

La religion de la Grèce antique

I. La mythologie

Les conceptions actuelles de la mythologie grecque

L'expression de « mythologie grecque » évoque à la plupart d'entre nous les dieux d'Homère. Nous nous imaginons Zeus, le père des dieux et des hommes, avec son foudre ; Héra, son épouse, la reine du ciel ; Poséidon, le dieu des mers, avec son trident ; Athéna avec sa lance et son bouclier ; Apollon avec son arc ; sa sœur Artémis, la jeune chasseresse ; Arès, le dieu de la guerre ; Aphrodite, la déesse de l'amour ; Hermès, le jeune et beau messager aux sandales ailées. Nous nous représentons un peu vaguement l'Olympe, où cette famille divine habite et festoie ensemble, en partie comme un lieu situé sur une grande montagne, en partie comme un endroit éloigné dans les cieux. Et nous n'avons pas tort, car c'est ainsi que se les représentaient les Grecs de l'antiquité, même si, comme nous le verrons plus loin, ce n'est pas là toute la vérité.

Hérodote sur la théogonie grecque

Heureusement pour nous, Hérodote, suite à ses voyages à l'étranger et spécialement à sa visite en Égypte, en vint à réfléchir à l'origine de sa propre religion. Il nous a laissé cette déclaration importante :

« On a longtemps ignoré l'origine de chaque dieu, leur forme, leur nature, et s'ils avaient tous existé de tout temps : ce n'est, pour ainsi dire, que d'hier qu'on le sait. Je pense en effet qu'Homère et Hésiode ne vivaient que quatre cents ans avant moi. Or ce sont eux qui les premiers ont décrit en vers la théogonie, qui ont parlé des surnoms des dieux, de leur culte, de leurs fonctions, et qui ont tracé leurs figures ; les autres poètes, qu'on dit les avoir précédés, ne sont venus, du moins à mon avis, qu'après eux » [1]. Le chapitre où se trouvent ces mots est un véritable petit manuel de religion grecque et servira de base à notre examen.

La théogonie grecque est en grande partie une création littéraire

Hérodote donne le ton de notre enquête. La théogonie des Grecs, leurs croyances sur leurs dieux, leur origine, leur caractère, leurs mœurs, leurs attributs, leur apparence, furent, pour l'essentiel, le résultat

de la littérature, l'œuvre, non pas du peuple, ni même du prêtre, mais du poète. La théogonie fut « composée » à dessein, arrangée, par un certain nombre de chanteurs épiques et ce processus, selon Hérodote, s'acheva plus ou moins neuf siècles avant J.-C.

Il y a un brin de vérité dans l'opinion courante (ta endoxa), si on l'examine impartialement. Nous avons noté la tendance traditionnelle à étudier la mythologie grecque en faisant abstraction des rites et en la subordonnant à la littérature. Maintenant, nous voyons comment il a pu en être ainsi. La mythologie grecque est, d'après Hérodote, en grande partie le produit de la littérature. C'est pour cette raison que notre enquête commence par la mythologie plutôt que par les rites. Mais, si la religion de la Grèce et surtout sa théogonie furent constituées principalement par Homère, de quels matériaux se servit-il ? Personne ne pense qu'Homère créa les dieux: il ne fit que « décrire la théogonie » et « tracer leurs figures ». Qu'étaient donc les dieux avant Homère ?

Les dieux avant Homère

C'est encore Hérodote qui nous l'apprend. Il parle d'un peuple qui vivait en Grèce avant Homère ; leur théogonie, dans la description qu'en donne Hérodote, contraste fortement avec celle d'Homère. « Les Pélasges, écrit-il, sacrifiaient autrefois aux dieux (theoi) toutes les choses qu'on peut leur offrir, comme je l'ai appris à Dodone, et ils leur adressaient des prières ; mais ils ne donnaient alors ni nom ni surnom à aucun d'entre eux, car ils ne les avaient jamais entendu nommer » [2]. Il fut un temps, à en croire Hérodote, où la Grèce était habitée par un peuple du nom de Pélasges et où ce peuple adorait des dieux qui n'étaient pas individualisés, ni appelés par des noms propres comme Zeus ou Athéna, ni même par des titres plus vagues comme « Celle aux yeux pers » ou « Le Foudroyant » ; où, en un mot, les dieux étaient des choses et non des personnes. Peut-on croire Hérodote ? Globalement, nous le pouvons, parce que, dans l'ensemble, son témoignage est confirmé par la philologie, la religion comparative et l'archéologie préhistorique ; mais il reste à expliquer le sens précis dans lequel nous devons l'accepter.

Les dieux (theoi) indifférenciés

Hérodote fait dériver le mot theos de la racine the – « établir » (tithenai) – ; les dieux « ont établi et maintiennent l'ordre dans l'univers » [3]. Ici, nous devons le quitter à contrecœur. Platon [4] dit que les premiers habitants de la Grèce, comme la plupart des barbares, avaient pour dieux le soleil, la lune, la terre, les étoiles et le ciel et que ceux-ci étaient appelés dieux parce qu'ils « courent dans tous les sens » (theein = courir). Ce qu'il dit de ses dieux primitifs est instructif, bien que l'étymologie qu'il propose de theoi prête à sourire. Theoi est plus probablement une simple variante d'une racine qui signifie, dans ses

différents dérivés, « prière », « charme », « sacré » ou « tabou » (Festus). Le theos est l'être qui est derrière ces processus magiques ou religieux, l'être dont l'existence est impliquée par eux, la sanction de la prière, du charme, de la malédiction, du tabou.

L'étude comparée des religions montre que, à l'origine, l'homme n'attribue pas une personnalité complète aux choses qu'il adore. Leur personnalité leur vient de ce que l'homme leur donne une forme humaine ou animale. La personnification complète succède à l'« animisme » [5], dans lequel les dieux sont des Choses incorporelles, puissantes mais non personnelles, qui vivent n'importe où, partout. Ces choses ne sont guère, à nos yeux, des dieux, mais elles deviennent des dieux quand l'homme entre en relation avec eux, les localise, les fixe par une certaine forme de culte. Elles ne deviennent entièrement personnelles que lorsqu'un artiste les représente par une image, fût-elle grossière, ou qu'un poète les prend comme matériau pour un récit. Le totémisme est étroitement lié à l'animisme. L'homme imagine que les choses spirituelles qu'il conçoit vaguement résident dans les objets naturels et principalement dans les pierres ou les arbres.

Le culte pélasgique des pierres fétiches et des piliers

À Pharae, au second siècle de notre ère, Pausanias vit une statue d'Hermès, le dieu du commerce. Elle était de forme carrée, surmontée d'une tête barbue. Près de l'Hermès étaient une trentaine de grosses pierres carrées, « dont chacune est honorée par les habitants sous le nom de quelque divinité ». [6] Pausanias ajoute : « Dans les temps les plus reculés, tous les Grecs en général rendaient les mêmes honneurs divins à des images des pierres brutes qui leur tenaient lieu de statues. [7] » À Thespieae, comme nous l'avons déjà fait remarquer, l'image d'Eros était un bloc de pierre brute ; à Orchomène, où se trouvait un très ancien sanctuaire des Charites, ou Grâces, les statues des habitants étaient des pierres qui étaient tombées du ciel.

L'« Hermès » nu de forme carrée avait une longueur d'avance sur la pierre brute. Pausanias nous dit que les Athéniens, zélés pour tout ce qui concerne la religion, « ont fait des hermès de figure carrée ; et, à leur imitation, les autres peuples de la Grèce ont donné cette forme à toutes les statues d'Hermès ». [8] Les Arcadiens, [9] une autre peuplade pélasgique primitive, avaient « un goût marqué » pour la forme carrée des statues d'Hermès. Hermès, le beau jeune messenger d'Homère, à la verge d'or et aux sandales ailées, était, en Arcadie et à Athènes, un « herme », une borne ou un pilier, quelque chose qui marquait le caractère sacré d'un lieu, que ce soit une rue, une place de marché ou une tombe ; il en allait de même pour Apollon l'arpenteur, Poséidon et Athéna, le Soleil et Héraclès. Qui est à l'origine de la transformation ; qui a fait du symbole une personne ? « Homère », dit Hérodote ; « Homère », dit Pausanias. [10] Quant à Hermès et à Héraclès, [d'après les vers d'Homère, Hermès] est le messenger de

[Zeus et] conduit aux enfers les âmes des morts [et] Hercules exécuta des travaux nombreux et pénibles.
» La référence est évidemment à un Homère qui dépasse celui que l'on connaît à travers l'Iliade ou l'Odyssée.

Le culte minoen et mycénien des piliers

Le culte des theoi indifférenciés, sans nom, était pélasgien ; en Grèce, comme dans d'autres endroits, il précéda le culte des dieux humains à part entière. Depuis les temps les plus reculés, dans l'Attique pélasgienne et dans l'Arcadie et, en fait, dans toute la Grèce, un culte était rendu aux troncs d'arbres, [11] aux pierres brutes et aux piliers nus carrés. À ce témoignage de la littérature s'ajoute celui de l'archéologie préhistorique. Les Mycéniens et les sujets du Minos crétois vénéraient les arbres et les piliers au moins un millier d'années avant qu'Homère n'écrive ses poèmes. Les arbres sont morts, les piliers survivent aujourd'hui encore.

