

LE

CULTE DE DIONYSOS EN ATTIQUE

LE
CULTE DE DIONYSOS EN ATTIQUE

PAR

M. PAUL FOUCART

II

MEMBRE DE L'INSTITUT



EXTRAIT

DES MÉMOIRES DE L'ACADÉMIE DES INSCRIPTIONS ET BELLES-LETTRES

TOME XXXVII



PARIS

IMPRIMERIE NATIONALE



LIBRAIRIE C. KLINCKSIECK, RUE DE LILLE, 11



MDCCCIV

BL820
.B2F7

214370

LE

CULTE DE DIONYSOS EN ATTIQUE.

CHAPITRE PREMIER.

DE LA MÉTHODE SUIVIE DANS CES RECHERCHES.

La religion de Dionysos est, avec celle de Déméter, une des questions les plus difficiles et les plus attrayantes de la mythologie grecque. Ces deux divinités se présentent avec une physionomie plus caractérisée que la plupart des autres. Pour n'en marquer que les traits les plus saillants, le culte de Déméter contient des mystères qui assurent aux initiés un sort plus heureux dans ce monde et dans l'autre; celui de Dionysos offre le spectacle d'un dieu mourant et renaissant. Sur celui-ci, les anciens étaient déjà fort embarrassés : « Les poètes et les mythologues des temps passés ne sont pas d'accord entre eux dans ce qu'ils ont raconté de Dionysos; ils ont répandu sur son compte nombre de récits merveilleux, si bien qu'il est difficile de parler avec assurance de sa naissance et de ses actions⁽¹⁾. » Les savants modernes n'ont pas été plus heureux. La cause en est qu'ils ont cru, bien à tort, que les mythes et les œuvres des poètes pourraient fournir des notions précises et certaines sur la nature du dieu et ses attributs; comme les anciens, dont ils ont suivi la trace, ils n'ont trouvé dans les documents de ce genre qu'obscurité et confusion.

On ne peut tirer des mythes que bien peu de renseignements positifs, et encore ne faut-il faire usage qu'avec une extrême prudence de ces récits fabuleux. Ils sont, en effet, d'origines très diverses et de valeur

⁽¹⁾ Diod., III, 62.

très inégale. Les uns sont le produit naïf de l'imagination populaire; abondants en détails, remplis de merveilleux, se prêtant à des développements indéfinis, ils ont souvent le même agrément que les contes de fées et aussi peu de valeur historique. Les fables du Dionysos indien et du fils de Sémélé, pour la plus large part, rentrent dans cette catégorie. D'autres légendes ont été inventées de toutes pièces et dans des intentions variées : justifier les prétentions d'un pays ou d'une famille à la possession de privilèges religieux (Icaros, Sémachidai), ou bien donner une antiquité vénérable à des institutions relativement récentes (Pégasos). Le désir d'expliquer des cérémonies ou des usages dont la signification originaire s'était perdue a donné naissance à une autre classe de légendes, par exemple, celle du déluge pour le rite des Chytroi, celle d'Oreste pour le concours des Choes. Il est évident que les récits de ce genre contiennent des renseignements sur les pratiques dont on se proposait de justifier l'existence, et qu'il y aurait profit à les dégager des éléments fabuleux dans lesquels on les avait enveloppées. Malheureusement, ce n'est pas ainsi qu'ont procédé en général les mythologues, et, par une singulière tournure d'esprit, ils ont cherché le sens primitif des rites précisément dans la partie fabuleuse, inventée pour les expliquer. Comme exemple de cette exégèse, je citerai l'interprétation surprenante qu'un savant estimable, Welcker, avait imaginée pour l'intervention d'Oreste dans la fondation du concours des Choes. Suivant lui, le rôle du fils d'Agamemnon est un élément postiche. Oreste, d'Ὄρῆστῆς, c'est le montagnard, le berger, le vigneron qui habite les parties hautes du pays et que les nobles n'admettent qu'avec peine à la communauté du culte dans la ville; c'est Dionysos lui-même, le dieu des vigneron et des bergers. Le banquet des Choes marque donc un premier degré vers les honneurs rendus officiellement par l'État ⁽¹⁾.

⁽¹⁾ WELCKER, *Nachtr. zu Æschylus Trilogie*, résumé dans le *Dictionnaire des Antiquités* de Saglio, au mot *Dionysia*, p. 237.

Les poètes n'ont pas moins contribué à brouiller les idées sur Dionysos. Plus que les autres, ils ont cédé au penchant qui entraînait les Grecs à faire un seul dieu de tous les personnages divins qui portaient le même nom. Ils n'ont, du reste, jamais songé à s'ériger en maîtres et en docteurs de la théologie païenne. Vraie ou fausse, toute légende leur était bonne, dès qu'elle pouvait servir à leur art. On aurait pu croire que la poésie religieuse se piquait de plus d'exactitude, et qu'on aurait trouvé de précieux renseignements dans les hymnes, péans ou dithyrambes, composés pour les fêtes du dieu. C'était une illusion. Une chance heureuse nous a rendu, parmi les ruines de Delphes, un péan en l'honneur de Dionysos. C'est un morceau du plus grand intérêt, sinon pour sa valeur poétique, qui est médiocre, du moins comme spécimen d'un genre disparu; mais il n'a rien ajouté à nos connaissances sur le dieu. L'auteur, en effet, n'éprouvait aucun scrupule d'attribuer au Dionysos de Delphes ce qui appartenait au Dionysos d'Éléusis ou à celui de Thèbes. Cette confusion lui a fourni en plus grande abondance des faits glorieux pour la divinité qu'il avait à célébrer; c'était une source d'épithètes et d'ornements poétiques pour renouveler un peu un sujet cent fois traité et complètement épuisé. Il n'en demandait pas davantage. Par cet exemple, nous voyons le peu d'autorité qu'il convient, dans l'étude des questions religieuses, d'accorder aux témoignages des poètes.

Il n'y a pas davantage à espérer quelque lumière des peintures de vases. Un grand nombre de ceux-ci sont décorés de scènes dans lesquelles sont représentées des divinités. Gerhard et son école avaient cru y découvrir une mine inexplorée et inépuisable de matériaux; malheureusement, il n'en a rien été. Au point de vue de la forme sous laquelle la croyance populaire s'était figuré les dieux, de leur costume et de leurs accessoires, ces documents ont pu fournir quelques renseignements utiles, et aussi sur quelques détails relatifs à certains ministres du culte ou aux actes extérieurs, tels que jeux et

sacrifices. Il a été surtout intéressant d'expliquer les peintures en recherchant quelles légendes ou quels poèmes en avaient fourni la matière, de quelle façon l'artiste avait interprété les mythes déjà connus, ou d'y découvrir des variantes nouvelles. Mais pour l'origine des cultes, pour les cérémonies qui font connaître le caractère des divinités ou leur histoire, ç'a été une erreur, funeste à la science, de chercher dans les peintures de vases aucune donnée positive. On le comprend sans peine, si l'on songe comment se formaient les cahiers de modèles qui étaient en usage dans les ateliers de céramistes. S'agissait-il d'exécuter une scène religieuse, le peintre empruntait son sujet aux légendes, de préférence à celles que la poésie avait popularisées; puis il les accommodait aux nécessités de son art. Soucieux de produire une œuvre pittoresque et décorative, il ajoutait ou retranchait des personnages, les groupait suivant ses convenances. La fantaisie du compositeur venait donc s'ajouter aux fictions des poètes qui, eux-mêmes, avaient embelli la légende, et déjà dans celle-ci, l'imagination populaire s'était donné libre carrière. Après tant de déformations, que pourrait-on y retrouver des cérémonies ou des croyances d'une religion? L'épreuve en a été faite pour les peintures du cycle d'Éleusis, et elle est décourageante. L'interprétation en est tellement controversée qu'il y aurait témérité à en tirer la moindre conclusion. La liste des explications les plus diverses, qui ont été mises en avant, avertit qu'il faut écarter résolument cette classe de documents, sous peine d'encombrer la science d'erreurs et de rêveries sans consistance ⁽¹⁾.

Où donc devons-nous chercher l'idée que les Athéniens avaient de leur Dionysos? La religion grecque n'avait ni des dogmes arrêtés, ni un corps de doctrine morale. Elle consistait tout entière dans le culte, c'est-à-dire dans les honneurs que l'on rendait aux dieux. La forme

⁽¹⁾ GERHARD, *Bilderkreis von Eleusis*, Berlin, 1862-1864; et plus récemment, ΣΥΡΩΝΟΣ, *Ἑρμηνεία τῶν μνημείων τοῦ Ἐλευσινιακοῦ μουσικοῦ κύκλου*, Athènes, 1901.

dans laquelle on le faisait avait été, dès l'origine, fixée dans des fêtes et dans des rites, que nous pouvons regarder comme immuables. Car les Grecs ont toujours eu pour maxime qu'en matière religieuse la piété consistait à ne rien ajouter, à ne rien retrancher à ce qu'avaient transmis les ancêtres, et qu'il fallait tendre, autant qu'on pouvait, à une parfaite imitation de l'antiquité. Par conséquent, nous pouvons espérer trouver dans les manifestations du culte des éléments fixes pour arriver à la connaissance de Dionysos, de sa nature et de son histoire.

La première étude à faire est celle des fêtes que les Athéniens avaient consacrées au dieu, et la question essentielle est de déterminer quel était l'objet de chacune d'elles. Jusqu'ici, semble-t-il, elle n'a pas reçu de solution, et les savants ne paraissent pas en avoir reconnu toute l'importance. Quelques-uns cependant, frappés de la double nature de la fête des Anthestéria, gaie et brillante, comme il convient à la fête des Fleurs, mais aussi, mystérieuse et triste, ont tenté de donner la raison de ce contraste. « Sous ces formes s'exprimait un sentiment profond, une émotion, une crainte en présence du double mystère de la nature renaissante et de la fermentation du vin accomplie. Il fallait conjurer la colère des puissantes divinités qui présidaient à ces grands faits. Il fallait aussi s'associer aux épreuves de certaines d'entre elles et à leur étrange destinée. Cette religion complexe comprenait beaucoup d'idées qu'il est difficile d'analyser avec précision. Les plus anciennes avaient pu s'effacer dans l'esprit des Athéniens eux-mêmes. D'autres étaient venues les remplacer et les modifier, par le mouvement des croyances, par l'action du temps et des changements politiques⁽¹⁾. » Mais, précisément, parce que les impressions étaient chose individuelle et que les idées se modifiaient, l'institution des fêtes ne pouvait reposer sur un fond aussi mobile et changeant. M. Nilsson a été, je crois, le premier à

⁽¹⁾ J. GIRARD, *Dictionnaire des Antiquités de Saglio*, au mot *Dionysia*, p. 235.

comprendre qu'elles avaient un objet précis, déterminé et invariable; il a soutenu l'opinion que toutes les fêtes attiques de Dionysos avaient un seul et même but, demander et obtenir du dieu la fécondité des campagnes⁽¹⁾. J'ai examiné ailleurs cette théorie⁽²⁾ et je ne reviendrai pas ici sur les objections qu'elle soulève. Je ferai seulement remarquer qu'elle ne répond pas à la conception que les Grecs avaient des fêtes religieuses. Elles n'avaient pas pour objet de demander aux dieux une faveur particulière, mais, d'une manière générale, de mériter leur protection en les honorant. Et pour les honorer, ils n'avaient rien trouvé de mieux que ce qui peut être agréable aux hommes, rappeler à tous et à eux-mêmes les principaux événements de leur vie divine ou humaine, ceux qui avaient fait éclater leur puissance et leur bonté. Aux Panathénées, la ville célébrait la valeur d'Athéna et sa victoire sur les Géants; à la fête des Éleusinia, c'était le don que Déméter avait fait aux Athéniens et la première moisson récoltée dans la plaine Rharia. Les Thargélia étaient l'anniversaire de la naissance d'Apollon. Les Pythia furent instituées pour commémorer le combat du dieu contre le serpent Python. Toutes les fois qu'il est possible de déterminer l'objet d'une grande fête, on reconnaît qu'elle correspond à un fait précis de l'histoire d'un dieu, fait assez glorieux pour qu'il sache gré à ses fidèles d'en célébrer la mémoire. C'est ce qu'avaient très bien vu les anciens, et les Pères de l'Église en tirèrent argument pour prouver que les dieux n'étaient que des hommes divinisés. « *Unicuique eorum. . . . ex ejus ingenio, moribus, actibus, casibus sacra et solennia constituta* ⁽³⁾. » Lactance mettait au défi les prêtres païens de soutenir le contraire, puisqu'ils savaient ce qu'avaient fait leurs dieux quand ils vivaient sous forme humaine, ainsi qu'en témoignaient les honneurs mêmes qu'on leur rendait : « *Ipsos ritus. . . . vel ex rebus gestis hominum, vel ex casibus, vel etiam ex mortibus natos. — Ludorum celebra-*

⁽¹⁾ NILSSON, *Studia de Dionysiis atticis*, Lundæ, 1900. — ⁽²⁾ *Journal des Savants*, mai 1904.

— ⁽³⁾ AUGUSTIN., *Civit.*, VII, 18.

tiones deorum festa sunt, siquidem ob natales eorum vel templorum novorum dedicationes sunt constituti⁽¹⁾. »

Nous suivrons, dans l'étude des fêtes de Dionysos, cette indication des anciens, trop négligée par les savants modernes. À chacune d'elles, nous aurons à nous demander quel fait de la vie de Dionysos, dans ses rapports avec les dieux ou avec les hommes, a mérité d'être ainsi solennisé; lequel mettait le mieux en lumière sa nature, dans ce qu'elle a de glorieux pour lui. Ses malheurs mêmes ont pu donner lieu à des fêtes, comme le disent positivement Saint-Augustin et Lactance, « *e casibus* », mais à une condition qu'ils ont oublié d'énoncer, c'est que ces malheurs tournent, en définitive, à la glorification du dieu. Par cette méthode, on arrive à l'explication la plus simple et la plus précise des fêtes de Dionysos. Celles-ci nous donneront ainsi une première idée de ce que les fondateurs de son culte ont cru de leur dieu et de ses attributs; de ce qu'ils ont regardé, dans son histoire, comme étant le plus propre à faire ressortir sa puissance et les actes par lesquels il l'avait manifestée. C'était le moyen le plus naturel à la fois de les fixer dans la mémoire des hommes et d'honorer la divinité elle-même en lui rappelant ses grandes actions et ses bienfaits.

Le détail des fêtes nous fera pénétrer plus avant. Je ne parle pas de l'élément variable, jeux, processions, sacrifices, dont la magnificence augmentait ou diminuait suivant les circonstances et les ressources de la cité; j'entends les cérémonies rituelles qui constituaient la partie significative de la fête. Ceux qui apportaient dans un pays un culte nouveau, et c'est le cas pour Dionysos, qui est venu du dehors en Attique, n'avaient pas seulement avec eux une image du dieu; ils enseignaient encore la manière de l'honorer. En cette matière, rien n'était laissé à l'initiative privée; les actes qu'ac-

⁽¹⁾ LACTANT., *Divin. instit.*, V, 20; cf. VI, 20.

complit l'officiant, les gestes sacramentels, les formules qu'il répète tout avait été réglé et fixé une fois pour toutes, d'après l'expérience ou les révélations de la divinité elle-même. Ces rites avaient un sens très clair pour ceux qui les instituèrent; ils rappelaient ou reproduisaient, sous une forme sensible, le plus souvent abrégée ou conventionnelle, les parties les plus importantes de l'histoire divine. Leur exacte observation fut, de tout temps, tenue comme nécessaire pour l'efficace du culte. Ils demeurèrent immuables, transmis par la tradition orale dans un certain nombre de familles privilégiées, ou fixés dans des livres sacrés. Que, dans le cours des âges, le sens s'en fût peu à peu obscurci, que parfois il ait été oublié même de ceux qui en avaient reçu le dépôt; que la forme sous laquelle on le pratiquait donnât naissance à des interprétations nouvelles et erronées, on n'en continuait pas moins à les observer fidèlement. Parmi les changements qui s'introduisaient tous les jours dans les idées et les croyances de la foule, la sainte antiquité revivait dans les cérémonies que les fondateurs du culte avaient instituées, et c'est là que nous avons chance de découvrir la conception qu'ils s'étaient faite de leur Dionysos.

Aussi me suis-je appliqué particulièrement à retrouver les rites qu'on observait encore à l'époque classique. Quelques-uns nous ont été transmis, brièvement, mais sans altération, par les auteurs anciens (Mariage de Dionysos, sacrifice des *γεραιραι*). D'autres sont enveloppés dans des légendes inventées pour les expliquer et qui en dénaturent le sens (Choes, Chytroi, Phallagogie). Mais, avec quelque attention, il est possible de démêler ce qui se pratiquait réellement, de retrouver des détails qu'on avait ajoutés ou altérés afin d'ajuster l'interprétation des cérémonies à la légende.

Les rites une fois reconstitués, dans la mesure où les témoignages des anciens fournissent les éléments nécessaires, nous sommes en présence des formes extérieures par lesquelles les fondateurs du culte

ont exprimé les idées qu'ils avaient de leur divinité. Reste maintenant à découvrir celles-ci sous l'enveloppe dont ils les ont revêtues. C'est la partie capitale de notre tâche, et aussi la plus difficile, à en juger par le nombre, la variété, la divergence des interprétations proposées jusqu'ici. J'ai abordé cette question sans aucune idée préconçue, et c'est peu à peu, dans le cours de mes recherches, que s'est dégagée la méthode que j'ai suivie. S'il est vrai que, dans toutes les religions, le culte a pour objet d'honorer la divinité en commémorant les actes qui ont manifesté sa puissance, et en même temps de les faire connaître aux hommes en les représentant à leurs yeux sous des formes arrêtées, il n'y a, pour chacune des fêtes et des cérémonies de Dionysos, qu'à se demander à quelle particularité de son histoire elle correspond. La réponse à cette question m'a fourni une explication très simple et toute naturelle pour les Lénæa et les Choes, qui sont d'origine attique. Pour d'autres rites, moins clairs ou plus compliqués, comme le Mariage du dieu avec la Reine, les Chytroi, les Dionysia champêtres, les légendes athéniennes n'ont conservé le souvenir d'aucun acte du dieu qui ait tenu dans son histoire une place assez considérable pour justifier l'institution d'une fête ou d'un rite; les explications données par les anciens prouvent que souvent même la signification en était méconnue. Étant avéré que Dionysos était venu du dehors en Attique, j'ai fait la même recherche dans les autres pays où le culte du dieu avait jeté assez d'éclat pour qu'on y eût placé sa naissance. Mais ni la Thrace, ni Thèbes, ni la Crète, dans la religion de leur Dionysos ou dans les aventures qu'on lui prêtait, n'offrent rien qui puisse rendre raison des trois cérémonies athéniennes dont nous venons de parler. Force était donc de chercher en dehors du monde hellénique; et tout d'abord en Égypte. Là se présentent des ressemblances, qui n'ont rien de commun avec les rencontres fortuites, comme celles que les folkloristes ont signalées entre les légendes des sauvages et celles des peuples civilisés de l'antiquité. Elles ne portent pas en effet sur des détails isolés, sur des

fables plus ou moins flottantes, mais sur un ensemble de pratiques nettement fixées. Dans les chapitres où j'étudie en détail les trois cérémonies, j'espère montrer qu'à l'origine les fondateurs du culte de Dionysos avaient traduit dans leurs rites la même idée qui s'exprime plus clairement dans les fêtes égyptiennes ; que, dans les trois cas, les pratiques helléniques trouvent une explication rationnelle dans la religion d'un même dieu égyptien, et d'un dieu dans lequel les Grecs avaient déjà reconnu l'original de leur Dionysos.

Ayant trouvé dans cette première épreuve la confirmation de l'opinion que les Grecs avaient exprimée sur les ressemblances de Dionysos avec Osiris, j'ai cherché dans le même culte égyptien quelque lumière sur les cérémonies secrètes que la Reine et les *γεραιραι* accomplissaient dans le temple de Limnæ. Un détail précis et important, rapproché de la fête égyptienne, m'a conduit à une interprétation de cette partie mystérieuse des Anthestéria. Elle est, en partie, hypothétique, mais elle a l'avantage de rendre raison de tous les détails connus et de suppléer à ce que nous ignorons par une reconstruction conforme à ce que nous savons de la religion d'Osiris et de Dionysos.

J'ai été amené, comme on le voit, à chercher en Égypte le prototype du dieu. Même chose m'était arrivée pour la Déméter éleusinienne. Les idées que j'ai exposées à cette occasion avaient un peu surpris, choqué ou chagriné les savants qui croyaient que les Grecs avaient tout tiré de leur propre fonds et n'avaient rien emprunté à l'étranger. Qu'il me soit permis d'indiquer par quelles raisons je suis arrivé à une opinion toute contraire.

En ces questions d'origine, il est nécessaire de consulter tout d'abord les anciens eux-mêmes, moins éloignés que nous de ces temps primitifs, et qui avaient dans leurs traditions, dans leurs monuments, dans leur connaissance des peuples étrangers, des lumières qui nous manquent. Or les Grecs ont cru que des colonies égyptiennes s'étaient établies sur leur sol, notamment en Attique et en Argolide ;

que Déméter et Dionysos étaient les mêmes qu'Isis et Osiris. Il serait contraire à toute méthode de ne pas tenir compte de cette croyance. C'est le point d'où il faut partir dans la discussion. Assurément, on n'est pas tenu d'accepter comme vérité les traditions des Grecs sur ces âges reculés. Mais encore faudrait-il démontrer qu'elles sont erronées. Or quelles preuves en a-t-on données? Une seule, il est vrai qu'elle serait décisive, c'est que les Égyptiens avaient horreur de la mer et qu'ils n'eurent pas de marine avant le règne de Psammétique. Cette assertion de Chærémon, acceptée de confiance et répétée sans critique, supprimerait en effet toute hypothèse d'influence égyptienne sur la civilisation et la religion grecques. Il est incroyable qu'on lui ait accordé quelque valeur, longtemps après que les égyptologues avaient publié les bas-reliefs représentant une flotte égyptienne à la dix-huitième dynastie.

Le témoignage des monuments égyptiens et une série de découvertes faites sur le sol même de la Grèce montrent à quelle haute antiquité remontent les rapports entre les deux pays. Dès le second millénaire avant notre ère, alors que la marine phénicienne n'existait pas encore, l'Égypte et la Crète échangeaient leurs produits. On a trouvé des poteries égéennes dans les tombeaux de la douzième et de la dix-huitième dynastie, ainsi qu'une sorte de lichen qui ne pousse qu'en Crète et dans les îles de l'Archipel⁽¹⁾. D'autre part, M. Evans a découvert, dans les ruines du palais de Cnossos, une statue de la treizième dynastie⁽²⁾ et un fragment de vase en albâtre, portant le cartouche du dernier des rois Pasteurs⁽³⁾. Sous la dix-huitième dynastie, les monuments égyptiens attestent de la manière la plus formelle que les îles de la mer Égée étaient sous la domination des Pharaons⁽⁴⁾. Il est vraisemblable que cet état de choses se prolongea

⁽¹⁾ P. FOUART, *Recherches sur l'origine et la nature des mystères d'Éleusis*, p. 8-9.

⁽²⁾ EVANS, *The Palace of Knossos in its Egyptian relations*.

⁽³⁾ EVANS, *Annual of the British School at Athens*, 1900-1901, p. 65.

⁽⁴⁾ Voir *Recherches*, p. 5-7.

jusqu'au règne de Ramsés III et que les attaques des peuples de la mer firent perdre à l'Égypte ses possessions maritimes. On connaissait depuis longtemps un scarabée, au cartouche d'Aménophis III, trouvé à Ialysos, dans l'île de Rhodes, sans indication précise sur les circonstances de la découverte. À Phæstos, en Crète, un tombeau à coupole, ouvert en 1903 par M. Halbherr, renfermait un scarabée qui portait le cartouche de la reine Tii, épouse d'Aménophis III⁽¹⁾. Les tombeaux de Mycènes ont livré un autre scarabée au nom de la même reine, et deux fragments de faïence émaillée, portant le cartouche d'Aménophis III⁽²⁾. Tout récemment, M. Hall a publié la partie supérieure d'une statuette en faïence bleue provenant de Mycènes; elle représente un singe, un des deux animaux dans lesquels s'incarnait le dieu Thot; sur la partie supérieure du bras droit est le cartouche prénom d'Aménophis II, antérieur d'une douzaine d'années à Aménophis III⁽³⁾. Il serait puéril de regarder ces objets comme des curiosités, des raretés exotiques qu'auraient collectionnées les défunts. S'ils ont été renfermés avec le corps dans les tombeaux, c'est qu'ils étaient considérés, de même qu'en Égypte, comme des amulettes ayant une force protectrice. L'âge des nécropoles de Mycènes et de Phæstos ne peut être déterminé avec précision, mais il n'est pas éloigné du temps où régnait Aménophis III. Par là, ces objets se distinguent des scarabées trouvés en divers points de la Grèce, et qui paraissent des imitations, pacotille que les Phéniciens fabriquaient pour satisfaire leurs clients de l'Hellade. Encore faut-il en retenir que cette vogue persistante des objets de marque égyptienne, aux cartouches de la dix-huitième dynastie, prouve que les habitants de la Grèce continuaient à attribuer une valeur magique aux scarabées de cette époque. Une place à part doit être faite à une statuette d'Isis qui fut trouvée, avec des colliers égyptiens, dans une tombe d'Éleusis. La

⁽¹⁾ Communication de M. BÉRARD, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1903, p. 255.

⁽²⁾ Voir *Recherches*, p. 9.

⁽³⁾ HALL, *Annual of the British School at Athens*, 1901-1902, p. 188.

date n'en peut être fixée sûrement ; on a seulement la certitude matérielle que cette tombe est placée dans la couche la plus ancienne de la nécropole éleusinienn^e (1).

Ainsi, d'une part, on a trouvé, en divers points du monde grec, des scarabées ou des morceaux de faïence égyptienne portant les cartouches de deux Pharaons et d'une reine qui régnèrent au quinzième siècle avant notre ère. De l'autre, c'est vers la même date que les traditions helléniques placent l'établissement de colonies égyptiennes en Grèce, et en particulier, sous les rois antérieurs à Thésée, l'arrivée en Attique de Déméter et de Dionysos (2). Cette concordance ne prouve-t-elle pas que les traditions athéniennes sur les rapports de leur pays avec l'Égypte, antérieurement à la guerre de Troie, reposent sur un fond de vérité historique ?

S'ensuit-il qu'il faille immédiatement accorder créance à l'opinion des Grecs qui identifiaient Déméter et Dionysos avec Isis et Osiris ? Nullement ; il y a des réserves à faire, car nous ne sommes plus en présence d'un fait, mais d'une simple opinion. Bien qu'elle ait été partagée par les Égyptiens, il faut avouer que tous les anciens ont été trop portés à reconnaître leurs dieux nationaux dans ceux des pays étrangers, et qu'en particulier les Grecs se sont montrés faciles à l'excès sur cette matière. La plupart des assimilations qui se rencontrent dans Hérodote ont peu de valeur. Elles sont fondées sur des analogies superficielles, des caractères extérieurs et secondaires, des ressemblances fortuites de noms. Il n'en est pas tout à fait de même pour la religion d'Osiris, que l'historien paraît avoir mieux connue, et à quelques cérémonies de laquelle il avait été admis. À la différence des autres divinités égyptiennes qui étaient spécialement adorées dans tel ou tel nome, le culte d'Isis et d'Osiris s'étendait dans la vallée du Nil tout entière. C'est celui qu'à l'époque historique les Égyptiens apportèrent

(1) P. FOUCART, *Les Grands Mystères d'Éleusis*, p. 148-152. — (2) Voir p. 43 et 54.

dans tous les établissements qu'ils fondèrent sur les côtes de la Méditerranée; et partout, ce culte a gagné de proche en proche, jusqu'à supplanter parfois celui des dieux gréco-romains. Il est légitime de supposer qu'il en fut de même, et à plus forte raison, aux temps antéhistoriques, dans un pays où la civilisation était moins développée et les cultes moins arrêtés.

Ni cette considération ni les assertions d'Hérodote et des auteurs grecs n'auraient suffi à me décider, si la comparaison directe des cérémonies du culte de Dionysos et des monuments osiriaques de l'Égypte ne m'avait montré les ressemblances qui existent entre les deux divinités. Ces ressemblances ne sont pas extérieures ou dues au hasard; elles portent sur la nature même et les caractères essentiels d'Osiris et de Dionysos; en un cas, il a même été possible de rétablir la série des transformations par lesquelles a passé une cérémonie, depuis l'origine où elle était rationnelle, concordante avec les croyances osiriennes, jusqu'à l'époque classique où les Grecs la reproduisaient, en l'abrégeant et sans comprendre par quel lien elle tenait à l'ensemble de la religion¹. En d'autres cas, on verra que les rites observés dans les fêtes de Dionysos, rites que l'on a peine à expliquer tant qu'on les considère isolément, prennent une signification très simple, lorsqu'on les éclaire par le rapprochement avec les pratiques et les croyances du culte d'Osiris.

Telles sont les vues qui m'ont guidé dans ces recherches sur Dionysos et qui pourront, je le souhaite, jeter un peu de clarté dans l'étude d'une religion aussi complexe et aussi confuse.

THÉORIES DES ANCIENS SUR LES DIVERS DIONYSOS.

Diodore de Sicile a résumé dans plusieurs chapitres de son troisième livre les diverses opinions des Grecs sur Dionysos. Les savants anciens qui s'occupaient de ces questions se partageaient en deux grandes

⁽¹⁾ Voir p. 75-80.

classes : les *φυσιολόγοι* et les *μυθογράφοι*. Pour les premiers, Dionysos n'avait jamais existé, c'était une simple allégorie de la production du vin; et ils trouvèrent les subtilités les plus ingénieuses pour ramener tous les détails des légendes aux phases successives de la croissance de la vigne et de la fabrication du vin⁽¹⁾. Les seconds s'accordaient pour dire que Dionysos avait vécu sous la forme humaine et avait été divinisé après sa mort; mais ils cessaient de s'entendre sur un point important. Les uns n'admettaient qu'un seul Dionysos, auquel ils attribuaient en bloc toutes les inventions et tous les exploits du dieu désigné sous ce nom; les autres en distinguaient trois qui étaient venus à des époques différentes : 1° Le plus ancien, le Dionysos né dans l'Inde, représenté avec une grande barbe, comme en portent les Indiens; inventeur de l'art de cultiver la vigne et les arbres à fruit, parcourant la terre pour enseigner aux hommes ses inventions; 2° Le fils de Zeus et de Coré ou Déméter; inventeur de l'agriculture, et pour cette raison, figuré avec des cornes de taureau; 3° Le plus récent, né à Thèbes, de Zeus et de Sémélé; jeune et beau; il conquiert le monde à la tête d'une armée de femmes; institue les initiations, les fêtes et les jeux musicaux; établit la paix et la concorde; Orphée organise ses mystères⁽²⁾.

Diodore ne nous a pas dit de quels auteurs il avait tiré les systèmes dont il a essayé de présenter le résumé. S'il est fidèle, il donne la plus pauvre idée de ceux qui, dans l'antiquité, se sont occupés de ces matières. Les vues sont incohérentes et confuses, les inventions et les exploits sont répartis entre les trois Dionysos avec le plus complet arbitraire; les deux premiers n'ont presque rien, tandis qu'on a comblé le troisième, le dieu thébain, qui semble avoir été le favori de la Grèce.

Une autre école de mythographes, que Diodore paraît n'avoir pas connue, a fait preuve de plus de critique et de pénétration. Elle a

⁽¹⁾ Εἰσι δ' οἱ γένεσιν μὲν τούτου ἀνθρωπομόρφου μηδὲ γεγονέναι τὸ παράπαν ἀποφαινόμενοι, τὴν δὲ τοῦ οἴνου δόσιν Διόνυσον εἶναι νομίζοντες. DIOD., III, 62. — ⁽²⁾ DIOD., III, 63-64.

reconnu que, sous le nom de Dionysos, on désignait plusieurs dieux distincts; que ceux-ci avaient paru en des temps et en des régions différentes; elle s'est efforcée de les ranger par ordre d'ancienneté et de les distinguer par leur généalogie aussi bien que par leur lieu d'origine. Nous ne savons pas quelle a été cette école; les livres qu'elle avait publiés ont péri. Elle nous est connue par Cicéron qui a résumé en un tableau trop court les résultats auxquels elle était arrivée. La liste des cinq Dionysos de Cicéron a été souvent citée, on a mentionné quelquefois celle de Johannes Lydus; je ne crois pas qu'on en ait jamais rapproché une troisième, conservée dans L. Ampélius. Toutes les trois sont empruntées à la même école, puisqu'elles comportent cinq Dionysos, rangés dans le même ordre, mais elles n'ont pas été copiées l'une sur l'autre ou dans le même livre, parce qu'il y a quelques variantes dont certaines présentent de l'intérêt. Pour ce motif, je reproduis intégralement ces trois listes et je les ferai suivre de quelques éclaircissements.

A ⁽¹⁾.

Dionysos multos habemus :

1. Primum Jove et Proserpina natum.
2. Secundum Nilo, qui Nysam dicitur condidisse.
3. Tertium Cabiro patre, eumque regem Asiæ præfuisse ferunt, cui Sabazia sunt
4. Quartum Jove et Luna, cui sacra Orphica putantur confici. [instituta.]
5. Quintum Niso natum et Thyone, a quo trieterides constitutae putantur.

B ⁽²⁾.

Κατὰ δὲ τοὺς ποιητὰς Διόνυσοι ἑνέντε·

1. Πρῶτος Διὸς καὶ Λευκοθέας.
2. Δεύτερος ὁ Νείλου, ὃ καὶ βασιλεύσας Λιβύης καὶ Αἰθιοπίας καὶ Ἀραβίας.
3. Τρίτος Καβίρου παῖς, ὅστις τῆς Ἀσίας ἐβασίλευσεν, ἀφ' οὗ ἡ Καβιρικὴ τελετὴ.
4. Τέταρτος ὁ Διὸς καὶ Σεμέλης, ᾧ τὰ Ὀρφείως μυστήρια ἐτελεῖτο καὶ ὑφ' οὗ ὁ οἶνος
5. Πέμπτος ὁ Νύσου καὶ Θυώνης, ὃς κατέδειξε τριετηρίδα. [ἐκεράσθη.]

⁽¹⁾ CICER., *de nat. deor.*, III, 23. — ⁽²⁾ Johannes LYDUS, *de mensibus*, IV, 38, éd. Bekker, p. 72.

C ⁽¹⁾.

Liberi quinque :

1. Primus ex Jove et Proserpina : hic agricola et inventor vini, cujus soror Ceres.
2. Secundus Liber ex Melone et Flora, cujus nomine fluvius est Granicus.
3. Tertius de Cabiros qui regnavit in Asia.
4. Quartus ex Saturnio et Semela (*lacune*) dicunt.
5. Quintus Nisi et Thyonæ filius.

1. Fils de Jupiter et de Proserpine (A et C). La variante de Lydus, *Λευκοθέας*, nous avertit que cette Proserpine n'est pas la Coré, fille de Déméter. Leucothéa, comme Eileuthéa, est une de ces vieilles déesses dont le culte, très important à l'origine, a été sans cesse en s'amoindrissant; les traits originaux de sa nature se sont effacés peu à peu, et sa physionomie, devenue vague, a été encore défigurée par les légendes postérieures. Le souvenir de ses rapports avec Dionysos, dont elle fut la mère, suivant Lydus, conduisit sans doute à en faire une nourrice du dieu; mais on altéra encore plus la tradition primitive, en la rattachant au cycle thébain, comme fille de Cadmus ⁽²⁾. Elle appartient plutôt au panthéon de la Crète où elle était honorée dans la fête des Inachia; son culte s'étendait également dans les îles de l'Archipel et sur les côtes d'Asie Mineure ⁽³⁾. — L'addition d'Ampélius ne se trouve ni dans les deux autres listes, ni dans aucun auteur; elle marque le trait caractéristique du dieu, et nous aurons à y insister. Ce premier Dionysos est le Dionysos crétois ⁽⁴⁾.

2. Fils du Nil (A et B). Cicéron lui attribue la fondation de Nysa en Arabie; Lydus, la conquête de la Lybie, de l'Éthiopie et de l'Arabie. C'est le Dionysos égyptien ou Osiris, auquel les Égyptiens

⁽¹⁾ L. AMPELIUS, IX.

⁽²⁾ Voir *Lexicon* de Roscher au mot *Leucothea* et *Dictionnaire des Antiquités* de Saglio au mot *Ino-Leucothéa*.

⁽³⁾ *Ἰνάχια · ἑορτὴ Λευκοθέας ἐν Κρήτῃ, ἀπὸ Ἰνάχου*. HESYCH., in v.

⁽⁴⁾ Voir p. 33-35.

faisaient honneur des mêmes hauts faits, en accommodant un peu leurs traditions aux légendes grecques⁽¹⁾. — La notice d'Ampélius est bizarre et déconcerte au premier abord. Elle peut néanmoins se ramener aux deux précédentes. *Melone*, qui n'a pas de sens, est une faute évidente pour *Melane*. Mélas, suivant Plutarque, aurait été le premier nom du Nil⁽²⁾. Mais que signifie cette bizarre addition : *cujus nomine fluvius est Granicus*, et comment peut-on dire que le Granique porte le nom du dieu ? Il s'agit sans doute d'une ancienne appellation du fleuve, que l'auteur compilé par Ampélius a préférée au nom moderne, comme il l'a fait pour le Nil, qu'il appelle Mélas. Voici l'hypothèse qui me semble la plus plausible. La région de la Mysie, qu'arrose le Granique, et dont Lampsaque est la cité la plus importante, adorait spécialement Priapos. Le dieu avait donné son nom à la ville de Priapos, près de laquelle le Granique se jette dans la mer, et d'après le passage d'Ampélius, il est probable qu'à une époque plus ancienne, le fleuve, aussi bien que la ville, s'était appelé Priapos. Dès lors, l'accord se rétablit facilement entre les trois listes. Le dieu de Lampsaque était, pour les uns, fils de Dionysos, et, pour les autres, Dionysos lui-même; cette dernière version doit être la plus ancienne. Priapos, de même qu'Orthanès en Attique, reproduisait plus fidèlement l'attitude caractéristique d'Osiris⁽³⁾. Le mythographe grec, qu'a suivi l'abréviateur latin, avait fait aussi mention de l'autre version qui fait de Priapos le fils de Dionysos et d'une Nymphe. Il avait voulu faire preuve d'érudition en la nommant, et il avait choisi Flora, la déesse romaine qui présidait à la floraison printanière des céréales, de la vigne et des arbres fruitiers. Le sens de cette notice est donc : le second Dionysos est fils du Nil et il a donné son nom de Priapos au fleuve du Granique. Cette information n'est pas sans intérêt. Elle constate que le second Dionysos des trois listes était bien Osiris et que le dieu appelé Priapos en Mysie, Orthanès en Attique, reprodui-

⁽¹⁾ DIOD., I, 18. — ⁽²⁾ Ἐκαλεῖτο δὲ τὸ πρότερον Μέλας ἀπὸ Μέλανος τοῦ Ποσειδῶνος. PLUTARCH., *Fragm.*, éd. Didot, t. V, p. 91. — ⁽³⁾ Voir p. 76.

sait le plus fidèlement l'attitude du dieu égyptien et en était peut-être la forme la plus ancienne. Il est assez curieux de voir qu'en donnant le premier rang au Dionysos crétois et le second seulement à Osiris, les mythographes grecs adoptaient les prétentions des historiens nationaux de la Crète. Ceux-ci revendiquaient pour leur île la gloire d'avoir donné naissance à tous les dieux, à toute civilisation, et de les avoir fait connaître à tous les peuples du bassin oriental de la Méditerranée, même à l'Égypte.

3. Accord entre les trois listes pour le Dionysos thrace, sauf un détail. Lydus appelle *initiation Cabirique* la fête que Cicéron nomme *Sabazia*.

4. Dionysos thébain. Cicéron lui donne la Lune comme mère. Il ne faut pas, je crois, y voir une variante de la généalogie unanimement acceptée. Probablement, dans l'exemplaire dont se servit l'auteur, il y avait *Σελήνη* au lieu de *Σεμέλη*; ou, si l'écrivain, comme Pline l'Ancien, se faisait lire les ouvrages, le lecteur ou l'auditeur aura fait une confusion, assez facile à admettre, entre les deux noms grecs ⁽¹⁾. Il n'est pas exact que le Dionysos des Orphiques ait été le dieu thébain. Cette attribution, qui se trouve également dans Diodore, est peut-être due à la légende qui se répandit de prétendus rapports entre Orphée et Cadmus ⁽²⁾. Lydus attribue au fils de Sémélé la gloire d'avoir enseigné aux hommes à mélanger l'eau et le vin. Cette invention parut aux Grecs de la plus haute importance; les Athéniens la revendiquaient pour leur pays et la célébraient dans une cérémonie des Anthestéria ⁽³⁾. La notice de Lydus n'est donc pas en contradiction avec celle d'Ampélius, suivant laquelle le premier Dionysos fut l'inventeur du vin. Diodore en fait aussi honneur au Dionysos le plus ancien, celui qu'il appelle Indien, et les chronologistes grecs la notent comme la première manifestation de la puissance

⁽¹⁾ Cicéron lui-même, dans un autre passage cité p. 46, l'appelle fils de Sémélé. — ⁽²⁾ Dion., I, 23. — ⁽³⁾ Voir p. 120.

du dieu, en faisant remarquer que ce Dionysos n'est pas le fils de Sémélé ⁽¹⁾.

5. Nisus, ou plutôt Nysus, père du cinquième Dionysos, est un personnage mythologique inconnu; son nom le rattacherait à la fabuleuse Nysa où les légendes faisaient naître le dieu. Thyoné est un des noms de Sémélé. Ce Dionysos n'est qu'un dédoublement du précédent. On en a fait un dieu à part et l'instituteur de la périodicité triétérique des *ὄργια*, soit que celle-ci ait semblé avoir une importance extraordinaire, soit qu'elle ait paru longtemps après l'établissement du culte.

Dans le système qu'ont résumé les trois listes, on comptait cinq Dionysos, ayant paru en des temps et en des lieux différents : Crète, Égypte, Thrace et Thèbes. Ni les listes ni Diodore n'ont parlé d'un Dionysos né en Attique; les traditions athéniennes reconnaissent de leur côté que le dieu était venu du dehors. Quoique nos recherches ne portent pas sur toutes les divinités dont nous venons de parler, il sera nécessaire néanmoins d'en dire quelques mots et de fixer les traits caractéristiques de leur nature, afin de découvrir d'où venait le Dionysos dont le culte s'établit en Attique.

CHAPITRE II.

DIONYSOS HORS DE L'ATTIQUE.

THRACE.

Dionysos n'est pas un dieu d'origine hellénique. C'est un fait admis, je crois, par tous les savants qui se sont occupés de mythologie. La plupart font venir son culte de la Thrace. Parmi les trois grands dieux de ce pays, il en était un dans lequel les Grecs croyaient reconnaître leur Dionysos ⁽²⁾. Le nom que lui donnaient les indigènes était

⁽¹⁾ Voir les textes cités p. 56. — ⁽²⁾ Θεός δὲ σέβονται μόνους τοῦσδε, Ἄρεα καὶ Διόνυσον καὶ Ἄρτεμιν. HERODOT., V, 7.

probablement Sabazios⁽¹⁾; il était également adoré chez les Phrygiens, qui étaient de la même race⁽²⁾.

Le Dionysos thrace a été connu d'Homère. Les anciens avaient déjà remarqué, non sans étonnement, qu'il ne lui attribuait pas l'invention du vin⁽³⁾, qu'ils croyaient cependant être son caractère distinctif. Le poète, en effet, a représenté Dionysos comme nourri par les Nāiades, les nymphes des eaux courantes qui descendent de la montagne, et comme entraînant à sa suite les Ménades, emportées par le délire divin qu'il éprouve lui-même et qu'il leur communique⁽⁴⁾. Ces deux traits sont ceux qui marquent le plus justement le caractère du dieu thrace et de son culte. Tout ce que les écrivains postérieurs en ont dit y était contenu et n'en a été que le développement.

Dionysos était, pour les Thraces et les Phrygiens, le génie qui préside à la végétation. C'était, à l'origine, la végétation de la montagne, celle qu'alimentent les eaux courantes, où vivent les Nāiades, nourrices du dieu. Les Satyres, ses compagnons, et les frères des Nāiades, sont les génies secondaires qui peuplent les forêts et se jouent parmi les troupeaux. Plus tard, la puissance de Dionysos s'étendit aussi à la plaine, à la végétation des arbres fruitiers, des vignes, des

⁽¹⁾ Σαβάζιον δὲ τὸν Διόνυσον οἱ Θραῖκες καλοῦσι, καὶ Σαβῶς τοὺς ἱεροὺς αὐτῶν. Schol. ARISTOPH., *Vespa*, 9; cf. Schol. *Lysistr.*, 388. — Οἱ μὲν Σαβῶς λέγεσθαι τοὺς τελουμένους τῷ Σαβαζίῳ, τοῦτέστι τῷ Διονύσῳ, καθάπερ τοὺς τῷ Βάκχῳ Βάκχους· τὸν δὲ αὐτὸν εἶναι Σαβάζιον καὶ Διόνυσόν φασι ἄλλοι τε καὶ Ἀμφίθεος. . . . Μνασέας δὲ ὁ Πατρὸς υἱὸν εἶναι φησι τοῦ Διονύσου Σαβάζιον. *Fragm. hist. gr.*, éd. Didot, t. III, p. 155. — Item in Thracia eumdem haberi Solem atque Liberum accipimus, quem illi Sabadium nuncupantes, magnifica religione celebrant, ut Alexander scribit. MACROB., *Saturn.*, 1, 18. — Φαίνεται γὰρ ἐξ ὧν εὐρίσκομεν συλλογιζόμενοι πολλαχόθεν ὅτι Διονύσιος καὶ Σαβάζιος εἰς ἐστὶ

θεός. *Fragm. hist. gr.*, éd. Didot, t. III, p. 14.

⁽²⁾ Οἱ Φρύγες τὸν Σαβάζιον τιμῶσι. . . . Φρύγες τὸ εὐάζειν σαβάζειν φασι καὶ ἐκ τούτου Σαβάζιον τὸν Διόνυσον λέγουσι. Schol. ARISTOPH., *Aves*, 874. — Τὸν Φρύγα, τὸν αὐλητῆρα, τὸν Σαβάζιον. ARISTOPH. fr., 478, éd. Didot. — Cf. STRAB., X, III, 18.

⁽³⁾ Τὸ μὴ παραδιδόνα Ὅμηρον Διόνυσον οἴνον εὐρετήν. Schol., *Od.*, IX, 198.

⁽⁴⁾ Ὅς ποτε μαινομένοιο Διωνύσοιο τιθήνας σεῦε κατ' ἠγάθειον Νυσήϊον· αἱ δ' ἅμα πᾶσαι θύσθηλα χαμαὶ κατέχευαν. HOM., *Iliad.*, VI, 132.

