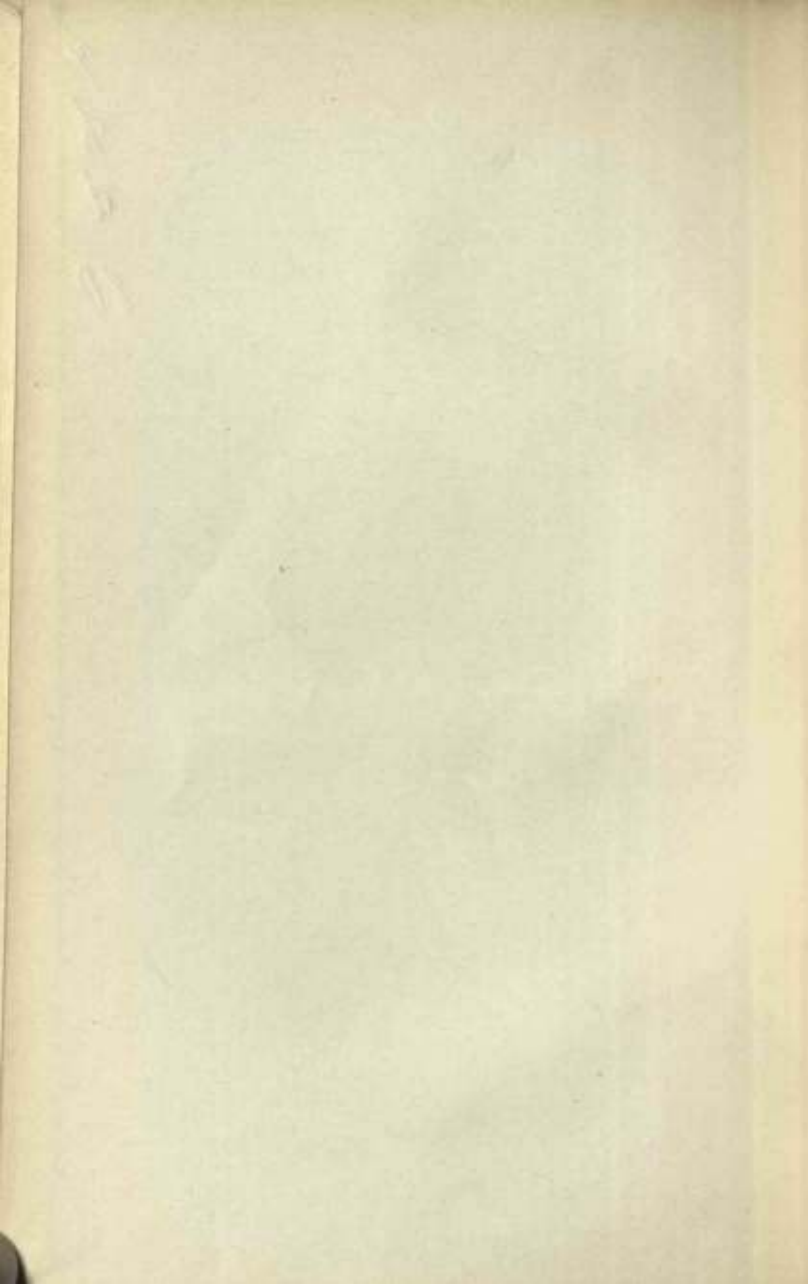


WARBURG INSTITUTE

FHI 80

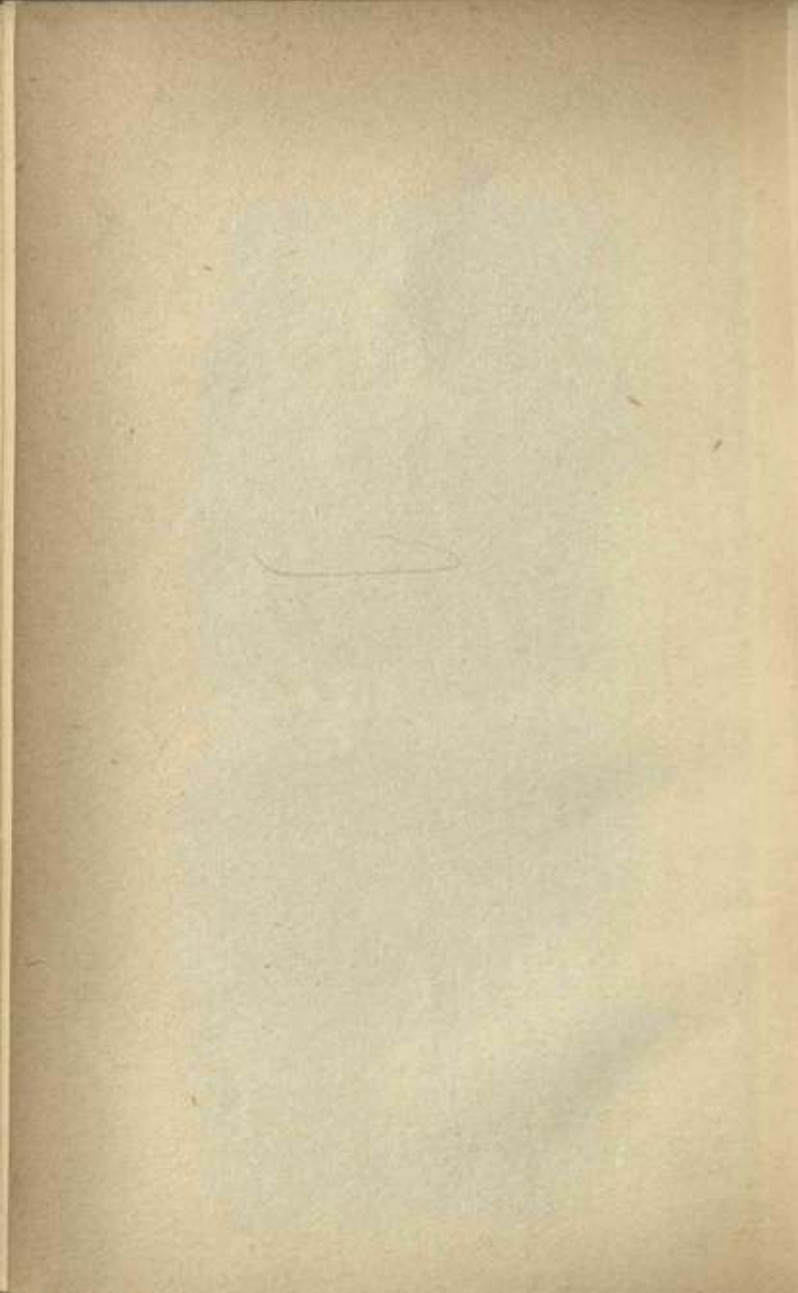
UNIVERSITY OF LONDON
WARBURG INSTITUTE

4
h
i
80



CHRISTIANISME

4.



LA SIBYLLE

M. Thadée Zielinski, professeur de littérature grecque à l'Université de Varsovie, est un des grands humanistes de ce temps. Nul n'a pénétré plus profond dans la religion antique. Comme chez nous un Louis Ménard, il a retrouvé en son propre cœur les sources vivantes de la foi primordiale.

M. Zielinski a voulu écrire en notre langue les trois parties de ce livre. Le lecteur français lui en saura gré.

P.-L. C.

35
1874
CHRISTIANISME

CAHIERS PUBLIÉS SOUS LA DIRECTION DE P.-L. COUCHOUD

LA SIBYLLE

4
h
i
80

TROIS ESSAIS
SUR LA RELIGION ANTIQUE ET LE CHRISTIANISME

PAR

TH. ZIELINSKI

Professeur à l'Université de Varsovie



F. RIEDER ET C^{ie}, ÉDITEURS

7, PLACE SAINT-SULPICE, 7

PARIS

M. CM. XXIV

IL A ÉTÉ TIRÉ DE CET OUVRAGE :
60 EXEMPLAIRES SUR VELIN PUR
FIL DES PAPETERIES LAFUMA, DE
VOIRON, DONT 10 HORS COM-
MERCE, NUMÉROTÉS DE 1 A 60.



DROITS DE TRADUCTION ET
DE REPRODUCTION RÉSERVÉS
POUR TOUTS PAYS. COPYRIGHT
BY F. RIEDER ET C^{ie}, 1934.

PRÉPARATION DU CHRISTIANISME
DANS LA RELIGION ANTIQUE

I

PRÉPARATION PSYCHOLOGIQUE

« Avant l'avènement du Christ », dit Clément d'Alexandrie, « Dieu donna aux Hébreux la Loi et aux Grecs la Philosophie ». En s'exprimant ainsi, l'auteur chrétien reconnaît le rôle préparatoire et pour ainsi dire pédagogique de la philosophie grecque. Ce rôle serait analogue à celui qu'a eu d'après lui la loi de Moïse relativement au christianisme. Il ne fut pas le seul à l'affirmer : en tirant parti d'une fraude pas tout à fait pieuse des écrivains hébreux de plus ancienne date, qui avaient proclamé leur grand législateur et prophète inspirateur de la philosophie des Hellènes, les apologètes chrétiens purent s'approprier de toute bonne foi ce merveilleux produit de la pensée dite païenne.

Les grands théologiens n'eurent qu'à suivre leur exemple, même après que la fraude en question eut été abandonnée. Les critiques modernes ont pu sans grande peine établir la part très considérable de la philosophie grecque dans le système grandiose de la théologie chrétienne. Aussi le livre sur la « préparation du christianisme dans la philosophie antique » est-il déjà écrit ; et quelques modifications ou élargissements qu'y puissent apporter des recherches futures, ce n'est pas mon intention de le refaire ici.

Pour la religion antique, c'est autre chose. C'est à elle qu'on applique de préférence l'épithète de « païen » dans le sens odieux du mot, en couvrant tout ce qu'elle a créé du terme encore plus outrageux d'« idolâtrie ». Dans ces conditions l'assertion même d'une préparation du christianisme dans la religion antique pourrait paraître blasphématoire à des âmes délicates. Et puisque je ne voudrais froisser personne dans cette étude purement objective et plutôt conciliatrice qu'agressive, je tiens à m'expliquer de prime abord sur ce point préalable.

Quand on parle de la « préparation » d'une forme de la culture intellectuelle dans une forme antérieure, que veut-on dire ? La réponse n'est pas si simple qu'on le croirait au premier coup d'œil. Sans exclure d'autres

possibilités, je ne parlerai ici que des deux plus importantes.

La première, c'est la préparation *matérielle*. Dans notre cas elle équivaldrait à l'hypothèse que le christianisme ait emprunté des dogmes ou des rites à la religion antique, dite païenne... (le lecteur aura remarqué que je préfère éviter ce dernier terme à cause de son arrière-goût injurieux ; si donc j'avais à l'employer dans le cours de cette étude, je prie d'avance de l'accepter au sens objectif du mot). Ce thème — le thème des emprunts matériels — a été beaucoup discuté ; j'aurais peut-être à ajouter mon mot à ce qui a été allégué tant pour que contre ; mais en tout cas ce n'est pas ici ce que je ferai.

L'autre, c'est la préparation *psychologique*. Nul ne peut contester le fait historique, que la religion chrétienne, née au sein du judaïsme, a été éliminée par le peuple même qui semble l'avoir engendrée, tandis qu'elle a été accueillie par toutes les autres nations, qui faisaient partie du vaste empire romain, si bien qu'au déclin de l'antiquité ses limites coïncidaient à peu près avec les frontières de cet empire lui-même, et qu'elle avait ses partisans partout, à la seule exception de son pays natal. Or, la conversion des « gentils » au christianisme s'opérait, on le sait, tout à fait volontairement, sans aucune

contrainte de la part du pouvoir temporel, tout au contraire ; on ne va donc pas alléguer l'analogie des conversions forcées des barbares du moyen-âge. Et ceux par qui ces conversions s'opéraient ne pouvaient non plus seconder leur œuvre par les charmes ou les ressources d'une civilisation supérieure. C'est le contraire que nous avons à constater. On ne va donc pas recourir à l'exemple des conversions des Peaux-rouges, des Noirs ou d'autres peuples aux temps modernes.

Tous ces éléments extrinsèques sont hors de cause dans le cas qui nous occupe ; plus on y pense, plus on est forcé d'admettre, comme seule explication possible, d'une part, un état d'âme favorable à la réception du christianisme, — de l'autre, le contraire. Ou pour être plus précis : nous devons admettre que les Grecs et les Romains hellénisés étaient préparés d'avance à devenir les sectateurs du Christ, tandis que les Juifs ne l'étaient pas. Préparés — par quoi ? Évidemment, par leur religion, puisque c'est de religion qu'il s'agit. Or la religion des Grecs et des Romains, c'était précisément celle que nous appelons la religion antique.

Voilà donc cette préparation psychologique, que nous avons opposée plus haut à la préparation matérielle. Avançons-nous, en

l'admettant, une hypothèse inacceptable pour les défenseurs zélés du christianisme ? En aucune façon, puisque ce sont eux-mêmes qui y ont recours. M. Delehayé, dans son bon livre sur les *Légendes hagiographiques*, combat avec raison l'opinion de ceux qui voient dans le culte des saints de l'Église chrétienne un emprunt matériel au culte des héros de la religion antique ; mais il admet en toutes lettres cette autre préparation que nous avons appelée psychologique. Et c'est tout ce qu'il nous faut ici.

La « préparation du christianisme dans la religion antique » — nous allons la voir à l'œuvre dans les deux articles qui font suite à celui-ci, l'un concernant la Grèce, l'autre Rome. Ici c'est la question même de cette préparation, conçue comme préparation psychologique, que je voudrais soumettre au jugement du lecteur.

II

LE PRÉTENDU POLYTHÉISME ET LA PRÉTENDUE IDOLATRIE

Avant tout il faut écarter certains préjugés qui pourraient troubler le lecteur. Ceux qui

prétendent ériger une barrière infranchissable entre la religion antique et le christianisme, en traitant celle-là de polythéisme et celui-ci de monothéisme, ne se rendent évidemment pas compte que là-haut, au-dessus du temps et de l'espace, la question de l'unité ou de la pluralité du *divin* est tout aussi naïve, que serait celle de la couleur blonde ou brune de ses cheveux. C'est ce que le monde antique sentait — je ne dis pas : comprenait — très bien, en se servant à l'égard du divin indifféremment des deux nombres — *theos* ou *theoi*, *deus* ou *dei*. Et c'est aussi la qualité impliquée dans le dogme chrétien de la Trinité, tandis que l'opiniâtreté intransigeante du judaïsme sur l'unité de Iahvé tient à sa conception toute matérielle telle que nous la trouvons dans les livres de Moïse.

Ici donc nous pouvons parler plutôt de parenté entre la religion antique et le christianisme que de divergence fondamentale. Ou pour revenir à notre façon de poser la question : nous comprenons facilement qu'un esprit nourri dans l'idée du divin telle que les anciens se la représentaient ait pu souscrire au dogme chrétien de la Trinité, absolument inacceptable pour une âme imprégnée de la conception mosaïque.

Une autre barrière à écarter, c'est la façon

encore plus naïve dont on traite la religion antique d'idolâtrie, en l'opposant ainsi au culte soi-disant pur du judaïsme tout aussi bien que du christianisme. On connaît les déclamations répétées à l'infini sur les « insensés » qui se prosternent devant l'œuvre de leurs propres mains au lieu d'adorer Celui dont ils sont l'œuvre. Cela commence avec la Loi, cela continue avec une uniformité désespérante chez les prophètes, les psalmistes, les apocryphes, les sibylles, pour aboutir aux apologètes chrétiens qui ne craignent pas à l'aide de la rhétorique grecque des expressions plus injurieuses. Et encore sommes-nous loin de la fin.

Passé pour les premiers ; il se peut qu'ils aient eu raison. Nous ne sommes pas en état de juger si vraiment les Philistins identifiaient l'idole de Dagon dans le temple d'Asdod, ou les Moabites leur « abomination » de Kamosch avec les dieux respectifs. Que les Israélites le faisaient pour eux-mêmes, c'est ce que prouve la jolie légende biblique sur Dagon prosterné devant l'Arche capturée par ses sectateurs (I Rois, v, 3). Par contre nous sommes parfaitement en état d'affirmer que les sentiments des Athéniens à l'égard d'Athéna Polias de l'Acropole étaient exactement les mêmes que ceux d'un catholique croyant et éclairé à l'égard

de Notre-Dame de Lourdes. C'est-à-dire qu'ils n'identifiaient nullement cette idole vénérable avec la déesse elle-même, qui du haut de l'Olympe veillait sur sa ville bien-aimée. Qu'on cesse donc enfin de répéter ces tirades injustes et absurdes sur l'idolâtrie du monde antique et de traiter d'« insensés » Sophocle et Platon pour cela seul, que, mieux doués sur ce point que leurs contemporains des bords du Jourdain, ils avaient le bonheur de reconnaître cette source sublime du sentiment religieux qu'est la révélation du divin dans le beau.

Mais, va-t-on m'objecter, les bonnes gens, contre qui les apologètes chrétiens dirigeaient leurs traités *de idololatria*, n'étaient pas précisément tous des Sophocle et des Platon. Certes, ces gaillards d'Arcadie, dont se moque Théocrite, roulaient dans les orties l'idole de leur Pan, lorsque leur espoir d'une gogaille abondante était déçu. Et le pauvre héros d'un roman de Mathilde Scrao, qui, ayant perdu à la loterie ses dernières ressources, précipite dans un puits son *Ecce-homo*, objet jusqu'alors de sa dévotion particulière, avait-il vraiment des idées plus élevées en matière religieuse que ces rustres de Théocrite ? Ou bien va-t-on pour le triomphe de la justice comparer le christianisme éclairé avec les bas-fonds de la religion dite païenne ?

Le lecteur attentif aura remarqué, qu'en nous débarrassant de cette autre barrière prétendue infranchissable entre les deux religions, nous avons découvert un sentier de plus — ou plutôt une grande route, conduisant de la foi de Phidias à celle d'Andrea del Sarto — : le sentiment spontané et puissant de *la révélation du divin dans le beau*. Ce sentiment n'existe pas pour l'âme étriquée de l'adepte de la Loi, et les admirateurs du judaïsme aux dépens du « paganisme », quand ils lisent le commandement de Iahvé dans l'Exode (xix, 4) : « Tu ne te feras pas d'idoles ni d'image quelconque de ce qui est dans les cieux là-haut ni sur la terre ici-bas ni dans les eaux sous la terre », se rendent-ils compte de la portée de ces paroles terribles ? Se représentent-ils, que c'est une sentence de mort prononcée contre toute éclosion des beaux-arts dans l'avenir ? On peut la voir à l'œuvre dans toute l'histoire de la culture israélite sur les bords du Jourdain.

Par bonheur, l'âme antique a eu le courage de résister à cette injonction néfaste. Après quelques hésitations trop compréhensibles au début de la foi nouvelle, elle a repris son ancien cours, en soumettant les deux grands arts imitatifs au service glorieux de l'Éternel. Non qu'il n'y eût point de retour

de l'aveuglement de jadis. Dans l'Orient, l'iconoclasie avec ses conséquences funestes devint le fossoyeur de la culture du Bas-Empire. Dans l'Occident, ce fut le mouvement du xvi^e siècle qui créa la vraie « abomination de la désolation » à Nuremberg comme à Leyde, à Bâle comme à Canterbury. Mais, mises à part ces aberrations passagères, on peut dire que l'âme chrétienne se montra digne de l'empreinte indestructible qu'elle avait reçue de la religion antique. La floraison nouvelle des arts dans les temps modernes en fut la récompense.