La porte des Lions de Mycènes

Le plus connu de tous les monuments de la Grèce préhistorique est la célèbre porte des Lions de Mycènes ; il est habituellement mal interprété. Sur le fronton de la porte est une colonne dorique, debout sur une base en forme d'autel : de chaque côté est un lion. Nous appelons le monument la porte des Lions, mais il pourrait être appelé un pilier-sanctuaire. Les lions héraldiques gardent le pilier autant, sinon plus, que la porte. Le pilier est un theos. Il est de forme particulière ; il se rétrécit vers le bas, comme le corps humain. Notons un fait curieux : l'« Hermes » carré de l'époque hellénistique, où l'artiste devint conscient et se mit à étudier les civilisations passées préhelléniques à partir des monuments et objets qui en subsistaient, se rétrécit aussi vers le bas ; c'est l'héritier indirect du pilier. Sur une empreinte d'un sceau trouvé par le Dr Arthur Evans en Crète, le pilier apparaît comme une déesse ; elle se dresse sur un tas de pierres, que les Grecs appelaient un hermaion [12] et, comme le pilier, elle est gardée par des Lions héraldiques. Elle est la Dame aux Lions, plus tard vénérée comme Rhéa en Crète, comme Cybèle en Asie Mineure. Le theos indifférencié avait été doté d'un sexe et même d'une personnalité.

Le rite des theoi pélasgiens

Le rite dont les pierres brutes en Grèce furent l'objet était sensiblement le même que celui auquel donnèrent lieu les pierres sacrées dans le monde entier. À Delphes [13] était une pierre sacrée sur

laquelle les Delphiens versaient de l'huile tous les jours et, à chaque festival, ils la couvraient de laine non filée. Les offrandes étaient placées autour des piliers et des « hermes » ou accrochés à ceux-ci. Dans ce temps reculé, il n'y a pas de distinction claire entre le dieu et l'autel. De plus, la pierre brute marque souvent une tombe, de sorte qu'il n'est pratiquement pas possible de distinguer le culte des héros et le culte des piliers, ou d'Hermès. Près du tombeau de Mélanippe [14], dans les alentours de Thèbes, étaient trois pierres brutes. Sur le tombeau de la sibylle Hérophile [15] se dressait un « Hermès » moins grossier, davantage façonné par l'art, mais qui conservait la figure carrée. Outre le rituel, l'onction, la prière et le sacrifice auxquels elles donnaient lieu, les pierres brutes passaient pour avoir toutes sortes de pouvoirs magiques, guérir les maladies, traiter la pollution du sang et la folie que déclenchait cette pollution.

Dans le rituel des pierres brutes, des piliers et des « hermae », comme dans leur forme, il n'y a rien de spécifiquement grec, mais rien non plus qui indiquerait nécessairement une influence étrangère. Jacob, après avoir rêvé qu'il y avait une échelle entre la terre et le ciel et que les anges la montaient et la descendaient, fut certain qu'il se trouvait dans un lieu sacré, il oignit d'huile la pierre qui lui avait servi de chevet et appela ce lieu Béthel, la Maison de Dieu. Il est même probable que le mot grec de baetyl vient de l'hébreu Bethel – mais le culte des pierres est une pratique répandue dans le monde entier et dont il semble qu'elle fût caractéristique de la nature humaine, au tout début de son développement, plutôt que d'une race ou d'un groupe de races [16].

L'influence « barbare » permet de différencier les theoi

L'exemple de la « Dame aux Lions » nous a montré que la religion des Pélasges, dans ses propres limites, commença à donner une forme et une personnalité à ses dieux. Mais nous sommes très loin de la diversité, de la complexité et de l'humanité fortement développée du panthéon d'Homère. Homère ne termina-t-il pas le travail de différenciation lui-même ? Même Hérodote ne le pense pas. Hérodote prit la peine de s'informer et il alla à Dodone, le plus ancien sanctuaire oraculaire de la Grèce, où les prêtresses lui dirent que, au cours du temps, les Pélasges, avec leurs theoi indifférenciés sans nom, « apprirent à connaître, venues de l'Égypte, les désignations individuelles des dieux autres que Dionysos (ils apprirent bien plus tard celle de Dionysos) ». Les Pélasges demandèrent à l'oracle de Dodone s'ils pouvaient adopter les noms qui venaient de chez les barbares et « l'oracle leur répondit qu'ils le pouvaient. Depuis ce temps-là, ils en ont fait usage dans leurs sacrifices ».

Hérodote croit que ses peuples primitifs, les Pélasges, reçurent les noms de leurs theoi indifférenciés de l'étranger, de peuples qui ne parlent pas grec, de barbares et principalement de l'Égypte. Un peu avant le passage cité, il dit, plus nettement, que les noms de tous les dieux grecs, sauf Poséidon et les

Dioscures, Héra, Hestia, Thémis, les Charites et les Néréides, avaient toujours existé en Égypte. Poséidon, dit-il, vint de la Libye, les autres étaient pélasgiens, le culte des héros, ajoute-t-il, n'existait pas chez les Égyptiens. Hermès aussi, ajoute-t-il ensuite, était pélasgien. Le fait même qu'il fasse des distinctions minutieuses nous incline à penser qu'il y a une certaine part de vérité dans son affirmation.

L'origine « pélasgienne » d'Hermès dans sa forme « Herm » ne fait pas de doute. Les Charites, comme nous l'avons déjà mentionné, étaient primitivement des pierres tombées du ciel. L'importance excessive qu'Hérodote accorde à l'Égypte s'explique par les deux faits que ses informateurs étaient pour la plupart des prêtres égyptiens et que l'oracle de Dodone, qu'il consulta aussi, ressemblait beaucoup à, et était sans doute en étroite communication avec, l'oracle de Zeus Ammon à l'Oasis de Siouah en Libye.

Les témoignages littéraires de l'influence orientale

Nous sommes stupidement enclins à être indignés par l'idée que la Grèce emprunta à l'Orient. Cette animosité fait partie de notre tradition classique exclusive. Ce n'est que récemment que nous sommes arrivés à voir que les peuples les plus originaux et les plus artistiques, comme les individus, empruntent. Les Grecs eux-mêmes se glorifiaient de leurs emprunts et les reconnaissaient franchement ; les récits légendaires de contacts avec l'Orient étaient appréciés et non ignorés et la vérité qui s'exprimait dans ces légendes était constamment confirmée. Io, l'ancêtre des Argiens, se rend en Égypte, y donne naissance à un fils, le basané Épaphos, dont le nom même est une forme hellénisée du dieu-taureau de l'Égypte, Apis. Son descendant Danaos revient avec ses cinquante filles dans le royaume pélasgien d'Argos et le peuple qui était autrefois appelé Pelasgoi est désormais connu sous le nom de Danaoi. Cadmos vient de Phénicie s'enquérir d'Europe ; il fonde Kadmeia, la citadelle de Thèbes. Près de Thèbes a été découvert et excavé le sanctuaire des Grands Dieux sémites, les Kabeiroi, la Père et le Fils. Dans l'Iliade [17], l'Égypte n'est mentionnée qu'une seule fois, mais c'est l'occasion pour Achille de parler de la richesse et de la splendeur de la « Thèbes égyptienne », comme s'il la connaissait aussi bien que celle d'Orchomène ou de Python. Dans l'Odyssée [18], il semble naturel que Ménélas, pour revenir chez lui, ait erré sur les côtes de la Chypre, de la Phénicie et de l'Égypte et ait touché les Sidoniens, les Érembes et la Libye. Le cratère en argent qu'Achille [19] offre comme prix de la course a été « artistiquement ouvré » « par d'adroits ciseleurs de Sidon » et « des Phéniciens l'ont ensuite emporté sur la mer brumeuse, exposé dans des ports ».

Les preuves archéologiques de l'influence étrangère

Le monde d'Homère est un monde imprégné par l'Est et le Sud, l'Asie Mineure, la Phénicie, la Crète, l'Égypte, la Libye. De récentes fouilles sur des sites préhistoriques, à Mycènes, à Tirynthe, à Troie, en Crète et en Égypte, ont montré que ces contacts existaient bien longtemps avant Homère. Nous savons désormais que l'ensemble du bassin oriental et probablement du bassin occidental de la Méditerranée fut, à partir du néolithique, occupé par un peuple dont la civilisation était globalement homogène et que cette civilisation continua sans interruption du néolithique jusqu'à l'époque historique. À cette civilisation homogène appartenaient les « Pélasges » d'Hérodote et, même s'il ne le savait pas, les Libyens, de chez qui provenait le dieu Poséidon. La Sicile est le vestige d'une bande de terre qui, dans les siècles passés, reliait l'Europe et l'Afrique ; la Crète fut toujours un tremplin entre le Nord et le Sud. À certains points de cette culture primitive, notamment à Troie, à Mycènes, à Tirynthe et en Crète, apparut la civilisation très particulière que nous appelons civilisation mycénienne, civilisation de l'âge du bronze qui atteignit son plus haut point au deuxième millénaire avant J.-C. et était déjà en décomposition avant l'époque d'Homère. Ce qui nous intéresse pour le moment est que cette civilisation pré-homérique, comme nous le voyons à Mycènes et à Cnossos, est profondément influencée par l'Orient et surtout par l'Égypte. Par exemple, des lames d'épée trouvées dans un tombeau en pierre à Mycènes sont ornées de mangoustes chassant des canards ; une peinture murale du quinzième siècle avant J.-C, à Thèbes en Égypte, montre des vases « mycéniens ». Ce ne furent assurément pas les occasions qui manquèrent aux « Pélasges » d'Hérodote de faire des emprunts aux « barbares ». À la lumière des fouilles, les traditions qui ont été rapportées, pour nous en tenir aux mythologiques, sont considérées comme historiquement vraies.