Ὡς Φαμένη μεγάραιο διέσσυτο Μαινάδι ἰση. HOM., *Iliad.*, XXII, 460.

figuiers et même des plantes annuelles. Mais de tout temps, les hauts sommets boisés, les épaisses forêts de chênes et de pins, les antres tapissés de lierre sont restés son domaine préféré. Les mortels, soucieux de connaître la nature de la puissante divinité qui règne dans ces solitudes, n'avaient d'autre moyen que d'observer ce qui se passait dans son royaume et de la deviner par les phénomènes où se manifestait sa puissance. À voir les ruisseaux se précipiter en cascades écumeuses et bruyantes, à entendre le mugissement des taureaux qui paissent sur les hauts plateaux et les bruits étranges de la forêt battue par le vent, les Thraces s'imaginèrent reconnaître la voix et les appels du maître de cet empire; ils se figurèrent un dieu qui se plaisait, lui aussi, aux bonds désordonnés et aux courses folles à travers la montagne boisée. *Μαινόμενος*, c'est l'épithète caractéristique dont l'a peint Homère; et c'est aussi le caractère qu'Hérodote a marqué comme le plus saillant du Dionysos thrace⁽¹⁾.

La religion s'inspira de cette conception. Le plus sûr moyen pour les mortels de gagner les bonnes grâces de la divinité, c'est de l'imiter, et, dans la mesure du possible, de conformer leur vie à la sienne. Aussi les Thraces s'efforcèrent-ils d'atteindre à ce délire divin qui transportait leur Dionysos, et ils crurent y parvenir en suivant leur maître, invisible et présent, dans ses courses sur la montagne. Les *ὄργια* nocturnes dans les hauts lieux, telle fut la pratique essentielle et fondamentale du culte. Lorsque la période libre et spontanée céda la place à des rites plus réglés, on n'y put être admis qu'après des cérémonies préparatoires et une initiation. Le récipiendaire était frotté de son et d'argile, puis arrosé de l'eau d'un cratère; une fois purifié, on lui lisait à haute voix les formules du rituel et le lecteur

⁽¹⁾ Σκόθαι δὲ τοῦ βακχεύειν περὶ Ἕλλησι
ὄνειδίξουσι· οὐ γὰρ Φασι οἰκὸς εἶναι Θεοῦ ἐξου-
ρίσκειν τοῦτον ὅστις μαινέσθαι ἐνάγει ἀνθρώ-
πους. — Ἡμῖν γὰρ καταγελάττε, ὦ Σκόθαι, ὅτι

βακχεύομεν καὶ ἡμέας ὁ Θεὸς λαμβάνει· νῦν
οὗτος ὁ δαίμων καὶ τὸν ἡμέτερον βασιλέα λελά-
βηκε, καὶ βακχεύει καὶ ὑπὸ τοῦ Θεοῦ μαινεται.
HERODOT., IV, 79.

lui soufflait les réponses; on lui montrait alors les objets sacrés contenus dans une corbeille, avec le serpent à grosses joues; peut-être une scène mystique était jouée avec des danses et des cris perçants (*ὄλολυγή*)⁽¹⁾. L'acte final consistait à faire glisser sous les plis du vêtement le serpent sacré, symbole du dieu⁽²⁾.

La fête, au v^e siècle, revenait tous les deux ans⁽³⁾, sans qu'on sache si cette périodicité datait de l'origine ou si elle fut établie postérieurement. Encore bien que les hommes ne fussent pas exclus⁽⁴⁾, c'étaient les femmes surtout qui s'adonnaient au culte de Dionysos, et il est même probable qu'elles seules étaient admises aux *ὄργια*. Elles y remplaçaient les Ménades, ces compagnes légendaires du dieu. Vêtues d'une robe longue⁽⁵⁾ et de la nébride⁽⁶⁾, couronnées de lierre⁽⁷⁾, brandissant d'une main le thyrses et de l'autre un serpent familier⁽⁸⁾, elles se rendaient la nuit sur la montagne, d'où les profanes étaient écartés. Loin des regards commençaient alors les courses échevelées, les danses désordonnées, qu'enfiévrerait le son des cymbales, des tambours et de la flûte phrygienne⁽⁹⁾. Les cris répétés d'évoché, les appels passionnés au dieu, les mouvements violents du corps et surtout de la

⁽¹⁾ DEMOSTH., *pro Corona*, 259-260. — PLUTARCH., *Alex.*, 2-3.

⁽²⁾ Σαβαζίων γούν μυστηρίων σύμβολον τοῖς μνουμένοις ὁ διὰ κόλπου Θεός· δράκων δέ ἐστι καὶ οὗτος, διεκλύμενος τοῦ κόλπου τῶν τελουμένων. CLEMENS ALEXANDR., *Protrept.*, II, p. 76. — Aureus coluber in sinum demittitur consecratis et eximitur rursus ab inferioribus partibus. ARNOB. 5.

⁽³⁾ Τῷ Διονύσῳ τριετηρίδας ἀνάγουσι καὶ βακχεύουσι. HERODOT., IV, 108.

⁽⁴⁾ Les hommes initiés sont appelés *σαβοί* (v. p. 21, note 1). — Ἐπίστετε δὲ ἐτελέσθη τῷ Βακχεῖῳ ὁ Σκύλης. HERODOT., IV, 79.

⁽⁵⁾ Βασσάραι· χιτῶνες οὐδὲ ἐφόρουσι αἱ Θρακίαι βάνχαι· ἦσαν δὲ ποικίλοι καὶ ποδιήρεις. BEKKER, *Anecd.*, p. 222.

⁽⁶⁾ EURIP., *Bacch.*, 24, etc.

⁽⁷⁾ Hedera Liberi patris et nunc adornant thyrsos ac scuta in Thracia populis in solennibus sacris. PLIN., XVI, 62.

⁽⁸⁾ Dans la pompe de Ptolémée Philadelphie, un groupe de Bacchantes thraces : Μετὰ δὲ ταῦτα Μακέται, αἱ καλούμεναι Μιμαλλόνες καὶ Βασσάραι καὶ Λυδαι, κατακεχυμένα τὰς τρίχας, καὶ ἐστεφνωμένοιαι τινὲς μὲν ὄφεισι, αἱ δὲ σμίλαξι καὶ ἀμπέλω καὶ κιντῷ· κατεῖχον δὲ ταῖς χερσίν αἱ μὲν ἐγχειρίδια, αἱ δὲ ὄφεις. ATHEN., V, 25.

⁽⁹⁾ Τῷ δ' αὐτῷ καὶ κτύπῳ κροτάλων τε καὶ κυμβάλων καὶ τυμπάνων καὶ ταῖς ἐπιβοήσεσι καὶ εὐασμοῖς καὶ ποδοκρουσίαις οἰκεία ἐξέρροντο... Καὶ ὁ Σαβάζιος δὲ τῶν Φρυγικῶν ἐστὶ καὶ τρόπον τινα τῆς Μητρὸς τὸ παιδίον παρῳδῶν τὰ (man. παραδῶντα) τοῦ Διονύσου καὶ αὐτός. Après avoir cité plusieurs vers des

tête, brusquement rejetée en arrière, dans l'attitude que reproduit maint vase peint, tout concourait à troubler leur raison et à produire les effets physiques qu'on a observés chez les derviches tourneurs ou hurleurs et chez les adeptes d'autres sectes orientales. Insensibles à la douleur et à la fatigue, les forces décuplées par les transports du délire divin, tantôt elles se jetaient sur le sol, tantôt elles s'élançaient à la suite du dieu dont elles croyaient entendre la voix, ou bien, saisies de fureur, elles mettaient en pièces les animaux qu'elles rencontraient et dévoraient leurs chairs sanglantes. Être possédées du dieu, se livrer aux transports du délire divin (*κατοχαι και ενθουσιασμοι*), tel était l'idéal poursuivi et atteint dans la religion de Dionysos. Les *Bacchantes* d'Euripide présentent, je crois, le tableau fidèle des *οργια* des femmes de la Thrace et les vers du poète en donneront l'idée à la fois la plus vivante et la plus vraie.

Les Grecs faisaient dériver *μαντική* de *μανία*. Il n'est pas surprenant que le dieu *μανόμενος* ait été un dieu prophète. Le plus fameux des oracles de Dionysos était celui des Satres, sur les plus hauts sommets du mont Pangée, au milieu des forêts. La tribu des Besses était maîtresse de l'oracle; c'était une femme, comme à Delphes, qui répondait aux consultants⁽¹⁾. Déjà célèbre au temps d'Hérodote, le sanctuaire prophétique du mont Pangée était encore en réputation à l'époque romaine, et Octave le consulta, en observant les rites indigènes⁽²⁾. Aristote parle d'un autre oracle qui se trouvait dans le pays

Edonoi, dans lesquels Eschyle décrit la musique des suivants de Dionysos, l'auteur ajoute: ταυτα γαρ εοικε τοις Φρυγιοις, και ονι απεικός γε, οσπερ αυτοι οι Φρύγες Θρακων αποικολ εισω, ούτω και τα ιερα εκειθεν μετενηνεχθαι. STRAB., X, III, 15-16.

⁽¹⁾ Les Satres *οικέουσι τε ούρα ύψηλά, ιδησί τε παντοίησι και χιονι συνηρεφέα και εισι τα πολέμια άκροι, ούτοι οι του Διονύσου το μαντήιον εισι εκτημένοι. Το δε μαντήιον τουτο εστι*

μην επί των ούρων των ύψηλοτάτων, Βησσοι δε των Σατρέων εισι οι προφητεοντες του ιρου, προμαντις δε η χρέουσα κατάπερ εν Δελφοισι, και ουδεν ποιμιλώτερον. HERODOT., VII, 111.

⁽²⁾ *Θραξ Βησσοδς ιερεδς του παρ'αυτοιδς Διονύσου. DIO CASSIUS, LIV, 34. — In Liberi patris luco, barbara caerimonia. SUET., Octav., 94.*

des Ligyriens⁽¹⁾. Le dieu qui inspirait le délire à ses fidèles leur communiquait aussi le don prophétique, et les femmes de Thrace furent renommées, de tout temps, pour leur habileté à prédire l'avenir⁽²⁾.

Peu de cultes, dans la mythologie grecque, sont aussi fortement marqués d'un caractère national. Quelques savants toutefois, surtout au XVIII^e siècle, ont cru, sur la foi des auteurs anciens, qu'il fut introduit par les Égyptiens, alors que Sésostris étendit ses conquêtes jusqu'en Thrace. Hérodote et Diodore ont parlé de cette expédition en termes si formels qu'il serait peu critique d'en nier la possibilité⁽³⁾. Mais jusqu'ici on n'a rien trouvé dans les annales égyptiennes de la douzième dynastie qui confirme la réalité des conquêtes d'un Usorteseem dans le bassin de la mer Égée. Il sera donc plus sage de n'en pas tirer argument. Au reste, la comparaison de l'Osiris égyptien et du Dionysos thrace ne permet pas de croire que l'un dérive de l'autre. Tous deux, il est vrai, sont les dieux du principe humide qui donne la vie aux plantes et aux arbres; mais ils se présentent en des formes différentes, où se marque l'opposition des deux pays dans lesquels ils ont pris naissance. Le Nil est un fleuve aux crues régulières; son débordement, dont les habitants connaissent à l'avance la date, les progrès et la durée, répand doucement sur les plaines qu'il recouvre un limon fécondant. Aussi les Égyptiens ont-ils conçu leur Osiris, en qui le Nil se personnifie, comme un dieu bon, bienfaisant à l'humanité, à laquelle il a enseigné la culture et la civilisation. Tel n'est pas le Dionysos des Thraces. S'il est le génie de la végétation, c'est surtout la végétation sauvage de la grande montagne; si les eaux qui en

⁽¹⁾ Aristoteles qui Theologoumena scripsit... apud Ligyreos ait in Thracia esse adytum Libero consecratum, ex quo redduntur oracula. MACROB., Saturn., I, 18.

⁽²⁾ Πᾶσαι μὲν αἰ τῆδε γυναῖκες ἐνοχοὶ τοῖς ὄρφικοῖς οὔσαι καὶ τοῖς περὶ τὸν Διόνυσον ὀργισμοῖς ἐκ τοῦ πᾶνυ παλαιού, Κλώδωνές τε

καὶ Μιμαλλῶνες, πολλὰ ταῖς Ἡδωνίσι καὶ ταῖς περὶ τὸν Αἶμον Θρήισσαι ὁμοία δρῶσιν. PLUTARCH., Alexand., 2. — Γυνὴ δ' ὀμόφυλος οὔσα τοῦ Σπαρτάκου, μαντικὴ δὲ καὶ κάτοχος τοῖς περὶ τὸν Διόνυσον ὀργισμοῖς. PLUTARCH., Crass., 8.

⁽³⁾ HERODOT., II, 103; DIOD., I, 55.

descendent répandent la vie sur leur passage, souvent aussi, gonflées subitement par la fonte des neiges ou les pluies diluviennes, elles se précipitent en torrents impétueux, entraînant avec elles les arbres et les rochers, submergeant les travaux des hommes et portant partout la dévastation. Conçu à leur image, le génie qui règne dans ces régions est un dieu emporté par le délire, *μαιώμενος*, tumultueux et violent, inspirant à ses ennemis la folie furieuse qui les perd; troublant l'âme et les sens de ses fidèles, il les incite à déchirer les animaux sauvages qu'ils rencontrent dans leur course, et parfois lui-même se plaît au sang des victimes humaines⁽¹⁾. Notons encore une différence. Tandis qu'Isis est la compagne presque inséparable d'Osiris, Dionysos-Sabazios vit dans un isolement farouche; aucune divinité ne lui est associée ou comme femme ou comme mère; les mythographes grecs qui ont essayé de fixer la généalogie des divers Dionysos n'ont pu nommer la déesse qui lui avait donné le jour et ne connaissent que son père Cabiros. C'est une religion autochtone; la nature de son dieu correspond à celle du pays. En même temps, c'est une religion complète; les rites qu'elle pratique trouvent en eux-mêmes leur explication, et elle tire de ses propres croyances de quoi satisfaire aux aspirations de ses adeptes : le résultat qu'elle promet et qu'elle assure dans les *ὄργια*, c'est celui que l'Orient a toujours poursuivi avec avidité par des moyens divers, physiques ou psychiques : c'est le délire divin, l'extase où l'âme dégagée du corps entre en communication directe avec la divinité⁽²⁾. Nous pouvons donc considérer le Dionysos thrace comme un dieu national, dont le culte n'a rien emprunté à l'étranger ni pour naître, ni pour se développer. De là, aussi, sa clarté et sa simplicité; nous verrons au contraire le

⁽¹⁾ HARPOCRAT., in v. *νεβρισμός*. — Sacrifices humains à Chios et Ténédos. *Fragm. hist. gr.*, éd. Didot, t. IV, p. 403. — Avant la bataille de Salamine, trois Perses prisonniers furent immolés à Dionysos *Ὠμηστίης*. PLUTARCH., *Themist.*, 13.

⁽²⁾ Ergo et ii, quorum animi spretis corporibus evolant atque excurrunt foras. multisque rebus inflammanur tales animi, qui corporibus non inhaerent, ut ii qui sono quodam vocum et Phrygiis cantibus incitantur. CICER., *de divin.*, 114.

type de Dionysos se compliquer et s'obscurcir dans les contrées où il pénétrera comme un étranger, où les pratiques de son culte, n'ayant plus leur explication dans la nature des lieux, cesseront d'être comprises et tendront à se déformer.

La religion du Dionysos thrace fit peu de progrès vers le Nord; à part quelques tribus de sang mêlé, les Scythes de race pure repoussèrent le dieu, parce qu'il inspirait la folie aux hommes⁽¹⁾. En revanche, il se répandit assez rapidement dans la Macédoine et dans la Grèce du Nord. En tenant compte des légendes de Penthée et des filles de Minyas, on peut faire remonter jusqu'à l'âge héroïque l'établissement de son culte dans cette région. Il serait trop long de le suivre pas à pas, et le plus souvent, les documents feraient défaut. Je me bornerai à dire quelques mots de Delphes et de Thèbes; ce sont les deux centres religieux les plus importants, et il n'est pas sans intérêt de voir ce que le dieu y conserva de son caractère primitif et les modifications qu'il avait déjà subies.

DELPHES.

À Delphes, Dionysos, à l'époque classique, tenait une grande place à côté d'Apollon; trois mois de l'année lui étaient consacrés⁽²⁾; le fronton occidental du temple représentait le dieu et les Thyades⁽³⁾. Comme le montrent les courses et les danses nocturnes de ces femmes sur le Parnasse⁽⁴⁾, c'était le même dieu que le Dionysos thrace avec son cortège de Ménades. Qu'était devenu son pouvoir prophétique? il n'en reste plus trace. Seul, l'argument des *Pythiques* en a conservé quelque souvenir⁽⁵⁾. Suivant l'auteur, que malheureusement le gram-

⁽¹⁾ HERODOT., IV, 79.

⁽²⁾ PLUTARCH., *de Ei apud Delphos*, 9.

⁽³⁾ PAUSAN., X, 19.

⁽⁴⁾ Αἱ δὲ Θυιάδες... παρὰ ἔτος... ἀγούσιν ὄργια Διονύσου. PAUSAN., X, 4; cf. 32. — Παρνασίαν Ἐ' ὅς κατέχων πέτραν σὺν πεύκαις σελαγεῖ Βάνχαις Δελφίσιμ ἐμπρέπων κωμαστῆς

Διόνυσος. ARISTOPH., *Nub.*, 594. — C'est seulement tous les deux ans.

⁽⁵⁾ Πυθῶνος δὲ τότε κυριεύσαντος τοῦ προφητικοῦ τρίποδος, ἐν ᾧ Διόνυσος πρῶτος ἐθεμιστεύσε. Arg. *Pyth.* Pindar., éd. Bæckh., p. 297.

mairien ne nomme pas, Dionysos aurait été le premier possesseur de l'oracle. Cette tradition, qui trouva peu de faveur chez les Grecs, paraît assez plausible, lorsqu'on ne la considère pas isolément, mais qu'on la rapproche des caractères prophétiques du dieu thrace⁽¹⁾. De même que l'oracle du mont Pangée, Delphes est situé sur les flancs d'une haute montagne; la fontaine Castalie convenait au dieu nourri par les Nâïades. Comme l'a remarqué M. Bouché-Leclercq, les transports de la Pythie qui prophétisait, en proie au délire, la bouche écumante, rappellent la *μανία* des femmes de la Thrace; Apollon reçut peut-être de son prédécesseur et ne fit que régulariser le mode de consultation⁽²⁾. De la sorte s'expliqueraient tout naturellement les honneurs que les Delphiens ne cessèrent de rendre à Dionysos.

Au temps de Plutarque, on montrait encore dans l'adyton du temple, près de la statue d'or d'Apollon, le tombeau de Dionysos. Il n'y avait pas moyen d'en douter, puisqu'on pouvait y lire l'inscription: « Ici gît Dionysos, le fils de Sémélé. » Et les légendes racontaient qu'après le meurtre de Dionysos par les Titans, Zeus avait ordonné à Apollon de transporter à Delphes les restes mutilés de son fils. Le collège des Hosioi lui offrait un sacrifice mystérieux dans le temple, et la cérémonie coïncidait avec les courses des Thyades sur le Parnasse⁽³⁾. Malgré la tendance générale des anciens à brouiller et à ramener à l'unité tous les dieux qui portaient le même nom, et leurs efforts en ce sens, il est indubitable qu'il s'agit ici d'un Dionysos

⁽¹⁾ Il est probable qu'en Phocide et en Béotie les plus anciens oracles appartinrent à Dionysos, que remplaça Apollon. Seul subsista l'oracle d'Amphicleia, où le prêtre prophétisait en τῷ Θεοῦ κἀτοχος. PAUSAN., X, 32.

⁽²⁾ BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, t. I, p. 253-8.

⁽³⁾ Ἔστιν ἰδεῖν τὴν ταφὴν αὐτοῦ ἐν Δελφοῖς παρὰ τὸν Ἀπόλλωνα τὸν χρυσοῦν. Βάθρον δέ τι εἶναι ὑπονοεῖται ἢ σορὸς, ἐν ᾧ γράφεται· Ἐνθάδε κείται Σανὼν Διόνυσος ὁ ἐκ Σεμέλης.

PHILOCHOROS, fr. 22. *Fragm. hist. gr.*, éd. Didot, t. I, p. 387. — Δελφοὶ τὰ τοῦ Διονύσου λείψανα παρ' αὐτοῖς παρὰ τὸ χρηστήριον ἀποκεῖσθαι νομίζουσι, καὶ θύουσιν οἱ ὅσιοι θυσίαν ἀπόρρητον ἐν τῷ ἱερῷ τοῦ Ἀπόλλωνος, ὅταν αἱ θυιάδες ἐγγείρωσι τὸν Λιωνίτην. PLUTARCH., *Mor.*, éd. Didot, p. 446. — Ὁ δὲ (Apollon), οὗ γὰρ ἠπέλιθσε Διι, εἰς τὸν Παρνασσὸν φέρων κατατίθεται δισπασμένον τὸν νεκρὸν. CLEMENS ALEX., *Protrept.*, II, 18.

différent du Dionysos thrace ou thébain. Celui-ci, en effet, n'a rien d'un faible enfant, déchiré par ses adversaires; c'est un dieu puissant, impitoyable en ses vengeances, frappant ses ennemis par des prodiges, troublant leur esprit par le délire qu'il leur inspire, les précipitant à courir d'eux-mêmes au-devant de leur perte. C'est tout l'opposé de l'enfant sans défense du mythe crétois⁽¹⁾. C'est celui-ci dont les restes ont été apportés à Delphes et ensevelis dans le temple. Le sacrifice secret des Hosioi avait le même but que les cérémonies mystérieuses des Anthestéria à Athènes, que l'intervention secourable de Déméter dans les traditions crétoises : recomposer le corps du dieu et assurer sa renaissance. Quant aux rapports religieux de Delphes et de la Crète, ils ont laissé une trace dans l'hymne homérique à Apollon; ce sont des Crétois de Cnossos que le dieu choisit pour être les ministres de son culte⁽²⁾.

Nous arrivons ainsi à dissiper un peu la confusion qu'ont fait naître les tendances des anciens à unifier les personnages divins, et le long travail des siècles. Il y eut, à Delphes, deux Dionysos distincts, et ni l'un ni l'autre n'est le fils de Sémélé. Venus des points les plus opposés, ils se sont rencontrés au pied du Parnasse. L'un est le dieu thrace, au délire prophétique, associé aux honneurs d'Apollon, qu'il a précédé dans la possession de l'oracle. L'autre est le dieu mourant et renaissant, que nous appellerons provisoirement le Dionysos crétois, mais dont nous retrouverons le culte en Attique, et dont nous essaierons de prouver qu'il faut chercher l'origine première en Égypte.

THÈBES.

Thèbes se vantait d'avoir donné naissance à Dionysos : c'était le fils de Zeus et de la fille de Cadmus, Sémélé. Des légendes sans nombre s'étaient multipliées, qui racontaient son histoire dans le plus grand détail, les amours du dieu et de la belle Thébaine jusqu'à son

⁽¹⁾ Voir p. 33. — ⁽²⁾ HOMER., *Hymn. in Apollinem*, 391 et suiv.

admission et celle de son fils dans l'Olympe. Si la multiplicité et la précision de ces contes fabuleux, où l'imagination populaire s'est donné carrière et que la poésie a parés de ses ornements, pouvait faire illusion, c'est en Béotie qu'il faudrait chercher l'origine de Dionysos. Mais, en réalité, le fils de Sémélé ne fut qu'une transformation du Dionysos thrace, dont le culte était fort ancien en Béotie. À une petite distance de Thèbes s'élevait un sanctuaire aussi redouté que révééré, le Cabirion. Les fouilles de l'École allemande d'Athènes ont mis au jour des centaines de fragments de vases du v^e siècle, sur lesquels est gravée à la pointe la dédicace « à Cabiros et à son fils » ou « au fils de Cabiros »⁽¹⁾. On a vu dans les trois listes citées précédemment que Cabiros était le père du troisième Dionysos, celui qui régna sur l'Asie et institua les Sabazia, c'est-à-dire du dieu des Thraces et des Phrygiens, dont nous avons parlé plus haut. C'est à lui que le culte nouveau emprunta son rite essentiel et caractéristique, les *ὄργια* nocturnes des femmes sur la montagne; comme le fils de Cabiros, le nouveau dieu inspire à ses fidèles le délire qui les entraîne à sa suite, et à ses ennemis l'égarément qui les pousse à leur perte. Les *Bacchantes* d'Euripide en sont une peinture fidèle, qui convient à l'un aussi bien qu'à l'autre des deux cultes. Cette dérivation des *ὄργια* est évidente; mais les mythographes grecs, secondés par l'amour-propre national des Thébains, attribuaient l'honneur de cette fondation au nouveau Dionysos. La fête était triétérique, c'est-à-dire qu'elle revenait tous les deux ans, et cette période passait pour correspondre à certaines disparitions et réapparitions du dieu. Afin d'expliquer celles-ci, de nouvelles légendes furent inventées. Suivant quelques-uns, la cause en était l'expédition des Indes qui avait duré deux ans; la fête triomphale n'avait été célébrée qu'au retour. D'autres rappelaient que Dionysos avait quitté la terre pour aller chercher aux enfers sa mère Sémélé et l'introduire dans l'Olympe⁽²⁾. Quoi qu'il en

⁽¹⁾ *Corpus inscr. Græciæ septentr.*, n. 2457 et suiv. Cf. PAUSAN., IX, 25. — ⁽²⁾ DIOD., IV, 3.

soit, la période triétérique resta jusqu'à la fin le signe distinctif des *ὄργια* du Dionysos thébain et des fêtes du même genre instituées sur leur modèle.

Ce dieu, le plus récent des dieux helléniques, jouit d'une faveur extraordinaire, peut-être parce qu'il était enfant de la Grèce, tandis que les autres Dionysos étaient venus de l'étranger. Le type en fut transformé. Le Cabirion était consacré au père et au fils; il parut naturel de s'imaginer ce dernier comme un jeune homme. Le dieu thrace avait été représenté comme un homme fait et barbu; le fils de Sémélé fut un adolescent, d'une beauté efféminée, dont la longue chevelure flottait sur les épaules. Ce type nouveau enchantait les Grecs, toujours épris de la beauté physique. Poètes et artistes le popularisèrent à l'envi. Chez les mythographes grecs qui admettaient trois Dionysos, la part des deux plus anciens est assez faible; à l'un, la viticulture; à l'autre, l'agriculture; rien de plus. Tout le reste allait au fils de Zeus et de Sémélé. Pour ceux qui s'efforçaient de fondre en un seul les divers Dionysos, c'était sur le thébain qu'on travaillait à tout concentrer⁽¹⁾. En lui s'absorbaient les deux Dionysos de Delphes, le crétois et le thrace; c'était lui dont on faisait le parèdre de Déméter à Éleusis. Le culte de ces deux sanctuaires n'en était pas modifié; mais la croyance qu'on y adorait le Dionysos thébain était si bien répandue qu'elle pouvait s'exprimer dans un péan composé pour la fête des Théoxénies à Delphes⁽²⁾. Thèbes profita de cette conspiration générale en faveur du fils de Sémélé; elle devint le centre le plus important de la religion de Dionysos; c'était à elle que s'adressaient les villes désireuses d'instituer un culte agréable au dieu. L'oracle de Delphes favorisa cette tendance, comme en témoigne une curieuse inscription de Magnésie de Méandre.

Les habitants, ayant trouvé une image de Dionysos dans l'intérieur

⁽¹⁾ Diod., III, 64. — ⁽²⁾ Bull. de Corr. hellén., 1895, p. 395.

d'un platane que le vent avait brisé, consultèrent sur ce prodige l'oracle de Delphes. Celui-ci leur répondit d'élever un temple à Dionysos et de faire venir de Thèbes des Ménades qui leur enseigneront le culte à rendre au dieu :

Ἐλθέτε δὲ ἐς Θήβης ἱερὸν πᾶρον, ὄφρα λάβητε
 Μαινάδας, αἱ γενεῆς Εἰνουῦς ἀπο Καδμηείης·
 αἱ δ' ὑμεῖν δάσσοσι καὶ ὄργια καὶ νόμιμα ἐσθλά
 καὶ θιάσους Βάκχοιο καθειδρῦσουσιν ἐν ἄσλει.
 Κατὰ τὸν χρησμὸν διὰ τῶν Θεοπρόπων ἐδόθησαν ἐκ Θηβῶν
 Μαινάδες τρεῖς· Κοσκῶ, Βαυβῶ, Θεταλή.

Les trois Ménades thébaines, après avoir formé trois thïases, restèrent à Magnésie du Méandre jusqu'à leur mort et y reçurent la sépulture aux frais de la ville⁽¹⁾. L'inscription qui relate ces faits fut gravée au 1^{er} siècle avant notre ère, mais elle reproduit vraisemblablement un oracle beaucoup plus ancien.

Au commencement de l'empire, il semble qu'il n'y avait plus d'autre Dionysos que le fils de Sémélé. Un grand nombre de villes célébraient les ὄργια, suivant le mode enseigné par les Thébains. Διὸ καὶ παρὰ πολλαῖς τῶν Ἑλληνίδων πόλεων διὰ τριῶν ἐτῶν βακχεῖά τε γυναικῶν ἀθροίζεσθαι καὶ ταῖς παρθένοις νόμιμον εἶναι θυρσοφορεῖν καὶ συνενθουσιάζειν εὐαζούσαις καὶ τιμώσαις τὸν Θεόν· τὰς δὲ γυναῖκας κατὰ συστήματα θυσιάσειν τῷ Θεῷ καὶ βακχεύειν καὶ καθόλου τὴν παρουσίαν ὑμνεῖν τοῦ Διονύσου⁽²⁾.

Les particularités et le pittoresque de cette fête nocturne sur la montagne avaient aussi frappé l'imagination des Romains; ils en connaissaient assez exactement les détails, et Virgile en a marqué, avec une élégante précision, les traits caractéristiques :

Qualis, commotis excita sacris
 Thyas, ubi audito stimulant trieterica Baccho
 Orgia, nocturnusque vocat clamore Cithæron⁽³⁾.

⁽¹⁾ *Inscr. von Magnesia*, n. 215. — ⁽²⁾ *Diod.*, IV, 3. — ⁽³⁾ *Virg.*, *Æneid.* IV, v. 301.

CRÈTE.

Les Crétois avaient un Dionysos *Λήναιος* auquel ils attribuaient l'invention de la viticulture et de la conservation des fruits de l'automne, dieu bienfaisant qui, suivant des légendes postérieures, aurait fait la conquête pacifique du monde et répandu partout les bienfaits de la civilisation⁽¹⁾. Mais nous trouvons aussi dans l'île un Dionysos, qui diffère de ceux de la Thrace et de la Béotie, et qui paraît appartenir en propre à la Crète. Dionysos est un enfant, né de Zeus et de Déméter⁽²⁾; il fut mis en pièces par les Titans; mais Déméter réunit ses membres déchirés et le dieu fut rendu à la vie⁽³⁾. Telle est la forme la plus simple de ce mythe, rapportée par Diodore. Clément d'Alexandrie y ajoute que, sur l'ordre de Zeus, Apollon avait transporté à Delphes les restes mutilés de Dionysos et leur avait donné la sépulture dans son sanctuaire⁽⁴⁾. Cette légende a été popularisée par les Orphiques. Par une interprétation symbolique, ils en tirèrent toute une doctrine cosmogonique et théosophique. Bien des développements, bien des additions et des variantes sont dus aux poètes de la secte. Mais la croyance à la mort violente et à la renaissance du dieu était le fond commun et des poésies orphiques et des représentations de certaines fêtes mystérieuses que Diodore, malheureusement, n'a pas désignées avec précision⁽⁵⁾. L'orphisme, comme on le sait, ne

⁽¹⁾ Διόνυσον δὲ μυθολογοῦσιν (les Crétois) εὐρετὴν γενέσθαι τῆς τ' ἀμπέλου καὶ τῆς περὶ ταύτην ἐργασίας, ἐτι δ' οἰνοποιίας καὶ τοῦ πολλοῦ τῶν ἐκ τῆς ὀπώρας καρπῶν ἀποθησαυρίζεσθαι. DIOD., V, 75. — D'autres mythologues attribuaient ces inventions au plus ancien Dionysos, le Dionysos Indien, qu'on appelait aussi *Λήναιος* et qu'on représentait avec une longue barbe. DIOD., III, 63.

⁽²⁾ Tantôt Déméter (DIOD., III, 62), tantôt Coré (V, 75) est la mère de Dionysos.

⁽³⁾ Φασὶ τὸν Θεὸν ἐκ Διὸς καὶ Δήμητρος

τεκνωθέντα διασπασθῆναι μὲν ὑπὸ τῶν γηγενῶν καὶ καθεψηθῆναι, πάλιν δ' ὑπὸ τῆς Δήμητρος τῶν μελῶν συναρμοσθέντων, ἐξ ἀρχῆς νέον γεννηθῆναι. DIOD., III, 62.

⁽⁴⁾ Ὁ δὲ (Apollon), οὐ γὰρ ἠπειθήσε Δί, εἰς τὸν Παρνασσὸν φέρων κατατίθεται δισπασμένον τὸν νεκρὸν. CLEMENS ALEX., *Protrept.*, II, 18.

⁽⁵⁾ Σύμφωνα δὲ τούτοις εἶναι τὰ τε δηλούμενα διὰ τῶν Ὀρφικῶν ποιημάτων καὶ τὰ παρεισαγόμενα κατὰ τὰς τελετάς, περὶ ὧν οὐ Θέμις τοῖς ἀμύητοις ἰστορεῖν τὰ κατὰ μέρος. DIOD., III, 62.

remonte pas au delà du vi^e siècle avant notre ère. C'est donc lui qui a emprunté le mythe de Dionysos, mis en pièces et renaissant, ou à la Crète ou au même pays étranger que les Crétois. Or il est à remarquer que les anciens, tout en faisant naître en Thrace le personnage imaginaire d'Orphée, le faisaient voyager en Égypte, comme le fit Pythagore, et ils croyaient qu'il en avait rapporté les mystères d'Isis et d'Osiris, transformés en ceux de Déméter et de Dionysos⁽¹⁾. Cette origine égyptienne des pratiques et des doctrines orphiques, déjà signalée par Hérodote à l'occasion d'un détail⁽²⁾, a été confirmée, sur un point important, par les tablettes de Pétilia⁽³⁾. Aussi paraîtrait-il tout naturel de se demander si le Dionysos crétois n'est pas venu, lui aussi, des bords du Nil et s'il n'a pas un prototype égyptien. Ce qu'on a appelé les *πάθη* de Dionysos trouve une exacte correspondance dans les malheurs d'Osiris. Tous deux tombent par surprise sous les coups d'ennemis que leur mort ne suffit pas à satisfaire, mais qui dispersent les morceaux du cadavre; pour tous deux, c'est une déesse qui réunit les membres épars et qui rappelle la vie dans le corps mutilé. Entre les deux légendes la ressemblance n'est-elle pas frappante? Elle paraîtra d'autant plus saisissante qu'elles présentent la même invraisemblance. Par une contradiction qui n'a jamais choqué ni embarrassé les Égyptiens, leur Osiris est un dieu tout-puissant qui règne dans la demeure des morts, et en même

⁽¹⁾ (Orphée) *εις Αἴγυπτον ἀφικόμενος τὰ τῆς Ἰσίδος καὶ τοῦ Ὄσιριδος εἰς τὰ τῆς Διῶς καὶ τοῦ Διονύσου μετατέθεικεν ὄργια*. PLUTARCH., *Fragm.*, n. 84, éd. Didot, t. V, p. 55. — Les Égyptiens disaient Ὀρφέα εἰς Αἴγυπτον παραβαλόντα καὶ μετασχόντα τῆς τελετῆς καὶ τῶν Διονυσιακῶν μεταλαβόντα... DIOD., I, 23. — Cf. PAUSAN., V, 62.

⁽²⁾ Ὁμολογέουσι δὲ ταῦτα τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλευμένοισι καὶ Βακχμοῖσι, ἐοῦσι δὲ Αἰγυπτοῖσι καὶ Πυθαγορείοισι. HERODOT., II, 81.

⁽³⁾ Voir P. FOU CART, *Recherches*, p. 66-72. Le vers : Γῆς παῖς εἰμι καὶ οὐρανοῦ ἀστέροεντος

a été entendu par Comparetti comme une affirmation de l'origine titanique du défunt, les Titans étant fils d'Ouranos et de Gé (*Journal of Hellenic Studies*, 1882, p. 116). Ce serait une mauvaise recommandation, puisque l'orphisme enseigne que l'homme doit faire disparaître en lui tout ce qui vient des Titans. La religion égyptienne fournit une explication préférable. Osiris est fils de Sibou (le dieu Terre) et de Nouit (la déesse Ciel). Le porteur de la tablette orphique, de même que le mort égyptien, se présente comme un autre Osiris.

temps on vénère à Abydos le tombeau qui renferme ses reliques. N'est-ce pas la même chose pour le Dionysos crétois? Les Grecs ne doutaient ni de son existence ni de son pouvoir; ce qui ne les empêchait pas de croire que ses restes mutilés étaient enfermés dans le tombeau de Delphes.

La conception d'un dieu sujet à la mort trahit une origine égyptienne. Assurément les Grecs attribuaient à leurs divinités les passions, les faiblesses, les souffrances même de l'humanité, mais un privilège les en distingue, c'est l'immortalité; les dieux immortels, il semble que chez les Grecs, cette épithète soit inséparable de leur nom. Les Égyptiens ne croyaient pas qu'il existât une distinction de nature infranchissable entre les hommes et les dieux. Ceux-ci ne possèdent pas l'immortalité comme un attribut essentiel; ils ont seulement une capacité de vivre indéfiniment, à condition que leur substance vitale soit entretenue, et une aptitude spéciale à revivre par des opérations magiques. Tel fut le cas d'Osiris, et s'il en fut de même pour Dionysos, c'est que les Grecs le reçurent ainsi de l'Égypte. Jamais d'eux-mêmes ils n'auraient conçu l'idée d'un dieu pouvant mourir.

Les découvertes de M. Evans ont assez solidement établi que, dès le deuxième millénaire avant notre ère, il y eut des rapports entre l'Égypte et la Crète, pour que l'identité d'Osiris et du Dionysos crétois puisse être acceptée, sinon comme un fait démontré, du moins comme possible et vraisemblable.

CHAPITRE III.

DIONYSOS EN ATTIQUE.

Dionysos n'était pas en Attique une divinité indigène; les Athéniens eux-mêmes le reconnaissaient. Leurs traditions plaçaient l'arrivée du dieu, c'est-à-dire l'établissement de son culte, dans le xv^e siècle,

sous le roi Pandion, ou plus tôt encore, sous Amphiction. Les chroniqueurs varient sur le nom du roi qui régnait alors; mais ils s'accordent pour remonter jusqu'à la plus ancienne dynastie, celle des Cécropides ⁽¹⁾. Nous avons affaire ici à des légendes qui ont une valeur historique; elles ont conservé, en l'enveloppant dans un récit parfois fabuleux, le souvenir d'un fait réel, dont l'exactitude peut être prouvée par d'autres témoignages.

Suivant les affirmations concordantes de Thucydide, d'Hérodote et de Strabon, les colonies ioniennes qui étaient parties de l'Attique avaient emporté sur les côtes d'Asie Mineure le culte de Déméter éleusinienne et la fête de Dionysos célébrée le 12 Anthestériorion ⁽²⁾. Il en ressort que ces deux divinités faisaient déjà partie de la religion athénienne avant l'émigration ionienne, que les chronographes placent à la fin du douzième siècle ou au commencement du onzième.

On pourra même remonter plus haut, jusqu'au milieu du XIII^e siècle, en s'appuyant sur l'organisation religieuse de la Tétrapole de Marathon, que les inscriptions nous font connaître. L'argument a une grande force, parce qu'il a comme point de départ des textes épigraphiques; mais, pour suivre le raisonnement, il est nécessaire d'entrer dans quelques explications. Avant Thésée (entre 1256 et 1225), les habitants de l'Attique vivaient réunis dans des villes qui étaient alors des cités autonomes, ayant chacune son prytanée et ses chefs ⁽³⁾. Quelques-unes se fédérèrent pour la défense d'intérêts communs et se mirent sous le patronage d'une ou de plusieurs divinités, auxquelles elles offraient des sacrifices en commun, et dont le temple servait de

⁽¹⁾ Je renvoie aux *Chronographorum fragmenta* de C. Muller publiés à la suite d'Hérodote dans l'édition Didot. Dans le tableau où sont rapprochées les dates données par Castor, Ératosthènes et le marbre de Paros, on a pour Amphiction 1490, 1540, 1520 et pour Pandion 1436, 1490. Voir les textes à la page 56.

⁽²⁾ HERODOT., IX, 97; THUCYD., II, 15; STRAB., XIV, I, 3.

⁽³⁾ Ἐπί γὰρ Κέκροπος καὶ τῶν πρώτων βασιλέων ἢ Ἀττικῇ ἐς Θησέα ἀεὶ κατὰ πόλεις ᾤκειτο πρυτανεία τε ἔχουσα καὶ ἄρχοντας. THUCYD., II, 15.

lieu de réunion à leurs députés; c'était, en petit, la même chose que la ligue amphictionique. Cette organisation en cités indépendantes cessa d'exister après la réforme de Thésée. Il n'y eut plus qu'un seul bouleutérion et un seul prytanée⁽¹⁾; les cités descendirent au rang de bourgs ou dèmes; au lieu d'un chef souverain, *ἄρχων*, elles n'eurent plus qu'un magistrat municipal, plus tard un démarque. Cependant tout ne disparut pas du premier état de choses. De même que Solon et Clisthènes, en enlevant aux *γένη* leurs droits politiques, laissèrent intacts leurs privilèges religieux⁽²⁾, de même les anciennes associations de cités, abolies par Thésée en tant que corps politiques, continuèrent à se réunir pour le culte de leurs divinités protectrices; mais il est évident qu'il ne pouvait plus s'en fonder de nouvelles. Par conséquent, lorsque à l'époque historique nous voyons plusieurs dèmes, de diverses tribus, groupés sous une appellation commune, offrir des sacrifices à une divinité, avoir un chef appelé *ἄρχων* et un conseil religieux, nous devons en conclure que ces cérémonies remontent au temps où fut formée la ligue primitive, c'est-à-dire que le culte avait été institué antérieurement au règne de Thésée.

Tel est le cas de la Tétrapole de Marathon. C'était l'une des plus anciennes parmi les confédérations dont nous venons de parler. Elle aurait été fondée par Xouthos, fils d'Hellen, qui avait épousé la fille d'Érechthée, vers le commencement du xv^e siècle; elle comprenait OÉnoé, Marathon, Probalinthos et Tricorythos⁽³⁾. Philochoros en avait fait l'objet d'un livre spécial, probablement à cause de son importance pour l'histoire religieuse de l'Attique⁽⁴⁾. L'auteur avait parlé de son rôle dans le culte d'Apollon, et les inscriptions découvertes à

⁽¹⁾ Ἐπειδὴ δὲ Θησεὺς ἐβασίλευσε . . . καταλύσας τῶν ἄλλων πόλεων τὰ τε βουλευτήρια καὶ τὰς ἀρχὰς ἐς τὴν νῦν πόλιν οὔσαν, ἐν βουλευτήριον ἀποδείξας καὶ πρυτανεῖον, ξυνομίσει πάντας. THUCYD., II, 15. — Cf. PLUTARCH., *Theseus*, 24, 32.

⁽²⁾ ARISTOT., *Πολιτ.*, 21.

⁽³⁾ STRAB., VIII, VII. — Cf. STEPH. BYZ., in v. Τετραπόλις.

⁽⁴⁾ *Fragm. hist. gr.*, éd. Didot, t. I, p. 411.

Delphes ont constaté qu'elle y tenait une place à part. Trois décrets des Delphiens, du I^{er} siècle avant notre ère, accordent au κοινὸν Τετραπόλεων des privilèges, parce qu'ils ont fidèlement offert à Apollon les sacrifices et les honneurs qu'ils avaient institués ἐξ ἀρχῆς, c'est-à-dire depuis leur fondation. Au commencement du premier siècle, dans quatre listes de pythaïstes et de théores qui se rendent à Delphes, figure un représentant de la Tétrapole⁽¹⁾. Non moins ancien était le culte de Dionysos. Le temple du dieu, dans lequel le κοινὸν exposait la copie de ses décrets, était à Marathon⁽²⁾. De ce temple probablement provient une dédicace du IV^e siècle, trouvée dans un village de la plaine : Τετραπόλεις τῶι Διονύσῳι ἀνέθεσαν. Λυσανίας Καλλίου Τριχορύσιος ἤρχεν. Ἱεροποιοί· Φανόδωρος Μαραθώνιος, Μελάνωπος Τριχορύσιος, Φ[ρ]υνοικλῆς Οἰναῖος, Ἀντιυράτης Προβαλίσιος⁽³⁾. Le corps qui consacra cette offrande avait un caractère religieux, puisque le collège qui agissait en son nom était composé de hiéropes. L'organisation en est fort ancienne; nous y voyons les quatre dèmes, autrefois villes, que Strabon cite comme ayant concouru à sa fondation, envoyer chacun un représentant. À leur tête paraît un chef appelé ἄρχων, comme il y en avait encore un, au III^e siècle, pour les Mésogéens; un de ces antiques κοινά dont nous avons parlé plus haut⁽⁴⁾. Depuis le temps où tous les Athéniens furent réunis en une seule cité, il ne fut plus créé, en dehors d'Athènes, de magistrature donnant droit au titre d'ἄρχων, qui implique l'idée d'un chef souverain. On le maintint cependant pour les γένη et les κοινά qui existaient antérieurement et qui subsistèrent comme corps religieux. Si le culte de Dionysos avait été constitué dans la région de Marathon postérieurement à Thésée, il n'aurait pas été confié à l'une de ces confédérations de l'époque royale; les quatre dèmes qui s'unirent dans ce culte

⁽¹⁾ Inscriptions inédites de Delphes, communiquées par M. COLIN.

⁽²⁾ Le décret doit être gravé sur deux stèles : [τήν] μὲν μίαν στήσαι ἐμ Μαραθῶνι ἐν τῶι

ἱερῶι τοῦ Διονύσου. *Corpus inscr. attic.*, t. II, 601.

⁽³⁾ *Corpus inscr. attic.*, t. II, 1324.

⁽⁴⁾ *Corpus inscr. attic.*, t. II, 603.

commun se seraient appelés *τετράκωμοι* ⁽¹⁾, et non pas *τετραπόλεις*. Cette désignation n'a pu être adoptée qu'au temps où l'Attique était partagée en cités autonomes et, à partir de Thésée, il n'y eut plus d'autre cité qu'Athènes. Peut-être le temple de Dionysos est-il un de ces hiéra dont parle Thucydide, et que les habitants de l'Attique eurent tant de peine à quitter, lorsque l'invasion des Péloponnésiens les força à se réfugier dans les murs de la ville : *ισρά, ἀ δια παντός ἦν αὐτοῖς ἐκ τῆς κατὰ τὸ ἀρχαῖον πολιτείας πάτρια* ⁽²⁾.

Nous aurions donc, dans les inscriptions de la Tétrapole, une preuve que les Athéniens pratiquèrent le culte de Dionysos avant le règne de Thésée; nous savions déjà, par le témoignage formel de Thucydide, qu'il existait, lorsque les colonies ioniennes partirent de l'Attique, sous la conduite des fils de Codrus. Par conséquent, la date du xv^e siècle que les traditions assignent à l'arrivée de Dionysos en Attique n'a rien d'in vraisemblable.