On ne saurait trop insister. Rarement on trouve autant d'inadvertance ou d'hypocrisie que sur ce point. Ne voit-on pas, en effet, les mêmes gens, qui, en parlant de Phidias ou de Praxitèle, s'enthousiasment pour la « religion de l'art » et qui, transportés sur le terrain des luttes religieuses, se font les champions du « culte pur » contre l'« idolâtrie », sans avoir même le courage de s'avouer, que « ceci tuera cela » — ou, au moins, fera tout son possible pour le tuer ?

III

LE DIEU FAIT HOMME ET L'HOMME
DEVENU DIEU

Au lieu de la classification superficielle, que nous avons écartée plus haut, l'éminent savant hollandais Tiele en a proposé une autre, qui nous paraît bien plus utile : il distingue les religions *théocratiques*, d'après lesquelles le divin est séparé de l'humain par un abîme infranchissable, des religions *théanthropiques*, qui admettent un trait d'union entre les deux natures sous forme d'un dieu-homme ou bien d'un homme-dieu. Il trouve la première catégorie représentée chez les Sémites, la seconde chez les peuples aryens. A part le premier terme, peu significatif, la distinction est bonne et je voudrais en faire usage.

Pour le judaïsme la chose est suffisamment claire : pas de trait d'union possible. Si Dieu s'adresse quelquefois à un être de nature humaine, en l'appelant son « fils », que ce soit le peuple d'Israël entier ou bien l' élu entre tous, le Messie, c'est simplement une

métaphore poétique analogue à la « fille de Sion », et il serait bien téméraire d'en déduire, qu'un Israélite orthodoxe ait jamais cru par exemple le Messie véritablement engendré par le Maître formidable de l'Horeb. Ici donc nous avons le théocratisme, dont parle Tiele, dans toute sa rigoureuse pureté.

C'est pourquoi le grand-prêtre, en entendant le prophète galiléen se proclamer le Messie et le fils de Dieu, déchira ses vêtements en criant au blasphème. Serais-je le premier à constater que sa fureur théologique était provoquée par la seconde qualification et non par la première ? Des messies, il n'en manquait pas dans ces temps surexcités. Se donner pour tel pouvait paraître un acte d'outrecuidance aux yeux des sceptiques, mais non pas un blasphème digne de la peine de mort. Le blasphème était contenu dans les mots « fils de Dieu », qui dans cette circonstance ne pouvaient être excusés à titre de licence poétique et, pris au pied de la lettre, introduisaient en effet un dogme organiquement hétérogène dans la religion de Iahvé.

Mais nous pouvons en être sûrs : Jésus le Messie aurait partagé le sort de tant d'autres messies qui surgirent de temps en temps au bord du Jourdain, et l'herbe aurait poussé sur sa tombe oubliée, sans que rien

ne fût changé dans les affaires des vivants. C'est Jésus le Fils de Dieu qui a conquis le monde. Pourquoi ? Parce que ce monde était préparé d'avance par sa religion à lui, la religion antique, qui, suivant la terminologie proposée, était une religion théanthropique par excellence.

Elle reconnaissait, avant tout, le dogme du dieu devenu homme pour remonter ensuite aux cieux. Le lecteur n'exigera pas ici une coïncidence parfaite : ce n'est pas de l'emprunt d'un dogme préexistant qu'il s'agit, tant s'en faut, mais seulement d'une certaine prédisposition favorable pour un dogme à venir.

Ce dieu-homme, dont il s'agit, c'est, dans la religion grecque, Apollon, fils de Zeus. Sa création a pour but de mettre un terme à l'antagonisme primordial de Zeus et de la Terre, en assujettissant celle-ci à celui-là. C'est pourquoi les forces de la Terre, concentrées dans son Dragon symbolique, s'efforcent de l'empêcher. Le tableau de ces efforts a dû impressionner bien vivement l'âme antique puisque nous le retrouvons jusque dans l'Apocalypse de saint Jean. Ces efforts restent sans succès : le dieu naît, grandit, tue le Dragon et s'empare de sa demeure, d'où émane le souffle prophétique de la Terre. Dès lors, le savoir sans borne appartient

à Apollon et par lui à Zeus. L'acte suprême de ce drame cosmique, c'est la réconciliation des deux puissances, l'éternité de Zeus reconnue par la Terre, la maternité vénérable de la Terre, procréatrice des fruits, reconnue par Zeus — comme l'atteste la parole de la Sibylle apollinienne à Dodone : « Zeus était, Zeus est, Zeus sera : grand est Zeus ! La Terre vous fait naître les fruits : vénérez donc comme votre mère la Terre ! »

Mais le Dragon, tué par Apollon, était autre chose qu'un simple monstre, semblable à l'hydre d'Héraclès, dont la mort violente ne tirerait pas à conséquence. Incarnation des forces de la Terre, il participait en quelque sorte à sa sainteté, et l'exploit d'Apollon, ainsi envisagé, devenait un meurtre, qui devait être expié. Encore était-ce un grand progrès que cette possibilité d'une expiation, qui n'existait pas auparavant, aux temps sévères du talion. Si la poésie théologique et prophétique du VIII^e au VI^e siècle nous avait été conservée, nous saurions probablement que cette expiation fut une des conditions du traité conclu entre Zeus et la Terre. Quoi qu'il en soit, Apollon fut le premier qui, par son propre exemple, montra aux mortels la voie salutaire de l'expiation du meurtre. Il consentit à se défaire pour un an de sa divinité et à subir

le sort d'un esclave auprès d'Admète. Pour celui-ci, nul doute qu'il n'ait été à l'origine le maître « indomptable » de l'enfer, allié naturel de la Terre. Aux temps historiques il était devenu un simple mortel, roi de Thessalie.

Voilà donc le dieu devenu homme. L'histoire de son service chez Admète se transforma peu à peu en une sainte idylle, dont nous goûtons les charmes délicats jusque dans l'*Alceste* d'Euripide. Ce ne furent pas les troupeaux seuls du bon roi qui prospérèrent sous cette surveillance divine : Apollon se communiqua volontiers au maître lui-même, et les anciens possédaient un livre de la Sagesse d'Admète — *Admêtou logos* — dont les quelques débris conservés donnent une idée très favorable.

Cette tâche accomplie, Apollon remonta aux cieux, pour être désormais « grand auprès du trône de Zeus », comme l'atteste Eschyle (*Eum.*, 229).

Mais, comme nous l'avons déjà annoncé plus haut, la religion antique reconnaissait aussi le dogme de l'homme-dieu, c'est-à-dire, de l'homme, fils de dieu, qui, étant né d'une mère mortelle dans des conditions purement humaines, par ses exploits surhumains a mérité l'ascension au ciel et l'apothéose ; c'est le cas d'*Héraclès*. Son mythe a aussi

été créé en rapport avec l'antagonisme primordial, dont il a été question tout à l'heure. Le lecteur sera peut-être surpris en apercevant un certain manque d'accord entre ce mythe et celui d'Apollon, développé plus haut. C'est que la religion grecque n'a pas subi de systématisation forcée. Les mythes et les dogmes pullulent les uns à côté des autres, animés par le même souffle créateur, dans la même direction, mais sans cohérence intrinsèque.

Zeus a vaincu la Terre et ses forces, les Titans, qui dès lors remplissent le Tartare de leurs gémissements. Mais la Terre, avide de vengeance, lui prépare d'autres ennemis encore plus redoutables, les Géants. Pour vaincre ceux-ci, ses forces ne suffiront pas ; il lui faut un mortel de sang divin. C'est pourquoi, descendu chez Alcmène, Zeus engendre un fils — Héraclès. La tâche de celui-ci est donc prescrite d'avance ; il s'y prépare par une série d'exploits, qui tous ensemble contiennent la pacification du monde, y compris la victoire sur la vieillesse et la mort. C'est alors seulement qu'il est prêt pour le combat suprême : Zeus le fait monter sur son char et, aidé de lui, foudroie les Géants. « Le bienheureux ! dit Hésiode, ayant accompli la grande œuvre parmi les immortels, il vit la vie éternelle

ne connaissant ni vieillesse ni chagrin. »

Ainsi Héraclès « le beau vainqueur » (*Kallinikos*) a sauvé le royaume des dieux. Par cela même il a aussi sauvé le genre humain, dépendant des dieux, ce genre humain, auquel il avait rendu la vie tolérable en pacifiant la terre (*exhêmerôsas gên*), qu'il délivra des monstres de toute espèce. La fantaisie des Grecs s'empara de ce dernier thème. Même ceux dont l'esprit terrestre ne se hasardait pas dans les empyrées de la légende cosmique s'évertuèrent volontiers à célébrer les mérites du bienfaiteur de l'humanité. Le cycle des douze exploits (*dôdekathlos*) fut créé, mais autour d'eux pullulèrent d'autres exploits de rang inférieur. Il est vrai qu'une popularité trop large ne laisse pas d'avoir des inconvénients, surtout lorsqu'elle n'est pas contrebalancée par une censure rigide de caractère sacerdotal. Le peuple s'assimile ses favoris en empreignant leurs figures augustes d'une certaine bonhomie grossière. Ce fut aussi notre cas; Hercule l'emporta sur Héraklès. Mais, pour les gens graves, le grand héros conserva son aspect vénérable. Ami des bons et ennemi terrible des méchants, il rétablit sur terre le culte des dieux qui tombait en désuétude. Il rendit les mers et les montagnes accessibles aux braves qui allaient

suivre son exemple. Il extirpa les mœurs féroces et barbares, dont le siècle de fer avait souillé l'humanité. Il allait mettre fin à ce siècle de fer lui-même, en ramenant le bonheur de l'âge d'or perdu, ainsi que l'avait prédit le grand prophète de l'antiquité fabuleuse, Tirésias de Thèbes : « Le jour viendra, où le loup carnassier ne voudra pas faire du mal au faon qu'il aura trouvé dans sa litière. » C'est que le Messie n'est nullement une création exclusive du judaïsme.

Voilà ce qu'est l'homme-dieu de la religion antique. Et nous ne serons pas surpris de découvrir que le christianisme éclairé se rendait compte de cette parenté, qui facilitait considérablement la réception de la nouvelle foi par ceux qui déjà, avaient cru en Apollon et en Héraklès.

Voici comment Origène apostrophe ses compatriotes : « Puisque vous êtes des Hellènes, il sera permis de recourir aux légendes helléniques contre vous, pour que vous ne croyiez pas que nous autres chrétiens soyons seuls à nous servir de pareilles histoires miraculeuses (il s'agit de la naissance du Christ). Certains ont jugé possible... de mettre par écrit, que Platon était fils de Périclioné, mais qu'à Ariston il avait été interdit de s'approcher de son épouse, jusqu'à ce qu'elle eût mis au monde celui

qu'elle avait conçu d'Apollon. » (*Contre Celse*, I, 27).

IV

LA MÈRE DU SAUVEUR

La prophétie de Tirésias, dont j'ai parlé tout à l'heure, était adressée à Alcmène, jeune mère de l'enfant Héraklès ; c'est elle que le vénérable vieillard apostrophe dans ses premières paroles : « Réjouis-toi, toi qui as mis au monde le plus vaillant des fils... Mainte Achéenne, en ramollissant de ses mains son fil sur son genoux, chantera Alcmène, en l'appelant de son nom, jusqu'à la tombée du jour, et tu seras vénérée par le peuple d'Argos. » Ici nous touchons du doigt une différence fondamentale entre le Messie grec et celui des Hébreux : dans les rêves nombreux du peuple de Juda au sujet de l'Oint du Seigneur il n'est jamais question de sa mère.

On sait assez que ce manque de piété et d'amour pour la mère du Sauveur n'est nullement l'effet d'un hasard. Il ne pouvait en être autrement chez les adeptes d'une Loi qui reconnaissait la polygamie, avec

tout ce qu'elle a d'outrageant pour la femme. On me permettra de ne pas insister ici sur ce point, que néanmoins je n'ai pu omettre tout à fait, vu le sujet de cette étude. Pour être juste, disons que la religion de Moïse était une religion mâle par excellence.

Il n'en était pas de même pour la religion grecque, qui donnait une large part à la femme comme gardienne du foyer sacré, comme prêtresse, comme déesse. On peut même aller plus loin et affirmer que cette religion a, la première, accordé à la fidèle l'égalité des droits, que l'État refusait à la citoyenne, — effet du culte bienfaisant de la Terre-Mère, comme le savent les initiés. Rien de surprenant, dès lors, que la figure auguste du Sauveur désiré ait fait surgir chez le « peuple d'Argos » et surtout chez ses filles et mères la figure non moins sublime de celle qui l'avait mis au monde. Alors que les hommes chantaient Héraclès, les « Achéennes » chantaient Alcmène dans leurs cercles de travail « jusqu'à la tombée du jour ».

C'est que vraiment elle méritait d'être chantée. Jeune fille, restée orpheline après le meurtre de son père, elle donne sa main à un parent, Amphytrion, à condition qu'il la laissera intacte jusqu'à ce qu'il l'ait vengée des meurtriers...

Ici le lecteur, qui certainement a entrevu depuis longtemps le point de mire de ce discours, va peut-être m'objecter qu'une vertu si vindicative est tout de même d'un aloi douteux. Qu'il n'oublie pas cependant qu'il s'agit ici d'une antiquité très haute. La condition d'Alcmène répondait parfaitement à ce qu'on comprenait alors par le mot grec d'*arété*. Pour un trait tout à fait semblable Sophocle appellera une de ses héroïnes « la plus sage et la plus vertueuse des jeunes filles ». Le jour ne tardera pas à venir, où *arété*, avec Socrate et Platon, deviendra la vertu dans le sens chrétien du mot, qui en exclut la vengeance. Ici nous ne sommes qu'à l'aube.

Amphitryon consent. Il prend son épouse vierge et l'emmène avec lui d'Argos à Thèbes. Après l'avoir installée comme maîtresse dans sa maison, il la quitte pour aller exécuter l'acte de vengeance promis. Dans ce temps-là, Zeus, dit Hésiode, « conçut l'idée de créer celui qui devait devenir le sauveur pour les dieux et les hommes », selon ce que nous avons montré plus haut. Il baisse les yeux vers les mortelles d'alors ; entre toutes il choisit Alcmène, la belle, la pure, la vertueuse.

Le dieu allait donc engendrer l'homme. D'après les idées du temps cet acte ne pou-

vait être imaginé autrement que comme effet d'une union corporelle avec sa future mère. Force lui fut donc de descendre en personne chez la reine de Thèbes. Il le fit en prenant la figure de son mari absent.

Ici je crains que le lecteur, dont la fantaisie est prévenue par la comédie exquise de Molière, n'aille accompagner d'un sourire railleur ce que je vais lui raconter. Pourrais-je le supplier de se défaire pour un moment le plus complètement possible de ces réminiscences intempestives ? Il s'agit ici de bien autre chose que d'une aventure galante de ce Jupin comique. Molière, il est vrai, remonte à Plaute, et Plaute à un auteur grec inconnu du iv^e siècle. Mais la Grèce, élève privilégiée de la religion comme de l'art, pouvait impunément parodier les plus beaux de ses mythes. Elle en avait le droit, comme l'enfant bien-aimé a le droit de voir la grimace de sa mère, qu'il ne cessera d'adorer même après qu'elle l'aura fait rire à ses dépens. Pour les modernes, c'est plus difficile. N'ai-je pas lu dans une revue française l'aveu d'un écrivain, assurant qu'il lui était impossible de prendre au sérieux la guerre de Troie — la tragédie d'Achille et de Priam ! — après *la Belle Hélène* d'Offenbach ? Je ne sais si ce pauvre homme a beaucoup de semblables parmi ceux qui auront

jugé cette étude digne de leur attention.

Quant aux Grecs, ils étaient mieux avisés. A travers la comédie grivoise, ils entrevoyaient l'Alcmène tragique, héroïne de l'œuvre sublime d'Euripide, et, à travers celle-ci, l'Alcmène naïve et touchante des fileuses achéennes. Le lecteur gagnera beaucoup en s'associant à eux pour un moment.

Le christianisme n'a pas été le premier à condamner le déguisement du divin : Platon l'a fait avant lui dans le second livre de sa République. Mais la légende populaire avait besoin de ce déguisement dans notre cas : et Euripide a bien su en dégager l'élément tragique. La mère future du Sauveur devait être la plus chaste entre les chastes ; personne hors son mari légitime ne pouvait aspirer à ses tendresses conjugales. C'est pourquoi Zeus lui apparaît sous la figure de celui-ci. Pour elle, c'est Amphitryon lui-même. Il a tenu son serment : c'est à elle maintenant de tenir le sien. Ainsi elle devint infidèle dans sa chair tout en restant fidèle dans son âme.

Mais voici que le vrai Amphitryon survient ; l'accueil étrange que lui fait sa femme le déconcerte ; des complications terribles s'ensuivent. C'est à Zeus de justifier celle dont il sait l'innocence. Certes, il le fera, et Amphitryon s'inclinera devant la volonté

bienfaisante de Celui, qui avait conçu l'idée de créer le Sauveur pour les dieux et les hommes. Et Héraclès « le beau vainqueur » naîtra.

Sa mère sera glorifiée avec lui. Mais cet acte de justice ne lui sera rendu qu'après sa mort. Durant sa vie elle suivra avec une angoisse croissante les exploits toujours plus périlleux de son divin fils, jusqu'au moment suprême, où elle apparaîtra devant le bûcher de l'Œta et verra les flammes entourer le corps encore vivant du martyr, dévoré par la robe empoisonnée de Nessus. Nous ne pouvons qu'entrevoir cette scène sublime à travers la rhétorique de Sénèque. Même dans ces conditions défavorables nous devons en admirer la grandeur — la grandeur de cette mère vertueuse, qui, la mort au cœur, console par des paroles vaillantes son fils supplicié.

Ah oui, elle donnait matière aux chants des fileuses « jusqu'à la tombée du jour », cette mère-là ! Et nous comprenons aisément ce qui devait advenir, des siècles plus tard, quand la vénérée parmi les Achéennes fut remplacée par la *benedicta in mulieribus*. Les arrière-petites-filles de celles qui avaient chanté Alcmène, se mirent à chanter les louanges de Marie, à la tombée du jour et à l'aube encore.

Je ne dis pas que l'épouse-vierge d'Amphitryon ait été la seule. Toutes les déesses-mères et toutes les déesses-vierges de l'Olympe antique contribuèrent à préparer les âmes au culte chrétien de la Reine des cieux. Et ce n'est pas cela qu'on conteste ; tout au contraire. Ceux qui ont forgé le mot de « mariolâtrie » pour flétrir la plus belle création du christianisme antique en reconnaissent complaisamment l'origine « païenne », mais ils le font expressément pour en nier le caractère chrétien. Nous aurons à revenir sur cette question à la fin du chapitre suivant.

V

LE CULTE DES SAINTS

« Les âmes de tous sont immortelles ; les âmes des bons et des vaillants sont divines », c'est ainsi que Cicéron dans ses *Lois* résume l'opinion du « paganisme » éclairé sur une question, que les anciens s'étaient posée depuis.

Déjà Homère parle de la génération des hommes demi-dieux, *hêmithêôn genos andrôn*.

Après lui Hésiode nous révèle les mystères de l'âge d'or de l'humanité, dont les derniers représentants, ayant été « couverts » par la Terre, seraient devenus les « gardiens » des vivants. En même temps la piété des villes, inspirée par la religion de Delphes, érigea partout en Grèce des sanctuaires de « Héros ». Ces héros étaient ceux, dont les poètes épiques avaient chanté les exploits, ou bien des fondateurs de villes et bienfaiteurs des hommes du temps passé, ou bien enfin des êtres mystérieux, qui avaient fait preuve d'une force supérieure de façon quelquefois inquiétante.