La religion pélasgienne reprise par les Hellènes

Hérodote nous a parlé des theoi des Pélasges, de leur caractère primitivement indifférencié et des emprunts des Pélasges aux barbares. Avant d'en venir à Homère, il convient de noter une troisième étape dans le développement, une étape plus significative qu'Hérodote ne le pensait. Plus tard, dit-il, « Les Hellènes les ont reçus (c'est-à-dire les dieux et leurs noms) des Pélasges ». Une autre question se pose maintenant à nous: qui, en contraste avec les Pélasges, étaient les Hellènes ? Quelle fut leur part dans l'élaboration de la théogonie grecque ?

Les Hellènes sont un peuple du Nord

Ailleurs dans son Histoire [20], Hérodote nous raconte que les Pélasges « [ceux de l'Attique] n'avaient jamais émigré » mais que les Hellènes « [ceux de Sparte] avaient changé de patrie plusieurs fois ». Ils venaient du Nord. « Hellen et ses fils », dit Thucydide [21], « [devinrent] puissants dans la Phthiotide », c'est-à-dire en Thessalie. Ces Grecs étaient des guerriers qui avaient dirigé l'expédition contre Troie, la

première entreprise collective qui, selon Thucydide, unifia la Grèce. Leur chef était Achille. Ils n'étaient pas de la même souche que les Pélasges indigènes, mais des immigrants en provenance du Nord. Il y a longtemps que M. Gladstone [22] a souligné que Dodone fut leur première patrie en Grèce et qu'il a aussi relevé les analogies évidentes entre les Germains de Tacite et les Hellènes, leur grande taille, leur chevelure rousse, leurs yeux bleus.

Des conjectures de M. Gladstone le professeur Ridgeway, dans son *Early Age of Greece* a fait une réalité vivante. En matière de culture matérielle, il a montré que les Achéens d'Homère diffèrent pour l'essentiel des Pélasges mycéniens et ressemblent aux Celtes du Nord. Le bouclier homérique est rond, le mycénien composé de deux parties. Les Achéens sont « bien cuirassés » ou « cuirassés d'airain » ; aucune jambière n'a été trouvée dans les couches mycéniennes ; les Achéens portent la cuirasse ; d'après les fouilles, les Mycéniens n'en portaient pas ; dans Homère, la fibule est partie intégrante des vêtements des hommes et des femmes ; elle n'apparaît que dans les dernières trouvailles mycéniennes, avec le fer. Surtout, dans Homère, les morts sont invariablement incinérés ; les Mycéniens enterrent leurs morts intacts. Les Achéens d'Homère ressemblent beaucoup aux populations du Nord, à la grande stature, aux cheveux blonds et aux yeux bleus, dont le sang coule dans nos veines. Ils sont une branche primitive de ces tribus de guerriers nordiques qui, plus tard, comme les Doriens ou les Gaulois, envahirent le Sud à plusieurs reprises et se mélangèrent aux peuples indigènes à la peau brune et de petite taille ; se mélangèrent à eux et, peut-être, leur évitèrent d'être submergés dans le grand océan asiatique.

La complexité d'Homère

Pour résumer, avant Homère, avant la formation de la théogonie par la littérature, trois facteurs contribuèrent à la fabrication de la religion grecque. D'abord et au tout début, l'élément pélasgien primitif ; ensuite et à ses débuts, peut-être, à peine discernables de l'élément pélasgien, des éléments étrangers de Libye, d'Égypte, de Syrie, d'Asie Mineure ; enfin, après des millénaires de cette fusion, des impulsions successives du Nord. Telle est l'histoire racontée par Hérodote ; tels sont les faits mis en évidence par l'archéologie. La caractéristique de la religion grecque n'est pas seulement ou principalement cette diversité, mais surtout le fait que, avant même le commencement de l'histoire grecque, ces facteurs avaient été absorbés par l'imagination d'un poète et transfusé, transfiguré en un royaume qui tenait davantage de la fantaisie que de la foi.

Le panthéon d'Homère

Homère, dit Hérodote, « a fixé pour les Grecs une théogonie, qui a attribué aux dieux leurs qualificatifs, partagé entre eux les honneurs et les compétences, dessiné leurs figures ». Et pourquoi ? Peut-être pas consciemment mais nécessairement, parce qu'il les réunit en une seule famille, en un seul lieu, le nord de l'Olympe. C'est aux Hellènes, nous dit Thucydide, que les Grecs durent leur première unité nationale et c'est à cette unité qu'ils doivent le Panthéon, qui provoqua une rigoureuse différenciation des dieux. Une divinité locale est nécessairement une divinité pour ainsi dire à tout faire ; elle sera sensiblement la même que la divinité locale de la tribu voisine ou du village voisin. Réunissez-les et chacune aura inévitablement tendance à se spécialiser. Des dieux différenciés présupposent une sorte de Panthéon ; un Panthéon est signe d'une sorte de fédération politique.

Un Panthéon favorise, s'il ne provoque pas carrément, l'anthropomorphisme, l'attribution de la forme humaine aux dieux. Forcés par la condition de leurs adorateurs à entrer dans des relations humaines et même politiques, les dieux devinrent forcément humains. Les dieux qui, comme leurs adorateurs, fréquentent la boulé ou l'agora doivent y venir sous forme humaine. Le caractère artificiel de tout cela nous est montré dans le Chant XX de l'Iliade, où Thémis convoque tous les dieux à une assemblée sur l'Olympe. Elle doit « [voler] de toutes parts » pour les trouver. À l'exception d'Océan, ils viennent tous, « jusqu'aux fleuves et aux nymphes des forêts, des fontaines et des prairies » et « ils s'assirent sous des portiques éclatants d'or... » Les vieux theoi, les puissances locales, doivent se faire aux formes humaines ; on dirait que nous les surprenons au moment même où ils s'empressent à contrecœur d'accomplir cette métamorphose. Même parmi les Olympiens qui ont continuellement forme humaine, on constate que deux de ceux qui sont évidemment d'origine étrangère, Arès et Aphrodite [23], ont tendance à quitter l'Olympe pour rentrer dans leur propre pays, en Thrace ou à Chypre.

L'atmosphère nordique de l'Olympe

Les dieux habitent sur l'Olympe, une montagne au nord de la Thessalie ; leur roi, Zeus lui-même, est vénéré principalement à Dodone, au nord de l'Épire. Une fois que nous avons pris conscience de cet élément nordique dans Homère, nous ne sommes plus surpris d'avoir dans son Olympe un certain avant-goût, pour ainsi dire, de l'atmosphère des Edda. Les dieux d'Homère, comme on l'a souvent observé, sont des hommes magnifiés ; mais pourquoi sont-ils tellement grands et tellement bruyants ? Simplement parce qu'ils sont en partie nordiques. La grandeur démesurée, l'excès grandiose ne sont pas « grecs » dans le sens classique du terme. Ils sont teutoniques et nordiques. Quand Poséidon, l'ébranleur du sol [24] descend sur le champ de bataille, « il pousse un cri terrible, semblable aux cris de neuf ou dix mille combattants livrés à leur rage martiale » et son cri « remplit d'une force indomptable le cœur de tous les Achéens ». Nous nous souvenons que Tacite [25] nota avec étonnement les « sons rudes et [le] bruit rauque » du cri de guerre que les Germains poussaient pour se donner du courage ; cri dans lequel « il leur semble entendre l'accent même de la valeur ». Il ne faut à Poséidon [26] que trois grandes enjambées pour aller de Samothrace à Egée, assurément l'allure d'un géant du Nord plutôt que

celle d'un dieu grec. Très nordiques sont aussi les fureurs de berserk de Zeus et la dureté de sa vengeance divine. Il y a peut-être quelque chose de grec et de divin à agiter sa chevelure d'ambrosie et à abaisser ses sourcils pour faire trembler l'Olympe, mais qu'en est-il du fait de « [précipiter les autres dieux] de leurs sièges », [27] de saisir son fils « par un pied » pour le lancer « du seuil divin » [28], de battre sa femme, de lui accrocher une enclume à chacun de ses pieds après l'avoir suspendu en l'air [29], et de l'accuser de vouloir « dévorer les membres sanglants de Priam » [30] ? La magie poétique d'Homère nous fait oublier que ce ne sont pas là les manières de dieux grecs, fussent-ils primitifs, mais les farces grossières de géants irresponsables. Les anciens theoi ont en effet été considérablement « ballottés » et n'en sont pas meilleurs pour autant.

L'absence du sentiment religieux dans Homère

Les critiques ont souvent noté qu'Homère ne prend pas ses dieux très au sérieux dans leur aspect humain. Zeus, dans ce qu'il a d'atmosphérique, est aussi majestueux que son tonnerre ; en tant que mari et père, il est inférieur aux mortels qu'il gouverne. « Il n'est pas de dieu aussi bon, observe M. Gladstone, que le porcher Eumæus ». Plus les dieux sont proches des dieux de la nature qu'ils avaient été en partie, plus ils restent dignes d'être révéérés. Poséidon, mi-fleuve mi-mer, agit avec un faste retentissant. Le divin forgeron Héphaïstos est boiteux et par conséquent, pour les âmes frustes des autres Olympiens, ridicule ; lorsque, dieu du feu, il se bat avec le dieu-fleuve Xanthus, il est resplendissant de gloire. Ce manque de sérieux s'explique en partie, si nous supposons que les dieux sont un mélange d'éléments autochtones et d'éléments étrangers. Le barde chante des divinités qui sont, au moins en partie, « les dieux d'autres hommes ».