Nous ferons remarquer, sans y insister pour le moment, un synchronisme intéressant. Les monuments égyptiens de la XVIII^e dynastie qui attestent la souveraineté de Thotmès III sur les îles de la Méditerranée sont de la fin du xvi^e siècle avant notre ère; Aménophis II, Aménophis III et la reine Tii, dont les cartouches ont été trouvés à Rhodes, en Crète et à Mycènes, régnèrent vers le milieu du xv^e. L'accord entre ces monuments et les traditions athéniennes, dont nous venons de constater la valeur, montre que le culte de Dionysos fut fondé à l'époque où les Égyptiens s'établirent dans les îles de l'Archipel et sur les côtes orientales de la péninsule hellénique.

Les Athéniens, comme les autres Grecs, se sont efforcés de confondre en un seul dieu tous les personnages divins qui ont porté le nom de Dionysos, et ils n'y ont que trop bien réussi. Dès le v^e siècle, les poètes emploient sans distinction *Διόνυσος*, *Ίακχος*, *Ζαγρεύς*,

⁽¹⁾ POLLUX, IV, 105. — STEPH. BYZ., in v. Ἐξελίδαι. — ⁽²⁾ THUCYD., II, 16.

mêlant les légendes relatives au fils de Sémélé avec celles du Dionysos thrace, ionien ou crétois. À les entendre, l'Attique n'aurait adoré qu'un seul Dionysos, fils de Zeus et de Sémélé, dans des rapports variables de parenté avec Déméter et Coré. Les savants modernes, en majorité, n'ont donné que trop de créance au témoignage des poètes et aux récits fabuleux des légendes. Presque tous ont cru que le culte de Dionysos était venu en Attique de Thrace et de Béotie, erreur fondamentale qui les a jetés dans des difficultés inextricables.

Il est absolument nécessaire de refaire le travail en sens inverse, de décomposer cet amalgame et de distinguer les divers éléments dont il s'est formé. La première question à résoudre est donc de savoir si le culte de Dionysos en Attique s'adresse à un seul dieu ou à plusieurs dieux, d'origine et de nature différentes. Il est bien évident que ni les mythes ni les fictions des poètes ne peuvent nous être d'aucun secours, puisque toute cette confusion est leur œuvre. C'est ailleurs qu'il faut chercher un instrument d'analyse; nous le trouverons dans les fêtes, dont les rites sont restés immuables, au milieu de la mobilité perpétuelle des idées et des croyances populaires.

Le point de départ est un passage de Thucydide : *Τὰ γὰρ ἱερὰ ἐν αὐτῇ τῇ ἀκροπόλει καὶ ἄλλων θεῶν ἐστί, καὶ τὰ ἕξω πρὸς τοῦτο τὸ μέρος τῆς πόλεως μᾶλλον ἰδρυταί, τό τε τοῦ Διὸς τοῦ Ὀλυμπίου καὶ τὸ Πύθιον καὶ τὸ τῆς Γῆς καὶ τὸ ἐν Λίμναις Διονύσου, ὧ τὰ ἀρχαιότερα Διονύσια τῇ δωδεκάτῃ ποιεῖται ἐν μηνὶ Ἀνθεσθηριῶνι, ὥσπερ καὶ οἱ ἀπ' Ἀθηναίων Ἴωνες ἔτι καὶ νῦν νομίζουσιν⁽¹⁾*. La plus grande partie du chapitre est une digression, comme l'auteur en a fait quelques-unes, avec l'intention de critiquer un historien antérieur ou de redresser une opinion erronée de ses contemporains. Après avoir dit que la plus grande partie des Athéniens étaient fixés dans les campagnes, il saisit ce prétexte pour exposer ce qu'il avait appris sur l'Attique avant et après les réformes de Thésée; il y joint un tableau

⁽¹⁾ THUCYD., II, 51.

de l'ancienne Athènes, qui comprenait seulement l'Acropole et la région au Sud de l'Acropole. Il en donne comme preuve que c'est dans ce quartier que se trouvent les temples les plus anciens. À l'insistance de l'auteur, à la précision des détails, on sent que le sujet l'intéressait et qu'il avait à cœur de rétablir l'exactitude rigoureuse des faits, que l'on racontait sans critique. Tous les renseignements qu'il donne ont donc à ses yeux une importance particulière. Parmi les quatre temples qu'il a cités, celui de Dionysos à Limnæ est le seul pour lequel il ajoute un détail, afin de prouver son antiquité; c'est, dit-il, le Dionysos en l'honneur duquel a lieu la plus ancienne fête des Dionysia, celle du mois Anthestéron; puis, pour prouver cette preuve même par un fait positif, il ajoute que cette fête est bien la plus ancienne, puisqu'elle existe encore maintenant chez les Ioniens d'Asie, qui ont quitté l'Attique sous le règne de Codrus. Aboutissant à un fait qui n'était pas contesté, sa démonstration sur ce point particulier était achevée.

Malheureusement, Thucydide a employé le comparatif *τὰ ἀρχαιότερα*, et plusieurs savants en ont tiré parti pour la thèse qu'ils soutenaient sur les Lénæa, que cette fête n'existait pas ou faisait partie des Anthestéria à l'époque où la phrase fut écrite⁽¹⁾. On a répondu en citant plusieurs phrases où les auteurs classiques se sont servis du comparatif en parlant de plus de deux; mais l'analogie n'est pas complète. Il vaut mieux dire que ce comparatif *ἀρχαιότερα* ne répond pas au mot, mais à la pensée. Qu'a donc pensé Thucydide? En citant le temple de Dionysos à Limnæ parmi les plus anciens, il pouvait craindre qu'on ne répondît que le culte de Dionysos ne remontait pas si haut, puisqu'il avait été introduit par Pisistrate; car il est probable que ses contemporains, pas plus que les poètes, ne distinguaient le dieu de Limnæ de celui d'Éleuthères. Mieux instruit, Thucydide ne partageait pas cette erreur; mais, par système, il s'est toujours écarté

⁽¹⁾ Voir p. 88.

des spéculations théologiques, pour se tenir dans le domaine des faits. Au lieu d'affirmer l'antériorité de l'un des deux Dionysos, il a préféré affirmer un fait matériel qu'il pouvait prouver : les fêtes du Dionysos de Limnæ sont plus anciennes que celles du Dionysos d'Éleuthères. Puisqu'il mettait en regard, non toutes les fêtes de Dionysos, mais seulement les deux classes de fêtes consacrées à l'un ou à l'autre des deux dieux de ce nom, le comparatif rendait mieux sa pensée. Le superlatif ἀρχαιότατα aurait exprimé une idée inexacte. Il voudrait dire que les Anthestéria sont antérieures, non seulement aux Dionysia de la ville, ce qui est vrai, mais encore à celles des champs et aux Lénæa. Or les Dionysia κατ' ἀγρούς ont vraisemblablement existé avant que Thésée eût fait d'Athènes la seule cité de l'Attique. Pour les Lénæa, il est difficile de prouver qu'elles sont aussi anciennes que les Anthestéria; mais du moins l'existence d'un mois *Ἀθηναίων* dans les calendriers ioniens prouve que cette fête, elle aussi, est antérieure au XII^e siècle.

Un argument, tiré de la *Πολιτεία* d'Aristote, conduit à la même conclusion touchant l'antiquité comparative des diverses fêtes de Dionysos. Aristote a fait remarquer que la charge de l'archonte éponyme avait été créée plus tard que celle de l'archonte-roi et du polémarque; et il en donne pour preuve qu'il ne préside pas, comme le font ceux-ci, à aucune des fêtes anciennes, mais seulement aux fêtes ajoutées postérieurement⁽¹⁾. Il dit encore dans un autre chapitre que l'archonte-roi avait la direction des fêtes les plus anciennes et les plus vénérables⁽²⁾. Or c'est à lui qu'est remis le soin des Lénæa et des Anthestéria, tandis que les Dionysia de la ville sont confiées à l'archonte éponyme.

Voilà donc un premier point éclairci. Les diverses fêtes de Dionysos ne datent point du même temps. Sans compter les Dionysia

⁽¹⁾ Σημεῖον καὶ τὸ μὴδὲν τῶν πατριῶν τὸν ἀρχοντα διοικεῖν, ὡς περὶ ὁ βασιλεὺς καὶ ὁ πολέμαρχος, ἀλλὰ μόνον τὰ ἐπιθήτα. ARISTOT., Πολιτ., 3.

⁽²⁾ Ὡς δ' ἔπος εἰπεῖν καὶ τὰς πατριούς

θεσίας διοικεῖ οὗτος πάσας. ARISTOT., Πολιτ., 57. — Cf. Τῶν λαχόντι βασιλεῖ φασι τῆδε (à Athènes) τὰ σεμνότετα καὶ μάλιστα πάτρια τῶν ἀρχαίων θεσιῶν ἀποδεδόσθαι. PLAT., Πολιτ., 290 E.

champêtres, la plus ancienne de toutes, les Lénæa et les Anthestéria existaient avant l'émigration des Ioniens en Asie; les Dionysia de la ville sont postérieures à cet événement. Sans étendre encore aux divinités elles-mêmes la distinction qui vient d'être établie pour leurs fêtes, nous sommes en droit d'affirmer que le culte de Dionysos fut introduit en Attique à deux reprises différentes et à des époques assez distantes l'une de l'autre. C'est ce que reconnaissait aussi un oracle légendaire, rendu aux Athéniens, lorsque Pégasos apporta la statue en bois d'Éleuthères. La Pythie les engagea à faire bon accueil au dieu, en leur rappelant qu'il était déjà venu les visiter, au temps d'Icarios⁽¹⁾. Était-ce bien le même dieu, comme l'oracle avait intérêt à le faire croire? Étaient-ce deux dieux différents? C'est ce que nous apprendra l'étude des fêtes consacrées à Dionysos.

CHAPITRE IV.

DIONYSOS À ÉLEUSIS.

«Érichthonios étant mort et enseveli dans l'enceinte sacrée d'Athéna, Pandion devint roi. Sous son règne, Déméter et Dionysos arrivèrent en Attique. Mais Déméter reçut l'hospitalité de Kéléos à Éleusis, tandis que Dionysos fut l'hôte d'Icarios, auquel il donna le plant de la vigne⁽²⁾. » La tradition rapportée par Apollodoros indique comme date de cet événement la fin du xv^e siècle, ce qui concorde assez bien avec les assertions des autres chroniqueurs et avec ce que nous avons vu pour la Tétrapole de Marathon. Elle constate que Déméter et Dionysos vinrent du dehors en Attique et qu'ils y arrivèrent pendant que Pandion régnait. Mais l'auteur a-t-il voulu marquer

⁽¹⁾ Συνεπελάβετο δὲ οἱ τὸ ἐν Δελφοῖς μαντεῖον ἀναμνήσαν τὴν ἐπὶ Ἰκαρίου ποτὲ ἐπιδημίαν τοῦ Θεοῦ. PAUSAN., I, 4.

⁽²⁾ Ἐριχθονίου δὲ ἀποθανόντος καὶ ταφέντος ἐν τῷ τεμένει τῆς Ἀθηνᾶς, Πανδίων ἐβασίλευ-

σεν· ἐφ' οὗ Δημήτηρ καὶ Διόνυσος εἰς τὴν Ἄττικὴν ἦλθον. Ἀλλὰ Δημήτρα μὲν Κελεὸς εἰς τὴν Ἐλευσίνα ὑπεδέξατο, Διόνυσον δὲ Ἰκάριος καὶ λαμβάνει παρ' αὐτοῦ κλήμα ἀμπέλου. APOLLOD., III, XIV, 7.

seulement que le culte des deux divinités fut établi sous ce règne, ou bien que celles-ci arrivèrent de compagnie et en même temps? Voilà ce qu'il n'est pas facile de démêler. En tout cas, s'il a eu l'intention de présenter Déméter et Dionysos comme formant un couple divin, venu du même pays, il se hâte d'ajouter qu'ils se séparèrent, l'une étant accueillie à Éleusis par Kéléos, et l'autre se rendant chez Icaros, indication qui semble avoir été suggérée par l'éclat extraordinaire du culte de Dionysos à Icaria. Mais, pour atteindre ce bourg, situé au centre de l'Attique, le dieu, venu de l'étranger, avait dû passer à Éleusis⁽¹⁾ et, s'il s'en éloigna pour répandre la vigne à Icaria et en d'autres endroits de l'Attique, ce ne fut pas avant d'y avoir établi son culte.

Je me propose, en effet, contrairement à l'opinion qui a généralement prévalu, de montrer que Dionysos est aussi ancien à Éleusis que Déméter, et que, dès l'origine, il forma avec elle un couple étroitement uni.

Le lien qui rapprochait les deux divinités est marqué avec une grande précision dans L. Ampélius. L'auteur est des plus médiocres et sans valeur personnelle. Toutefois son ouvrage nous a conservé quelques indications qu'aucun des anciens que nous possédons ne nous avait transmises. Par exemple, c'est un passage de ce livre sur l'autel de Pergame et le combat des Géants qui mit les Allemands sur la voie des belles découvertes qui ont enrichi le musée de Berlin. Je ne ferai donc pas fi de son témoignage. Dans le cas présent, il est possible de savoir à quelle source, peut-être bien lointaine, il l'a puisé. Les trois listes des divers Dionysos, que nous avons étudiées plus haut, sont un tableau résumé des travaux d'une école de mytho-

⁽¹⁾ Éleusis passait pour l'une des villes les plus anciennes de l'Attique : elle avait été fondée par Ogygès, au commencement du XVIII^e siècle avant notre ère. La situation était des plus favorables. Elle se trouve au point où se

rencontrent les routes de la Grèce du Nord et du Péloponèse. Au fond du golfe, elle offre un refuge aux étrangers qui arrivent par mer, et, si des navires égyptiens ont pénétré dans ces parages, c'est à Éleusis qu'ils ont dû s'abriter.

graphes grecs; concordant pour l'ensemble, elles présentent des variantes de détail⁽¹⁾. Dans les trois listes, le premier Dionysos est fils de Zeus et de Coré (Leucothéa dans Lydus), c'est-à-dire le Dionysos crétois. Ampélius, d'après l'auteur grec, ou plutôt d'après les compilations qui en avaient été faites avant lui, ajoute un renseignement que Cicéron et Lydus ont ignoré ou négligé : « Ce Dionysos est agriculteur et l'inventeur du vin; Cérès est sa sœur⁽²⁾. » J'aurai, plus loin, à faire ressortir toute la valeur de cette assertion⁽³⁾; pour l'instant, il suffira de constater que certains mythographes grecs affirmaient la parenté des deux divinités, parenté dont l'idée n'a pu leur être suggérée que par la tradition religieuse ou par les rapports que l'on avait remarqués entre les deux cultes.

L'auteur des *Philosophouména* unit, dans l'initiation d'Éleusis, Dionysos à Déméter et à Coré. Τετέλεσται δὲ ταῦτα (τὰ βακχικὰ τοῦ Ὀρφέως) καὶ παραδέδοται ἀνθρώποις, πρὸ τῆς Κελεοῦ καὶ Τριπτολέμου καὶ Δήμητρος καὶ Κόρης καὶ Διονύσου ἐν Ἐλευσῖνι τελετῆς, ἐν Φλιοῦντι τῆς Ἀττικῆς· πρὸ γὰρ τῶν Ἐλευσινίων μυστηρίων ἔστω [τὰ] ἐν Φλιοῦντι τῆς λεγομένης Μεγάλης ὄργια⁽⁴⁾.

Dans une scholie d'Aristophane : Θύουσι γὰρ ἐν τοῖς μυστηρίοις τοῦ Διονύσου καὶ τῆς Δήμητρος τὸν χοῖρον⁽⁵⁾. L'article n'étant pas répété avant τῆς Δήμητρος, il faut entendre dans les mystères de Dionysos et de Déméter, ceux qui sont communs aux deux divinités.

L'affirmation du rhéteur Aristide est directe et formelle : Κήρυκες δὲ καὶ Εὐμολπίδαι πάρεδρον Ἐλευσινίαις αὐτὸν (Dionysos) ἐσήσαντο καρπῶν ἔφορον καὶ τροφῆς ἀνθρώποις⁽⁶⁾.

Nous avons aussi une inscription latine qui atteste expressément l'initiation à la triade d'Éleusis. Elle date du temps de l'empereur Julien, alors que les païens dévots cherchaient à raffermir leur foi

⁽¹⁾ Voir p. 16-17.

⁽²⁾ Primus ex Jove et Proserpina : hic agricola et inventor vini, cujus soror Ceres. AMPELIUS, IX.

⁽³⁾ Voir p. 60.

⁽⁴⁾ HIPPOL., éd. Cruice, V, 20.

⁽⁵⁾ Schol. ARISTOPH., *Ran.*, v. 338.

⁽⁶⁾ ARISTID., II, 417.

par des initiations aux mystères de toutes les religions. Sur la base de la statue élevée à la femme du préfet d'Illyrie :

Sacratæ apud Eleusinam *deo Baccho, Cereri et Coræ* — sacratæ apud Lernam *deo Libero et Cereri et Coræ* — sacratæ apud Ægynam *Deabus* — Taurobolitæ — Isiacæ⁽¹⁾.

J'ai réservé pour la fin un passage de Cicéron, parce qu'il ne peut être rapporté avec certitude au Dionysos d'Éleusis : « Hunc dico Liberum, Semela natum, non eum quem majores nostri auguste sancteque cum Cerere et Libero consecraverunt, quod quale sit ex mysteriis intelligitur⁽²⁾. » En 496, les Romains, redoutant la famine, au moment de la guerre contre les Latins, décidèrent, sur l'ordre des livres sibyllins, d'introduire dans la religion de l'État le culte de Déméter. Le dictateur Postumius voua en cette année, et le consul Sp. Cassius dédia en 493 un temple à Déméter, Dionysos et Coré⁽³⁾. Tel est le fait auquel Cicéron fait allusion. Mais de quels mystères parle-t-il, comme donnant l'explication de la triade? Il est possible que ce soit ceux de Rome, car il y avait une initiation⁽⁴⁾. Mais nous savons, d'autre part, que tout s'y faisait suivant le rituel hellénique et en langue grecque; que la prêtresse même était une femme grecque à laquelle la république conférait le droit de cité⁽⁵⁾. Il serait plus important de savoir si les Romains copièrent la religion d'Éleusis ou celle de l'une des villes grecques de l'Italie méridionale. Quoi qu'il en soit, il reste acquis qu'avant les guerres médiques, les Grecs hono-

⁽¹⁾ *Corpus inscr. lat.*, VI, 1780. — Cf. sous Valentinien, Vettius Agorius Prætextatus sacratus Libero et Eleusiniis. *Corpus inscr. lat.*, VI, 1779.

⁽²⁾ CICER., *de nat. deor.*, II, 24.

⁽³⁾ *Δήμητρι και Διονύσω και Κόρη*. DION. HALIC., *Antiq. rom.*, VII, 17 et 94. Les Romains traduisaient par *ædes Cereris, Liberi Liberæque* (LIVIUS, III, 55), — dans l'usage courant, *ædes Cereris*.

⁽⁴⁾ Neve quoi initianto, nisi, ut adsolet *Cereri*, græco sacro. CICER., *de Leg.*, II, 24; cf. 37.

⁽⁵⁾ *Sacra Cereris summa majores nostri religione confici cærimoniaque voluerunt, quæ quum essent adsumpta de Græcia et per Græcas semper curata sunt sacerdotes et Græca omnia nominata*. CICER., *pro Balbo*, 55.

raient un Dionysos, distinct du fils de Sémélé; que ce dieu était associé à Déméter et à Coré, et que, comme le *Liber Pater*, qui se transforma sur son modèle grec, il était le génie qui présidait, avec les deux déesses, à la fécondité des biens de la terre et aussi à celle des êtres vivants ⁽¹⁾.

Une autre série d'arguments peut se tirer des institutions religieuses d'Éleusis. Dionysos y avait un temple qui lui appartenait en propre ⁽²⁾ et une fête qui portait son nom. Comme dans les autres dèmes, la direction en était confiée au démarque; mais elle avait un caractère particulier, que marque l'appellation *ὁ πατριος ἀγὼν τῶν Διονυσίων* ⁽³⁾. Celle-ci a d'autant plus de valeur qu'elle est employée dans un décret des Eumolpides et des Kéryces, et qu'il s'agit d'une couronne décernée par les deux familles sacrées au hiérophante. La même épithète est appliquée à deux autres fêtes d'Éleusis, qui comptaient parmi les plus anciennes, celle des Haloa, et celle des Éleusinia; cette dernière était antérieure même aux Panathénées ⁽⁴⁾.

La valeur exacte du mot *πατριος* n'a pas encore été fixée. Le sens le plus général, et par suite un peu vague, est *qui vient des ancêtres*, sans indiquer à quelle époque ont vécu ces ancêtres. C'est l'emploi le plus ordinaire, par exemple dans l'expression si fréquente, *κατὰ τὰ πατρια*. Mais en certains cas, quand il s'agit des choses de l'Attique, le mot *πατριος* prend un sens plus précis et désigne les ancêtres qui

⁽¹⁾ Voir *Dict. des Antiq.* de Saglio et *Lexicon* de Roscher, au mot *Liber*.

⁽²⁾ Διονύσου ἐν Ἐλευσίνι ἱερόν ἐστὶ καὶ ἐν Διονυσίοις ἐτελεῖτο τὰ μυστήρια. Schol. ARISTOTEL., *Ran.*, 343. — Ὅπως ἂν ἀναγραφεῖ τόδε τὸ ψήφισμα καὶ σταθεῖ ἐν τῷ Διονυσίῳ. *Corpus inscr. attic.*, t. IV, p. 140.

⁽³⁾ Pour le rôle du démarque, voir *Corpus inscr. attic.*, t. IV, p. 123, l. 30-33; cf. p. 143, n. 574 g, et p. 144, n. 574 h. — Ἀναγορεύει τοῦτον τὸν στέφανον Διονυσίων τῷ πατρίῳ

ἀγῶνι Ἐλευσίνι ἐν τῷ Θεάτρῳ. T. IV, p. 150.

⁽⁴⁾ Ἀναγορεύσαι δὲ τὸν στέφανον τοῦτον Ἀλκίων τῷ πατρίῳ ἀγῶνι. *Corpus inscr. attic.*, t. IV, p. 166, l. 47; cf. p. 154, l. 26. — εἰς τὴν τριετηρίδα τῶν Ἐλευσινίων εἰς τὸν γυμνακὸν ἀγῶνα κ[αὶ τῆς ἵπποδρομίας] καὶ τοῦ πατρίῳ ἀγῶνος. T. IV, p. 203, l. 47 et l. 48. — Πρῶτα μὲν Ἐλευσίνια διὰ τὸν καρπὸν τῆς Δήμητρος. *Fragm. hist. gr.*, éd. Didot, t. II, ARISTOT. fr. 282.

vivaient avant le *ξυνοικισμός* de Thésée, et ce qui vient d'eux. Tel est le sens dans une phrase de Thucydide. Il parle de la douleur des Athéniens que la première invasion des Péloponésiens contraignit à abandonner leurs demeures et les temples de leurs ancêtres pour se réfugier à Athènes : *Ἐβαρύνοντο καὶ χαλεπῶς ἔφερον οἰκίας τε καταλιπόντες καὶ ἱερά, ἃ διὰ παντὸς ἦν αὐτοῖς ἐν τῆς κατὰ τὸ ἀρχαῖον πολιτείας πάτρια* (II, 16). Cette antique constitution, comme on l'a vu dans le chapitre précédent, est celle qui existait avant Thésée, alors que l'Attique était habitée par cités, *κατὰ πόλεις*, cités qui étaient autonomes, avaient leurs prytanées, leurs conseils, leurs cultes et pouvaient même former entre elles de petites confédérations. Les *ἱερά πάτρια* dont parle Thucydide sont ceux qui remontaient à cette époque. J'entends de même le mot *πάτριος* dans un décret des Mésogéens. C'était une de ces confédérations à la fois politiques et religieuses, que Thésée supprima comme corps politiques, mais qui subsistèrent avec leurs privilèges religieux. Les Mésogéens, après avoir couronné leur *ἄρχων* pour son zèle et sa piété dans la fête d'Héraclès, décident de récompenser d'autres personnes à la même occasion : *Ἐπαινέσαι δὲ καὶ τὸν ἱερέα τοῦ Ἡρακλέους καὶ τὸν τοῦ Διόμου καὶ τοὺς μῆμονας καὶ τὸν πυρφόρον καὶ τὸν κοραγωγὸν καὶ τὸν κήρυκα τὸν πάτριον*⁽¹⁾. En ajoutant l'épithète de *πάτριος* à leur fête des Dionysia, les Éleusiniens entendaient rappeler qu'elle remontait, comme leurs Haloa et leurs Éleusinia, au régime antérieur à Thésée, au temps où leur patrie était autonome et indépendante. Outre cette haute antiquité, la fête éleusinienne de Dionysos se distinguait des autres Dionysia par la place qu'elle faisait aux Deux Déesses. Nous voyons, en effet, par un décret qui date de la première moitié du IV^e siècle, que le musicien Damasia, après avoir instruit deux chœurs d'hommes et d'enfants pour les Dionysia, en fit hommage à Déméter, Coré et Dionysos, non pas à ce dernier seul, ou au moins en pre-

⁽¹⁾ *Corpus inscr. attic.*, t. II, 603.

mière ligne, bien que la fête fût en son honneur et qu'elle portât son nom⁽¹⁾.

La fête des Haloa conduit à la même conclusion. Elle était probablement antérieure aux Grands Mystères, car la direction en était réservée, non aux Eumolpides ou au hiérophante, mais à la prêtresse de Déméter, l'éponyme du temple, qui représentait la forme la plus ancienne de la religion éleusinienne⁽²⁾.

Le scholiaste de Lucien attribue les Haloa à Déméter, Coré et Dionysos; l'auteur d'un Lexique attique, Pausanias, à Déméter et Dionysos seulement⁽³⁾. Comme ce dernier texte est cité à la fois dans Eustathe et dans le Lexique de Bekker, il n'y a pas lieu de supposer qu'un copiste a omis par erreur le nom de Coré; nous avons une version différente; un souvenir plus exact, je crois, du groupe primitif, qui ne comprenait qu'un dieu et une déesse. L'habitude de toujours unir Déméter et Coré fit sans doute adjoindre la fille à la mère dans les Haloa, comme dans d'autres circonstances; mais, à l'origine, il n'y avait que Déméter et Dionysos.

Le scholiaste inédit de Lucien, qui est la source la plus abondante de renseignements sur ce sujet, est partagé, sur l'origine et le sens de la fête, entre deux explications différentes; il les a juxtaposées et confondues, sans essayer de les concilier. Il commence par dire que les Haloa étaient célébrées à l'occasion de la taille de la vigne et de la

⁽¹⁾ Διονύσια ποιοούντων Ἐλευσινίων ἐσπούδασεν. . . . και παρασκευάσας τοῖς αὐτοῦ [μ]έλ[ε]σ[ε]ι; χοροὺς δύο, τὸν μὲν παιδῶν, τὸν δὲ ἀνδρῶν ἐπέδωκεν τεῖ Δῆμητρι και τεῖ Κόρει και τοῖ Διονύσῳ. P. FOUART, *Revue des études grecques*, 1893, p. 322. = *Corpus inscr. attic.*, t. IV, p. 141.

⁽²⁾ Voir P. FOUART, *Les Grands Mystères d'Éleusis*, p. 67-71.

⁽³⁾ Ἐορτὴ Ἀθήνησι μυστήρια περιέχουσα Δήμητρος και Κόρης και Διονύσου ἐπὶ τῇ τομῇ τῶν

ἀμπέλων και τῇ γεύσει τοῦ ἀποκειμένου ἤδη οἴνου. . . . Ἀλῶα δὲ ἐκλήθη διὰ τὸν καρπὸν Διονύσου. ἄλωα γὰρ αἱ τῶν ἀμπέλων φυντεῖαι. Schol. inédit de Lucien, publié par ROHDE, *Rhein. Museum*, 1870, p. 557. — Ἐπὶ συγκομιδῇ καρπῶν, ἐφ' ἣ και τὰ Θαλύσια ἐθύετο, ἐορτὴ ἠγετο Δήμητρος και Διονύσου κατὰ Πανσανίαν, Ἀλῶα καλουμένη διὰ τὸ ταῖς ἀπαρχαῖς και μάλιστα ἐν Ἀθήναις ἀπὸ τῆς ἄλωα τότε καταχρᾶσθαι φέρουτας εἰς Ἐλευσίνα. EUSTATH. *Iliad.*, IX, 530. — BEKKER, *Anecd.*, p. 384.

dégustation du vin nouveau et, à ce propos, il raconte la légende d'Icarios. Erreur évidente, puisque la fête avait lieu au mois Posidéon et que les Grecs ne taillaient pas la vigne en janvier; de plus, on ne buvait pas encore le vin nouveau; la fermentation lente n'était achevée qu'en février-mars, lors des Anthestéria. À la fin de sa note, il fait dériver le nom des Ἄλωα du substantif ἀλωαί, qui désigne les plantations de vignes. L'étymologie n'est pas admissible. Mais pourquoi ces subtilités des auteurs que compilait le scholiaste, en vue de rattacher la fête à la vigne et à Dionysos, sinon parce que le dieu y figurait en réalité, et qu'on cherchait à y justifier sa présence?

D'autres faisaient dériver les Haloa du mot ἄλως, aire, mais en l'expliquant d'une manière insuffisante. À ce qu'il me semble, il s'agit ici de l'aire sacrée, celle qu'avait construite Triptolémus et que le trésor des Deux Déesses entretenait à ses frais⁽¹⁾. Le scholiaste, revenant à l'idée de fécondité, rapporte que, dans cette fête, il y avait une initiation à laquelle les femmes seules étaient admises⁽²⁾; on y exposait avec force plaisanteries les figures des organes des deux sexes; un banquet offrait aux convives toutes les productions de la terre et de la mer, à l'exception de certains aliments, interdits pour des raisons mystiques. Il prétend même que les prêtresses conseillaient à voix basse les unions secrètes, ὡς ἀπόρρητόν τι, c'est-à-dire comme un mystère religieux révélé aux initiés et qui ne doit pas être dévoilé. En faisant la part de la prévention avec laquelle les chrétiens interprétaient les cérémonies du paganisme, il ne faut pas croire que tout soit inventé par le scholiaste. Il y avait sans doute un fait ou un spectacle qui a donné naissance à la fable des conseils donnés aux assistantes. Peut-être représentait-on une hiérogamie, l'union de Déméter et de Dionysos. Les comptes d'Éleusis mentionnent, à l'occasion des Haloa, la construc-

⁽¹⁾ [Εἰ]ς τὴν ἄλω τὴν ἱεράν. *Corpus inscr. attic.*, t. IV, p. 202, l. 21. — Ἐνταῦθα ἄλως καλουμένη Τριπτολέμου καὶ βωμὸς δείκνυται. PAUSAN., I, 38.

⁽²⁾ Ἐν ταύτῃ καὶ τελετὴ τις εἰσάγεται γυναικῶν ἐν Ἐλευσίνι. — Schol. inédit de Lucien, *Rhein. Museum*, 1870, p. 557.

tion de gradins en bois et la réparation d'un siège en forme de trône; c'était peut-être pour les représentations⁽¹⁾. D'autre part, un grammairien a parlé d'initiation accomplie par la prêtresse de Déméter⁽²⁾.

C'est à cette initiation des Haloa, et non à celle des Grands Mystères que je rapporterais l'inscription latine et les autres témoignages cités plus haut, dans lesquels il est question des mystères de Déméter, Dionysos et Coré. C'est aussi cette fête que les Romains copièrent dans leur culte de Cérès, Liber et Libera; car il y avait aussi une initiation des femmes et une prêtresse. Si l'on n'accepte pas l'idée que les Romains, au commencement du v^e siècle, se soient adressés aux Athéniens, il faudra toujours supposer qu'ils ont emprunté à une ville grecque de la Grande Grèce un culte de Déméter, dans lequel, comme à Éleusis, Dionysos était l'associé des Deux Déeses et, avec elles, présidait à la fécondité des biens de la terre, et aussi à celle des êtres vivants.

Je reviens maintenant sur une inscription qui a paru fournir un fait positif pour l'existence du culte de Dionysos à Éleusis. Dans les comptes de l'année 328, un passage mal conservé avait été lu ainsi :

ΥΛΩ. . Ρ. <ΛΙΙΝΟΥΤΙΜΗΡ

Le premier éditeur, M. Tsountas, avait restitué [ξ]ύλω[ν ιε]ρα̃ς λ[η]-νοῦ, τιμὴ Γ⁽³⁾. C'était le pendant de l'aire sacrée, mentionnée dans les mêmes comptes; la preuve que le trésor des Deux Déeses entretenait, comme une relique de Dionysos, le pressoir qui avait servi à la première fabrication du vin, comme il le faisait pour l'aire sur laquelle avait été battue la première moisson récoltée dans la plaine

⁽¹⁾ Μισθωτεῖ Ἀριμνήσῳ τῶι τὰς προσέθερας Ἀλώοις ποιήσαντι ὥστε αὐτὸν ἑαυτῶι ξύλω παρέχειν Γ^Δ. τῶι ἐπισκευάσαντι τὸ θασεῖον καὶ κολλήσαντι τοὺς πόδας τρεῖς ὄντας Χαρίαὶ μισθοῦ Γ. *Corpus inscr. attic.*, t. II, *Add.*, p. 525, l. 7-9.

⁽²⁾ Φιλιεῖδαι· γένος ἐστὶν Ἀθήνησιν, ἐν δὲ τούτου ἡ ἱερεία τῆς Δήμητρος καὶ Κόρης, ἡ μουσα τοὺς μύσας ἐν Ἐλευσίῳ. *SUIDAS* et *PHOTIUS*, in v.

⁽³⁾ Ἐβημ. ἀρχαιολ., 1883, p. 119, l. 43-44.

Rharia. L'intérêt de ce témoignage nous avait empêchés de remarquer les difficultés de la restitution. L'article τῆς serait nécessaire, comme dans la mention *εἰς τὴν ἄλλω τὴν ἱεράν*, s'il s'agissait d'un monument historique. De plus, il est d'un usage constant, dans la comptabilité de cette inscription, de relater, outre l'objet acheté et le prix, le nom du marchand qui l'a vendu, et cette indication nécessaire ferait ici défaut. Aussi, la restitution de Kœhler, sans être certaine, est beaucoup plus vraisemblable : *υλω[. πα]ρά Σάννου, τιμὴ Π* ⁽¹⁾. Malgré mon regret de voir ainsi disparaître le Pressoir Sacré d'Éleusis, qui aurait été un excellent argument à l'appui de ma thèse, je dois renoncer à faire état d'une preuve qui repose seulement sur une restitution fautive.

On peut encore relever d'autres faits qui témoignent des rapports étroits qui existèrent entre la religion d'Éleusis et le culte de Dionysos. Nous possédons en grande partie, pour l'année 328, les comptes des épistates d'Éleusis et des trésoriers des Deux Déesses, relatant en détail les dépenses faites pour l'entretien matériel de leurs propriétés ou pour la célébration des cérémonies religieuses. Nous avons au complet les comptes de la première prytanie, pendant laquelle avaient lieu les Panathénées. Quoique ce fût la grande fête nationale de l'Attique, aucune dépense n'est inscrite pour y prendre part, et le trésor des Deux Déesses ne fournit aucune somme pour d'autres divinités que celles d'Éleusis. Une seule exception se rencontre, c'est pour Dionysos. Aux Dionysia du Pirée et aux Lénæa, les épistates du temple reçoivent vingt drachmes pour offrir un sacrifice; le jour des Choes, une distribution de vin est faite aux esclaves publics qui travaillaient dans le sanctuaire ⁽²⁾. Les comptes de la prytanie qui correspond aux Dionysia *ἐν ἄσσει* n'ont pas été retrouvés; il aurait été intéressant de

⁽¹⁾ *Corpus inscr. attic.*, t. IV, p. 202, l. 44.

p. 202, l. 29. — *Eis Xóas δημοσίοις ἱερεῖον*,

⁽²⁾ [*Eis Διονύσια τ*] *ἀ ἐμ Πειραιεῖ ἐπιστάταις εἰς Θυσίαν ΔΔ. Corpus inscr. attic.*, t. IV,

t. II, p. 527, l. 68. — *Ἐπιστάταις ἐπιλήναια εἰς Διονύσια Θῦσαι ΔΔ*, t. II, p. 526, l. 46.

savoir si le trésor sacré faisait aussi quelque dépense pour le Dionysos d'Éleuthères.

Certains membres du sacerdoce éleusinien prenaient part aux fêtes athéniennes de Dionysos. Le dadouque figurait peut-être dans une cérémonie des Lénæa; le hiérocéryx assistait la femme de l'archonte-roi, lorsqu'elle faisait prêter serment aux γεραῖροι pour les Anthestéria⁽¹⁾. Les quatre épimélètes des mystères, dont deux devaient être pris parmi les Eumolpides et les Kéryces, organisaient, avec l'archonte-roi, la procession des Lénæa; ils s'occupaient aussi du sacrifice offert par la cité à Dionysos⁽²⁾. Les fonctions des épimélètes sont assez bien connues; elles se bornaient strictement aux choses qui touchaient à la célébration des mystères. Pour quel motif les Lénæa rentraient-elles dans leurs attributions, si ce n'est parce que le Dionysos de cette fête faisait partie du cycle éleusinien?

Ce point éclairci, il est nécessaire de rechercher de quel pays le culte du Dionysos éleusinien avait été apporté en Attique, puisqu'il est constant qu'il y était venu du dehors. C'est une des questions les plus embrouillées de la mythologie grecque, par la difficulté de démêler sa véritable origine au milieu des traditions, des légendes et des fictions que les siècles avaient accumulées. Je ne vois d'autre moyen que de comparer le dieu d'Éleusis aux divers Dionysos, et de chercher avec lequel d'entre eux sa nature et les caractères de son culte offrent le plus de ressemblances.

Le Dionysos d'Éleusis n'est pas le Dionysos thrace. Au v^e et au iv^e siècle, il y eut des tentatives d'introduire ce dernier en Attique, avec son culte national et sous son nom de Sabazios. Il y reçut mauvais accueil. À cette époque, la religion de la cité était constituée; elle ne s'ouvrait plus à des dieux étrangers que par exception et sur un ordre de l'oracle⁽³⁾. D'autre part, le nouveau venu, apporté par des per-

⁽¹⁾ Voir p. 125. — ⁽²⁾ Voir P. FOUART, *Les Grands Mystères d'Éleusis*, p. 76-79. — ⁽³⁾ Voir P. FOUART, *Le Culte de Bendis en Attique*, dans les *Mélanges Perrot*, p. 96.

sonnes peu recommandables, ne fit que provoquer les railleries des poètes comiques et s'attira le mépris public. Son culte végéta dans les basses classes de la société et dans le monde des esclaves⁽¹⁾. Le dieu aurait été plus heureux aux temps héroïques, si l'on en croyait la tradition qui faisait du Thrace Eumolpos, le fils d'Orphée, le fondateur des mystères. Par malheur, ni l'un ni l'autre n'ont existé. Orphée fut inventé au VII^e siècle par l'école qui cherchait à répandre ses doctrines sous le nom d'un devin légendaire. Eumolpos est un ancêtre mythique, imaginé par la famille des Eumolpides, et son nom même ne fait qu'exprimer la qualité essentielle exigée du hiérophante : l'art de moduler rituellement les formules sacrées de l'initiation. Si toutefois on s'obstine à supposer quelque réalité dans cette légende, il ne s'ensuivrait pas que le Dionysos éleusinien vînt de la Thrace. À la vérité, on disait qu'Orphée était né en ce pays; mais les Orphiques reconnaissaient qu'il avait emprunté à la Crète son Dionysos, mis en pièces par les Titans. Quelques-uns même pensaient qu'il avait rapporté de l'Égypte les mystères d'Isis et d'Osiris, transformés en ceux de Déméter et de Dionysos. Ce n'est donc pas en Thrace que nous trouverons le type original du dieu d'Éleusis.

Les caractères et le culte des deux divinités diffèrent profondément. Comme nous l'avons marqué dans un des chapitres précédents, le Dionysos des Thraces et des Phrygiens est un dieu *μαυόμενος*, se plaisant aux courses désordonnées sur les hauteurs boisées, où il vit solitaire; il attire à lui la troupe échevelée des Ménades et les anime de sa voix. Les pratiques de son culte ont pour objet de provoquer l'extase qui met les fidèles en contact avec leur dieu invisible⁽²⁾. Ni ces transports bruyants, ni cette poursuite du délire divin n'ont place dans la religion du Dionysos d'Éleusis. C'est un dieu mystérieux, mais paisible et bienfaisant; avec Déméter, son inséparable compagne, il répand les arts d'où naît la civilisation; il préside au premier de tous,

⁽¹⁾ Voir P. FOUART, *Associations religieuses chez les Grecs*, p. 67-70. — ⁽²⁾ Voir p. 20-24.

l'agriculture, et accorde la fécondité aux productions de la terre; en particulier, il a inventé et propagé la fabrication du vin, tandis que, même à l'époque homérique, le Dionysos thrace n'avait encore rien de commun avec la vigne.

Il est également distinct du Dionysos thébain, qui a gardé les traits principaux du dieu de la Thrace, mais en les adoucissant et en y mêlant la légende de Sémélé, avec la fable baroque de sa double naissance. On ne trouve aucune trace de ces légendes dans ce qui nous est parvenu des antiquités religieuses d'Éleusis. Rien non plus, dans le culte athénien, ne rappelle les *ὄργια* du Cithéron, ni la période triétérique, à laquelle les Thébains attachaient tant d'importance. Toutes les fêtes du Dionysos attique reviennent chaque année, et c'est en vain que quelques savants ont tenté, à l'aide de combinaisons subtiles, de les ramener à un cycle primitif de deux ans⁽¹⁾. Si les poètes et les artistes ont volontiers confondu le fils de Sémélé avec le Dionysos athénien, en revanche, plusieurs mythographes de la Grèce avaient bien su les distinguer. Les trois listes que nous avons citées, puisées aux sources grecques, ne faisaient paraître le Dionysos de Thèbes qu'après trois autres Dionysos plus anciens. Hérodote lui-même avait remarqué qu'il était le plus jeune des dieux helléniques et il plaçait sa naissance un peu plus de mille ans avant son temps⁽²⁾.

Venons maintenant aux témoignages qui distinguent formellement les deux Dionysos de Thèbes et d'Éleusis ou même les opposent l'un à l'autre. Nous avons étudié plus haut le texte où Cicéron affirme la distinction entre le fils de Sémélé et le Dionysos associé à Déméter et à sa fille; nous n'avons pas à y revenir. À ce témoignage on peut joindre deux passages d'Arrien, et l'autorité de cet écrivain est d'autant plus grande qu'un renseignement donné par lui incidemment

⁽¹⁾ Aug. MOMMSEN, *Feste der Stadt Athen*, p. 25. — ⁽²⁾ HERODOT., II, 145.

laisse deviner qu'il avait été initié⁽¹⁾. Dans le premier, l'auteur dit qu'on ne sait trop quel est le Dionysos qui fit l'expédition de l'Inde; et il ajoute que ce n'est ni le fils de Sémélé, la fille de Cadmus, ni le fils de Zeus et de Coré, celui que les Athéniens adorent dans les initiations⁽²⁾. Dans l'autre : « De même que les Athéniens adorent Dionysos, fils de Zeus et de Coré, ce Dionysos est différent; c'est à celui-là, et non à celui de Thèbes, que s'adresse le chant mystique d'Iacchos⁽³⁾. »

Les chronologistes, comme saint Jérôme et Eusèbe, ont pris soin d'insister sur la différence des deux Dionysos. Ils rapportent un épisode de l'arrivée du dieu sous le règne d'Amphiction : *Κατὰ Ἀμφικτύονα τὸν Δευκαλίωνος υἱὸν, τινὲς Φασι Διόνυσον εἰς τὴν Ἀττικὴν ἐλθόντα ξενωθῆναι Σημάχῳ τινὶ καὶ τῇ Φυγατρὶ αὐτοῦ νεβρίδα δωρήσασθαι· ἕτερος δ' ἦν οὗτος ἐκ Σεμέλης*⁽⁴⁾. [Quum regnaret Amphiction] Deucalionis filius, Dionysus, verum non ille Semeles filius, quum in Atticam pervenisset, hospitio receptus a Semacho, filiae ejus capreae pellem largitus est⁽⁵⁾. — *Ἀμπελουργία ὑπὸ Διονύσου ἐγνωρίσθη, οὐχὶ τοῦ ἐκ Σεμέλης*⁽⁶⁾. Voilà la distinction bien marquée entre le dieu qui vint en Attique au temps des premiers rois et celui qui naquit de Sémélé. Comme ces chronologies ont tiré leur résumé d'auteurs plus anciens, on voit que les savants grecs les plus curieux et les mieux instruits en cette matière, sans se dégager des fables, mais probablement guidés par l'étude des deux cultes, n'hésitaient pas à affirmer que le Dionysos attique et celui de Thèbes étaient deux dieux distincts.

⁽¹⁾ Οὐ μακρὰν τῶν Εὐδανέμων τοῦ βωμοῦ· ὅστις δὲ μεμύηται ταῖν Θεῶν ἐν Ἐλευσινίῳ οἶδε τὸν Εὐδανέμων βωμὸν ἐπὶ τοῦ δαπέδου ὄντα. ARRIAN., *Anab.*, III, 16.

⁽²⁾ Οὔτε τὸν Θεαῖον τὸν τῆς Κάδμου οὔτε ὃν Ἀθηναῖοι ἐν ταῖς τελεταῖς Διὸς καὶ Κόρης παῖδα σέβουσιν. ARRIEN cité par Eustathe, *Geogr. gr. min.*, éd. Didot, t. II, p. 406.

⁽³⁾ Καθάπερ καὶ Ἀθηναῖοι Διόνυσον τὸν Διὸς

καὶ Κόρης σέβουσιν, ἄλλον τοῦτον Διόνυσον, καὶ ὁ Ἰακχος ὁ μυστικὸς τοῦτω τῷ Διονύσῳ, οὐχὶ τῷ Θεαίῳ, ἐπάδεται. ARRIAN., *Anab.*, II, 16.

⁽⁴⁾ EUSEB., *Chron.*, II, éd. Migne, t. I, p. 381.

⁽⁵⁾ HIERONYMUS, éd. Migne, t. VIII, p. 188.

⁽⁶⁾ EUSEB., p. 379. — Eusèbe place la naissance du fils de Sémélé après l'arrivée de Dionysos en Attique, p. 390.

Il faut encore s'arrêter un peu sur le Dionysos d'Éleusis, pour le dégager de la confusion qu'a jetée dans les esprits l'introduction d'Iacchos. Ce personnage, tard venu dans la religion athénienne et d'une création tout artificielle, a néanmoins gagné chez les anciens des partisans qui en ont fait un Dionysos juvénile; il a eu aussi le privilège de s'attirer les sympathies et l'enthousiasme des modernes. Certains d'entre eux l'ont regardé comme l'enfant divin qui sert de médiateur entre les Grandes Déeses et leurs adorateurs; d'autres parlent de la grande révolution religieuse qui fit d'Iacchos le roi d'Éleusis⁽¹⁾. Ce sont toutes inventions qui ne reposent sur aucun fondement solide. J'ai déjà touché ce point dans un mémoire précédent; mais en voyant, dans des publications récentes, quelle part prépondérante on tentait d'assigner à Iacchos dans les mystères, j'ai jugé opportun de montrer, avec plus de détails, sa tardive apparition dans le cycle d'Éleusis et le peu d'importance de son rôle.

