des êtres humains » au lieu « des hommes » distinction capitale dans ce contexte ; faute de pouvoir trancher, il convient de rappeler que, pour trouver des preuves de l'existence d'un tel projet, il n'est nul besoin d'éplucher les textes du courant gnostique du christianisme, puisqu'elles existent dans le christianisme lui-même (Philon d'Alexandrie (Quaest. Ex., I, 8) « Le progrès n'est rien d'autre que la transformation du genre féminin en genre masculin... » ; Jérôme (Commentariorum in Epistolam ad Ephesios, III, 5, P.L. 26, col. 533C) : la femme qui « veut servir le Christ plus que le monde cessera d'être appelée femme et sera appelée homme »). Venons-en maintenant, après cette digression rendue nécessaire par le fait que nous n'avons pas traité la question de l'androgynie dans le corps de notre exposé, à la raison pour laquelle Jung s'est fourvoyé, lorsqu'il a mis sur le même plan l'auto-mutilation des prêtres de Cybèle et l'impuissance temporaire de l'hiérophante. Les prêtres de Cybèle ne s'émasculaient pas complètement, ils procédaient à l'ablation de leurs testicules, mais non à celle de leur pénis. S'ils devenaient ainsi – et c'étaient apparemment là leur but – inféconds (comme la plupart des galli étaient homosexuels [Ovide, *fastes*, IV, 237 ; Martial, *Martial*, III, 81 ; Apulée, *Métamorphoses*, XIII], il est permis de se demander pourquoi ils se souciaient tant de ne pas se reproduire), ils n'en étaient pas moins aptes à avoir des pulsions sexuelles et à s'accoupler (voir Aline Rousselle, *Porneia: On Desire and the Body in Antiquity*, WIPF & STOCK, Eugene, OR, 1988, chap. « Salvation by Child sacrifice and Castration »). Une chose est de se rendre impropre à la reproduction par ablation des testicules, une toute autre est de se priver de la capacité à obtenir une érection dans un rapport sexuel.

(116) Grégoire de Nazianze, *Contre Julien*, 115. Cité in Julius Evola, *op. cit.*, p. 302.

(117) George Lafaye, *op. cit.*, p. 582.

(118) Victor Magnien, *op. cit.*, p. 140.

(119) George Lafaye, *op. cit.*, p. 582.

(120) Emmanuel Miller, *Origenis Philosophumena*, V, 8, Oxoniae, 1851.

(121) Franz Cumont, Paul Foucart. « Les Mystères d'Éléusis », *Journal des savants*, 1915 [pp. 58-69], p. 65), a raison de faire observer que, « [s]i Dionysos, et non Déméter. était la divinité dont on rappelait le destin et auquel les mystes se consacraient dans l'époptie. ce n'est pas un épi, mais une grappe de raisin, emblème d'immortalité, qu'on aurait offert à leur vénération silencieuse »

(122) Benjamin Constant, *De la religion*, vol. 5, Pichon et Didier, Paris, 1831, pp. 96-98.

(123) *Ibid.*, pp. 96-99.

(124) Grégoire de Nazianze, *Or.*, XXXIX, 4. Cité in Paul Foucart, *Recherches sur l'origine et la nature des mystères d'Éleusis*, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1895, p. 46. Voit aussi Dēmētrios Philios, *Éleusis: ses mystères, ses ruines et son musée*, Anestis Constantinides, 1896, p. 39.

(125) Clément d'Alexandrie, *Discours aux gentils*, 22.

(126) Pierre Dufour, *op. cit.*, p. 388.

(127) Nonnos de Panopolis, *Dionysiaques*, 16, v. 400-402, traduction de B. Gerlaud. Voir Francis Vian, « Théogamies et sotériologie dans les *Dionysiaques* de Nonnos », *Journal des savants*, 1994, n° 2, pp. 197-233.

(128) Baubô est présentée comme une reine dans le papyrus orphique 44 de Berlin (1^{er} siècle avant notre ère) ; comme la nourrice de Déméter par le grammairien Hésychios ; comme une ménade dans une inscription provenant de Magnésie du Méandre (début du 1^{er} siècle de notre ère) ; comme une esclave dans une scolie à Nicandre ; comme un démon nocturne dans un fragment conservé de Psellos (voir Maurice Olender, *Aspects de Baubô. Textes et contextes antiques*, *Revue de l'histoire des religions*, vol. 202, n° 1, 1985, p. 9).

(129) Clément d'Alexandrie, *Proteptique*. II, 20. Cité in Georges Méautis, *Les dieux de la Grèce et les mystères d'Éleusis*, Presses universitaires de France, p. 69.

(130) Maurice Olender, *op. cit.*, p. 17.

(131) *Ibid.*

(132) « L'hymne orphique à Hécate, publié par M. Miller d'après un papyrus de la Bibliothèque nationale de Paris, révèle les développements ultérieurs du mythe de Baubô. C'est Hécate elle-même qui y est appelée « Baubô, crapaud femelle »... Il est évident par là que les Orphiques, à cause de l'analogie de son des noms, avaient assimilé à Hécate la déesse égyptienne Heke-t, dont l'animal sacré est la grenouille, symbole de production et de multiplication indéfinie, et qui est quelquefois représentée sur les monuments avec une tête de grenouille. « Baubo, accroupie, avec les genoux relevés, remarque M. de Longpérier, offre une analogie assez frappante avec le crapaud femelle ou la grenouille. » La part que les éléments égyptiens ont eue à ces combinaisons hybrides explique comment les figurines de Baubo, en terre cuite et en verre, se rencontrent surtout en Égypte, où elles ont été exécutées pendant les périodes grecque et romaine. Le crapaud ou la grenouille, ainsi attribué à Hécate, devint un symbole de la lumière nocturne. C'est pour cela que sur certain nombre de lampes de terre, particulièrement en Égypte, on voit cet animal figuré. Il existe aussi des candélabres antiques dont les pieds portent sur des figures de grenouilles » (François Lenormant, « Baubo ». In Charles Daremberg, Edmond Saglio. *op. cit.*, vol. 1, 1^{re} partie, p. 683). Dans la seconde partie de cette étude sur Isis, nous reviendrons sur cet animal, qui a eu une part importante dans le symbolisme des Francs.

(133) Voir Andrea Rotstein, *The Idea of Iambos*, New York, Oxford University Press, 2010.

(134) Maurice Olender, op. cit., p. 5 ; Page du Bois, *Slaves and Other Objects*, 2008, The Chicago University Press, Chicago et Londres, p. 96 ; Eva C. Keuls, *The Reign of the Phallus: Sexual Politics in Ancient Athens*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles et Londres, 1985, p. 83. Au sujet des figurines de Triène qu'Hermann Diels proposa d'appeler Baubô, elles ressemblent comme deux gouttes d'eau aux sheela-na-gig d'Outre-manche (voir Anne Larue, « Déméter, Baubô et Sheela-na-gig. La vulve comme figure de la résistance féministe de la Grèce archaïque à l'art contemporain », consultable à l'adresse suivante : <https://annlarue.files.wordpress.com/2014/05/2012-sheela-na-gig.pdf>, consulté le 3 août 2016. Ce spécimen d'amazone acadhimique s'est fendue, dans l'avant-propos d'un *Fiction, féminisme et postmodernité*, Éditions Classiques Garnier, 2010, d'un jeu de mot qui dévoile les intentions véritables de ce qui est tapi dans l'ombre de l'acteur kényan actuellement en CDD à la Maison Blanche : « Yes, Wicannes ! ».

(135) Empédocle, Fr. 153.

(136) George Devereux, *Baubo, La vulve mythique*, J.-C. Godefroy, 1983.

(137) Niall W. Slater et Bernhard Zimmermann, *Intertextualität in der griechisch-römischen Kōdie*, M & P, 1993, p. 86. « khoiros » signifie plus spécifiquement la vulve de la fillette.

(138) Cité in Pat Caplan, *The Cultural Construction of Sexuality*, Londres/New York, Routledge, 1987, p. 121.

(139) Voir, pour les sources littéraires, épigraphiques, les documents iconographiques et archéologiques, *Thesaurus Cultus Et Rituum Antiquorum (ThesCRA)*, I, The J. Paul Getty Museum, – Fondation pour le LIMC, Los-Angeles/Bâle, 2004, pp. 79-83.

(140) Diodore, I, 87.

(141) Héronidas, *Mime VI*. L'introduction par Georges Dalmeyda à la traduction française des « Mimes d'Héronidas » (Hachette, 1893) est un complément indispensable au tableau que le poète brosse de la femme grecque des classes supérieures du III^e siècle avant notre ère.

(142) Nous ne savons rien de la fête de Misé et quasiment rien de cette divinité ni de Misé. Les rares auteurs anciens qui l'évoquent la font venir de la Phrygie, où son nom était une épiclese de la Grande Mère (Marie Delcourt, *Hermaphrodite: Mythes et rites de la bisexualité dans l'Antiquité classique*, Presses Universitaires de France, 1992, p. 49).

(143) Maurice Olender, op. cit., p. 41.

(144) Jacob Stern, « Herodas' Mimiamb 6, Greek, Roman and Byzantine Studies », vol. 20, n° 3, 1979, p. 251.

(145) Clément d'Alexandrie, *Discours aux gentils*, 21.

(146) Aristophane, *Comédies d'Aristophane*, traduites du grec par M. Artaud, vol. 2, Firmin Didot Frères, 1855, p. 131.

(147) Marguerite Rigoglioso, op. cit., p. 176.

(148) Karl Kérenyi, *Eleusis: Archetypal Image of Mother and Daughter*, Princeton, NJ, Princeton University Press, p. 66. Le Zeus « phallique » auquel il est fait référence ici est le Zeus préhellénique, apparenté au daimon chthonien Meilichios (Charles Picard, « La triade Zeus-Héra-Dionysos dans l'Orient préhellénique d'après les nouveaux fragments d'Alcée », *Bulletin de correspondance hellénique*, vol. 70 n° 1, 1946, pp. 455-473), qui était vénéré notamment à Lesbos et en Crète, où, parèdre de la Grande déesse et, en tant que tel, dieu qui meurt et renaît (P. Somville, « L'abeille et le taureau (ou la vie et la mort dans la Crète minoenne) », *Revue de l'histoire des religions*, vol. 194, n° 2, 1978, pp. 129-146), il était assimilé à Dionysos. Le Zeus crétois est d'ailleurs représenté par un taureau (William Keith Chambers Guthrie, *Les Grecs et leurs dieux*, Paris, Payot, 1956, p. 178).

(149) Tertullien, *Adversus Valentinianos*, I.

(150) Diodore, I, 22.

(151) Bonnie Thurston, *Women in the New Testament: Questions and Commentary*, Wipf & Stock Pub, 2004, p. 26.

(151bis) « Ascétisme » est un bien grand mot. Tout juste peut-on parler de continence, et, dans certains cas, de mortification. Sur la différence de nature entre l'ascétisme et la mortification, voir Julius Evola, *La Doctrine de l'Éveil*, Archè, Milan, 1991, chapitre Les variétés de l'ascèse, <https://evolaasheis.wordpress.com/2016/04/14/la-doctrine-de-leveil-extraits/>.

(152) Apollodore, I, 5, 3.

(153) Othmar Keel, *Le Cantique des cantiques: introduction et commentaire*, Saint-Paul, 1997, p. 158.

(154) Frédéric Nietzsche, *L'Origine de la Tragédie dans la musique ou Hellénisme et Pessimisme*, Œuvres complètes de Frédéric Nietzsche, traduction de J. Marnold et J. Morland, 4e éd., vol. 1, Mercure de France, p. 30. Le philosophe parle de « breuvage narcotique ».

(155) Carl A.R. Ruck, *Solving the Eleusianian Mystery*. In R. Gordon Wasson, Albert Hofmann et Carl A. P. Ruck, *The Road to Eleusis. Unveiling the Secret of the Mysteries*, New York, Harcourt, 1978, p. 16. Les différents arguments que cette étude de référence sur le sujet avance en faveur de la présence d'une substance hallucinogène dans le kykeôn sont contestés les uns après les autres par Peter Webster, *Mixing the Kykeon*, *ELEUSIS: Journal of Psychoactive Plants and Compounds*, nouv. série 4, 2000, pp. 3 et sqq., consultable à l'adresse suivante : <http://www.psychedelic-library.org/Mixing%20the%20Kykeon%20Final%20Draft.pdf>, consulté le 3 août 2016. Recevables dans l'état actuel des recherches, les six objections scientifiques soulevées par P. Webster sont susceptibles d'être confirmées, ou infirmées, par des recherches expérimentales ultérieures.

(156) Le récipient (kegchos) dans lequel il était le plus communément servi rappelle par son nom d'origine préhellénique les grains de céréales (voir Vincenzo Bellelli, Pierre Dupont, Dominique Frère,

Jean-Jacques Maffre et Gérard Siebert, *Bulletin archéologique, Revue des Études Grecques*, vol. 123, fasc. 1, 2010 [pp. 137-386], p. 158).

(157) Voir George Barger, *Ergot and Ergotism*, Gurney and Jackson, 1931. L'une des deux principales objections (voir Walter Burkert, *Ancient Mystery Cults*, 1987, Harvard University Press, Cambridge, Mass./Londres p. 108) à l'hypothèse que le breuvage qui était servi aux mystes au début des grands mystères contenait de l'ergot est que « l'empoisonnement à l'ergot est généralement décrit comme un état désagréable et nullement euphorique ». Dans la première phase de l'initiation, c'est-à-dire la « descente aux enfers », le myste devait éprouver tout sauf un sentiment d'euphorie, mais, effectivement, dans la seconde phase de l'initiation, celle dans laquelle, sorti des ténèbres, il baignait dans une lumière radieuse, les douleurs dans les membres, les engourdissements, les crampes, les contractures que provoquent l'absorption d'ergot n'auraient guère été propres à lui donner l'impression d'élévation et d'épanouissement qu'il devait avoir à ce moment-là. Cela étant dit, Burkert a en vue les effets ergot de seigle, tandis qu'Hoffman (R. Gordon Wasson Albert Hofmann et Carl A. P. Ruck, op. cit., North Atlantic Books, 2008, p. 43) affirme que le champignon qui servait de base à la préparation du kykéon éleusinien était le *Paspalum distichum*, une espèce de graminées de la famille des *Panicoideae*, qui poussait en abondance dans le bassin méditerranéen et qui ne « contient que des alcaloïdes hallucinogènes et aurait même pu être utilisé sous forme de poudre » (ibid.)