Ces sanctuaires, *sêkoi*, étaient associés le plus souvent possible avec les lieux de sépulture des « héros », dont on tenait à posséder les dépouilles mortelles. On se rendait du reste parfaitement compte qu'eux-mêmes, c'est-à-dire leurs âmes, menaient une vie bienheureuse et qu'ils étaient comme transfigurés, *eumorphoi*. On les honorait d'un culte public, qui, tout en étant différent du culte offert aux dieux, était cependant supérieur au culte des simples défunts. Les hommes pieux cherchaient auprès des sanctuaires des héros la guérison de leurs maux et du secours en cas de détresse. Une comédie récemment retrouvée de Ménandre nous parle d'une façon touchante de la protec-

tion exercée par un héros sur les enfants orphelins d'une famille, qui lui avait voué une dévotion particulière.

Voilà donc d'où serait « issu » le *culte des saints* de l'Église chrétienne ? J'ai déjà fait mes réserves sur ce point au commencement de cette étude, et je n'ai pas à y revenir ici.

On sait que le judaïsme ne reconnaît pas les saints. « Nul n'est saint hormis Dieu », nous disent gravement les adeptes de Moïse. Et c'est aussi la raison pour laquelle chez nous, en Pologne, ceux-ci évitent le terme de « sainte mémoire », dont nous nous servons à l'égard de nos morts, et se contentent pour les leurs : d'une « mémoire bénie ».

Voyons cependant, s'il ne s'agit pas ici d'une simple querelle de mots, facile à apaiser. Lorsque les Juifs, à leurs paroles sacrées *Kadosch, Kadosch, Kadosch Adonaï Tsébaoth*¹ ajoutent mentalement : « et nul autre » — ils ont probablement raison. C'est à eux de le savoir, et nul chrétien n'a le droit de les contredire. Mais quand ils ajoutent la même restriction aux paroles chrétiennes *hagios ho Theos, sanctus Deus*, ou à leurs équivalents modernes, ils ont décidément tort. Le mot hébreu *Kadosch* ne couvre nullement le *hagios* grec ou le *sanctus*

1. *Saint, saint, saint le Seigneur Sabaoth !*

latin. Les chrétiens de l'antiquité n'ont pas forgé ces mots d'après le modèle hébreu. Ils les ont hérités de leurs pères dans un sens déterminé, et ce sens s'est trouvé être tel, qu'il a pu embrasser, outre la sainteté absolue et exclusive de l'Être suprême, ceux qui par le mérite de leur vie ou de leur mort se sont élevés au-dessus de la piété d'un simple fidèle. Ce n'est donc pas le cas de s'échauffer là-dessus ; on pourrait même dire que c'est plutôt une question de lexicologie que de religion.

Mais outre le mot il y a le culte, et c'est là le point décisif. Culte du héros Corinthos à Corinthe, culte du héros Cécrops à Athènes, culte de Romulus à Rome ; culte de saint Denis à Paris, culte de saint Léopold à Vienne, culte de saint Stanislas à Cracovie ; pas de culte d'Abraham, de Moïse, de David à Jérusalem. Ici la *continuité psychologique* — c'est ainsi qu'il est permis de l'appeler — entre la religion antique et le christianisme est évidente, aussi bien que le manque d'une continuité pareille entre celui-ci et le judaïsme.

Par contre, voici une autre question qui surgit, question extrêmement délicate — la même, que nous avons effleurée à la fin du chapitre précédent. Ce culte des saints, ainsi que son pendant, la « mariolâtrie », est-ce

bien du christianisme encore ? Ce que personne ne saurait nier, c'est que ni dans le Sermon sur la montagne, ni dans les épîtres de saint Paul il n'est question de l'un ou de l'autre. Et puisque les analogies de la religion antique sont si évidentes, n'est-il pas clair que c'est précisément à elle qu'on a « emprunté » ces croyances antichrétiennes ? Cela donné, libre aux apologistes d'un christianisme terne et rabougri de traiter de « païenne » l'église médiévale, ainsi que la continuatrice de ses traditions aux temps modernes.

Pour moi, c'est à dessein que j'ai traité les deux questions actuelles après les précédentes. Les analogies « païennes » pour le culte de Marie et des saints ne sont pas moins frappantes que celles que nous avons alléguées pour le Fils de Dieu. Allez-vous donc éliminer du christianisme son dogme fondamental ?

En général, qu'est-ce que ce « christianisme pur » dont on nous parle tant ?

Pour moi, j'avoue ne pas savoir ce que c'est. En revanche je crois pouvoir affirmer que le vrai christianisme, c'est celui que l'antiquité mourante a légué au moyen-âge. Les libres-penseurs, y compris même ceux qui ont évaporé dans leur alambic intellectuel jusqu'à la personne du Christ, n'auront

pas de peine à se ranger à mon avis, si l'on veut bien considérer le christianisme comme un fait historique et l'avantage d'appliquer ce terme précis à un contenu précis plutôt qu'à un fantôme vague et flottant. Quant aux croyants, je voudrais leur faire remarquer ce qui suit.

Quand le semeur alla semer, (je me permets d'abrèger la parabole évangélique), quelques-unes des semences tombèrent entre des épines et furent étouffées ; d'autres tombèrent sur un sol fertile et donnèrent un fruit centuple. A l'égard des semences nul doute n'est possible. Pour ce qui arriva consultons l'histoire. Elle nous dit que les premières tombèrent sur le sol aride de la Judée et donnèrent les pousses chétives de l'ébionisme, qui allaient bientôt être étouffées par les épines pharisaïques ; tandis que les secondes tombèrent sur le sol fertile du monde hellénique et donnèrent le fruit centuple du christianisme achevé, que l'antiquité a légué au moyen-âge. Croira-t-on que le semeur ait prédit ce fruit pour le démentir d'avance ? Libre à chacun, bien entendu, d'analyser le riche épi pour en dégager les atomes de la graine primitive. Qu'il y réussisse plus ou moins, ce ne sera qu'une œuvre d'investigation inoffensive sans valeur pratique. Quant à l'intention du semeur, elle

ne pouvait être différente du fruit accompli, composé non seulement de la sève primordiale, mais à droit égal des éléments favorables du sol fertile, qui, attirés par elle, en reçurent la sanctification suprême. C'est donc ce fruit que nous devons considérer comme le vrai christianisme — celui qui a la religion antique pour son véritable Ancien Testament.

VI

LES TROIS SÉJOURS DES MORTS
CHEZ LES GRECS

Je ne vais pas parler ici d'autres côtés essentiels du christianisme, tels que le baptême ou l'eucharistie. Quoique nous puissions alléguer beaucoup d'analogies « païennes » pour l'un et pour l'autre, les analogies judaïques ne manquent pas non plus. Retournons à notre point de départ : le dogme antique proclamant les âmes de tous immortelles et les âmes des bons et des vaillants divines. Nous en avons examiné la seconde moitié pour la retrouver entière dans le christianisme ; examinons maintenant la première.

L'immortalité au sens exact du mot est un dogme philosophique. La religion populaire se contentait d'une survie de durée indéfinie, en se représentant en même temps l'âme survivante comme retenue près du tombeau du corps, tantôt faible, tantôt puissante, mais sous ces deux rapports en communion perpétuelle avec le monde des vivants.

L'eschatologie homérique tâcha de rompre ce lien en créant l'idée d'un Hadès commun situé à l'extrême occident. Mais il ne s'en suivit qu'un compromis ambigu, qui localisa l'Hadès dans les espaces souterrains et par cela même voisins des tombes des défunts et rétablit ainsi les rapports des âmes avec le monde des vivants. Cet Hadès devait être le même pour tous, pour les Achille aussi bien que pour les Thersite; mais l'injustice manifeste d'une pareille égalité fit bientôt admettre des exceptions. Ce fut un acte décisif et gros de conséquences : l'idée de la justice s'empara de l'eschatologie. Les esprits de tous ceux qui avaient faim et soif de justice, se tournèrent vers l'outre-tombe pour y trouver leur apaisement.

Ce ne fut pas la justice, pourtant, qui donna le choc. Si, selon Homère, Tantale, Sisyphe et surtout les parjures souffrent

des peines sans fin dans l'au-delà, c'est qu'ils ont outragé les dieux. Leur châtement témoignait plutôt de la puissance des dieux que de leur justice. Si d'autre part Ménélas, Rhadamanthe et d'autres, après avoir terminé leur séjour terrestre, furent reçus parmi les bienheureux des Champs-Élysées, ce n'est pas à cause de leurs vertus, mais plutôt parce qu'ils étaient les fils ou les gendres des dieux.

Les mystères d'Eleusis eux-mêmes n'entrèrent pas sur-le-champ dans la voie indiquée par la justice : la béatitude, promise par eux, était réservée aux initiés et non pas aux vertueux. Mais l'élément moral ne tarda pas à s'associer à l'élément hiératique. Au temps d'Aristophane, nous avons déjà dans la religion de Déméter un paradis destiné à ceux qui, étant initiés, avaient eu une conduite pieuse envers les hôtes et les petites gens. D'autre part nous trouvons un enfer — ce sont « les ténèbres et la boue éternelle » — séjour de ceux qui ont enfreint les trois grands commandements de la morale religieuse grecque : la loi de piété envers les dieux, les parents et les hôtes. Entre les deux resta le vieil Hadès comme séjour des âmes inconscientes n'éprouvant ni joie ni peine : on y confinait ceux qui dans leur vie n'avaient été ni bons ni mauvais. Voici donc les représentations de l'au-delà

largement déterminées par l'idée de la justice triomphante ; aussi ne saurait-on exagérer le rôle éminemment éducatif des mystères d'Eleusis.

On ne s'en tint pas là cependant. On ne parlera pas ici des modifications, dues aux idées de préexistence et de métempsyose. Mais le problème psychologique du vice prêta à des distinctions ultérieures, suggérées par leur analogie avec les maladies du corps. Il semble que ce furent les mystères orphiques, qui, les premiers, s'emparèrent de cette idée. Un corps sain par essence est tout de même sujet à des maladies passagères et « curables ». Ce cas est tout à fait distinct de celui où un corps est atteint d'une maladie « incurable » et par cela même voué à la mort. Et la même idée de la justice, qui avait conduit à la triple différenciation du séjour des défunts, y fit introduire la modification ultérieure, dont il est ici question. Il n'est pas juste d'envelopper de la même haine les âmes essentiellement bonnes, mais atteintes d'une maladie passagère et curable, et celles qui par essence sont incurablement méchantes. Et puisque les dieux sont les dispensateurs de la justice, il faut bien admettre qu'ils aient désigné dans les régions vastes de l'au-delà un séjour temporaire pour les âmes acciden-

tellement coupables, afin qu'elles puissent y expier leurs fautes. Ces âmes franchiront donc, dans un temps proche ou lointain, les portes du paradis, soit après avoir subi toute la rigueur de la pénitence, imposée par la justice divine, soit après avoir obtenu le pardon de ceux qu'ils avaient offensés. En présence de ce *purgatoire*, produit de la conception éthique de l'au-delà, l'Hadès blème et indifférent d'Homère n'avait plus de raison d'être. Il ne fut pas supprimé (la religion antique ne possédait pas les moyens nécessaires à un acte de suppression dogmatique) mais il perdit son importance d'autrefois.

Comme on le voit, cette conception tant morale que logique de l'au-delà conduisait par nécessité à une tripartition : le paradis pour les bons, l'enfer pour les méchants, l'Hadès ou bien le purgatoire pour ceux qui n'étaient ni l'un ni l'autre d'une façon prononcée. L'idée d'une bipartition seule — paradis ou enfer —, impliquant une ligne fixe et arrêtée entre le bien et le mal, aurait révolté la conscience morale de l'âme antique tout aussi bien que son bon sens logique.

Mais ce ne fut pas tout. L'idée ou plutôt le sentiment d'un rapport sympathique entre le monde des vivants et celui des défunts, vainement combattu par Homère, chercha

à s'accommoder avec les nouvelles révélations de l'orphisme. Mais les conditions étaient devenues plus compliquées. Étant donnés les trois séjours de l'au-delà, quels pouvaient être nos rapports avec eux ?

Pour les condamnés, on n'en parle pas : l'oubli profond et éternel est leur sort mérité. Les justes n'ont pas besoin de notre assistance mesquine ; c'est à nous plutôt d'implorer leur secours dans les cas de détresse. Le vrai objet de notre piété affectueuse, ce sont les âmes du purgatoire. Le même amour — et c'est l'amour, ne l'oublions pas, qui préside à l'eschatologie antique, surtout à celle qui prenait Orphée et Eurydice pour garants — le même amour, qui dans les temps reculés et naïfs avait porté les survivants à nourrir et à amuser les âmes dénuées et tristes de leurs « chers » défunts devait les engager maintenant à venir en aide aux âmes souffrantes des morts. La justice ne s'y opposait pas, tout au contraire. C'est un mérite que d'avoir laissé sur terre des gens qui nous aiment. Que ce mérite vienne donc contre-balancer en partie nos péchés et, partant, abréger le temps et la rigueur de notre pénitence.

La corruption du meilleur est la pire, dit avec raison saint Thomas. Que des abus fâcheux aient corrompu la belle et grande

idée, dont nous parlons ici, on n'oserait pas le nier ? Ce n'étaient pas des héros de vertu ni de sagesse, après tout, que ces « orphéo-télestes » qui, battant les faubourgs et les campagnes, convertissaient les petites gens aux mystères du grand initié. Il leur était loisible d'effrayer les simples par les images horribles des peines de l'au delà ; loisible également d'offrir généreusement leur médiation — tout autre que gratuite, bien entendu — pour secourir un père, un maître, un ami décédé. C'est Platon qui l'atteste, et il n'est pas permis d'en douter. Mais qu'est-ce que cela prouve ? C'est le sort commun des grandes et belles idées que de prêter aux abus des gens imbéciles ou malhonnêtes. Elles ne laissent pas d'être grandes et belles pour cela.

Du reste, toute apologie est inutile. Ce que j'ai voulu montrer, c'est que dans le domaine dont nous parlons, le christianisme — le vrai christianisme, comme nous l'avons défini dans le chapitre précédent — a trouvé les âmes toutes préparées par la religion antique.

VII

LES DEUX SÉJOURS DES MORTS
CHEZ LES JUIFS

Quant au judaïsme chacun pensera d'abord d'abord aux saducéens du Nouveau Testament, qui niaient jusqu'à l'immortalité de l'âme. Or, les saducéens ne constituaient nullement une secte « philosophique » nouvelle, comparable aux épicuriens, comme le veut faire croire Josèphe. C'étaient plutôt des conservateurs, qui défendaient l'ancienne religion de Moïse contre les innovations de leurs adversaires. Qu'on se pénétre bien et à fond de ce fait surprenant : lorsque Platon, donnant suite aux idées éleusiennes et orphiques, écrivait cet évangile de l'immortalité de l'âme qu'est son sublime *Phédon*, les fidèles de Iahvé continuaient à professer leur Chéol sombre et muet, où les âmes internées devaient mener une existence — « vie » n'est pas le mot — inconsciente et engourdie (Abraham, Moïse et David tout aussi bien que les autres), où personne ne pouvait plus chanter les louanges du Dieu

puissant d'Israël pour la simple et bonne raison, que toute voix, toute pensée, tout sentiment y étaient abolis.

Il est vrai que les adversaires des saducéens, dont nous parlions tout à l'heure, existaient déjà aux temps du Christ. Cela pourrait suffire. Examinons donc leur doctrine de plus près.

D'où l'avaient-ils tirée ? On a beaucoup parlé dernièrement surtout, avec une insistance croissante, du *parsisme* ; hypothèse surprenante *a priori*, d'autant plus qu'elle est énoncée par des savants qui n'ignorent ni l'histoire ni la géographie. Comment un peuple, séparé de la vallée du Jourdain par le désert arabe et la Mésopotamie, un peuple sédentaire et nullement enclin à l'expansion coloniale et à l'émigration, aurait-il pu sensiblement influencer les habitants de la Judée ? On peut objecter sans doute que a été pendant plus de deux siècles une satrapie perse. Cela signifie simplement que le gouvernement de Suse y envoyait un fonctionnaire, qui devait y lever des impôts pour le trésor et des recrues pour l'armée de son maître. Et pour qu'on n'attache pas plus d'importance qu'il ne convient à ce dernier élément, ajoutons que pour l'armée le principe régional était accepté. On se figure sans peine les difficultés rencontrées par

le gouvernement perse devant cette double tâche. Croira-t-on qu'il ait en outre fait de la propagande religieuse pour Zarathoustra ? Et si vraiment les Tissapherne et les Pharnabaze avaient assez de loisir pour se faire les apôtres gratuits du mazdaïsme, comment la Grèce curieuse et docile aurait-elle laissé échapper une aussi belle occasion de s'instruire ?

Écartons donc cette hypothèse invraisemblable et souvenons-nous par contre, que, si la Perse était loin, la Grèce était tout près, représentée par ce cercle de villes helléniques qui entouraient la Palestine et même, comme Samarie et Scythopolis, pénétraient dans sa chair vive. Mais voyons avant tout si l'évolution intérieur du judaïsme ne répond pas suffisamment à notre question.

Or, ce fut d'abord l'idée du Messie et de l'âge bienheureux qu'il doit inaugurer, qui fit penser au sort inique des fidèles qui seront morts avant son avènement. Pour corriger cette injustice, on admit qu'ils ressusciteraient, et même, pour que l'égalité fut complète qu'ils ressusciteraient tels qu'ils avaient été vivants. C'est ainsi que naquit ce dogme surprenant de la résurrection de la chair, opposé à l'immortalité de l'âme des Hellènes.

Une fois l'impulsion donnée, cette idée de la résurrection et de la béatitude suprême

des fidèles évolua indépendamment de l'espoir messianique. Et d'abord cette béatitude n'aurait pas été entière sans la certitude de peines éternelles pour les infidèles. Les lecteurs des livres de Judith et d'Esther ne seront pas surpris de cette nécessité psychologique. Voilà donc le Chéol terne et inerte obligé à livrer tous ses morts. Et puisque la Nouvelle Jérusalem devait occuper la place de l'ancienne, on assigna aux condamnés la vallée maudite qui s'étendait sous les remparts de la ville, la vallée flétrie à jamais par les sacrifices des enfants brûlés vifs en l'honneur de Moloch au temps des rois apostats, — le Gué-Hinnom, la « Géhenne du feu ». On se figure la satisfaction des fidèles bienheureux, contemplant des hauteurs de Sion le supplice des « gentils » dans la vallée flamboyante. Peu à peu la Nouvelle Jérusalem, (identifiée avec l'Éden de la Genèse), et la Géhenne du feu se détachèrent de leurs lieux primordiaux et, sans rien perdre de leur corporalité, s'envolèrent dans l'espace. On eut les « deux voies » de Jochanan ben Zakkaï, le paradis et l'enfer.

C'est la bipartition, comme on le voit clairement. On a le droit de se demander, après ce qui a été dit au chapitre précédent, comment on put concilier cette division tranchée avec les exigences de la morale et de la

logique. La réponse n'est pas difficile. La morale d'une part n'a rien à faire dans une eschatologie fondée sur des distinctions purement nationales. Quant à la logique, elle était pleinement satisfaite, ici comme en Grèce, pour des raisons différentes, mais également bonnes. S'il y a une région moyenne entre les qualités « contraires » de bon et de mauvais — et depuis Diotime on le savait en Grèce — il n'y en a pas entre les qualités « contradictoires » de juif et de non-juif.