Iacchos n'est pas nommé dans l'hymne homérique à Déméter. Il parut seulement lorsque fut instituée la grande procession du 20 Boédromion. Au temps des guerres médiques, il n'avait pas encore de personnalité; il désignait les chants et les acclamations poussées par le cortège des mystes, lorsqu'il se rendait d'Athènes à Éleusis. C'est le sens qu'il a très nettement dans le récit qu'Hérodote a fait du prodige qui annonça le désastre des Perses à Salamine. Dans la plaine déserte de Thria, un exilé athénien, au service du Grand Roi, aperçut un nuage de poussière, comme celui qu'aurait soulevé une troupe de trente mille hommes, et il entendit un grand bruit de cris qui lui semblèrent être le Iacchos mystique, *καὶ οἱ φαίνεσθαι τὴν φωνὴν εἶναι τὸν μυστικὸν Ἰακχόν*. Et il l'expliqua de cette façon à l'ancien roi de Sparte, Démaratos, qui était mal au courant des mystères, encore peu célèbres, d'Éleusis : *τὴν φωνὴν ἧς ἀκούεις ἐν ταύτῃ τῇ ὄρτῃ Ἰακχάλουσιν*⁽²⁾. Sous l'empire, Arrien se servait encore de la

⁽¹⁾ ROHDE, *Psyche*, 1894, p. 261; H. von PROTT, *Mittheil. Athen*, 1899, p. 256. — ⁽²⁾ HERODOT., VIII, 45.

même expression pour le chant que les mystes entonnaient en l'honneur de Dionysos : *καὶ ὁ Ἴακχος ὁ μουσικός τούτῳ τῷ Διονύσῳ, οὐχὶ τῷ Θεβαίῳ, ἐπάδεται*⁽¹⁾.

On ignore à quel moment les Athéniens inventèrent un génie qui personnifia et le chant mystique et la procession tout entière. Ce n'était pas Dionysos, ce n'était pas même un dieu, mais un simple *δαίμων*, chargé de diriger la troupe des initiés et, la torche à la main, de donner le signal des danses et des chants. Tel il était figuré dans le Iaccheion d'Athènes, à côté des statues de Déméter et de Coré⁽²⁾. Tel aussi le représente Aristophane, dans la scène des *Grenouilles*, où le chœur s'adresse à Iacchos. Ils l'invoquent pour assister, couronné de myrte (le feuillage consacré aux déesses d'Éléusis) à leurs danses sacrées; ils l'appellent l'astre lumineux de l'initiation nocturne, parce que le cortège n'arrivait au temple qu'à la nuit et à la lueur des flambeaux; c'est l'inventeur du plus agréable chant de la fête, le *Ἴακχος*, dont il porte le nom; c'est le guide qui conduit la procession à Déméter et qui parcourt sans fatigue une longue route⁽³⁾. Cette scène, qui rend en traits poétiques le rôle d'Iacchos, n'en a exagéré ni la nature ni l'importance; elle le peint comme l'a défini Strabon : *ἀρχηγέτης τῶν μουσικῶν τῆς Δήμητρος δαίμων*⁽⁴⁾.

Les autres poètes dramatiques n'y ont pas apporté les mêmes scrupules d'exactitude; ils ont mêlé toutes les légendes relatives aux divers Dionysos, et employé sans distinction les noms et les épithètes, comme s'il s'agissait d'un seul et même dieu. C'est grâce à eux surtout que s'est produite la confusion dont un scholiaste d'Aristophane nous donne une idée : *Εἰσὶ γοῦν οἱ φασὶ Περσεφόνης αὐτὸν εἶναι· οἱ δὲ τῇ Δήμητρι συγγενέσθαι· ἄλλοι δὲ ἕτερον Διονύσου εἶναι τὸν Ἴακχον, οἱ δὲ τὸν αὐτὸν*⁽⁵⁾. Encore remarquera-t-on

⁽¹⁾ ARRIAN., *Anab.*, II, 16. — ⁽²⁾ Πλησίον ναὸς ἐστὶ Δήμητρος, ἀγάλματα δὲ αὐτῆ τε καὶ ἡ παῖς καὶ δᾶδα ἔχων Ἴακχος. PAUSAN., I, 2. — ⁽³⁾ ARISTOPH., *Ranæ*, v. 324-352; 395-401. —

⁽⁴⁾ STRAB., X, III, 11. — ⁽⁵⁾ Schol. ARISTOPH., *Ran.*, 324.

que tous les auteurs n'acceptaient pas l'identification d'Iacchos et de Dionysos.

Ceux qui s'obstineraient à la soutenir seraient fort embarrassés de trouver des arguments à l'appui de leur opinion ou dans les textes épigraphiques ou dans les monuments figurés. M. Otto Kern, qui a étudié les bas-reliefs et les vases découverts dans les fouilles d'Éleusis, n'y a trouvé aucune image qui paraisse être une statue de culte (*Kultbild*); il n'a reconnu, ni dans les terres cuites, ni sur les vases peints, aucun personnage qu'on puisse identifier avec Iacchos⁽¹⁾.

Même conclusion négative ressort des inscriptions sur ce prétendu dieu, qui serait devenu, prétendait-on, la figure capitale du cycle éleusinien, qui en aurait intimement modifié et enrichi l'histoire sacrée. On avait cru trouver son nom dans un décret de la première moitié du v^e siècle, prescrivant les sacrifices à offrir à un certain nombre de divinités éleusiniennes. Il y avait au moins la dernière syllabe *XOI*, et la restitution, assez vraisemblable, [*Ίάκ*]χ*ωι*, lui assurait une place honorable à côté des Deux Déeses. C'était encore une usurpation, comme l'a montré la publication par M. Hans von Prott d'un fac-similé plus fidèle de cet important monument, complété par deux petits fragments nouveaux⁽²⁾. Si la restitution Δ[*ολί*]χ*ωι* (un des héros nommés par l'hymne homérique, v. 155), reste douteuse, il est du moins bien établi maintenant que, matériellement, il est impossible d'introduire Iacchos dans ce texte.

La seule inscription où figure son nom, à l'occasion d'un acte du culte, lui serait plutôt défavorable. Un décret athénien, décernant une récompense à deux épimélètes des mystères, énumère les actes de piété et de générosité qui ont signalé l'année de leur charge. L. 21 : (ἐπεμελήθησαν) τῆς Ἐλευσῖνι τοῦ Ἰάκχιου ὑποδοχῆς⁽³⁾. Le sens est fort clair : « ils se sont occupés de la réception d'Iacchos à

⁽¹⁾ *Mittheil. Athen*, 1892, p. 140-142. — ⁽²⁾ *Mittheil. Athen*, 1899, p. 243 et suiv. —

⁽³⁾ *Corpus inscr. attic.*, t. IV, p. 104.

Éleusis. » Lorsqu'un personnage divin quittait l'édifice où il habitait (dans le cas présent, c'était le temple de Déméter à Athènes, que Plutarque appelle *Ἰακχέϊον*) pour rendre visite à une autre divinité, il fallait bien lui assurer une demeure. S'il avait un temple à lui dans la localité, il s'y rendait tout naturellement. Par exemple, lorsque les *ιεραὶ* d'Éleusis sortaient de leur sanctuaire pour aller à Athènes, ils logeaient dans l'Éleusinion, qui appartenait aux Deux Déesses. Si Iacchos avait été Dionysos, il avait à Éleusis le Dionysion pour y séjourner. Au contraire, il était nécessaire de lui assurer l'hospitalité, parce qu'il était un étranger dans la ville des mystères et qu'il n'y possédait pas une demeure, un temple à lui.

Toutes ces raisons amènent à conclure qu'on doit réduire Iacchos au rôle secondaire de génie, conducteur du cortège des mystes, et qu'en dehors de la procession du 20 Boédromion, d'où il a tiré son nom et même son existence, il n'y a pas à tenir compte de lui dans la religion ou le culte d'Éleusis.

Le renseignement qu'Ampélius a emprunté à un mythographe grec mérite une considération particulière. Il montre que l'association de Dionysos et de Déméter dans un culte commun n'a rien d'artificiel, comme il est souvent arrivé pour deux divinités, à l'origine, étrangères l'une à l'autre, parfois même ennemies, qui se rapprochaient et s'unissaient dans une combinaison factice, ou le dédoublement d'une divinité primitivement unique, comme ce fut fréquemment le cas pour Zeus et Athéna. Il n'en est pas de même pour le dieu et la déesse d'Éleusis; ils formaient un couple naturel. On en pourra trouver la raison dans un passage de Plutarque : « Les anciens ont associé dans leur culte Dionysos avec Déméter, dans le dessein de faire entendre la force fécondante de l'humidité⁽¹⁾. » Il y a d'abord la constatation d'un fait, qui est l'union de Déméter et de Dionysos,

⁽¹⁾ Οἱ παλαιοὶ τὸν Διόνυσον τῇ Δήμητρι συγκαθιέρωσαν, αἰνιτίζοντες τὸ γόνιμον τῆς ὑγρότητος. PLUTARCH., *Fragm.*, éd. Didot, t. V, p. 35. — Cf. *Mor.*, p. 446.

dès les temps les plus anciens, puis l'explication : l'action commune des deux divinités est nécessaire pour le développement des plantes et des fruits. En ce sens, la remarque de Plutarque est juste et va jusqu'au fond des choses, à condition d'en écarter la forme symbolique dont il l'a revêtue.

Il ne fallut pas longtemps aux premiers cultivateurs pour s'apercevoir que ni les graines ne germaient ni les plantes ne croissaient, si l'humidité faisait défaut. Les philosophes stoïciens, renouvelant le système des sophistes et suivis à leur tour par les symbolistes modernes, supposèrent que les sages convinrent alors de désigner par les noms de Déméter et de Dionysos la double série des phénomènes physiques qui aboutissaient à la production des fruits de la terre. Il n'est pas vraisemblable que jamais les hommes des premiers âges aient songé à pareille invention. Les forces de la nature leur apparurent comme les manifestations d'êtres supérieurs à l'humanité. Ils crurent que l'un d'eux présidait au développement des semences en leur fournissant les suc nourriciers, et naturellement, cet être divin devait être du sexe féminin⁽¹⁾. D'autre part, l'élément humide, sans lequel la plante ne pourrait ni naître ni grandir, fut regardé comme le domaine d'un dieu. L'action commune des deux divinités étant nécessaire pour la production des récoltes, on imagina que le dieu était le frère ou l'époux de la déesse. Déméter et Dionysos n'étaient ni des abstractions, ni des symboles; c'étaient des êtres vivants, ayant, comme les humains, mais à un degré supérieur de puissance, leur histoire, leur caractère, leurs passions. Le manque ou l'abondance des récoltes ne résultait pas de phénomènes naturels soumis à des lois immuables; elle dépendait de leur volonté toute-puissante, souvent arbitraire et capricieuse. La conséquence de cette conception fut l'établissement du culte commun de Déméter et de Dionysos, c'est-à-dire d'un ensemble d'actes et de prières, propres à conjurer leur

⁽¹⁾ Plus tard, la déesse fut dédoublée en mère et en fille: Coré, qui donne aux semences leur force germinatrice, et Déméter, qui les nourrit des suc de la terre.

colère et à assurer leur protection à ceux qui les accomplissaient suivant les rites. Lorsque les Romains, menacés de la disette, empruntèrent aux Grecs et instituèrent dans leurs murs le culte public de Cérés, Liber et Libera, ils ne pensèrent pas s'adresser à des abstractions, purs symboles des forces de la nature; ils crurent avoir affaire à des personnes divines, existant réellement, sensibles aux honneurs qu'on leur rendait, aux jeux, aux sacrifices. Et, pour être plus sûrs de réussir, ils reproduisirent exactement les cérémonies grecques, les prières en langue grecque; ils n'hésitèrent pas à confier cet office à une prêtresse de race étrangère. Ils craignaient sans doute que le moindre changement ne déplût aux divinités dont ils imploraient l'assistance ou que les formules rituelles, en passant dans une autre langue, ne perdissent leur efficacité. S'ils tinrent aussi, à l'exemple des Grecs, à les réunir dans un culte commun, c'est parce que leur action commune était indispensable pour l'heureux succès des moissons. Voilà ce qu'avaient également cru les premiers, quels qu'ils soient, qui apportèrent en Attique le culte de Dionysos et de Déméter, ce que leurs successeurs continuèrent à croire et à pratiquer. Voilà ce qu'exprimaient les mythes qui représentaient les deux divinités comme unies par la parenté la plus étroite : frère et sœur (*Ampélius*), mari et femme (*Schol., Aristoph., Ran.* 324), mère et fils (*Diodore, III, 62*). Et qu'on ne s'inquiète pas des difficultés qui pourraient résulter de ces généalogies; sous des formes diverses, c'était toujours la même idée, union intime, nécessaire, de la déesse de la terre nourricière et du dieu qui règne sur l'élément humide.

Le Dionysos d'Éleusis, étroitement associé à une déesse, présidant, avec elle, à l'invention et à la propagation de la culture des céréales et des arbres fruitiers, répandant en tous pays l'abondance et la civilisation, ne ressemble guère, ainsi que nous l'avons vu, au Dionysos de la Thrace, ni à celui de Thèbes. Ce n'est donc pas en ces pays que nous devons chercher l'origine du culte athénien. La Crète semblerait

un terrain plus favorable. Les habitants prétendaient, et leurs historiens nationaux se flattaient de l'avoir prouvé, que leur île avait eu la gloire de donner naissance à tous les dieux, que ceux-ci y avaient inventé tous les arts, depuis l'usage du fer et l'agriculture jusqu'à la musique et à l'écriture; que leurs rois avaient porté la civilisation sur le littoral de la Syrie et de l'Asie Mineure, en Grèce, en Italie, en Sicile et même en Égypte. De fait, les découvertes récentes nous ont révélé à quel degré surprenant de culture la Crète était parvenue dès le second millénaire avant notre ère. Mais l'Égypte était encore plus ancienne, et le peu que nous savons du Dionysos crétois accuse une grande analogie avec la religion de ce pays. Tournons donc les regards vers la vallée du Nil et voyons si, comme les Grecs l'ont cru, nous trouverons en ce pays le prototype de Dionysos et de Déméter.

Il est certain que nulle religion mieux que l'égyptienne ne nous présente un couple divin présidant aux mêmes phénomènes et uni par les mêmes liens. Isis était la déesse de la terre noire; Osiris, le Nil, dont les eaux la fécondent. À la fois frère et sœur, mari et femme, ils avaient tiré les hommes de la barbarie en leur enseignant l'agriculture⁽¹⁾. On savait même quelle avait été la part de chacun dans cette découverte. Isis avait trouvé le blé et l'orge qui poussaient à l'état sauvage; Osiris, l'art de les cultiver et, en particulier, la construction de la charrue⁽²⁾. La fête égyptienne du Labourage était la commémoration de cet insigne bienfait⁽³⁾. De même, l'usage d'offrir à Isis les premières gerbes de la moisson⁽⁴⁾. Les Grecs vantaient,

⁽¹⁾ Ἐγὼ μετὰ τοῦ ἀδελφοῦ Ὀσειρεος τὰς ἀνθρωποπαγίας ἐπαυσα. Imitation grecque d'un hymne égyptien trouvé dans l'île d'Ios. *Inscr. insular.*, fasc. V, n. 14. — DIOD., I, 14.

⁽²⁾ *Uncique puer monstrator aratri.* Alii Triptoleum, alii Osirim volunt, quod magis verum est. . . . Ergo Osiris significatur, ut *Philosτέφανος περὶ εὐρημάτων.* SERVIUS, *Georg.*, I, 19.

⁽³⁾ MARIETTE, *Dendérah*, t. IV, p. 24 :

« Qu'on amène deux vaches noires; le joug est en bois d'am, la charrue en tamaris et le soc en bronze noir ». — À rapprocher du labourage sacré confié à la famille des Βουζύγαι. P. FOUCAULT, *Les Grands Mystères d'Éleusis*, p. 23.

⁽⁴⁾ Ἐτι γὰρ καὶ νῦν κατὰ τὸν Θερισμὸν τοὺς πρῶτους ἀμνηθέντας σλάχους θέντας τοὺς ἀνθρώπους κόπτεσθαι πλεῖστον τοῦ δράγματος καὶ τὴν ἴσω ἀνακαλεῖσθαι. DIOD., I, 14.

comme le principal titre d'honneur de leur Dionysos, l'art de cultiver la vigne et de fabriquer le vin. Son ancêtre égyptien passait aussi pour l'auteur de cette invention. Nous voyons en effet qu'une fête des Pampres était célébrée à Tentyris en l'honneur d'Osiris⁽¹⁾ et, suivant Hellanicus, c'était sur les bords du Nil que la vigne avait été découverte⁽²⁾. Plutarque et Diodore ont fait aussi remarquer que le lierre, la plante sacrée de Dionysos, s'appelait *χενόσιρις*, qu'ils traduisent par *φυτὸν Ὄσίριδος*⁽³⁾. Voilà une première ressemblance, et qui tient à la nature même des divinités, entre le couple égyptien et celui d'Éleusis. Ce n'est pas la seule.

Comme Déméter et Dionysos, Osiris et Isis régnaient dans le monde où les hommes se rendaient après la mort. Ce nouveau caractère n'a aucun lien logique avec le précédent ni chez les premiers, ni chez les seconds; il peut néanmoins s'expliquer, pour le couple égyptien, par des raisons tirées de leur histoire. Pour le faire comprendre, je suis obligé d'entrer dans quelque développement sur la mythologie égyptienne, bien que j'aie le désavantage de la connaître seulement de seconde main et de ne pouvoir recourir directement aux textes. Il me semble que les Égyptiens firent d'Osiris et d'Isis des dieux inventeurs et protecteurs de l'agriculture et des autres arts, alors qu'ils étaient des divinités locales du Delta; à cette période se rattacherait toutes les légendes relatives à leur vie terrestre, aux conquêtes pacifiques d'Osiris, à ses luttes contre Typhon, à sa mort, à la naissance merveilleuse de son fils Horus. Mais lorsque la religion d'Isis et d'Osiris s'étendit sur toute l'Égypte, ils absorbèrent la plupart des dieux

(1) MARIETTE, *Dendérah*, t. III, p. 341. — Cf. DIOD., I, 15.

(2) Ἐλλάνικος δέ φησιν ἐν τῇ Πλινθίνῃ πόλει Αἰγύπτου πρῶτον εὐρεθῆναι τὴν ἄμπελον. *Fragm. hist. gr.*, éd. Didot, t. I, p. 67.

(3) Τοῦ δὲ κιστοῦ τὴν εὕρεσιν (les Égyptiens) ἀνατίθεασιν τῷ Ὄσίριδι καὶ καθιερούσιν τούτῳ τῷ

θεῷ καθάπερ οἱ Ἕλληνες τῷ Διονύῳ· καὶ κατὰ τὴν Αἰγυπτίων διάλεκτον ὀνομάζεσθαι φασὶ τὸν κιστὸν φυτὸν Ὄσίριδος. DIOD., I, 17. — Ἐπι δὲ τὸν κιστὸν Ἕλληνες τε καθιερούσι τῷ Διονύῳ καὶ παρ' Αἰγυπτίοις λέγεται χενόσιρις ὀνομάζεσθαι σημαίνοντος τοῦ ὀνόματος, ὡς φασὶ, φυτὸν Ὄσίριδος. PLUTARCH., *Mor.*, p. 447.

locaux et s'incorporèrent leur puissance et leurs caractères, alors même que ceux-ci n'avaient aucun rapport avec leur nature originaires. C'est ainsi qu'Osiris s'assimila le dieu d'Abydos, Kont-Amenti, *le Seigneur de l'Occident*, c'est-à-dire de la région où allaient les morts en quittant la terre d'Égypte. Successivement, tous les dieux des morts, avec leurs légendes locales, souvent contradictoires, se fondirent dans l'Osiris d'Abydos. Ce travail était achevé depuis des siècles lorsque les Égyptiens entrèrent en relations avec les îles de la mer Égée et les côtes orientales de la Grèce. Leur Osiris présentait alors un double caractère : d'un côté, il était le dieu de l'agriculture et de la fécondité, attribut qu'il tenait du temps où il était adoré seulement dans le Delta; d'un autre, il était le dieu des morts et l'on se figurait son royaume de plusieurs manières, les légendes des divers dieux locaux des morts s'étant concentrées en lui. Il n'y avait aucune relation entre ces deux caractères; ils coexistaient dans Osiris, parce qu'en lui s'étaient fondus deux dieux d'origine et de nature différentes. Dionysos aussi fut un dieu des morts⁽¹⁾, en même temps que le dieu de la vigne et, en général, de la végétation. Mais nulle raison n'explique pourquoi ces deux rôles, qui n'ont aucun rapport entre eux, étaient attribués au même dieu grec, sinon parce qu'il dérivait d'Osiris, en lequel ils se trouvèrent réunis. Et pour celui-ci, nous en avons indiqué la cause : les Égyptiens avaient fait un seul Osiris des deux Osiris de Mendès et d'Abydos. Les Grecs, qui ne pouvaient reconnaître en lui cette dualité de nature et d'origine, l'acceptèrent comme un dieu unique et ils transportèrent à leur Dionysos le double caract-

(1) Ὠϊρός δὲ Ἄιδης καὶ Διόνυσος, ὅτερον μάλιστα καὶ ληναίζουσι. *Fragm. philos. gr.*, éd. Didot, t. I, p. 326. Héraclite n'a pas distingué les deux Dionysos : celui de Thèbes et de Thrace, qui inspire à ses fidèles le délire divin, et celui de l'Attique et des Ioniens, auquel est consacrée la fête des Lénæa. Il n'est pas non plus très exact d'identifier Hadès, le roi triste et farouche de l'enfer dans l'épopée homérique, avec Dionysos,

qui l'a remplacé, maître doux et bienveillant. Avec ces restrictions, il reste de la phrase d'Héraclite l'affirmation la plus ancienne de ce que tous les Grecs ont cru : Dionysos est un dieu des morts. La même idée remontait beaucoup plus haut, et on la verra exprimée par une cérémonie des Anthestéria, celle des *χύτροι*, qui appartient à la période la plus ancienne de la religion de Dionysos (voir p. 131.)

tère de son modèle égyptien. Quant à Isis, lorsque les Grecs la connurent, elle partageait avec Osiris la royauté des enfers. Je ne crois pas que, dès l'origine, elle fût associée au Kont-Amenti d'Abydos; mais sœur et épouse de l'Osiris de Mendès, elle lui était trop étroitement unie pour que l'on pût longtemps l'en séparer, lorsque celui-ci absorba le dieu des morts d'Abydos et ceux des autres nomes. Quoiqu'Osiris tienne toujours le premier rang dans le royaume des enfers, une place fut faite à son épouse Isis; elle y figure, tantôt en sa forme propre, tantôt sous la forme des déesses assimilées, comme Isis-Hathor. C'est ainsi que, dans toute l'Égypte, on adorait, comme souverains des morts, le couple d'Osiris et d'Isis, et celui-ci passa en Grèce, avec les mêmes attributs, sous les noms de Dionysos et de Déméter.

Cette identité était également reconnue par les Grecs et les Égyptiens; elle le fut avant l'époque alexandrine, où l'on travailla de parti pris à rapprocher, à assimiler les divinités des deux peuples. Dès le v^e siècle, Hérodote, et par ce qu'il avait pu apprendre lui-même et par ce que lui rapportaient les colons grecs, depuis longtemps établis en Égypte, se croyait autorisé à présenter, comme un fait accepté, l'identité de Déméter et d'Isis, de Dionysos et d'Osiris : Ἀρχηγετεύειν δὲ τῶν κάτω Αἰγύπτιοι λέγουσι Δήμητρα καὶ Διόνυσον⁽¹⁾. Ὅσιρις δὲ ἐστὶ Διόνυσος κατὰ Ἑλλάδα γλῶσσαν⁽²⁾. Les seuls dieux adorés dans toute l'Égypte sont Isis et Osiris, τὸν δὲ Διόνυσον εἶναι λέγουσι⁽³⁾. Les opinions des Grecs et des Égyptiens, que rapporte Diodore, sont d'accord sur ce point : Τὸν μὲν Ὅσιριν μεθερμηνευόμενον εἶναι Διόνυσον, τὴν δὲ Ἴσιν ἔγγιστά πως Δήμητραν⁽⁴⁾. Τῶν δὲ παρ' Ἑλλησι παλαιῶν μυθολόγων τινὲς τὸν Ὅσιριν Διόνυσον προσονομάζουσι καὶ Σείριον παρωνύμως; et il cite des vers attribués à Eumolpos et à Orphée⁽⁵⁾. Plutarque, qui avait certainement connaissance de traités

⁽¹⁾ HERODOT., II, 123. — ⁽²⁾ HERODOT., II, 144. — ⁽³⁾ HERODOT., II, 42. — ⁽⁴⁾ DIOD., I, 13; cf. IV, 1. — ⁽⁵⁾ DIOD., I, 11.

égyptiens sur Osiris, affirme de la façon la plus formelle son identité avec Dionysos : Ὅτι δὲ μὲν ὁ αὐτός ἐστι Διονύσω, τίνα μᾶλλον ἢ σε γνώσκειν, ὧ Κλέα, προσῆκόν ἐστίω, ἀρχηγὸν μὲν οὔσαν ἐν Δελφοῖς τῶν Θυιάδων, τοῖς δὲ Ὀσιριακοῖς καθωσιωμένην ἱεροῖς ἀπὸ πατρὸς καὶ μητρός⁽¹⁾. Dans un autre passage, il dit que les ὄργια de Déméter et de Dionysos ne sont autre chose que ceux d'Isis et d'Osiris, et qu'ils furent rapportés d'Égypte par Orphée⁽²⁾. Les trois listes considéraient aussi Osiris comme étant un Dionysos; celle d'Ampélius l'assimilait même au Dionysos de Lampsaque, qui paraît avoir conservé la forme la plus ancienne du dieu et la plus conforme au modèle égyptien.

L'opinion, qui a persisté chez bon nombre d'auteurs grecs, était donc que le couple égyptien et le couple grec étaient identiques, ce qui revient à dire que Dionysos, comme Déméter, était venu d'Égypte. Nous avons vu qu'en effet les deux divinités étaient aussi intimement associées qu'Isis et Osiris; que, de même que ceux-ci, elles se présentaient avec le double caractère d'inventeurs de l'agriculture et de dieux des morts.

En qualité de dieu des morts, Dionysos devrait, semble-t-il, tenir une grande place dans les mystères. Je dois reconnaître que je n'en ai trouvé aucune trace. Les textes où il est question d'initiation à Déméter, Dionysos et Coré me paraissent se rapporter aux Haloa plutôt qu'aux Grands Mystères. Les auteurs et les inscriptions, qui sont nombreuses, s'accordent à dire que les mystes, dans le téléstérion d'Éleusis, étaient initiés à Déméter et à Coré. Seules, les deux déesses sont nommées; il n'est jamais fait mention de Dionysos.

Il n'en est pas de même pour les Petits Mystères qui se célébraient à Agra, sur la rive gauche de l'Ilissus, au mois d'Anthestérion. Ceux-ci

⁽¹⁾ PLUTARCH., de *Iside et Osiride*, 35; cf. 13. *Mor.*, éd. Didot, p. 445. — ⁽²⁾ PLUTARCH., *Fragm.*, t. V, éd. Didot, p. 55.

font partie intégrante de la religion d'Éleusis; ils étaient, comme les Grands Mystères, la propriété des deux familles sacrées, les Eumolpides et les Kéryces; on voit le hiérophante et les épimélètes des mystères s'occuper de leur célébration. On sait fort peu de choses sur les Petits Mystères. Le seul texte instructif est un passage d'Étienne de Byzance : Ἄγρα καὶ Ἄγραι· χωρίον πρὸ τῆς πόλεως, ἐν ᾧ τὰ μικρὰ μυστήρια ἐπιτελεῖται, μίμημα τῶν περὶ τὸν Διόνυσον. L'expression *μίμημα* indique l'exécution d'un drame mystique, comme aux Grands Mystères, où l'on représentait devant les initiés le rapt de Coré, les courses errantes de Déméter et encore d'autres scènes dont nous sommes moins bien informés. Dans le temple d'Agra, c'était le mythe de Dionysos⁽¹⁾. Quelle était la partie de son histoire qui faisait le sujet du drame, la naissance du dieu, sa mort, sa renaissance, son union avec Coré ou avec Déméter? Nous l'ignorons absolument. Les hypothèses de Maas et d'Aug. Mommsen à ce sujet sont des spéculations plus ou moins ingénieuses, mais sans aucun fondement⁽²⁾. Dionysos était le principal personnage du spectacle d'Agra, voilà tout ce que nous apprend Étienne de Byzance. Il est permis cependant d'en tirer quelques conséquences. Les Petits Mystères préparant à l'initiation, il s'ensuit que la connaissance de ce qui concernait Dionysos était réputé nécessaire pour comprendre les révélations des Grands Mystères, et, dans cette partie de la religion éleusinienne, le dieu était encore associé à Déméter et à sa fille. Et, comme les mystères avaient en vue la vie d'outre-tombe, il semble bien que Dionysos devait y paraître non plus seulement comme dieu protecteur de l'agriculture, mais comme le souverain des régions infernales. C'est, du reste, avec ce caractère que nous le verrons dans une des cérémonies des Anthestéria.

⁽¹⁾ Les *τελεταί* dont parle Arrien (voir la note 2 de la page 56) et dans lesquelles les Athéniens honoraient Dionysos, fils de Zeus et

de Coré, sont probablement les Petits Mystères.

⁽²⁾ MAAS, *Orpheus*, p. 78-92; Aug. MOMMSEN, *Feste der Stadt Athen*, p. 409.

CHAPITRE V.

Διονύσια κατ' ἀγρούς.

Apollodoros, après avoir raconté que Déméter et Dionysos arrivèrent en Attique sous le règne de Pandion, ajoutait que la déesse reçut l'hospitalité chez Kéléos, tandis que Dionysos devint l'hôte d'Icarios⁽¹⁾. Cela veut dire, je pense, que le culte de la déesse resta fixé dans la ville où elle était d'abord arrivée et que celui de Dionysos, tout en persistant à Éleusis, où il était intimement lié à celui de Déméter, se répandit dans les campagnes de l'Attique. Apollodoros avait rapporté la légende la plus célèbre, celle d'Icarios; une autre racontait la visite du dieu à Sémachos et le présent de la nébride qu'il avait fait à sa fille⁽²⁾; nous avons vu que, dès le xiv^e siècle, son culte était établi dans la Tétrapole de Marathon. Cette rapide expansion tint sans doute à ce qu'on faisait honneur à Dionysos d'avoir découvert l'art de cultiver la vigne et de fabriquer le vin. Ce qui n'avait été qu'un caractère secondaire d'Osiris et du Dionysos éleusinien prit un développement extraordinaire, au moins dans les croyances populaires. La fête des Lénæa et le concours des Choes en célébrèrent la mémoire. De plus en plus, Dionysos fut considéré comme étant, par excellence et presque uniquement, le dieu du vin. Il n'en fut pas de même dans le culte, où se conservèrent plus complètement les autres caractères plus essentiels de Dionysos. Nous verrons en effet, dans les fêtes les plus anciennes, telles que les Dionysia champêtres et les Anthestéria, des cérémonies et des rites que les Athéniens continuaient à pratiquer sans les comprendre, mais dont la religion égyptienne d'Osiris peut seule expliquer la signification véritable.

À l'époque classique, nous connaissons, par les inscriptions et les ruines de théâtres, l'existence de Dionysia dans un certain nombre de

⁽¹⁾ Voir p. 43. — ⁽²⁾ Voir les textes cités p. 56.

dèmes; il est probable que chacun avait les siennes. Là où il n'y avait pas de temple, on improvisait une statue du dieu pour la circonstance : une pièce de bois sommairement taillée, où la figure seule était modelée et enluminée; des vêtements cachaient le reste; une couronne de lierre sur la tête, un thyrses dans la main; puis, devant cette image, une table ou un autel en terre. Cette scène, assez souvent représentée sur les vases peints, doit être une reproduction exacte de l'appareil réel dans la plupart des communes⁽¹⁾.

Les Dionysia *κατ' ἀγρούς* avaient lieu dans un des jours du mois Posidéon (décembre-janvier). Elles étaient organisées par le démarque, et le dème en supportait les dépenses. La splendeur de la fête variait suivant le nombre et la richesse des habitants. Dans les bourgs les plus pauvres, on offrait un sacrifice modeste; les divertissements se bornaient à l'*ἀσκωλιασμός* et à quelque parade exécutée sur un échafaudage en bois. Dans les plus riches, il y avait des chœurs d'hommes et d'enfants, des comédies et des tragédies, aux frais desquelles pourvoyaient des chorèges, pris parmi les démotés⁽²⁾. Mais les représentations dramatiques, quel qu'ait été leur développement, quelque intérêt qu'elles offrent pour l'histoire littéraire, n'ont été qu'un accessoire, une addition assez tardive. Les plus anciennes ne remontent pas au delà du VI^e siècle, et bon nombre de dèmes n'en ont jamais eu. Elles ne sont donc pas un élément constitutif de la fête et ne peuvent rien nous apprendre sur sa nature, puisqu'elles n'existaient même pas à l'origine. C'est dans les bourgs les plus pauvres et qui, par nécessité, s'étaient le moins éloignés de la simplicité primitive, qu'il y a plus de chances de distinguer la cérémonie essentielle, celle qui donne aux

⁽¹⁾ On peut s'en faire une idée par la fabrication annuelle d'une statue de Dionysos à Délos : *Ἐὔλον εἰς τὸ ἄγαλμα τοῦ Διονύσου ΔΔΔΠ. Ἀριστοθέλει τὸ ἄγαλμα τῶι Διονύσῳ ἐργασαμένῳ ΠΙΙC. Νουμάκῳ γράψαντι ΠΙΙ.*

Comptes de 269. *Bull. de Corr. hellén.*, 1890, page 504, note 2; cf. comptes de 279, p. 396.

⁽²⁾ HAUSSOULLIER, *Vie municipale en Attique*, p. 163-174.

Dionysia champêtres leur caractère propre et qui permettra d'en pénétrer le sens religieux.

Maintes fois on a cité, et avec raison, la description que Plutarque a laissée de la fête, telle qu'on la célébrait aux temps les plus anciens, et telle qu'elle avait dû se conserver dans plus d'un village de l'Attique : Πάτριος τῶν Διονυσίων ἑορτὴ τὸ παλαιὸν ἐπέμπετο δημοτικῶς καὶ ἰλαρῶς, ἀμφορεὺς οἴνου καὶ κληματίς, εἶτα τράγον τις εἵλκεν, ἄλλος ἰσχάδων ἄρριχον ἠκολούθει κομίζων, ἐπὶ πᾶσι δ' ὁ φαλλός⁽¹⁾. Les éléments de cette fête primitive étaient fort simples : une amphore de vin avec une branche de feuillage, un panier de figes sèches, c'est-à-dire les biens mêmes que le dieu avait donnés aux hommes et dont, à leur tour, ils lui offraient les prémices; le sacrifice d'un bouc, l'animal sacré de Dionysos, et par-dessus tout, le phallos. Même tableau, à peu de chose près, dans la scène des *Acharniens*⁽²⁾. Le père de famille organise la procession; sa fille, parée de ses plus beaux ornements, porte sur sa tête la corbeille qui contient les prémices destinées au dieu; derrière, marche l'esclave, porteur du phallos, et Dicæopolis entonne le chant improvisé en son honneur.

Que l'on ne voie pas dans cette cérémonie une simple manifestation de la grossièreté rustique. C'était un rite transmis par les ancêtres et qui avait sa place dans les fêtes urbaines de Dionysos. Y manquer eût été une grave offense envers le dieu, comme en témoigne une phrase textuellement citée d'Héraclite : Εἰ μὴ γὰρ Διονύσῳ πομπὴν ἐποιεῦντο καὶ ὕμνον ἄσμα αἰδοίσιον, ἀναιδέσιστα εἴργαστ' ἄν⁽³⁾. L'hymne alors chanté prit assez d'importance pour donner naissance à une classe spéciale de poésies, et, suivant Aristote, c'est de là que serait sortie la comédie⁽⁴⁾. La phallogogie⁽⁵⁾ doit donc être considérée comme le rite essentiel des Διονύσια κατ' ἀγρούς.

⁽¹⁾ PLUTARCH., *De cupidit divit.*, 8.

⁽²⁾ ARISTOPH., *Acharn.*, 202 : Ἄξω τὰ κατ' ἀγρούς εἰσιὼν Διονύσια.

⁽³⁾ *Fragm. philosoph. gr.*, éd. Didot, t. I, p. 326.

⁽⁴⁾ Ἀπὸ τῶν τὰ Φαλλικά (ἐξαρχόντων), ἃ εἶσι καὶ νῦν ἐν πολλαῖς τῶν πόλεων διαμένει νομιζόμενα. ARISTOT., *Poet.*, 4.

⁽⁵⁾ Dans une inscription mutilée du III^e siècle, τῆς φαλλαγ[ογίας], *Corpus inscr. attic.*, t. II,

Bœckh et, après lui, un certain nombre d'érudits ont rattaché la fête directement à Dionysos, envisagé comme personnification symbolique du vin; c'était une fête joyeuse pour la fin des vendanges et la mise des raisins dans le pressoir⁽¹⁾. Ce système a l'inconvénient de ne pas tenir compte de la date; en Posidéon (décembre-janvier), et les vendanges et les opérations du pressoir sont terminées depuis longtemps. M. Mommsen a fait rentrer la fête dans le cycle mythologique qu'il a construit pour son Dionysos, identifié avec le vin. Elle correspond à la seconde naissance de Dionysos, découvert par les Thyades sur le Parnasse; celles de l'Attique en rapportent la nouvelle qui est le signal des réjouissances. À ce moment, le vin nouveau est déjà potable, et il n'a pas moins fallu que sa force enivrante pour inspirer l'élan d'où sortit la poésie dramatique⁽²⁾. Cette explication de M. Mommsen a le défaut de brouiller les légendes relatives aux Dionysos de Delphes, de Thèbes et de l'Attique. En outre, elle suppose qu'en Posidéon les Athéniens s'abreuyaient déjà du vin nouveau, quoique la fermentation lente ne fût pas encore terminée. On buvait ferme, je n'en doute pas, aux Dionysia des champs, ainsi qu'à toutes les fêtes du dieu; mais c'était la récolte de l'année précédente. Les jarres nouvelles n'étaient ouvertes qu'au mois Anthestériorion et, comme le fait était marqué par la solennité des Pithoigia, on peut croire que c'était un usage généralement respecté. Quant à la procession, les partisans de ce système l'ont négligée comme un accessoire, une simple manifestation de l'allégresse de grossiers campagnards; ceux qui en ont tenu compte se sont contentés de rappeler ce qu'avaient déjà dit les anciens sur l'énergie que le vin donne à la force productrice.

Quelques-uns cependant avaient reconnu que la phallagogie était, au contraire, le rite significatif de ces Dionysia, et les modernes en

321. — Cette expression rend mieux que phallophorie l'idée de la cérémonie. Le phallos n'était pas honoré pour lui-même; il était conduit en procession à Dionysos, pour qui était la fête.

(1) BOECKH, *Lenæen*, 23.

(2) Aug. MOMMSEN, *Feste der Stadt Athen*, p. 28 et 356. — J'ai eu l'occasion d'examiner cette théorie et d'en montrer les impossibilités dans le *Journal des Savants*, mai 1904.

ont tiré une interprétation symbolique de la fête. Elle avait pour objet d'obtenir de Dionysos la fécondité des campagnes de l'Attique, et, dans ce but, on promenait à travers les champs le phallos qui en était l'emblème naturel⁽¹⁾. C'est la théorie que M. Nilsson a exposée, dans un récent travail, avec des arguments nombreux et variés à l'appui. L'auteur a même supposé, mais avec quelques réserves, qu'à l'origine les Grecs, comme d'autres peuples de même race, adorèrent le phallos pour lui-même et que, plus tard seulement, ils le réunirent à Dionysos, le dieu qui présidait à la reproduction des végétaux et des animaux. Ce serait plutôt le contraire; le culte indépendant du phallos n'a pas été rattaché à celui de Dionysos, il en a été plutôt détaché. Hérodote croyait même connaître l'auteur de cette innovation, le devin Mélampus. Pour le but même que M. Nilsson assigne à la fête et l'efficacité qu'il attribue à la phallagogie en elle-même, je ne partage pas son avis. Il est possible que les Grecs, ainsi que les Romains, aient cru assurer par ce moyen la prospérité de leurs cultures; mais telle ne fut pas la pensée de ceux qui instituèrent la cérémonie, et elle avait un sens tout différent. En effet, s'il est vrai que la procession escorte le phallos ou Phalès, en qui il fut personnifié, et si c'est à lui que les chants s'adressent, d'autre part Héraclite dit expressément que la procession elle-même, avec ses chants phalliques, avait lieu pour Dionysos. De même Hérodote : τὸν δ' ὦν φαλλὸν τὸν τῷ Διονύσῳ πεμπόμενον (II, 49). On est donc conduit à se demander en quoi ces démonstrations pouvaient lui être agréables et quel honneur lui en revenait. Ou autrement, Phalès n'était pas honoré et chanté pour lui-même comme un dieu indépendant, mais en tant qu'il était en rapport avec Dionysos; et c'est ce rapport qu'il s'agit de découvrir.

(1) « Apparet igitur Dionysia agrestia unum de multis ritibus esse, quibus semente autumnali facta a diis fecunditatem Græci impetrabant, qui creberrimus erat, quamquam aliis

locis alii agebantur. Phallus, qui in pompa circumferebatur, hujus rei signum et remedium simplex et nativum erat. » NILSSON, *Studia de Dionysiis atticis*, p. 102.

C'est dans l'histoire du dieu que nous devons chercher la raison de la cérémonie. La Grèce ne manquait pas de légendes propres à l'expliquer. Au premier aspect, celle d'Icarios paraît faite à souhait. L'hôte du dieu avait appris de lui à fabriquer le vin; il fit part du présent divin aux bergers du voisinage; ceux-ci, effrayés de l'effet du liquide inconnu, se crurent empoisonnés et mirent à mort Icarios. Dionysos le vengea en frappant les meurtriers d'une maladie que les remèdes humains étaient impuissants à combattre. L'oracle de Delphes, consulté, les en délivra en leur ordonnant d'honorer leur victime et en leur prescrivant la procession du phallos⁽¹⁾. L'explication de la cérémonie était topique. Elle parut si satisfaisante qu'elle servit une seconde fois pour rendre compte du même usage dans les Dionysia de la ville. Cette fois, c'était Pégasos, l'introducteur du culte d'Éleuthères. Même châtement corporel infligé par le dieu, même remède prescrit par l'oracle⁽²⁾. Ces fables, qui amusaient la foule et qui plaisaient par leur simplicité enfantine, sont trop locales pour rendre compte d'une cérémonie qui était d'un usage général dans toute la Grèce. La même raison suffit pour rejeter l'explication tirée de l'obscène légende de Proshymnos en Argolide⁽³⁾. Ces récits et d'autres du même genre ont été évidemment inventés après coup, afin de justifier l'existence de cérémonies dont l'origine et la signification n'étaient plus exactement connues.

Quelques mythographes grecs avaient cependant trouvé pour la phallagogie une explication plus sérieuse, qu'ils empruntaient à l'histoire religieuse de Dionysos. Elle ne nous est pas parvenue, mais nous trouvons un écho de leur opinion dans une phrase trop brève du scholiaste d'Aristophane : Ἰστατο δὲ ὁ φαλλὸς τῷ Διονύσῳ κατὰ τι μυστήριον⁽⁴⁾. Ce μυστήριον n'était certainement pas une des fables que nous venons de citer; elles étaient connues de tout le monde, et le scholiaste lui-même racontait celle de Pégasos. C'était une de ces

⁽¹⁾ Schol. inédit de Lucien, *Rhein. Museum*, 1870, p. 557. — ⁽²⁾ Schol. ARISTOPH., *Acharn.*, 243. — ⁽³⁾ CLEMENS ALEX., *Protr.*, II, 34. — ⁽⁴⁾ Schol. ARISTOPH., *Acharn.*, 243.

légendes sacrées comme celles qui faisaient le sujet du drame mystique joué devant les initiés à Éleusis; elles donnaient en spectacle quelques particularités de l'histoire divine, ignorées des profanes, et que les privilégiés, admis à les connaître, avaient défense de révéler. Tel était, sans aucun doute, le *μυστήριον* qui apprenait pourquoi la procession du *φαλλός* avait lieu en l'honneur de Dionysos, de préférence à un autre dieu, et par quels liens il tenait à sa religion.

Cette raison mystérieuse, il faut la demander, non à la Grèce, mais à l'Égypte. Nous pouvons le faire avec d'autant plus de confiance que nous avons comme guide une attestation formelle d'Hérodote. Le passage est à citer en entier : *Τὴν δὲ ἄλλην ἀνάγουσι ὀρθὴν τῷ Διονύσῳ οἱ Αἰγύπτιοι πλὴν χορῶν κατὰ ταῦτὰ σχεδὸν πάντα Ἕλλησι· ἀντὶ δὲ φαλλῶν ἄλλα σφί ἐστὶ ἐξευρημένα ὅσον τε πηγιαῖα ἀγάλματα νευρόσπασια, τὰ περιφορέουσι κατὰ κώμας γυναῖκες, νεῦον τὸ αἰδοῖον, οὐ πολλῶ τῶ ἐλασσον ἐὼν τοῦ ἄλλου σώματος· προηγέεται δὲ αὐλός, αἱ δὲ ἔπονται αἰείδουσαι τὸν Διόνυσον· διότι δὲ μέζον τε ἔχει τὸ αἰδοῖον καὶ κινεῖ μοῦνον τοῦ σώματος, ἔστι λόγος περὶ αὐτοῦ ἱρὸς λεγόμενος⁽¹⁾. Dans ce chapitre, Hérodote ne rapporte pas le récit d'un interprète ou d'un prêtre égyptien; il décrit une fête qu'il a vue lui-même en Égypte, et il la compare aux fêtes grecques de Dionysos qu'il connaissait bien. Les ressemblances lui parurent trop frappantes pour les attribuer au hasard, encore moins à un emprunt fait aux Grecs par les Égyptiens, et il conclut que les Grecs ont appris des Égyptiens, par l'intermédiaire de Mélampus, à faire ce qu'ils font en cette circonstance⁽²⁾. Comme Hérodote, Plutarque a constaté la ressemblance des phallophories grecques avec la fête égyptienne, et il nous fait connaître le nom de celle-ci, qui était Pamyliā⁽³⁾. D'après une*

⁽¹⁾ HERODOT., II, 48.

⁽²⁾ Ἐγὼ μὲν νῦν φημι Μελάμπωδα, γενόμενον ἀνδρα σοφὸν μαντικὴν τε ἐσωτῶ συστήσαι καὶ πυθόμενον ἀπ' Αἰγύπτου ἄλλα τε πολλὰ ἐσηγήσασθαι Ἕλλησι καὶ τὰ περὶ τὸν Διόνυσον,

ὀλίγα αὐτῶν παραλλάξαντα. HERODOT., II, 49.