(158) Première compagne de Hadès, la nymphe Menthé, en raison de la jalousie qu'elle éprouve à l'égard de Perséphone, est piétinée, puis métamorphosée en menthe, ou par Déméter (Oppien de Corycos, *Halieutiques*, III, pp. 485 et sqq.), ou par Perséphone elle-même (Ovide, *Métamorphoses* (X, 728-731). Dans ces conditions, Carl A.R. Ruck affirme que la menthe, dont certaines espèces sont hallucinogènes, était absente du mélange qui était bu au début des grands mystères. D'autres font cependant valoir que la menthe est un remède à la nausée que provoque l'absorption d'acide lysergique, c'est-à-dire la substance dérivée d'un alcaloïde de l'ergot de seigle. (Peter Webster, « Mixing the Kykeon », *ELEUSIS: Journal of Psychoactive Plants and Compounds*, nouv. série 4, 2000, p. 4.)

(159) Luke A. Myers, *Gnostic Visions*, iUniverse, Bloomington, 2011, p. 39.

(160) Comme, dans le développement, nous tenons à nous borner strictement à l'examen de la question de savoir si le kykéon contenait une substance hallucinogène, c'est ici que trouveront place les quelques remarques qui s'imposent sur ce point fondamental pour la compréhension de la nature du culte de la déesse mère, A priori, il est difficilement concevable que Déméter soit à la fois « Mère de l'orge » et Erysibe (« Ergot »), déesse de l'orge et déesse du parasite de l'orge (*), autrement dit encore déesse de la fertilité et de l'infertilité, de la santé et de la maladie. La contradiction, flagrante au plan symbolique, s'efface au plan de la médecine. En effet, l'orge, seule céréale à contenir de la vitamine B12, est bon pour la croissance du nourrisson et de l'enfant, tandis que l'extrait d'ergot de seigle, administré à petites doses, est utérotonique (jadis, il était utilisé en obstétrique pour accélérer l'accouchement) (**). Sans parler de mithridatisation, il s'agit d'un des nombreux cas où le poison, donné dans certaines quantités, se transforme en remède. L'ambivalence du terme grec de « pharmakon », « remède » aussi bien que « poison », en est le reflet (***).

Parfaitement adapté, par ces propriétés, à l'expression de l'aspect démetrien maternel du culte de la déesse mère, l'ergot de seigle convient également à l'arrière-plan amazonien de son aspect aphroditique et phallique, comme il ressort de la description détaillée de l'invasion parasitique de l'ergot : « l'ergot (est) un ovaire non fécondé, mais qui n'en a pas moins végété ; et la cause qui... s'est opposée à cette fécondation, c'est le développement d'un véritable champignon, le *spomcelia segetum*, qui, naissant dans l'intérieur des glumes, et peut-être dans le germe même, en commençant par n'être qu'une goutte blanchâtre et visqueuse, s'allonge ensuite, prend plus de consistance et, recouvrant l'ovaire, s'oppose à sa fécondation, en empêchant le pollen d'arriver jusqu'à lui. Cependant, par l'effet de sa force végétative, l'ovaire sort des bâles, en poussant devant lui le champignon qui le couronne, jusqu'au moment où celui-ci s'étant desséché, quand il a atteint tout son développement, se détache de l'ovaire qu'il surmontait et dont il embrassait ou coiffait le sommet » (Pierre-Scipion Payan, *Mémoire sur l'ergot de seigle, son action thérapeutique et son emploi médical*, 1844, pp. 6-7 ; pour comprendre parfaitement ce à quoi nous faisons allusion, quelques clichés de spécimens d'ergot de seigle ne seront peut-être pas de trop (<http://www.mycodb.fr/fiche.php?genre=Claviceps&espece=purpurea>)).

(*) L'ergot attaque l'ovaire de la fleur. Pour une description du cycle biologique de ce champignon, voir Jean-J. Sanglier, « Des champignons et des hommes : L'ergot de seigle », Société mycologique du Haut-Rhin, consultable à l'adresse : http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:husD7RgC5qYJ:societe-mycologique-du-haut-rhin.fr/fichiers/L_ergot_de_seigle_-_1987.pdf+&cd=21&hl=fr&ct=clnk&gl=nl, consulté le 3 août 2016.

(**) Armand Trousseau, *Traité de thérapeutique et de matière médicale*, vol. 1, Paris, Béchet Jeune, pp. 529 et sqq. Henri-Dominique Magne, *De l'ergot de seigle et de son emploi en obstétrique*, Rignoux, 1861.

(***) L. Grimblot, *Vocabulaire synthétique de la langue française*, Librairie Larousse, 1902, p. 949

(161) Pindare, *Olympiques*, 6, 159.

(162) Le pourpre est très présent dans le symbolisme éleusinien. Ainsi, par exemple, dans la procession du 13 Boédromion, « au moment où les mystes passent du territoire athénien à celui d'Éléusis, ils ont la main droite et le pied gauche liés de bandelettes couleur de safran » (Silvia M. S. Carvalho. « Les mystères d'Éléusis », *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 18, n° 2, 1992 [pp. 93- 135] p. 98), c'est-à-dire pourpre. Incidemment, une fresque du VI^e siècle de notre ère à la catacombe de Commodille montre la Vierge assise sur un trône gemmé, vêtue de pourpre sombre et chaussée de souliers pourpre (Maurice Vloberg, « Les Types iconographiques de la Mère de Dieu dans l'art byzantin ». In Hubert du Manoir (S. J.) (éd.), *Maria; études sur la Sainte Vierge*, vol. 2, Beauchesne et ses Fils, 1952, p. 491.

(163) « Mekonê » signifie « la ville du pavot ». De fait, une chronique de fouilles de la fin du XX^e siècle signale l'abondance du pavot sauvage sur le plateau où fut construite la cité. Le pavot tenait une grande place dans les coutumes et dans la nourriture des Athéniens ; par exemple, les jeunes mariés étaient couronnés de myrte et de pavot et ses graines étaient un aliment courant (voir Vinciane Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite grecque*, Presses universitaires de Liège, Liège, 1994, pp. 127 et sqq. ; Jean-Marc

Luce, Paysage et alimentation dans le monde grec, Presse Universitaire du Mirail, Toulouse – Le Mirail, 2000, p. 176). Il était également consommé sous forme de jus.

(164) Théocrite, VII Idylle.

(165) Pierre-Arnaud Chouvy, « Le pavot à opium et l'homme. Origines géographiques et premières diffusions d'un cultivar », *Annales de géographie*, vol. 110, n° 618, 2001, p. 185. L'origine géographique du pavot à opium est mal connue, mais il semble que *Paver somniferum* vienne, soit du territoire qui constitue aujourd'hui la Suisse, soit d'une région qui se situe entre la Méditerranée orientale et l'Asie Mineure. Il fut transmis aux Grecs par les Égyptiens, qui l'avaient peut-être reçu des Sumériens et qui faisaient le commerce de l'opium dès le deuxième millénaire avant notre ère, tandis que « ... ni les Grecs ni les Romains n'ont répandu usage de opium dans leurs territoires et ils ont pas considéré opium non plus comme une denrée commerciale de statut international » (Martin Booth *Opium : A History*, 2e éd., St. Martin Press, 1998, p. 21. Cité in *ibid.*, p. 189). ce furent les Arabes qui, à l'époque des Croisades, commencèrent à le diffuser en Europe ainsi que, dès le VIIIe siècle de notre ère, dans l'Extrême-Orient. « Où que les Arabes aillent opium allait également transporté par caravane ou par boutre leurs navigateurs étant autant plus habiles et efficaces ils tiraient parti des vents de mousson que les Phéniciens avaient exploités avant eux » (*ibid.*, p. 190).

(166) Orphée, *Les Argonautiques*. In Lodoïs de Martin du Tyrac (comte de Marcellus), *Les Grecs anciens et les Grecs modernes*, Paris, Michel Lévy Frères, 1861, pp. 202-203.

(167) Les symptômes de l'intoxication à l'ivraie sont les suivants : « des céphalées, des vertiges, le tremblement de la langue, de la gêne dans la prononciation, la déglutition et la respiration, de la somnolence, des douleurs, de l'angoisse précordiale, des vomissements, de la diarrhée ou inversement de la constipation, une sueur froide sur tout le corps et surtout un tremblement général, avec souvent des contractions spasmodiques, des convulsions douloureuses, la prostration avec parfois une raideur tétanique » (Paul Fournier, *Le livre des plantes médicinales et vénéneuses de France : 1.500 espèces par le texte et par l'image, d'après l'ensemble de nos connaissances actuelles*, vol. 2, P. Lechevalier, 1948, p. 351).

(168) Robert Gordon Wasson, Albert Hofmann et Carl A. P. Ruck, traduction de Roberto Fedeli, *Alla scoperta dei misteri eleusini*, 1978, Urta, Milan, 1996, p. 117.

(169) Michael A. Rinella, *Pharmakon: Plato, Drug Culture, and Identity in Ancient Athens*, Lexington Books, Lanham, 2010, p. 87.

(170) Martin Bernal, *Black Athena: Afroasiatic Roots of Classical Civilization*; vol. 3, Rutgers University Press, New Brunswick, N. J., 2006, p. 357.

(171) R. Gordon Wasson Albert Hofmann et Carl A. P. Ruck, *op. cit.*, North Atlantic Books, 2008, p. 126.

(172) « L'isianone, considérée encore comme un légume sauvage, est une plante rampante, et remplie d'un suc laiteux ; elle porte une fleur blanche qu'on nomme concilium. Elle est recommandée aussi

comme aphrodisiaque ; mangée crue avec du vinaigre, elle donne du lait en abondance aux nourrices » (Pline, XXII, 39).

(173) Ibid., XVIII, 7.

(174) Dans la perspective de l'étude du symbolisme des Francs que nous mènerons dans la seconde partie de cet exposé, il est bon de signaler dès à présent le point suivant : « Il est probable, comme l'a déjà reconnu M. Wieseler (Narkissos, p. 114 et suiv.), que le narcisse consacré aux Grandes Déeses n'était pas la fleur que nous désignons aujourd'hui par ce nom, mais plutôt une plante de la famille des liliacées [c'est nous qui soulignons]. On doit, en effet, certainement, à l'exemple de H. Preller (Griechische Mythologie, t. I, p. 695), mettre en regard des expressions de Sophocle et d'Hésychios, le passage où Pausanias (II, 35, 4) dit que dans les fêtes de Déméter et de Chthonia à Hermione les enfants se couronnaient de kosmosandalon (Cf. Athen. XV, p. 681), fleur semblable à l'hyacinthe (voy. sur cette plante Panofka, Ann. de Finit, arch. t. II, p. 346). Les termes assez précis dont se servent les auteurs anciens ne nous semblent cependant pas permettre d'assimiler, comme l'ont fait Mil. Ch. Lenormant et De Witte (El. des mon. Céramogr. t. IV, p. 1 et suiv.), le damatrion d'Hésychios et le narcisse des vers de l'Œdipe à Colone, avec la Vallisneria spiralis des naturalistes modernes. Mais ceci, hâtons-nous de le dire, ne porte aucunement atteinte à l'identification certaine qu'ils ont établie entre ce curieux végétal des eaux dormantes de l'Europe méridionale et les plantes à hélices, qui jouent un rôle symbolique si important dans la décoration de certains vases peints. Les précieuses remarques des auteurs de l'Élite des monuments céramographiques, sur la signification et l'origine de l'emploi emblématique de l'image de la Vallisneria spiralis dans les monuments anciens, demeurent intactes, lors même qu'on reconnaît que cette plante n'a droit aux noms ni de damatrion ni de narcisse » (François Lenormant, op. cit., p. 285, note 2).

(175) Félix Bricheteau, Bulletin général de thérapeutique, Paris, 1867, p. 242.

(176) Victor Magnien, op. cit., p. 151.

(177) Plutarque, De audiendis poetis. Moral., éd. Didot, vol. I, p. 26. Cf. Diogène Laerte, VI, 2, éd. Didot, p. 142. Cité in Goblet D'Alviella (Comte de), op. cit., p. 80

(178) François Lenormant, « Eleusinia ». In Charles Daremberg et Edmond Saglio (éds.), op. cit., vol. 2, pt. 1, 1877, p. 557. Sur les conditions d'admission aux mystères d'Éleusis, voir Victor Magnien, op. cit., chap. I.

(179) Ces formules magiques, découvertes par Gaston Maspero dans la pyramide d'Ounas, ont été publiées sous le titre de Textes des pyramides. Il s'agit du plus ancien corpus religieux découvert en Égypte.

(180) Voir Claude Mossé, L'Histoire du monde, Larousse, 1993.

(181) Audran Labrousse, « La première immortelle de Memphis », Historia Thématique, n° 69, 2001, pp. 38-39.

(182) Lourik Karkajian, La mort et l'après-mort dans le Proche-Orient ancien : Egypte et Mésopotamie. In Odette Mainville et Daniel Marguerat (éds.), *Résurrection: l'après-mort dans le monde ancien et le Nouveau Testament*, LABOR ET FIDES MEDIASPAUL, 2001, p. 31.

(183) S. Malassis, *Mystères et initiations de l'Égypte ancienne*, B.A.O.A., 1957, p. 21. Un autre symptôme de la démocratisation du post-mortem est l'assujettissement de l'embaumement et de la momification à des impératifs commerciaux (voir Philippe Pomar, « Comprendre la momification dans l'Égypte des Pharaons », *Archéologia*, n° 456, 2008).

(184) Goblet D'Alviella (Comte), *op. cit.*, pp. 67-68.

(185) Georges Lafaye, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie*, Paris, Ernest Thorin, 1884, p. 95.

(186) Goblet D'Alviella (Comte), *op. cit.*, p. 78.

(187) *Ibid.*

(188) Orat., 48. Cité in Pierre Boyancé, « Sur les mystères d'Éleusis », *Revue des Études Grecques*, vol. 75, n° 356, 1962 (pp. 460-482), p. 262.

(189) *ibid.*

(190) Paul Foucart, *op. cit.*, p. 49.

(191) Pindare. Traduction complète par Faustin Colin, G. Silbermann, Strasbourg, 1841, p. 311.

(192) Paul Foucart, *op. cit.*, p. 417.

(193) René Guénon, *Aperçus sur l'initiation*, Paris, Les Éditions traditionnelles, 1946, p. 18.