Hâtons-nous d'ajouter qu'on ne s'en tint pas là. Bien avant l'avènement du Sauveur un universalisme éclairé — dont il est inutile de discuter l'origine — vint combattre le nationalisme étriqué des créateurs de l'eschatologie en question. Les justes et les impies succédèrent aux deux camps opposés des Juifs et des gentils. Et qui sait où l'on en serait venu, si les ronces du pharisaïsme n'avaient pas étouffé en germe ce scion généreux.

En fait ! les choses ne changèrent que d'apparence, et la logique n'eut pas lieu de s'inquiéter. Qu'est-ce que le juste ? Qu'on ne se laisse pas abuser par la face ambiguë et trompeuse du mot : le juste est celui qui observe strictement la Loi. Or, on ne pouvait observer la Loi sans être né ou devenu juif ; les Socrate et les Caton n'auront donc pas

de place entre les élus de Sion. Quant aux damnés de la Géhenne, il est bien vrai que dans leurs rangs seront enrôlés, outre les gentils non convertis, tous les descendants d'Israël réfractaires à la Loi. Mais la distinction n'en reste pas moins tranchée. On ne peut être juste qu'en observant la Loi toute entière. En dérogeant à un seul précepte, on perd le droit à la vie éternelle. Encore une fois, la logique pouvait se déclarer satisfaite ; quant à la morale, n'en parlons pas.

Mais cet état de choses ne pouvait durer après que saint Paul, fidèle à l'esprit du Christ, eût secoué le joug de la Loi. Dès lors, la tripartition des Hellènes s'imposait forcément à la conscience des chrétiens. Si le Christ a voulu cette délivrance, il a voulu aussi la tripartition, il n'y a pas lieu d'en douter. Et si nous pouvons approuver, en la contemplant de loin, la bipartition dans le judaïsme pur des *Khasidim*, nous ne pouvons l'admettre dans un christianisme quelconque, même rejudaïsé.

VIII

CRAINTE DE DIEU, AMOUR DE DIEU

J'ai effleuré tout à l'heure la question de l'universalisme : je ne vais pas l'approfondir. Ayant hâte de conclure cette étude préalable, je ne relèverai qu'un seul point mais essentiel : *la crainte et l'amour de Dieu*.

Il y eut en Grèce un temps — c'est l'époque dite homérique — où les dieux, gouvernant les choses humaines du haut de l'Olympe, inspiraient aux mortels une crainte assez prononcée. Le divin de ce temps-là — ce n'était pas assurément cet être indistinct et farouche, qui, en montrant son visage dans les régions du ciel, subjuguait les hommes par son aspect terrible, comme l'a dépeint l'imagination malade et surexcitée de Lucrèce. Les rapports entre les dieux et les hommes étaient assez intimes. Les hommes sont quelquefois l'objet d'un amour désintéressé des dieux. Entendez la prière touchante de Diomède à la déesse, sa patronne : « Si jamais tu as porté amour à mon père, en le secourant dans les fureurs de la guerre,

maintenant aime-moi à mon tour, Athéna ! » Mais cet amour est encore loin d'être mutuel. On ne trouvera dans Homère aucune épithète caressante ni d'autre indice, qui témoigne d'un amour des hommes pour leurs dieux. Le gage de la vertu, ce n'est pas l'amour, c'est la crainte des maîtres de l'Olympe. Quand Ulysse dans ses voyages se demande, avec angoisse s'il peut avoir confiance dans les gens du pays où il est venu, il le fait de la manière suivante : « Sont-ils violents et sauvages et injustes, ou bien sont-ils hospitaliers, et leur cœur est-il plein de crainte des dieux (*théoudés* ?) » Et quand ce même Ulysse implore l'hospitalité du cyclope Polyphème, il le fait en l'engageant à craindre les dieux et il reçoit la réponse brutale : « Tu es bien sot, si tu penses, que nous autres cyclopes avons la moindre crainte de tes dieux. »

A l'époque historique la situation était devenue toute différente. C'est une observation très profonde que celle de Varron, quand il assure que les images des dieux ont contribué à faire disparaître la crainte qu'ils inspiraient auparavant. En effet, Homère ne connaît que le culte sans images, le culte rendu à des êtres sans forme précise et par cela même inquiétants. Mais, après les premiers tâtonnements d'un art enfantin

et naïf, voici venir les Phidias et les Polyclète, que suivent bientôt les Céphissodote, les Praxitèle, les Lysippe. Je les ai appelé ailleurs les prophètes du ciseau, car ils donnèrent aux dieux leurs formes canoniques pour toute la Grèce, en se faisant les médiateurs de la révélation du divin dans le beau. Ils l'étaient encore pour une autre raison non moins grave. Grâce à eux l'époque de l'amour des dieux succéda à celle de la crainte. Ce n'est qu'alors qu'on trouva pour eux ces épithètes intimes et touchantes : cher Zeus, chère Artémis, chères Heures.

Quant à la crainte, elle ne fut pas tout à fait abandonnée. La maxime d'Eschyle : *en quelque point le terrible a du bon — est'h'hopou to deinon eu* — gardait sa valeur. Plus que jamais on devait craindre les Erinnyes, divinités redoutables, qui menaient les mortels mal avisés au crime et à la mort. Mais pour les dieux, il fallait les aimer. Sophocle a bien précisé cette différence en faisant dire par son chœur de Coloniens à Œdipe à propos de ces mêmes terribles déesses : « Résous-toi, ô étranger en terre étrangère, à éviter craintivement ce que la cité a abrité qui ne prête pas à l'amour et à accueillir ce qui est aimable. » Quiconque s'égarait au sujet de ce dernier point, qui-

conque persistait à craindre ceux qu'il fallait aimer, était traité non de pieux, mais de superstitieux : c'est le sens propre du mot *deisidaimôn*, « craignant les dieux ». Qu'on le compare avec le *théoudês* homérique, et on se rendra compte de la différence entre les deux âges.

Telle était à ce point de vue la religion antique — la religion de l'amour. Veut-on examiner au même point de vue sa rivale, la religion juive ?

Je n'oublierai jamais la riposte triomphante que me fit, un jour que j'exposais devant une société savante quelques-unes des idées émises dans cette étude, un apologiste du judaïsme, très digne homme du reste. Il me rappela, en les citant en hébreu, les paroles très connues du Deutéronome, qui sont aujourd'hui encore la partie la plus sainte des prières juives, le *Chema Israël* : « Tu aimeras l'Éternel ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tous tes moyens. Que les commandements que je te prescris aujourd'hui soient gravés dans ton cœur ; tu les inculqueras à tes enfants, tu en parleras constamment, dans ta maison ou en voyage, en te couchant et en te levant. Attache-les en signe sur ta main, et porte-les comme un fronteau entre tes yeux. Écris-les sur les poteaux de ta maison et sur les

portes. » Il me demanda ensuite malicieusement, si peut-être le *ve'âhavtâ* de l'original était mal traduit par : « et ta aimeras ? » — « Ah, oui, lui répondis-je, vous avez bien attaché ces paroles sur votre main et entre vos yeux, vous les avez écrites sur vos poteaux et vos portes — vous ne les avez pas gravées dans votre cœur. »

C'est le traité de la *Mischna* dit *Berakoth* (c'est-à-dire *les bénédictions*) qui le prouve. Les définitions du temps « en te couchant et en te levant », trop indécises, soulevèrent des doutes. C'était évidemment le soir et le matin que voulait indiquer l'Éternel. Mais quelles sont les bornes de l'un et de l'autre ? Pour le matin, on allait fixer son entrée à l'heure où l'on commence à distinguer le bleu pourpre du blanc. Non, répliqua le rabbin Eliezer, ce n'est que quand on le distingue du vert (I, 2). Vous figurez-vous des enfants qui voudraient régler de la sorte leurs tendresses envers leur père bien-aimé ? Quiconque respecte ces bornes est « acquitté », quiconque ne les respecte pas, n'est pas acquitté. C'est que la prière n'est nullement un acte répondant à un besoin du cœur. C'est un devoir imposé d'en haut, dont on ne pouvait s'acquitter qu'en observant les conditions prescrites.

Supposons que je sois en voyage le soir,

monté sur mon âne ; qu'ai-je à faire ? — A descendre (IV, 3) et à te coucher par terre, dit le grand rabbin Schammaï (I, 3), puisqu'il est dit : « en te couchant ». Mais d'autres n'étaient pas de son avis. En général ce « en te couchant » prêtait à des équivoques quelquefois fâcheuses. Voyez par exemple le nouveau marié qui en est à sa première nuit. Est-il aussi tenu de réciter le Chema pour être acquitté ? Encore n'est-il pas sûr qu'il en ait le droit, vu son état d'esprit passablement profane. Mais d'autre part, si c'est la piété qui l'emporte chez lui, est-il bon de le lui interdire ? Ce fut l'opinion raisonnable qui prévalut : il fera ce que bon lui semblera (II, 5). Mais l'élan une fois donné dans cette direction, d'autres intimités de la vie sexuelle se présentèrent — pour l'homme, bien entendu, car la femme est comme telle dispensée du Chema (III, 3). C'est que la souillure est incompatible avec la sainte prière. Eh bien, s'il y a souillure, il y a ablution aussi. Que le souillé se hâte donc de prendre un bain. Autre difficulté : il est justement dans l'eau, et voilà le soleil qui se lève ; il n'aura pas le temps de sortir et de se couvrir, ainsi que l'usage l'exige pour la prière. Qu'il se couvre donc avec de l'eau — c'est-à-dire, qu'il fasse un plongeon — et qu'il récite sa prière sous l'eau. Espérons

qu'il pourra le faire sans suffoquer. Ce n'est pas cela qui préoccupe l'exégète, mais plutôt ceci : cette eau sera-t-elle suffisamment pure ? Pour le bain, c'est indifférent, mais c'est de la couverture de la tête qu'il s'agit. Quelle est la distance entre l'eau et la boue ? — Quatre aunes, répond gravement l'exégète (III, 5). Qu'est-ce que cela veut dire ? Personne ne le sait.

Ce qu'on devrait savoir, par contre, en présence de cette casuistique épineuse si jamais il en fut, c'est que le Christ avait bien raison d'adresser aux pharisiens les paroles amères que lui prête saint Jean (V. 42, cf. Luc, XI, 42) : « Je vous ai reconnus : l'amour de Dieu n'est pas en vous. »

Retournons aux Écritures, consultons les prophètes, les psaumes, surtout ces derniers, ces témoignages si intimes de l'âme juive pieuse et troublée. C'est de la peur du Très-Haut que nous la trouvons hantée. Sur tant de versets qui en attestent la puissance, à peine trois ou quatre qui nous parlent timidement de l'amour de Dieu et encore sont-ce des psaumes de date postérieure, hellénistique (XXXI, 24 ; LXIX, 37 ; XCVII, 10 ; CXLV, 20.)

Les Grecs ont bien remarqué la différence qu'il y avait entre leur conception du divin et la conception juive. Quand le judaïsme

commença à faire ses conquêtes dans la société d'alors et que des cercles de prosélytes entourèrent les synagogues, ils donnèrent à ceux-ci le nom caractéristique de « ceux qui craignent Dieu », *phoboumenoi ton theon*. Et quoique le christianisme ait reconnu l'Ancien Testament des Hébreux pour un de ses livres sacrés, il n'en reste pas moins vrai que le Dieu terrible et jaloux d'Israël n'est d'aucune façon le « bon » Dieu chrétien.

Il ne faudrait pas, cependant, que ces considérations donnassent lieu à des malentendus. Quand on oppose à la religion de l'ancienne Grèce le judaïsme comme religion de la peur, ce n'est pas pour médire de cette dernière. Tel qu'est l'homme, ou, pour être plus exact, tels que sont certains hommes, la peur de Dieu ne laisse pas d'être une force éducative extrêmement salutaire. Il y a des choses qu'il faut avoir vécues pour les comprendre à fond. Qu'on me permette donc de rapporter un fait dont j'ai été le témoin oculaire. C'était en Russie, en 1919. Le village où nous passions l'été fut envahi par des soldats de l'armée rouge. Les paysans furent massacrés. Notre hôte, un brave vieillard, fut parmi les victimes. Quand sa femme se jeta aux pieds du bourreau, qui le frappait, elle l'implora par un tour fami-

lier aux Russes « Aie donc peur de Dieu ! » Elle en reçut la réponse du Cyclope : « Nous ne reconnaissons pas votre Dieu ! »

. Ah certes, vous avez beau discuter sur des matières religieuses le cœur dégagé, la cigarette à la main : vous n'êtes jamais sûr qu'un beau jour une expérience personnelle ne viendra pas renverser vos théories le plus subtilement élaborées. C'est que la religion a été donnée à des gens qui avaient à soulever des fardeaux bien autrement lourds que celui d'une cigarette. Pensons-y toujours.

J'ai dit : « tels que sont certains hommes ». Il y en a d'autres, et c'est très heureux. Le Siracide avait bien raison, quand il disait que la crainte de Dieu est le commencement de la sagesse. Ce qu'il a oublié d'ajouter, c'est que l'amour de Dieu en est la suite et la fin.

LE FONDATEUR DE LA RELIGION
HELLÉNISTIQUE

I

APOLLON PYTHIEN

Parmi les cultes innombrables du monde grec deux se distinguaient de tous les autres par une organisation très sérieuse et, ce qui en était le résultat, par un prosélytisme très actif. L'un, le culte d'Apollon Pythien, l'autre, celui des Grandes Déeses d'Éleusis.

Leur ressemblance va très loin. Je me borne ici à rappeler que ce sont les deux seuls cultes qui aient eu à Athènes et probablement ailleurs, leurs « exégètes » ou interprètes semblables aux pontifes romains, ce qui fait supposer l'existence à Delphes comme à Éleusis, d'un droit pontifical ou droit canon ; l'Euthyphron de Platon nous en montre l'importance.

Leur différence, il est vrai, va plus loin

encore, — ce qui est bien naturel, du reste, puisque autrement ils se seraient inutilement répétés l'un l'autre. Delphes, c'est le jour, la clarté, la vie active et consciencieuse ; Éleusis, c'est la nuit, le mystère, la mort et l'outre-tombe. Dans ces domaines différents ils se complétaient l'un l'autre admirablement, et, Apollon étant le premier dans l'opinion religieuse de la Grèce, nous ne sommes pas étonnés de voir Déméter chercher sa protection pour son propre prosélytisme qui, en effet, s'opère « selon la prophétie de Delphes ».

Apollon Pythien avait la primauté ; c'est qu'il avait eu au moins dès le VI^e siècle, ce qu'on peut appeler une politique extérieure. Dès ce temps-là son culte était devenu un culte panhellénique. Il avait atteint ce but soit en fondant un peu partout des cultes filiaux (des *Pythia*), soit en s'assujettissant les cultes apolliniens jusqu'alors indépendants comme celui de Cumes à l'Ouest ou celui des Branchides à l'Est. Dès lors il s'agissait de faire de la religion apollinienne, déjà panhellénique, une religion mondiale. A l'Ouest, c'était la Rome des Tarquins qu'il fallait gagner ; à l'Est, la Lydie des Mermnades. En tout cas c'étaient les premières positions dans le monde barbare ; ensuite, on verrait. C'est ce qu'on

peut appeler le songe d'or de Delphes.

On y réussit admirablement : les deux Tarquins d'une part, Alyattès et Crésus de l'autre devinrent des adorateurs zélés d'Apollon Pythien. Mais l'échec ne tarda pas à venir : Crésus vaincu par les Perses, Tarquin le Superbe chassé par les républicains. Dans cette situation fâcheuse, Delphes, il faut le dire, déploya plus d'adresse que de magnanimité : lâchant les vaincus, elle tâcha de pactiser avec les vainqueurs.

A Rome, grâce aux livres Sibyllins, la réussite fut complète, et le pontificat de Delphes n'eut pas à se repentir d'avoir accordé sa protection à la jeune république : l'hellénisation de la religion romaine en fut le résultat. Mais à l'Est l'alliance antinationale de Delphes avec les Mèdes, « descendants de Médée », ou bien, si on le préfère, avec les Perses « descendants de Perseus » ne porta pas bonheur aux prêtres d'Apollon. Malgré ces généalogies, complaisamment forgées par Delphes dans un dessein qui n'était que trop transparent, les Perses restèrent pour les Grecs les barbares par excellence et la protection perfide qu'Apollon Pythien offrit à l'envahisseur, au préjudice de la cause nationale, le compromit inutilement dans l'opinion des patriotes sans aider beaucoup le protégé. Ce fut la cause nationale

qui triompha à Salamine. Ce jour-là le songe d'or de Delphes s'envola dans l'éther.

Pour toujours ? Nous le verrons.

II

DÉMÈTER D'ÉLEUSIS

En attendant, Déméter d'Éleusis travaillait patiemment à la consolidation de son royaume mystique. En abandonnant à son allié fougueux de Delphes les grands succès et les grandes défaites, elle se contentait d'une marche lente, mais ferme et sans recul.

Du temps du célèbre hymne homérique elle semble n'avoir eu que deux succursales : celle de Paros et celle d'Antrôn en Thessalie. Ensuite vint s'ajouter, ce qui fut un succès de premier ordre, celle d'Athènes, dont l'union avec l'église-mère d'Éleusis eut pour effet, sans parler d'autres réformes, l'enrichissement du personnel divin du culte, c'est-à-dire de la trinité Déméter-Koré-Pluton, par deux divinités nouvelles, Hermès et Iakchos.

C'est surtout ce dernier qui nous intéresse.

Comme divinisation du cri d'allégresse, *iakché*, des pèlerins partant d'Athènes pour Éleusis, il fut le vrai produit de la réception du culte éleusinien par la capitale d'Attique. Mais la fantaisie créatrice des fidèles ne s'en tint pas là. Une fois devenu être divin, Iakchos se trouva être le fils de la déesse-mère et le frère de Koré, qui dès lors de fille unique devint la fille aînée, *protogonos Koré*. Quant à lui-même, — sans parler des conséquences très graves auxquelles donna lieu son identification naturelle avec Bakchos-Dionysos — comme enfant divin, reposant sur les genoux de Déméter, il donna à cette dernière un aspect particulièrement maternel, qu'elle n'avait pas eu jusque-là. Aux temps de Lucrèce, quand on voulait louer une femme d'un embonpoint aimable, on l'appelait « une Déméter ayant déposé son Iakchos ». Aux temps chrétiens on aurait dit : une beauté de Madone. C'est là, en effet, que nous trouvons l'origine de ce groupe auguste et charmant.

Le culte célèbre de Rome, institué dans les premières années de la république, reconnaît Iakchos dans la seconde personne de sa trinité — *Ceres, Liber, Libera*. Nous en concluons qu'il remonte — indirectement, il est vrai — non au culte primordial d'Éleusis, mais au culte réformé d'Athènes.

Je dis indirectement. En effet, sa source directe a dû être Enna en Sicile, s'il est vrai que le rapt de Koré-Proserpine, tel que le reconnaît la légende romaine, a pour scène les environs de cette ville. Cela nous fait connaître un trait curieux du prosélytisme éleusinien, très différent à ce point de vue du prosélytisme de Delphes. Là, le centralisme était parfait : Apollon avait tué le dragon de la Terre à Delphes même : on le reconnaissait à Rome tout aussi bien qu'en Asie-Mineure. Avec Déméter il n'y avait pas de telles soumissions, et si quelques-unes des succursales d'Éleusis consentaient à laisser à cette ville l'honneur d'avoir été le lieu du rapt sacré, d'autres se permettaient de se l'approprier. C'était le cas d'Enna, mais elle était loin d'être seule : Phénéos en Arcadie, Lerne en Argolide nous fournissent d'autres exemples.