⁽³⁾ Τὴν τῶν Παμυλίων ἑορτὴν αὐτῶ (Osiris) τελεῖσθαι φαλληφορῆαις ἐοικυῖαν. PLUTARCH., *Mor.*, éd. Didot, p. 355.

glose d'Hésychius et un vers de Cratinus le Jeune, ce Pamylès n'est autre qu'Osiris, en la forme décrite par Hérodote⁽¹⁾.

L'autorité de ces témoignages gagnera encore si nous rétablissons la forme intermédiaire qui servit de transition entre la figure ithyphallique d'Osiris et le phallos isolé, dont l'invention était due à Mélampus. Cette forme transitoire a persisté de tout temps à Lampsaque, dans le personnage de Priapos. Celui-ci, dans le reste du monde gréco-romain, descendit au rang de gardien des vergers et des récoltes; mais il fut et demeura le suzerain de Lampsaque et de toute la région voisine de la Mysie, dieu puissant qui avait ses mystères et ses initiations. Les légendes qui en faisaient un fils de Dionysos et d'une Nymphé avaient diminué son importance réelle. En réalité, c'était Dionysos lui-même⁽²⁾, et nous avons vu, par l'auteur qu'a suivi Ampélius, que des mythographes grecs l'assimilaient à Osiris. Un détail conservé par Théodoret montre qu'à Lampsaque la statue de culte se rapprochait des images promenées par les femmes égyptiennes. La disproportion entre la petitesse du corps et la grandeur du phallos s'expliquait par une raison mystérieuse, comme en Égypte. Le hiérophante de Lampsaque la révélait aux initiés, symbolique du reste et ridicule⁽³⁾. Le dieu de Lampsaque ne fut pas, comme on pourrait le croire, une représentation isolée et exceptionnelle de Dionysos. Elle exista aussi en Attique, au temps même de l'introduction de son culte. Philochoros rapporte que le roi Amphiction avait consacré une statue de Διόνυσος Ὀρθός. Comme elle avait disparu, si jamais elle avait existé, une légende se créa pour expliquer l'épithète. Lorsque les hommes buvaient le vin tout pur, ils tombaient terrassés par l'ivresse; le dieu leur apprit à le mêler d'eau et ils purent absorber le breuvage, ainsi tempéré, en

⁽¹⁾ Παμύλης· Αἰγύπτιος Θεὸς πριαπώδης.
— Ὡς σφοδρῶς Αἰγυπτιαῖδος Σάχαρις, Παμύ-
λης. *Fragm. comic. gr.*, éd. Didot, p. 515. —
Cf. LUCIAN., *De dea Syria*, 16.

⁽²⁾ Παρ' ἐνίοις δὲ ὁ αὐτὸς ἐστὶ τῷ Διονύσῳ.
Schol. THEOCR., I, 21.

⁽³⁾ Ἄνθ' οὗτου δὲ . . . συμικρῶ γε ὄντι ἐντίθε-
ται μῦθον ἐντεταμένον καὶ μέγιστον ὁ τῶν μυ-
σαρῶν. μυσηρίων ἱεροφάντης ἐπίσταται
Ἥδονη γὰρ προσλαβοῦσα μέθην τὴν τῶν παιδο-
γόνων μῦθον ἐντασιν ἀπεργάζεται. THEODOR.,
coll. Migne, t. IV, p. 820.

restant debout⁽¹⁾. Inutile de réfuter cet enfantillage. L'épithète donnée à Dionysos signifie évidemment qu'aux premiers âges il était figuré en Attique comme il l'était à Lampsaque. Ce Dionysos Ὀρθός s'est perpétué à Athènes sous le nom de Ὀρθάννης, qui dérive du même radical. Celui-ci, au dire de Strabon, était un démon du thiasse de Dionysos, semblable à Priapos⁽²⁾. Une inscription des clérouques athéniens établis à Imbros nous apprend qu'il était plus qu'un vague génie. Dans le décret, il est qualifié de dieu; il était honoré d'un sacrifice et d'une procession; le prêtre qui y présidait était récompensé de sa piété par un décret du conseil et du peuple athéniens d'Imbros⁽³⁾. Comme les clérouques emportaient avec eux dans leurs colonies les cultes de la mère-patrie, il résulte de ce document qu'à l'époque classique le dieu Orthannès ou Dionysos Orthos, survivant méconnu des premiers âges, était encore adoré en Attique.

Nous avons donc la série suivante des transformations par lesquelles a passé la représentation du dieu. C'est, à l'origine, la figure égyptienne, ithyphallique et mobile; puis l'effigie primitive de Dionysos chez les Grecs, qui se perpétua dans les statues de Priapos et d'Orthannès; enfin, le simulacre isolé du phallos, détaché de l'image complète, et qui remplaça les précédentes dans les fêtes helléniques. C'est toujours la même idée qu'exprimaient ces formes successives; mais celle-ci allait en s'affaiblissant peu à peu et s'obscurcissait à mesure qu'elle était traduite par des représentations moins expressives et moins complètes. Pour la retrouver, il faudra donc toujours remonter au prototype égyptien où elle est rendue avec une simplicité brutale, mais significative. Rien qu'à lire attentivement la description d'Hérodote, on reconnaît que, dans la fête des Pamyliia, les Égyptiens ne songeaient pas à exposer un symbole grossier de la force

⁽¹⁾ *Fragm. histor. gr.*, éd. Didot, t. I, p. 387.

⁽²⁾ STRAB., XIII, I, 12.

⁽³⁾ [Ἔπε]ιδὴ Καλλιάρχῃ ἐπερ[εὺς γενόμε]ος τοῦ Ὀρθάννου ἐπεμελήθη [Θ] ἄντι μὲν τῆς τε πομπῆς

καὶ τῆς θυσίας τῶι Ὀρθάννῃ, περὶ πλείστοι[σιν] ποιούμενος τὴν τε πρὸς τὸν Θεὸν εὐσέβειαν καὶ τὴν πρὸς τὸν δῆμον[ον] φιλοτιμίαν. *Bull. de Corr. hellén.*, 1883, p. 166.

génératrice, mais qu'ils entendaient ainsi renouveler la mémoire d'un acte du dieu, acte qu'ils estimaient le plus propre à faire éclater sa puissance.

Hérodote était trop curieux pour ne pas demander l'explication d'un si étrange spectacle. Il lui fut répondu; malheureusement. c'était une raison sacrée, *ἱερὸς λόγος*, qui justifiait la forme donnée à la cérémonie, et, comme en mainte autre circonstance, il ne s'est pas cru permis de répéter ce qu'on lui avait dit. Mélampus, lui aussi, avait eu connaissance de ce mystère, mais il ne l'avait pas dévoilé, au moins en entier; c'étaient les sophistes postérieurs qui avaient complété ses révélations⁽¹⁾. On peut être sûr qu'ils les avaient altérées ou dénaturées, pour les accommoder à leur système, qui devait ne pas être très éloigné du symbolisme. Hérodote lui-même a-t-il connu exactement cette raison sacrée dont il parle? Il est permis d'en douter. Il semble que les prêtres égyptiens, lorsqu'un étranger les interrogeait sur des particularités du culte qui touchaient aux mystères de leur religion, avaient toujours une réponse à son usage. Sans lui dévoiler toute la vérité, ils lui racontaient des légendes qui avaient rapport à l'objet des questions, mais qui ne touchaient pas au fond des choses. Tel est, en particulier, ce que les Grecs avaient appris et ce qu'ils nous ont rapporté sur les représentations phalliques qui se voyaient dans les temples de l'Égypte. Lorsque Typhon eut mis en pièces le corps d'Osiris et dispersé ses membres, Isis les avait retrouvés, à l'exception du phallos, que le meurtrier avait jeté dans le Nil et que le poisson Oxyrrhynchos avait dévoré. Après de longues recherches inutiles, la déesse aurait ordonné de rendre les honneurs divins au membre disparu et d'en consacrer l'image dans tous les temples⁽²⁾, J'ignore si ce récit faisait partie des traditions officielles des prêtres ou s'il n'était qu'une de ces légendes qui poussaient, comme une

⁽¹⁾ HERODOT., II, 48 et 49. — ⁽²⁾ HIPPOLYT., éd. Cruice, V. 7. — DIOD., I, 22.

végétation touffue, autour des dogmes religieux; en tout cas, il n'aurait qu'un rapport éloigné avec la fête des Pamyliā, et il n'explique nullement les images du dieu qu'on y portait, images qui sont l'origine de la phallagogie des Dionysia⁽¹⁾.

C'est en recourant aux monuments égyptiens que nous découvri-
rons ce qu'était la raison sacrée qu'allègue Hérodote. J'aurais souhaité
n'avoir qu'à renvoyer aux travaux des égyptologues; mais je ne crois
pas que la question ait été étudiée et je n'en trouve pas trace dans le
commentaire égyptologique que M. Wiedemann a publié du second
livre d'Hérodote⁽²⁾. Après tout, comme je n'aurai à citer que des mo-
numents figurés, et que ceux-ci sont fort clairs, je crois pouvoir, sans
trop de témérité, proposer mon interprétation.

À Dendérah, sur la terrasse du temple d'Hathor, on voit plusieurs
chambres consacrées à Osiris. Dans la troisième, une série de bas-reliefs
représente les scènes successives de son ensevelissement et de sa résur-
rection. Les dieux et les génies des différents nomes se rendent auprès
du corps inanimé, pour le protéger contre ses ennemis. Les incanta-
tions magiques le raniment et, rendu momentanément à la vie, Osiris
s'unit à son épouse Isis, incarnée dans le corps d'un épervier⁽³⁾. Le
temple actuel de Dendérah a été reconstruit à l'époque impériale;
mais celui-ci a remplacé un temple plus ancien, qui lui-même avait
succédé à un édifice de la sixième dynastie. Bien que les Égyptiens
se soient toujours gardés d'introduire des nouveautés ou des change-
ments dans leurs peintures religieuses, on sera bien aise d'être ras-
suré sur l'antiquité de cette résurrection d'Osiris et d'avoir la preuve
matérielle qu'elle n'est pas l'invention d'une époque ou d'un sanc-
tuaire particulier.

La même scène de l'union d'Osiris et d'Isis, et dans la même forme,
est conservée à Abydos, dans le temple de Sêti I^{er}, un des Pharaons

⁽¹⁾ DIOD., IV, 6. — ⁽²⁾ WIEDEMANN, *Herodotos zweites Buch*, p. 223-226. — ⁽³⁾ MARIETTE, *Dendérah*, t. IV, pl. 68-70.

de la dix-neuvième dynastie.¹ Enfin un monument a été découvert dans la nécropole d'Abydos, qui est le témoignage le plus décisif qu'on puisse désirer. C'est le célèbre tombeau d'Osiris. Sur le couvercle du sarcophage en basalte noir qui passait pour renfermer ses reliques, le corps est sculpté en ronde bosse et de grandeur naturelle, étendu sur le lit funèbre. Les parties saillantes ont été mutilées, probablement par les moines coptes établis dans le voisinage, mais les traces qui subsistent ne laissent aucun doute et sur l'attitude d'Osiris et sur la présence de l'épervier. Le tombeau actuel est une restauration de l'époque saïte; mais en pareille matière et dans un sanctuaire aussi vénéré, on comprend qu'il ne pouvait être question d'innover. Il est donc permis de regarder cette partie de la religion osirienne comme un dogme, accepté et représenté à toutes les époques dans l'Égypte entière.

La résurrection momentanée d'Osiris et son union avec Isis, d'où naquit Horus, le vengeur de son père, voilà donc le mystère qu'Hérodote n'a pas connu ou n'a pas osé révéler; voilà l'acte que les Égyptiens estimaient le plus glorieux dans l'histoire de leur dieu : plus fort que la mort, Osiris engendre un fils après son trépas. C'était la merveille de cette génération posthume que commémoraient les effigies, grossièrement significatives, des Pamyliä. L'obscénité apparente de leur attitude et de leurs mouvements disparaissait devant cette manifestation éclatante de la puissance du dieu. Les phallophories des Dionysia n'en présentaient qu'une copie abrégée et réduite à une procession avec chants du phallos. Ainsi isolé et séparé de l'ensemble des croyances qui l'expliquaient, il est naturel que les Grecs aient perdu la mémoire de l'idée primitive de la cérémonie, qu'ils n'y aient plus vu qu'un emblème de la force génératrice, offrant un thème facile aux plaisanteries des improvisateurs qui l'escortaient. Dans cette verve licencieuse s'évanouissait le sens du rite, destiné, à l'origine, à glorifier le triomphe du dieu sur la mort.

J'ajoute quelques mots sur la victime offerte en sacrifice : c'était un bouc. On a donné comme raison de ce choix que le bouc broute les feuilles de la vigne, et qu'on l'immolait au dieu comme étant l'ennemi de la plante sacrée. Cette explication ne répond pas à l'idée que les Grecs se faisaient du sacrifice. Je n'ai pas fait le dépouillement des victimes offertes à chacun des dieux ; mais, en général, on choisissait celles qui avaient quelque rapport avec ses attributs : pour Déméter, une truie pleine, emblème de la fécondité ; ou des animaux qui lui étaient consacrés, comme la colombe à Aphrodite, ou des bœufs et des moutons qui nourrissaient les immortels aussi bien que les humains. Le but du sacrifice n'était pas d'anéantir un ennemi de la divinité, mais d'envoyer à celle-ci une chose qui lui était agréable. En effet, le feu de l'autel, qui consume la victime, ne la détruit pas ; il la transforme en fumée, seul moyen de la faire parvenir jusqu'au dieu. Le bouc doit donc être envisagé, non comme un ennemi de Dionysos, mais comme un animal qui lui est agréable. Nous ne trouvons, dans les légendes helléniques, aucune circonstance particulière où il soit en rapport avec le dieu. Il n'en est pas de même en Égypte ; le bouc était l'animal sacré de la ville de Mendès, dont le seigneur était Osiris ; sur ce point encore, la religion égyptienne fournit l'explication d'un usage du culte dionysiaque.

DIONYSIA D'ICARIA.

Les Dionysia d'Icaria méritent une mention spéciale à cause de la place que ce dème a tenue dans les légendes de Dionysos et de son importance dans l'histoire de l'art dramatique. Nous aurons aussi à tirer parti des résultats intéressants qu'ont produits les fouilles de l'École américaine d'Athènes sur l'emplacement de Dionyso⁽¹⁾.

Il serait superflu de rappeler les légendes amusantes que l'imagination populaire avait brodées autour du nom d'Icarios, et les inter-

⁽¹⁾ BUCK, *Papers of the American School*, t. V, 1892, p. 43-126.

prétations symboliques, parfois aussi amusantes, que quelques mythologues ont imaginées pour sa fille Érigone et sa chienne Mæra. Il suffit d'en dégager la tradition qui a servi de fondement à toutes ces fables : Icaria fut le centre du culte de Dionysos dans cette région de l'Attique, souvenir glorieux que ses habitants entretenirent avec soin. Le dème possédait un temple et une statue du dieu, probablement fort ancienne, sur laquelle veillait spécialement le démarque, ainsi que l'archonte éponyme le faisait à Athènes pour le xoanon du Dionysos d'Éleuthères. Dionysos avait son trésor à Icaria; de même aussi, le héros éponyme du dème⁽¹⁾. Une inscription du v^e siècle, malheureusement incomplète, nous montre quelle importance avait la fête des Dionysia; elle réglait le rôle du démarque en cette circonstance. Il avait à instituer les chorèges tragiques, s'occupait des contestations que faisait naître l'antidosis, assignait aux concurrents ou tirait au sort les coryphées, veillait sur la statue du dieu⁽²⁾. C'étaient les mêmes soins dont s'acquittait à Athènes l'archonte éponyme. Les représentations dramatiques donnaient lieu à un véritable concours; on a trouvé à Icaria plusieurs dédicaces de chorèges vainqueurs aux tragédies⁽³⁾, et les restes de monuments choragiques⁽⁴⁾. Une de ces inscriptions me semble plutôt se rapporter à un concours de comédies : [Ἄ]ρχιππος Ἀρχεδέ[κτου υ]νήσας ἀνέθηκε [ταῖ] Διονύσωι, Νικόστρατος ἐδίδασ[κεν]⁽⁵⁾. La mention du poète donne lieu de croire que l'on

⁽¹⁾ BUCK, *Papers*, p. 93. — *Corpus inscr. attic.*, IV, 1, p. 135.

⁽²⁾ BUCK, *Papers*, p. 96. — *Corpus inscr. attic.*, IV, 1, p. 137.

⁽³⁾ BUCK, *Papers*, p. 86-87. — *Corpus inscr. attic.*, t. IV, p. 254, n. 1282 b et 1285 b.

⁽⁴⁾ BUCK, *Papers*, p. 54-60.

⁽⁵⁾ BUCK, *Papers*, p. 86. — *Corpus inscr. attic.*, t. IV, p. 254, n. 1281 b. — Athénée (XIII, 587 v) parle d'un poète de la Comédie Moyenne appelé Nicostratos, que l'on a supposé être le troisième fils d'Aristophane. C'est

probablement une erreur. Dans la liste des comiques vainqueurs (*Corpus inscr. attic.*, t. II, 979, col. d) nous trouvons, parmi les poètes de la Comédie Nouvelle, un Nicostratos qui remporta le prix aux Dionysia, vers 320. Autant qu'on en peut juger par les titres conservés, ses pièces sont des comédies de caractère. Celle des Βασιλεῖς, où l'on voit le type du *Miles Gloriosus*, semble faire allusion aux généraux d'Alexandre, qui prirent le titre de rois en 306 (*Fragm. comic. gr.*, éd. Didot, p. 469).

présentait à Icaria des pièces nouvelles, ce qui était rare dans les dèmes.

L'éclat des concours dramatiques à ces Dionysia ne paraît pas proportionné à l'importance du dème et à sa population, qui ne comptait pas plus de deux cents citoyens⁽¹⁾. Mais il fallait soutenir la gloire que ce bourg revendiquait d'avoir donné l'hospitalité à Dionysos et d'avoir vu le premier essai du drame. Cette dernière prétention était consacrée par les chroniques, comme le marbre de Paros⁽²⁾.

C'est ainsi que les Athéniens travaillaient à se persuader à eux-mêmes et à persuader aux autres Grecs que l'humanité leur devait toute la civilisation et tous les arts. Ils y ont réussi et, au second siècle avant notre ère, le conseil fédéral des Amphictions proclamait qu'Athènes était la mère patrie de l'art dramatique, qu'elle avait inventé et développé la tragédie et la comédie⁽³⁾.

Les nouvelles inscriptions d'Icaria jettent aussi quelque lumière sur une fête de Dionysos, appelée *Θεοίνια*. Elle était connue seulement par une glose fort obscure d'Harpocraton : *Θεοίνιον · Λυκοῦργος ἐν τῇ διαδικασίᾳ Κροικωνιδῶν πρὸς Κοιρωνίδας. Τὰ κατὰ δήμους Διονύσια Θεοίνια ἐλέγετο, ἐν οἷς οἱ γεννηῆται ἐπέθουον· τὸν γὰρ Διόνυσον Θεοίων ἐλεγον, ὡς δηλοῖ Αἰσχύλος καὶ Ἰσῆρος ἐν α' Συναγωγ-*

⁽¹⁾ Les listes de prytanes fournissent une donnée suffisante pour évaluer en gros la population d'un dème. Au IV^e siècle, on comptait environ 20,000 citoyens, ce qui ferait 2,000 par tribu. Chaque tribu avait 50 bouleutes, répartis entre les divers dèmes, proportionnellement au nombre des citoyens, soit 1 bouleute par 40 Athéniens jouissant de leurs droits politiques. Dans une liste de prytanes de la tribu *Ægeis*, en l'année 341, les Icarions sont au nombre de 5, ce qui suppose 200 citoyens (*Corpus inscr. attic.*, t. II, 871). Les tables de statistique pourront fournir le nombre proportionnel de femmes et d'en-

fants. Resterait à évaluer les métèques et les esclaves; mais nous ne possédons pas de données certaines. On trouverait un moyen de contrôler ce calcul par la comparaison avec les listes d'éphèbes, où sont inscrits tous les jeunes gens de dix-huit ans, et les listes de diétètes, qui comprennent tous les citoyens âgés de soixante ans.

⁽²⁾ *Inscr. gr. insul.*, fasc. V, n° 444, lignes 54-55.

⁽³⁾ Ὅτι μητρόπολις ἐστὶ τῶν [δραματικῶν μύθων τ]ρα[γωδιῶν καὶ κωμωι[δ]ίαν εὐροῦσά τε καὶ αὐξήσασα. COLIN, *Bull. de Corr. hellén.*, 1900, p. 96, l. 18-19.

γῶν. — Hésychius : Θεοῖνια · Φυσία Διονύσου Ἀθήνησι, καὶ Θεὸς Θεόωος Διόνυσος⁽¹⁾. Les inscriptions, sans nous apprendre directement ce qu'étaient les Θεοῖνια, contiennent des renseignements qui conduisent à une notion plus exacte. Il est fait mention, dans un décret du v^e siècle, d'Ἰκαριεῖς, distincts des gens du dème d'Icaria. — [Ἐδοχσε]ν Ἰκαριεῦσι, Μενέσ[ρατος εἶπε· ἀγαθῆι τύχη]ι τῶν δημοτῶν καὶ τῶν Ἰκα[ριέων]⁽²⁾. — La distinction apparaît encore plus visiblement dans un autre décret, qui est du iv^e siècle :

Κάλλιππος εἶπεν· ἐψηφίσθαι Ἰκαριεῦσιν ἐπαινέσαι Νίκωνα τὸν δήμαρχον καὶ στεφανῶσαι κίτλο(ῦ) στεφάνωι καὶ ἀνειπεῖν τὸν κήρυκα ὅτι στεφανοῦσιν Ἰκαριεῖς Νίκωνα καὶ ὁ δῆμος ὁ Ἰκαριέων τὸν δήμαρχον, ὅτι καλῶς καὶ δικαίως τῶι Διονύσῳι τὴν ἑορτὴν ἐποίησεν καὶ τὸν ἀγῶνα⁽³⁾.

Si le terme Ἰκαριεῖς est ambigu à la première ligne, la confusion est dissipée par la proclamation que doit faire le héraut (l. 5). La couronne est décernée en commun par les Icariens et par le dème d'Icaria, mais celui-ci couronne Nicon en qualité de démarque, tandis que les premiers n'ajoutent pas son titre, le considérant, par rapport à eux, comme un simple particulier. Ce qui implique d'abord que les Icariens prenaient part à la fête de Dionysos; ensuite, qu'ils y agissaient comme un corps indépendant⁽⁴⁾. La forme du nom Ἰκαριεῖς ne marque pas la descendance d'un auteur commun; ils formeraient donc, non un γένος, mais un οἶκος, comprenant ceux dont les ancêtres s'étaient groupés autour d'Icarios, le héros éponyme du dème, et qui s'occupaient spécialement du culte institué en son honneur.

⁽¹⁾ *Orat. attic.*, éd. Didot, t. II, p. 362.

⁽²⁾ BUCK, *Papers*, p. 86. — *Corpus inscr. attic.*, t. IV, I, p. 135.

⁽³⁾ BUCK, *Papers*, p. 71. — *Corpus inscr. attic.*, t. IV, p. 139, n. 572 c.

⁽⁴⁾ Cf. ὁ τῶν Δεκελειῶν οἶκος, distinct des Δεκελειεῖς. *Corpus inscr. attic.*, t. II, *Add.*, p. 534, n. 841 b, et t. IV, p. 205. Cf. DITTBENBERGER, *Sylloge inscriptionum graecarum*, 439. et MICHEL, *Recueil d'inscriptions grecques*, 961.

Lors des Dionysia champêtres, ils y prenaient part en offrant un sacrifice, que je crois être celui des *Θεοίνια*. Car c'était un sacrifice (*θυσία*), comme le dit Hésychius, et non une fête indépendante (*έορτή*). Si l'on donne un sens précis au verbe composé, *έπέθνον*, de la glose d'Harpocraton, c'était un sacrifice qui venait à la suite d'un autre. Ainsi, dans les Dionysia d'Icaria, après que les victimes offertes par le dème avaient été immolées, les Icaréens en présentaient d'autres en leur propre nom et invoquaient le dieu sous le nom de *Θέσως*. À mon avis, les *Θεοίνια* n'avaient pas lieu dans tous les dèmes, mais seulement dans ceux où était établie une famille dont l'ancêtre avait été en rapports avec Dionysos, lorsque le dieu parcourait l'Attique, enseignant la viticulture à ses habitants. Tel serait le cas pour les *Σημαχίδαι* : une prêtrise de Dionysos était réservée à cette famille⁽¹⁾. La chose est encore plus certaine pour les Cæronides et les Croconides, deux familles sacrées descendant de Triptolème⁽²⁾, ce qui atteste à la fois la haute antiquité des *Θεοίνια* et les liens qui existaient entre le dieu du vin et les déesses d'Éleusis.

En résumé, les *Θεοίνια* étaient un sacrifice très ancien, offert à Dionysos pendant la fête des Dionysia champêtres, ce qui explique comment les grammairiens ont identifié les deux noms. Les corps à qui revenait cet office étaient, suivant les localités, ou les *γεννήται*, comme le dit Harpocraton, ou les membres d'un *οἶκος* religieux, comme nous venons de le voir pour les Icaréens; les uns et les autres se rattachaient, par leurs traditions, à l'histoire religieuse de la culture de la vigne.

⁽¹⁾ BEKKER, p. 264; PHOTIUS, *Θεοίνιον, ἱερὸν Διονύσου* (temple particulier des *γεννήται*), et Photius ajoute : *ἀφ' οὗ καὶ γένος*. — ⁽²⁾ Voir P. FOUCART, *Les Grands Mystères d'Éleusis*, p. 20.

DIONYSIA DU PIRÉE.

Le Pirée avait un théâtre, un temple et une statue de Dionysos⁽¹⁾; comme les autres Dionysia *κατ' ἀγρούς*, la fête avait lieu au mois de Posidéon⁽²⁾ et était organisée par le démarque⁽³⁾. Mais en même temps, c'était une fête nationale. Le Pirée avait pris un tel développement qu'il avait paru nécessaire de ne pas lui laisser la même autonomie qu'aux autres *dèmes*. Le démarque, au lieu d'être pris parmi les *démotes*, était tiré au sort sur l'ensemble des Athéniens; c'était un magistrat de la République, et non un magistrat municipal. La voirie et la police, la surveillance du marché, étaient également confiées à des magistrats de la cité⁽⁴⁾. Aussi la loi d'Évégoros avait compris, dans son énumération des fêtes, les Dionysia du Pirée, à côté des Lénæa et des Dionysia urbaines. Cette mention, bien loin de prouver que le document cité dans la *Midiennne* a été composé par un interpolateur, est, au contraire, un des arguments à faire valoir en faveur de son authenticité⁽⁵⁾. En effet, la République offrait, aux Dionysia du Pirée, un sacrifice dont les victimes étaient payées par l'État⁽⁶⁾. Le conseil et le peuple, par un décret, prescrivaient aux agoranomes de mettre en bon état les rues du Pirée que suivait la procession de Dionysos⁽⁷⁾. Un autre décret ordonnait à l'architecte du théâtre de réserver des places pour des ambassadeurs étrangers, invités par la République⁽⁸⁾. Le collège des éphèbes immolait au dieu un taureau acheté à ses frais et consacrait dans son temple une phiale d'argent,

⁽¹⁾ *Τῶι ἐν Πειραιεῖ Διονύσῳι Θύσαντες. Corpus inscr. attic.*, t. II, 470, l. 12. — Προαιρούμενοι ἐπικοσμεῖν τὸν ναὸν τοῦ Διονύσου. *Ibid.*, l. 71.

⁽²⁾ Pour la date de la fête, voir Aug. MOMMSEN, *Feste der Stadt Athen*, p. 370.

⁽³⁾ *Κληροῦσι δὲ καὶ εἰς Σαλαμῖνα ἀρχοντα καὶ εἰς Πειραιέα δήμαρχον, οἱ τὰ τε Διονύσια*

ποιοῦσι ἐπατέρωθι καὶ χορηγοὺς καθιστᾶσι. ARISTOT., Πολιτ., 54.

⁽⁴⁾ ARISTOT., *Πολιτ.*, 50, 51.

⁽⁵⁾ P. FOUCART, *De l'authenticité de la loi d'Évégoros*, *Revue de philologie*, 1877, p. 168.

⁽⁶⁾ *Corpus inscr. attic.*, t. II, 751.

⁽⁷⁾ *Ibid.*, t. IV, p. 59.

⁽⁸⁾ *Ibid.*, t. II, p. 164.

marques de piété que récompensait un vote du conseil et du peuple⁽¹⁾.

Sauf ce caractère national, la fête du Pirée, autant que nous la connaissons, n'avait rien de particulier. Elle comprenait une procession, des comédies et des tragédies⁽²⁾. La loi d'Évégoros ne parle pas de chœurs cycliques, et rien n'autorise à croire que ce concours ait existé. L'importance de la ville permet de supposer que les concours dramatiques attiraient des poètes en renom et qu'on y présentait des pièces nouvelles. Une anecdote d'Élien raconte qu'Euripide y aurait fait représenter une de ses tragédies⁽³⁾.

Au point de vue religieux, un seul fait est à signaler. Dans les comptes d'Éleusis, à la quatrième prytanie, est portée la dépense suivante : [*Eis Dionύσια τὰ ἐν Πειραιεῖ ἐπιστάταις εἰς Θυσίαν ΔΔ*]⁽⁴⁾. Les épistates étaient chargés, avec les trésoriers des Deux Déeses, d'administrer le trésor du temple et de fournir l'argent nécessaire pour l'entretien du matériel et les frais du culte. Si donc la caisse sacrée d'Éleusis fit les frais d'un sacrifice offert à l'occasion des Dionysia du Pirée, c'est la preuve qu'il y avait un lien entre la religion de Déméter et celle du dieu qu'on honorait dans les Dionysia *κατ' ἀγρούς*.

CHAPITRE VI.

LÉNÆA.

Le nom officiel de la fête était *Διονύσια τὰ ἐπὶ Ἀθηναίῳ* ou *ἐπιλήναια*, dans les inscriptions et les auteurs du iv^e siècle⁽⁵⁾. Dès le v^e siècle une désignation plus courte, *Ἀθήναια*, probablement empruntée au langage courant, est employée dans un vers d'Aristophane⁽⁶⁾; mais

⁽¹⁾ *Corpus inscr. attic.*, t. II, 470, l. 65 et suiv.; cf., 467-9, 481.

⁽²⁾ *Εὐήγορος εἶπεν· ὅταν ἡ πομπὴ ἢ τῶν Διονύσιων [τῶν] ἐν Πειραιεῖ καὶ οἱ κωμῶδοι καὶ οἱ τραγωδοί.* DEMOSTH., *Mid.*, 10.

⁽³⁾ *ÆLIAN.*, *Hist. var.*, II, 13.

⁽⁴⁾ *Corpus inscr. attic.*, t. IV, p. 202 l. 19.

⁽⁵⁾ P. FOUCAUT, *Revue de philologie*, 1895, p. 31.

⁽⁶⁾ *Ἀθήναια χορηγῶν.* ARISTOPH., *Acharn.*, 1155, en 425.

en prose elle paraît pour la première fois dans une dédicace de l'époque macédonienne, qui est une inscription privée⁽¹⁾. À l'époque romaine, c'est la seule qui soit en usage.

Scaliger et Casaubon discutaient déjà pour savoir s'il fallait distinguer les Lénæa et les Anthestéria ou les réunir; la question divisait encore les savants au XVIII^e siècle. En 1816, Bœckh prouva, par d'excellentes raisons, que c'étaient deux fêtes différentes⁽²⁾. On pouvait espérer que la querelle était terminée; mais la thèse de l'identité a été reprise, dans ces dernières années, et appuyée sur un passage de Thucydide : Τὸ ἐν Λίμναις Διονύσου, ᾧ τὰ ἀρχαιότερα Διονύσια ποιεῖται ἐν μηνὶ Ἀνθεστήριῳ τῇ δωδεκάτῃ⁽³⁾. L'auteur s'étant servi du comparatif et non du superlatif, on en a conclu que, de son temps, les Athéniens ne connaissaient que deux fêtes de Dionysos, l'une, la plus récente, les Dionysia urbaines; l'autre appelée tantôt Anthestéria, d'après le mois, tantôt Lénæa, d'après l'endroit où elle se célébrait. D'où cette conséquence, que les Lénæa n'étaient autre chose que la partie scénique des Anthestéria⁽⁴⁾. À vrai dire, les partisans de ce système ont moins apporté des faits ou des textes nouveaux que des interprétations nouvelles, plus ingénieuses que solides. La distinction des Lénæa et des Anthestéria s'appuie sur des arguments autrement sérieux.

L'emploi du comparatif dans Thucydide peut se justifier grammaticalement, et le passage est susceptible d'interprétations différentes; je l'ai déjà discuté dans le troisième chapitre.

Le texte d'un grammairien, publié depuis le travail de Bœckh, me paraît trancher toute la difficulté. Διονύσια· ἑορτὴ Ἀθήνησι Διονύσου. Ἦγετο δὲ τὰ μὲν κατ' ἀγρούς μηνὸς Ποσειδεῶνος, τὰ δὲ Λήνια Γαμη-

⁽¹⁾ *Corpus inscr. attic.*, t. II, 1367.

⁽²⁾ BŒCKH, *Kleine Schriften*, t. V, p. 65.

⁽³⁾ THUCYD., II, 15.

⁽⁴⁾ Après GILBERT et BODENSTEINER, PICKARD (*American Journal of Archeology*, 1893, p. 56) et DOERPFELD (*Attisches Theater*, p. 9). — Il

faut savoir gré à M. Nilsson d'avoir examiné minutieusement et réfuté les arguments allégués par ceux qui ont tenté de renouveler cette fastidieuse discussion (*Studia de Dionysiis atticis*, p. 38-68).

λιῶνος, τὰ δὲ ἐν ἄσσει Ἐλαφρηβολιῶνος⁽¹⁾. Les Anthestéria ne figurent pas dans cette énumération, pas plus que dans la loi d'Évégoros; et peut-être, parce qu'il n'y avait pas de concours lyriques ni dramatiques. Peu importe pour la valeur de la scholie de Bekker que deux autres grammairiens aient cité la même glose, en remplaçant Γαμηλιῶνος par Αηναιῶνος⁽²⁾. C'est une légère erreur et facile à expliquer : ils ont substitué au mois attique le mois ionien correspondant.

À ce témoignage clair et positif on peut joindre quelques autres preuves, indirectes il est vrai; mais elles ont l'avantage d'être tirées de documents qui sont d'une date plus ancienne. MM. Kœrte et Wachsmuth ont fait remarquer que les comptes d'Éleusis en 328 portent, à la sixième prytanie, qui va du 3 Gaméliion au 8 Anthestériion, une dépense pour les Lénæa (l. 45) et, plus loin, une autre pour les Choes, un des jours des Anthestéria⁽³⁾. Si les deux cérémonies n'étaient pas distinctes, mais appartenaient à une seule et même fête, les deux dépenses seraient rapprochées l'une de l'autre, au lieu d'être séparées par une trentaine de lignes.

Le calendrier ionien comprenait deux mois appelés Lénæon et Anthestériion, ce qui suppose deux fêtes distinctes. La concordance avec le calendrier athénien a été établie avec certitude : Posidéon, Lénæon, Anthestériion = Posidéon, Gaméliion, Anthestériion⁽⁴⁾. Il est probable que les fêtes avaient lieu aux mêmes dates chez des peuples originaires de la même tribu hellénique. Il en était ainsi pour les Anthestéria suivant Thucydide. Pour l'autre fête, nous voyons, à Myconos, qu'un sacrifice était offert à Dionysos Lénéus le 12 Lénæon⁽⁵⁾. On a rattaché avec quelque vraisemblance au même mois le miracle du temple de Dionysos à Paros, où l'eau de la fontaine prenait annuelle-

⁽¹⁾ BEKKER, *Anecd.*, p. 235. — Cf. τῶ Γαμηλιῶνι, καθ' ὃν καὶ τὰ Αἰθναία παρ' Ἀθηναίοις. Ἴωνες δὲ τοῦτον οὐδ' ἄλλως ἀλλὰ Αἰθναίῳνα καλοῦσι. Schol. HESIOD., Ἔργα, 506.

⁽²⁾ Schol. ÆSCHIN., I, 43; HESYCH., in v. Διονύσια.

⁽³⁾ *Corpus inscr. attic.*, t. II, p. 626-7.

⁽⁴⁾ Voir BISCHOFF, *De fastis Græcorum antiquioribus*, p. 414.

⁽⁵⁾ Αηναιῶνος... δυωδεκάτει· Διονύσωι Αηνεῖ-ἐτήσιον. Bull. de Corr. hellén., 1888, p. 459.

ment la saveur du vin, au mois de Janvier⁽¹⁾. Enfin, à Naxos, dans une inscription de l'époque impériale, le chef d'une confrérie rappelle le souvenir des mystes qui ont laissé une somme *ὥστε τῶ Ληνεῶνι μνηι τὰ εἰθισμένα αὐτοῖς προσφέρεισθαι ὑπὸ μυστῶν*⁽²⁾.

On peut aussi tenir compte d'un catalogue des éphèbes athéniens, de l'époque romaine. On y a relaté les fêtes célébrées, dans le collège, par leurs magistrats, qui portaient les mêmes titres que ceux de la république. L'archonte-roi des éphèbes avait présidé aux Lénæa, et leur agoranome aux Anthestéria⁽³⁾.

Je signalerai, comme dernier indice de l'existence indépendante des Lénæa, qu'elles constituaient une fête complète, comprenant procession, sacrifice et jeux; et, comme preuve de leur haute antiquité, le fait qu'elles sont confiées à l'archonte-roi, auquel était réservée la direction des fêtes les plus anciennes.

En résumé, la fête des Lénæa était distincte de celle des Anthestéria et, de même que celle-ci, antérieure à l'émigration ionienne du xi^e siècle. Elle avait lieu au mois de Gaméliion; le jour précis n'est pas connu : c'était probablement le 12, comme à Myconos.

Nous sommes assez bien informés, par des textes de bonne époque, sur la manière dont les Athéniens du v^e et du iv^e siècle célébraient les Lénæa. Il y avait une procession qui se rendait au Lénæon, un sacrifice offert aux frais de la cité, des concours de tragédies et de comédies⁽⁴⁾. Nous savons aussi par Aristote que l'archonte-roi s'occupait de la procession avec l'assistance des quatre épimélètes des mystères; mais qu'il dirigeait seul tout ce qui était relatif aux concours dramatiques⁽⁵⁾.

⁽¹⁾ Andro in insula, in templo Liberi patris, fontem nonis Januariis semper vini sapore fluere Mucianus ter consul credit. PLIN., *Hist. nat.*, II, 103.

⁽²⁾ *Bull. de Corr. hellén.*, 1893, p. 32.

⁽³⁾ *Corpus inscr. attic.*, t. III, 1160.

⁽⁴⁾ Loi d'Évêgoros : *καὶ ἡ ἐπὶ Ληναίῳ πομπὴ καὶ οἱ τραγωδοὶ καὶ οἱ κωμικοὶ*. DEMOSTH., *Mid.*, 10. — *Corpus inscr. attic.*, t. II, 741.

⁽⁵⁾ Ὁ δὲ βασιλεὺς πρῶτον μὲν μυστηρίων ἐπιμελεῖ[ται μετὰ τῶν ἐπιμελητῶν οὐς] ὁ δὲ μ[οσ]χοχειροτονεῖ, δύο μὲν ἐξ Ἀθηναίων ἀπάντων, ἕνα

M. Aug. Mommsen soutient l'opinion que les concours étaient en partie dramatiques, en partie lyriques, et que ce dernier élément était le plus ancien⁽¹⁾. Cette assertion repose uniquement sur une dédicace du célèbre musicien Nicoclès de Tarente. Parmi les douze couronnes gravées sur le monument qu'il consacra, il en est une, tressée de feuilles de lierre, avec l'inscription *Ἀθήναια διθυράμβωι*⁽²⁾. Elle prouve simplement qu'au début de la période macédonienne, il y eut, peut-être exceptionnellement, une exécution de dithyrambes. Mais ce témoignage isolé et tardif ne peut prévaloir contre l'énonciation formelle de la loi d'Évégoros, qui mentionne, pour les concours des Lénæa, seulement les tragédies et les comédies.

Quant aux railleries lancées aux passants du haut des chars, Suidas dit qu'elles furent en usage dans les Lénæa, après l'avoir été dans les Anthestéria⁽³⁾. Il n'y a pas à chercher là une transmission de l'une à l'autre fête. Ce n'était pas une cérémonie religieuse, mais un divertissement populaire qui a pu naître spontanément dans toutes les deux.

Quelles étaient la signification et l'origine de la fête? La réponse est d'autant plus difficile que les anciens ne nous ont laissé de renseignements que sur la procession et les concours dramatiques; peut-être n'y avait-il pas autre chose. Nous sommes réduits au nom même de la fête. Cet unique renseignement a suffi pour susciter des explications fort diverses; j'en citerai quelques-unes.

Bœckh, partant du sens de *ληνός*, *pressoir*, avait imaginé l'hypothèse suivante : on aurait conservé des raisins jusqu'au mois de Gaméliion,

δ' [ἐξ Εὐμολπιδῶν, ἕνα] δ' ἐκ Κηρ[ύκω]ν· ἔπειτα Διονυσίων τῶν ἐπιληναίων· ταῦτα δέ ἐστ' [πομπή και ἀγών. Τήν] μὲν οὖν πομπὴν κοινῇ πρέμψουσιν ὃ τε βασιλεὺς και οἱ ἐπιμεληταί, τὸν δὲ ἀγῶνα διατίθωσιν ὁ βασιλεὺς. ARISTOT., Πολιτ., 57.

⁽¹⁾ M. AUG. MOMMSEN, *Feste der Stadt Athen*, 379.

⁽²⁾ *Corpus inser. attic.*, t. II, 1367. — Pour la date et l'identité du personnage, KOEHLER, *Rhein. Mus.*, 1884, p. 297.

⁽³⁾ Τὰ ἐκ τῶν ἀμαξῶν σκώματα... Ἀθήνησι γὰρ ἐν τῇ τῶν Χοῶν ἑορτῇ οἱ κωμάζοντες ἐπὶ τῶν ἀμαξῶν ἐσκωπῶν τε και ἐλοιδόρουν. Τὸ δ' αὐτὸ και τοῖς Ἀθηναίοις ἕσπερον ἐποίουν. SUIDAS, in v.

pour les presser au moment de la fête; le vin doux, qui coulait alors du pressoir, appelé *ἀμβροσία*, aurait été distribué en prix aux poètes vainqueurs. Cette opinion, plusieurs fois réfutée, est aujourd'hui abandonnée.

O. Gilbert. — *Ληνός* a aussi le sens de *tombeau*. La fête est une commémoration de la mort de Dionysos, qui est un dieu solaire; elle est placée au mois de Gaméliion, parce qu'alors la brume éteint le soleil. — 1° La fête n'a rien de funèbre, au moins dans ce que nous en connaissons; 2° le sens de *tombeau* pour *ληνός* est tardif et dérivé de la forme même de la cuve; 3° Dionysos n'a été pris pour un dieu solaire que dans les spéculations de certaines écoles philosophiques, bien longtemps après l'établissement de son culte.

O. Ribbeck et Maas. — Le nom des Lénæa dérive de *λήναι*, qui désigne les bacchantes en Arcadie; celles-ci sont les mêmes que les Thyades du Parnasse. — Mais rien ne prouve que le culte de Dionysos en Arcadie soit le même que celui de Delphes, ni que celui de Delphes, à son tour, ait quelque rapport avec les Lénæa d'Athènes. De Prott et Nilsson ont répondu à cette objection qu'Héraclite, Ionien, ayant employé le verbe *ληναίζω*, les Ioniens ont connu aussi les *ὄργια* des bacchantes, et que, les Lénæa ayant une partie mystique, la fête avait pour objet les *ὄργια* de Dionysos. — On ignore absolument ces prétendus rites mystiques; rien, dans les Lénæa d'Athènes, ne rappelle les *ὄργια*, qui consistaient essentiellement dans les courses nocturnes des femmes sur la montagne. Quant au verbe *ληναίζω*, pourquoi ne dériverait-il pas du même radical que *λήναια* et ne signifierait-il pas *célébrer les Lénæa*?

Toutes ces subtilités étymologiques disposent à faire bon accueil aux explications plus simples d'une scholie d'Aristophane : *Λήναιον γὰρ ἔστιν ἐν ἀγροῖς ἱερὸν τοῦ Διονύσου διὰ τὸ πλεκτοῦς ἐνταῦθα γεγυμέναι ἢ διὰ τὸ πρῶτον ἐν τούτῳ τῷ τόπῳ λήναιον τεθῆναι*⁽¹⁾. Le

⁽¹⁾ Schol. ARISTOPH., *Acharn.*, 202. — Les mots *ἐν ἀγροῖς* proviennent d'une erreur du scholiaste, qui a pris pour les Lénæa les Dionysia *κατ' ἀγρούς*, dont parlait le vers qu'il commentait.

sens du *mos* *πλεκτοῦς* n'est pas connu; la correction *πλεισίτους* ne rend pas beaucoup plus satisfaisante la première explication du scholiaste, qu'on peut laisser de côté. J'attacherais plus de prix à la seconde : le Lénæon est consacré à Dionysos, parce qu'en cet endroit fut élevé le premier bâtiment contenant un pressoir. La correction de Bœckh, *ληνόν*, est inutile; mieux vaut garder la leçon des manuscrits, *λήναιον*. Dans cet ordre d'idées, les Lénæa se rattacheraient au premier pressoir construit en Attique.

On aurait encore plus de chances d'arriver à un résultat, si l'on savait ce qu'était le Lénæon et où il était situé. Par malheur, la question est très vivement discutée, et on n'est pas encore arrivé à une solution qui soit généralement acceptée. Je suis donc obligé d'aborder ce problème ardu de la topographie athénienne, dans l'espoir d'en tirer quelque lumière sur la signification de la fête.

Pour l'emplacement du Lénæon, on s'est tenu, pendant longtemps, à la description, mal interprétée, de Pausanias : *Τοῦ Διονύσου δ' ἔστι πρὸς τῷ Θεάτρῳ τὸ ἀρχαιοτάτον ἱερόν. Δυὸ δέ εἰσω ἐντὸς τοῦ περιβόλου ναοὶ καὶ Διόνυσοι, ὃ τε Ἐλευθερεὺς καὶ ὃν Ἀλκαμένης ἐποίησεν ἐλέφαντος καὶ χρυσοῦ*⁽¹⁾. Un rapprochement s'est fait tout naturellement avec un passage du discours contre Néæra : *ἐν τῷ ἀρχαιοτάτῳ ἱερῷ τοῦ Διονύσου καὶ ἀγνωτάτῳ ἐν Λίμναις*⁽²⁾. Pausanias n'a parlé en aucun endroit de Limnæ ni du Lénæon, et il a paru impossible qu'il eût omis deux édifices religieux aussi importants⁽³⁾. L'emploi de l'épithète *ἀρχαιοτάτον* dans les deux passages a fait croire que

⁽¹⁾ PAUSAN., I, 20.

⁽²⁾ DEMOSTH., in *Neær.*, 76.