(194) *Ibid.*, p. 23.

(195) *Ibid.*, p. 156.

(196) Philippe Borgeaud, *Rites et émotions. Considérations sur les mystères*. In John Scheid (éd.), *Rites et croyances dans les religions du monde romain*, Vandœuvres et Genève, 2007, p. 207. Ce passage de Denys d'Hallicarnasse met en évidence un fait qui n'est pas sans intérêt : l'isiacisme en particulier et les cultes orientaux en général, transplantés à Rome, modérèrent leur caractère orgiastique, au moins dans les manifestations extérieures du culte.

(197) Yves Lehmann, *Religions de l'Antiquité*, Presses Universitaires de France, 1999, p. 254.

(198) Nicholas Goodrick-Clarke, *The Western Esoteric Traditions: A Historical Introduction*, Oxford University Press, 2008, p. 16.

(199) Joseph Burel, *Isis et les Isiaques sous l'empire romain*, Paris, Bloud, 1910, p. 35.

(200) Robert Graves, *The Greek Myths*, vol. 1, p. 6. Joseph François Lafitau, *La vie et les mœurs des sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps*, Westeincs, Amsterdam, 1732.

(201) Robert Graves, *op. cit.*, p. 7.

(202) Scholie à Pindare, *Ode Pythique*, 4, 106 ; Callimaque, *Hymn to Apollon*, 105. In *Hymns and Epigrams*. Lycophron. Aratus, Loeb Classical Library, William Heinemann, Londres, 1921.

(203) Pindare, *Pythiques*, IX, 17-36.

(204) O. Habert, *La religion de la Grèce antique*, Paris, P. Lethiellieux, 1910, p. 163.

(205) Liliane Bodson, *Hiera zōia [i.e. zōa]: contribution à l'étude de la place de l'animal dans la religion grecque ancienne*, Palais des académies, 1978, pp. 29-34.

(206) Porphyre, *L'Antre des Nymphes*, 18. Bien avant Porphyre, vers 250 avant J.-C., la croyance selon laquelle les abeilles naissent des taureaux était rapportée par Antigone de Carystos (*Histoire des animaux*, 19) : « En Égypte, si l'on enterre le taureau en certains endroits de sorte que seules ses cornes affleurent, qu'ensuite on les scie, on dit que les abeilles s'envoleront ; car le taureau se purifie et se change en abeilles » (voir Simcha Jacobovici et Barrie Wilson, *L'évangile oublié*, Michel Lafon, 2015). La déesse mère est représentée sous la forme d'une abeille posée sur la tête d'un taureau dans de nombreuses gravures sur roche du pourtour méditerranéen datant du VII^e millénaire avant notre ère (Marija Gimbutas, *The Goddesses and Gods of Old Europe*, nouv. éd. augmentée, University of California Press, Berkeley, 2007, p. 190). Le premier auteur à avoir envisagé les abeilles du point de vue de leur caractère industriel semble être Claude Élien, dont nous avons vu ailleurs qu'il avait aussi été le premier à avoir attribué des sentiments aux animaux (voir Edoarda Barra-Salzedo, *En soufflant la grâce. Âmes, souffles et humeurs en Grèce ancienne*, Jérôme Millon, Grenoble, 2007). En grec, « apis » avec un « a » long signifie « abeille » et avec un « a » court « taureau ».

(207) Voir Luc Benoist, *Signes, symboles et mythes*, « Que sais-je ? », n° 1605, Presses Universitaires de France, 2009. En Égypte, on peut voir sculptés sur les stucs d'un megaron, c'est-à-dire une grotte consacrée à Isis, un fœtus et une abeille entourés d'épis, symbole qui « semble évoquer au moins l'idée des mystères de la renaissance » (Alexandre Moret, *Rois et dieux d'Égypte*, Paris, Armand Colin, 1911, p. 202, chap.: Les Mystères d'Isis, consultable à l'adresse suivante : <https://ia902702.us.archive.org/5/items/roisetdieuxdgy00moregoog/roisetdieuxdgy00moregoog.pdf>, consulté le 14 août 2016). Associé, en tant qu'emblème de la mort, aux divinités chthoniennes, cet insecte, en tant que symbole de l'âme en route vers l'immortalité, l'était au dieu de la lumière, Apollon ; d'après Pausanias (*Periegesis*, X, 9), les abeilles construisirent l'un des six temples qui lui étaient consacrés « de cire et de leur propres ailes ». Duquel s'agissait-il ? Était-ce celui de Delphes, que Dionysos et Apollon, pour ainsi dire, se partageaient ? Le géographe grec ne le précise pas. Dionysos avait cependant précédé Apollon à Delphes et il semble bien que l'identification des deux divinités se soit produite sous l'influence directe de l'orphisme (Alberto Bernabé, Miguel Herrero de Jáuregui, Ana Isabel Jiménez San Cristóbal et Raquel Martín Hernández, *Redefining Dionysos*, De Gruyter, Berlin et

Boston, 2013, pp. 65 et sqq. ; voir aussi François Lenormant, *Monographie de la voie sacrée éleusinienne, de ses monuments et de ses souvenirs*, vol. 1, Paris, L. Hachette & Cie, 1864, p. 479).

(208) Porphyre, *op. cit.*, 18.

(209) Pierre Nicolas Rolle, *op. cit.*, p. 436.

(210) Gilles Tétart, *Le Sang des fleurs : une anthropologie de l'abeille et du miel*, Paris, Odile Jacob, 2004, p. 89.

(211) Peter Oluf Brøndsted, *Voyages dans la Grèce*, vol. 1, Paris, Firmin Didot, 1816, p. 53. Du reste, Aristée rappelle l'Eurydice du mythe orphique (André Oltramare, *L'Episode d'Aristée dans les Géorgiques de Virgile*, Genève/Bâle, H. Georg/G. Fischbacher, 1892, p. 101). Dans aucune autre version du mythe d'Aristée (Apollodore, *Bibliotheca*, III, 30 ; Bacchylide, fr. 45 ; Callimaque, *Hymnes*, V, *Le Bain de Pallas*, 106 ; Hésiode, *Catalogue des femmes*, fr. 93 ; Diodore de Sicile, *Bibliotheca historica*, IV, 81, 1 ; Hygin, *Astronomie* II, 4, *Fables*, 161 ; Nonnos de Panopolis, *Dionysiaques*, V, 212, XIII, 253 ; Ovide, *Fastes*, I, 363 ; Pausanias, *Description de la Grèce*, X, 17, 3 ; Pindare, *Odes*, *Pythiques*, IX, 3) l'abeille n'est le symbole de la chasteté. Il est remarquable et symptomatique que cette signification soit passée telle quelle dans le christianisme. Chez Ambroise (*De virginibus*, I, 8, 40), « la virginité [considérée comme le seul état désirable de la femme] mérite d'être comparée aux abeilles : comme elles, diligente, pure, chaste » ; il appelle sainte Agnès « *apis argumentosa* » (« l'abeille pleine de sagesse » ; voir Margaret Warner Morley, *The Honey-makers*, A.C. McClurg, 1899, p. 324.

Chez Grégoire de Nysse (*Traité sur la Virginité*), la virginité est une réalité divine et l'unique moyen pour l'homme d'atteindre Dieu et d'anticiper ainsi la résurrection, qui, dans le christianisme, est celle des corps, résurrection corporelle qui fut préparée dans l'Église, semble-t-il dès la fin du I^{er} siècle, par la doctrine de la virginité perpétuelle et par la continence maritale (voir Houziaux Alain, « L'idéal de chasteté dans les débuts du christianisme, pourquoi ? », *Topique*, vol. 4, n° 105, 2008, pp. 17-45, consultable à l'adresse suivante : <http://www.cairn.info/revue-topique-2008-4-page-17.htm>, consulté le 14 août 2016 ; Charles Munier, *Mariage et virginité dans l'Église ancienne*, Peter Lang, Berne, 1987, p. xxiv). Au « moyen âge », l'hérésiarque Gérard de Montefort fut reconnu et déclaré hérésiarque pour avoir cherché à mettre en pratique l'idéal chrétien de la virginité : « Au-dessus de tout, nous louons la virginité. Nous avons des épouses qui conservent la virginité ou qui l'ayant perdue ont l'autorisation d'un de nos prêtres pour conserver perpétuellement leur chasteté. Aucune de nos épouses n'est utilisée charnellement, elles sont presque des mères et des sœurs que nous maintenons telles avec zèle. Jamais nous ne nous nourrissons de viande; nous faisons des jeûnes et des prières continus. Toujours, jour et nuit, les plus purs parmi nous (*nostri maiores*) prient ; aucune heure n'est négligée, aucune ne reste sans oraison. Tous nos biens sont possédés en commun avec tous les hommes [...] Si l'espèce humaine cessait d'avoir des rapports sexuels (*sese coniungeret*), elle ne se serait plus corrompue, elle se reproduirait sans coït, comme les abeilles » (Cité in L.C. Bethmann et W. Wattenbach (éds.), *Lanfold Senior, Historia Mediolanensis*, M.G.H., SS., t. 8, Hannovre, 1848, pp. 65-66). La valorisation morale des abeilles dans le courant puritain et millénariste du début du XI^e siècle était fondée sur le passage vétérotestamentaire (Juges 14, 8-9), rédigé vers le Ve ou le VII^e siècle avant notre ère et à rapprocher du mythe rapporté par

Antigone de Carystos (voir supra ; Histoire des animaux, 19), où Samson voit des abeilles sortir de la charogne d'un lion. Au XIXe siècle encore, un commentateur du Jésuite Bourdaloue mettait l'accent sur la vertu chrétienne de la virginité corporelle : « La pureté des corps glorieux après la résurrection, sera une pureté sans effort ; mais la pureté d'une vierge sur la terre est une pureté victorieuse, qui résiste et qui triomphe », Œuvres de Bourdaloue, vol. 3, Firmin Didot Frères, 1865, p. 687.

(212) François-Timoléon Bègue Clavel, Histoire pittoresque de la franc-maçonnerie et des sociétés secrètes, 3e éd., Paris, Pagnerre, 1844, p. 318.

(213) Charles-François Dupuis, Origine de tous les cultes, nouv. éd., vol. 4, Paris, Emile Baboeuf, 1882, p. 554.

(214) Scholia in Lucianum, Leipzig, H. Rabe, 1906, pp. 275-376. Cité in John J. Winkler, The Constraints of Desire: The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece, Routledge, 1990, p. 196.

(215) Isée, Succession de Kiron, 18.

(216) Apollodore, Fr. 244 F 89.

(217) J. Maillot, Recherches sur les costumes, les mœurs, les usages religieux, civils et militaires des peuples de l'Ancien Continent, vol. 2, P. Didot L'Aîné, 1804, p. 366.

(218) Pierre Nicolas Rolle, op. cit., p. 122.

(219) Homère, Hymnes homériques, traduction de Leconte de Lisle, 1893.

(220) Marcel Detienne, Les Jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce, Paris, 1972, pp. 39 et sqq. Cité in Alain Moreau, « Les Danaïdes de Mélanippides : la femme virile », Pallas, vol. 32, n° 1, 1985 (pp. 59-90), p. 74. Pour faire bonne mesure, les thesmophoriazusai se gavaient d'ail (IG, II/III2, 1184. Cité in Walter Burkert, op. cit., p. 11, note 5. Cité aussi in Alain Moreau, op. cit., p. 73).

(221) Voir Teresa M. Shaw, The burden of the flesh : fasting and sexuality in early Christianity, Fortress Press, 1998.

(222) Sophie Lacoste, Ma bible de la phytothérapie, LEDUC. S., 2014, p. 197.

(223) Encyclopédie du dix-neuvième siècle, vol. 1, Paris, 1841, p. 639 ; voir aussi Encyclopédie des gens du monde, vol. 12, 1re partie, 1839, Paris, Treuttel et Würtz, p. 184 ; voir encore Travaux du laboratoire de matière médicale de la faculté de pharmacie de Paris, vol. 13, Vigot Frères, 1922, p. 103.

(224) Leboucher, « Matière médicale allopathique », Bulletin de la Société médicale homéopathique de France, vol. 1, Société médicale homéopathique de France, Paris, J. B. Baillière et Fils, 1860, p. 372.

(225) John M. Riddle, Contraception and Abortion from the Ancient World to the Renaissance, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1994, p. 31 ; Alphonse Teste, Systématisation pratique de la matière médicale homéopathique, Paris, J. B. Baillière et Fils, 1853, p. 426.

(226) Claude-Marie Gattel, Dictionnaire universel portatif de la langue française, 2e éd., vol. 1, Paris, Lefevre, 1813, p. 36.

(227) Pierre Fouché, « Chronique philologique des parlers provençaux anciens et modernes (1913-1924) », Revue de linguistique romane, vol. 2, Société de linguistique romane, 1926 [pp. 113-136], p. 145.

(228) Callimaque, Fr. 21, cité in Hélène Pierre, « Réflexions autour de la Nesteia des Thesmophories athéniennes », in Pascale Jacquet-Rimassa (éd.), Voyages en antiquité : mélanges offerts à Hélène Guiraud, Toulouse-Le Mirail, Presses Universitaires du Mirail, 2008, p. 90.

(229) Theodoret, Sermon III, VII, cité in Guillaume-Emmanuel-Joseph Guilhem de Clermont-Lodève (baron), Recherches historiques et critiques sur les mystères du paganisme, 2e éd. revue et corrigée par Silvestre de Sacy (baron), vol. 2, Paris, De Bure Frères, 1817, p. 13, note 3.

(230) Bernard Brusset, Psychopathologie de l'anorexie mentale, 2e éd., Dunod, 2008, p. 170.

(231) « lorsque Koré fut violée par Plouton alors qu'elle cueillait des fleurs, un gardien de porc du nom d'Eubouleus faisait pâturer ses cochons à cet endroit et ils furent engloutis dans le sol en même temps que Koré » (Scolie de Lucien, Dialogues des Courtisanes, II, 1. Cité in Robert Parker, Polytheism and Society at Athens, Oxford University Press, Oxford, 2005, p. 273.

(232) Sophie Grosjean-Agnes, « Lois sacrées ou rituels mouvants ? L'exemple des cultes de Déméter et de Coré à Cyrène dans l'Antiquité ». In « Loi divine, loi humaine », Camenulae, n° 2, 2008, p. 3.