Quels étaient les moyens dont Éleusis faisait usage pour la propagande de son culte ? Nous ne parlerons ici que du principal : c'était l'apostolat. Par bonheur, nous pouvons nous en faire une idée assez claire d'après ce que nous savons d'un de ses plus illustres représentants.

Ce fut Méthapos le Lycomide, originaire de Phlya en Attique et contemporain d'Épaminondas. Dans son village natal il a dû

être initié aux mystères de la Grande Déesse, mais comme lycomide il jouait un rôle assez important aux mystères d'Éleusis. Les Thébains lui confièrent en outre la réforme du culte mystique des Cabires dans leur propre pays. C'était donc un grand connaisseur des cérémonies occultes, et nous ne sommes nullement étonnés d'apprendre qu'après la libération de la Messénie ces mêmes Thébains l'aient chargé d'établir — la légende dit : de renouveler — le culte des Grandes Déeses d'Éleusis dans l'ancienne capitale de la Messénie, la ville d'Aristomène, Andania. Méthapos s'acquitta si bien de cette mission apostolique qu'il crut pouvoir s'en glorifier dans une inscription qu'il dédia dans la tente des Lycomides et que Pausanias nous a conservée (IV, 1, 7) : « J'ai purifié la demeure d'Hermès et les voies de la sainte Déméter et de sa Fille première-née, là où (l'héroïne) Messène a établi la fête des Grandes Déeses. »

L'épithète de Koré « première née » nous prouve que l'existence d'Iakchos est admise. Ce fait, ainsi que le rôle d'Hermès, fait remonter le culte d'Andania au culte réformé d'Athènes.

L'apôtre ne se contenta pas d'ajouter à la trinité primordiale ces divinités d'origine athénienne. Les mystères messéniens — ils nous sont connus grâce à la célèbre inscrip-

tion d'Andania — mentionnent encore les Grands Dieux, c'est-à-dire, les Cabires, auxquels Méthapos, comme on l'a vu plus haut, avait rendu des services importants à Thèbes, et encore Apollon Carnéen, dieu national des Spartiates. Comme on le voit, c'était une vraie avalanche : chaque nouvelle étape faisait augmenter le nombre des divinités, associées au culte des Grandes Déeses. Ici encore le prosélytisme éleusinien offre des traits différents de celui de Delphes. Évidemment on tenait compte des besoins religieux des prosélytes qui, pour avoir embrassé la religion éleusinienne, ne pensaient nullement à renoncer aux dieux de leurs pères et se sentaient rassurés par la présence de ceux-ci dans le cercle redoutable des dieux d'outre-tombe.

L'activité de Méthapos au milieu du iv^e siècle nous aide à comprendre le rôle d'un autre apôtre de Déméter, plus important encore, celui qui a le droit d'être considéré comme le fondateur de la religion hellénistique.

III

LE MYTHE D'ISIS

Entre toutes les divinités de l'Égypte Isis est la seule qui ait exercé une influence considérable sur le monde gréco-romain ; c'est aussi la seule — et la coïncidence n'est pas fortuite — dont nous possédions un mythe entier et parfait, et non une simple formule mythologique.

Ce mythe, il est vrai, nous le devons dans son ensemble à Plutarque. Les sources égyptiennes ne nous le donnent que déchiqueté, comme le corps d'Osiris, son second héros. Mais puisque ces lambeaux autochtones s'accordent bien avec le récit de Plutarque, nous le considérons avec confiance, en tenant compte, toutefois, du fait que dans sa rédaction définitive il se rapporte plutôt à l'Isis hellénistique qu'à celle des Pharaons. Cela résulte aussi des particularités dont nous parlerons plus bas.

Nous y découvrons un cercle primordial : deux frères, Osiris et Set-Typhon, et deux sœurs, Isis et Nephthys, fils et filles du dieu-

terre Keb et de la déesse-ciel Nut. Sous cet aspect physique Isis est la déesse du ciel d'Orient, Nephthys celle du ciel d'Occident, Osiris le dieu du soleil du jour, Set celui du soleil souterrain de la nuit. Sous l'aspect historique, toutefois, Osiris devenait le roi le plus ancien d'Égypte, mari de sa sœur Isis et par elle père d'Horus, et son frère Set mari de sa sœur Nephthys. Mais comme le ménage de ce dernier couple était infécond, ce qui s'explique par son aspect physique, Nephthys arrangea les choses de la manière que son autre frère, Osiris, la féconda par mégarde en la prenant pour Isis. Nephthys devint ainsi mère d'un enfant dont elle dut tout de même se débarrasser par crainte de son mari. Isis, qui savait tout, le trouva et l'éleva — par amour du sien, comme nous avons le droit de suppléer. Ce fut Anubis, son fidèle gardien.

Set — se doutant de ce qui était advenu, comme nous suppléons encore — se mit à haïr son frère. Pour le perdre, il inventa le stratagème suivant. Il commanda une caisse d'après les mesures strictes du corps d'Osiris. Ensuite, ayant invité à un festin son frère et ses amis, il fit apporter la caisse et déclara qu'il la donnerait à celui qui la remplirait en y entrant. Ce fut le cas d'Osiris. Dès qu'il fut dedans, les amis de Set fermèrent la

caisse et la jetèrent dans le Nil. Le fleuve la porta dans la mer, celle-ci la rendit à la terre dans les environs de Byblos, où un arbre miraculeux l'enveloppa de son tronc. Le roi de Byblos fit abattre l'arbre pour en faire un des piliers de son château.

Sur ces entrefaites Isis en deuil se mit à chercher son mari. Après avoir longtemps erré, elle vint à Byblos « par inspiration divine ». Son service chez le roi rappelle tout à fait le service de Déméter chez le roi d'Éleusis et appartient sans aucun doute à la rédaction hellénistique. Comme récompense de ce service elle obtient le pilier, en dégage la caisse, y trouve le corps de son mari et commence à le pleurer. Tout à coup quelqu'un ou quelque chose l'appelle ; elle s'en va, en laissant là le corps. Le méchant Set survient, découpe le corps en quatorze parties et les dissémine partout. Isis, revenue, doit recommencer ses recherches. Enfin elle réunit les quatorze parties ; par son art magique elle rend au défunt la vie.

Ce n'est pas encore tout, mais le reste — la vengeance d'Horus, son combat avec Set et la réconciliation — ne nous intéresse plus. Ce que je voulais souligner ici, c'est le *doublet* remarquable du récit de Plutarque. Deux fois Isis se met à chercher le corps de son mari. La première fois, c'est le corps

entier, la deuxième, les quatorze morceaux. Deux fois elle le retrouve, deux fois elle le pleure. De tels doublets naissent le plus souvent de la réunion de deux rédactions distinctes, donc, (puisqu'il s'agit d'un mythe hellénistique), d'une rédaction grecque et d'une rédaction égyptienne. Laquelle des deux dirons-nous grecque, laquelle égyptienne? La réponse n'est guère douteuse. C'est dans la première version que nous trouvons les détails empruntés à la légende d'Éleusis : c'est la seconde seule qui est reconnue par les sources égyptiennes ainsi que par les rites égyptiens de sépulture. Le soudage rédactionnel est donc hors de doute.

IV

LES MYSTÈRES D'ISIS

Et maintenant passons du mythe à l'histoire — ou plutôt à la légende historique qui l'enveloppe. C'est Tacite (*Hist.* IV, 83) qui s'en est fait l'interprète.

Quand Ptolémée I^{er} réglait les cultes dans sa nouvelle capitale, un jeune homme de beauté divine lui apparut en songe et lui

donna l'ordre de faire venir du Pont sa statue pour le bien de son règne, après quoi il monta au ciel entouré de feu. Le roi communiqua son songe aux interprètes égyptiens. Comme personne parmi eux ne connaissait le Pont, il s'adressa à un certain « Timothée d'Athènes de la race des Eumolpides qu'il avait fait venir d'Éleusis comme préposé aux rites sacrés ». (*Timotheum Atheniensem e gente Eumolpidarum, quem ut antistitem caerimoniarum Eleusine exciverat.*)

« *Exciverat* » — je crois devoir insister sur ce plus-que-parfait. Il nous prouve que la mission de Timothée comme « préposé aux rites sacrés » à Alexandrie était antérieure à la demande du roi concernant son songe. Et dès lors la portée de cette mission ne peut être douteuse. Il y avait à Alexandrie dans un faubourg, appelé à cause de cela même Éleusis, un temple consacré aux mystères des Grandes Déesses Éleusiniennes — à ces mêmes mystères, en l'honneur desquels Callimaque a composé son hymne à Déméter. Ces mystères, chantés par Callimaque, ont dû être antérieurs à Ptolémée II. Ils ont donc été fondés par Ptolémée I^{er}, le même, qui a fait venir d'Éleusis en Attique l'Eumolpide Timothée comme préposé aux rites sacrés évidemment pour ce même but. Tout cela s'accorde admirablement.

Nous avons donc à reconnaître dans la personne de Timothée un apôtre de Déméter d'Éleusis du genre de ce Méthapos, dont nous avons parlé plus haut. Sa mission à Alexandrie, nouvelle capitale de l'Égypte grecque, était tout à fait analogue à celle de Méthapos dans la nouvelle Messénie d'Epaminondas.

Cela dit, continuons.

Timothée n'eut pas beaucoup de peine à établir que la statue exigée par le dieu du songe était celle de l'Hadès de Sinope. Mais le roi de cette ville, Scydrothémis, n'était pas enclin à se défaire de son dieu, et quand il fut sur le point de fléchir, le peuple entoura le temple d'une muraille vivante pour en empêcher l'extradition. Alors un miracle s'opéra : la statue elle-même sortit du temple et, passant par la foule terrifiée, s'embarqua sur le navire égyptien. Telle fut la fondation du temple et des mystères de Sérapis, époux divin d'Isis et, partant, identique avec Osiris.

Nous y reconnaissons facilement une « aréalogie » ou légende sacrée, racontée par les guides du Sérapéum aux pèlerins, mais l'histoire n'est pas difficile à dégager. Quand Ptolémée I^{er} conçut l'idée d'une union religieuse pour ses sujets grecs et égyptiens, la divinité commune dut s'imposer d'elle-

même : ce ne put être qu'Isis, que les Grecs avaient depuis longtemps — Hérodote l'atteste — identifiée avec Déméter d'Éleusis. C'est pourquoi il s'adressa à Timothée l'Éumolpide, apôtre de cette même Déméter. A lui seul ? Non pas : selon le témoignage de Plutarque « l'exégète Timothée avec ses conseillers et Manéthon le Sébennyte prouvèrent à Ptolémée que la statue de Sinope, qu'on lui avait amenée, ne représentait nul autre que le dieu égyptien Sérapis ».

Voilà donc — ne craignons pas le mot — tout un comité élu par Ptolémée pour l'organisation du culte unificateur. Dans ce comité Timothée représentait l'élément grec, Manéthon l'élément égyptien : les « conseillers » de Timothée sont mentionnés par Plutarque — nul doute que Manéthon lui aussi n'ait eu les siens.

Grâce à Timothée le contenu des mystères d'Éleusis fut versé dans la religion d'Isis ; ce n'est qu'alors qu'elle devint vraiment mystique au sens grec du mot. C'est ainsi que s'explique la forme étrange du mythe rapporté par Plutarque, les emprunts évidents au mythe éleusinien et surtout le doublet, que nous avons dûment relevé plus haut, concernant les recherches d'Isis. Ce doublet traître faisait présumer la fusion de deux éléments, l'un grec, l'autre égyptien.

Or, ce que l'analyse du mythe exigeait, l'histoire du culte le prouve, — l'histoire de la commission mixte gréco-égyptienne, créée par le roi Ptolémée, l'histoire des travaux combinés de Timothée et de Manéthon le Sébennyte.

L'authenticité des témoignages de Tacite et de Plutarque a été contestée, entre autre par Beloch. Il est peut-être utile de passer en revue ses objections.

« Des religions ne se créent pas par ordre ». Pour moi, je n'en sais rien, mais peu importe : dans notre cas il ne s'agit pas de la création, mais seulement de la réforme d'une religion. Et quant aux réformes religieuses, l'ordre d'un souverain peut vraiment y entrer pour quelque chose ; c'est ce que les protestants devraient savoir mieux que personne. Je m'imagine que le roi Ptolémée avait lui aussi sa Wartburg, où il faisait résider sa commission réformatrice, et quant à Manéthon, savant interprète des textes autochtones, ce n'est pas par son nom seul qu'il fait songer à Mélanchthon.

« Timothée se serait gardé de créer un culte de concurrence à son propre culte d'Éleusis alexandrin ». Il le fallait bien, puisque tel était l'ordre du roi ; du reste, cette concurrence est loin d'être prouvée. Certes, Timothée établit d'abord une suc-

cursale d'Éleusis dans un faubourg d'Alexandrie. Cette succursale purement grecque suffisait aux besoins religieux des sujets grecs de Ptolémée, mais elle ne pouvait contenir les Égyptiens, même hellénisants. C'est pour cela que Ptolémée se décida à faire établir par sa commission mixte le culte gréco-égyptien de Sérapis.

« Sérapis n'a rien de commun avec Sinope d'Anatolie ; il vient de Sinôpion, Sen-Hapi, en Égypte même ». A la bonne heure ; cette hypothèse — car ce n'est qu'une hypothèse — nous fait comprendre pourquoi Sinope d'Anatolie fut, entre toutes autres villes, choisie par Timothée.

Encore un mot. La statue de Sérapis portait le nom du sculpteur célèbre Bryaxis. Ce témoignage a soulevé les doutes des archéologues, d'autres témoignages assignant à l'activité de Bryaxis une époque antérieure d'un demi-siècle à la réforme de Ptolémée. Le récit de Tacite semble écarter ces doutes : il parle d'une statue déjà faite, sans en préciser la date, que Ptolémée n'aurait fait que transporter à Alexandrie. Pourtant je ne voudrais pas insister sur cette solution. La chronologie de Bryaxis n'en reste pas moins difficile, comme nous le verrons plus bas.

V

LE MYTHE D'ATTIS

L'autre grande religion hellénistique nous transporte en pleine Anatolie, cette patrie de l'extase religieuse toujours ressuscitant sous divers noms, qu'il s'agisse du dervichisme islamique, du montanisme chrétien ou bien, dans la haute antiquité, du culte de la Grande Mère des Dieux, de Pessinonte, idole informe, célébré par les Galles châtrés avec leur Archigalle en tête. C'est de ce dernier culte que nous avons à nous occuper ici.

Son mythe, tout empreint du sexualisme le plus répugnant familier à l'Orient, nous est rapporté sous la forme suivante.

La force de Zeus s'épanche pendant son sommeil et féconde la terre, qui produit dans la suite un être formidable, mâle et femelle en même temps, Agdistis. Les Dieux, redoutant sa puissance destructive, se décident à le dompter : Dionysos, l'ayant enivré, fait tant qu'il se prive lui-même de sa nature mâle.

De son sang coulé par terre surgit un amandier ; un de ses fruits est cueilli par Nana, fille du dieu fluvial Sangarios, et disparaît dans son sein ; ainsi fécondée elle met au monde un enfant, Attis, qui, devenu jeune homme et pâtre, rend amoureuse de soi Agdistis.

Elle, qui n'est plus que femme, en fait son compagnon de chasse. Mais la beauté du jeune homme attira l'attention du roi Midas, qui le donna pour mari à sa fille, nommée Ion ou « Violette ». Agdistis, furieuse de jalousie, accourt pendant que la noce est célébrée. A sa vue tous sont pris de folie. Attis s'empare du chalumeau d'Agdistis, fuit dans les montagnes et là, sous un sapin, se châtre de sa propre main. Peu après il meurt.

Alors Agdistis, se repentant de sa jalousie, supplie Zeus — en quelque sorte son père — de ressusciter son bien-aimé. Mais c'est impossible ; le seul avantage qu'elle peut obtenir de lui, c'est que le corps d'Attis reste intact. En effet, ses cheveux continuent à pousser, son petit doigt à remuer. Elle ensevelit son corps à Pessinonte et établit en son honneur le sacerdoce des Galles, prêtres châtrés, que nous y retrouvons dans les temps historiques.

Sans doute, ce mythe offre aux yeux du

lecteur des traits répugnants qui lui donnent dans son ensemble un cachet non hellénique ; tout de même il ne faut pas généraliser. Agdistis fait du jeune Attis, dont elle exige la chasteté (c'est à Ovide que nous empruntons ce trait), le compagnon de ses chasses ; c'est à peu près l'histoire d'Hippolyte, compagnon d'Artémis, telle que nous la donne Euripide.

Le pâtre Attis, aimé par une déesse, tourne ses yeux vers une mortelle et est terriblement puni pour son infidélité ; c'est le cas du pâtre Daphnis chez Stésichore entre sa nymphe abandonnée et la princesse convoitée, et aussi un peu le cas du Pâris hellénistique entre la nymphe Cœnone et la princesse Hélène.

Agdistis trahie par Attis en faveur d'une princesse se venge terriblement en faisant périr sa rivale, le père de cette rivale et son bien-aimé d'autrefois. Elle ne fait que répéter dans tout cela la vengeance de la Médée pré-euripidienne. Voilà donc, dans ce cadre barbare et phrygien, des motifs d'une poésie tout à fait hellénique.

Mais la suite et la fin ? C'est ici le point le plus curieux. En effet, une analyse quelque peu approfondie nous démontre que le mythe y a été obscurci par un doublet évident. L'apparition d'Agdistis a pour effet

la folie d'Attis. C'est plausible, et nous nous reconnaissons l'élément inévitable de la religion de la Grande Mère des Dieux tant grecque que phrygienne, l'extase. Cette folie de son côté a pour effet l'acte violent, commis par Attis sur son propre corps. Cela nous ramène en pleine Phrygie avec son institution des prêtres châtrés, bannie du culte grec ou hellénisé de la dite Grande Mère, mais propre à Pessinonte et à ses succursales.

Et puisque le dessein du mythe est évidemment étimologique, c'est-à-dire, qu'il devait expliquer l'existence de l'institution, nous avons le droit de le croire fini. Mais non : l'autocastration d'Attis a pour suite sa mort, et c'est alors seulement qu'Agdistis se repent de sa cruauté et fait des démarches inutiles auprès de Zeus pour faire rendre la vie à son bien-aimé. Voilà ce qui nous déconcerte. D'abord, l'effet est physiologiquement mal motivé, la blessure produite par la castration n'étant pas mortelle : les prêtres mêmes de la Grande Déesse sont là pour l'attester. Ensuite ces deux catastrophes s'excluent mutuellement : si le mythologue voulait aboutir à la mort du héros, la castration pour quelques heures seulement était inutile. Si, au contraire il tenait à l'autocastration d'Attis comme prototype de celle

des prêtres Galles, dont le chef s'appelait officiellement Attis, il ne fallait pas anéantir cette condition d'une vie sacerdotale par une mort prématurée.

Le doublet est donc incontestable — et, partant, la fusion dans le mythe de deux formes distinctes, l'une phrygienne, l'autre grecque. La phrygienne aboutissait à l'autocastration, la grecque au suicide. La phrygienne était étroitement liée à l'institution phrygienne des prêtres châtrés. La grecque, n'avait-elle pas, elle aussi, un dessein rituel ?