⁽³⁾ Je ne me charge pas de justifier le silence de Pausanias; voici comment on pourrait l'expliquer : Le voyageur a suivi la rue des Trépieds jusqu'au théâtre, puis la route qui monte à l'Acropole. Il aurait fallu descendre du théâtre dans la direction de l'enceinte pour visiter

Limnæ et le Lénæon. Il n'y avait dans ce quartier que de très vieux temples, peut-être négligés et qui n'avaient pas de statues ou de tableaux célèbres; celui de Limnæ était fermé toute l'année. Bref, il s'épargna ce crochet pour arriver plus vite à l'Acropole, qui l'attirait davantage.

Démosthènes et Pausanias avaient parlé du même temple. De là résultait la combinaison suivante : l'un des deux temples que Pausanias signale dans le péribole, était celui de Dionysos Éleuthéreus; l'autre, le plus ancien, ἀρχαιότατον, le plus voisin du théâtre, était le Lénæon, que l'on identifiait avec le temple de Limnæ. On n'avait pas assez remarqué à quelles difficultés on se heurtait, quelles impossibilités naissaient de cet arrangement. Il suffira d'en signaler une : le temple de Dionysos ne s'ouvrait qu'une fois par an, le 12 Anthestérion; comment faisait-on, au mois d'Élaphébolion, pour en faire sortir la statue du dieu, qui était portée dans la procession des Dionysia, et installée ensuite dans l'orchestre pour assister aux jeux? Le livre de Mommsen donnera une idée des combinaisons par lesquelles les savants avaient essayé de résoudre ce problème insoluble et de la vanité de leurs efforts⁽¹⁾.

Un grand progrès est dû à M. Wilamowitz. Dans un article publié en 1886, il a démontré que les deux temples voisins du théâtre, dont Pausanias a fait mention, étaient tous deux consacrés à Dionysos Éleuthéreus, dans le péribole duquel ils étaient compris, et que ni l'un ni l'autre n'avait rien de commun avec le sanctuaire de Limnæ ou avec le Lénæon⁽²⁾. C'est là un point acquis et qui n'est plus contesté.

Voilà donc le Lénæon délogé de l'enceinte du théâtre, mais où le placer?

M. Dœrpfeld, à la suite des fouilles qu'il avait entreprises à l'Ouest de l'Acropole, crut avoir retrouvé Limnæ et le Lénæon; du même coup, il transporta dans cette région tout le groupe des cinq temples que Thucydide plaçait au Sud de l'Acropole. Cette nouveauté, soutenue de la manière la plus ingénieuse par son auteur, séduisit bien des esprits, mais souleva aussi de vives objections. Je crois superflu de reprendre cette polémique, et je renvoie au mémoire publié par

¹ Aug. MOMMSEN, *Feste der Stadt Athen*, p. 393. — ⁽²⁾ WILAMOWITZ, *Hermes*, 1886, p. 597.

M. Wachsmuth en 1899⁽¹⁾; il contient une réfutation complète et très solide du paradoxe de Dœrpfeld.

M. Wilamowitz avait indiqué l'enceinte de Limnæ comme l'emplacement du Lénæon, mais sans démontrer son opinion par des faits ou par des raisonnements. M. Wachsmuth l'a combattue, sans proposer lui-même une solution⁽²⁾. Au lieu d'examiner un à un ses arguments, qui sont de valeur très inégale, j'exposerai les raisons pour lesquelles je pense que le Lénæon était distinct du temple de Dionysos à Limnæ, mais compris dans le même péribole, en répondant au passage aux objections de M. Wachsmuth.

Les écrivains de l'époque classique ont fait du nom commun, *λήναιον*, un nom propre qui désigne l'édifice auprès duquel avaient lieu les Dionysia du mois de Gamélion⁽³⁾; mais aucun n'a dit que ce fût un temple, ni parlé d'un culte spécial de Dionysos *Ἀθηναίος*. En dehors du temple de Dionysos Éleuthéreus, ils ne connaissent qu'un autre temple de Dionysos, celui de Limnæ. Seuls, les lexicographes ont mentionné un *ἱερόν Διονύσου Ἀθηναίου*, mais il faut prendre *Ἀθηναίου* comme un équivalent de *ἐν Λίμναις* (voir plus loin). Un *λήναιον*, dans la langue usuelle, désignait un bâtiment rustique, contenant un pressoir, une cuve et peut-être des jarres en terre. Le *Ἀθήναιον* par excellence était la première construction qui avait renfermé les instruments inventés pour fabriquer le vin. La tradition en rapportait sans doute l'entreprise au dieu lui-même, ou à l'un de ses premiers compagnons. Rien de surprenant que les Athéniens n'aient pas cessé de l'entretenir et de la réparer, comme ils le firent pour l'aire sacrée de Triptolème à Éleusis et pour le vaisseau de Thésée qui servait pour la théorie de Délos; rien de surprenant non plus qu'une telle relique devînt le but

⁽¹⁾ *Abhandl. der sächs. Gesellsch. der Wissensch.*, 1899, p. 34 et suiv.

⁽²⁾ WILAMOWITZ, *Hermes*, 1886, p. 617; WACHSMUTH, *Abhandl.*, 1899, p. 42 et suiv.

⁽³⁾ Ἡ ἐπὶ Ἀθηναίων πομπή. Loi d'Évègoros, DEMOSTH., *Mid.*, 10; — ὁ ἐπὶ Ἀθηναίων ἀγών. ARISTOPH., *Acharn.*, 505.

d'une cérémonie religieuse, telle que la procession et le sacrifice des Lénæa. Cette idée se présente si naturellement qu'elle est déjà indiquée dans le scholiaste d'Aristophane, qu'il l'ait trouvée lui-même ou empruntée à quelque auteur.

M. Wachsmuth dit judicieusement que, si le Lénæon et le temple de Limnæ sont deux édifices distincts, il n'y a pas de raison pour les réunir dans une même enceinte. Il n'y en a pas non plus pour les séparer. C'est une question de textes. Je rapprocherai d'abord deux gloses d'Hésychius : *Ἐπὶ Ἀθηναίων ἀγῶν· ἔστιν ἐν τῷ ἄσῃ Λήναιον περιβόλον ἔχον μέγαν καὶ ἐν αὐτῷ Ἀθηναίου Διονύσου ἱερὸν, ἐν ᾧ ἐπετελοῦντο οἱ ἀγῶνες Ἀθηναίων πρὶν τὸ θεάτρον οἰκοδομηθῆναι*⁽¹⁾. — *Λίμναι· ἐν Ἀθήναις τόπος ἀνεΐμενος Διονύσῳ, ὅπου τὰ Λήναια ἤγετο*⁽²⁾. Suivant la première, les concours avaient lieu dans le péribole du Lénæon; suivant la seconde, dans celui de Limnæ. Les deux textes seraient contradictoires, si l'on mettait le Lénæon et le Dionysion de Limnæ en deux emplacements différents. Ils s'accordent, si l'on admet qu'il y avait deux édifices distincts dans le même péribole. Je sais bien qu'il ne faut pas raisonner trop rigoureusement sur l'opposition qui existe entre deux gloses d'un même lexicographe, attendu qu'il peut les avoir empruntées à deux auteurs différents. Mais la conclusion que j'en ai tirée est confirmée par le témoignage positif d'une scholie d'Aristophane : *Λίμνη· τόπος ἱερὸς Διονύσου ἐν ᾧ καὶ οἶκος καὶ νεὸς τοῦ Θεοῦ*⁽³⁾. Ce texte a une précision et une propriété de termes qui sont rares dans les phrases écrites par le scholiaste lui-même; la conservation de la forme attique *νεὸς*, qui est remplacée par *ναός* à partir du III^e siècle, est l'indice matériel d'un emprunt direct fait à un auteur d'une bonne époque. Ce texte me paraît trancher la difficulté. Il y avait dans le péribole du quartier de Limnæ deux constructions distinctes, également consacrées au dieu, mais d'une nature différente, ce que marque très nettement l'emploi des deux termes *οἶκος*

⁽¹⁾ HESYCH., *ἐπὶ Ἀθηναίων*. — Même glose, plus ou moins abrégée, dans PHOTIUS, *l'Étymol. Magn.*, SUIDAS, BEKKER, *Anecd.*, 278. — ⁽²⁾ HESYCH., *Λίμναι*. — ⁽³⁾ Schol. ARISTOPH., *Ran.*, 216.

et *νεώς*⁽¹⁾. Le *νεώς* est le temple renfermant la statue de culte de Dionysos, le Dionysion de Thucydide et d'Isée. Ceux-ci le distinguent des deux temples du théâtre, en ajoutant *ἐν Λίμναις*, nom du quartier où il s'élevait. C'est le même temple que désigne Hésychius dans la glose citée plus haut : *καὶ ἐν αὐτῷ* (le Lénæon) *Ληναίου Διονύσου ἱερὸν*. L'épithète *Λήναιος* ne doit pas être prise dans un sens mythologique, comme rappelant que le dieu est l'inventeur du pressoir, mais dans un sens topographique : le Dionysos qui est dans le péribole du Lénæon⁽²⁾. Ce temple avait son enceinte particulière qui l'isolait du reste du téménos⁽³⁾. *Οἶκος* désigne un bâtiment annexe du temple, renfermant des objets sacrés, qui servaient au culte ou avaient par eux-mêmes une valeur religieuse; quelquefois la cella même du temple ou une chapelle ayant une statue. L'*οἶκος* de Limnæ est le bâtiment où se conservait le premier pressoir que les Athéniens croyaient remonter à l'origine du culte; l'importance de cette relique fut cause que le terme *οἶκος*, commun à tous les bâtiments de ce genre, fit place, d'assez bonne heure, à la désignation spéciale de *λήναιον*, la maison du pressoir. Ce nom s'étendit plus tard au péribole tout entier, remplaçant la désignation classique *ἐν Λίμναις*. Enfin les auteurs de basse époque transportèrent à Dionysos l'épithète de *Λήναιος*, dérivée du péribole du Lénæon, dans lequel son temple était enclavé. En interprétant ainsi le témoignage du scholiaste et d'Hésychius, disparaît une des objections de M. Wachsmuth. Le temple lui-même, le *νεώς*,

⁽¹⁾ Même distinction du *νεώς* et de l'*οἶκος* dans une inscription d'Amorgos publiée par M. DELAMARRE, *Revue des études grecques*, 1903, p. 155, l. 3-4 du texte, et p. 160 les références données dans le commentaire.

⁽²⁾ De même dans le passage d'Apollodoros, cité par le scholiaste d'Aristophane, *Acharn.*, 961. L'auteur raconte l'arrivée d'Oreste à Athènes. C'était le jour qui fut plus tard celui des *Xôes*. Il n'est pas désigné par ce nom, mais il y a, en parenthèse, *ἦν δὲ ἑορτὴ Διο-*

νύσου Ληναίου. Les uns ont regardé ces mots comme une addition personnelle du scholiaste, qui aurait confondu les Lénæa avec les Anthestéria; les autres ont proposé de corriger *Ληναίου* en *Διμναίου*. Je crois plus simple, en attribuant la parenthèse au scholiaste, d'entendre l'épithète, de même que dans le passage d'Hésychius: le Dionysos qui est dans le péribole du Lénæon.

⁽³⁾ Voir p. 111.

comme il est dit dans le discours contre Néæra, ne s'ouvrait que le 12 Antesthèrion; mais il n'en était pas de même pour le reste du péribole et pour l'*oïkos* appelé Lénæon. Aux Lénæa, la procession pouvait entrer librement dans l'enceinte sacrée; laissant de côté le Dionysion, toujours fermé, elle se dirigeait vers le bâtiment où se gardaient religieusement les premiers instruments qui avaient servi à la fabrication du vin. Là s'accomplissaient les cérémonies traditionnelles; après les vœux et les libations, les victimes étaient immolées sur un autel extérieur. Le dieu devait y assister; on supposera qu'il était représenté par une statue permanente, ou que les Athéniens fabriquaient, pour la durée de la fête, une image en bois, peinte et parée de vêtements, ainsi que le faisaient annuellement les Déliens.

De ces discussions étymologiques et topographiques se dégagent les conclusions suivantes : les Lénæa, aussi bien que les Anthestéria, s'adressaient, à des dates différentes, au même Dionysos. Le dieu était possesseur d'un vaste péribole qui contenait son temple et le Lénæon. Tant qu'il fut seul de son nom en Attique, Διόνυσος et Διονύσιον suffirent pour le désigner, lui et son temple. Après l'introduction du Dionysos d'Éleuthères, il fallut le distinguer. Puisqu'il habitait le quartier des Marais, les auteurs classiques ajoutèrent *ἐν Λίμναις* à son nom ainsi qu'au temple et au téménos. Le Lénæon, qui appartenait aussi au Dionysos *ἐν Λίμναις*, popularisé par la fête qu'on y célébrait, donna plus tard son nom au péribole tout entier, ce qui valut au dieu l'épithète de *Λήναιος*. — La fête des Lénæa, *la Fête du Pressoir*, avait pour objet de renouveler la mémoire d'un des bienfaits de Dionysos, l'invention et la communication aux hommes de l'art de fabriquer le vin. Nous rapportons donc la fête à un fait de l'histoire divine, et non à l'une des phases de la vie du vin. Nous échappons ainsi aux difficultés qui naissent de la date de Gaméliion. C'est à quoi n'ont pu réussir les savants, tant anciens que modernes, qui ont voulu faire de Dionysos un pur symbole de la vigne et du vin, et vainement ont-ils essayé de faire concorder les diverses périodes de leur développe-

ment avec les fêtes du dieu. À quoi en effet correspondraient les Lénæa? Si par *ληνός* ils entendent *pressoir*, ce n'est pas en Gaméliion qu'on presse le raisin; si c'est la *cuve* où le vin fermente, ce n'est pas non plus en ce mois que commence ou s'achève la fermentation. Une correspondance aussi rigoureuse n'est plus nécessaire lorsqu'il s'agit seulement de glorifier un des bienfaits du dieu. La fête éleusinienne de l'*Aire sacrée*, les Haloa, avait lieu en Posidéon, à une date où les récoltes sont battues depuis longtemps. De même pour les Lénæa; sans ruiner notre explication, nous pouvons avouer que nous ignorons par quel motif les Athéniens avaient placé en Gaméliion la fête et la visite solennelle au Pressoir de Dionysos.

En dehors des cérémonies extérieures dont nous avons parlé, quelques savants se sont demandé s'il n'y avait pas des rites mystérieux, par où les Lénæa se rattacheraient à quelque dogme de la religion dionysiaque. Cette recherche est légitime, mais elle n'a pas abouti, faute de documents, ou plus probablement parce qu'il n'y avait rien de semblable. J'ai parlé plus haut de la conjecture de M. Nilsson sur l'existence d'*ὄργια* dans les Lénæa; elle n'était du reste présentée qu'avec réserve⁽¹⁾. M. Aug. Mommsen a supposé que le but de la fête était de célébrer la descente aux enfers de Dionysos, qui en ramenait sa mère Sémélé⁽²⁾. Cette hypothèse, ingénieusement présentée, mais subtile et compliquée, repose sur une série de propositions qui sont loin d'être prouvées ou même de pouvoir l'être; il suffit que l'une soit fausse pour que le système s'écroule. Or toutes sont douteuses ou invraisemblables. 1° Le calendrier ionien de Myconos prescrit les sacrifices suivants pour le mois de Lénæon : le 10 à Déméter, Coré et Zeus Bouleus; le 11, à Sémélé, le 12 à Dionysos Léneus, et le même jour, un autre à Zeus Chthonios et Gé Chthonia. M. Mommsen voit un lien entre tous ces sacrifices; c'est Dionysos arrachant sa mère

⁽¹⁾ Voir p. 92. — ⁽²⁾ Aug. MOMMSEN, *Feste der Stadt Athen*, p. 380-382.

aux dieux infernaux. Mais la proximité des fêtes dans un calendrier est un indice souvent trompeur. À Myconos même, on voit des victimes immolées le même jour à Poseidon et à Déméter Chloé; un autre jour, à Apollon et à Achéloos⁽¹⁾. En pourra-t-on conclure qu'il y ait une connexité entre ces différentes divinités?

2° Le rapport entre le sacrifice du 12 à Myconos et les Lénæa à Athènes est assez vraisemblable. Cela n'autorise pas à y transporter tout le groupe du 10 au 12. Dans la liste du *δερματικόν*, les Lénæa sont précédées d'un sacrifice à Daeira, sans indication du jour précis; M. Mommsen en conclut que c'est l'équivalent du sacrifice offert le 11 à Sémélé par les Myconiens. Pure conjecture.

3° L'identification de Daeira et de Sémélé est l'hypothèse la plus arbitraire et la moins vraisemblable qui soit. Daeira est la divinité la plus mal connue du cycle éleusiniens; ce n'est pas une raison pour en faire l'équivalent attique de Sémélé, de voir en elle une des deux mères rivales de Dionysos et, par suite, l'ennemie de Déméter. En outre, on n'a aucune preuve, aucun indice que Sémélé ait jamais été adorée à Éleusis, même sous le pseudonyme de Daeira.

Le cycle d'Éleusis et celui de Thèbes sont absolument distincts. Si les contes populaires et les poètes ont pu brouiller à leur fantaisie les divers Dionysos et leurs légendes, il n'en a pas été de même dans les rites religieux; chacun des sacerdoce qui en avaient la garde veillait à les maintenir dans leur pureté et leur intégrité. Pour ce motif, je ne crois pas que nous trouvions la trace d'une cérémonie accomplie aux Lénæa dans une scholie assez bizarre d'Aristophane : *Ἐν τοῖς ληναικοῖς ἀγῶσι τοῦ Διονύσου ὁ δαδοῦχος παρέχων λαμπάδα λέγει· καλεῖτε Θεόν· καὶ οἱ ὑπακούοντες βοῶσι· Σεμελή! Ἰακχε πλουτοδότα*⁽²⁾. À l'interpréter littéralement, la scène se passerait au moment des concours dramatiques, c'est-à-dire en public, ce qui exclut toute idée de rite mystérieux. Le dadouque, *ὁ δαδοῦχος* avec l'article, est

⁽¹⁾ *Bull. de Corr. hellén.*, 1888, p. 460. — ⁽²⁾ Schol. ARISTOPH., *Ran.*, 479.

le ministre éleusien et non un porte-flambeau quelconque. Son intervention dans les Lénæa n'a rien d'impossible; il serait à souhaiter qu'elle fût attestée par une autorité plus grave. Mais je ne puis croire du tout que l'invocation entonnée par les assistants ait fait partie du rituel. Ce ne peut être qu'une composition poétique dont l'auteur, après tant d'autres, confond Iacchos et Dionysos, mêle la filiation thébaine du dieu à celle d'Éleusis.

On n'a donc trouvé aucun rite mystérieux dans les Lénæa; je crois, de plus, qu'il n'y en a pas à chercher. Telle que nous l'avons expliquée, la fête se suffit à elle-même. Glorifier et remercier le dieu de qui les hommes ont appris à fabriquer le vin, n'est-ce pas le digne objet d'une fête? Et, pour la célébrer, quel lieu était plus convenable que l'antique bâtiment où on avait fait le vin pour la première fois? En somme, les Lénæa sont la *Fête du Pressoir* et rien de plus.

Il ne s'ensuit pas pourtant qu'elle n'ait aucune relation avec des cultes plus mystérieux, notamment avec celui d'Éleusis. La direction en appartient de tout temps à l'archonte-roi; cela prouverait peu; puisque toutes les fêtes les plus anciennes rentraient dans sa compétence. Mais il avait comme assistants les mêmes épimélètes qui étaient élus pour veiller sur la procession des mystères et sur toute la partie extérieure de leur célébration⁽¹⁾. Deux d'entre eux étaient pris parmi les Eumolpides et les Kéryces. D'où vient qu'une seule autre fête, celle des Lénæa, leur fût confiée par surcroît, sinon de ce que le Dionysos qui avait donné le vin aux hommes était le même qui, avec Déméter, leur avait déjà enseigné l'agriculture? Et les comptes d'Éleusis nous en fourniront encore une preuve positive. Les épistates du temple recevaient une somme de vingt drachmes pour offrir des victimes à l'occasion des Dionysia du Lénæon : ἐπιστάταις ἐπιλήναια

⁽¹⁾ Je ne sais pourquoi M. Nilsson (*Studia*, p. 114) a cru que ces épimélètes pouvaient être des épimélètes spéciaux des Lénæa. C'est

précisément à propos de cette fête et des mystères qu'Aristote (*Πολιτ.*, 54) a décrit leurs fonctions.

εις Διονύσια θύσαι ΔΔ⁽¹⁾. Ce qui est à considérer, ce n'est pas qu'à Éleusis un sacrifice ait été offert en cette circonstance, c'est qu'il ait été payé sur le trésor des Deux Déesses. Elles tenaient, ce qu'elles ne faisaient pour aucun autre dieu, à participer aux honneurs rendus à Dionysos, et cela afin de bien montrer par quels liens étroits il leur était uni.

Les cérémonies des Lénæa sont trop simples, elles s'expliquent trop facilement par elles-mêmes, pour qu'il soit nécessaire d'en chercher l'original en Égypte. Ce n'est pas à dire toutefois que, même en cette circonstance, Dionysos n'ait aucun trait commun avec Osiris. Celui-ci passait pour avoir fait présent de la vigne aux hommes; la Fête des Pampres en perpétuait la mémoire chez les Égyptiens⁽²⁾, comme la Fête du Pressoir le fit pour les Grecs. Les deux fêtes s'adressaient au même dieu et pour le même bienfait; mais elles n'eurent pas même fortune. Dans la Fête des Pampres, ainsi que le nom l'indique, les Égyptiens songeaient davantage au don de la vigne, dont ils goûtaient surtout l'ombrage et les fruits. Osiris leur avait bien appris à en tirer le vin; mais l'usage s'en était peu répandu. La boisson favorite resta la bière qui, elle aussi, était un présent divin, dû à Isis; c'était la bière que l'on offrait aux dieux et aux morts, et par milliers de cruches, au moins dans les formules des inscriptions; le vin paraît beaucoup plus rarement. Par une suite naturelle, si la piété des Égyptiens ne leur permit pas d'oublier qu'ils devaient la vigne à Osiris, ce ne fut jamais, parmi tant de bienfaits de leur dieu, qu'un point secondaire, et la Fête des Pampres demeura toujours dans un rang inférieur. Il n'en fut pas de même chez les Grecs. La culture de la vigne et l'usage du vin prirent un tel développement que cet attribut secondaire occupa la première place dans les croyances populaires; la foule en arriva à ne plus guère voir en Dionysos que le dieu du vin. On s'en

⁽¹⁾ *Corpus inscr. attic.*, t. II, p. 526, l. 46. — ⁽²⁾ Voir p. 64.

aperçoit au nombre des légendes qui faisaient intervenir le dieu dans chacune des circonstances. C'était pour le don même de la plante et la manière de la cultiver; puis pour inventer le pressoir et la cuve; enfin, le dieu seul avait été capable de préserver les hommes des effets dangereux du vin et de leur apprendre à en tempérer la force en le mêlant d'eau. De leur côté, les symbolistes de l'antiquité interprétaient gravement tous ces beaux récits; ils montraient combien était exact le mythe des Nymphes nourrices de Dionysos et comment se justifiait le choix de Limnæ pour y construire son temple. La fête des Lénæa, aussi bien que celle des Pampres, était destinée à glorifier le dieu qui avait donné aux hommes la vigne et le vin; mais elle prit comme occasion ce qui paraissait aux Grecs le plus insigne bienfait de Dionysos : l'invention des instruments qui transformaient en vin les fruits de la vigne. Ce ne fut sans doute au début qu'un modeste sacrifice, en rapport avec la place secondaire que cet épisode tenait dans l'histoire du dieu; et les développements qu'elle reçut par la suite n'altèrent pas la conception des premiers fondateurs du culte. Aucun rite nouveau n'y fut introduit, mais, pour répondre aux sentiments populaires, on accrut les cérémonies extérieures : la magnificence de la procession, le nombre des victimes, les réjouissances qui suivirent le sacrifice. Les concours dramatiques, qui commencèrent au VI^e siècle, ont jeté un tel éclat qu'à l'époque classique les Lénæa étaient devenues la fête la plus brillante de l'ancien Dionysos. Mais il ne faut pas se laisser éblouir, et on ne devra pas oublier qu'au point de vue religieux leur importance est bien moindre que celle des Dionysia champêtres et des Anthestéria.

Sur quel théâtre ont été jouées les pièces présentées au concours des Lénæa? Sur celui dont les restes se voient au pied de l'Acropole; ce théâtre, construit d'abord en bois, puis en pierre, servait à la fois pour les représentations des Dionysia et des Lénæa. Telle a été l'opinion acceptée sans contestation, aussi longtemps qu'on a cru que le

Lénæon était compris dans le péribole de Dionysos Éleuthéreus. Une fois reconnu qu'il en était distinct, il fallut bien se demander s'il n'y avait qu'un seul théâtre ou si chacun des deux Dionysos avait le sien, comme il avait son téménos, son temple et sa fête. Les jeux étant destinés à réjouir le dieu, il semble naturel qu'ils aient été placés près de sa demeure et non dans une enceinte étrangère; deux temples distincts paraissent impliquer deux théâtres distincts. C'est à cette solution que conduirait le raisonnement; mais, avant tout, il faut tenir compte des faits. Un seul témoignage explicite nous est parvenu de l'antiquité, celui de Pollux, qui admet deux théâtres, l'un pour les Dionysia, l'autre pour les Lénæa : *καὶ Διονυσιακὸν Θέατρον καὶ Ἀθηναϊκόν*⁽¹⁾. En dehors de l'assertion positive, mais trop brève, de Pollux, nous avons quelques renseignements épars dans les lexicographes sur ce théâtre. En les rapprochant, on obtient un certain nombre d'indications : 1° Il n'est jamais question, pour le v^e siècle, d'une construction en pierre; les spectateurs s'asseyaient sur des banquettes en bois que soutenaient des échafaudages, *ἱκρία*. 2° Ce théâtre en bois s'élevait sur l'ancienne agora, ou du moins dans le voisinage. 3° Il était dans une enceinte sacrée de Dionysos Lénæos ou de Limnæ. 4° En haut du théâtre poussait un peuplier, sur lequel grimpaient les spectateurs qui n'avaient pas trouvé place sur les gradins; ce peuplier était aussi voisin de l'enceinte sacrée. 5° Ce théâtre en bois cessa de servir lorsque le théâtre en pierre de Dionysos (Éleuthéreus) fut achevé⁽²⁾.

Ces détails réunis ne conviennent pas au théâtre dionysiaque. Sur la pente de l'Acropole, des échafaudages étaient inutiles; il suffisait

⁽¹⁾ POLLUX, IV, 121.

⁽²⁾ Voir les deux gloses d'Hésychius citées à la page 96. — *ἱκρία τὰ ἐν τῇ ἀγορᾷ ἀφ' ὧν ἐθεῶντο τοὺς Διονυσιακοὺς ἀγῶνας πρὶν ἢ κατασκευασθῆναι τὸ ἐν Διονύσου Θέατρον*. PHOTIUS, in v. — *ἱκριοποιοὶ δ' εἰσιω οἱ πηγγύντες τὰ περὶ τὴν ἀγορὰν ἱκρία*. POLLUX, VII, 125.

— *Παρ' αἰγείρου Θέα· Ἐρατοθένης Φησὶ ὅτι πλεῖστον αἰγείρου τιτὸς Θέα... ἐγγὺς τῶν ἱκρίων. Ἔως οὖν τούτου τοῦ Φυτοῦ ἐξετείνετο καὶ κατεσκευάζετο τὰ ἱκρία*. HESYCH. SUIDAS, in v.) — *Αἰγείρος γὰρ ἐπάνω ἦν τοῦ Θεάτρου*. BEKKER, *Anecd.*, p. 419.

d'entailler le rocher pour y ménager une série de gradins grossiers, mais, à la rigueur, suffisants. La construction d'échafaudages était, au contraire, indispensable pour obtenir des gradins étagés, sur un terrain plan ou légèrement en pente, comme celui qui s'étend auprès de l'Hôpital militaire (Lénæon). Le fameux peuplier était en haut du théâtre; s'il s'agissait de celui de l'Acropole, l'arbre aurait été tout près de la grotte, et on a fait observer qu'en cette place il aurait poussé difficilement; d'ailleurs il aurait été plus simple de grimper sur le rocher que de se jucher dans ses branches. La proximité de l'ancienne agora est une donnée précise; mais l'emplacement de celle-ci n'a pas encore été déterminé; il semble toutefois qu'elle n'allait pas jusqu'au théâtre dionysiaque. Si l'on peut ajouter foi aux deux gloses d'Hésychius, disant que les concours avaient lieu dans l'enceinte de Limnæ ou de Dionysos Lénæos (ce qui revient au même, voir page 98), il n'y a pas de doute qu'il y avait, pour les Lénæa, un théâtre distinct, qui était construit en bois et compris dans le péribole du Lénæon. Il convient d'ajouter qu'il avait disparu, sans laisser de traces, dès le iv^e siècle; il importerait donc de savoir à quelle source avaient puisé les lexicographes. L'un d'eux nommé Ératosthènes, et probablement toutes les gloses que nous avons citées dérivent, plus ou moins directement, de l'érudit alexandrin qui, lui-même, avait pu consulter des livres plus anciens.

Pour l'emplacement du théâtre des Lénæa, je crois trouver une indication positive dans un texte épigraphique du v^e siècle, qui n'a pas été étudié à ce point de vue. C'est un décret de l'année 418, ordonnant d'affermir le téménos de Néleus; suivant l'usage, une copie doit en être gravée sur une stèle de marbre et exposée : Τὸ δὲ ψήφισμα τὸδε, ὅπως ἀν' ἧ εἰδέναι τῶι βουλομένωι, ἀναγράφας ὁ γραμματεὺς ὁ τῆς βουλῆς ἐν στήλῃ λιθίνῃ καταθέτω ἐν τῶι Νηλείωι παρὰ τὰ ἱκρία⁽¹⁾.

⁽¹⁾ *Corpus inscr. attic.*, t. IV, 1, p. 66, n. 53 a.

Le Néleion, comme je le montrerai dans le chapitre suivant, était situé au-dessous du Dionysion de Limnæ et s'étendait jusqu'au mur de la ville. La stèle devait être placée dans le Néleion et *παρὰ τὰ ἱκρια*. M. Dittenberger, le seul qui ait annoté ce passage, l'interprète avec réserve comme désignant une *grille en bois* : « *cancelli significari videntur*⁽¹⁾. » Mais *ἱκρια* a toujours le sens de *tabulatum*, c'est-à-dire l'ensemble formé par des supports verticaux qui soutiennent une surface en bois horizontale, telle qu'un plancher, le pont d'un navire ou des gradins étagés. Seul, et sans une addition qui en détermine l'usage particulier, ce mot est employé, dans le théâtre du v^e siècle, pour le théâtre en bois, témoin le vers d'Aristophane : *Ὡς' εὐθὺς εἰσιόντας ἀπὸ τῶν ἱκρίων ὑποβλέπουσ' ἡμᾶς*⁽²⁾. Par conséquent, le théâtre lénéen dont parle Pollux était contigu au Néleion.

L'interprétation proposée pour *ἱκρια* trancherait encore une petite question de détail, diversement résolue. On s'est demandé si les échafaudages du théâtre étaient permanents ou n'étaient élevés que pour le temps des représentations. Le décret désigne le point où doit être exposée la stèle. Il est évident que ce point ne pouvait pas être déterminé par un échafaudage temporaire, qui aurait disparu après quelques jours, mais seulement par une construction permanente. Il paraît donc vraisemblable que les Athéniens ne renouvelaient pas chaque année, pour les concours dramatiques des Lénæa, le travail coûteux d'un théâtre en bois de vastes dimensions. Ils se bornaient à entretenir les *ἱκρια* qu'on avait élevés au commencement du v^e siècle, et qui servirent aux représentations jusqu'au moment où fut achevé le théâtre en pierre dans le péribole de Dionysos Élèuthéreus.

⁽¹⁾ DITTENBERGER, *Sylloge inscr. gr.*, 550. — ⁽²⁾ ARISTOPH., *Thesmoph.*, v. 395. Cf. Schol., *ibid.*

CHAPITRE VII.

ANTHESTÉRIA.

Nous voici arrivés à la fête la plus ancienne, la plus solennelle, celle qui était commune à tous les Ioniens⁽¹⁾. C'est en même temps la plus obscure et, au premier aspect, elle paraît pleine d'incohérences, par le mélange et le contraste des réjouissances avec des cérémonies mystérieuses et tristes, comme si l'on avait réuni le Mardi Gras et le Jour des Morts. En outre, pour cette fête d'une si haute antiquité, d'une si grande importance religieuse, la liste du *δερματικόν* ne mentionne aucun sacrifice offert au nom de la cité; elle ne figure pas non plus dans la loi d'Évégoros, qui énumère cependant les Dionysia du Pirée, du Lénæon et celles de la ville; nulle part, en effet, on n'a trouvé trace, aux Anthestéria, ni d'une procession dirigée par les magistrats, ni de jeux publics, ni de concours dramatiques⁽²⁾. Ce sont moins les documents qui font défaut que le sens qui en échappe; on est en face d'une énigme. Pour essayer de la résoudre, j'ai divisé ces recherches

⁽¹⁾ Καὶ τὸ ἐν Λίμναις Διονύσου, ᾧ τὰ ἀρχαῖότερα Διονύσια τῇ δωδεκάτῃ ποιεῖται ἐν μηνὶ Ἀνθεστηριῶνι, ὡσπερ καὶ οἱ ἀπ' Ἀθηναίων Ἴωνες ἐπι καὶ νῦν νομιζουσιν. THUCYD., II, 15.

⁽²⁾ Il n'y avait pas de concours de comédies le jour des Chytroi, comme l'avait cru Gilbert, d'après un passage mal compris de Plutarque : Lycurgue εἰσήνεγκε δὲ καὶ νόμους, τὸν μὲν περὶ τῶν κωμῶδων, ἀγῶνα τοῖς Χύτροις ἐπιτελεῖν ἐφάμιλλον ἐν τῷ θεάτρῳ καὶ τὸν νυκίσαντα εἰς ἄστυ καταλέγεσθαι (X Orat., p. 841). Il s'agit d'un concours de comédiens et non de comédies; même sens pour les χύτροι ἀγῶνες de Philochoros (*Fragm. hist. gr.*, éd. Didot, t. I, p. 407). Une glose d'Hésychius : Διμνομάχαι· παῖδες οἱ πυντεόντες τόπῳ Λίμναις καλουμένῳ, a donné lieu à une méprise assez plaisante.

M. Nilsson (p. 64) a cru que c'était un concours des Anthestéria. Il est question de batailles à coups de poing que se livraient les jeunes Athéniens, dans le quartier de Limnæ. Nous avons vu même chose, au même endroit, en 1880. Les gamins d'Athènes se donnaient rendez-vous, armés de frondes, au Sud de l'Acropole, dans les terrains vagues qui avoisinent l'ancien emplacement de Limnæ. Il s'était formé deux bandes qui grossissaient chaque jour, et on en vint, par jeu, à des rencontres régulières. Peu de combattants furent blessés, mais les projectiles atteignaient plus fréquemment les passants. La presse s'en occupa; la police intervint et fut impuissante; il fallut envoyer deux compagnies d'infanterie pour disperser les modernes Διμνομάχαι.

en deux parties. Dans la première, je me suis efforcé de tirer des témoignages qui nous sont parvenus la connaissance la plus exacte possible de ce qui se faisait dans chacune des cérémonies. Dans la seconde, j'ai cherché pourquoi on le faisait; après avoir examiné les diverses interprétations qui ont été proposées, j'indiquerai la solution qui me paraît la plus vraisemblable. Une idée fort simple m'a guidé en cette matière difficile. Les Anthestéria étaient une fête de Dionysos. Par conséquent, toutes les cérémonies se rapportaient à lui; et pour chacune d'elles, il faudra toujours se demander en quoi elle était propre à honorer le dieu. Quant au sens profond des rites, Dionysos étant venu du dehors en Attique, c'est moins dans la religion athénienne qu'on pourra le découvrir que dans celle du pays d'où le culte du dieu est originaire. Ce sont là des choses fort naturelles, qu'il peut sembler inutile de rappeler; c'est cependant pour les avoir oubliées que tant de systèmes fantaisistes ou arbitraires se sont produits sur la signification des Anthestéria.

Nous avons d'abord à nous préoccuper de l'endroit où se passait la fête. C'était dans le péribole de Limnæ; le fait n'est ni contesté ni contestable. Mais où était ce péribole? La question n'a pas été résolue définitivement. D'une manière générale, on savait par un passage de Thucydide qu'il était situé au Sud-Est de l'Acropole. M. Dœrpfeld a essayé récemment de le transporter au Sud-Ouest et de l'identifier avec un des édifices dont il avait découvert les ruines. Ce système a été réfuté par M. Wachsmuth d'une manière suffisante pour qu'il ne soit plus besoin d'y revenir. Le péribole de Limnæ était-il dans la ville ou en dehors? Encore un point qui a fait l'objet d'une controverse entre MM. Wilamowitz et Oehmichen. On pourrait concilier les deux opinions opposées en admettant qu'il était en dehors de l'enceinte de Pisistrate et qu'il fut compris dans celle de Thémistocle. À l'époque classique, un passage d'Isée ne laisse aucun doute : *Κίρων γὰρ ἐπέκρητο οὐσίαν, ἀγρὸν μὲν Φλυῆσι καὶ ταλάντου ῥαδίως ἄξιον,*

οικίας δ' ἐν ἄστει δύο, τὴν μὲν μίαν μισθοφοροῦσαν, παρὰ τὸ ἐν Λίμναις Διονύσιον, δισχιλίας εὐρισκούσαν, τὴν δ' ἑτέραν, ἐν ἣ αὐτὸς ᾄκει, τριῶν καὶ δέκα μιλῶν⁽¹⁾. M. Wachsmuth, qui avait cité le premier ce texte décisif, a essayé plus tard d'en affaiblir la portée, en alléguant que les mots ἐν ἄστει, opposés à Phlya, qui est la vraie campagne, désignent Athènes et ses faubourgs en dehors des murs. C'est, à mon avis, une pure subtilité; il suffit de relire, sans parti pris, la phrase très simple et très précise d'Isée pour voir que l'orateur veut bien dire que le Dionysion est dans l'intérieur des murs de la ville. Il faut donc chercher le quartier de Limnæ là où le placent les cartes de l'ancienne Athènes, dans les environs de l'Hôpital militaire⁽²⁾.

Je vais essayer d'en déterminer plus exactement la position, en dégageant d'un texte épigraphique du cinquième siècle quelques données topographiques qui n'ont pas été bien interprétées : Τῆς τάφρου καὶ τοῦ ὕδατος κρατεῖν τοῦ ἐγ Διὸς τὸν μι[σ]θωσάμενον ὁπόσον ἐντὸς ρεῖ τοῦ Διονυσίου καὶ τῶν πυλῶν ἧ ἄλαδε ἐ[χ]σελαύνουσι ω μύσται καὶ ὁπόσον ἐντὸς τῆς οἰκίας τῆς δημοσίας καὶ τῶν πυλῶν, αἱ ἐπὶ τὸ Ἴσ[θ]μονίου βαλανεῖον ἐκφέρουσι⁽³⁾.

Le fermier qui prenait à bail le Néleion avait à sa complète disposition les eaux de pluie qui tombaient dans un quadrilatère déterminé par quatre points : énoncés deux à deux, ils formaient d'un côté une ligne allant du Temple de Dionysos à la porte par laquelle sortaient les mystes pour se purifier à la mer, le 16 Boédromion ; de l'autre, une ligne allant d'une maison appartenant à l'État jusqu'à la porte qui conduisait aux bains d'Isthmonicos. Les deux extrémités inférieures de ces lignes aboutissaient à deux portes de l'enceinte fortifiée; en les joignant, on détermine la limite méridionale du Néleion. Les vestiges relevés de l'enceinte antique ont permis de reconstituer le tracé des remparts depuis le monument de Philopappos jusqu'à l'Illissus. Il

⁽¹⁾ Is. E., VIII, 35.

⁽²⁾ Cette région a-t-elle pu être marécageuse dans l'antiquité? Deux géologues, consultés sur

ce point, ont émis deux opinions opposées. — *Rheinisches Museum*, 1892, p. 59, note 1.

⁽³⁾ *Corpus inser. attic.*, t. IV, 1, p. 66, n. 53 a.

était percé de plusieurs portes. Celle qui conduisait aux bains d'Isthmnicos n'est pas connue; il est probable que ceux-ci n'étaient pas éloignés de l'Illissus; car il fallait de l'eau pour les bains, et il n'y a pas de source dans le faubourg où Isthmnicos avait placé son établissement. L'emplacement de l'autre porte, par laquelle les mystes passaient pour se rendre à la mer, est certain; elle était dans le voisinage de la route moderne qui conduit à Phalère. Les deux autres points marqués dans l'inscription, c'est-à-dire la maison appartenant à l'État et le Dionysion, étaient aux sommets supérieurs du quadrilatère formé par le Néleion. Le téménos de Dionysos était donc dans l'intérieur des remparts, *ἐν ἄσσει*, comme le disait Isée. Il est certain que le décret veut parler du Dionysion de Limnæ et qu'il ne paraissait pas nécessaire de préciser en ajoutant ici *ἐν Λίμναις*. La situation des lieux rendait toute confusion impossible. Le péribole de Dionysos Éleuthérens, avec le théâtre et les deux temples, ne descendait pas beaucoup au delà de la pente de l'Acropole; les constructions de l'époque romaine qui le bordaient au Sud en marquant la limite inférieure. De l'autre côté de la route moderne et jusqu'à l'enceinte ancienne s'étend un espace considérable. Il faut y placer le Néleion, qui était adossé aux remparts, et immédiatement au-dessous du péribole de Limnæ. L'expression *Διονύσιον ἐν Λίμναις*, au cinquième siècle et au quatrième, désigne à la fois le téménos tout entier et le temple du dieu, comme, plus tard, *Λήναιον* désigna le même téménos et le bâtiment qui renfermait le Pressoir sacré. Dans notre décret, le terme *Διονύσιον* ne peut s'appliquer au téménos; une aussi grande étendue aurait mal déterminé le point de départ de la ligne idéale qui délimitait les droits du fermier sur les eaux de pluie; il s'agit du temple même, qui formait une enclave dans le péribole. Ce hiéron de Dionysos comprenait : d'abord le temple proprement dit, *νεώς*; puis l'autel qui était toujours en dehors et en avant du temple; enfin les quatorze autels secondaires sur lesquels sacrifiaient les *γεραῖραι*. La stèle, sur laquelle on avait gravé la loi relative à la femme de

l'archonte-roi, n'était pas dans le bâtiment du temple, comme l'ont cru quelques-uns, mais en plein air, près de l'autel, ainsi que le dit expressément l'auteur du discours contre Néæra; et il ajoute qu'on l'avait mise en cette place, afin que peu de gens pussent lire ce qu'elle contenait⁽¹⁾. Pour cela, il est nécessaire d'admettre que le hiéron de Dionysos, c'est-à-dire l'espace où s'élevait le temple avec ses dépendances immédiates, était entouré d'un mur de clôture qui l'isolait du reste du téménos. De même, dans le péribole d'Éléusis, le hiéron de Pluton avait son enceinte particulière. C'était ce hiéron de Dionysos, et non pas seulement le temple, qui s'ouvrait une seule fois par an, le 12 du mois Anthestériorion. Plusieurs savants en ont conclu que tous les actes du culte qui se faisaient dans le temple devaient être terminés dans la même journée. C'est plus que n'en dit l'auteur du discours contre Néæra : ἀπαξ γὰρ τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκάστου ἀνοίγεται, τῇ δωδεκάτῃ τοῦ Ἀνθεστηριῶνος μηνός. Il n'ajoute pas qu'on refermait le hiéron au coucher du soleil qui marquait la fin du 12; au contraire, il devait rester ouvert encore le lendemain, jusqu'à l'accomplissement des cérémonies, dont quelques-unes n'ont pu avoir lieu que le 13. J'ai relevé ce détail, parce que l'interprétation trop rigoureuse du passage de Démosthènes soulève inutilement des difficultés.

Le nom de la fête était Διονύσια, qui fut remplacé plus tard par celui d'Anthestéria⁽²⁾. Cette malheureuse désignation a égaré ceux qui lui ont donné une importance qu'elle n'a pas. À commencer par un grammairien ancien qui a imaginé que la fête s'appelait ainsi, parce que la vigne était alors en fleur⁽³⁾; il se figurait peut-être, sur la foi des

⁽¹⁾ Τοῦτον τὸν νόμον γράψαντες ἐν στήλῃ ἐσήσαν ἐν τῷ ἱερῷ τοῦ Διονύσου παρὰ τὸν βωμὸν ἐν Δίμναις . . . ἵνα μὴ πολλοὶ ἴδωσι τὰ γεγραμμένα. DEMOSTH., in *Neær.*, 76.

⁽²⁾ Διονύσια dans THUCYD., II, 15; PHILOSTRAT., *Her.*, p. 314, et *vit. Apollon.*, p. 73. — Ἀνθεστήρια, pour la première fois dans APOLLO-

DOROS, *Fragm. hist. gr.*, éd. Didot, t. I, p. 433. Les auteurs ont employé plus souvent Χόες και Χύτροι (ARISTOPH., *Acharn.*, 1076; DIDYMOS, ap. Schol. ARISTOPH., *ibid.*), ou l'un des deux jours seulement.

⁽³⁾ BEKKER, *Anecd.*, p. 403.

mots, qu'elle fleurit en février. Beaucoup de modernes traduisent Anthestéria par la *Fête des Fleurs*, gracieuse appellation, qui éveille les idées les plus fausses sur sa nature. N'oublions pas que les 11-13 d'Anthestérion correspondent à la fin de février, et qu'en Grèce comme ailleurs, c'est un des mois les plus maussades. Craignant de trop me fier à mes souvenirs personnels, j'ai repris dans l'*Ἀθήναιον* la note que l'Observatoire d'Athènes y publiait sur le temps. Pour le tiers des jours de ce mois, il y a pluie, neige ou gelée. En fait de fleurs, des asphodèles, des anémones et des violettes; sauf les arbres à verdure permanente, aucun n'a de feuillage ni même de bourgeons; on est loin d'avoir l'impression du réveil printanier de la nature. Comment croire alors ceux qui nous disent que les Anthestéria fêtent le double mystère de la nature renaissante et de la fermentation du vin accomplie? C'est sans doute pour protester contre ces rêveries que M. A. W. Verrall a essayé d'en détruire le fondement, en montrant que les fleurs n'ont rien à voir dans l'étymologie du mot *Ἀνθεστήρια*⁽¹⁾. Après avoir montré que cette forme ne peut dériver régulièrement de *ἄνθος*, l'auteur propose, avec beaucoup de réserve, de la rattacher à un verbe composé de *ἀν* pour *ἀνά* et du verbe archaïque *ἔσασθαι* ou *ἔσασσασθαι*, ayant le même sens que *ἀνακαλεῖν*. Ce serait la *Fête de l'Évocation*. Cette étymologie, si elle était certaine, répondrait mieux à l'un des caractères de la fête; mais je doute que les linguistes lui fassent bon accueil. Avec l'étymologie acceptée, on pourrait se demander si c'est le mois qui a donné son nom à la fête; ce serait alors une abréviation pour les Dionysia d'Anthestérion, comme Lénæa pour les Dionysia du Lénæon. L'apparition des premières fleurs aurait suffi pour désigner le mois par le nom d'Anthestérion. Si, ce qui est plus conforme à l'habitude des Grecs, c'est le mois qui a tiré son nom de la fête, celle-ci l'aurait pris d'un détail de la journée des Choes; les enfants de trois ans paraissaient pour la première fois

⁽¹⁾ *Journal of Hellenic Studies*, 1900, p. 115.

au repas de la famille, couronnés de fleurs. Dans tous les cas, il faut retenir que les idées éveillées par l'appellation d'Anthestéria n'ont rien de commun avec la nature de la fête.