(233) Claude Rolley, « Le sanctuaire des dieux patrôoi et le Thesmophorion de Thasos », Bulletin de correspondance hellénique, vol. 89, n° 2, 1965 (pp. 441-483), p. 470, note 3.

(234) Voir Marcel Detienne, Pratiques culinaires et esprit du sacrifice. In Marcel Detienne et Jean-Pierre Vernant, La Cuisine du sacrifice en pays grec, Paris, Gallimard, 1979 ; idem., « Violentes 'Eugénies' en pleines Thesmophories : des femmes couvertes de sang ». In Acta Antiqua, Academiae Scientiarum Hungaricae, Budapest, vol. 27, n° 1-3, 1979.

(235) Ibid.

(236) Les livres de comptes du sanctuaires de Délos, où se célébraient aussi les thesmophoria, portent la mention de mageiroi (cuisiniers-sacrificateurs) (Guy Berthiaume, Les rôles du mageiros : études sur la boucherie, la cuisine et le sacrifice, Leyde, Brill, 1982, p. 39), mais nullement ceux du sanctuaire d'Athènes, où, en l'absence de preuves contraires, nous sommes fondés à penser que les femmes sacrifiaient elles-mêmes.

(237) Voir, au sujet des thesmophories, François-Timoléon Bègue Clavel, op. cit., pp. 317-318 ; du Theil, Recherches sur les différentes fêtes instituées chez les Grecs en l'honneur de Pallas. In Mémoires de l'Institut national de France, t. 39, 1777, p. 216.

(238) Monique Halm-Tisserant, « Le sparagmos, un rite de magie fécondante », *Kernos*, 17, 2004, p. 133, consultable à l'adresse suivante : <http://kernos.revues.org/1405> ; DOI : 10.4000/kernos.1405, consulté le 4 août 2016.

(239) Marija Gimbutas, *The Language of the Goddess*, Harper & Row, San Francisco, 1991, pp. xv et sqq.

(240) Hésiode, *Théogonie*, 126-32.

(241) D. M. Murdock, *Christ in Egypt: The Horus-Jesus Connection*, Stellar House Publishing, 2009, p. 145 ; Marguerite Rigoglioso, op. cit., pp. 26 et sqq. Neith, Métis et Athéna auraient été les déesses du culte de sociétés d'Amazones d'Afrique du Nord (pp. 38 et sqq.), où les fouilles archéologiques ont confirmé l'existence dans l'antiquité de la peuplade d'Amazones dont Hérodote (IV, 180, 22) décrit succinctement les coutumes.

(242) Orphée, *Poèmes magiques et cosmologiques*, p. 105. Cité in *Le Papyrus de Derveni*, traduit et présenté par Fabienne Jourdan, Paris, Les Belles Lettres, 2003, pp. 92-93. Solon, à moins que ce ne fût son conseiller Épiménide de Phaistos, spécialiste des mystères éleusiniens (Louise-Marie L'Homme Wéry, « La notion de patrie dans la pensée politique de Solon », *L'antiquité classique*, t. 69, 2000 [pp. 21-41], p. 31) semble s'être inspiré de cette œuvre d'Orphée pour établir le culte de Mèter oreia (Terre noire), dans lequel Rhéa et Déméter sont identifiées l'une à l'autre, comme le confirme Julien (IV^e siècle de notre ère) (*Or.* 159a), en indiquant que les Athéniens « honoraient chez eux en tant que Dèô, Rhéa, Déméter. Incidemment, il faut noter que ce culte, qu'il institua après avoir libéré la partie du territoire d'Athènes qui était occupée par les Mégariens, était d'origine étrangère. Il définit lui-même Mèter oreia comme une divinité phrygienne (*ibid.*, p. 32),

(243) Selon Ramsay, les protubérances de la statue d'Artémis d'Éphèse qui l'ont fait surnommer polymastos (aux multiples seins), ne sont pas des seins, mais des alvéoles, Une abeille est gravée sur de nombreuses monnaies éphésiennes et il est possible qu'Éphèse signifie « la ville aux nombreuses abeilles » (Rick Strelan, *Paul, Artemis, and The Jews in Ephesus*, Berlin/New York, De Gruyter, 1996, p. 92, note 144). En ce qui concerne Athéna, l'art palatial minoen (2000-1700 avant notre ère) offre quelques exemples de représentations où la déesse est associée à l'abeille (Buffie Johnson, *Lady of the Beasts: The Goddess and Her Sacred Animals*, Rochester, VT, Inner Traditions International, p. 157 ; *Wochenschrift für klassische Philologie*, vol. 11, G. Freytag, 1894, p. 451).

(244) Porphyre, *Antre des nymphes*, 18.

(245) Hymne homérique à Déméter, v. 1-3.

(246) Pausanias, VIII, 25, 5-8.

(247) Clément d'Alexandrie, *Exhortation aux Grecs*, 2, 13.

(248) *Rhapsodies orphiques*, fr. 303 ; Hymne orphique à Proserpine, 29, 11 ; Hymne orphique à Dionysos, 30, 6-7 ; Diodore de Sicile, III, 64, 1 ; Clément d'Alexandrie, op. cit., 2, 14.

(249) La formule était la suivante « La divine Brimo a enfanté Brimos, l'enfant sacré, c'est-à-dire la Forte a enfanté le Fort » (Hippol., Réf., 5, 8, 40).

(250) Marguerite Rigoglioso, op. cit., p. 120.

(251) Robert Graves aurait été bien inspiré de ne pas affirmer que la plupart des mythes grecs furent écrits par les vainqueurs, car les mythes dont l'épisode le plus dramatique est le viol d'une déesse par un dieu sont soit issus de la tradition orphique, soit empreints d'influences proche-orientales. L'Hymne homérique à Déméter lui-même n'échappe pas à la règle (voir Christine Dumas-Reungoat, « Hymnes homériques à Déméter et à Aphrodite, hymnes et poèmes de Mésopotamie : points de comparaison », *Gaia : revue interdisciplinaire sur la Grèce Archaïque*, n° 13, 2010, pp. 153-175).

(252) « Par procréer indépendamment de l'homme » ne doit pas être pris au sens figuré. Il semble en effet que, dans des lieux comme Athènes, Délos, Dodone, Samos, il existait des prêtresses dont la fonction était d'étudier les procédés magiques susceptibles de permettre à des femmes d'avoir des enfants, particulièrement des filles, de façon asexuée. Voir Marguerite Rigoglioso, *The Cult of Divine Birth in Ancient Greece*, New York, Palgrave MacMillan, 2009.

(252bis) Les mystères qui étaient célébrés à Alexandrie en l'honneur de Déméter et de Perséphone pourraient « rappeler la période matriarcale, où les femmes étaient indépendantes et Déméter était conçue dans son rôle original de Vierge Mère » (« les histoires des Danaïdes, les prêtresses de Déméter qui importèrent les Thesmophoria sur le sol grec » [Marguerite Rigoglioso, op. cit., p. 182] indiquent qu'une telle période a bien existé dans l'Afrique du Nord de l'antiquité). En effet, à Alexandrie, les deux déesses étaient « considérées comme les protectrices des jeunes femmes... dont les amours n'étaient pas sanctionnés par le lien patriarcal du mariage » (Karl Kerényi, *Eleusis: Archetypal Image of Mother and Daughter*, Princeton, NJ, Princeton University Press, p. 118, 1991. Cité in Marguerite Rigoglioso, op. cit., p. 106. Déméter étant celle qui institua les lois du mariage [monogame], Kerényi aurait dû dire en toute logique : « ... dont les amours n'étaient pas sanctionnés par le lien patriarcal du mariage polygame »).

(253) Franz Cumont, Paul Foucart. *Les Mystères d'Éleusis*, *Journal des savants*, vol. 13, n° 2, 1915 [pp. 58-69], p. 66.

(254) L'épithète grec « brimo » paraît correspondre à celui qui était accolé en Égypte à Isis en tant que déesse de la vengeance : tithrambo (James Cowles Prichard, *An Analysis of the Egyptian Mythology*, Londres, 1919, chap. Of Isis, in her maleficent or vindictive character, Tithrambo, Hecate, or Brimo).

(255) Marguerite Rigoglioso, op. cit., p. 117.

(256) Julius Evola, *Métaphysique du sexe*, Lausanne/Paris, L'Âge d'Homme. Guy Trédaniel, 2006, p. 176. L'auteur italien déclare, sans indiquer sa source, que nous n'avons pas trouvée, que « (l)'enseignement des mystères comprenait le symbolisme de la traversée des sept sphères planétaires et » qu'il avait pour but de rendre « le détachement progressif des déterminations ou conditions qui... sont liés (à ces sphères), conçues comme autant de vêtements, ou d'enveloppes, dont il faut se débarrasser pour

atteindre l'état de complète 'nudité' de l'être absolu et simple, qui est seulement lui-même, une fois dépassées les sept sphères » (idem., p. 176, traduction de B. K.). Le symbolisme de la danse des sept voiles d'Ishtar, auquel il fait également référence, a la même signification, ainsi que celui des sept voiles d'Isis (Harriette Augusta Curtiss, *The voice of Isis*, Los Angeles, The Curtiss book company, 1914, pp. 253-4).

(257) Julius Evola, op. cit., p. 141.

(258) Callimaque, Hymne V, v. 53-55.

(259) Hérodote, *Histoires*, VIII, 65.

(260) Ragnar Hedlund, Harald Nilsson (éd.), *Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Numismatica Upsaliensia* 5, Uppsala Universitet, 2008, p. 211.

(261) Marguerite Rigoglioso, op. cit. pp. 176-177.

(262) Pierre Nicolas Rolle, op. cit., p. 168.

(263) Françoise Dunand, op. cit., p. 30. il est remarquable que ces actes n'ont plus alors pour but, comme aux époques antérieures, d'attacher les esclaves au service d'un temple, mais de les affranchir.

(264) Michel Malaise, Petra Pakkanen, « Interpreting Early Hellenistic Religion. A Study Based on the Mystery Cult of Demeter and the Cult of Isis », *Kernos*, 11, 1998, p. 401.

(265) Marie-Françoise Baslez, « Les immigrés orientaux en Grèce : tolérance et intolérance de la cité ». *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, vol. 7, n ° 1, 1996 [pp. 39-50] p. 40.

(266) Ibid., p. 41.

(267) Michel Malaise, op. cit., p. 42.

(268) Jean-Marie Pailler, « Les religions orientales, troisième époque », *Pallas*, vol. 35, 1989 (pp. 95-113) p. 97.

(269) George Lafaye, op. cit., p. 13.

(270) Strabon, *Géographie*, X, 10.

(271) Françoise Dunand, op. cit., p. 5.

(272) L'adoption d'Isis et de Sarapis dans le culte public date soit du règne de Ptolémée III (246 –222 avant notre ère), soit de celui de Ptolémée IV (222–204 avant notre ère) (voir Pierre Nicolas Rolle, op. cit., pp. 8-9)

(273) Pausanias, I, 18, 4 ; « Quand on descend de là [du Prytanée] vers le bas de la ville, il y a un sanctuaire de Sarapis : un dieu que les Athéniens ont reçu de Ptolémée et ont introduit chez eux ». Un

autre temple en son honneur aurait existé sur l'agora (Laurent. Bricault, Recueil des Inscriptions concernant les Cultes Isiaques, Paris, Éditions E. de Boccard, 2005, vol. 1, p. 11).

(274) George Lafaye, op. cit., p. 31.

(275) Franz Cumont, Les religions orientales dans le paganisme romain, 4e éd., Paris, Paul Geuthner, 1929, p. 74, pp. 196 et sqq.

(276) P. M. Frazer, « Two Studies on the Cult of Sarapis in the hellenistic World », OAth III, 196, vol. 3, pp. 1-54.

(277) Laurent Bricault, « La diffusion isiaque : une esquisse », in P. C. Bol, Fremdheit-Eigenheit. Agypten, Griechenland und Rom. Austausch und Verständnis, Liebighaus, Städel Jahrbuch N. F., vol. 19, 2004 (pp. 548-555), p. 550. Le complexe de supériorité de l'historiographie contemporaine l'amène à rejeter dédaigneusement tous les témoignages d'auteurs antiques qui ne s'accordent pas avec l'idéologie qui la sous-tend. Pausanias (I, Attique, XVIII) indique que Sérapis était une « divinité que les Athéniens reçurent de Ptolémée », ce qui n'empêche pas Robert Turcan (Les cultes orientaux dans l'Empire romain, p. 83) de soutenir que, « (à) Athènes... ils [les succès d'Isis et Sarapis] ne doivent rien à l'impérialisme des Lagides ». Franz Cumont, quant à lui, aurait lu Tacite « au premier degré », etc.

(278) Jean Leclant et Gisèle Clerc, Inventaire bibliographique des Isiaca (Ibis). L-Q, Leyde, Brill, 1985, p. 63.

(279) Laurent Bricault, op. cit., p. 5.

(280) Ibid., p. 3.

(281) Voir, parce que ces deux études considèrent le culte de l'Isis alexandrine comme un culte subversif, Panayotis Pachis, « 'Manufacturing Religion' in the Hellenistic Age: The Case of Isis-Demeter Cult ». In Luther H. Martin et Panayotis Pachis (éds.), Hellenisation, Empire and globalization: Lessons from Antiquity, Vanijs Publications, Thessalonique, 2004, pp. 163-207, consultable à l'adresse suivante : <http://users.auth.gr/pachisp/pdf/06.pdf>, consulté le 4 août 2016 ; idem., « The Hellenistic Era as an Age of Propaganda : The Case of Isis 'Cult' », in L. H. Martin et P. Pachis (éds), Theoretical Frameworks for the Study of Graeco – Roman Religion. Adjunct Proceedings of the XVIIIth Congress of the International Association for the History of Religions, Durban, Afrique du Sud, 2000, Thessalonique, University Studio Press, 2003, pp. 97-126, consultable à l'adresse suivante : <http://users.auth.gr/pachisp/pdf/05.pdf>, consulté le 4 août 2016.

(282) Voir, au sujet du rôle important que jouèrent les marchands et les négociants alexandrins dans la pénétration du culte isiaque en Grèce, J. D. Mikalson, Religion in Hellenistic Athens, The University of California Press, Berkeley, Los Angeles et Londres, 2008, chap. : The Age of Lycourgos, consultable à l'adresse suivante : <http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft267nb1f9/>, consulté le 4 août 2016 ; au sujet de la part prépondérante que prirent les marchands et les négociants sémites dans la pénétration des cultes orientaux en Grèce, Elodie Matricon-Thomas, Recherches sur les cultes orientaux à Athènes, du Ve siècle avant J.-C. au IVe siècle après J.-C. Religions en contact dans la cité athénienne. Thèse de doctorat en

Histoire ancienne, sous la direction de Yves Perrin et de Marie-France Baslez, Université Jean Monnet, Saint-Étienne, [s.n.], 2011.