Homère reflète inconsciemment l'existence d'un mélange racial

Homère ne relate pas de conflit avec le Nord, mais, inconsciemment, il le reflète. Pour prendre un exemple simple. Zeus et Héra, l'époux divin et l'épouse divine, sont constamment en conflit. Pourquoi ce conflit ? Du point de vue humain, la réponse est facile et évidente. Héra est jalouse, Zeus constamment exaspéré. L'homme fait les dieux à son image. La vraie raison est tout autre ; les relations de Zeus et d'Héra reflètent un conflit racial. Zeus, père des dieux et des hommes, Zeus, le dieu du ciel, sur qui pèse le même fardeau de la paternité que sur Wotan, est un homme du Nord, bien qu'il se soit mélangé très tôt avec les dieux locaux du tonnerre, du chêne [31] et de la montagne de la population pélasgienne. Héra est indigène, pélasgienne ; à l'origine, elle n'avait aucun lien avec Zeus. Elle règne seule à Argos dans son temple, seule à Samos ; son temple d'Olympie est distinct de et bien antérieur à celui de Zeus. À Dodone, le grand sanctuaire oraculaire de Zeus, il n'est pas question d'Héra, seulement de Dioné, sa femme, indistincte mais réelle, du moins étymologiquement. Les conquérants achéens

descendent en Grèce et épousent les filles du pays. Zeus laisse Dioné à Dodone avant de se rendre avec sa tribu guerrière en Thessalie, où lui aussi se marie avec une fille du pays. Dans l'Olympe, où elle apparaît simplement comme une femme jalouse et querelleuse, Héra est vraiment une princesse turbulente, que le conquérant étranger qu'elle a épousé force à agir contre sa volonté mais ne subjugué jamais.

Parfois, l'ordre primitif des choses se reflète d'une manière plus policée. C'est par un accès de politesse que Zeus, lorsqu'il convoque les rivières et les nymphes de l'Olympe, s'abstient d'exiger la présence du vieil Océan, « duquel naissent tous les fleuves, toutes les mers, tous les fontaines et les sources les plus profondes » [32]. Il aurait pu l'y obliger, car Océan « lui-même craint la foudre du grand Zeus Et son tonnerre affreux... » [33].

La survivance des distinctions raciales dans le rite

Le rituel est toujours conservateur. L'ancien rituel du serment témoigne visiblement, surtout chez les Troyens, d'une opposition entre la tradition et la nouveauté. Sur le point de se battre avec Paris, Ménélas dit aux Troyens : « Vous amènerez deux agneaux, un mâle blanc et une femelle noire, l'un pour la Terre, l'autre pour le Soleil ; nous en amènerons un autre pour Zeus. » [34] Les Troyens, chez qui l'élément pélasgien prédomine, jurent encore par les anciens dieux de la nature et pratiquent l'ancien rite « sympathique » du sacrifice d'une femelle noire en l'honneur de la Terre Mère, d'un agneau blanc en l'honneur du Soleil rayonnant. La Terre et le Soleil, même si nous les écrivons avec des majuscules, ne peuvent jamais être humanisés plus qu'à moitié, mais, on s'en souvient, ce fut la Terre et le Soleil que, d'après Platon, les premiers Grecs avaient eu pour dieux.

L'influence des arts plastiques sur la théogonie grecque

La théogonie grecque, mélange complexe d'éléments pélasgiens primitifs, d'éléments orientaux et d'éléments nordiques, fut façonnée par la littérature. Mais pas par la seule littérature ; les arts plastiques y prêtèrent vite leur concours. Les dieux d'Homère se dessinent si clairement, dans des formes humaines si magnifiques et dans une atmosphère si lumineuse et vive, qu'ils ressemblent déjà à des statues vivantes. Dans les sanctuaires primitifs, tels que l'Erechthéion, les anciens hermes, piliers, pierres brutes restèrent et furent souvent, jusque dans les derniers temps, l'objet véritable du rite ; mais il s'y ajouta des images votives des dieux, en terre cuite, en marbre, en or et en ivoire, semblables au portrait qu'Homère avait fait d'eux : de Zeus, avec son foudre ; d'Athéna, avec sa lance et son bouclier ; d'Apollon, avec un arc et des flèches. Ce n'est pas une simple conjecture. La tradition déclare

expressément que Phidias [35], lorsqu'on lui demanda d'après quel modèle il avait l'intention de représenter Zeus olympien, répondit : « D'après le modèle « idéal qu'Homère lui en avait donné » : « Le fils de Kronos fronce ses épais sourcils. La chevelure ambrosienne frémit sur la tête du prince immortel, et il ébranle le vaste Olympe, et il fait trembler la terre et l'onde jusque dans leurs abîmes. »

Les peintures sur vases nous montrent souvent l'image et le culte des anciens theoi pélasgiens, l'herme, ou pilier. Parfois, heureusement, elles nous laissent voir le processus de transition de l'herme pélasgien au dieu humain de l'Olympe. Deux vases du British Museum [36] montrent la scène de la prestation de serment de Pélops et d'Oenomaos avant leur course de chars. Sur un vase, entre les deux rivaux, est un autel et, au-dessus, non pas l'image de Zeus, mais un pilier carré marqué de DIOS – « De Zeus ». Il s'agit là d'un Herme qui, d'après l'inscription qu'il porte, appartient à Zeus. Sur l'autre vase [37], il y a le même autel et le même pilier herme, mais il n'y a aucune inscription et sur le pilier se tient la figure d'un Zeus entièrement humain. La stratification des cultes s'étale en quelque sorte devant nos yeux.

II. Le rite

Le rite grec est moins caractéristique que la théogonie grecque

L'attitude d'un peuple envers ses dieux n'est influencé ni par le poète ni par l'artiste. C'est pourquoi le rite des Grecs porte beaucoup moins l'empreinte grecque que leur théogonie. Leur rite nous apprend qu'ils avaient beaucoup en commun avec les autres peuples, même s'il témoigne d'une certaine sérénité et d'une certaine modération. Dans sa plus simple expression, le rite nous en apprend encore davantage sur le conflit qui opposait différents éléments raciaux au sein du peuple grec, un conflit à la fois exacerbé et atténué par le génie d'Homère.

Le rite des Olympiens

Le rite homérique est simple et uniforme. Il consiste en une prière, accompagnée d'un jet de grains d'orge, suivi d'un sacrifice animal. Une partie de la chair est goûtée par l'adorateur et est ensuite brûlée en l'honneur du dieu ; le reste est consommé en banquet, avec du vin en abondance. Le but est de « convaincre les dieux » et, pour convaincre un dieu du Nord, il n'y a rien de tel qu'un copieux repas de viande rôtie arrosé de vin [38]. C'est une offrande par le feu, car, les dieux étant des dieux célestes, le sacrifice doit être sublimé pour les atteindre.

Le rite afférent aux puissances chtoniennes ou infernales

Hérodote parle d'un autre rite, désigné sous un autre nom, qui s'adresse à des puissances toutes autres – le culte rendu aux morts, aux héros. Il ne pensait pas que ce rite avait été emprunté à l'Égypte, il dit expressément : « Ils [les Egyptiens] n'ont rien de la sorte. » Au cours de ses voyages, il découvrit que le culte rendu à Héraclès était différent selon les lieux ; il arriva à la conclusion [39] que « parmi les Grecs, ceux-là agissent le plus judicieusement qui ont deux temples d'Héraclès, l'un où ils lui sacrifient comme à un immortel, sous le nom d'Olympien, l'autre où ils lui rendent les honneurs dus à un héros ».

Hérodote reconnaît que le rite d'un Olympien était tout à fait distinct du culte d'un héros. Pausanias [40] nous renseigne heureusement sur ce rituel. Phaistos étant venu à Sicyone, il remarqua que les Sicyoniens « honoraient Hercule simplement comme un héros ». « Il ordonna qu'on lui rendit les honneurs divins : cependant pour ne pas révolter les Sicyoniens, il leur permit de réserver une petite partie de la victime, pour l'offrir encore au même Hercule, comme Héros. Dès ce temps-là, ajoute cet Auteur, ils égorgent un agneau, et en font rôtir le ventre sur l'Autel, ils mangent une partie de la victime, et offrent l'autre à Hercule, comme à un Héros ; de sorte qu'il est révéré aujourd'hui comme un Dieu et comme un Héros ».

La distinction est claire. Tout est pour le héros : on ne peut pas manger la nourriture des morts ; le héros prend part au festin qu'on lui offre. De plus, (ce point est important), les rites accomplis en l'honneur du héros précédaient ceux dont faisait l'objet l'Olympien. Phaistos trouva un peuple dont le culte était héroïque, il leur laissa des rites olympiens. Nous pouvons dire que les rites du héros appartenaient à la couche pélasgienne primitive et que les rites olympiens furent élaborés ou importés plus tard.