Πιθοίγια.

Suivant Apollodoros, la fête entière comprenait trois journées appelées Πιθοίγια, Χόες et Χύτροι, du 11 au 13 Anthestériorion⁽¹⁾. Il est le seul qui fasse du 11 Anthestériorion le premier jour de la fête. Il est douteux qu'à l'époque classique l'Ouverture des Jarres en ait fait partie. Aucune mention n'est faite de sacrifices ou de cérémonies dans les temples. Plutarque dit seulement que le 11 on ouvrait les jarres qui contenaient le vin nouveau et qu'on en buvait; que ce jour s'appelait Πιθοίγια en Attique et Ἄγαθοῦ δαίμονος en Béotie⁽²⁾. La distribution de vin aux esclaves, dont parle une scholie d'Hésiode⁽³⁾, avait lieu le jour suivant, ainsi que l'atteste une inscription citée plus loin. On s'est appuyé sur un membre de phrase, emprunté à un passage d'Eustathe et cité isolément, pour ranger les Πιθοίγια au nombre des jours néfastes. Qu'on lise la phrase entière, et on verra qu'elle dit exactement le contraire; c'était une journée joyeuse⁽⁴⁾.

Χόες.

Les Anthestéria ne commençaient réellement que le 12 Anthestériorion, et en ce jour seulement s'ouvrait le Dionysion de Limnæ⁽⁵⁾. D'après Thucydide et le discours contre Néæra, la fête semblerait

⁽¹⁾ Φησι δὲ Ἀπολλόδωρος Ἀνθεςτήρια μὲν καλεῖσθαι κοινῶς τὴν ὅλην ἐορτήν Διονύσω ἀγομένην, κατὰ μέρος δὲ Πιθοίγια, Χόας, Χύτροις (cod. χύτραν). *Fragm. hist. gr.*, éd. Didot, t. I, p. 433.

⁽²⁾ PLUTARCH., *Mor.*, éd. Didot, p. 796 et 897.

⁽³⁾ Schol. HESIOD., *Ἔργα*, v. 370.

⁽⁴⁾ Eustathe dit en parlant de la boîte de Pandore, qu'il appelle une jarre : τοῦ δὲ τοιοῦ-

του τῶν κακῶν πίθου εἶη ἂν καὶ ἡ πιθοίγια οὐχ ἐορτάσιμος κατὰ τὴν παρ' Ἡσιόδω ἐν ἡ ἀρχομένου πίθου ἐχρῆν κορένυσθαι, ἀλλ' εἰς τὸ πᾶν ἀποφράς. *Comment. ad Iliad.* XXIV, 926. Le sens est évident : l'ouverture de la jarre de Pandore, qui contient tous les maux, ne serait pas une fête joyeuse, comme l'Ouverture des Jarres, dont parle Hésiode; ce serait au contraire un jour néfaste.

⁽⁵⁾ THUCYD., II, 15; DEMOSTH., *in. Neær.*, 75.

n'avoir duré que cette seule journée. Didymos dit également que les Choes et les Chytroi avaient lieu le même jour⁽¹⁾, et Aristophane les réunit dans le vers, souvent cité, des *Acharniens* (1076) : ὑπὸ τοὺς Χόας γὰρ καὶ Χύτρους. Par contre, Apollodoros et plusieurs autres les distinguent et assignent le 12 aux Choes, le 13 aux Chytroi⁽²⁾. Il n'est pas possible que tous les actes et toutes les cérémonies que nous verrons aient tenu dans une seule journée; mais il serait difficile de les répartir avec certitude entre le 12 et le 13. Tout ce qu'on peut affirmer, c'est que les Anthestéria commençaient le 12, et que les Χόες précédaient les Χύτροι.

Aucun des auteurs anciens qui sont parvenus jusqu'à nous ne nous a transmis une description suivie des Choes; mais nous avons des renseignements assez nombreux et de sources très variées sur des parties ou des détails de la journée. Elle présente des aspects différents et nous examinerons successivement les éléments dont elle se compose : 1° des réjouissances populaires et familiales; 2° des cérémonies dans les temples et le concours des Choes, qui a donné son nom à la journée; 3° un service mystérieux dans le Dionysion de Limnæ et le Mariage du dieu.

1° La première classe se rattache directement à la Πιθογυγία, qui en avait été la préparation. Les jarres ouvertes la veille, les campagnards apportaient à la ville le vin nouveau, et, du haut de leurs chariots, apostrophaient joyeusement les passants, qu'ils poursuivaient de leurs grossiers quolibets. C'était une manifestation spontanée au début; elle devint un divertissement régulier en ce jour et donna probablement lieu à de véritables parades⁽³⁾. Un marché se tenait où l'on vendait surtout des vases en terre cuite; c'étaient des vases pour conserver

⁽¹⁾ Ἐν μιᾷ γὰρ ἡμέρᾳ ἄγονται οἱ τε Χύτροι καὶ οἱ Χόες ἐν Ἀθήναις. DIDYMOΣ cité dans schol. ARISTOPH., *Acharn.*, 1076 et SUIDAS.

⁽²⁾ APOLLODOROS, voir note 1, p. 113. — HARPOCR., in v. Χόες et Χύτροι.

⁽³⁾ Ἀθήνησι ἐν τῇ τῶν Χοῶν ἑορτῇ οἱ κωμάζοντες ἐπὶ τῶν ἀμαξῶν τοὺς ἀπαντῶντας ἔσκωπῶν τε καὶ ἐλοιδόρουν. Τὸ δ' αὐτὸ καὶ τοῖς Ἀθηναίοις ὑψίτερον ἐποίουν. SUIDAS. — τὰ ἐκ τῶν ἀμαξῶν σκώματα. PHOTIUS, p. 565.

le vin nouveau, et surtout des marmites, dont chaque famille avait à faire emplette pour la cérémonie du 13; car il est peu probable qu'un Athénien continuât à faire cuire ses aliments dans la marmite qui avait servi à préparer le repas des morts. À ces articles dont la fête avait naturellement provoqué la vente, les céramistes ne tardèrent pas à joindre les autres produits de leur industrie. On fabriqua pour cette foire des jouets d'enfant⁽¹⁾ et ces figurines auxquelles Démosthènes fait allusion dans la première Philippique, § 26 : Ὅσπερ γὰρ οἱ πλάττουτες τοὺς πηλίνους, εἰς τὴν ἀγορὰν χειροτονεῖτε τοὺς ταξίαρχους καὶ τοὺς φυλάρχους, οὐκ ἐπὶ τὸν πόλεμον.

Dans les maisons, le chef de famille réunissait les siens dans un banquet, auquel paraissaient pour la première fois les enfants de trois ans, couronnés de fleurs⁽²⁾. Qui n'avait pas de famille, comme Timon le Misanthrope, se croyait obligé, au moins ce jour-là, de partager son repas avec un convive⁽³⁾. Athénée parle aussi de cadeaux faits aux sophistes⁽⁴⁾. Ces usages ne nous sont connus que par des anecdotes ou des témoignages d'une médiocre autorité. Ce qui paraît plus certain, c'est la coutume de faire participer les esclaves et les mercenaires aux réjouissances de la fête; le travail était suspendu; on leur distribuait des victuailles et surtout du vin, présent du dieu⁽⁵⁾. De cet usage, disent les lexicographes, est né le proverbe : Θύραζε Κᾶρες, οὐκέτ' Ἄνθεςλήρια⁽⁶⁾. Cette distribution se faisait pour le jour des Choes; nous en avons un témoignage épigraphique dans les comptes d'Éleusis : *Eis Χόας δημοσίοις ἱερεῖον Δ Δ Ι Ι Ι, κερᾶμια Γ, οἴνου δύο μετρηταί Δ Π Ι*⁽⁷⁾. Il y avait alors, en comptant l'épistate ou contre-maître, dix-huit esclaves publics employés aux travaux du temple. Ils recevaient, ce jour-là, une victime, coûtant 23 drachmes; pour le sacrifice et le festin qui le suivait, environ 100 litres de vin, valant

⁽¹⁾ Πλάσματα ὄνια ἐν τοῖς Χουσι τῇ ἑορτῇ.

SCYLAX.

⁽²⁾ Ἀθήνησιν οἱ παῖδες ἐν μηνὶ Ἄνθεςλήριῳ σιεφανοῦνται τῶν ἀνθέων τρίτῳ ἀπὸ γενεᾶς ἔτει. PHILOSTR., *Heroic.*, 13.

⁽³⁾ PLUTARCH., *Anton.*, 70.

⁽⁴⁾ ATHEN., X, p. 437 B.

⁽⁵⁾ Schol. HESIOD., Ἔργα, v. 366.

⁽⁶⁾ HESYCHIUS, in v. Θύραζε.

⁽⁷⁾ *Corpus inscr. attic.*, t. II, p. 527, l. 68.

16 drachmes, plus de cinq litres par tête. On voit que le trésor des Deux Déesses faisait largement les choses. L'État n'était pas moins généreux envers les citoyens. Démade annonçait à l'assemblée qu'il était en mesure de distribuer à chacun d'eux une demi-mine pour les Choes⁽¹⁾. Si le chiffre de 50 drachmes paraît trop élevé pour être vrai, il est certain du moins que les citoyens recevaient une allocation sur les fonds théoriques.

Ces réjouissances avaient pour cause l'apparition du vin nouveau, et par là elles se rattachent au culte de Dionysos, mais elles ne nous apprennent presque rien sur la nature du dieu et sur le caractère de la fête. Les cérémonies dont nous allons parler sont plus significatives.

2° Le concours des Brocs, *Χόες*, d'où la journée avait pris son nom, avait lieu en plein air, probablement dans le téménos de Limnæ. Un certain nombre de citoyens, invités par le prêtre de Dionysos, se réunissaient dans un banquet où ils apportaient leurs provisions dans une corbeille et leur *χοῦς*. On appelait ainsi un broc ou cruche, d'argile commune, à une seule anse, et d'une capacité de trois litres environ; c'était là ce qui donnait au festin son caractère particulier. D'ordinaire, les serviteurs mêlaient l'eau et le vin dans un grand cratère, et ils y puisaient pour remplir les coupes des convives, assis à une table commune. Ici, chacun avait sa table et son broc. Après la proclamation du héraut, qui rappelait les règles du concours, les brocs des concurrents étaient remplis d'une égale quantité de vin. La trompette donnait le signal, et chacun se mettait à manger et à boire en silence. Celui qui, le premier, avait vidé son broc était proclamé vainqueur par les juges, et l'archonte-roi, qui présidait le concours, lui remettait en prix un gâteau et une outre de vin. Les traits principaux de ce tableau sont empruntés à la comédie des

⁽¹⁾ Παρσκευασάμην γὰρ εἰς τοὺς Χόας ὡσθ' ἑκάστον ὑμῶν λαβεῖν ἡμιμναῖον. *Orat. attic.*, éd. Didot, t. II, p. 444.

Acharniens (v. 1000 et 1087). Comme il est fréquent dans les pièces d'Aristophane, le poète reproduit assez exactement la réalité, en y mêlant ses fantaisies comiques et des traits de satire. Nous avons donc une image assez fidèle du banquet des Choes; mais elle nous apprend seulement que le 12 Anthestérion il y avait un concours public de buveurs en l'honneur de Dionysos. Pour la signification religieuse de la cérémonie, nous en sommes mieux instruits par deux fragments de Phanodémos, qu'Athénée a cités. Ce Phanodémos était un des auteurs d'Atthides, sur lequel les anciens nous ont imparfaitement renseignés; les fragments que nous en avons témoignent d'un goût particulier pour les antiquités religieuses de l'Attique. On peut, avec grande vraisemblance, l'identifier avec un contemporain de l'orateur Lycurgue; comme celui-ci, il manifesta son patriotisme par le zèle qu'il apporta dans la célébration du culte public, soucieux d'assurer à son pays menacé la protection des dieux. Toutes les inscriptions où figure ce Phanodémos, fils de Diyllos, du dème des Thymætadæ, ne traitent que d'affaires religieuses. Il est le premier des dix théores, tous personnages considérables, que les Athéniens envoyèrent à Delphes consacrer une offrande à Apollon Pythien. Il est également le premier des dix hiéropes que le peuple élut en 329 pour veiller à la célébration des jeux en l'honneur d'Amphiaraos. C'était lui, du reste, qui, en 332, avait rédigé la loi qui instituait ou renouvelait la pentétéris d'Oropos en lui donnant un plus grand éclat; sur sa proposition, en 331, les Athéniens décernèrent une couronne d'or à Amphiaraos. Déjà, en 343, il avait joué le rôle le plus important dans le conseil des Cinq Cents qui prit les mesures pour assurer le bon ordre dans la fête de Dionysos et dans le théâtre. Plusieurs couronnes d'or lui furent décernées, comme récompenses, en ces diverses circonstances ⁽¹⁾.

⁽¹⁾ *Bull. de Corr. hellén.*, 1896, p. 667. — *Corpus inscr. Gr. Septentr.*, 4252-4. — *Corpus inscr. attic.*, t. II, 114. La même identification a déjà été proposée par M. Ad. WILHELM (*Anzeiger phil.-hist. Classe, Wien*, 1895, n. 9).

L'auteur, il faut le reconnaître, a peu de critique; il reproduit avec complaisance les légendes qui avaient cours et les interprétations puérides du symbolisme contemporain; mais il connaissait à fond les questions religieuses, et son témoignage en acquiert une autorité particulière. Ses récits fabuleux ont pour but de montrer comment et pour quelle cause le roi Démophon institua les pratiques des Choes, qui étaient en usage à l'époque historique, et par là nous apprenons ce qui se faisait au IV^e siècle. S'agit-il, par exemple, de savoir d'où vient l'épithète de Limnæos, donnée à Dionysos? C'est, nous dit Phanodemos, que ce fut à Limnæ que le vin fut mêlé d'eau pour la première fois; et il allègue, comme preuve, que les Athéniens, avant d'y goûter, apportent le vin nouveau, tiré des jarres, dans le téménos de Limnæ et le mélangent d'eau pour l'offrir au dieu ⁽¹⁾. Dans un autre passage, l'auteur rapporte les actes que prescrivit le roi pour la fin du banquet des Choes, et il est évident que c'est pour justifier les pratiques observées de son temps. Les buveurs ne devaient pas consacrer dans les temples les couronnes qu'ils portaient pendant le repas, mais chacun plaçait la sienne sur son broc et l'apportait à la prêtresse, dans l'enceinte de Limnæ, puis versait en libation au dieu ce qui restait de vin ⁽²⁾. Ainsi la cérémonie des Choes commençait en offrant à Dionysos les prémices de son présent, et le banquet finissait par une libation faite dans l'enceinte qui lui était consacrée.

⁽¹⁾ Φανόδημος δὲ πρὸς τῷ ἱερῷ φησι τοῦ ἐν Λίμναις Διονύσου τὸ γλεῦκος φέροντας τοὺς Ἀθηναίους ἐκ τῶν πίθων τῷ Θεῷ κιννάει, εἰθ' αὐτοῖς προσφέρεισθαι· ὅθεν καὶ Λιμναῖον κληθῆναι τὸν Διόνυσον, ὅτι μίχθην τὸ γλεῦκος τῷ ὕδατι τότε πρῶτον ἐπόθη κεντραμένον· διόπερ ὀνομασθῆναι τὰς πηγὰς νύμφας καὶ τιθήνας τοῦ Διονύσου, ὅτι τὸν οἶνον αὐξάνει τὸ ὕδωρ κιννάμενον. *Fragm. hist. gr.*, éd. Didot, t. I, p. 368, fr. 14.

⁽²⁾ Φανόδημος φησι Δημοφῶντα τὸν βασιλέα βουλόμενον ὑποδέξασθαι παραγεγυμένον τὸν Ὀρέστην Ἀθήνας, πρὸς δὲ τὰ ἱερά οὐ θέλων

αὐτὸν προσίεναι οὐδ' ἠμόσπουδον γενέσθαι μήπω δικασθέντα, ἐκέλευσε συγκλεισθῆναι τε τὰ ἱερά καὶ χόα οἴνου παρατεθῆναι, τῷ πρῶτῳ ἐκπιόντι εἰπὼν ἄθλον δοθήσεσθαι πλακοῦντα παρήγγειλέ τε καὶ τοῦ πότου πωσαμένους τοὺς μὲν σίεφάνους οἷς ἐσίεφάνωντο πρὸς τὰ ἱερά μὴ τιθέναι διὰ τὸ δημοφῶντος γενέσθαι τῷ Ὀρέσῃ, περὶ δὲ τὸν χόα τὸν ἑαυτοῦ ἑκαστον περιθεῖναι καὶ τῇ ἱερείᾳ ἀποφέρειν τοὺς σίεφάνους πρὸς τὸ ἐν Λίμναις τέμενος, ἔπειτα θύειν ἐν τῷ ἱερῷ τὰ ἐπίλοιπα, καὶ ἔκτοτε τὴν ἑορτὴν κληθῆναι Χόας. *Fragm. hist. gr.*, éd. Didot, t. I, p. 368, fr. 13.

Enfin, c'étaient des danses et des chants par lesquels les fidèles témoignaient de leur reconnaissance et l'invoquaient sous les noms d'Évanthès, Dithyrambos, Baccheutas et Bromios⁽¹⁾. Quoique Phanodémos n'indique pas à quel moment précis de la cérémonie les hymnes étaient chantés, j'incline à les placer après la fin du banquet, en les rapprochant du chœur des Grenouilles : *Διμναῖα κρηῶν τέκνα, ξύν-αυλον ὕμνων βοᾶν φθεγξώμεθ', εὐγερυν ἐμὴν αἰδάν, κοᾶξ, κοᾶξ, ἦν ἀμφὶ Νυσῆιον Διὸς Διόνυσον ἐν Λίμναις ἰαχῆσαμεν, ἠνίχ' ὁ κραιπαλό-κωμος τοῖς ἱεροῖσι Χύτροισι χωρεῖ κατ' ἐμὸν τέμενος λαῶν ὄχλος*⁽²⁾. Les hymnes qu'accompagnait le coassement des grenouilles étaient exécutés dans le téménos de Limnæ, comme le reste de la cérémonie; l'épithète de *κραιπαλόκωμος* convient à la troupe des buveurs qui venaient de concourir. En supposant que le banquet se prolongeait jusqu'au soir, on rendrait compte de *Χύτροις*, qui serait embarrassant, à moins que le poète ne l'ait employé pour désigner la fête des Anthestéria par une quelconque de ses cérémonies. Le jour des Choes finissait exactement au coucher du soleil; la première heure qui le suivait appartenait déjà à la journée des Chytroi.

La scène d'Aristophane ainsi complétée par les renseignements de Phanodémos, nous pouvons nous demander quel est l'objet de la cérémonie. Fêter le dieu, parce que la fermentation du vin est accomplie, comme on l'explique communément, c'est bien la rattacher à Dionysos, mais on retombe dans le symbolisme et l'on voit en lui une personnification de la vie de la vigne; de plus, cette explication est un peu vague et ne correspond pas exactement aux pratiques que nous venons de décrire. De même que nous l'avons fait pour les Lénæa, c'est dans l'histoire de Dionysos qu'il faut chercher l'occasion de la fête. Et celle-ci est facile à découvrir, Phanodémos nous a mis

⁽¹⁾ Ἦσθέντες οὖν τῇ κράσει ἐν ᾠδαῖς ἐμελπον τὸν Διόνυσον χωρεύοντες καὶ ἀνακαλοῦντες Εὐανθῆ καὶ Διθύραμβον καὶ Βακχευτὰν καὶ Βρόμιον. PHANOD., ap. ATHEN., XI, p. 465 A. — ⁽²⁾ ARISTOPH., Ran., v. 208 et suiv.

sur la voie : c'est le mélange du vin et de l'eau. Le vin, tel que le fabriquaient les anciens Grecs, était épais et capiteux; on ne pouvait le boire avec agrément et sans danger. Il ne devint inoffensif que lorsqu'on eut appris à le mêler d'eau, dans la proportion de trois cinquièmes. Une telle invention, qui nous paraît si simple, sembla aux anciens digne d'un dieu; Dionysos lui-même était intervenu pour l'enseigner au roi Amphiction⁽¹⁾. L'oracle de Dodone, prescrivant les honneurs à rendre à Dionysos, ordonnait *κρατῆρα κεράσαι*⁽²⁾ pour renouveler la mémoire d'un si grand bienfait.

La cérémonie des Choes est trop simple et trop facile à comprendre pour qu'il soit besoin d'y chercher un sens profond ou une origine étrangère. Quel meilleur moyen d'honorer le dieu que de lui rappeler ses bienfaits, de lui offrir d'abord en prémices, puis en libations, le breuvage qu'il avait appris aux hommes à préparer? Et, puisque les jeux et les concours réjouissaient les divinités comme les hommes, quel spectacle pouvait être plus agréable à Dionysos, plus convenable à un tel anniversaire, que cette lutte des buveurs, où l'arme employée était la liqueur inventée par le dieu, et le prix de la victoire, une outre de vin? Aussi les Athéniens, obligés de convenir qu'ils tenaient de l'étranger leur culte de Dionysos, voulaient au moins l'avoir rehaussé par quelque cérémonie nationale dont le dieu leur sût gré, et ils revendiquaient le concours des Brocs comme une institution qui avait pris naissance sur leur sol⁽³⁾.

À l'appui de leur dire, ils pouvaient faire le récit fidèle de ce qui advint en Attique, au temps du roi Pandion ou Démophon. Oreste, encore souillé du sang de sa mère, s'était réfugié à Athènes, où il arriva le jour même de la fête de Limnæ. N'osant manquer aux lois de l'hospitalité et soucieux d'éviter la souillure, le roi, qui était son

⁽¹⁾ PHILOCHOROS, *Fragm. hist. gr.*, t. I, p. 387.

⁽²⁾ DEMOSTH., *Mid.*, 53.

⁽³⁾ *Χόες· ἑορτὴ Ἀθήνησιν αὐτογενής.* ΒΕΚ-

ΚΕΡ, *Anecd.*, p. 316. — C'est comme fête nationale que Thémistocle exilé transporta les Choes à Magnésie du Méandre. ΑΘΗΝ., XII, p. 533 D.

parent, eut recours à une ingénieuse combinaison : par son ordre, les convives s'assirent en plein air à des tables séparées, et chacun, en silence, but à son broc, au lieu de puiser au cratère commun. Il n'y avait pas à douter de cette histoire. La cérémonie portait encore le nom des Choes, qui en avaient été l'origine; il était aussi loisible de s'assurer que les règles du concours des buveurs, que des gens mal instruits auraient pu prendre pour des précautions nécessaires à la sincérité de l'épreuve, étaient la reproduction des sages mesures arrêtées par Démophon. Le même roi avait déjà réglé d'autres détails, et les descendants se conformaient à ces antiques prescriptions. Cette légende d'Oreste est reproduite dans plusieurs scholiastes qui l'ont empruntée à Phanodémos et Apollodoros⁽¹⁾. Elle était populaire au v^e siècle, et Euripide était sûr d'être agréable aux spectateurs, lorsque son Oreste venait raconter ses impressions à ce triste banquet et leur rappelait que la cérémonie des Choes perpétuait le souvenir de ses malheurs⁽²⁾.

Puisque l'histoire d'Oreste expliquait si bien l'existence et les règles du concours des Brocs, pourquoi ne pas lui demander l'explication d'une autre particularité de la même journée? C'est ce qu'avait pensé Phanodémos. Si le 12 Anthestérion, les temples étaient fermés, c'est que l'approche ou la vue du meurtrier aurait pu offenser les dieux protecteurs de l'Attique, et le prévoyant Démophon avait ordonné cette mesure⁽³⁾. Elle était encore observée au iv^e siècle, puisque Phanodémos croyait en devoir donner la raison. Le 12 Anthestérion aurait donc appartenu à la catégorie des journées ἀποφράδες, comme celle des Plyntéria, où les temples étaient fermés et où l'on ne traitait aucune affaire. Sur ce point, nous ne trouvons plus de renseigne-

⁽¹⁾ PHANODEMOS, *Fragm. hist. gr.*, t. I, p. 368; APOLLODOR., *ibid.*, p. 433; PLUTARCH., *Mor.*, éd. Didot, p. 940; Schol. ARISTOPH., *Acharn.*, v. 961; *Equit.*, v. 95; SUIDAS, in v. Χόες.

⁽²⁾ EURIP., *Iphig. Taur.*, v. 949 et suiv.,

Κλύω δ' Ἀθηναίοισι τὰμὰ δυστυχῆ τελετὴν γενέσθαι κἀτι τὸν νόμον μένειν χοῆρες ἄγγος Παλλάδος τιμᾶν λεών.

⁽³⁾ Voir note 2, p. 118.

ments, après Phanodémos, que dans les lexicographes⁽¹⁾. Photius range parmi les *μιαραὶ ἡμέραι* la journée des Choes; dans une autre glose, les Anthestéria; Harpocraton, dans une phrase équivoque, a l'air d'y comprendre tout le mois. Mais ils ne parlent plus de la légende d'Oreste; ils avaient trouvé mieux dans les superstitions d'une époque plus basse. C'était parce que les âmes des morts revenaient à la lumière et se promenaient par la ville. Pour se préserver de mauvaises rencontres, les gens craintifs mâchaient, dès le matin, une plante appelée *ῥάμνος*, qui avait la vertu d'écarter le mal, et ils faisaient badigeonner de poix les portes de leur maison⁽²⁾. La même croyance aurait donné naissance, si l'on en croit Photius, au proverbe : *Θύραζε Κῆρες, οὐκέτ' Ἀνθεστήρια*. Cette variante d'un proverbe cité plus haut⁽³⁾ paraît être en faveur actuellement; elle ne me semble pas heureuse. Les gens qui croient aux revenants ne les traitent pas avec cette désinvolture, même lorsqu'ils ont dépassé l'heure de leur permission, et tout le monde sait, de reste, que les revenants n'ont pas coutume de passer par les portes, pour entrer ou pour sortir. Je doute fort que cette variante ait jamais été en usage; ce serait plutôt l'œuvre d'un grammairien bel esprit, mécontent de la version ordinaire et de la manière dont on l'interprétait. La croyance même dont parlent les lexicographes n'existait pas à l'époque classique. Les Grecs admettaient bien un royaume de Pluton où Hermès conduisait les âmes des défunts; mais en même temps et encore plus, ils étaient persuadés qu'elles restaient dans le tombeau qui

⁽¹⁾ *Μιαρὰ ἡμέρα· ἐν τοῖς Χουσίῳ Ἀνθεστήριωνος μηνὸς ἐν οἷς δοκοῦσιν αἱ ψυχαὶ τῶν τελευτησάντων ἀνίεναι, ῥάμνον ἔωθεν ἐμασῶντο καὶ πῖτλη τὰς Θύρας ἔχριον*. PHOTIUS, in v.; cf. v. *ῥάμνος*. — *Θύραζε Κῆρες οὐκέτ' Ἀνθεστήρια· ὡς κατὰ πόλιν τοῖς Ἀνθεστήριοις τῶν ψυχῶν περιερχομένων*. PHOTIUS, in v. — *Μιαραὶ ἡμέραι· τοῦ Ἀνθεστήριωνος μηνὸς, ἐν αἷς τὰς ψυχὰς τῶν κατοικομένων ἀνίεναι ἐδόκουν*. HESYCH., in v.

⁽²⁾ Dans les comptes d'Éleusis, sixième prytanie (du 3 Gamélion au 8 Anthestériorion) *πίττης κεράμια πέντε ἀλεῖψαι τὰς ὀροφὰς τοῦ Ἐλευσινίου τοῦ ἐν ἄσσει*. *Corpus inscr. attic.*, t. II, p. 526, l. 34. Si cette mention se rapportait aux Anthestéria, elle prouverait que l'usage dont parle Photius existait déjà au IV^e siècle; mais c'est fort douteux, il s'agit plutôt d'une simple mesure d'entretien.

⁽³⁾ Voir p. 115.

était leur demeure propre. Il y avait des Fêtes des Morts, telles que les Chytroi, où chaque famille offrait un sacrifice pour les siens⁽¹⁾; mais aucun auteur de la bonne époque n'a parlé de l'apparition des morts parmi les vivants, encore moins d'une sortie générale et de courses à travers la ville. C'est pour une raison différente que les temples étaient fermés le 12 Anthestériorion. Prenons une autre journée néfaste, celle des Plyntéria, qui est un peu mieux connue⁽²⁾. La famille sacrée des Praxiergidai célébrait alors un office secret; puis ils enlevaient ses vêtements au xoanon d'Athéna Polias, qu'ils conduisaient prendre un bain à Phalère; la statue de la déesse était voilée. C'en était assez pour que toute affaire sérieuse fût suspendue et les temples fermés. Il en était de même pour le jour des Choes. À côté du concours et des réjouissances populaires s'accomplissaient d'autres cérémonies secrètes, mystérieuses, pendant lesquelles les autres temples se fermaient. Nous ignorons malheureusement à quel moment précis de la journée elles avaient lieu, le matin ou le soir, si elles précédaient ou suivaient le festin ou encore si les deux séries se déroulaient parallèlement, s'adressant l'une et l'autre au même Dionysos, mais à Dionysos adoré sous les deux aspects de sa divinité. Toute donnée positive fait défaut; nous sommes réduits à des combinaisons plus ou moins probables.

OFFICE SECRET DANS LE DIONYSION.

3° La partie la plus importante et la plus caractéristique des Anthestéria se passait dans l'enceinte du hiéron de Dionysos. C'était le temple le plus ancien, le plus vénérable d'Athènes. Enclavé dans le vaste téménos, qu'on appela successivement péribole de Limnæ, puis Lénæon, il s'ouvrait le 12 Anthestériorion; c'était la seule fois de l'année⁽³⁾;

⁽¹⁾ Voir p. 131-138.

⁽²⁾ XENOPH., *Hellen.*, I, IV, 12; PLUTARCH., *Alcib.*, 34.

⁽³⁾ Ἐν τῷ ἀρχαιοτάτῳ ἱερῷ τοῦ Διονύσου καὶ

ἀγιοτάτῳ ἐν Λίμναις ἀπαξ γὰρ τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου ἀνοίγεται, τῇ δωδεκάτῃ τοῦ Ἀνθεστηριῶνος μηνός. DEMOSTH., in *Newr.*, 76.

la foule n'y était pas admise, mais ceux-là seulement qu'y appelait leur ministère. Dans un vers des *Acharniens*, Aristophane nomme le prêtre de Dionysos comme jouant un rôle dans les Choes; Phanodemos parle d'une prêtresse du dieu à laquelle les buveurs auraient remis leurs couronnes après le banquet⁽¹⁾. Mais nous ne voyons ni l'un ni l'autre jouer aucun rôle dans les cérémonies du Dionysion. Tout l'office divin était accompli par la femme de l'archonte-roi et ses assistantes. Heureusement, le discours contre Néæra nous fournit sur elle de précieux renseignements. Elle devait être citoyenne et avoir épousé l'archonte-roi étant vierge, voilà ce qu'exigeait la loi antique citée par l'orateur⁽²⁾; de bonnes vie et mœurs, voilà ce qui ressort du discours. Un passage résume les deux actes essentiels de sa charge en cette circonstance : le sacrifice secret dans le temple et le mariage avec Dionysos⁽³⁾. Elle offrait le sacrifice au nom de la cité qu'elle représentait, et ce sacrifice était secret, c'est-à-dire qu'on ne devait pas connaître les modes particuliers dont les victimes étaient amenées à l'autel, immolées et partagées, ni les formules prononcées en les sacrifiant, ni les vœux adressés à Dionysos au nom de l'État. Ce mystère est un des caractères des rites les plus anciens; la loi, du reste, disait que tout cela devait être exécuté conformément aux usages des ancêtres, sans rien retrancher, sans rien innover. Le sacrifice n'était pas tout, et le même discours nous fait encore connaître d'autres détails. Seule, la Reine avait le droit d'entrer dans le temple même, le νεώς; elle y voyait des choses que nul autre ne pouvait regarder; elle accomplissait pour la ville les cérémonies transmises par les ancêtres, cérémonies nombreuses, vénérables et qu'on ne doit pas révéler⁽⁴⁾. Ces derniers mots sont évidemment plus qu'une paraphrase du sacrifice

⁽¹⁾ PHANODEMOS, fr. 13; *Fragm. hist. gr.*, t. I, p. 368. Cf. PHILOCHOROS, *ibid.*, p. 396.

⁽²⁾ Τὴν δὲ γυναῖκα αὐτοῦ (ὁ βασιλεὺς) νόμον ἔθεντο ἄσλην εἶναι καὶ μὴ ἐπιμεμιγμένην ἑτέρῳ ἀνδρὶ ἀλλὰ παρθένον γαμεῖν. In *Neær.*, 75.

⁽³⁾ Αὐτὴ ἔθυσσε τὰ ἱερὰ τὰ ἄρρητα ὑπὲρ τῆς

πόλεως καὶ τῷ Διονύσῳ γυνὴ (ἐξ)εδόθη. *Ibid.*, 110; cf. 73 et 76.

⁽⁴⁾ Καὶ αὐτὴ ἡ γυνὴ ὑμῖν ἔθυσσε τὰ ἄρρητα ἱερὰ ὑπὲρ τῆς πόλεως καὶ εἶδεν ἃ οὐ προσήμεν αὐτὴν ὁρᾶν ξένην οὖσαν, καὶ τοιαύτη οὔσα εἰσήλθεν οἱ οὐδεὶς ἄλλος Ἀθηναίων τοσοῦτων ὄντων

mentionné au début du passage; ils s'appliquent aux rites qui suivent l'immolation des victimes. Ces rites étaient multiples et, dans des cérémonies aussi antiques et aussi mystérieuses, tout était important; les actes de l'officiant, les gestes, les paroles, les intonations de la voix. De l'exacte observance de toutes ces choses dépendait le résultat propice ou défavorable, la bienveillance ou le ressentiment du dieu. On se demande comment la Reine, qui changeait chaque année, avait appris ces rites variés, strictement et minutieusement réglés. Recevait-elle une instruction préalable, et alors de qui? d'une famille sacrée attachée au dieu? d'un ministre du temple? ou le hiérocéryx qui l'assistait pour le serment lui servait-il aussi de guide pour le reste? Mais alors comment faisait-elle dans la cella où nul autre qu'elle ne pénétrait? Ou bien, et c'est ce que je crois le plus probable, la Reine avait à sa disposition des livres sacrés qui lui traçaient tout ce qu'elle avait à faire pendant l'office, semblables à ces rituels des temples égyptiens dont quelques exemplaires ont été retrouvés.

La Reine était assistée par le hiérocéryx et les γεραῖραι.

En Attique, il n'y a pas d'autre hiérocéryx que celui d'Éleusis⁽¹⁾. Sa présence aux Anthestéria prouve que le culte du Dionysos de Limnæ touchait à la religion des mystères. Son rôle se bornait à assister la Reine, lorsqu'elle faisait prêter serment aux γεραῖραι; cela veut dire qu'il prononçait à haute voix la formule que chacune d'elles répétait. Mais ce serment était tenu secret pour une grande partie, pour celle qui concernait les cérémonies mystérieuses qui s'accomplissaient dans le hiéron⁽²⁾. Afin d'éviter d'en donner inutilement connaissance à une personne de plus, on avait recours au hiérocéryx, qui

εισέρχεται ἀλλ' ἢ τοῦ βασιλέως γυνή, ἐξώρ-
κασέ τε τὰς γεραίρας τὰς ὑπηρετούσας τοῖς
ιεροῖς, ἐξεδόθη δὲ τῷ Διονύσῳ γυνή, ἐπραξε δὲ
ὑπὲρ τῆς πόλεως τὰ πάτρια τὰ πρὸς τοὺς Θεοὺς,
πολλὰ καὶ ἅγια καὶ ἀπόρρητα. DEMOSTH., in
Newer., 78.

⁽¹⁾ Voir P. FOUGART, *Les Grands Mystères d'Éleusis*, p. 55.

⁽²⁾ Βούλομαι δὲ ὑμῖν καὶ τὸν ἱεροκήρυκα κα-
λέσαι ὃς ὑπηρετεῖ τῇ τοῦ βασιλέως γυνικί,
ὅταν ἐξορκοῖ τὰς γεραίρας ἐν ναοῖς πρὸς τῷ
βωμῷ πρὶν ἀπίσθαι τῶν ἱερῶν. In Newer., 73.

devait déjà en être instruit par les fonctions qu'il remplissait dans la célébration des mystères. C'est une preuve de plus de la connexion qui existait entre les deux cultes.

Les *γεραῖραι* étaient des femmes revêtues momentanément d'un caractère sacré, afin d'assister la Reine dans les Anthestéria. Il y en avait quatorze, que l'archonte-roi désignait, suivant des règles que nous ignorons⁽¹⁾. Avant d'entrer en fonctions, elles se présentaient devant l'autel, portant sur la tête les corbeilles sacrées qui renfermaient les objets offerts au dieu et les instruments nécessaires au sacrifice; elles prononçaient le serment que le hiérocéryx récitait avant elles et que la Reine recevait. Elles juraient, sans aucun doute, d'accomplir suivant les règles et de ne révéler à personne les cérémonies saintes et vénérables qu'avaient transmises les ancêtres. Celles-ci étaient probablement énumérées avec un assez grand détail, si bien qu'il y aurait eu impiété à faire connaître même la simple formule du serment. Aussi l'accusateur de Néæra s'est borné à en citer quelques lignes que les juges pouvaient entendre sans inconvénient : Ἄγιστεύω καὶ εἰμι καθαρὰ καὶ ἀγνή ἀπὸ τῶν ἄλλων τῶν οὐ καθαρουνόντων καὶ ἀπ' ἀνδρὸς συνουσίας, καὶ τὰ Θεοῖνια καὶ τὰ Ἰοδάκχεια γεραίρω τῷ Διονύσῳ κατὰ τὰ πάτρια καὶ ἐν τοῖς καθήκουσι χρόνοις. — Τοῦ μὲν ὄρκου τοῖνυν καὶ τῶν νομιζομένων πατριῶν, ὅσα οἶόντ' ἐστὶν εἰπεῖν, ἀκηκόατε⁽²⁾. Les *γεραῖραι* affirment dans ce serment solennel qu'elles sont en état de pureté et qu'elles ont accompli régulièrement certains devoirs religieux envers Dionysos. La pureté, condition essentielle de leur participation à la cérémonie, était toute matérielle; on en peut juger par les cas d'impureté affichés à la porte de certains temples et dont quelques spéci-

⁽¹⁾ On varie pour la forme et l'accentuation du mot : *γεραραί* et *γεραῖραι*. *Γεραῖραι*· παρὰ Ἀθηναίους γυναικῆς τινες ἱεραί, ἃς ὁ βασιλεὺς καθίστησιν ἰσαριθμους τοῖς βωμοῖς τοῦ Διονύσου, διὰ τὸ γεραῖρειν τὸν Θεόν. Οὕτω Διονύσιος ὁ Ἄλιμαρνασσεύς. *Etymol. Magn.* in v. — *Γεραραί*· ἱέρειαι κοινῶς, ἰδίως δὲ παρὰ Ἀθηναίους

αἱ τῷ Διονύσῳ τῇ ἐν Λίμναις τὰ ἱερὰ ἐπιτελοῦσαι, ἀριθμῶ δεκατέσσαρες. *HESYCH.*, in v.; *BÉCKER, Anecd.*, p. 231. — *Γεραραί*· αὐταὶ ἄρρητα ἱερὰ Διονύσῳ ἔθουν μετ' ἄλλης Θεωρίας· καθίστη δὲ αὐτὰς ὁ βασιλεὺς οὕσας τέσσαρας καὶ δέκα. *POLLUX*, VIII, 108.

⁽²⁾ *DEMOSTH.*, in *Neær.*, 78.

mens nous sont parvenus⁽¹⁾. Il s'agit d'aliments réputés impurs et qui variaient suivant la divinité, de certaines maladies, du contact d'un mort, etc. Un délai, en général assez court, ou une purification, effaçait la souillure. Les mots *ἀπὸ ἀνδρὸς συνουσίας*, s'il faut les prendre au pied de la lettre, feraient supposer que la virginité était exigée des *γεραῖραι*, et la chose n'aurait rien d'impossible. Mais, d'autre part, Denys d'Halicarnasse les appelle *γυναιῖνες ἱεραί*, c'est-à-dire des femmes mariées; il s'agirait alors d'une continence temporaire. Dans les règlements que nous venons de rappeler, les rapports sexuels figurent parmi les cas d'impureté, impureté toute physique, que fait disparaître une ablution ou le délai d'un jour ou deux. L'inscription d'Andanie est la seule où s'y joigne l'idée de pureté morale. Un serment identique était prêté, avec une grande solennité, par les *ἱεροί* et les *ἱεραί* qui étaient chargés de faire respecter les règles des mystères; les femmes devaient ajouter : *πεπολημαι δὲ καὶ ποτὶ τὸν ἄνδρα τὰν συμβίωσιν ὁσίως καὶ δικαίως*⁽²⁾.

Les *Θεοῖνια* et les *Ἰοβάρχεια*, dont l'exacte observation était aussi affirmée par le serment, sont très peu connus. J'ai indiqué, comme explication plausible des premiers, que c'était un sacrifice particulier offert par les membres de certaines familles lors des Dionysia champêtres⁽³⁾. Je suppose qu'il en était de même pour les seconds; leur nom fait penser à des chants en l'honneur de Dionysos, coupés par les acclamations répétées de *ἰὼ βάρχε*⁽⁴⁾. Si cette hypothèse était fondée, il s'ensuivrait que l'archonte-roi ne prenait pas les *γεραῖραι* parmi toutes les Athéniennes indistinctement, mais exclusivement dans certaines familles dont les auteurs s'étaient trouvés en rapport avec Dionysos et qui en avaient gardé des traditions, des privilèges religieux et une dévotion particulière pour le dieu. A priori du reste, il paraît probable

⁽¹⁾ A Lindos. *Inscr. gr. insal.*, fasc. I, 789.

⁽²⁾ P. Foucart, *Inscr. du Péloponnèse*, 326 a, 1. 8.

⁽³⁾ Voir p. 83-85.

⁽⁴⁾ Les *Ἰοβάρχοι* de l'époque impériale, dont

le règlement a été découvert au Sud-Ouest de l'Acropole (*Mittheil. Athen*, 1894, p. 249), forment une société privée, qui n'a qu'un rapport très éloigné avec le culte du Dionysion de Limnæ.

qu'un culte aussi ancien et aussi secret que celui de Limnæ ne pouvait être confié qu'aux membres de *γένη* privilégiés.

Il est difficile de dire avec précision en quoi consistait l'office des *γεραῖραι*. Nous avons vu qu'elles n'entraient en fonctions qu'après la prestation du serment; il était reçu par la Reine qui, de ce fait, paraît avoir sur elles la supériorité. Néanmoins les textes disent qu'elles accomplissaient les cérémonies sacrées, *ὑπηρετοῦσι τοῖς ἱεροῖς, ἐπιτελοῦσι τὰ ἱερά*, et, parmi ces cérémonies, des sacrifices secrets: *ἄρρητα ἱερά Διονύσω ἔθνον μετ' ἄλλης Θεωρίας*. On peut hésiter à décider s'il faut entendre les mots *πρὶν ἀπίεσθαι τῶν ἱερῶν* dans un sens général ou dans le sens plus précis de *mettre la main sur les objets sacrés*. Comme pour tout le reste, aucun de ces rites ne devait être révélé. Nous pouvons cependant saisir deux détails. La Reine pénétrait seule dans le temple; l'action des *γεραῖραι* ne s'exerçait donc qu'en dehors de la cella. Leur nombre était égal à celui des autels: cette correspondance conduit à penser que chacune d'elles avait à desservir un autel particulier, sur lequel elle offrait un sacrifice, avec ou sans l'intervention de la Reine.

MARIAGE DE DIONYSOS.

Le mariage de la Reine avec Dionysos est la cérémonie le plus sûrement et le plus clairement établie. L'auteur du discours contre Néæra dit que Phano, qui avait épousé l'archonte-roi, *ἐξεδόθη τῷ Διονύσω γυνή*, et il cite la loi très ancienne qui avait réglé les conditions exigées de l'épouse du dieu. Un passage de la *Πολιτεία* d'Aristote est venu confirmer le fait, en ajoutant un détail intéressant: *Ὁ μὲν βασιλεὺς εἶχε τὸ νῦν καλούμενον Βουκόλιον, πλῆσιον τοῦ πρυτανείου· σημεῖον δέ· ἔτι καὶ νῦν γὰρ τῆς τοῦ βασιλέως γυναικὸς ἢ σύμμειξις ἐνταῦθα γίγνεται τῷ Διονύσῳ καὶ ὁ γάμος⁽¹⁾*.

L'expression *σύμμειξις*, dont s'est servi Aristote, a suggéré à M. Nilsson

⁽¹⁾ ARISTOT., Πολιτ., 3.

une opinion qui mérite d'être discutée⁽¹⁾. D'après lui, ce terme s'applique à l'union matérielle de l'homme et de la femme; s'appuyant sur quelques usages que les Pères de l'Église ont signalés comme existant encore de leur temps chez les Romains⁽²⁾, il pense qu'au moins à l'origine, l'union de Dionysos et de la Reine était une réalité. Les Athéniens auraient cru que l'accomplissement de cet acte astreignait le dieu, comme par une sorte de contrat magique, à donner la fécondité à la terre de l'Attique. Quant aux mots *καὶ ὁ γάμος* qui terminent la phrase, M. Nilsson les regarde comme une addition, faite pour couvrir d'un mot plus honnête des réalités brutales, et il les supprimerait volontiers, comme l'a fait M. Rutherford. Mais il ne me semble pas légitime de traiter avec ce sans-gêne un texte d'Aristote. Si l'auteur a employé le mot *σύμμιξις*, *union*, c'est pour marquer que le simulacre était complet, c'est-à-dire que l'on couchait dans le même lit la statue de Dionysos et la Reine; il a eu soin d'ajouter *καὶ ὁ γάμος*, afin que l'on comprît bien qu'il ne s'agissait pas de représenter une union passagère, mais un mariage régulier, célébré dans les formes et avec les cérémonies du mariage athénien. C'est là le côté significatif du rite, et il est bien marqué dans trois passages du discours contre Néæra, où il est dit que la Reine est donnée comme épouse au dieu⁽³⁾. Rien, dans ce que nous savons des Athéniens, n'autorise à croire que, même à l'âge primitif, ils aient admis dans leur culte le spectacle obscène que leur impute M. Nilsson.

Les savants avaient cru, et c'était assez naturel, que tout se passait dans le temple, où la Reine pénétrait seule, et qu'elle y restait pendant la nuit avec le dieu. Mais Aristote nous apprend que Dionysos se rendait à la maison nuptiale, qui était l'ancienne demeure de l'ar-

⁽¹⁾ NILSSON, *Studia de Dionysius atticis*, p. 118.

⁽²⁾ ARNOB., *adv. nat.*, IV, 7; cf. V, 29, 39; AUGUST., *civ. Dei*, VII, 21.