Examinons-la de plus près. Attis s'est suicidé. Agdistis, exaspérée, va le chercher et le trouve dans les bras de sa vraie rivale, cette fois, la mort — cela nous fait songer à Déméter cherchant sa fille. Désolée, elle va chez Zeus et le supplie de rendre la vie à son bien-aimé ; la ressemblance avec Déméter s'accroît de plus en plus. Mais Zeus refuse... c'est ici évidemment le point saillant. Ayant consacré une étude spéciale à l'analyse des « thèmes rudimentaires » — qui doit paraître bientôt — j'y reconnais une espèce typique de ces thèmes, celle que j'ai appelée « le dessein inefficace » (*irritum consilium*). Dans la forme contaminée les prières d'Agdistis (ou de la Mère des Dieux, car c'est elle dont il s'agit) n'ont pas de succès : c'est qu'elles étaient efficaces dans la forme

purement grecque du mythe. Là donc, comme dans le mythe éleusinien, les souffrances des héros aboutissaient à une fin joyeuse : la vie était rendue à Attis grâce au dévouement de la Mère des Dieux, dont l'amour avait triomphé de la mort.

VI

LES MYSTÈRES D'ATTIS

Cette conclusion que nous avons tirée de l'analyse du mythe — rapporté, ajoutons-le, par l'apologète chrétien Arnobe — est complètement confirmée par ce que nous savons du culte d'Attis dans le monde gréco-romain, c'est-à-dire des « mystères d'Attis ». Nous en devons la connaissance à un autre apologète, Firmicus Maternus, qui les représente, bien entendu, de la façon la plus hostile. Nous n'en relèverons que les faits.

Donc, dans un certain temple, l'homme, pour être admis dans le sanctuaire et y être mis à mort, doit prononcer les paroles : *j'ai mangé au tympan, j'ai bu à la cymbale, je suis devenu le myste d'Attis*. Ensuite dans ce sanctuaire (à ce qu'il paraît, une crypte

sous le temple) est apporté un sapin avec l'image d'Attis liée au tronc. Après, c'est l'enterrement d'Attis et en même temps — comme il est démontré par d'autres témoignages — l'enterrement sympathique des mystes. C'est ainsi qu'ils sont mis « à mort », selon les paroles de Firmicus, et c'est là, croyons-nous, « l'heure de la frayeur et du frémissement », dont on nous parle ailleurs. Ils sont donc enterrés jusqu'au cou. Le chœur entonne des chants funèbres, le tout dans l'obscurité profonde de la crypte. Et soudain on y apporte la lumière et le prêtre prononce à voix basse les paroles : « Reprenez courage, mystes : le dieu est sauvé ; après les souffrances ce sera le salut pour nous. »

La description est trop courte pour satisfaire notre curiosité, mais l'essence en est claire. Et cette essence, c'est la résurrection d'Attis, symbole et gage de la résurrection de ses fidèles aussi.

Or, c'est un but tout à fait différent de celui auquel devait aboutir la castration du héros dans le culte de Pessinonte, symbole et prototype de la castration de ses prêtres. Par contre, cette résurrection, complètement analogue à celle qui formait l'essence des mystères d'Éleusis, faisait un ensemble clair et raisonnable avec ce que j'ai appelé plus haut la variante grecque du mythe d'Attis.

L'autocastration n'y est pour rien ; Attis est mort. Mais la Mère des Dieux ne se tient pas pour vaincue. Par des moyens qui ne nous sont pas connus, elle obtient de Zeus l'extrême faveur de pouvoir ressusciter son bien-aimé. Et c'est de là que proviennent les « mystères d'Attis ». Ils s'y attachent tout aussi naturellement que les mystères d'Éleusis à la résurrection de Koré, la fille de Déméter, ravie par le dieu des enfers.

C'est ainsi que s'explique, je le répète, le doublet d'Arnobé sur le dénouement de l'histoire d'Attis ; doublet qui, j'en suis sûr, a dès le commencement fait songer le lecteur au doublet analogue de Plutarque concernant le dévouement d'Isis pour Osiris mort. Là, nous l'avons vu, le doublet était dû à la réforme de la religion d'Isis, opérée par Timothée d'Éleusis. Et ici ? Arnobé, à qui est-il redevable de son récit précieux ? Par un surcroît de bonne chance, il nous l'avoue lui-même : il nomme « le théologien (*sic*) bien connu Timothée, qui, lui, a puisé sa doctrine, comme il le dit lui-même, dans des livres anciens, accessibles aux initiés seuls, et dans le fond même des mystères. » Timothée ! De nouveau lui !

Ce n'est que très peu, il est vrai, mais l'analogie de la réforme d'Alexandrie nous indique impérieusement la voie qu'a dû

prendre également cette autre réforme. Puisque ce fut Timothée qui l'entreprit, l'époque en est limitée. Nous sommes ramenés ici aussi au commencement du III^e siècle. Et dans ces temps-là la Phrygie faisait partie du royaume de Lysimaque, lequel était — voyez encore cette nouvelle coïncidence heureuse — le gendre et l'allié fidèle du roi Ptolémée I^{er}.

Or, la tâche, qui se présentait à l'esprit éclairé de Lysimaque, était absolument analogue à celle que Ptolémée venait d'accomplir à l'aide de Timothée ; c'était celle d'établir une religion commune pour tous ses sujets, tant grecs que barbares. Il s'adressa donc au roi d'Égypte son beau-père et allié, et celui-ci lui envoya l'homme qui lui était nécessaire : ce même Timothée, apôtre de Déméter, qui s'était si bien acquitté, un peu auparavant, de sa mission à Alexandrie.

Et Timothée, accomplit-il à lui seul l'œuvre qu'on exigeait de lui ? Rien n'empêche de croire qu'ici aussi il y eut une commission et que le culte de Pessinonte y fut dûment représenté ; seulement nous n'en savons rien. Ce que nous savons, c'est que grâce à Timothée le souffle divin d'Éleusis passa dans les nouveaux « mystères d'Attis » ; les éléments indigènes et monstrueux, si répugnants aux âmes grecques, furent réduits au

strictement nécessaire. Par contre on fit une large part à la poésie et à la religion consolatrice de Déméter — au dévouement de l'amour, qui avait triomphé de la mort.

C'est ainsi que dans la pénombre qui enveloppe l'origine de toute religion, nous voyons se dresser la figure majestueuse du fondateur de la religion hellénistique, Timothée l'Eumolpide, apôtre des Grandes Déeses d'Éleusis. Fut-ce sa propre prudence qui l'engagea à s'effacer derrière sa grande œuvre ? Ou bien avons-nous ici encore à nous plaindre des ravages, exercés par le fanatisme de la postérité dans la littérature dite païenne ? Nous ne saurions nous décider pour l'une de ces deux suppositions plutôt que pour l'autre. Mais nous avons appelé Timothée le fondateur de la religion hellénistique, et ce n'est pas trop dire. En effet, le culte d'Isis et le culte de la Grande Mère des Dieux, ajoutés l'un à l'autre, c'est — à une exception près — toute la religion hellénistique. Et quand on considère l'étendue de cette religion, embrassant toute la surface de l'empire gréco-romain, quand on pense à sa vitalité, à son esprit de prosélytisme — car c'est elle qui a enfanté le syncrétisme de l'empire romain en attirant dans son orbite la religion de Mithra, la religion solaire, Hermès, Bellone, Hécate et tant d'autres

— on est porté à assigner à son fondateur un rang très haut entre les grands réformateurs de l'humanité.

VII

APOLLON EN SYRIE

Mais nous avons dû signaler une exception ; il est temps de l'examiner de plus près.

Isis et la Mère des Dieux — c'était, pour l'avenir, tout l'empire gréco-romain. Mais pour le moment, au commencement du III^e siècle, ce n'étaient que deux des royaumes successeurs de la monarchie d'Alexandre en Orient, à savoir l'Égypte et l'Anatolie. Il y manque le troisième, le royaume de Séleukos. Pourquoi ?

C'est que Séleukos ne partageait nullement les idées conciliatrices de ses anciens compagnons d'armes, Ptolémée et Lysimaque. Plein de respect pour la religion grecque, il était hostile par principe à toute tentative de fusion. C'était l'hellénisme pur et intact qui devait régner dans son pays. Ses successeurs héritèrent de ses idées — le dieu d'Israël en éprouva la fougue dans le

siècle suivant ; pour le moment il s'agissait de ses sujets perses, babyloniens, syriens.

Mais, tout en voulant leur octroyer une religion purement hellénique, il pouvait et devait dans le choix de cette dernière tenir compte du caractère spécial de leur religion à eux. Heureusement, les trois races dont j'ai parlé se trouvaient déjà réunies dans le culte d'une divinité solaire, que ce fût le Mithra perse, ou bien le Mardouk babylonien, ou bien enfin un des nombreux Baals syriens. Dès lors, le choix de Séleukos ne put être douteux : ce fut Apollon, l'Apollon de Delphes, qui devint le dieu tutélaire de son vaste royaume.

La légende, alliée souple et accommodante, lui vint en aide. C'est peu dire que de nommer Séleukos le protégé d'Apollon : les liens entre le dieu et le roi invincible étaient bien plus intimes. Un certain temps avant sa naissance, lorsque son prétendu père Antiochos, général du roi Philippe, était absent, Apollon vint visiter en rêve sa mère Laodiké. En l'abandonnant, il lui offrit un anneau et lui recommanda de le donner à son fils, qui naîtrait dans neuf mois. A son réveil, elle trouva dans son lit l'anneau, qu'elle avait vu en songe — et, au bout de neuf mois accoucha en effet d'un fils, qui fut nommé Séleukos.

L'anneau divin lui porta bonheur dans ses nombreuses campagnes.

Séleukos croyait-il personnellement à la légende qui le déroba à Antiochos ? En tout cas il se montra très bon fils pour ce dernier, en donnant son nom à la nouvelle capitale, qu'il fonda sur les rives de l'Oronte, Antioche. Mais tout près de cette ville grande et tapageuse, vrai symbole de la culture levantine, il fit établir un parc de lauriers vaste et délicieux, et construire dans son centre un temple magnifique d'Apollon — *Apollôn epi Daphné*.

Pourquoi cette épithète ? — C'est que le faubourg du parc s'appelait Daphné. — Fort bien, mais cela n'explique pas le choix de la préposition : nous attendons *en Daphné*. — C'est que Daphné signifie « laurier ». — Certes, mais cela conduirait à *en Daphnais*. Non, l'analogie nous porte ailleurs. Comme *Aphroditê eph'Hippolytô* à Athènes veut dire « temple d'Aphrodite, construit sur le tombeau d'Hippolyte », nous avons à reconnaître ici « le temple d'Apollon construit sur le tombeau de Daphné ».

Et ici la ressemblance avec la propagation du culte de Déméter s'impose encore une fois. Comme nous l'avons dit plus haut, les nombreuses succursales du temple d'Éleusis entraînaient souvent le mythe avec elles.

Le lieu du rapt de Koré était transféré à Enna, à Phénéos, à Lerne. Pour Apollon, le lieu du combat avec le dragon était immuable ; mais on pouvait se dédommager aux dépens d'autres mythes. Séleukos se contenta du mythe de Daphné.

C'était une nymphe, fille d'un dieu de fleuve. Apollon, épris de sa beauté, la poursuivait, mais elle, jalouse de sa virginité, implora la Terre, sa mère, de la recevoir dans ses profondeurs. Ses prières furent exaucées ; la nymphe disparut soudain, et Apollon, au moment même où il allait la prendre, vit entre ses bras un arbre — un laurier. Il en conclut que cet arbre contenait l'âme de sa bien-aimée et il en fit son arbre préféré.

Ce récit, nous le devons à Ovide, chez qui il apparaît, selon la coutume de ce poète, comme une des nombreuses aventures galantes des dieux. Et tout de même il distingue celle-ci entre toutes les autres en lui assignant une place privilégiée, la première, immédiatement après le combat sacré avec le dragon de Pythô.

C'est que la poursuite de Daphné est de toute autre nature que les amours ordinaires des maîtres de l'Olympe. Daphné, comme nous le prouve la cosmogonie arcadienne, est de provenance très ancienne, une sorte

d'Eve, le premier être féminin sur terre. Est-ce que Séleukos le savait ? J'en doute ; mais ses conseillers de Delphes devaient en savoir quelque chose.

Ici encore la légende vint en aide au pieux roi. Une fois, en chassant au bord de l'Oronte, il trouva une flèche, sur laquelle était inscrit le nom de Phébus. Il en conclut, que c'était l'endroit même où la Terre avait englouti Daphné, après quoi le dieu désolé aurait dissipé par terre toutes les flèches de son carquois. La preuve est loin d'être convaincante à nos yeux, mais c'est la bonne volonté qui nous fait défaut. Pour Séleukos, il fut complètement satisfait. C'est là qu'il fit bâtir un des monuments les plus beaux de l'hellénisme, le temple d'Apollon — *Apollôn épi Daphné*.

Ce temple fut orné d'une statue digne de lui — œuvre de Bryaxis, nous dit-on. C'est pour la seconde fois que nous rencontrons ce nom en connexité avec la religion hellénistique : nous connaissons déjà Bryaxis comme auteur du Sérapis d'Alexandrie. Et ici la difficulté chronologique que nous avons relevée plus haut, est encore plus grande, puisque Antioche, fondée en 301, est de date postérieure à Alexandrie. Est-ce qu'ici encore nous aurions à admettre que Séleukos se soit servi, pour son nouveau temple, d'une

statue déjà existante ? Ce n'est pas impossible ; toujours est-il, qu'une tradition, analogue à celle que nous avons alléguée là-bas, nous fait défaut ici.

Quant à la statue elle-même, nous pouvons nous la représenter jusqu'à un certain point, grâce surtout à Libanius, témoin de sa destruction. On vantait le charme de ses traits, la délicatesse de son cou... (Ce n'est pas assurément au Zeus de Phidias qu'on aurait adressé de pareilles louanges.) Le dieu était représenté en pleine marche, tenant une lyre dans la main gauche et une coupe dans la droite. « On dirait qu'il chante », ajoute Libanius, « et en effet, quelqu'un l'a entendu chantant et s'accompagnant de la lyre à l'heure de midi. Quant à l'objet de son chant, c'est la glorification de la Terre, et c'est à elle aussi, paraît-il, qu'il verse l'offrande de sa coupe d'or, à elle qui avait englouti la vierge, aimée par lui. »

Voici donc la vraie idée du nouvel Apollon d'Antioche — Apollon amoureux.

C'est ici le cas de rappeler la métamorphose qu'avaient subie les divinités hellénistiques, métamorphose, dont nous n'avons pas encore parlé.

Timothée, nous l'avons vu, a fait tout son possible pour faire entrer sa Déméter d'Éleusis dans l'Isis d'Alexandrie tout aussi bien que

dans la Grande Mère de Pessinonte ; le mystère sublime de l'amour triomphant de la mort formait l'essence des trois religions.

Tout de même la nature de cet amour avait changé. A Éleusis c'était l'amour pur et auguste de la mère pour sa fille : Déméter, c'est la vraie *Mater dolorosa* de la religion grecque. Pour Isis par contre et surtout pour la Déesse de Pessinonte c'est tout autre chose ; et cette dernière a beau s'appeler la Grande Mère — c'est l'amour sexuel dont il s'agit chez elle aussi bien que chez Isis.

C'est donc l'érotisme oriental qui a mis son empreinte sur le culte éleusinien ; et, comme nous l'avons vu tout à l'heure, il n'a pas épargné le dieu sévère de Delphes non plus : l'Apollon d'Antioche était l'Apollon amoureux. Était-ce vraiment Bryaxis qui l'avait conçu de cette façon ? Nous ne le savons pas, mais c'était la façon la plus familière à cette ville folâtre et fainéante et à la cour brillante de son roi, Séleukos le Vainqueur.

VIII

LE SAUVEUR ET LA MÈRE

Et voilà donc — pour rappeler notre point de départ — le songe d'or de Delphes enfin accompli.

Apollon, reconnu depuis longtemps à Rome, maîtresse prédestinée de l'Occident, triomphait grâce à Séleukos en Orient. En effet, l'alliance avec ce roi puissant inaugura pour Delphes une nouvelle époque de gloire, qui dura jusqu'à l'arrivée funeste de Sylla.

Sa double trahison porta enfin les fruits désirés. En abandonnant au commencement du v^e siècle la cause nationale en faveur de l'envahisseur perse, Delphes accoutuma ce dernier à voir en Apollon un dieu familier; c'est Hérodote qui l'atteste. Et en abandonnant, pour la seconde fois, au milieu du iv^e siècle la cause de l'indépendance hellène en faveur du conquérant de Macédoine — on connaît le dicton amer de Démosthène à l'égard de la « Pythie philippisante », — Apollon prépara son alliance future avec le plus puissant de ses successeurs, le fils de son général Antiochos.

J'ai appelé ce triomphe le fruit d'une double trahison. C'est ainsi, en effet, qu'il se présente du point de vue hellénocentrique. Mais il faut se garder d'être injuste. Peut-on refuser à une religion qui sent en soi la force et, partant, le devoir de devenir une religion mondiale — peut-on lui refuser le droit de sacrifier la cause nationale à la cause de l'humanité ? Et la religion d'Apollon Pythien sentait en soi cette force — l'histoire l'a prouvé — elle tout aussi bien que la religion de Déméter d'Éleusis. Comme je l'ai dit au début de cette étude, ce sont les seules religions grecques qui aient fait preuve d'un prosélytisme actif et puissant, et ce fait n'est pas fortuit. C'est qu'à elles deux elles représentent le dualisme primordial de la religion grecque.

Ce dualisme, c'était celui du Ciel, principe fécondant, et de la Terre, principe fécondé, de Zeus et de Gaïa. Gaïa reparaît dans Déméter, qui de son côté, comme nous l'avons vu, reparaît dans Isis et la Mère des Dieux. Et si Zeus est l'exposant religieux du Ciel, son fils Apollon est celui du Soleil, ce qui revient au même, le Soleil étant lui aussi le principe fécondant de la nature. Dès lors, ce dualisme cosmique ne fut plus obscurci. Il trouva sa dernière expression dans les deux discours religieux du dernier empereur

païen — les discours sur la Mère des Dieux et sur le Dieu Soleil de Julien l'Apostat.

La dernière — dans la religion antique, bien entendu ; mais ici plus qu'ailleurs s'impose la comparaison avec le christianisme — je veux dire, avec ce vrai christianisme, dont on a esquissé l'essence à la fin de l'étude précédente. Cette comparaison, ce n'est pas nous qui l'aurons faite.

Le dieu Soleil des derniers Césars païens — *Sol Invictus* — céda sa place dans le calendrier au Sauveur des chrétiens, son successeur reconnu. Le « jour du Soleil », *Solis dies*, de la semaine astrologique devint le dimanche chrétien, la fête hebdomadaire de la Résurrection. Et l'anniversaire de la naissance du Soleil, *Natalis Solis Invicti*, l'aube du 25 décembre, fut adopté comme jour de la naissance du Sauveur — *Natalis Domini*, ou Noël.

De même quand Grégoire le Théologue permit à ses fidèles de Cappadoce de célébrer la fête de la Mère du Christ, les fanatiques eurent beau s'écrier : « Mais c'est Isis, c'est la Mère des Dieux qui revient ! » La chose n'en resta pas moins décidée. Ils étaient dans le vrai, tout de même, et ils l'auraient été encore plus, si, fidèles à la mémoire du grand Timothée, ils avaient nommé celle qui avait reparu dans Isis

aussi bien que dans la Mère des Dieux. La continuité psychologique ne se démentait pas : avec la Mère du Sauveur c'était bien Déméter qui revenait, la *Mater dolorosa* de la religion d'Eleusis.

L'hellénisme est le trait d'union entre la religion de la Grèce antique et le syncrétisme de l'empire romain, qui, lui, est le trait d'union entre l'hellénisme et le christianisme. Voilà la vraie voie maîtresse de l'évolution religieuse de l'humanité européenne. Son importance s'accroîtra encore, quand dans l'étude de cette évolution le sentiment religieux aura pris la place du dogme et la continuité psychologique celle de la filiation des croyances.