Le conflit entre les deux rites

Sicyone, à l'entrée même du Péloponnèse, changea de rite. Elle changea aussi de nom. A l'époque d'Hésiode [41], Sycione s'appelait Mékoné. Un changement de nom indique un changement, ou au moins une adjonction, de population. Pausanias [42] nous dit qu'il y avait une population autochtone primitive à Mékoné ; Hésiode dit que « les dieux et les hommes mortels se disputaient dans Mékoné ». Le commentateur d'Hésiode nous apprend le motif du conflit. Il fut décidé, à Mekoné, « quels dieux se partageraient les mortels ». A Mékoné, Prométhée joua un tour à Zeus, le persuadant de choisir, des parts d'un bœuf sacrifié, les os blancs recouverts de graisse, les parts régulièrement attribuées aux

Olympiens. Prométhée appartenait à l'ancienne famille des Titans. La lutte entre les Titans et les Olympiens est révolue dans Homère ; Hésiode la raconte en détail. Prométhée était l'allié de l'homme contre la tyrannie des « nouveaux dieux », [43] les Olympiens. Il fut torturé parce qu'il avait donné aux mortels pour leur propre usage le feu sacré des sacrifices olympiens. A Mekoné, plus tard Sicyone, comme dans beaucoup d'autres lieux, le nouveau culte des Olympiens fut surimposé à l'ancien culte des héros.

L'inhumation et le culte des héros

Le culte du héros sur son tombeau suppose que le mort est en quelque sorte vivant et présent localement, que son esprit est dans le tombeau, ou dans la pierre tombale Herme, ou à proximité, prêt à être irrité ou apaisé. L'inhumation des corps peut donner naissance à des croyances de ce genre et, en effet, y a donné naissance dans toutes les parties du monde. Le fantôme d'un homme qui était fort lorsqu'il était en vie sera puissant et deviendra une sorte de dieu ; il fait partie de l'invisible et, parce qu'il est si proche, ses descendants établissent des relations avec lui, lui apportent des offrandes et lui font des sacrifices. Mais les Grecs d'Homère n'enterraient pas leurs morts, ils les brûlaient. Le corps une fois brûlé, l'esprit ne demeure pas dans la tombe, mais fuit vers un lieu lointain, au-delà d'une rivière, un endroit isolé, inaccessible. Le fantôme de Patrocle est explicite [44] : « ... jamais plus je ne reviendrai de l'Hadès, lorsque vous m'aurez accordé les honneurs du bûcher. » Un fantôme si lointain et si spectral, purgé par le feu de tous les besoins et de tous les attachements humains, ne valait pas la peine d'être vénéré par qui que ce soit.

La pratique de la crémation vint, avec bien d'autres coutumes saines et vivifiantes, du Nord, des Germains de l'Europe centrale, qui habitaient dans les grandes forêts où le combustible abondait. Les funérailles des Germains, qui, comme le décrit Tacite [45], consistaient à brûler le héros, parfois en compagnie de son cheval, sur un grand bûcher, sont la contrepartie des funérailles de Patrocle. La crémation débarrassait les survivants des impuretés physiques du cadavre ; elle les libérait aussi de la plus grande crainte de l'homme primitif, la terreur obsédante du fantôme.

La malédiction du sang et le prix du sang

Tous les fantômes ont plus tendance à être craints qu'à être aimés, le fantôme d'un ennemi est sans aucun doute hostile, mais le plus implacable de tous est le fantôme d'un homme assassiné. Selon la vision primitive, le sang, une fois répandu sur la terre, empoisonnait la terre et empoisonnait surtout le meurtrier nourris des fruits de la terre [46]. Le meurtrier, comme Caïn [47], était « maudit de la terre ».

À une maladie qui se déclare ainsi il n'y a pas de remède, à moins que le meurtrier, comme Alcméon (48), puisse trouver un « nouveau pays », comme la « nouvelle terre », à l'embouchure d'un grand fleuve non pollué et qui est ainsi capable de nourrir le meurtrier. L'idée de la terre polluée fut remplacée ou, plutôt, peut-être, complétée par l'idée que le fantôme du défunt devenait une malédiction pour ainsi dire incarnée, des Érinyes hantant l'assassin et lui suçant le sang. Cette malédiction du sang ne connaissait pas de fin ; le meurtre appelait le meurtre.

De toute cette vendetta implacable, sans fin, Homer ne sait rien. Il ne connaît que le prix du sang, qui semble en être un substitut impersonnel. Mais le progrès est réel ; le mal fait est reconnu, l'expiation faite et un terme mis à l'interminable, impitoyable, bain de sang. Ajax, dans l'Iliade, blâme Achille pour son inflexibilité et lui rappelle qu'un homme accepte une compensation du meurtrier de son frère ou de son fils mort ; et ainsi « l'auteur de [sa] perte, en sacrifiant ses richesses, repose tranquille au sein de ses foyers, et son ennemi satisfait abandonne sa vengeance » [49]. Ici aussi, le progrès semble être venu du Nord. Tacite [50] nous dit que, chez les Germains, « ... les haines ne sont point implacables: l'homicide même est absous en livrant une certaine quantité de grand et de petit bétail : toute la famille accepte cette satisfaction ». Il n'y a là aucune référence à la doctrine de la terre empoisonnée ou des Erinyes assoiffées de sang.

Le rite de purification magique est inconnu d'Homère

De même qu'Homère ne connaît pas la malédiction du sang, ni le fantôme obsédant, ainsi il ne sait rien de la purification imposée à celui qui a commis un crime de sang ou de l'apaisement des morts en colère. Il est en effet à noter qu'il ne parle jamais de la purification magique – la purification du mal spirituel par des moyens physiques. Une fois qu'Ulysse [51] a tué les prétendants et pendu les mauvaises filles, il nettoie sa maison, mais le nettoyage est simple, naturel, nous pourrions dire scientifique ; les moyens qu'il emploie sont ceux que nous pourrions utiliser aujourd'hui pour désinfecter une maison sale ; il utilise de l'eau et du soufre. Il n'est aucunement question de ce que les anciens appelaient « cérémonies de purifications », c'est-à-dire les purifications magiques.

Ces cérémonies étaient cependant assez courantes dans la Grèce historique et même faisaient partie du rituel habituel de l'Etat. Quand Plutarque [52] était archonte dans sa ville de Chéronée, il devait, à titre officiel, présider une cérémonie étrange, qui, nous dit-il, était très populaire. On prenait un esclave domestique, on le fouettait avec des verges d'agnus castus (une plante purgative) et on le jetait par les épaules hors de la maison, en lui disant : « Dehors la famine et dedans santé et richesse. » Le rite s'appelait le « bannissement de la faim ». Cette cérémonie n'a rien à voir avec le culte de l'Olympe ou même avec le culte des theoi les plus indéterminés. Il est franchement magique. De plus, il n'est en

aucun cas typiquement grec. Un grand nombre de peuples primitifs sont enclins à penser que le mal, physique et moral, est une substance qui peut être transférée. Les enfants d'Israël [53] font retomber leurs péchés sur un bouc émissaire et le chassent dans le désert. À l'époque moderne, les habitants de Pithuria, nous dit le Dr. Frazer [54], à chaque épidémie de grippe construisent un petit chariot, y harnachent deux chèvres, les chassent dans un bois et la « grippe » s'en va avec elles.

L'opposition des Jeux olympiques et du rite pélasgien

Globalement, donc, on voit que, dans le rituel comme dans la théogonie, il y a deux couches: il y a d'abord une couche supérieure de rites appartenant aux Olympiens, que ces rites aient été effectivement importés ou qu'ils aient été profondément influencés par les conquérants du Nord et, en second lieu, une couche inférieure de rites appartenant aux indigènes du Sud. Ceux-ci comprennent les éléments communs à l'Orient – le culte des piliers et des Hermes, des héros et des fantômes, des cérémonies qui sont purement magiques et ne supposent ni fantôme, ni dieu. L'orateur Isocrate [55] n'a pas entendu parler du conflit racial, mais il définit très clairement la différence : « Parmi les divinités, les unes sont causes du bien : nous les nommons Olympiennes; les autres sont préposées au malheur et à la vengeance : elles ont des noms néfastes ; aux premières, les particuliers et les cités élèvent des temples et des autels ; les secondes ne reçoivent l'hommage ni de la prière ni du sacrifice : nous les écartons par des rites. »

III. Les mystères

Les Mystères de Déméter et de Dionysos

Jusqu'à présent et certainement aux yeux d'Isocrate, le rite olympien peut paraître, en comparaison avec le rite chthonien, plus avancé, plus humain, mais, si les « rites de bannissement » ont un caractère cruel et barbare, nous ne pouvons pas oublier que ce « bannissement » – même s'il est physique – contient les germes de quelque chose qui, à la faveur de la christianisation, devait être considéré comme supérieur, la notion de purification spirituelle. C'est ce qui ressort très clairement d'une catégorie de rites qu'Homère ne connaissait pas, ou au moins dont il ne dit rien ; les rites dont aucun olympien n'était l'objet, c'est-à-dire les Mystères. Ces mystères sont principalement associés au nom d'une déesse et d'un dieu qui n'ont pas leur place dans l'Olympe d'Homère, Déméter et Dionysos. Un « mystère », même dans sa forme la plus primitive, a toujours deux parties. Tout d'abord, une purification préliminaire ; d'autre part, un rite dans lequel certains aliments sacrés sont goûtés et des objets sacrés maniés, des visions obtenues et des paroles entendues, qui ne peuvent être respectivement goûtés,

touchés, obtenues ou entendues en toute sécurité sans cette purification préliminaire. L'homme sur le point d'être initié s'appelait, quand il avait été purifié, un myste et quand il avait vu, goûté, manipulé, un epoptes, un spectateur.