(283) William Matthew Leary, *The Central Intelligence Agency, History and Documents*, chap. 1 : History of The Secret Intelligence Agency ; Huw Dylan, *Defence Intelligence and the Cold War: Britain's Joint Intelligence Bureau*, chap. 6 : Networks, Connections, and Links.

(284) Voir Jean Andreau et Catherine Virlouvet, (éds.), « L'information et la mer dans l'Antiquité », CEFR 297, Rome, École française de Rome, 2002, *Bulletin Bibliographique, Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, Klincksieck 2003/2, vol. LXXVII (pp. 341-371), p. 371.

(285) Éric Dénécé, *Renseignement et contre-espionnage*, Paris, Hachette, 2008, p. 10.

(286) Voir, au sujet des prêtres itinérants à l'époque hellénistique, les sources suivantes, dont s'est servi P. Pachis dans "The Hellenistic Era as an Age of Propaganda: The Case of 'Isis' Cult" : L. Vidman, *Isis and Sarapis bei den Griechen und Römern*, Berlin, 1970, pp. 33-37, pp. 43-44 ; Walter Burkert, « Itinerant diviners and magicians. A neglected area of contact ». In R. Hägg (éd.), *The Greek Renaissance of the Eight Century BC: Tradition and Innovation*, Proceedings of the 2nd International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 1-5 juin 1981, Stockholm, 1983, pp. 111-119 ; idem, *Ancient Mystery Cults*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. et Londres, 1987, pp. 32-44 ; William D. Furley et Jan Maarten Bremmer, *Greek Hymns. Selected Cult Songs from the Archaic to the Hellenistic Period*, vol. I, Mohr Siebeck, Tübingen, 2001, p. 1-20.

(287) Giulia Siameni Gasparro, « The Hellenistic Face of Isis. Cosmic and saviour Goddess ». In Laurent Bricault, Miguel John Versluys, Paul G. P. Meyboom (éds.), *Nile Into Tiber: Egypt in the Roman World : Proceedings of the IIIrd*, p. 59.

(288) Voir <https://elementsdeducationraciale.wordpress.com/2013/10/01/la-liberte-un-concept-desclaves-2/> ; <https://elementsdeducationraciale.wordpress.com/2014/07/01/la-liberte-un-concept-desclaves-3/> ; <https://elementsdeducationraciale.wordpress.com/2022/08/31/la-liberte-un-concept-desclaves-4/>.

(289) Voir Timo Miettinen, « On the Philosophical Foundations of Universalism: Reason, Task, Critique », SATS, Northern European Journal of Philosophy, vol. 13, n° 1, 2012, p. 19-38.

(290) Ni Homère, ni Hésiode, ni Eschyle, ni les historiens qui ont vécu avant Hérodote d'Halicarnasse, ne font allusion aux divinités de la triade d'Abydos (Osiris, Isis, Horus) (H. Galiment, « Hérodote et les débuts du syncrétisme gréco-égyptien », *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris*, IV série, vol. 7, 1896 [pp. 622-636] p. 628). Est-ce à dire que cette triade n'existait pas avant qu'Hérodote fasse son voyage en Égypte, vers 450 avant notre ère ? Se pourrait-il que l'introduction de cette triade ait été le déclencheur de l'interpretatio graeca ?

(291) Ibid.

(292) Françoise Dunand, *Le Culte d'Isis dans le Bassin Oriental de la Méditerranée : Le Culte D'Isis et les Ptolémées*, Leyde, Brill, 1973, p. 67. Voir D. Mallet, *Les premiers établissements des Grecs en Égypte (VIIe et VIe siècles)*. 1re fascicule, Paris, Ernest Leroux, 1893.

(293) Pierre Cabanes (2000), « La colonisation grecque en Méditerranée », consultable à l'adresse suivante : http://www.clio.fr/bibliotheque/la_colonisation_grecque_en_mediterranee.asp, consulté le 4 août 2016.

(294) Françoise Dunand, *op. cit.*, p. 120.

(295) Auguste Bouché-Leclercq, *Histoire des Lagides*, vol. 1, Paris, Ernest Leroux, 1903, p. 113.

(296) *Ibid.*

(297) *Ibid.*

(298) Franz Cumont, *op. cit.*, p. 74.

(299) George Lafaye, *op. cit.*, p. 33.

(300) Prakash Charan Prasad, *Foreign Trade and Commerce in Ancient India*, Abhinav Publications, 1990, p. 61.

(301) Charles Texier, *Asie mineure*, Paris, Firmin Didot, 1862, pp. 7 et sqq.

(302) George Lafaye, *op. cit.*, p. 101.

(303) Auguste Vidal, *Juvénal et ses satires*, 2e éd., Didier, 1870, p. 111.

(304) Juvénal, *Satire*, VI.

(305) Gebhard Selz, « Studies in Early Syncretism : The Development of the Pantheon in LagaS Examples for Inner-Sumerian Syncretism », *Acta Sumerologica* 12, 1990, pp. 111-142. Le syncrétisme existait dans la Mésopotamie préhistorique et protohistorique (*ibid.*, p. 112).

(306) George Lafaye, *op. cit.*, p. 42.

(307) Michel Malaise, *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, 1972, Leyde, Brill, pp. 261 et sqq.

(308) George Lafaye, « Isis », *op. cit.*, p. 577.

(309) Michel Malaise. Documents nouveaux et points de vue récents sur les cultes isiaques en Italie. In Margreet B. de Boer et T. A. Eldridge (éds.), *Hommages a Maarten J. Vermaseren*, vol. 2, Leyde, Brill, 1978, p. 666.

(310) Henri Le Bonniec, *Le culte de Cérès à Rome, des origines à la fin de la République*, Paris, 1958.

(311) John Wesley Heaton, *Mob Violence in the Late Roman Republic, 133-49 B.C.*, University of Illinois Press, 1939, p. 18.

(312) William Linn Westermann, *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*, p. 97.

(313) George Lafaye, *op. cit.*, p. 577.

(314) « Appeler à soi, faire venir » est la traduction française du verbe latin *evoco*, dont est issu le substantif *evocatio*, qui désigne le rituel par lequel un général romain faisant le siège d'une ville ennemie « (appelle) le dieu qui (la) protège... et lui (promet) à Rome le même culte, ou un plus beau encore » (Pline, *Hist. Nat.*, XXVIII, 18). Rien ne prouve cependant que ce rite militaire ait été pratiqué couramment : « Si la formule exacte de ce type de contrat nous a été conservée par un compilateur du IV^e siècle, nous ne savons en revanche que bien peu de chose sur l'usage qui a pu en être fait au cours de l'histoire de Rome. Le texte qui nous est parvenu s'applique, dans sa formulation littérale, à la prise de Carthage par Scipion Émilien en ~ 146 ; mais il est loin d'être sûr que ce général ait « évoqué » les dieux de Carthage : aucun document historique en tout cas n'y fait allusion. La seule circonstance où l'on puisse penser que l'*evocatio* a été pratiquée est la prise de Véies en 396 : d'après Tite-Live (V, 20 et 21), la Junon de Véies (sans doute une étrusque Uni) fut évoquée par Camille et installée à Rome sur l'Aventin. Le développement que Tite-Live a donné à ce récit laisse l'impression d'un événement assez exceptionnel... » (Jean-Paul Brisson, « *Evocatio* », religion romaine, *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consultable à l'adresse suivante : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/evocatio-religion-romaine/>, consulté le 17 août 2016 ; l'affirmation (Joël Le Gall, « *Evocatio* », Publications de l'École française de Rome, vol. 27 n° 1, 1976, p. 524) que l'*evocatio* était « un rite banal du vieil arsenal religieux romain de la guerre, si banal que les auteurs n'y ont même pas fait allusion sauf dans les cas célèbres de Veies et de Carthage... » n'est pas spécialement convaincante.

(315) Voir <https://elementsdeducationraciale.wordpress.com/2012/05/16/les-livres-sibyllins/>.

(316) Sextus Pompeius Festus, *De la signification des mots*, II, 14.

(317) Georges Sérullaz, *Essai sur la religion romaine et sur les rapports de l'état romain avec quelques religions étrangères*, Auguste Cote, Lyon, 1889, p. 14.

(318) En Grèce déjà, il n'est pas impossible que les mystères aient servi de couverture à des entreprises séditeuses, comme le suggère avec esprit et sagacité Benjamin Constant (*De la religion*, vol. 5, p. 43) : « Les mystères avaient été apportés en Grèce antérieurement à (la) destruction (de la monarchie) : quelques-uns peut-être couvrirent de leurs voiles les saintes conspirations de la liberté. Des insinuations obscures, semées ça et là dans les anciens, rendent assez probable que des hommes, indignés du joug des rois, formèrent à l'imitation des mystères, ou dans les mystères, des sociétés secrètes pour le renversement » de la royauté.

(319) Les Caecilii Metelli, étaient une famille plébéienne et non aristocratique, comme souvent indiqué dans les écrits modernes où apparaît leur nom (voir Pierre Gaspard Hubert Willems, *Le Sénat de la République romaine : La composition du Sénat*, Ch. Peeters, 1878, p. 130.

(320) George Lafaye, Histoire du culte des divinités d'Alexandrie, Paris, Ernest Thorin, 1884, p. 202.

(321) Ibid.

(322) François Laurent, Histoire du droit des gens et des relations internationales, vol. 3, Hebbelynck, Merry, Gand, 1850, p. 364.

(323) George Lafaye, op. cit., p. 46.

(324) Personne ne disconvient que « ... la maigre popularité de la reine lagide auprès des Romains ne favorise guère la déesse du Nil » (Laurent Bricault (s. d.), Isis à Rome, consultable à l'adresse suivante : https://www.academia.edu/2643003/Isis_%C3%A0, p. 9, consulté le 11 août 2016), mais personne ne suggère non plus que l'impopularité de Cléopâtre auprès des Romains favorisa la propagation du culte d'Isis. Il devrait être simple de comprendre que ce culte dut son essor à Rome à la présence de plus en plus importante d'étrangers de couleur sur son sol, de la même façon que, piloté par le judaïsme, le développement actuel de la religion islamique dans les pays européens est directement proportionnel au nombre de plus en plus grand d'Arabes, de Noirs et d'Asiatiques musulmans sur ce continent.

(325) Pline le jeune, le juriste témoin de son temps d'après sa correspondance, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2008, note 612, consultable à l'adresse suivante : <http://books.openedition.org/puam/757>, consulté le 4 août 2016.

(326) George Lafaye, op. cit., p. 46.

(327) Johann Joseph Ignaz von Döllinger, Paganisme et Judaïsme, vol. 3, Bruxelles, H. Goemaere, 1858, p. 46.

(328) Properce, II, Élégie 33.

(329) Tibulle, I, Élégie 7.

(330) George Lafaye, op. cit., p. 53.

(331) Joseph Burel, op. cit., p. 8-9.

(332) Paul Foucart, « Les empereurs romains initiés aux mystères d'Éleusis », Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, vol. 36, n° 6, 1892, p. 384.

(333) Michel Ruch, Cicéron et l'Orphisme, Institut d'Études augustiniennes, Paris, 1960, consultable à l'adresse suivante : <http://hdl.handle.net/2042/443>, consulté le 5 août 2016.

(334) « Il y avait à Rome une jeune dame nommée Pauline qui n'était pas moins illustre par sa vertu que par sa naissance, ni moins belle qu'elle était riche. L'affaire se met en place : un jeune gentilhomme, chevalier de surcroît, s'éprit d'amour pour Pauline, lui offre deux cent mille drachmes elle refuse et le jeune homme cherche – et trouve – une entremetteuse à qui il offre cinquante mille drachmes. La femme organise une mise en scène en vaudeville, d'autant que Pauline avait une dévotion très particulière pour la déesse Isis. L'entremetteuse suggère à des prêtres d'Isis d'organiser un culte

orgiaque sous le prétexte que le dieu Anubis avait de la passion pour Pauline. Rendez-vous est pris dans le temple, on y soupe et, tard le soir, on enferme Pauline dans une chambre obscure. Le jeune gentilhomme entre ; elle croit que c'est Anubis et elle se donne à lui. Comme résultat, il y a que le gentilhomme a payé le quart de ce qu'il pensait devoir déboursier et qu'il était arrivé à ses fins. Mais Pauline se vanta auprès de son mari de cette divine nuitée et le mari ne la crut pas. Or, quelques jours après, Pauline rencontre le gentilhomme qui lui dit : Je vous ai bien de l'obligation d'avoir refusé les deux cent mille drachmes puisque j'ai obtenu sous le nom d'Anubis tout ce que je pouvais souhaiter. Alors Pauline avoue tout à son mari et celui-ci alla aussitôt trouver l'empereur à qui il raconta l'affaire. Après que Tibère se fut exactement informé de la vérité, il fit crucifier ces détestables prêtres (et, avec eux, l'entremetteuse qui avait inventé le scénario. Tibère fit ruiner le temple d'Isis et jeter sa statue dans le Tibre. Quant au gentilhomme, il fut simplement exilé parce que l'empereur attribua son crime à la violence de l'amour » (Flavius Josèphe, *Antiquités judaïques* XVIII-4). Le récit de cet auteur, dont les récentistes ont montré que l'œuvre a pu être considérablement « retouchée » par la suite, est corroboré par Suétone (Tib., 36) et Tacite (*Annales*, II, 85).

(335) Arthur Darby Nock, *The Development of Paganism in the Roman Empire*, vol. 12, Cambridge University Press, Cambridge, 1939, p. 425.

(336) Voir Vincent Tran Tam Tinh, *Essai sur le culte d'Isis à Pompéi*, Éditions E. de Boccard, chap. IV, 1964.

(337) Joseph Burel, *op. cit.*, p. 11.

(338) Vincent Tran Tam Tinh, *op. cit.*, p. 28.

(339) Tacite, *Hist.*, III, 74 ; Suétone, Domitien, 1. Voir Stéphane Gsell, *Essai sur le règne de l'empereur Domitien*, Thèse de doctorat présentée à la Faculté des Lettres de Paris, Paris, Thorin et fils, 1893, pp. 56-57.