LA SIBYLLE
ET LA FIN DE ROME

I

LA PROPHÉTIE DE LA SIBYLLE

« La Sibylle, dit Héraclite, à la bouche inspirée, en parlant sans sourire, sans fards, sans parfums, atteint avec sa voix un terme de mille ans, grâce à son dieu ¹ » — c'est-à-dire, grâce à Apollon.

Les savants ne sont pas d'accord sur les paroles propres d'Héraclite dans cette citation faite par Plutarque (*De Pyth. or.*, VI). On fait des réserves surtout à l'égard des mille ans. Je ne tiens pas aux mots. Bien plus, je suis porté à croire que le sage Éphésien, selon sa manière, a dit plutôt « dix siècles » ou « éons » que « mille ans ». Mais pour la pensée, le doute, si doute il y a,

1. H. DIELS, *Fragm. der Vorsokratiker*, 1², p. 96, n^o 92.

devra disparaître devant l'évidence des faits.

En effet, Héraclite avait une bonne raison pour voir une alliée précieuse dans cette Sibylle, en qui il nous est de nouveau permis aujourd'hui de reconnaître la Sibylle troyenne, c'est-à-dire Cassandre, fille de Priam, aimée par Apollon. C'est lui qui a introduit dans le monde grec — ou plutôt dans le monde en général, antique et moderne, jusqu'à Frédéric Nietzsche, — cette théorie surprenante et fascinante des destructions périodiques du monde par le feu, après lesquelles tout est à recommencer. Oui, tout est à recommencer, mais pour aboutir à une nouvelle fin, à un nouvel embrasement, à une nouvelle destruction. Car *« l'éon, c'est un enfant folâtre jouant aux dames »*. Le devenir est un jeu, une danse éternelle, qui porte son but et sa justification en elle-même. On connaît les jolis aphorismes de Nietzsche sur ce sujet.

Grâce à Héraclite, la prophétie de la Sibylle fut lancée dans le grand torrent de la pensée philosophique. Nous la retrouverons dans la physique du Portique, fille légitime et reconnue de la physique d'Héraclite. Mais elle eut aussi sa destinée à part, étroitement liée au culte d'Apollon et aux livres sibyllins. Avant de nous occuper de l'une ou de l'autre, tâchons de nous mettre

d'accord sur la portée psychologique de la théorie en question.

Qu'avait donc prédit la Sibylle ? Si nous nous en tenons à la tradition postérieure des livres sibyllins, telle que nous la trouvons par exemple dans Virgile, elle avait prédit une fin et un renouvellement. Fin et renouvellement de quoi ? N'oublions pas qu'il s'agit de la Sibylle troyenne, censée avoir été témoin de la destruction de sa ville natale par les guerriers d'Agamemnon. Une nouvelle Troie surgit, comme on sait, sur les ruines de l'ancienne ; il est à croire que la prophétie de la Sibylle troyenne avait pour objet cette nouvelle Troie, petite héritière de la grande et noble ville de Priam. Les hommes sont enclins à identifier leur monde à eux, si petit qu'il soit, avec le monde en général. On sait la portée qu'a eue la destruction de Jérusalem, un des petits faits de la grande histoire romaine, pour les idées eschatologiques du judaïsme refoulé et du christianisme naissant. Sans parler de la possibilité que cette nouvelle Troie renaîtrait autre part que sur les rives du Scamandre, possibilité dont Héraclite ne pouvait pas encore tenir compte.

Deuxièmement : cette prédiction annonçait à la fois, comme nous l'avons dit, une fin et un renouvellement. Logiquement, ceci

avait pour condition cela et cela conduisait à ceci ; psychologiquement, on pouvait, selon qu'on était pessimiste ou optimiste, ou bien s'apitoyer sur le sort du phénix périssant dans les flammes, ou bien se réjouir de sa résurrection.

Pour Héraclite, on croirait plus probable le point de vue lugubre, vu que les gens qui ont encore pu le lire l'ont surnommé le philosophe triste. Mais ce point de vue n'était nullement obligatoire et chacun était libre, en glissant sur la destruction préalable, de peindre avec les plus vives couleurs le renouvellement futur. Ainsi la prophétie impitoyable « fin et renouvellement » aboutissait, grâce à une psychologie nonchalante, mais naturelle, au dilemme insouciant : « fin ou renouvellement » et même à la conclusion tout à fait consolante : « renouvellement pur et simple ».

II

LE CALCUL DES MILLE ANS

Toutefois, pour utiliser cette prophétie, il fallait savoir deux choses. Premièrement

— puisqu'elle s'étendait, conformément à la tradition postérieure, à un délai de dix siècles ou éons — quelle était la durée précise de cette période ? Secondement, quel était le terme précis d'où il fallait la compter ?

La première question pourrait nous surprendre. En effet, nous sommes accoutumés à donner au siècle la durée de cent ans. Toujours est-il que cette équation n'est nullement contenue dans le sens étymologique du mot latin *saeculum*, quelle que soit son origine (moins encore dans celui du mot grec *aiôn*, encore plus obscur), et que les divers âges de l'antiquité ont émis trois opinions différentes sur ce sujet. Mais pour les premiers temps, le calcul des anciens ne différait nullement du nôtre, et Platon, pour ne parler que de lui, en fixant à mille ans le terme du retour de l'âme, se tient à ce nombre, justement parce que c'est le décuple de la durée normale de la vie humaine (*Rép.*, X, p. 615 A). Nul doute donc que Plutarque ait agi selon la vraie et bonne tradition en donnant, lui aussi, aux dix siècles de la Sibylle une durée de mille ans, comme on l'a vu plus haut.

Par contre le terme d'où partir était sujet à des difficultés qui pouvaient paraître insurmontables. A quelle date allait-on fixer la prophétie de la Sibylle ? Puisque c'était la

Sibylle troyenne, identifiée avec Cassandre, la guerre de Troie était donnée d'elle-même.

Mais il s'agissait de savoir le moment précis. Était-ce la naissance de Pâris ? Ou bien la reconnaissance du jeune pâtre par le roi, son père ? Ou bien le départ du prince pour Sparte, où il devait enlever Hélène ? Ou bien son retour avec cette épouse fatale ? Ou bien l'échec des négociations de paix avec les Achéens ? Ou bien le commencement du siège ? Ou bien la prise et la destruction de la ville ? La tragédie a utilisé tous ces moments pour introduire Cassandre, cette grande et belle figure de voyante devant un peuple aveugle et incrédule. Mais nous ne serions pas étonnés d'apprendre que pour l'histoire, ou ce qui se donnait pour telle, tous les moments antérieurs disparaissaient devant les deux derniers : le commencement et la fin du siège.

Encore avons-nous là une différence de dix ans, le temps de la durée de la guerre ; mais ce n'était pas l'essentiel. L'essentiel, c'était de savoir avec précision quand eut lieu cet événement doublement fatal. Or, on ne le savait pas.

Ni la chronique du temple d'Héra, ni la liste des Olympioniques n'avaient pu marquer cette date, bien antérieure à leur point de départ. La Grèce classique paraît donc

s'être résignée à cette incertitude, peu grave du reste, vu que le millénaire funeste, entrevu approximativement, était encore loin. Mais voici que l'hellénisme a succédé à l'âge classique : la date fatale approchait. Il fallait à tout prix la déterminer.

La science alexandrine entreprit de le faire. Eratosthène n'avait-il pas mesuré la superficie du globe terrestre ? Et pourtant c'était une tâche autrement difficile ! Grâce à un calcul généalogique très subtil, il parvint à établir que *le siège de Troie avait duré de 1194 à 1184* (ou bien de 1193 à 1183, approximation ordinaire pour la réduction de l'ère des Olympiades à la nôtre).

Avec Eratosthène, on est dans la seconde moitié du III^e siècle. Quelques dizaines d'années seulement séparaient l'humanité de l'échéance. Était-ce matière à s'inquiéter ? Pas en Égypte, à coup sûr, où l'on était habitué à triompher de tous les cataclysmes mondiaux.

Pour le royaume de Pergame, c'était autre chose. En effet, c'était lui, qui, révolté contre la monarchie des Séleucides, avait hérité de l'enceinte sacrée de l'ancienne Troie. Quel était l'état d'âme de ses habitants à l'égard de l'échéance prédite par la Sibylle et fixée par Eratosthène ?

Nous le saurions, si sa littérature n'avait

pas été détruite de fond en comble. Du reste, il ne faut pas oublier que le nouvel Ilion, élevé sur les ruines de la cité de Priam, était alors une misérable bourgade, dont le sort ne pouvait guère alarmer le monde.

En revanche, il y avait dans ces temps-là une Nouvelle Troie, qui attirait bien autrement vers elle l'attention de l'Orient, aussi bien que de l'Occident, située non sur le Scamandre, ni sur le Caïque, mais sur le Tibre. C'est d'elle que nous aurons désormais à nous occuper.

III

LES QUATRE AGES

Mais, avant de quitter l'Orient, il nous faut prendre en considération une autre « légende des siècles » différente et peut-être même indépendante de celle de la Sibylle ; c'est la célèbre légende des *quatre ou cinq âges d'Hésiode*.

Quatre ou cinq. En effet, la progression logique des quatre âges d'or, d'argent, de bronze et de fer est chez lui interrompue par un cinquième, l'âge des héros. Mais

puisque déjà l'antiquité s'est débarrassée de cet intrus, soit en l'identifiant avec l'âge de bronze, soit en l'éliminant tout à fait, nous avons d'autant plus le droit de le négliger nous aussi.

Nous parlerons donc des quatre âges hésiodiques. La Sibylle en comptait dix ; l'une et l'autre théorie étant présentées comme articles de foi, il fallait bien les mettre d'accord. Ce n'était pas impossible ; mais comme Hésiode ne précisait pas le nombre des années qu'il donnait à chacun de ses âges, on disposait de deux moyens pour accomplir cette tâche — et tous les deux ont été mis en œuvre.

On pouvait, premièrement, identifier les deux théories l'une à l'autre, c'est-à-dire les dix siècles de la Sibylle aux quatre âges d'Hésiode, en donnant à chaque âge une étendue de deux siècles et demi ; en ce cas, le cycle millénaire de la Sibylle avait commencé avec l'âge d'or, immédiatement après le renouvellement, et finirait avec l'âge de fer. C'est précisément la théorie qu'ont suivie, pour ne parler que d'eux, Virgile et Horace dans deux poèmes remarquables, dont nous aurons encore à nous occuper : la quatrième églogue du premier et la seizième épode du second.

Ou bien, deuxièmement, on pouvait, en

identifiant chaque âge d'Hésiode avec un siècle sibyllin, c'est-à-dire en lui donnant cent ans, ne voir dans son cycle des quatre âges que le commencement du cycle millénaire de la Sibylle. Cette théorie s'imposait d'autant plus qu'Hésiode prétend lui-même être né dans l'âge de fer ; or, il était certain que l'âge d'Hésiode, du point de vue des temps historiques, appartenait à une antiquité assez éloignée ; il était même facile de le fixer à quatre siècles environ après la chute de Troie. Il est vrai que, pour parvenir à un résultat pareil, il fallait fermer les yeux sur certains autres inconvénients ; mais c'est le sort ordinaire de la critique dite « harmonistique ».

Quoi qu'il en soit, cette seconde théorie a exercé une influence décisive sur la discipline étrusque, dont le précis a été conservé par Censorin (XVII, 6), qui cite comme auteur Varron, lequel, de son côté, allègue une « Histoire des Etrusques », apocryphe sans doute, « écrite à leur huitième siècle ». Voici la traduction littérale de cette citation curieuse : « Il est donc écrit que *les quatre premiers siècles ont été de cent ans chacun, le cinquième de cent vingt-trois, le sixième de cent dix-neuf, le septième du même nombre d'années, le huitième serait le siècle actuel, le neuvième et le dixième seraient à venir,*

après quoi arriverait la fin du nom étrusque. »

En prenant la chute de Troie comme point de départ, nous aboutirons pour la fin du calcul à l'époque de Sylla, qui, en effet, mit fin au nom étrusque. C'est donc là la date de la forme varronienne de la prophétie, mais non pas, bien entendu, de la théorie étrusque des siècles. Du reste, ce qui nous occupe ici, c'est l'unité des quatre premiers siècles, pour lesquels le calcul ancien est retenu, tandis que, pour les suivants, le calculateur a abandonné le nombre « civil » de cent ans en faveur de la théorie du siècle « naturel », selon laquelle le siècle équivaldrait à la plus longue vie humaine sans nombre déterminé et constant. Pourquoi l'a-t-il fait ? Nous le verrons plus loin.

En résumant les deux théories, inventées pour combiner les dix siècles de la Sibylle avec les quatre âges d'Hésiode, nous obtenons les résultats suivants :

1^o Selon les deux théories, la vie humaine après le renouvellement commencerait par un âge d'or.

2^o Selon la première (« sibylline »), elle aboutirait à un âge de fer, qui précéderait un autre renouvellement.

3^o Selon la seconde (« étrusque »), les quatre âges d'Hésiode feraient un ensemble à part dans le cours des dix siècles.

IV

LE TERME FATAL

Et maintenant nous voilà définitivement à Rome.

La légende selon laquelle elle était la nouvelle Troie, fille privilégiée de l'ancienne cité-martyre du Scamandre, avait trouvé de bonne heure en elle une croyante zélée. Nul doute que ce fût un effet de l'influence des livres sibyllins, transportés à Rome dès le temps des Tarquins.

Il est vrai que, se faisant adopter par Troie, Rome devait prendre à son compte la prophétie formidable de la Sibylle ; mais le terme de l'échéance paraissait encore très éloigné. En effet, Rome avait été fondée par Romulus, son premier roi, qui, lui, était petit-fils d'Enée, contemporain de la Sibylle et de la chute de Troie. Même en comptant pour les sept rois trois cents ans, avant de parvenir aux premiers consuls de 509 et à la chronologie fixée (ou crue telle), on avait encore, au temps de Pyrrhus, une belle série de siècles devant soi.

Mais voici, au temps de la première guerre punique, Eratosthène, qui fixe le siège de Troie à 1194-84. Désormais la chose devenait inquiétante. La date fatale de 184 n'était plus trop éloignée, quand Annibal désolait l'Italie et apparaissait aux portes de Rome.

Il est vrai que Scipion, ami des dieux, parvint à le chasser de la péninsule et à le battre à Zama en 202 ; mais on était loin d'être rassuré. D'abord, Annibal, quoique vaincu, était toujours en vie et pouvait recommencer. Ensuite, les Achéens, vainqueurs de l'ancienne Troie, totalement éclipsés durant la grande époque de la Grèce, s'étaient reconstitués comme État et avaient pour chef Philopœmen, qui, soit qu'on le nomme le dernier des Hellènes, comme le veut la tradition antique, ou bien le premier des klephtes, comme le préférerait M. de Wilamowitz, était tout de même homme à faire parler de soi.

Et enfin... par malheur nous n'avons pas de détails sur la prophétie de la Sibylle. toujours est-il que, vu sa haute antiquité, elle ne pouvait manquer d'envisager le chef de son peuple comme *roi*. Bien certainement, c'était le roi de la nouvelle Troie qui défendrait sa ville dans sa lutte suprême, pour sombrer avec elle dans l'anéantissement, ou bien pour la mener à la résurrection et à un

nouvel âge d'or. Qui donc serait ce roi ? Évidemment celui que la victoire remportée sur Annibal avait mis au faite de la gloire, P. Cornélius Scipion. Et si nous ajoutons à la peur des âmes superstitieuses la méfiance qu'inspirait aux Romains toute ombre de pouvoir royal, nous aurons une idée de l'atmosphère dans laquelle se sont déroulés les événements du commencement du II^e siècle.

C'était d'abord la guerre d'Orient, contre Philippe de Macédoine et surtout contre Antiochus le Grand... (la défaite de 190 a tourné en dérision ce surnom pompeux, mais nous parlons justement du temps antérieur à cette défaite.) Et alors ce Séleucide, héros de l'expédition fabuleuse aux frontières des Indes, vainqueur de l'Égypte et presque maître de l'Anatolie, pouvait vraiment inspirer de la crainte, d'autant plus qu'il avait Annibal pour conseiller de guerre. Aussi ne sommes-nous pas surpris d'apprendre que Rome ait confié à Scipion lui-même l'armée destinée à le combattre, et que la Sibylle se soit occupée minutieusement de la campagne.

Le puissant roi d'Orient fut anéanti. Les esprits forts de Rome pouvaient reprendre haleine. Ce n'était pas la prophétie de la Sibylle qu'il fallait redouter : le danger,

c'était l'état d'âme créé par elle, état d'âme qui pouvait seconder toute action pernicieuse pour la république.

Voici, par exemple, le roi de Rome en espoir bien plus dangereux que le fantoche de l'Oronte. On fut très ingrat envers lui. Le vainqueur de Zama et de Magnésie dut se soustraire par un exil volontaire aux suites d'un procès outrageux. Voici surtout les horreurs des bacchanales... Je ne répéterai pas ici ce que j'ai dit ailleurs sur l'importance politique de cet événement, auquel il faut rendre le nom précis que lui ont donné les Romains, celui de *conjuración*. En effet, l'élément politique y a joué le premier rôle. La religion et la morale n'étaient que des accessoires, tout comme dans son doublet du 1^{er} siècle, la conjuration de Catilina.

Cependant le terme fatal 184 (ou 183) était arrivé. Rome était alarmée des deux côtés : la Sibylle, assez formidable à elle seule, était secondée par la « discipline étrusque » avec sa théorie des dix siècles qu'on sait.

Le vieux Caton, chef des esprits forts, tenait tête aux deux. Pour la discipline étrusque, on connaît son mot : *comment ne rirait pas un haruspice qui voit un haruspice ?* Quant à la Sibylle, autorité reconnue officiellement, elle devait être traitée avec plus

d'égards. Or, ses prophéties avaient prédit pour l'année fatale « *le forum plein de tentes* », ce qui signifiait évidemment le Capitole assiégé par l'ennemi comme au temps de l'invasion gauloise. Et Caton était élu censeur pour cette même année avec son ami fidèle, le patricien Valérius.

Par bonheur, le grand pontife Crassus vint à mourir ; les funérailles d'un si illustre personnage furent dûment célébrées par des jeux de gladiateurs et un festin populaire sur le forum. Et comme le temps était très mauvais, les organisateurs du festin se virent forcés de protéger les convives par des tentes, élevées sur le forum. *Et alors les Romains se crurent libres : c'est que les devins avaient prédit, comme un arrêt du destin, que les tentes seraient dressées sur le forum*, ajoute Tite-Live (XXXIX, 46), qui nous a conservé cette trace précieuse sans se douter de son importance.

Décidément, les haruspices entêtés de l'Etrurie refusaient de rire en se regardant l'un l'autre. En revanche, il est à croire que les deux censeurs de 184-183, en se promenant par le forum couvert de tentes, entendant les cris d'allégresse du peuple rassuré, ont au moins souri.



NOUVEAU TERME FATAL

On pouvait dormir tranquillement désormais, surtout après que cette même année eut emporté en même temps les trois personnages les plus en vue : Annibal, l'ennemi redouté, Philopœmen, le chef des Achéens, et P. Cornelius Scipion, le monarque prédestiné. Certes, pour un laps de temps, la prédiction apocalyptique était rendue inoffensive. Mais, comme il arrive souvent, la terreur superstitieuse, repoussée pour le moment, ne tarda pas à renaître.