Les Grecs n'avaient pas de croyances, pas de dogmes, pas de doctrine stricte. Mais, dans le cas des Mystères, ils avaient ce que nous appelons un confiteor, ou confession des rites accomplis. Heureusement, les « confessions », ou, comme les Grecs l'appelaient, les « symboles » des Mystères d'Eleusis, sont conservés. Nous savons aussi en quoi consistait la purification préliminaire. Chaque candidat se baignait avec un jeune porc [56] dans la mer. Le sacrificateur et le sacrifice étaient purifiés tous les deux par l'eau de mer. La cérémonie s'appelait Elasis – pousser, chasser devant soi ; le sens de cette cérémonie apparaît clairement à la lumière du « dehors la famine » à Chéronée. C'était un rite de « bannissement ». Les « symboles », ou confession des rites, sont les suivants pour Eleusis : « J'ai jeûné, j'ai bu le kykeon, j'ai pris l'objet dans la corbeille et, après avoir accompli l'acte, je l'ai mis dans le panier, puis de nouveau du panier dans la corbeille. » [57] Le jeûne faisait naturellement partie de la purification ; il était suivi par deux choses, la consommation du Kykeon et la manipulation de certains objets sacrés inconnus.

Les Mystères d'Eleusis étaient consacrés à Déméter, la Terre Mère et à Korè, sa fille. Nous, avec nos esprits modernes, nous attendrions à ce que le credo des mystères d'Eleusis commence ainsi : « Je crois en Déméter, la mère et en sa fille, Korè ; je crois que Korè est descendus dans l'Hadès en hiver et a ressuscité au printemps. » Le Grec exigeait la confession des actes rituels accomplis ; sur ce chapitre, il était rigide ; quant à la pensée et à l'imagination, il leur laissait instinctivement libre cours.

« J'ai bu du Kykeon » est l'équivalent de « J'ai goûté les premiers fruits ». La farine nouvelle servait à faire une sorte de gâteau, le pelanos. Tant que la dégustation solennelle n'avait pas eu lieu, cette farine nouvelle était taboue ; c'était une nourriture interdite. Les mystères des sauvages du centre de l'Australie sont associés à la suppression de certains tabous sur les aliments. Le sens du deuxième rite est moins clair. Nous ne savons pas avec certitude quels étaient les objets sacrés qui étaient maniés dans les mystères d'Eleusis. D'autres Mystères nous permettent de le conjecturer. Dans les Thesmophoria, il y avait des symboles de fertilité, comme, par exemple, des pommes de pin ; dans les Mystères de Zagreus, des objets qui nous semblent insignifiants – une balle, un miroir, un « rhombe » ; mais des objets empreints, sans aucun doute pour les initiés, d'une signification profonde. De tels objets sont toujours utilisés lors des cérémonies d'initiation des peuples sauvages.

Mais les Mystères n'étaient pas simplement des rites magiques visant à favoriser la fertilité des cultures et la prospérité matérielle générale de l'homme dans ce monde ; ils donnaient un espoir – et c'est sans

doute là que réside le secret de leur influence extraordinaire – d’aide et de conseil, voire même d’une certaine félicité substantielle dans la terre des ombres qui se trouvait au-delà de la tombe.

Les Mystères et la vie future

Nous avons tendance à penser aujourd’hui que la religion est nécessairement associée à des espoirs et des craintes quant à une vie après la mort. Pourtant, dans l’ordre des choses d’Homère, si la théogonie et le rite sont présents, il n’y a pratiquement aucune eschatologie. Les dieux, en effet, sont considérés comme immortels, mais les bons héros ne vont pas à l’Olympe pour y demeurer avec eux pour toujours, pas plus que les mauvais héros ne sont envoyés au Tartare. Dans Homère, le Tartare n’est pas un enfer pour les méchants, mais simplement la demeure des Titans rebelles. Plus tard, le Tartare et les Titans rebelles sont transférés dans l’Hadès. Les héros d’Homère, bons ou mauvais, après la mort, sont des images sombres (eidola), « les ombres légères des morts ». Même les héros pélasgiens, qui survivent localement comme objets de culte dans leurs propres tombes, n’ont aucune activité, si ce n’est qu’ils sont en relation avec leurs survivants. Ils dépendent de ceux-ci pour leur nourriture et leur subsistance ; ils sont pour eux des dieux pour ainsi dire à tout faire ; pour eux, il n’est nullement question de félicité, de paix et repos éternel.

Pourtant, nous savons que les Grecs du sixième et cinquième siècle avant J.-C. espéraient fermement jouir d’une félicité éternelle et craignaient beaucoup moins les souffrances d’outre-tombe. Ces espoirs et ces craintes leur furent inoculés dans les Mystères. Platon dit [58] : « Quiconque arrive chez Hadès sans avoir reçu ni l’initiation préalable, ni l’initiation complète, sera plongé dans le borborygme, tandis que celui qui aura été purifié puis initié vivra avec les dieux. » Pindare dit [59] : « Heureux celui qui descend sous la terre creuse après avoir vu ces choses ; car il connaît la fin de la vie, il connaît aussi le royaume donné par Jupiter. » Il est clair que, dans les Mystères, non seulement des choses sacrées étaient goûtées et maniées, mais une révélation était faite sur l’origine divine de l’homme et sa fin. Une telle doctrine, étrangère à Homère et à son univers olympien, ne sortit pas du culte indigène des héros, ni d’une vague croyance dans les eidola. Elle prit sa source dans certains aspects du culte de deux divinités non olympiennes, Déméter et Dionysos ; et elle vint principalement du Sud, de l’Egypte, probablement par la Crète.

Les éléments crétois et égyptiens dans les Mystères

Selon la tradition [60], Déméter, comme Dionysos, immigra en Attique. Elle fut reçue à Eleusis par Celeus, lui par Icare ; leur arrivée date du règne de Pandion, c’est-à-dire, selon la chronologie

traditionnelle, environ 1500 avant J.-C. Déméter, dans l'Hymne [homérique à Déméter], dit qu'elle est venue de Crète. Les Crétois [61] prétendaient avoir donné les mystères à la Grèce. De plus, ils affirmaient que les rites qui, à Eleusis et ailleurs en Grèce étaient secrètement pratiqués sous la forme de mystères, existaient chez eux depuis très longtemps, y étaient pratiqués « ouvertement et enseignés à tous ». La Crète, pour la religion, pour la civilisation en général, était une voie de passage entre l'Égypte à la Grèce.

Déméter, nous dit Isocrate [62], fit « deux dons » l'Attique. Ce sont la culture et le « rite d'initiation ». Il ajoute que l'initiation donne à ceux qui y prennent part « pour la fin de la vie et pour toute l'éternité de plus douces espérances ». On a souvent essayé d'établir un lien intrinsèque entre le premier et le second don. Les Grecs, croit-on, voyaient dans l'ensemencement et la germination au printemps un symbole de la mort et de la résurrection du corps et de l'âme de l'homme. Ce lien s'explique par une raison plus simple. Déméter fit ses « deux dons » parce qu'elle les avait empruntés à Isis. Isis, la déesse égyptienne de l'agriculture, est aussi, comme épouse d'Osiris, la reine des enfers. Les Égyptiens, peut-être parce que leur climat était favorable à la conservation du corps, élaborèrent très tôt une doctrine quelque peu matérielle de l'immortalité et cette doctrine était intimement liée aux rites du dieu et de la déesse de l'agriculture, Isis et Osiris. Diodore [63] n'a pas tort, dans l'ensemble, de dire que « toute la mythologie d'Hadès » fut importée d'Égypte en Grèce. Les Mystères d'Osiris, nous dit-il, sont les mêmes que ceux de Dionysos et ceux d'Isis sont identiques aux mystères de Déméter, « il n'y a que la différence des noms ». Il ajoute : « La punition des méchants dans l'enfer, les champs fleuris du séjour des bons et la fiction des ombres, sont une imitation des cérémonies funèbres des Égyptiens. » Une de ces cérémonies consistait en l'enfouissement de parties du Livre des Morts, une sorte de guide pour les morts, qui lui dit où aller et quoi faire.

Certaines de ces instructions doivent avoir été données dans les Mystères grecs. Plutarque [64] compare la mort à l'initiation aux grands mystères. « La première étape, dit-il, est une errance pénible, un désarroi, une course anxieuse sans but dans l'obscurité. Ensuite, avant la fin, on est saisi par toutes sortes de frayeurs, et tout est tressaillement, tremblement, sueur et peur. Finalement, on est salué par une merveilleuse lumière divine et l'on est reçu dans un paysage pur et dans des prairies en fleurs où résonnent des voix et où l'on aperçoit des danses, où l'on entend des chants solennels et sacrés et où l'on aperçoit des silhouettes divines ». Tout cela, tout le monde le savait, ou l'honorable Plutarque ne l'aurait pas dit. Le secret qui ne pouvait pas être dit résidait dans les rites et les paroles, les formules précises, probablement de nature magique, enseignés par le hiérophante à l'initié.