(340) Suétone, *Vita Othonis*, 12, 2.

(341) George Lafaye, *op. cit.*, p. 62.

(342) France Le Corsu, *Isis : mythe et mystères*, Les Belles Lettres, 1977, p. 184.

(343) Jean-Louis Podvin, « Le Tropisme isiaque des Sévères : une acmé reconsidérée ? » In Laurent Bricault, Miguel John Versluys (éds.), *op. cit.*, p. 320.

(344) *Ibid.* p. 439.

(345) *Ælius Lampridius*, *Vie d'Alexandre Sévère*, XXVI.

(346) R. E. Witt, *op. cit.*, p. 224.

- (347) Histoire de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres, vol. 10, Paris, 1736, p. 501 ; Catalogue d'une collection de médailles des rois et des villes de l'ancienne Grèce, Paris, Rollin et Feuardent, 1862, p. 154.
- (348) Michel Malaise, Les Conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie, Leyde, Brill, 1972, p. 445.
- (349) Claude Brenot, « Valérien jeune était-il myste d'Isis ? », Revue numismatique, vol. 6, n° 15, 1973, pp. 157-165.
- (350) R. E. Witt, op. cit., p. 9.
- (351) Juvénal, VI, 526-9.
- (352) Stéphane Gsell, op. cit., p. 110.
- (353) Procope, Bell. Pers., 19.
- (354) Au IV^e et V^e siècle de notre ère, le sacerdoce de Philae fut exercé par une famille de prêtres égypto-belemmyes (David Frankfurter, Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1998, p. 105).
- (355) Revue Numismatique, vol. 8, 1843, p. 312.
- (356) Flavius Vopiscus, Vie d'Aurélien, IV.
- (357) Joseph-Rhéal Laurin, Orientations maîtresses des apologistes chrétiens de 270 à 361, Rome, Analecta Gregoriana, 1954, p. 30.
- (358) Michel Malaise, op. cit., p. 447.
- (359) Vincent Tran Tam Tinh, Le Culte Des Divinités Orientales à Herculaneum, Leyde, Brill, 1971, p. 14.
- (360) Laurent Bricault, Miguel John Versluys (éds.), op. cit., p. 31.
- (361) Michel Malaise, op. cit., p. 454.
- (362) Voir <http://www.tesorillo.com/isis/rev/index1.htm>.
- (363) Claudia Teixeira, The Cult of Isis in Rome: some aspects of its Reception and the Testimony of Apuleius' Asinus Aureus, Edições Afrontamento, 1984, p. 274.
- (364) Rutilius Namatianus, Itin., I, 315.
- (365) Cité in Nancy Gauthier, « Premiers siècles chrétiens », Documentation photographique, n°7028, avril 1995, p. 7.

- (366) Voir W. Koch, « Comment l'empereur Julien tâcha de fonder une église païenne, Les lettres pastorales », *Revue belge de philologie et d'histoire*, vol. 7, n° 2, 1928, pp. 511-550.
- (367) Clifton Edwin Van Sickle, *Isis-worship in the Latin World (up to 235 A.D.)*, Indiana University, 1922, p. 48.
- (368) Pierre Lambrechts, *La composition du Sénat romain de Septime Sévère à Dioclétien (193-284)*, L'erma di Bretschneider, 1968, p. 83.
- (369) Chantepie de la Saussaye, *Manuel de l'histoire des religions*, Armand Colin, 1904, p. 115.
- (370) César Auguste Horoy, *Des rapports du sacerdoce avec l'autorité civile à travers les âges et jusqu'à nos jours au point de vue légal*, Paris, A. Chevalier-Marescq, successeur, 1883, p. 23.
- (371) Chantepie de la Saussaye, *op. cit.*, p. 116.
- (372) *Ibid.*
- (373) *Ibid.*
- (374) César Auguste Horoy, *op. cit.*, p. 28.
- (375) Laurent Bricault, « Les Sarapiastes ». In *Le myrte et la rose*, vol. 1, CENiM 9, Cahiers de l'ENiM, Montpellier, 2014, p. 46.
- (376) Gaston Boissier, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, vol. 1, 1874, Paris, Hachette, p. 12-3.
- (377) Cicéron, *Pro. Dom.*, 1.
- (378) Auguste Bouché-Leclercq, *Les pontifes de l'ancienne Rome*, Paris, A. Frank, 1874, p. 316.
- (379) *Ibid.*, p. 309.
- (380) Voir Paul Foucart, *Les mystères d'Éleusis*, chap VII ; Frédéric Creuzer, *op. cit.*, vol. 3, 3e partie, Firmin Didot Frères, 1851, p. 1161.
- (381) François Lenormant, « Eleusinia », p. 554.
- (382) Frédéric Creuzer, *op. cit.*, p. 1167.
- (383) Françoise Dunand, *Le Culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, vol. 3, Leyde, Brill, 1973, pp. 184-185.
- (384) *Ibid.*, chap. : Clergé et rituel des sanctuaires.
- (385) George Lafaye, *op. cit.*, pp. 152-153.
- (386) *Ibid.*, p. 153.

- (387) Ibid., p. 151.
- (388) Ibid., p. 155.
- (389) Michel Malaise, op. cit., p. 142.
- (390) George Lafaye, op. cit., p. 150.
- (391) Ibid., p. 151.
- (392) Benjamin Constant, op. cit., p. 27.
- (393) Françoise Dunand, op. cit., p. 186.
- (394) Plutarque, De Iside et Osiride, 5.
- (395) « Il n'est pas invraisemblable que quelques-unes de ces prescriptions aient été d'origine asiatique... puisqu'elles sont tout à fait particulières aux religions de l'Orient » (Louis-Ferdinand Alfred Maury, op. cit., p. 358).
- (396) Diodore de Sicile, I, 2, 22.
- (397) Michel Malaise, op. cit., p.137, note 3.
- (398) Tertullien, De Monogamia, XVII.
- (399) Quintus Ennius, Fragments. In J. B. Levee, Théâtre complet des latins, vol. 15, Paris, A. Chasseriau, 1823, p. 19.
- (400) Platon, La République, II, 364.
- (401) Voir François Lenormant, op . cit.
- (402) Ovide, Les amours, II, 2, 25-6.
- (403) Idem, Art d'aimer, I, 75-8.
- (404) Ces excès de zèle sont commis entre autres par Pierre Dufour, op. cit., pp. 387 et sqq.
- (405) Sharon Kelly Heyob, The Cult of Isis Among Women in the Graeco-Roman World, Leyde, Brill, 1975, p. 115.
- (406) Voir <https://elementsdeducationraciale.wordpress.com/2015/07/14/theatrocratie-2/>, note 203.
- (407) Michel Malaise, op. cit., pp. 248-249.
- (408) Joëlle Soler, « La Déesse Syrienne, 'dea peregrina' : la mise en récit de l'altérité religieuse da les Métamorphoses d'Apulée ». In Corinne Bonnet, Amandine Declercq et Iwo Slobodzianek (éds.), Les

représentations des dieux des autres, Actes du Colloque FIGVRA Toulouse. 9-11 décembre 2010, Supplément à Mythos, n° 2, Università degli Studi di Palermo, 2011, p. 21.

(409) George Lafaye, op. cit., p. 153. Le christianisme a hérité également quelques signes extérieurs de l'isiacisme, à commencer par la tonsure des prêtres ; et, de même que le propheta, le principal officiant du collège isiaque, était chargé de porter en public, dans le pan d'un manteau, l'hydrie sainte ou le vase sacré (Clément d'Alexandrie, Strom. V), ainsi le prêtre fait la même chose, lorsque, sur le point de bénir le peuple avec le Saint Sacrement, on lui couvre les épaules d'une ample pièce de drap d'or ou d'argent, qui retombe par devant jusque sur ses mains (Émile de Meester de Ravestein, Musée de Ravestein : catalogue descriptif, vol. 1, Liège, 1871, p. 43) ; et, de même que les prêtres d'Isis prononçaient à la fin des mystères ces mots : « le temple va se fermer », ainsi le prêtre, à la fin de la messe, fait dire aux fidèles par son diacre : « Ite, missa est. »

(410) Franz Cumont, op. cit., xiii.

(411) Ibid., p. xii.

(412) René Guénon, Le Règne de la quantité, Paris, Gallimard, 1945, p. 24.

(413) « ... tout ce qu'on appelle « spiritualisme » ou « idéalisme » n'est... le plus souvent, qu'une sorte de matérialisme transposé » (id., La Crise du monde moderne, Paris, Gallimard, 1927, p. 132).

(414) Arthur de Gobineau, Essai sur l'inégalité des races humaines, vol. 1, Paris, Firmin Didot Frères, 1853, chap. IX.

(415) Julius Evola, « Viviamo in una società ginecocratica ? », Augustea, 1936.

(416) Suzanne Saïd, « L'Assemblée des femmes : les femmes, l'économie et la politique », in Pierre Vidal-Nacquet (éd.), Aristophane, les femmes et la cité, Les Cahiers de Fontenay, 19, 1979, pp. 50-51.

(417) Platon, La République, VIII, 562b et sqq.

(418) Xénophon, Économique, VII, 22-23.

(419) A cet égard, le titre d'un ouvrage d'Ezzat A. Fattah se passe de commentaires : La victime est-elle coupable ? Le rôle de la victime dans le meurtre en vue de vol (Presses de l'Université de Montréal, 1971). La perversité de ce raisonnement, qui est loin d'être tenu par ce seul juriste, constitue l'aboutissement logique des travaux d'anthropologie criminelle du Juif Lambroso, pour qui « le déterminisme atavique du « délinquant né » » revenait à « relativiser... la culpabilité, le crime » (Julius Evola, « Psicologia Criminale Ebraica », La Difesa della Razza, 2e année, n° 18).

(420) L'État est sous le signe masculin et la « société », le « peuple » sous le signe féminin. L'État est au « peuple » ce que le principe olympien et ouranien est au principe chthonien et « inférieur », ce que l'idée et la forme sont à la matière et à la nature. L'État constitue « un principe lumineux, masculin, différenciateur, individualisant et fécondant face à une substance féminine, instable, hétérogène et nocturne » (voir Julius Evola, Révolte contre le monde moderne, Lausanne/Paris, L'Âge d'Homme/Guy

Trédaniel, 2006, p. 64, traduction par B. .K). La femme ne peut pas plus organiser la société que la matière ne peut organiser la matière.

(421) <https://elementsdeducationraciale.wordpress.com/2015/09/17/contre-les-etats-unis-deurope/>

(422) Le théoricien du « troisième sexe » fut le Juif à passeport allemand Magnus Hirschfeld (1868-1935) (Elena Mancini, Magnus Hirschfeld and the Quest for Sexual Freedom, Palgrave MacMillan, 2010), fondateur du mouvement pour les droits des homosexuels dans l'Allemagne du début du XXe siècle et précurseur des « gender studies ».

(423) Voir <https://iatranshumanisme.com/2016/03/31/mi-homme-mi-bete-lhumanisation-de-la-bete-et-la-deshumanisation-de-lhomme>.

(424) Julius Evola, Métaphysique du sexe, Lausanne/Paris, L'Âge d'Homme/Guy Trédaniel, 2006, p. 15.

(425) Ibid., traduction de B. K.

(426) Ibid., traduction de B. K., p. 14.

(427) Otto Weininger, Sexe et caractère, Édition de l'évidence, 2008, pp. 60-61. En parlant d'« universalisation du sexe », le mot de « sexe » a été dessiné dans un nuage par les infographistes chargés par la NASA, dont le sens de l'humour n'est plus à démontrer, de concevoir la dernière image de synthèse de la Terre (<https://www.youtube.com/watch?v=NldmxeilmNI>).

(428) Ibid., p. 60.

(429) Ibid.

(430) Flora Montcorbier, Le communisme de marché : de l'utopie marxiste à l'utopie mondialiste, L'Âge d'Homme, Lausanne, 2000, p. 114.

(431) Otto Weininger, op. cit., p. 56.

(432) Il suffira au lecteur intéressé d'effectuer une recherche avancée, pour trouver la page du site dont est extraite cette citation. Nous ne tenons aucunement à publier ici l'adresse web de ce type de site.

(433) Jean-Baptiste Meyer, David Kaplan et Jorge Charum, « Nomadisme des scientifiques et nouvelle géopolitique du savoir », Revue internationale des sciences sociales, vol. 2, n° 168, 2001, pp. 341-354, consultable à l'adresse suivante : <http://www.cairn.info/revue-internationale-des-sciences-sociales-2001-2-page-341.htm>, consulté le 6 août 2016 ; voir aussi Raffaele Poli, Le marché des footballeurs : réseaux et circuits dans l'économie globale, Peter Lang, 2010, chap. : « Réseaux migratoires et valeur ajoutée ».

(434) Otto Weininger, op. cit., p. 26.

(435) Dr Adrien Péladan, Traitement homéopathique de la spermatorrhée, de la prostatorrhée, de l'hypersécrétion des glandes vulvo-vaginales et des diverses formes de ces affections, Thèse de doctorat,

Paris, 1869. In Christophe Beauvils, Joséphin Péladan (1858-1918) : essai sur une maladie du lyrisme, Jérôme Millon, 1993, p. 27.

(436) Julius Evola, op. cit., traduction de B. K., pp. 14-15.

(437) <http://www.extremetech.com/computing/123929-just-how-big-are-porn-sites>. Les chiffres datent de 2012.

(438) Le rapprochement avec l'iconographie de l'Isis lactans s'imposerait. L'allaitement et le lait avaient une importance toute particulière dans le symbolisme de la religion égyptienne. Voir Vincent Tam Tinh Tran, avec la collaboration d'Yvette Labrecque, Isis Lactans : corpus des monuments gréco-romains d'Isis Allaitant Harpocrate, Leyde, Brill, 1973, pp. 4 et sqq.

(439) Pierre Landais, Dissertation sur les avantages de l'allaitement des enfans par leurs mères, Paris/Genève, Méquignon, 1781, p. 3.

(440) Comité Anonyme, Gouverner par le chaos, nouv. éd., Max Milo, 2014.

(441) Ce cas n'est pas unique dans le culte de la déesse mère : Attis qui enseigna aux Lydiens les mystères de Cybèle était né impuissant (Nonnus, Dionysiaca, XXV)

(442) Voir Isabelle Jarry, George Orwell, 100 ans d'anticipation, Stock, 2003. Les sexologues appellent cette affection une « schizophrénie désérotisante ». Elle touche essentiellement les sujets masculins.