Un exemple, si vous le voulez bien. C'est à dessein que j'ai parlé tantôt de prédiction apocalyptique. Le sort de celle qui porte le nom de saint Jean a été très curieux dans la Russie du xvii^e siècle. Là aussi on avait quelque chose qui ressemblait un peu aux livres sibyllins ; c'était le « Livre de la foi », paru en 1648.

En s'appuyant sur la croyance selon laquelle Satan devait rester lié pendant 1000 ans après Jésus-Christ, ce livre fixait

sa délivrance à cette date précise, c'est-à-dire à l'an 1000 ; en effet, c'était la date de l'« apostasie » de l'Église romaine (ce n'était pas tout à fait exact, tant s'en faut, mais il ne fallait pas être trop exigeant en matière exotique). En ajoutant à cette date le nombre de l'Antéchrist, on parvenait à 1666. C'était donc alors qu'il fallait attendre l'effondrement de la foi dans la Sainte Russie et l'avènement de l'Antéchrist. Selon l'Apocalypse, son règne durerait deux ans et demi, c'est-à-dire de 1666 jusqu'à 1669. Ensuite viendrait la fin du monde : le soleil s'éteindrait, les étoiles tomberaient du ciel, la terre serait dévorée par le feu et enfin la trompette de l'archange appellerait les justes et les pécheurs au dernier jugement.

La prophétie eut un succès effroyable. Dès 1668 on cessa d'ensemencer les champs ; en 1669 on quitta même les chaumières. Assemblé par groupes, le peuple attendait avec une angoisse croissante la trompette de l'archange.

Cependant 1669 se passa sans que les flammes eussent englouti la terre. Le peuple était déconcerté ; était-ce à dire que la prophétie était fausse ? Impossible : apparemment, il y avait là une erreur de calcul. Et avec un peu de bonne volonté, on ne tarda pas à la trouver. Le « Livre de la foi » avait

compté les mille ans de la captivité de Satan depuis l'an de la grâce. Rien de plus faux : ce n'est pas par sa naissance que le Christ l'a enchaîné, c'est par sa mort sur la croix. D'où il suit qu'il fallait ajouter au nombre prédit les 33 ans de la vie terrestre du Sauveur. Cela nous porte à 1699, vrai terme de l'avènement de l'Antéchrist.

« Et cette fois », continue M. Milioukov, auquel j'emprunte ce récit curieux, « l'attente ne fut pas déçue : le 25 août 1698, à la veille de l'année redoutable, revint de l'étranger à Moscou le jeune Czar Pierre... ».

A Rome il arriva la même chose. On s'était trompé, nul doute, mais qui ?

La Sibylle ? Impossible : ses livres étaient les livres de la destinée du peuple romain. Eratosthène ? Impossible encore : sa chronologie était la base même de l'histoire. Mais la Sibylle parlait seulement de dix siècles, sans en donner la durée ; et Eratosthène, en fixant les dates principales de l'âge préhistorique, n'avait pas eu, lui non plus, besoin de s'en occuper.

Évidemment, c'était là le point faible. On avait donné au siècle cent ans ; pourquoi ? Parce que c'était la durée la plus longue de la vie humaine. Or, ce calcul était absolument faux. Des recherches plus approfondies établirent l'existence de personnes âgées de

plus de cent ans. Il fallait donc abandonner l'hypothèse, qui avait créé la folle et vaine angoisse des contemporains de Scipion d'Africain. C'est ce que firent les Etrusques avec leur théorie des siècles naturels, dont la durée, incertaine par elle-même, était limitée chaque fois par des prodiges.

Mais cette théorie, bonne pour les haruspices, qui bénéficiaient de leur faculté d'interpréter ces prodiges, ne faisait nullement l'affaire de la Sibylle, qui, elle, prétendait se suffire à elle-même. Non, il s'agissait simplement de corriger l'erreur de jadis et de fixer la durée du siècle à une somme d'années plus ample, mais certaine.

Et voilà donc qu'au moment même de la débâcle de Rome, causée par le soulèvement des alliés italiques, fut trouvé un oracle nouveau de la Sibylle, commençant par les mots suivants : « *Et lorsque viendra le terme le plus reculé de la vie humaine, accomplissant son cercle en cent dix ans...* ».

C'est précisément la troisième théorie. D'après elle, la fin des dix siècles de la Sibylle était à attendre juste un siècle après la date erronée des contemporains de Scipion, c'est-à-dire en 84-83. Et cette fois on pouvait se croire dans le vrai : en effet, cette année apporta l'incendie du Capitole, symbole et gage de l'empire lui-même.

VI

LES TROIS FLÉAUX

Passons brièvement sur ce qui suivit. L'empire ne sombra pas en 83 ; cela voulait dire qu'il allait être abattu par trois coups successifs, séparés par un intervalle de dix ans... Pourquoi dix ans ? Probablement parce que c'était la durée de la guerre de Troie.

Eh bien, en 83 c'était le premier coup, l'incendie du Capitole ; Sylla pouvait croire qu'il avait sauvé la république. C'est pourquoi il se surnomma Sylla l'Heureux, en dérivant en même temps son propre nom de Sylla, par une étymologie quelque peu hasardeuse, du nom de la Sibylle elle-même. Du reste, il était un Cornélius lui aussi ; comme tel, il pouvait prétendre au diadème royal, qui avait effleuré un siècle auparavant le front glorieux de P. Cornélius Scipion. En effet, on le nommait roi de la part de la Sibylle — le second roi, pour être plus précis, car Cornélius Cinna l'avait été avant lui. Malheur à ceux qui verront surgir le troisième roi Cornélius !

Tandis que Rome attendait avec angoisse les deux autres fléaux annoncés, le chef de l'émigration démocratique, Sertorius, s'était arrangé à sa façon avec la Sibylle. Elle avait prédit après la débâcle un renouvellement, un nouvel âge d'or. En attendant, les « hommes pieux » pouvaient trouver une retraite sûre et heureuse dans les îles Fortunées, qui étaient précisément un lambeau de l'âge d'or, réservé par Jupiter pour eux. Ce sont donc les îles Fortunées — selon la géographie du temps, les Canaries — qu'il alla chercher. Il n'y parvint pas, mais c'est de là qu'on lui rapporta sa fameuse biche blanche — une antilope, comme diront les rationalistes. Nul doute que c'était cette biche de Cérynée, qui traquée par Hercule, se réfugia dans le paradis des Hespérides, animal sacré de la déesse Diane, sinon la déesse elle-même. On sait le rôle qu'elle eut à jouer dans les campagnes fabuleuses de Sertorius.

Quant aux deux autres fléaux, ils ne tardèrent pas à venir. Après l'incendie du Capitole en 83, ce fut l'inceste des Vestales en 73 ; puis, la conjuration de Catilina en 63.

Tous ces événements furent mis en rapport avec la prophétie de la Sibylle. Ce dernier fléau allait être décisif, d'autant plus que le nouveau roi, le troisième Cornélius,

était là ; c'était Cornélius Lentulus, chef nominal des conspirateurs à Rome, qui ne se réclamait pas à tort de la prédiction sibylline. En effet, ce renouvellement de la conjuration des bacchanales fut le plus formidable. Soyons indulgents pour l'ivresse de Cicéron, qui, tout esprit fort qu'il était, ne pouvait manquer de croire qu'il avait sauvé la république de la gueule même du destin, *ex faucibus fati*, et de comparer l'année de son consulat fortuné à l'année même de la naissance de Rome !

VII

NOUVEAUX FLÉAUX

L'année de la naissance de Rome... certes on avait sur ce point, au temps de Cicéron, des idées plus avancées qu'au temps de la réception de la légende troyenne par les Romains ! Romulus, petit-fils d'Enée, allons donc ! Qu'en aurait dit Eratosthène, lui, qui avait reconnu 1184 comme date de la chute de Troie ?

La contradiction se faisait sentir de plus en plus et avait abouti à l'interpolation,

entre Enée et la mère aux Jumeaux, d'une longue file de « rois albains ». On en était là dès le temps de Sylla ; la date de la fondation de Rome n'en restait pas moins incertaine. Ce fut Varron, contemporain de Cicéron, qui la fixa définitivement. On sait qu'il a adopté le siècle de cent dix ans, qu'il avait emprunté à des sources soi-disant « chaldéennes », c'est-à-dire astrologiques. On sait encore mieux que l'an de la fondation de Rome aurait été selon lui 753. Serait-ce donc un pur hasard qu'entre cette année et celle du siège de Troie nous voyons précisément l'espace de quatre siècles, l'ensemble des quatre âges hésiodiques ?

Mais revenons à Cicéron. Plût aux dieux qu'il eût en effet arraché Rome à sa sombre destinée ! Mais les temps, bien différents du siècle lumineux des Flaminius et des Paul-Émile, n'étaient plus tels qu'on pût le croire. Et, comme pour confirmer les angoisses des superstitieux, les fléaux continuèrent même après 63, à intervalles étrangement réguliers ; en 53, ce fut la défaite épouvantable de Crassus à Carrhæ, qui fit surgir un nouveau fossoyeur de Rome, le fossoyeur véritable cette fois, comme on en était convaincu — le royaume des Parthes. En 43, ce fut le fléau foudroyant, la chute de la république, qui entraîna avec elle son

prétendu sauveur, Cicéron. La Sibylle paraissait avoir eu raison.

VIII

LE PÉCHÉ ORIGINEL ET LE NOUVEL
AGE D'OR

Ce fut alors, pendant la troisième guerre civile, que surgirent les deux poètes les plus grands que Rome ait jamais eus, prophètes de la Sibylle tous les deux : Virgile et Horace.

L'aspect des temps avait changé, et celui de la Sibylle aussi. L'époque stoïcienne — nous pouvons l'appeler ainsi — ne savait que faire de l'éon d'Héraclite, cet « enfant folâtre, jouant aux dames » ; la doctrine du Portique, tout en acceptant pour base la physique du philosophe ténébreux, avait remplacé son éon par l'idée de la providence. Le devenir devait avoir une essence morale ; or, le fond même de la morale consiste dans l'axiome que tout châtement a pour cause un délit. Quel était donc le délit qui allait avoir pour effet ce châtement suprême : l'anéantissement de cette Rome qui était devenue le monde ?

C'est ici que l'idée du *péché originel* se présenta au monde antique. Ce n'était pas la première fois ; on devrait remonter à Anaximandre pour en tracer l'évolution. Mais, cette fois, ce péché devait être quelque chose de palpable, un péché originel non pas métaphysique, mais historique.

Les dieux en voulaient à Rome, c'était évident ; mais pourquoi ? On pouvait donner une double réponse à cette question, selon qu'on envisageait Rome comme telle, ou bien comme fille de la ville-martyre des bords du Scamandre.

Dans le premier cas, c'était le fratricide de Romulus en face de la ville naissante, qui allait être enfin expié :

Ex quo immerentis fluxit in terram Remi
Sacer nepotibus oruor¹

comme le dit Horace.

Dans le second cas, c'était le parjure de Laomédon, père de Priam, qui, après avoir englouti sa propre ville, allait engloutir celle qui en était née :

Laomedontaeae luimus perjuriam Trojae²

comme dit Virgile.

1. Depuis que coula sur la terre le sang de l'innocent Rémus, qui retombe sur ses petits-fils (Épodes VII).

2. Nous expions les parjures de la Troie de Laomédon.

Car ne l'oublions pas, le parjure ne s'arrête pas à la mort de son auteur. Le serment engendre un fils — avait répondu Apollon à Glaucus — qui, bien que sans pieds, atteint le coupable, bien que sans mains, le frappe et ne s'apaise qu'après l'avoir anéanti *avec toute sa race*.

On est très enclin à traiter de phrases sans valeur ou bien de licences poétiques des témoignages tels que ceux que j'ai cités ici. Qu'on ait le courage de les prendre au pied de la lettre; ce sera plus conforme aux angoisses de ces temps atroces. Et puis, ce même Virgile a été l'auteur de la IV^e églogue, ce même Horace a été l'auteur de la XVI^e épode, prophétiques et apocalyptiques toutes les deux.

De nouveau, comme au temps de Sylla et de Sertorius, les opinions des croyants étaient divisées. Les uns attendaient à Rome même le Sauveur qui allait mener sa ville par les torrents de la désolation à un nouvel âge d'or. C'était le cas de Virgile et de sa IV^e églogue. Les autres, désespérant du salut, invitaient les hommes pieux à chercher les Iles Fortunées et, là, les débris de l'ancien âge d'or de Saturne. C'était le cas d'Horace et de sa XVI^e épode.

Ce furent les premiers qui parurent avoir raison. Horace lui-même révoqua dans la

suite son accès de faiblesse et s'unit à son ami pour chanter les louanges de celui qui, accomplissant la prophétie de la Sibylle, allait rétablir l'âge d'or dans Rome sauvée.

Inutile de dire que ce fut Auguste ; inutile aussi de demander s'il croyait lui-même à sa mission... j'allais dire messianique, ou bien s'il utilisait seulement, en sage pilote, les courants de l'opinion publique. Quoi qu'il en soit, ce ne fut qu'après avoir célébré, en 17 av. J.-C., les « jeux séculaires », suivant le nouvel oracle de la Sibylle, qu'il crut pouvoir mettre un terme aux angoisses. En 17, les « jeux séculaires » ; à vrai dire, on était bien en retard à cette date, même en fixant la durée d'un siècle à 110 ans. L'empereur laissa à ses mathématiciens le soin de régler son compte avec la Sibylle et guida fermement le vaisseau public dans le nouvel âge d'or — nom qui resta le nom de son époque.

IX

TESTE DAVID CUM SIBYLLA

Et malgré tout il se trompait. Le renouvellement eut lieu sans qu'il s'en aperçût,

eut lieu tel que l'avait prédit, sans s'en douter, Virgile dans son églogue messianique.

Et, bien que l'âge d'or tardât à venir, c'était tout de même un renouvellement bien autrement décisif que l'avènement du nouveau César. Le christianisme lui-même l'avoua dans la suite : *Teste David cum Sibylla*. La critique historique se permit des réserves sur le premier membre de ce couple : elle ne fit que confirmer le second.

Ici, comme ailleurs, c'est dans la religion antique que nous trouvons le véritable Ancien Testament de notre christianisme.

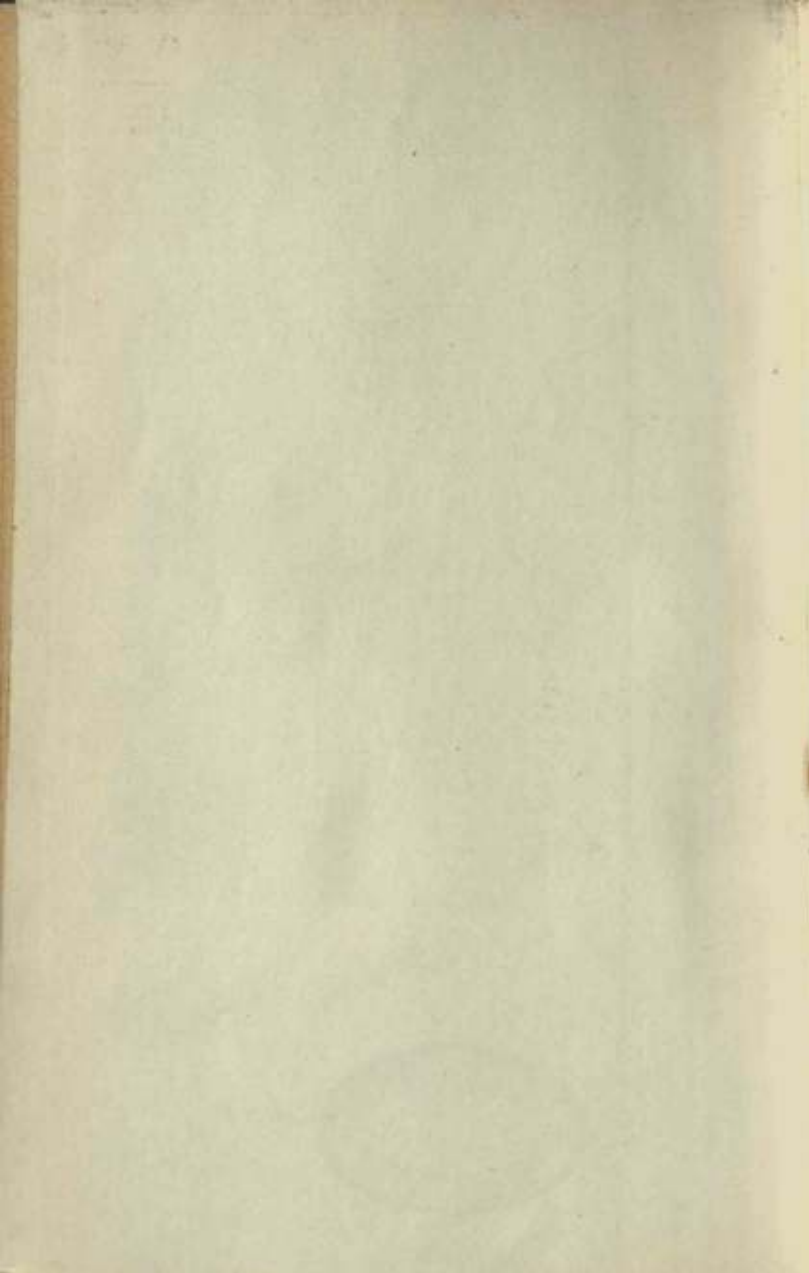
TABLE DES MATIÈRES

<i>PRÉPARATION DU CHRISTIANISME DANS LA RELIGION ANTIQUE.....</i>	7
I. PRÉPARATION PSYCHOLOGIQUE.....	7
II. LE PRÉTENDU POLYTHÉISME ET LA PRÉTENDUE IDOLATRIE.....	11
III. LE DIEU FAIT HOMME ET L'HOMME DEVENU DIEU.....	17
IV. LA MÈRE DU SAUVEUR.....	25
V. LE CULTÉ DES SAINTS.....	31
VI. LES TROIS SÉJOURS DES MORTS CHEZ LES GRECS.....	37
VII. LES DEUX SÉJOURS DES MORTS CHEZ LES JUIFS.....	44
VIII. CRAINTE DE DIEU, AMOUR DE DIEU....	50
 <i>LE FONDATEUR DE LA RELIGION HELLÉNISTIQUE</i>	 59
I. APOLLON PYTHIEN.....	59
II. DÉMÉTÉR D'ÉLEUSIS.....	62
III. LE MYTHE D'ISIS.....	67
IV. LES MYSTÈRES D'ISIS.....	70
V. LE MYTHE D'ATTIS.....	76
VI. LES MYSTÈRES D'ATTIS.....	81
VII. APOLLON EN SYRIE.....	86
VIII. LE SAUVEUR ET LA MÈRE.....	93

<i>LA SIBYLLE ET LA FIN DE ROME</i>	97
I. LA PROPHÉTIE DE LA SIBYLLE.....	97
II. CALCUL DES MILLE ANS	100
III. LES QUATRE AGES.....	104
IV. LE TERME FATAL.....	108
V. NOUVEAU TERME FATAL.....	113
VI. LES TROIS FLÉAUX.....	117
VII. NOUVEAUX FLÉAUX.....	119
VIII. LE PÉCHÉ ORIGINEL ET LE NOUVEL AGE D'OR.	121
IX. « TESTE DAVID CUM SIBYLLA ».....	124

ACHEVÉ D'IMPRIMER
POUR F. RIEDER ET C^{ie}
EN OCTOBRE 1924 PAR LA
SOCIÉTÉ ANONYME DE
GRAVURE ET D'IMPRES-
SION D'ART A CACHAN.





Joh. Jarchow
Buchbinderei
HAMBURG