Les Mystères de Dionysos

Il est évidemment facile de fondre Isis, la Mère, la Dispensatrice des récoltes, la Législatrice, avec la Terre Mère, Déméter. Son aspect de Reine des Ombres réapparaît dans Perséphone en tant qu'épouse d'Hadès. La fusion d'Osiris avec Dionysos est complexe et nécessite une explication. Ceci est d'autant plus nécessaire qu'une doctrine de l'origine divine de l'homme, que Pindare appelle « le royaume donné par Jupiter », se soit développée en relation avec le dieu des Mystères Dionysos. Le dieu grec Dionysos absorba dans sa personnalité deux divinités étrangères, à l'origine distincte, un dieu thrace de l'orgie et de l'extase et un dieu des mystères, Zagreus, quasiment identique à l'Osiris égyptien. La fusion des deux fut facilitée par le fait que chacun à son tour fut associé à la vigne. Le dieu thrace de l'extase fut à l'origine un dieu de la bière, Sabazios, mais, lorsqu'il fut importé dans le sud de la Grèce, il adopta la boisson de ses habitants : ses orgies et ses nuées d'adoratrices furent tolérées, modérées, mais ne furent jamais vraiment tenues en grande estime. Osiris était le « héros culturel » de toute l'Égypte ; il y introduisit la vigne et l'agriculture ; la conviction de l'immortalité de l'âme était liée à son culte. Le Zagreus des Crétois (65) était pratiquement impossible à distinguer d'Osiris et c'est à partir de Sabazios et d'Osiris, liés par la vigne, que les Grecs composèrent leur étrange et complexe Dionysos, puis en firent le fils de Zeus et de Sémélé dans la théogonie de l'Olympe.

Dionysos et Osiris

Zagreus, le dieu des Mystères, est complètement différent du dieu thracien de l'extase et n'a rien à voir avec les dieux olympiens ; et cela, en particulier, à trois égards. À ces trois égards il ressemble, que dis-je, il est identique à Osiris.

Tout d'abord, le dieu des Mystères est mortel ; il est démembré, meurt et revient à la vie. Les Olympiens, avant toutes choses, sont immortels (athanatoi). Pour les Grecs, comme pour les chrétiens, seul le Dieu qui meurt et revient à la vie peut apporter l'espoir de l'immortalité ; le prototype de ce dieu est Osiris, découpé en quatorze morceaux, recomposé par Isis et ressuscité. L'histoire barbare du démembrement d'Osiris et le rite qu'elle explique tirent probablement leur origine de certains rites d'enterrement primitifs. Les premiers habitants de l'Égypte pratiquaient ce qu'on appelle le « deuxième enterrement », c'est-à-dire le démembrement du corps en décomposition. Plus tard, probablement par des emprunts à une race qui avait émigré en Egypte, ils adoptèrent la pratique de la momification, qui favorisa une doctrine de l'immortalité du corps.

Deuxièmement, dans le culte du dieu des Mystères, le fidèle devient un avec le dieu et donc immortel. Quelque Grec a-t-il jamais rêvé d'union avec Zeus ou Athéna ou Apollon ? Mais l'adepte du crétois Zagreus devient Bacchos [66]. Dans les Mystères de Déméter et dans ceux de Dionysos, le but, pour autant que les cérémonies ne sont pas simplement agricoles, c'est l'union, toujours l'union, en

mangeant le dieu, en l'épousant, en renaissant symboliquement comme lui. Sur une tablette orphique, l'âme initiée est accueillie par ces mots : « Tu es devenu dieu, d'homme que tu étais. » L'âme pure dans les enfers égyptiens devient Osiris. « Je suis l'enfant de la terre et du ciel étoilé », dit l'Orphique. Pourquoi ? Parce qu'il est Osiris et Osiris est l'enfant de Sibou, la terre et de Nouit, le ciel.

Troisièmement, le culte du dieu des Mystères est ascétique. Aucun olympien n'enjoint l'abstinence à ses adorateurs, les Olympiens étaient des dieux de ce monde, pas de l'autre. Mais la religion égyptienne, contrairement à la religion grecque, était axée sur une vie future. Cette vie était une longue purification. L'âme dans le Livre des Morts égyptien, [67] après une confession négative [68] presque sans fin, crie quatre fois, « je suis pure ». Sur la tablette dont il vient d'être question, l'initié orphique dit, « je viens, pure de chez les purs » ; l'adepte crétois de Zagreus, quand il devient un Bacchos, est « vêtu de blanc », il s'abstient, non pas vraiment de vin – cet ascète ne s'adresse qu'aux intempérants Nordiques -, mais, de façon plus humaine, de toute viande et donc de la pollution rituelle de la naissance ou de la mort. Il n'est que par cet ascétisme qu'il peut espérer libérer l'élément divin en lui et ainsi ne plus faire qu'un avec le dieu ; il n'est qu'ainsi qu'il peut échapper au jugement de Rhadamanthe (Ra Amenti) et aller aux champs élyséens, dont le nom même est emprunté aux « champs de Aalu » égyptiens.

L'influence égyptienne sur les dieux des Mystères

Le rituel des Mystères est profondément marqué par la religion égyptienne. Zagreus ou Dionysos, le personnage central, est calqué sur Osiris et cette influence égyptienne se faisait sentir chez les autres dieux. Les Olympiens étaient trop forts, trop profondément enracinés dans la tradition, pour être négligés, mais ils se fondirent tous plus ou moins dans le melting-pot des Mystères. Les hymnes mystiques qui nous sont connus sous le nom d'« orphiques » nous montrent, non pas des Olympiens vivants et définis, mais des formes sombres aux contours flous, qui, si elles portent des noms olympiens, sont en fait des silhouettes interchangeables, mi-monothéistes, mi-panthéistes. « Dans toutes les initiations et tous les mystères, les dieux se présentent sous des formes variées et apparaissent dans une variété d'états, et quelquefois, même, ils se présentent à la vue dans une lumière sans forme ; quelquefois cette lumière prend la forme humaine, et quelquefois aussi une forme différente [69]. » On croirait presque lire une description directe du panthéisme égyptien, de dieux qui changent et se transforment, tantôt humains, tantôt animaux, tantôt encore solaires. Si l'on supprimait les noms des hymnes orphiques, il serait souvent impossible de dire quels dieux sont célébrés. Il en est de même pour les adresses aux dieux égyptiens.

Le mysticisme orphique

En conclusion des remarques qu'il fait sur Hésiode et Homère, Hérodote dit : « les autres poètes, qu'on dit les avoir précédés, ne sont venus, du moins à mon avis, qu'après eux. » Il a en vue en particulier les poètes religieux – Orphée, Musaeus et les autres – et c'est là la seule allusion que, dans son esquisse de la religion grecque, il fait au mouvement que nous connaissons sous le nom d'« orphisme ». À ce jour, tout porte à croire qu'il avait probablement raison ; de l'« orphisme » nous ne savons rien de précis avant son apparition à Athènes au VI^e siècle, le siècle religieux qui vit naître Confucius en Chine, Gautama en Inde, Jérémie et Ézéchiël en Israël, Pythagore en Grèce et, plus important encore pour nous, vit Athènes envoyer en Crète, la terre des Mystères, Epiménide, pour qu'il « purifie le peuple ».

On désigne sous le nom d'« orphiques » tous les éléments qui sont si remarquablement absents d'Homère et dont la littérature, au moins consciemment, a fait peu de cas – tels sont le sentiment du mal, la nécessité de la purification, l'idée d'un homme-dieu incarné et souffrant, et, étroitement liée à ceux-ci, l'idée que l'homme est immortel et qu'il échappe définitivement au mal par une nouvelle purification dans un autre monde.

Ces éléments, nous l'avons vu, sont, dans l'ensemble, non grecs. Ils viennent de Crète et d'Égypte, peut-être en partie de Thrace et d'Asie Mineure; ils fusionnèrent facilement avec la religion pélasgienne primitive, avec les theoi indifférenciés et leur rituel semi-magique. Ils furent toujours étrangers à la religion olympienne ; mais « ce qui est important est que l'explication mystique et « enthousiaste » du monde n'a jamais manqué d'apôtres en Grèce, même si le courant principal de la spéculation, comme indiqué par Athènes, allait constamment dans le sens inverse, dans le but de pénétrer peu à peu dans l'essence des choses par la réflexion » [70].

Le mysticisme orphique et la philosophie grecque

Nous avons observé plus haut que la religion grecque fut en grande partie un produit littéraire. Les divers éléments pélasgiens, orientaux, helléniques – y furent « agglomérés » par Hésiode et Homère. Le mysticisme orphique, ignoré dans une large mesure par la poésie, au moins par la poésie qui est parvenue jusqu'à nous, eut une influence considérable sur une autre branche de la pensée grecque, la philosophie. Avec Homère le philosophe ne pouvait faire aucun compromis. Platon [71] se plaint de ce qu'Homère raconte les histoires mythologiques qui « pèchent contre la vraisemblance » et sont « [dangereuses] ». Bien avant cette fameuse accusation de Platon contre les poètes, Xénophane, lui-même rhapsode, avait mis le doigt sur le point faible de la théogonie d'Homère – son anthropomorphisme. Les dieux d'Homère étaient immoraux, ce qui était l'évidence même :

Homère et Hésiode ont attribué aux dieux

Tout ce qui, chez les hommes, est honteux et blâmable

Qui plus est, il n'y avait pas de dieux du tout, car ils étaient nombreux et Dieu est un. [Il loue Colophon d'avoir dit :]

Unique et tout puissant, souverain des plus forts,

Dieu ne ressemble à nous ni d'esprit ni de corps.

Les humains, en faisant les dieux à leur image,

Leur prêtent leurs pensées, leurs voix et leurs visages

[À la suite de Colophon, Xénophane affirme :]

Si le bétail, les chevaux ou les lions avaient des mains

Ou pouvaient dessiner avec leurs mains

Et accomplir les tâches qui incombent aux hommes,

Les chevaux dessineraient leurs dieux sous la forme d'un cheval,

Et le bétail ferait de même :

Tous donneraient aux dieux leur apparence corporelle respective.