(443) En Suède, la pornographie a été légalisée en 1967 et, dès le XVII^e siècle, la question de l'égalité des sexes et des droits des femmes y était soulevée par la poétesse Sophia Elisabet Brenner (née Weber) (1659–1730) (voir Valborg Lindgärde, « Kulturella förbindelser. Om Sophia Elisabet Brenner och hennes kontakter runt Östresjön ». In Walter Baumgartner (éd.), Ostsee-Barock: Texte und Kultur, Lit Verlag, Berlin, 2006).

(444) Les écrits annonçant l'avènement du matriarcat dans les pays européens se multiplient depuis quelque temps, dans des publications à audience confidentielle (voir, par exemple, « Matriarchy/Gynarchy: Don't Fight it, Embrace it Gynarchy. Female Led Relationships, Female Superiority and the inevitable march into a Matriarchic and Gynarchy Society », consultable à l'adresse suivante ; <http://catherinesworld.yolasite.com/resources/LedbyHer%20Gynarchy%20Article.pdf>, consulté le 6 août 2016) et dans des ouvrages universitaires (voir, par exemple, Melvin Konner, Women After All, W. W. Norton & Company, 2015), auxquels les médias de masse, féminins par nature et, de fait, féminisés jusqu'à la moelle, ne se privent pas de servir de caisse de résonance. Le cynisme avec lequel cette prédiction est faite est soit ouvert (<http://www.the-scientist.com/?articles.view/articleNo/42040/title/Book-Excerpt-from-Women-After-All/>), soit voilé (<http://catherinesworld.yolasite.com/resources/LedbyHer%20Gynarchy%20Article.pdf>), mais, dans tous les cas, le ton est triomphaliste (pour un compte rendu viril du brûlot de Konner, voir <https://aryanskynet.wordpress.com/2015/07/02/the-bonoboization-of-the-goyim-dr-melvin-konnors-final-solution-to-the-gentile-question/>). Il faut remarquer que la quasi totalité des apologies de l'amazonisme qui bénéficient d'une médiatisation sont pondues par des personnes de sexe masculin,

qui sont chargées de « faire passer la pilule » au public masculin. Il faut noter aussi que, pour l'instant, cette littérature n'est diffusée que dans les médias de pays anglo-saxons ; il est encore délicat de les relayer dans les pays latins, où un machisme bon enfant subsiste encore dans une grande mesure. Ce n'est qu'une question de temps. Pour se faire une idée de ce que les Amazones réservent à l'homme blanc, il suffit de se pencher vers l'une de leurs principales sources d'inspiration : le Scum Manifesto, qui, écrit par Valerie Solanas en 1967, exhorte les femmes « à renverser le gouvernement, en finir avec l'argent, instaurer l'automatisation à tous les niveaux et supprimer le sexe masculin »

(<https://infokiosques.net/IMG/pdf/SCUM-cahier.pdf>, p. 4). S.C.UM. est l'acronyme de Society For Cutting Men : Association pour la castration des hommes. Étant donné les faits de castration rituelle qui sont liés au culte de la déesse mère, il serait prudent de ne pas prendre les déclarations programmatiques de Solanas avec le sourire œcuménique d'un congé-payé en bermuda. Cela étant dit, force est de constater que les jugements que porte l'auteure sont aussi erronés et aberrants, s'agissant de l'homme en soi, qu'ils sont justes, s'agissant de la femellette qu'est l'homme contemporain : « n'existant que par une sexualité endémique et diffuse, le mâle est psychologiquement passif. Et parce que sa propre passivité lui fait horreur, il tente de s'en débarrasser en la projetant sur les femmes. Il postule que l'homme est Actif, et s'attache ensuite à démontrer qu'il est actif, donc qu'il est un Homme. Et pour ce faire, il baise ! (Moi je suis un Vrai Mec et j'ai une Grosse Queue et comment que je Tire mon Coup). Mais comme ce qu'il cherche à démontrer est faux, il est obligé de toujours recommencer. Alors baiser devient un besoin irrésistible, une tentative désespérée de prouver qu'il n'est pas passif, qu'il n'est pas une femme. Mais en fait il est passif, et son désir profond est d'être une femme. Femelle incomplète, le mâle passe sa vie à chercher ce qui lui manque, à tenter de devenir une femme. Voilà pourquoi il est constamment à l'affût des femmes, voilà pourquoi il fraternise ; il veut vivre à travers elles, se fondre en elles... » (p. 5) Des constatations analogues ont été faites récemment par un polémiste dans un ouvrage intitulé « Le Troisième Sexe » : « Avec une bonne volonté confondante, suspecte, malsaine, les hommes font tout ce qu'ils peuvent pour réaliser ce programme ambitieux : devenir une femme comme les autres. Pour surmonter enfin leurs archaïques instincts. La femme n'est plus un sexe mais un idéal. »

A l'époque moderne, Solanas n'est ni la seule ni même la première féministe à avoir préconisé ouvertement l'androcide. Elle fut précédée dans cette voie par Rosa Frances Emily Swiney, née Biggs (1847–1922), membre de plusieurs associations britanniques de défense des droits des femmes (NUWSS, WSPU, WFL), de la Eugenic Education Society et de la Malthusian League et fondatrice de la League of Isis, sorte de branche de la Société Théosophique.

Dans « The Awakening of Women » (1899), son premier ouvrage, elle prétend, en se fondant sur les statistiques et les recherches de certains anatomistes de l'époque, sur les spéculations d'Havelock Ellis, sur la Cabbale, le Vedanta, le gnosticisme chrétien et l'égyptologie, que les femmes sont biologiquement supérieures aux hommes : « la science, selon elle, a largement démontré que dans la mystérieuse évolution du sexe, l'élément mâle n'existait pas à l'origine, et que, à sa première apparition, il n'était rien d'autre qu'une excroissance superflue, un rebut de la Nature, écarté, voire expulsé par l'organisme féminin ou maternel, et qu'il était condamné à périr à moins de lui être réincorporé » (cité in George Robb, « Entre science et spiritualisme, la vision d'un avenir asexué selon Frances Swiney », Diogène, vol. 4, n° 208, 2004 [pp. 190-202]) ; « le mâle, cet organisme immature, est conçu et porté par la femelle, il

procède d'elle, il n'existe que pour elle » (cité in *ibid.*). La supériorité de la femme sur l'homme n'était pas que biologique : toutes les âmes se dégageaient progressivement d'une gangue masculine, matérielle, « garderie de l'humanité », pour s'élever vers l'esprit, le féminin (Joy Dixon, *Divine Feminine: Theosophy and Feminism in England* Door, The John Hopkins University Press, 2001, p. 168). La femme est parvenue à un stade plus avancé de l'évolution. Malheureusement pour la femme, l'homme, par sa lubricité, avait ralenti son évolution ; pire encore, il était responsable de la dégénérescence : « depuis le moment où la femme a perdu son pouvoir de choix et où l'homme a abusé d'elle par ses excès sexuels, la race a commencé à dégénérer. » (cité in George Robb, *op. cit.*) Par conséquent, « l'avenir physique, mental et spirituel de la race dépend du choix que la femme fait d'un partenaire, car elle est celle qui a le pouvoir de créer les corps, de transmettre les caractères héréditaires, celle qui, la première, marque le cerveau de l'embryon et lui communique les dons psychiques. » (cité in *ibid.*) Les femmes doivent « racheter les hommes, malgré eux, de l'asservissement à leurs vices et répandre sur l'humanité polluée l'atmosphère bienfaisante et vivifiante de la pensée et de la conduite morales grâce à la transmission héréditaire » (cité in *ibid.*) ; de là, écho de tout ce que la théosophie a de chrétien, l'éloge de la continence, la prohibition des relations sexuelles avant et en dehors du mariage, la réduction de la sexualité à la reproduction et la mise au ban de la collectivité de tous les contrevenants. L'évolution humaine n'atteindrait sa perfection que lorsque les êtres humains auraient complètement cessé d'avoir des relations sexuelles entre eux, objectif qui n'apparaît plus irréalisable depuis l'émergence de l'asexualité dans les années 1980. La reproduction serait alors parthénogénétique et favoriserait la naissance de filles, jusqu'à élimination totale de l'homme, « le maillon faible de l'évolution » (Joy Dixon, *op. cit.*, p. 170).

(445) Le passage suivant de Charles-François Dupuis (*Origine de tous les cultes*, vol. 2, Paris, Agasse, 1794, pp. 113-114) sur l'instrumentalisation de la musique nous semble fort pertinent : « La danse et la musique font un effet puissant sur le peuple ; les hommes les plus grossiers et les plus sauvages peuvent être aisément réunis par ce genre de plaisir ; et rien ne se perpétue autant parmi eux, qu'une institution qui le leur procure. Nos fêtes de campagne ne se soutenaient que par lui ; et la dévotion n'était jamais le seul but, qu'on s'y proposait. Ce goût du peuple fut bien senti par les anciens Législateurs, qui unirent toujours les banquets sacrés, la musique et la danse aux actes publics de religion, et à la célébration de leurs mystères. Strabon observe avec raison, dans son dixième Livre, en parlant des Curètes, des Corybantes, des Telchines, et en général de tous les ministres des cérémonies religieuses et mystiques de la Crète et de la Phrygie, que tous se ressembloient par l'enthousiasme et la fureur Bacchique, par le bruit qu'ils faisaient avec les tambours et les cymbales, et avec leurs flûtes... Il reconnaît... que les premiers, qui cultivèrent la musique, étoient les mêmes qui avoient établi les initiations et les mystères, Orphée, Musée, Eumolpe... c'est-à-dire, qu'au moins ils sont les premiers, qui l'aient fait goûter aux Grecs, par l'usage qu'ils en firent pour la civilisation, et dans la célébration des mystères où les chœurs jouaient un rôle si important. Il ne sépare pas la musique de la morale, qu'elle servait à établir originairement, ni de la philosophie qui l'employa. »

(446) Pindare, *Dithyr.* II.

(446a) Life, 3 octobre 1969, p. 74, cité in David Brown, *God and Grace of Body: Sacrament in Ordinary*, Oxford University Press, 2007, p. 328. Les Beattles : « Notre musique est capable de provoquer une

instabilité émotionnelle, un comportement incohérent, une rébellion et même une révolution » (Calvin M. Johansson, *Discipling Music Ministry: Twenty-first Century Directions*, Hendrickson Publishers, 1992, p. 23) ; David Bowie : « Je crois que le rock and roll est dangereux... J'ai l'impression que nous ne faisons que préfigurer quelque chose d'encore plus sombre que nous-mêmes » (*Rolling Stone*, 12 février 1976, p. 83).

(447) Morris Berman, *Wandering God: A Study in Nomadic Spirituality*, Albany, State University of New York Press, 2000, chap. 4 : « Agriculture, religion and the Goddess ».

(448) George M. Landes, « The Material Civilization of the Ammonites », *Biblical Archaeologist*, Vol. 24, n° 3, 1961, pp. 65-86. Cité in *Merlin Stone When God Was A Woman*, New York, The Dial Press, 1976.

(449) Voir George Lafaye, op. cit., p. 153.

(450) Jean Leclant, op. cit., p. 40.

(451) Plutarque, *De Iside et Osiride* I, 19.

(452) Voir Michel Malaise, *La gens isiaque de retour au pays*. In Laurent Bricault et Miguel John Versluys, *Isis on the Nile. Egyptian Gods in Hellenistic and Roman Egypt: Proceedings of the IVth International Conference of Isis Studies*, Liège, 27-29 novembre 2008, Leyde, Brill, 2010.

(453) Vincent Tran Tam Tinh, *Isis Lactans : Corpus des monuments gréco-romains d'Isis allaitant Harpocrate*, Leyde, Brill, 1993, pp. 4 et sqq.

(454) Soheir Bakhoun, *Dieux égyptiens à Alexandrie sous les Antonins*, CNRS Éditions, 1999, p. 62.

(455) Françoise Dunand, op. cit., p. 265.

(456) Michel Malaise, *Les Conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, Leyde, Brill, 1972, p. 181.

(457) Les plaquettes votives montrent que les couples de déesses étaient loin d'être inconnues dans la Grèce préindo-européenne ; elles sont invariablement représentées debout ou assises côte à côte. Au Ve siècle avant notre ère, Athéna était honorée sous une double forme. Plus tard, les représentations d'une double Cybèle abondent, comme celles d'une double Némésis et d'une double Tyché, souvent associée à Isis en Grèce à partir du IIIe siècle avant notre ère (voir J. Demargne, « Plaquettes votives de la Grèce archaïque », *Bulletin de correspondance hellénique*, vol. 54, 1930, pp.195-209). Sur le site de Çatal Höyük dans la Turquie actuelle ont été retrouvées des représentations de couples de déesses dont l'une semble bien être la mère (une déesse de la fertilité et du grain) et l'autre la fille ; voir Marguerite. Rigoglioso, op. cit.

(458) Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, traduit par Henri Albert.

Société du Mercure de France, *Œuvres complètes de Frédéric Nietzsche*, vol. 9, 6e éd., 1903, p. 91.

(459) Fabrice Flipo, « Un renouveau des utopies cosmopolitiques », Revue électronique internationale Sens Public, 2008, p. 6.

(460) Yann de Coster-Meert, L'improbable gestion planétaire. La place de l'homme dans l'hypothèse Gaïa. Travail de Fin d'Études présenté en vue de l'obtention du grade académique de Diplômé d'Études Spécialisées en Gestion de l'Environnement, 2e version, 2003, p. 2. Un certain nombre de journaux judéo-britanniques ont récemment ouvert leurs colonnes au charabia, manifestement influencé par les écrits de Lovelock, d'une journaliste environnementaliste du nom de Gaia Vince. Après avoir rappelé que, « (d)ans l'ancienne mythologie grecque, la Déesse Terre Gaïa avait neuf fils, qui essayèrent de contrôler, non seulement la Terre, mais aussi l'Univers tout entier », elle en « (introduit) un autre . C'est une nouvelle créature qui n'est apparue que dans les dernières décennies. Mais c'est une créature qui a déjà de l'influence sur la vie de la planète... Cette nouvelle créature c'est nous ou plus exactement l'humanité en devenir. Notre espèce dans son entier, l'Homo sapiens, est en train de devenir un superorganisme », « une nouvelle force vitale », qu'elle appelle « Homo omnis, ou Homni » (<http://www.bbc.com/future/story/20140701-the-superorganism-engulfing-earth>). Son Adventures in the Anthropocene: A Journey to the Heart of the Planet We Made a obtenu le prix Winton de la Royal Society (<https://www.theguardian.com/science/2015/sep/24/top-science-royal-society-winton-book-prize-won-by-woman-for-first-time>).

(461) Serena Anderlini-D'Onofrio, « The Gaia Hypothesis and Ecofeminism: Culture, Reason, and Symbiosis ». Disclosure : A Journal of Social Theory, n° 13. pp. 64-93, 2003. Un courant de l'écoféminisme a trouvé fin de prendre le nom de « gyn/ecology ».

(462) Voir, pour une démystification des mouvements néo-spiritualistes liés au culte de la déesse, Philp G. Davis, Goddess Unmasked: The Rise of Neopagan Feminist Spirituality, Spence Publishing Company, 1998.

(463) Carolyn Merchant, Earthcare: Women and the Environment, New York/Londres, Routledge, 2014, p. 3.

(464) Ibid. p. 4.

(465) Are We Entering the Greenhouse Century (1989) de Schneider fut l'un des tout premiers ouvrages de vulgarisation de la théorie mystificatrice du réchauffement climatique. Schneider devint dans les années suivantes un des principaux porte-parole de cette supercherie (Bruce Elliott Johansen, The Global Warming Desk Reference, Greenwood Press, Westport, CT et Londres, 2002, p. 46)

(466) Cité in Jay H. Lehr (éd.), Rational Readings on Environmental Concerns, New York, Van Nostrand Reinhold, 1992, p. 826.

(467) Ibid.

(468) Patricia E. Literte, Campus Colorlines: The Changing Boundaries of Race Within Institutions of Higher Education in the Post-Civil Rights Era, ProQuest, 2007, p. 39.

(469) Robert R. M. Verchick, « Feminist Theory and Environmental Justice ». In Rachel Stein (éd.), *New Perspectives on Environmental Justice: Gender, Sexuality, and Activism*, Rutgers University Press, 2004, pp. 63 et sqq.

(470) Karen J. Warren, « Ecological Feminist Philosophies: An Overview of the Issues », in Karen J. Warren (éd.), *Ecological Feminist Philosophies*, Indiana University Press, Bloomington et Indianapolis, 1996.

(471) Voir note 423.

(472) Frank Barnaby (éd.), *The Gaia Peace Atlas: Survival into the Third millennium*, Londres, Pan Books, 1988.

(473) Cité in Joseph Preston Baratta, *The Politics of World Federation: From World Federalism to Global Governance*, 2004, Praeger, Westport, CT et Londres, p. 615.

(474) Tamara Cohn Eskenazi et Daniel J. Harrington, *The Sabbath in Jewish and Christian traditions*, Crossroad, 1991, p. 132.

(475) « Planète Femelle ». Jeanne Morazain, 1993, « La Planète version femmes », <https://www.gazettedesfemmes.ca/5423/la-planete-version-femmes>.

(476) Loren Wilkinson, « La Spiritualité de Gaia – Une Critique Chrétienne », *Fac-Réflexion* n° 31, juin 1995 (pp. 4-18), p. 6, consultable à l'adresse suivante : http://flte.fr/wp-content/uploads/2015/08/FR31-Spiritualite_Gaia_critique_chretienne.pdf, consulté le 2 août 2016.

(477) Robert Sheaffer, « The Goddess Has No Clothes », *The Skeptical Inquirer*, mai/juin 1999, vol. 23, n° 3, p. 5, consultable à l'adresse suivante <http://www.debunker.com/texts/PGDavis2.html>, consulté le 2 août 2016.

(478) Armelle Guigui, *Le rôle des peuples autochtones et des communautés locales dans le développement durable : figurants ou acteurs ?*, Presses Universitaires de Limoges et du Limousin, 2004, p. 167.

(479) Voir note 423. La traduction française ne dit pas « Terre Mère », mais « Terre » .

(480) « ... la restaurer » pourrait être une allusion au concept cabalistique de tikkun Olma (« réparation du monde ») (voir Elliot N. Dorff (rabbin), *The Way Into Tikkun Olam: Repairing the World*, Jewish Lights Publishing, Woodstock, VT, 2007 ; Jason A. Goroncy (éd.), *'Tikkun Olam' – To Mend the World: A Confluence of Theology and the Arts*, Pickwick Publications, Eugene, OR, 2013). Dans la halakha, l'expression n'est pas définie. Dans le Talmud, tikkun olam est invoqué pour justifier un certain nombre d'édits rabbiniques. Dans la liturgie juive, il est associé à une ère messianique dans laquelle le monde entier connaîtra et servira Yahvé. Au XXe siècle, l'expression fut employée dans les discussions kabbalistiques sur l'avènement de Yahvé dans le monde ; dans un sens général, tikkun olam fut lié à la thèse selon laquelle les Juifs sont responsables, non seulement de leur propre bien-être matériel, moral

et spirituel, mais aussi de celui de l'ensemble de la société (voir David Shatz, Chaim I. Waxman, Nathan J. Diamant (éds.), *Tikkun Olam: Social Responsibility in Jewish Thought and Law*, p. 1). « Depuis quelques décennies, tikkun olam est devenu le slogan de l'activisme social juif, y compris l'environnementalisme, même si la plupart des Juifs qui emploient l'expression comprennent ses connotations cabalistiques. Dans les organisations environnementales juives, tikkun olam est souvent lié à deux autres valeurs morales : la responsabilité et l'interconnexion. Celle-là souligne la responsabilité de l'homme envers la Terre et ses habitants et celle-ci met l'accent sur la relationnalité entre tous les êtres humains. Les deux valeurs sont issues de sources rabbiniques et bibliques et sont invoquées dans un grand nombre de programmes d'éducation » (Hava Tirosh-Samuelson, « Judaism ». In Willis J. Jenkins, Mary Evelyn Tucker et John Grim (éds.), *Routledge Handbook of Religion and Ecology*, Routledge International handbooks, 2016).

(481) voir May Daly, *Gyn/ecology. The Metaethics of Radical Feminism* Beacon Press, Boston, 1978, consultable à l'adresse suivante : <http://www.feministes-radicales.org/wp-content/uploads/2010/11/mary-daly-gyn-ecology-the-metaethics-of-radical-feminism.pdf>, consulté le 7 août 2016. May Daly était une lesbienne radicale.

(482) Ernst M. Conradie, *Christianity and Ecological Theology: Resources for Further Research*, SUN PRESS, Stellenbosch, 2006, p. 194.

(483) Voir note 423.

(484) Cités in Lee Penn, *False Dawn: The United Religions Initiative, Globalism, and the Quest for a One-World Religion*, Sophia Perennis, 2005, p. 380.

(485) Cité in *ibid.*, p. 381.

(486) Voir, au sujet de l'ancien résistant d'origine alsacienne Robert Muller, le portrait suivant : http://www.alterinfo.net/Robert-Muller-un-mondialiste-fanatique_a53200.html). « La philosophie sous-jacente sur laquelle est fondée l'école Muller Robert se trouve dans les enseignements énoncés dans les livres d'Alice A. Bailey par le maître tibétain Djwhal Khul... » (World Core Curriculum Manual, The Robert Muller School (Arlington, Texas, 1986. Cité in Nicolas Laos, *Methexiology*, Pickwick Publications, Eugene, OR, 2016, p. 33.

(487) Robert Muller, *What War Taught Me about Peace*, Doubleday, 1985, p. 35, p. 44.

(488) Christian de la Huerta, *Coming Out Spiritually: The Next Step*, Tarcher/Putnam, 1999, p. 4. In Robert Gray, *False Dawn: The Delusions Of Global Capitalism*, p. 83. Cette enquête sur les divers milieux favorables à un gouvernement mondial est consultable à l'adresse suivante : http://www.leepenn.org/FalseDawn_np.pdf, consulté le 13 août 2016.

(489) Ronald Eugene Fry, *Appreciative Inquiry and Organizational Transformation: Reports from the Field*, 2002, QUORUM Books, Westport, CT et Londres, p. 212.

(490) Révérend William E. Swing, 10 août 1996, discours à la conférence du North American Interfaith Network, p. 1. Cité in Robert Gray, op. cit., p. 18.

(491) Ibid., p. 15.

(492) Ibid., p. 26-27.

(493) Ibid p. 382.

(494) Le 20 octobre 2010, sur proposition d'Abdallah II de Jordanie, l'Assemblée Générale des Nations-Unies a proclamé la « Semaine mondiale de l'harmonie interconfessionnelle », qui est célébrée la première semaine du mois de février

(495) Pour ce qui est de l'iconographie, il est inutile d'insister sur l'équivalence entre l'imagerie de l'Isis lactans et celle de Marie à l'enfant et, en ce qui concerne le second point, l'ajout fréquent de l'épithète de mry (t) (mery) au nom d'Isis dans l'Égypte ancienne est explicite ; voir, à ce sujet, D. M. Murdock, op. cit., chap. The Virgin Isis-Mery – les premiers chapitres sont consultables à l'adresse suivante : [http://www.pdfarchive.info/pdf/M/Mu/Murdock D M - Christ in Egypt The Horus-Jesus connection.pdf](http://www.pdfarchive.info/pdf/M/Mu/Murdock%20D%20M%20-%20Christ%20in%20Egypt%20The%20Horus-Jesus%20connection.pdf), consulté le 13 août 2016.

(496) La Vierge fait toujours recette. Aux États-Unis, des apparitions mariales ont été rapportées dans la quasi totalité des États et drainent chacune des milliers de personnes du monde entier tous les ans. Plus de cinq millions de pèlerins du monde entier visitent Lourdes tous les ans. Environ cinq millions de pèlerins du monde entier affluent chaque année dans la commune irlandaise de Knock, où, au XVIe siècle, une quinzaine de villageois assurèrent avoir vu la Vierge. Tous les ans, Fatima en voit passer autant, dont un nombre de plus en plus grand de musulmans, dans le livre saint desquels il est écrit qu'« Allah [I]l'a élue au-dessus des femmes des monde. » (Coran, 3, 42). Apparue à un indigène à Guadalupe au Mexique, elle y attire de quinze à vingt millions de dévots du monde entier annuellement. Plus de trente millions de personnes se sont rendues du monde entier à Medjugorje, en Bosnie, pays musulman, depuis qu'une apparition de la Vierge a été signalée en 1981. Pendant plusieurs semaines à Zeitoun en Égypte, environ deux cent cinquante mille musulmans des environs se rendirent toutes les semaines à l'endroit où des hommes disaient avoir été témoins d'une apparition de Marie. Etc. Ce n'est pas seulement le nombre de pèlerins qui augmente, c'est aussi le nombre d'apparitions (voir Jim Tetlow, Roger Oaklan et Brad Myers, Queen of Rome, Queen of Islam : Queen of All, 2006, Eternal Productions, consultable à l'adresse suivante : <http://www.eternal-productions.org/PDFS/Queen.pdf>, consulté le 10 août 2016)

(497) Ibid.

(498) « La réception du christianisme en Égypte fut marquée à bien des égards par la présence de cette déesse mère (Isis). Marie fut présentée comme beauté locale, qui évoquait l'Isis idéale peinte sur le mur d'une maison à Fayoum, avec ses grands yeux noirs et ses sourcils épais. Tout comme la figure d'Isis, Marie, assise hiératiquement sur un siège coussiné, le corps massif, la toilette légère, les tresses lourdes, caresse énergiquement l'enfant qu'elle allaite... Les inscriptions du Ve siècle montrent précisément le

processus de transformation d'Isis en Marie : les formules rituelles employés à l'époque hellénistique pour s'adresser à Isis dans des lieux qui étaient alors les siens furent désormais utilisées par les chrétiens, pour s'adresser à Marie. Sur une inscription gravée à une époque ultérieure... on demande sa bénédiction à « notre-dame, la sainte qui a porté le corps de Dieu, Marie de Philae » », tout comme, à une époque antérieure, on demandait sa bénédiction à « notre dame divine Isis ». « Dans les monastères d'Égypte, Marie était vénérée comme compagne et exemple. La désignation « Mère de Dieu », plus couramment utilisée pour prier Isis, mais aussi d'autres déesses égyptiennes, s'appliquait de plus en plus à Marie, mère du dieu chrétien. » (Miri Rubin, *Mother of God: A History of the Virgin Mary*, Penguin, 2009)

(499) Pierre Sauzeau, « De la déesse Héra à la Panaghia. Réflexions sur le problème des continuités religieuses en Grèce et en Grande-Grèce », *Revue de l'histoire des religions*, 3, 2007, §16, consultable à l'adresse suivante <http://rhr.revues.org/5304>, consulté le 31 octobre 2016.

(500) L'Évangile de Philippe dit : « Trois marchaient toujours avec le Seigneur : Marie, sa mère, et sa sœur (de cette dernière), et Madeleine qui est appelée sa compagne. Car Marie est sa sœur, sa mère et sa compagne. » (Anne Pasquier (éd.), *L'Évangile selon Marie*: BG 1, éd. Revue et augmentée, PUL, 2007, p. 27). L'Évangile de Jean (19:25) parle également de trois Maries : « Or, près de la croix de Jésus, se tenaient sa mère, et la sœur de sa mère, Marie [femme] de Clopas, et Marie de Magdala. »

(501) Le Didaché (7, 1), écrit entre 70 et 150, parle du « Père et du Fils et du Saint-Esprit » ; Justin le martyr (*Dialogue avec Tryphon*, 58 : 9) dit qu'« Avec ce Dieu suprême nous adorons encore deux autres personnes... » ; voir aussi Théophile d'Antioche (*À Autolycus*, 2,15) ; Irénée de Lyon, (*Contre les hérésies*, 1,10,1), etc.

(502) Gordon Laing, *Survivals of Roman Religion*, New York, Longmans, 1931, pp. 92-93.

(503) Cf. R. W. Lightbown, Carlo Crivelli, Yale University Press, New Haven et Londres, 2004, p. 269. Le *Vitis mystica*, seu *Tractatus de passione domini* (XIIIe siècle), d'abord attribué à Bernard de Clairveaux, avant de l'être à Bonaventure, qualifie Jésus-Christ de lys engendré par un autre lys : Marie. Allusion évidente à la parthénogenèse.