On nous dit souvent que la suprématie de Zeus fut « le premier pas vers le monothéisme ». Xénophane atteignit son but par un raccourci.

La philosophie adopte la religion pélasgienne et orphique au lieu de la religion olympienne

Le Zeus olympien n'est d'aucune utilité aux premiers philosophes, mais, comme il est dans la nature des choses qu'ils ne rompent pas complètement avec la religion, ils reviennent aux dieux qui étaient avant Zeus, les puissances indéterminées, les theoi et les forces de la nature. Thalès, le premier à rechercher l'unité dans les choses, enseigna que le monde est né de l'humidité ; il se tourne vers Océan, que Zeus n'osa pas convoquer à l'assemblée des dieux -Océan, la source plutôt que le père. Phérécyde tente d'utiliser Zeus, en le transformant par une fausse étymologie en Zas, « le Vivant ». Les « Hermès » réapparaissent dans le dieu des Mystères orphiques Phanes :

De ses quatre paires d'yeux

Il [Phanès] regarde de-ci de-là [72]

L'importance qu'Empédocle accorde à la culpabilité et à la purification et son cycle des réincarnations vient de l'orphisme. Platon est redevable à la mythologie primitive et à ses développements orphiques [73]. Son Éros cosmique est un dieu orphique ; sa folie inspirée vient du culte thrace de Dionysos, sa doctrine de l'Elenchus, de la catharsis intellectuelle, est fondée sur la purification des mystères ; son anamnèse, « l'action de rappeler à la mémoire », sur le ressort orphique du Souvenir, Mnémosyne ; même ses Idées ont quelque chose de la « merveilleuse lumière divine » des visions béatifiques qu'avaient les initiés. Les religions à mystères qui inspirèrent le poète-philosophe que fut Platon eurent une influence moins forte, mais peut-être plus essentielle, sur la Grèce que tous les dieux et les déesses que façonna Homère.

CONCLUSION

L'histoire de la religion grecque reste à écrire.

Cette esquisse imparfaite aura rempli son office, si elle a montré à quel point la religion grecque est quelque chose de complexe et de changeant et qu'il reste beaucoup de travail à faire avant qu'un exposé complet puisse en être fait. Ce chapitre de son histoire qui se rapporte à la religion pré-homérique n'est encore qu'ébauché. Les matériaux nécessaires à l'étude de la religion « mycénienne » et « minoenne » qui ont été mis au jour en Crète viennent juste d'être portés à notre connaissance. Ensuite, de nombreux aspects de la théogonie d'Homère et de celle d'Hésiode font toujours problème. Il faut encore prendre et examiner les Olympiens un par un pour déterminer ce qu'il y a de pélasgien, d'oriental, d'hellénique ou de nordique dans Zeus, Poséidon, Athéna et les autres. Quand à l'orphisme, il reste problématique. Quels sont, dans les mystères, les éléments d'origine pélasgienne et les éléments importés ; quand et d'où furent-ils importés ? Combien furent empruntés directement à l'Égypte ? Combien à la Crète, à la Phénicie ou à l'Asie Mineure ? Comment, à ses débuts, la religion agit-elle sur la philosophie, la philosophie réagit-elle sur la religion ? Enfin, tâche difficile et délicate, qui a été négligée, sauf par Homère, mais particulièrement importante pour la religion grecque, il faudrait connaître l'attitude de chaque auteur – de Pindare, des tragédiens – à l'égard des différents éléments de cette religion complexe, sa vision personnelle et son idiosyncrasie. Jusqu'à quel point chacun d'entre eux a-t-il modifié le matériel religieux ?

J. E. Harrisson, *The Religion of Ancient Greece*, Londres, Archibald Constable & Co Ltd, 1905, extraits, traduit de l'anglais par B. K.

[1] Hérodote, II, 53.

[2] Ibid., 52.

[3] Ibid.

[4] Cratyle, 397 D.

[5] Les développements contenus dans ce paragraphe ne valent que pour les sauvages. En réalité, les cultes dérivés de la « religion » indo-européenne chez les peuples de race blanche n'ont strictement rien à voir avec l'animisme, comme l'a bien montré G. Dumézil. « ... il existe en latin un mot deus, et ce n'est pas peu de chose. Une fois encore, nous rencontrons le fait indo-européen. Le mot se retrouve en effet dans la plupart des langues indo-européennes... Le fait important est que, partout où l'on peut en préciser le sens, *deiuo- désigne un être individuel, personnel, pleinement constitué, — ce qu'il désigne aussi en latin (deus ; pluriel dīuī, réduit normalement à dīī, dī... Ce terme conservé suffit à ruiner la construction prédéistrique, puisqu'il prouve que non seulement les plus vieux Romains, mais leurs ancêtres indo-européens étaient déjà en possession du type de divinité qu'on essaie de dériver sous nos yeux d'un concept équivalent à mana, de ce numen, détourné de son sens. » (*La religion romaine archaïque*, Payot, 1974, p. 47-48). [note de l'éditeur]

[6] Pausanias, VI, 22.

[7] Ibid.

[8] Ibid., IV, 33.

[9] Ibid., VIII, 48.

[10] Ibid., VIII, 32.

[11] Xénophon, *Mémoires*, I, 1-14.

[12] *Etym. Mag.*, sub. voc.

[13] Pausanias, X, 24.

[14] Ibid., IX. 18.

[15] Ibid., X, 12.

[16] « Dans des régions de tradition mégalithique, des arbres ou des pierres sont vénérés comme des divinités ; on les considère parfois comme les ancêtres du clan ; il arrive même qu'on désigne une pierre comme mère... Le mythe de la petra genilrix se retrouve de l'Asie

Mineure à l'Extrême-Orient » (<http://krapooarboricole.files.wordpress.com/2010/10/vade-yves-sur-la-maternite-du-chene-et-de-la-pierre-in-revue-de-lhistoire-des-religions-tome-191-nc2b01-1977-pp-3-41.pdf>, p. 8-9). En revanche, il semble que, primitivement, les peuples dits indo-européens ne connaissaient pas ce culte.

[17] Iliade, IX. 381.

[18] Odyssée, IV, 83.

[19] Iliade, XIII, 741.

[20] Hérodote, I, 52.

[21] Thucydide, I. 3.

[22] Studies in Homer, I. p. 553.

[23] Odyssée, VIII. 265.

[24] Iliade, XI. 152.

[25] Tacite, Germanie, III.

[26] Iliade, XIII, 11.

[27] Ibid., XIV, 276.

[28] Ibid., I. 580.

[29] Ibid., XV. 18-21.

[30] Ibid., IV 34-36.

[31] A. B. Cook, Zeus, Jupiter and the Oak, Cl. Rev., 1903, 1904.

[32] Iliade, XX. 7.

[33] Ibid., XXI. 195.

[34] Ibid., III, 104.

[35] Strabon, III. § 353.

[36] Brit. Mus. Cat, F. 331.

[37] Brit Mus. Cat F. 278.

[38] En fait, rien de tel qu'un copieux repas de viande rôtie arrosé de vin pour convaincre un dieu nordique déjà en partie soumis aux influences méditerranéennes, le vin étant par excellence la boisson alcoolisée méditerranéenne. (note de l'éditeur)

[39] Hérodote, II, 43.

[40] Pausanias, II, 10, 1.

[41] Hésiode, Théogonie, 535 ; et Schol ad loc.

[42] Pausanias, II. 5. 5.

[43] Il est donc absolument faux que le prométhéisme soit une tendance spécifiquement « occidentale ». (note de l'éditeur)

[44] Iliade, XXIII. 75.

[45] Tacite, op. cit., 27.

[46] Eschyle. Choéphores, 64-68.

[47] Genèse, IV, 11, 12.

[48] Pausanias, VIII, 24, 819.

[49] Iliade, IX. 632.

[50] Tacite, op. cit., XXI.

[51] Odyssée, XXII, 481.

[52] Plutarque, Quaest. Symp., VI, 8.

[53] Levitique, XVI. 21.

[54] The Golden Bough, 2e édition, III. p. 93 et suiv.

[55] Isocrate, Orat., V, 117.

[56] Plutarque, Vie de Phocion, XXVIII.

[57] Clément d'Alexandrie, Protrepticon, II, 21, 2.

[58] Phaëdon, 69c.

[59] Pindare, Frg. 102.

[60] Apollodore, III, 14, 7.

[61] Diodore, V. 27, 3.

[62] Isocrate, Panégyrique, 28.

[63] Diodore, I, 96.

[64] in W. Heinemann, Plutarch's Moralia, vol. 15 : Fragments, Harvard University Press, 1969, fragment 178.

[65] Euripide, Frg. 475.

[66] Ibid.

[67] Chap. CXXV.

[68] La confession négative consiste à déclarer avoir vécu selon certains principes, ou, plus exactement, à ne pas les avoir enfreints. (note de l'éditeur)

[69] Proclus, Commentaires sur la République de Platon, in H. Blavatsky, La Doctrine secrète, p. 270.

[70] G. Murray, History of Ancient Greek Literature, p 68.

[71] Platon, La République, II, 380.

[72] Hermias, in Plat. Paedr., p. 125.

[73] F. M. Cornford, Plato and Orpheus, Class. Rev., Déc. 1903, p. 433.