⁽³⁾ Deux fois : ἐξεδόθη τῷ Διονύσῳ γυνή (73 et 118), et une autre, τὴν τῷ Διονύσῳ δοθησο-

μένην γυναῖκα (76). De même dans HÉSYCHIUS, Διονύσου γάμος· τῆς τοῦ βασιλέως γυναίκος καὶ τοῦ θεοῦ γίνεται γάμος. Pour le sens adouci de σύμμιξις, PLATON : πρὸς τῆντῶν γάμων κοιωνίαν καὶ ξύμμιξιν. *Leges*, VI, p. 771 E.

chonte-roi et qui s'appelait le Boucolion. Sur l'origine de ce nom et sur l'emplacement de l'édifice, on a beaucoup discuté, sans résultat⁽¹⁾. Ce qui reste acquis, c'est que le dieu sortait de son temple pour s'y rendre. En même temps, ce qu'Aristote dit du Boucolion et l'argument qu'il en tire pour l'ancienneté de la charge de l'archonte-roi montrent à quelle antiquité remontaient et le γάμος de la Reine et la religion tout entière du Dionysos de Limnæ. Nous n'avons aucun renseignement sur le cortège du dieu; et la procession que quelques-uns ont composée à l'imitation des grandes Dionysia ne s'appuie sur aucun témoignage. Le retour de la statue divine trouverait difficilement place dans la journée du 12, et il est naturel de penser qu'elle demeurerait toute la nuit dans le Boucolion. Au matin du 13, le dieu rentrait dans son sanctuaire et, après d'autres cérémonies secrètes, le temple de Limnæ était fermé jusqu'aux Anthestéria de l'année suivante.

Nous n'avons pas encore parlé d'un passage de Philostrate qui est relatif à la fête, mais dont il n'est pas possible de dégager la signification et de fixer le moment précis. L'auteur rapporte les sentiments d'Apollonios au sujet des Anthestéria : Ἐπιπλήξαι δὲ λέγεται περὶ Διονυσίων Ἀθηναίους ἀποιεῖται σφισιν ἐν ᾠρᾷ τοῦ Ἀνθεστηριῶνος. Ὁ μὲν γὰρ μονωδίας ἀκροασόμενος καὶ μελοποιίας παραβάσεών τε καὶ ῥυθμῶν ὅποσοι κωμωδίας τε καὶ τραγωδίας εἰσὶν, ἐς τὸ θεάτρον ξυμφοιτᾶν ᾤετο· ἐπεὶ δὲ ἤκουσεν, ὅτι αὐλοῦ ὑποσημήναντος λυγισμοὺς ὀρχοῦνται καὶ μεταξύ τῆς Ὀρφέως ἐποποιίας τε καὶ θεολογίας τὰ μὲν ὡς Ὀρραι, τὰ δὲ ὡς Νύμφαι, τὰ δὲ ὡς Βάκχαι πράττουσιν, ἐς ἐπιπλήξην τούτου κατέστη⁽²⁾. Peu nous importe le désappointement d'Apollonios; nous nous intéressons davantage aux cérémonies qu'il décrit. C'étaient des danses au son de la flûte; c'était une action, tirée de la théologie et de la poésie orphique, dans laquelle jouaient un

⁽¹⁾ PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopædie*, au mot Βουκολισίων. — ⁽²⁾ PHILOSTR., *vit. Apollon.*, VI, 21.

rôle des personnages costumés en Horai, en Nymphes, en Bacchantes. Il est bien regrettable que l'auteur ait négligé de nous dire où et quand ces choses se passaient. Ce n'était pas dans le hiéron de Dionysos, théâtre des cérémonies secrètes, auxquelles n'étaient admis que ceux qui devaient les accomplir; tout au plus serait-ce dans le téménos de Limnæ. Les Horai, Nymphes et Bacchantes donneraient alors l'idée d'un cortège nuptial escortant Dionysos, lorsqu'il se rendait au Boucolion, mais l'auteur parle de scènes jouées par ces personnages. Elles lui parurent empruntées à la théologie orphique. Erreur certaine; jamais le culte public de Dionysos, pas plus que les Mystères d'Éleusis, n'empruntèrent rien aux doctrines de cette école.

Philostrate rapporte les scènes que vit Apollonios au mois d'Anthestériorion. Mais les Petits Mystères se célébraient dans ce mois aussi bien que les Anthestéria. À laquelle des deux fêtes rattacher la troupe des Horai, des Nymphes et des Bacchantes et leur drame religieux? Était-ce un acte du culte public ou d'une association comme celle des Iobacchoi? Est-ce un usage ancien ou une innovation de l'époque impériale? Trop de points restent douteux pour que la narration de Philostrate fournisse quelque renseignement utile sur les Anthestéria; mieux vaudra n'en pas tenir compte, tant qu'un autre témoignage ne lui aura pas ajouté un peu plus d'autorité et de précision.

Χύτροι.

La cérémonie des Χύτροι était le dernier acte des Anthestéria. Philochoros lui assigne le 13 Anthestériorion⁽¹⁾. Quelques auteurs, Aristophane, Didymos, la réunissent aux Χόες, sans distinction de jour. Dans un vers des *Grenouilles* (v. 218) et dans une scholie des *Acharniens* (v. 1076), le nom de l'une ou de l'autre semble avoir été employé indifféremment pour désigner toute la fête des Anthestéria. Le mot Χύτροι au masculin a ici le même sens que le féminin χύτραι,

⁽¹⁾ *Fragm. hist. gr.*, éd. Didot, t. I, p. 411.

marmites. Dans un vers de Diphilos, on trouve *χύτρος* ayant bien clairement la même signification que *χύτρα* ⁽¹⁾.

Tous les renseignements que nous avons sur le rite des Chytroi nous viennent d'une citation du grammairien alexandrin Didymos et d'un passage de Théopompos, qui est analysé ou cité plus ou moins directement dans deux scholies d'Aristophane et une glose de Suidas. Les manuscrits donnent pour l'une des scholies des variantes importantes; ni le sens, ni même le texte des deux passages n'est sûrement constitué; quelques éditeurs modernes y ont introduit des corrections téméraires. Il faut savoir gré à M. Nilsson d'avoir soumis le tout à un examen approfondi ⁽²⁾. À mon tour, je crois nécessaire de reprendre cette discussion préliminaire, sans laquelle il ne serait pas possible d'aboutir à des résultats certains.

Schol. ARISTOPH., *Ranæ*, v. 218.

Cod. Ven. Marc., 475 (éd. Didot, p. 518). Θεόπομπος ἐκτίθεται μετὰ τὸ σωθῆναι τοὺς ἐν τῷ κατακλισµῷ πεφευγότας ἀνθρώπους, ἢ ἡμέρα πρῶτως ἐθάρρησαν, χύτραν τῷ πυρὶ ἐπισίῃσαι καὶ ἐν αὐτῇ ἀφεψῆσαι τὰ ἐμβληθέντα. Καὶ τὴν ἡμέραν καὶ ἑορτὴν κατ' αὐτὴν τὴν ἡμέραν ποιοῖσαντες Χύτρος ἐκάλεσαν. Ἔθουον δὲ ἐν αὐτῇ οὐδενὶ τῶν Ὀλυµπίων θεῶν, Ἐρμῆ δὲ Χθονίῳ ὑπὲρ τῶν τεθνεώτων καὶ τῆς ἐψομένης χύτρας ἐνὶ ἐκάστῳ τῶν ἐν τῇ πόλει οὐδεὶς τῶν ἱερέων ἐγέυετο· οἱ δὲ κατ' ἐκείνην τὴν ἡμέραν ἐκείσε παραγενομένοι ἐγέουοντο τῶν χυτράων καὶ ὑπὲρ τῶν τεθνεώτων τὸν Ἐρμῆν ἐξιλάσκοντο. Ἡμέρα δὲ τὰς χύτρας ἐκείνας ἦσαν ἐψοῦντες καὶ οὐ νυκτί.

Cod. Rav. ⁽³⁾. — Θεόπομπος ἐκτίθεται οὕτως· διασωθέντας οὖν τοὺς ἀνθρώπους, ἢπερ ἐθάρρησαν ἡμέρα, τῷ ταύτης ὑνόματι πρῶταγορεῦσαι καὶ τὴν ἑορτὴν ἀπασαν. Ἐπειτα· θύειν αὐτοῖς ἔθος ἔχουσι τῶν μὲν Ὀλυµπίων θεῶν οὐδενὶ τὸ παράπαν, Ἐρμῆ δὲ Χθονίῳ. Καί· τῆς χύτρας ἦν ἐψοῦσι πάντες οἱ κατὰ τὴν πόλιν οὐδεὶς γεύεται τῶν ἱερέων ⁽⁴⁾. Τοῦτο δὲ ποιοῦσι τῇ ἡμέρα. Καί· τοὺς τότε παραγενομένους ὑπὲρ τῶν ἀποθανόντων ἰλάσασθαι τὸν Ἐρμῆν.

⁽¹⁾ Όταν δὲ Δίφιλος... λέγει « χύτρον μέγαν παρὰ τοῦ μαγείρου », δηλον ὅτι τὴν χύτραν λέγει. POLLUX, x, 99. — ⁽²⁾ NILSSON, *Studia de Dionysiis atticis*, p. 131-133; textes, p. 139-140.

— ⁽³⁾ J'ai suivi la ponctuation de Rutherford. — ⁽⁴⁾ ἱερέων. Cod. Ven., 474.

Schol. ARISTOPH., *Acharn.*, 1076 (cod. Rav.). Ἐν μιᾷ γὰρ ἡμέρᾳ ἄγονται οἱ τε Χύτροι καὶ οἱ Χόες ἐν Ἀθήναις, ἐν ᾧ πᾶν σπέρμα εἰς χύτραν ἐψήσαντες Θύουσι μόνῳ τῷ Διονύσῳ καὶ Ἐρμῇ. Οὕτω Δίδυμος.

Θεόπομπος τοὺς διασωθέντας ἐκ τοῦ κατακλισμοῦ ἐψῆσαι φησι χύτραν πανσπερμίας· ὅθεν οὕτω κληθῆναι τὴν ἑορτήν· καὶ Θύειν τοῖς Χουσίᾳ Ἐρμῇ Χθονίῳ· τῆς δὲ χύτρας οὐδένα γεύσασθαι· τοῦτο δὲ ποιῆσαι τοὺς περισωθέντας, ἰλασκομένους τὸν Ἐρμῆν καὶ περὶ τῶν ἀποθανόντων.

SUIDAS, in v. Χύτροι· ἑορτῇ Ἀθήνησιν· ἐν μιᾷ δὲ ἡμέρᾳ ἄγοντο οἱ τε Χύτροι καὶ οἱ Χόες, ἐν ᾗ πᾶν σπέρμα εἰς χύτραν ἐψήσαντες ἔθουο Διονύσῳ καὶ Ἐρμῇ.

Θεόπομπός φησι τοὺς διασωθέντας ἐκ τοῦ κατακλισμοῦ ἐψῆειν χύτραν πανσπερμίας· ὅθεν οὕτω κληθῆναι τὴν ἑορτήν· καὶ Θύειν τοῖς Χουσίᾳ Ἐρμῇ Χθονίῳ· τῆς δὲ χύτρας οὐδένα γεύσασθαι· τοῦτο δὲ ποιῆσαι τοὺς περισωθέντας ἰλασκομένους τὸν Ἐρμῆν περὶ τῶν ἀποθανόντων.

Je laisse de côté les variantes et les corrections qui n'ont qu'un intérêt grammatical et j'examinerai celles qui peuvent modifier le sens des renseignements transmis.

1. Citation ou analyse de Théopompos : Θύειν αὐτοῖς ἔθος ἔχουσι (Schol. *Ran.*, 218, Rav., manque dans Ven.) — καὶ Θύειν τοῖς Χουσί (Schol. *Ach.*, 1076, Rav.; Suidas, Χύτροι). Nilsson adopte la correction de Rutherford, le dernier éditeur des scholies de Ravenne, qui regarde la seconde leçon comme une corruption inintelligente de la première, attendu que la cérémonie appartenait à la journée des Χύτροι et non à celle des Χόες. Tout au contraire, je préfère cette seconde leçon, qui se trouve à la fois dans Suidas et dans le manuscrit de Ravenne. La première me paraît une correction d'un copiste qui ne connaissait pas les Choes ou qui, plus instruit, savait que les Χύτροι n'avaient pas lieu ce jour-là; sans compter que αὐτοῖς serait difficile à justifier. L'erreur de la seconde leçon τοῖς Χουσί, car il y a erreur, provient de ce que quelques auteurs, entre autres Didymos, avaient dit que les Χύτροι, aussi bien que les Χόες, se célébraient le même jour à Athènes.

2. Τῆς χύτρας οὐδεὶς τῶν ἱερείων ἐγεύετο (Schol. *Ran.*, 218, Ven. Marc.) — ἱερέων (Ven.) — ἱερῶν (Rav.). On peut exclure la première leçon ἱερέων, puisque, dans les Χύτροι, il n'y avait pas de victimes

immolées et que la seule offrande était les objets cuits dans la marmite. La seconde, *ιερέων*, supposerait que d'autres que les prêtres pouvaient en manger, ce qui n'était permis à personne. Pour la troisième, M. Nilsson a proposé de joindre *τῶν ιερέων* à *τῆς χύτρας*, ce qui donnerait un sens plus satisfaisant, mais une construction un peu forcée. Le plus simple me paraît de supprimer le mot; il ne figure pas dans la scholie de Ravenne (*Acharn.*, 1076), ni dans la glose de Suidas, quoique toutes deux dérivent du même passage de Théopompos que la scholie des *Grenouilles*. Le sens est que nul ne devait goûter au contenu de la marmite.

3. La scholie du vers 218 des *Grenouilles* : *τοῦτο δὲ ποιοῦσι τῇ ἡμέρᾳ*, n'a pas porté bonheur aux commentateurs. M. Mommsen en a conclu que les Chytroi avaient lieu dans le jour (p. 385). M. Nilsson a malmené le copiste d'avoir oublié le chiffre et restitue *τῇ [ιγ'] ἡμέρᾳ*, restitution arbitraire, qui altère le sens. Il est vrai que tout ce passage est difficile à comprendre dans le manuscrit de Ravenne; le copiste a abrégé et écourté un commentaire plus ancien, qui est reproduit dans un manuscrit de Venise, sinon intégralement, du moins plus complètement. Après le récit de Théopompos, le commentateur, de son cru ou d'après son auteur, fait remarquer deux différences entre ce qui se passa après le déluge et ce qui se faisait dans la fête : 1° Dans celle-ci, nul ne goûte à la marmite, qui est offerte tout entière à Hermès Chthonios, tandis que les survivants du déluge, pressés par la faim, l'avaient mangée et n'avaient offert au dieu que des prières pour leurs compagnons qui avaient péri. 2° Pour ces marmites (*ἐνεύας*, les plus éloignées, celles du déluge), ils les avaient fait cuire « le jour et non la nuit ». *Ὁὐ νυκτί* serait une addition des plus oiseuses, si l'on n'entendait, ainsi qu'il l'a voulu dire évidemment, « et non la nuit », comme on le fait maintenant. La phrase du manuscrit de Ravenne n'est qu'un débris informe de cette seconde différence. Le sens étant ainsi rétabli, et il n'est pas douteux, nous y gagnons la connaissance d'un détail qui n'est pas sans valeur : c'était la nuit que les Athéniens faisaient

cuire ces marmites, ce qui convient bien pour une offrande destinée aux dieux infernaux.

4. MM. Rutherford et Nilsson veulent supprimer, dans le scholiaste de Ravenne et dans Suidas, les mots τῷ Διονύσῳ comme l'interpolation d'un ignorant qui a voulu faire montre d'érudition; ils en donnent pour raison que cette mention de Dionysos est contraire au témoignage de Théopompos, qui parle seulement d'Hermès. Singulier raisonnement! De ce que Théopompos dit une chose, on ne peut conclure qu'un autre auteur, cité par le scholiaste, n'ait pas dit autre chose. Il est impossible d'attribuer la prétendue interpolation au scholiaste lui-même, qui est toujours un peu suspect; Suidas nomme aussi Dionysos; cette mention se trouvait donc dans l'auteur plus ancien où tous deux ont puisé, et je ne vois aucun motif de penser qu'elle ne se trouvait pas déjà dans l'ouvrage même de Didymos. Car enfin la version n'a rien de déraisonnable en elle-même, et l'emploi du singulier μόνῳ τῷ Διονύσῳ καὶ Ἑρμῆι, qui a été alléguée comme impliquant une contradiction évidente, n'est pas pour choquer les hellénistes. Remarquons encore que les mots οὕτω Δίδυμος, ajoutés par le scholiaste, semblent indiquer une citation textuelle.

Nous avons donc à discuter non pas deux variantes de textes, mais les témoignages différents de deux auteurs, Théopompos et Didymos. Tous deux s'accordent à dire qu'aux Χύτροι, les Athéniens ne sacrifiaient à aucun des dieux olympiens, mais seulement à Hermès Chthonios, suivant Théopompos, à Dionysos et à Hermès, suivant Didymos. Celui-ci ne fait pas mention du déluge; l'autre en tire l'explication de la cérémonie. Cette divergence vaut la peine qu'on s'y arrête, elle touche au fond des choses et, suivant le témoignage qu'on adoptera, la fête des Χύτροι prendra une signification toute différente. M. Mommsen ne regarde pas le texte de Didymos comme interpolé et il conserve les mots τῷ Διονύσῳ. Il fait remarquer, avec raison, que Dionysos n'a rien à faire dans le déluge, que c'est à Zeus que Deucalion a consacré l'Olympieion pour le remercier de son salut.

Cette observation fort juste l'a conduit à un système singulier. Suivant lui, Dionysos a été substitué à Zeus dans la cérémonie des *Χύτροι* et on a essayé tant bien que mal d'approprier au nouveau titulaire de la fête la légende de l'ancien. Il ajoute que *Χύτροι* au masculin signifie les fissures de la terre donnant passage à l'eau; qu'on montrait dans l'Olympieion une fissure de ce genre, par laquelle s'était écoulée l'eau du déluge, nouvelle preuve qu'à l'origine les *Χύτροι* avaient été une fête de Zeus (p. 402-404). L'argument grammatical est de peu de valeur; il a été réfuté par la citation d'un vers de Diphilos où *χύτρος*, au masculin, a le sens de marmite, tout aussi bien que le féminin *χύτρα*. La substitution de Dionysos à Zeus est une pure hypothèse. Enfin M. Mommsen n'a pas remarqué que Didymos n'a pas cherché à expliquer la cérémonie des Marmites par une légende du déluge; il dit simplement, comme un fait, que les Athéniens, après avoir fait bouillir dans une marmite toutes les semences, l'offraient en sacrifice à Dionysos seulement et à Hermès; c'est ce fait dont il faut chercher la signification. Dans cette version, c'est à Dionysos que l'offrande est adressée, ce qui la rattache naturellement aux Anthestéria; l'association avec Hermès et la nature de l'offrande prouvent qu'il était, en cette circonstance, honoré comme dieu des morts, ce que confirment d'autres parties de la fête.

Théopompos, dont le témoignage a été plus ou moins abrégé dans les diverses scholies, s'était surtout appliqué à montrer comment les usages observés aux *Χύτροι* étaient l'imitation et la commémoration de ce qu'avaient fait les hommes échappés au déluge, le premier jour où ils se sentirent en sûreté. Ils avaient fait bouillir une marmite où ils avaient jeté les semences de toute espèce (ceci, pour justifier le nom de *πανσπερμία* donné à cette sorte d'offrande). La fête des Marmites était l'anniversaire de cette journée, avec quelques différences que nous avons déjà signalées, mais qu'il est bon de rappeler. On faisait cuire une marmite de *πανσπερμία* dans la nuit du 13; c'est ce qu'avaient fait jadis les survivants du déluge; mais, pressés par la

faim, ils n'avaient pas attendu la nuit. Personne ne goûtait au contenu de la marmite; on l'offrait en sacrifice à Hermès Chthonios pour les morts; autrefois, la nécessité avait contraint les survivants à le manger, mais, du moins, ils avaient adressé des supplications à Hermès pour leurs compagnons qui avaient péri. Ce pieux hommage était l'origine de l'invocation que les Athéniens adressaient pour leurs morts au dieu qui conduisait les âmes. Il aurait été moins aisé de faire intervenir Dionysos dans une scène du déluge de Deucalion; aucune tradition ne l'y mêlait. Théopompos n'en a donc pas parlé; d'ailleurs, Hermès Chthonios était déjà un dieu des morts, et il lui avait trouvé un rôle dans la légende; c'était suffisant pour expliquer le caractère funèbre des *Χύτροι*. Malgré l'ingéniosité déployée à expliquer les différences et les ressemblances entre la cérémonie des Chytroi et le premier repas des hommes après le déluge, l'adaptation laisse à désirer et on se demande d'où a pu naître l'idée de ce rapprochement. C'est, je pense, parce que les Athéniens croyaient que le déluge de Deucalion s'était produit pendant le mois d'Anthestérion et parce qu'une fête en rappelait l'anniversaire. Entre autres pratiques alors usitées en souvenir du déluge et de ceux qui avaient été engloutis, on jetait des gâteaux de farine et de miel dans la fente de l'Olympieion, par laquelle les eaux s'étaient écoulées⁽¹⁾. Cette fête annuelle, appelée *ὕδροφορία*, était une fête de deuil, aussi bien que les Chytroi. Quelques anciens déjà avaient pu les confondre, comme l'ont fait aussi plusieurs savants modernes, mais sans plus de fondement⁽²⁾. Entre les deux fêtes il n'y a d'autre rapport que leur proximité dans le calendrier.

Il n'y a donc pas à hésiter entre la version de Didymos et celle de Théopompos, lorsqu'elles diffèrent. Ce dernier, préoccupé d'adapter à la légende l'exposé des pratiques des Chytroi, a pu être entraîné à en modifier quelques détails. Le témoignage du savant alexandrin mérite plus de créance; il n'a songé qu'à dire en quoi consistait la

⁽¹⁾ PLUTARCH., *Sulla*, 14; PAUSAN., I, 18; SUIDAS, *ὕδροφορία*. — ⁽²⁾ Voir NILSSON, p. 135-138.

cérémonie et, pour la connaître exactement, il avait à sa disposition les livres spéciaux écrits sur la matière.

Cette longue discussion a servi à fixer le texte et le sens des deux témoignages qui sont la source unique de nos renseignements, et aussi à écarter quelques fausses interprétations qui dénaturaient le caractère de la cérémonie. De la sorte, nous avons dégagé des scholies un certain nombre de données positives dont nous présenterons le résumé. Les Chytroi, célébrés le 13 Anthestérion, étaient un rite funéraire. Ni prêtre ni magistrat n'y présidait. Pendant la nuit, chaque famille athénienne faisait cuire dans une marmite des graines de toute sorte et de la farine, sans viandes. Personne ne goûtait au contenu; il était réservé à Dionysos et à Hermès Chthonios, les seuls dieux auxquels on sacrifiait en cette circonstance, à l'exclusion des Olympiens. Les aliments cuits dans la marmite n'étaient point un repas directement destiné aux morts, mais, ce qui n'est pas la même chose, une offrande que chaque famille faisait à deux divinités des enfers, à l'intention de ses morts.

CHAPITRE VIII.

INTERPRÉTATION DES ANTHESTÉRIA.

Personne, à ma connaissance, n'a entrepris de découvrir ce qu'étaient les cérémonies célébrées le 12 Anthestérion dans le Dionysion de Limnæ. Les mots *ἄρρητα ἱερά*, répétés plusieurs fois dans le discours contre Néæra, sont propres à décourager les chercheurs. Le secret a été bien gardé, et plus facilement que pour les mystères, parce qu'il n'était confié qu'à un très petit nombre de personnes. N'espérons donc pas que le témoignage explicite d'un auteur nous révèle ce qui s'y passait. Le silence, heureusement, ne s'est pas étendu jusqu'à certains détails, en apparence insignifiants, et sur certains faits extérieurs, visibles pour tout le monde, qui peuvent nous mettre sur la trace et

même nous conduire à une connaissance vraisemblable de la partie la plus secrète des Anthestéria.

Les anciens savaient, et ils n'ont pas vu d'inconvénient à répéter que le nombre des géræres choisies par l'archonte-roi pour assister la Reine dans l'office de Limnæ était de quatorze; l'*Etymologicum Magnum* ajoute même que leur nombre était égal à celui des autels de Dionysos (*ισαριθμούς τοῖς βωμοῖς τοῦ Διονύσου*) Elles offraient un sacrifice à Dionysos avec d'autres cérémonies qui, sans doute, n'étaient pas moins secrètes que tout le reste (*Διονύσω ἔθνον μετ' ἄλλης Θεωρίας*)⁽¹⁾. Pourquoi ces quatorze autels et ces quatorze sacrifices, successifs ou simultanés, le tout pour le même dieu? Pour rendre raison de ce chiffre, il était naturel de songer, et on a songé, en effet, à la légende de Dionysos mis en pièces par les Titans. Et, comme les poèmes d'Orphée disaient que Gé avait enfanté d'Uranos sept fils et sept filles, on mit en rapport le nombre des meurtriers avec celui des autels; puis on s'en tint là, croyant avoir donné une explication suffisante du rite de Limnæ. Mais cette fable orphique n'explique rien, attendu qu'elle est moins ancienne que le rite du Dionysion. Celui-ci existait déjà avant l'émigration des colonies ioniennes, tandis que l'intervention des Titans dans le meurtre de Dionysos a été imaginée par Onomacritos au VI^e siècle⁽²⁾. Toutefois on doit présumer que les Orphiques eurent un motif de choisir ce chiffre de quatorze comme celui des meurtriers qui s'étaient partagé les membres du dieu; ils le prirent, sans doute, avec le reste de la légende, dans les mythes et le culte du Dionysos crétois. Nous voilà donc amenés à constater un lien entre celui-ci et le Dionysos attique. Ce n'est pas suffisant. Le nombre quatorze ou deux fois sept ne joue aucun rôle dans les religions helléniques et, s'il tient une place aussi importante dans le rite des Anthestéria, il en faut chercher ailleurs l'origine. Une phrase de Plutarque aurait dû

⁽¹⁾ Voir p. 126-128. — ⁽²⁾ Παρὰ δὲ Ὁμήρου Ὀνομάκριτος παραλαβὼν τῶν Τιτάνων τὸ ὄνομα Διονύσω τε συνέθηκεν ὄργια καὶ εἶναι τοὺς Τιτᾶνας τῷ Διονύσω τῶν παθημάτων ἐποίησεν αὐτουργούς. PAUSAN., VIII, 37.

mettre sur la voie. Il rapporte que Typhon ayant découvert le corps d'Osiris, qu'Isis avait caché pour le soustraire à son ennemi, il le déchira en quatorze morceaux qu'il dispersa⁽¹⁾. M. Mommsen, qui a cité ce texte, s'est borné à un simple rapprochement avec le traitement qu'avait subi Dionysos⁽²⁾. Ce fut sans doute par cette répugnance instinctive que les hellénistes ont longtemps éprouvée à admettre que les Grecs n'ont pas tiré de leur propre fonds toutes leurs croyances et toute leur civilisation. Ce préjugé commence à céder la place à une vue plus juste, et j'espère ne scandaliser personne en remontant jusqu'à la source égyptienne. Celle-ci nous est maintenant accessible, depuis qu'a été traduit le rituel de Tentyris pour la grande fête d'Osiris, au mois de Koiak⁽³⁾. Le chiffre quatorze est le chiffre fondamental. Il y a 14 moules pour fabriquer les 14 membres divins dont la réunion reconstitue le corps d'Osiris (§ 55), — 14 mesures d'huile sacrée, afin d'oindre chacun des 14 morceaux (§ 69), — 14 amulettes pour le protéger contre ses ennemis. Au paragraphe 55, nous trouvons la liste des 14 membres et le métal dont chacun d'eux était fait :

| | | | |
|----------|-------------|----------|-------------|
| tête | argent | poings | argent |
| pieds | argent | doigts | or |
| bras | or | corps? | ? |
| cœur | argent | épaules | argent |
| poitrine | bronze noir | oreilles | bronze noir |
| langue | bronze noir | dos | or |
| yeux | or | jambes | or |

Chacune de ces reliques était la possession d'un sanctuaire particulier. J'ai été un peu déconcerté, je l'avoue, en rencontrant au para-

⁽¹⁾ Τὸ σῶμα (d'Osiris) γνωρίσαντα διελεῖν εἰς τεσσαρεσκαίδέκα μέρη καὶ διαρρῆσαι. PLUTARCH., éd. Didot, *Mor.*, p. 437.

⁽²⁾ Aug. MOMMSEN, *Feste der Stadt Athen*, p. 400.

⁽³⁾ Analyse dans MARIETTE, *Dendérah*, p. 127; traduction de LORET, *Recueil de*

travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes, 1882, p. 43; 1883, p. 21; 1884, p. 85; BRUGSCH, *Zeitschrift für Ägypt. Sprache und Alterthumskunde*, p. 88 et 98. J'ai suivi de préférence ce dernier, quand il y avait divergence dans les traductions.

graphie 46 du même rituel une autre énumération, qui comprend 16 membres. Mais, en comparant les deux listes, je me suis aperçu que la divergence n'était qu'apparente. Les 14 pièces du paragraphe 46 sont les mêmes qu'au paragraphe 55; mais on y a ajouté deux morceaux supplémentaires : la chevelure d'Osiris et une seconde tête du dieu, mais celle-là à face de bélier. On devine aisément la cause de cette bizarre addition. Les sanctuaires de deux nomes avaient prétendu posséder une des reliques divines et produit des titres qui parurent bien fondés. Comme il n'était pas permis de modifier le nombre traditionnel, et qu'on ne pouvait dépouiller à leur profit un des quatorze sanctuaires reconnus, on contenta tout le monde en attribuant à l'un la chevelure du dieu et à l'autre sa tête à face de bélier. De la sorte était maintenu le chiffre et la répartition consacrée des quatorze parties divines. Plutarque reproduisait donc fidèlement la doctrine égyptienne, lorsqu'il disait que Typhon avait déchiré le corps d'Osiris en quatorze morceaux. Les quatorze autels du Dionysion et les quatorze officiantes prouvent que les Athéniens croyaient qu'il en avait été de même pour leur Dionysos. Voilà, sur un premier point, une exacte ressemblance entre le culte de Limnæ et celui de Tentyris.

En voici une seconde qui n'est pas moins importante. Deux faits ne sont pas contestés ni contestables pour le hiéron de Limnæ : 1° Il ne s'ouvrait qu'une seule fois par an, le 12 Anthestérion. Le temple restant fermé toute l'année, aucune victime ne pouvait être immolée au dieu par l'État ou les particuliers; nul ne venait lui adresser des vœux ou des prières; les soins que les anciens prenaient de leurs dieux, nourriture, toilette, ne pouvaient lui être rendus. Comment comprendre cet abandon de Dionysos dans son temple, son insensibilité aux sacrifices et aux offrandes, sinon par cette raison que, pendant tout l'intervalle d'une fête à l'autre, il était considéré comme un dieu mort? 2° Le 12 Anthestérion, Dionysos sortait de son temple pour se rendre au Boucolion, où il devenait l'époux de la Reine; c'était alors un dieu

vivant. Le passage du premier état au second, c'est-à-dire la renaissance du dieu, tel était le but et l'effet des cérémonies secrètes. — En quoi consistaient-elles? Nous pouvons le soupçonner par un passage de Diodore. Après avoir parlé de la lacération de Dionysos par les Titans, il ajoute : Πάλιν δ' ὑπὸ τῆς Δήμητρος τῶν μελῶν συναρμοσθέντων ἐξ ἀρχῆς νέου γεννηθῆναι. τὰ δ' ὑπὸ τῶν γηγενῶν λυμανθέντα τῶν μελῶν ἀρμοσθέντα πάλιν ἐπὶ τὴν προγεγενημένην φύσιν ἀποκαθίστασθαι. Σύμφωνα δὲ τούτοις εἶναι τὰ τε δηλούμενα διὰ τῶν Ὀρφικῶν ποιημάτων καὶ τὰ παρεισαγόμενα κατὰ τὰς τελετάς, περὶ ὧν οὐ θέμις τοῖς ἀμύητοις ἰσθροεῖν τὰ κατὰ μέρος⁽¹⁾. Diodore, toujours un peu vague et imprécis, comme le sont d'ordinaire les auteurs de seconde main, rapporte d'abord une légende qui paraît appartenir au cycle crétois. Déméter réunit les membres déchirés de Dionysos, et alors celui-ci renaît. Une scène analogue avait été introduite dans les poèmes orphiques, ce qui n'ajouterait pas beaucoup de valeur à la légende. Mais elle était également représentée dans certains offices mystérieux que l'auteur appelle *τελεταί*, terme qui ne s'applique pas seulement aux initiations, mais encore à des cérémonies ayant un caractère secret. Cette fois, nous n'avons plus affaire à une légende, mais à un acte rituel d'un culte grec : rapprochement des membres de Dionysos, suivi de sa renaissance. Diodore n'a pas dit malheureusement à quel culte il faisait allusion. Mais ce que nous avons déjà constaté dans les Anthestéria, d'une part, le démembrement de Dionysos en quatorze morceaux, de l'autre, sa renaissance, permet de supposer, avec une très grande vraisemblance, que la reconstitution du corps divin préparait le retour du dieu à la vie, et que ce rite était pratiqué à Limnæ et dans tous les sanctuaires où était adoré le Dionysos d'origine égyptienne⁽²⁾.

⁽¹⁾ Diod., III, 62.

⁽²⁾ Peut-être une des cérémonies dont parle Diodore était le sacrifice secret que les Hosioi de Delphes offraient dans l'adyton, sur le tom-

beau dans lequel Apollon avait renfermé les restes mutilés de Dionysos (voir p. 28). L'objet de la cérémonie a pu être, comme à Athènes, la reconstitution du corps, qui assurait la renais-

Reprenons en effet le rituel de la fête d'Osiris. Sous la chapelle du temple était un caveau avec deux entrées, à l'Est et à l'Ouest. Au centre reposait la statue-momie d'Osiris, composée de quatorze morceaux, qu'on y avait introduite l'année précédente, en passant par la porte de l'Occident, qui, en Égypte, est la région des morts. Lorsque revenait la fête du mois de Koiak, les prêtres accomplissaient les longues opérations nécessaires pour préparer la sortie du dieu : la fabrication de la nouvelle statue (du 16 au 19 Koiak); les cérémonies de l'exhumation de l'Osiris de l'année précédente (le 20); la procession nocturne sur le lac sacré des divinités qui venaient le défendre (le 22); la pose des cent quatre talismans qui protégeaient son corps (le 25). La statue sortait le 30 du caveau par la porte qui regarde l'Orient, le côté où naît chaque jour le nouveau soleil et qui symbolise la renaissance. Le dieu était enfin rendu à la vie. Par la porte opposée, on descendait dans le caveau resté vide une nouvelle statue d'Osiris, qui devait y séjourner enfermée toute l'année et servir pour la fête suivante⁽¹⁾.

Pour qui voudra comparer les deux fêtes, il sera évident que l'Osiris égyptien est l'original dont le Dionysos des Anthestéria est l'imitation. Je marquerai un peu plus loin quelques différences entre les deux cérémonies, en faisant remarquer dès maintenant qu'elles portent seulement sur les détails et le mode d'exécution. J'insisterai ici sur les ressemblances nombreuses et frappantes qui existent dans les croyances et les rites essentiels.

C'est tout d'abord, dans l'un et l'autre culte, la conception d'un

sance du dieu. À l'appui de cette conjecture on peut remarquer que les Delphiens faisaient coïncider avec le sacrifice des Hosioi la course des Thyades sur le Parnasse, pendant laquelle elles étaient censées trouver un nouveau Dionysos. Les deux cérémonies appartenaient à deux cultes distincts; on les avait rapprochées,

par la tendance, que nous avons déjà signalée, à réunir en un seul les divers dieux qui portaient le nom de Dionysos.

⁽¹⁾ MARIETTE, *Dendérah*, p. 334; BRUGSCH, *Zeitschrift*, 1881, p. 94 et 99; LORET, *Recueil de travaux*, 1883, p. 29.

dieu mis à mort et renaissant. Lorsque florissait l'école mythologique qui voyait partout un mythe solaire, on n'aurait pas été embarrassé de l'expliquer; c'était un symbole du soleil tué par l'hiver et reprenant sa force à l'été, symbole que reproduisent les mythes des différents peuples; Attis mutilé, Adonis tué par le sanglier, etc. Le juste décri où est tombée l'exégèse solaire me dispense de montrer le peu de valeur de cette interprétation, où l'on est obligé de grouper des analogies quelque peu lointaines plutôt que des ressemblances.

Nous avons mieux pour affirmer l'identité d'Osiris et de Dionysos. Le genre de mort est le même pour l'un et pour l'autre; l'un et l'autre tombent sous la surprise d'ennemis qui les mettent en pièces et dispersent leurs membres. Ce dernier trait, que les Grecs avaient admis, et qu'ils regardaient comme la marque d'une haine furieuse, pouvait passer, aux yeux des Égyptiens, pour l'effet d'un calcul. Dans leurs idées, Typhon n'était pas débarrassé de son ennemi après l'avoir tué; il fallait l'anéantir, il fallait l'empêcher de renaître. Surtout quand il s'agissait d'un être de race divine, les formules magiques pouvaient rappeler l'âme dans le corps et rétablir cette union qui constitue la vie. Mais même pour une magicienne aussi consommée qu'Isis, une chose était indispensable à ses opérations, la possession du corps; sans lui, tout son art demeurait impuissant. Voilà pourquoi les membres d'Osiris avaient été dispersés, comme le furent ceux de Dionysos; c'était le seul moyen d'assurer son anéantissement définitif. C'est pour la même raison qu'Isis recherchait, sans trêve ni relâche, les restes de son époux; ce n'était pas seulement par affection conjugale ou pour lui rendre les honneurs suprêmes; mais, avant tout, il était nécessaire qu'elle eût retrouvé et recomposé le corps mutilé pour que son art pût agir avec efficace. Sur ce point encore, les Grecs, conscients ou non, avaient suivi fidèlement le mythe égyptien, puisque nous voyons aussi Déméter recueillir les membres épars de Dionysos et recomposer le corps; après quoi seulement, le dieu recouvre la vie. Il faut bien reconnaître qu'il y a imitation et non ressemblance for-

tuite, d'autant plus qu'elle n'apparaît pas seulement dans les légendes, mais encore dans les rites mêmes des deux cultes.

Et le chiffre quatorze n'est-il pas une preuve des plus fortes? Comment admettre que les deux peuples, d'une manière indépendante, sans emprunt de l'un à l'autre, se soient rencontrés par hasard pour affirmer que le dieu avait été partagé en quatorze morceaux? Si les Grecs, jaloux de paraître bien informés de son histoire, avaient tenu à donner un chiffre précis, pourquoi choisir celui-là, auquel ils n'attachaient aucune vertu spéciale? Ils l'avaient cependant estimé assez important pour en faire une des bases de la cérémonie, élever quatorze autels au même dieu dans le même sanctuaire, instituer quatorze officiantes afin de les desservir. Il est tout naturel, au contraire, qu'ils aient accepté ce nombre de quatorze et l'aient maintenu dans leur culte, s'ils l'avaient reçu d'étrangers mieux instruits et qui leur avaient enseigné toute l'importance de ce chiffre. Nous avons vu, en effet, que toutes les cérémonies de la fête de Koiak reposaient sur cette division en quatorze membres, que chacun d'eux était fabriqué à part, faisait l'objet de soins spéciaux, était muni de son amulette contre les attaques possibles de l'ennemi. Chacun d'eux représentait le culte particulier d'un des quatorze sanctuaires égyptiens qui avaient été reconnus comme possesseurs de l'une des reliques d'Osiris. Le chiffre de quatorze était donc consacré par la tradition historique de l'Égypte, sans parler des raisons théologiques que les prêtres avaient dû imaginer.

La grande fête d'Osiris comprenait plusieurs jours, du 12 au 30 Koiak; la richesse des temples égyptiens leur permettait d'y déployer une magnificence digne du dieu; un personnel nombreux et nourri dans le sanctuaire dès l'enfance, avec sa hiérarchie de prêtres héréditaires, assurait l'observation des offices où l'esprit formaliste et minutieux des théologiens avait multiplié les opérations et les précautions magiques. Nous ne retrouvons dans la fête de Dionysos ni tout

cet appareil ni ce rituel compliqué. Ceux qui apportèrent le culte en Attique durent en simplifier les formes extérieures; ils se bornèrent à établir les rites indispensables pour assurer la renaissance du dieu, mis en pièces par ses ennemis. Pour le reste, ils eurent recours à des équivalents et des abréviations. La fête, en Égypte, se développait en dix-huit jours; à Athènes, elle se réduisit à la seule journée du 12 Anthestérion. Les quatorze autels de Limnæ représentèrent les quatorze sanctuaires égyptiens entre lesquels étaient réparties les reliques d'Osiris. Quant à la statue, dont la fabrication ne demandait pas moins de trois jours, l'exécution en une seule journée en était matériellement impossible. Je suppose, mais ce n'est qu'une conjecture, que les Athéniens exprimèrent la même conception par des moyens différents, et que le temple de Limnæ possédait une statue formée de quatorze parties qui pouvaient, à volonté, être séparées ou ajustées : chaque recomposition de l'ensemble équivalant à une renaissance du dieu; chaque décomposition, à sa mort et à la laceration de son corps. L'Athéna chryséléphantine de Phidias et les Victoires en or de l'Acropole prouvent que les artistes grecs étaient familiers avec ce genre de statues qui se démontaient.

Voici maintenant de quelle manière on peut se figurer les cérémonies secrètes du Dionysion de Limnæ. Dans ce tableau que j'ai tracé afin de mettre devant les yeux l'ensemble de l'office, le lecteur distinguera sans peine les détails que j'ai précédemment établis sur des témoignages formels, ou sur des indices et des rapprochements, ou par raisonnement, et ceux que j'ai suppléés par conjecture en me guidant sur la fête égyptienne correspondante. Le 12 Anthestérion, la Reine et ses assistantes, après avoir traversé le péribole de Limnæ, arrivaient au Dionysion, qu'isolait une enceinte séparée. Le temple était resté fermé depuis l'année précédente, abritant le corps de Dionysos, considéré comme un dieu mort, de même que la statue-momie d'Osiris demeurait solitaire dans son caveau, d'une fête de Koiak à l'autre. Les quatorze *γεραιραι*, désignées par l'archonte-roi, s'appro-

chaient de l'autel, la corbeille sacrée sur la tête, et répétaient la formule du serment que leur dictait le héraut sacré d'Éleusis. Cet acte accompli, chacune tirait d'un coffret un des membres du dieu ou portait la châsse qui le renfermait sur l'un des quatorze autels (en prenant à la lettre les mots ἀπλεσθαι τῶν ἱερῶν du discours contre Néæra). Chacune d'elles offrait alors un sacrifice à Dionysos. Les autres cérémonies dont parle un grammairien (μετ' ἄλλης θεωρίας) consistaient probablement dans la recherche et l'invention des membres du dieu⁽¹⁾, dans les soins apportés à les purifier par l'encens, à les oindre d'huile, à les parfumer, en récitant des prières qui variaient suivant la partie du corps. Les quatorze morceaux étaient apportés à la Reine, qui les rajustait et reconstituait le corps, ainsi que Déméter l'avait fait autrefois pour Dionysos, et Isis pour Osiris. La statue, qui n'était pas une simple image, mais le corps même du dieu, était entière, mais encore inanimée. Il fallait lui rendre la vie et l'usage de ses membres que la mort avait frappés d'inertie. C'était encore l'office de la Reine, et la partie la plus mystérieuse et la plus secrète. Portant la statue dans ses bras, elle entrait dans la cella, où nul autre qu'elle ne pouvait pénétrer et accomplissait son œuvre. En quoi consistait-elle, nous pouvons le conjecturer d'après le rituel égyptien. Les prêtres de la vallée du Nil avaient des prières, qui étaient de véritables formules magiques, qui atteignaient l'âme du dieu où qu'elle se trouvât, et l'obligeaient, de gré ou de force, à s'unir à son image, qui devenait ainsi vivante. Il y en avait d'autres, non moins puissantes, pour rendre à un mort l'usage de ses membres, service long, compliqué, qui s'adressait successivement à chacune des parties du corps et lui rendait la force d'accomplir ses fonctions, service toujours efficace, lorsque les formules

⁽¹⁾ L'invention des membres d'Osiris était encore une des cérémonies pratiquées par les confréries isiaques à la fin de l'empire romain. Textes cités par M. CUMONT, *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, 1903, p. 422. Et Cynocephalus ille qui nutabundus per omnia

se circumfert loca quærens membra adulteri OSIRIS viri Isidis (AMBROSIASTA). — Isis perditum filium cum Cynocephalo suo et calvis sacerdotibus luget, plangit, inquit (MINUCIUS FELIX, 22). Cf. *Corpus inscr. latin.*, t. 1, p. 333.

étaient récitées exactement et modulées avec l'intonation prescrite. Nous ignorons comment les fondateurs du culte attique de Dionysos adaptèrent les rites égyptiens pour les cérémonies que la Reine accomplissait dans la cella, mais nous pouvons tenir pour certain que le principe était le même et aboutissait au même résultat : rendre la vie au dieu. De fait, nous le voyons reparaître vivant, habillé, paré, et sortir de son temple pour aller au Boucolion recevoir comme épouse la femme de l'archonte-roi. La nuit des noces terminée, Dionysos rentrait dans son temple, la statue était démontée, probablement avec des cérémonies qui rappelaient les funérailles d'Osiris; les quatorze morceaux de son corps étaient placés de nouveau dans leurs coffrets ou dans leurs châsses, et la porte du hiéron où reposait le dieu mort se refermait jusqu'au 12 Anthestérion de l'année suivante. Cela correspondait au dernier acte de la fête de Koiak, lorsque la nouvelle statue-momie d'Osiris était descendue dans le caveau.

Le mariage de Dionysos est la cérémonie la mieux connue des Anthestéria, mais non la plus claire, à en juger par le nombre des interprétations qu'elle a reçues. J'en citerai quelques-unes, par lesquelles on jugera de l'incertitude et de l'arbitraire qui règnent dans l'exégèse mythologique. M. Mommsen, d'après Proclus, pense que le mariage de Dionysos avec la *Βασιλιννα* aurait pu rappeler aux Orphiques la royauté du monde, que Zeus réservait à son fils⁽¹⁾. J'ai parlé plus haut de l'hypothèse hardie de M. Nilsson, que l'union matériellement réalisée assurait la fécondité des campagnes de l'Attique⁽²⁾. À la même idée, mais d'une manière moins précise, se rattache l'explication de Preller et de Schœmann : l'alliance symbolique du dieu avec la Reine garantissait aux Athéniens les biens dont celui-ci disposait⁽³⁾. On peut aussi écarter, comme ne reposant sur rien, l'opinion que le mariage avec la plus noble femme de la République marquait l'admission complète du

⁽¹⁾ Aug. MOMMSEN, *Feste der Stadt Athen*, p. 395. — ⁽²⁾ Voir p. 129. — ⁽³⁾ PRELLER, *Griech. Mythol.*, p. 555; SCHÖEMANN, *Griech. Alterth.*, II, p. 498.

dieu dans la cité⁽¹⁾. Les savants qui ont pensé que la fête rappelait le souvenir de l'union de Dionysos avec une déesse ou une mortelle sont entrés dans une meilleure voie. Mais laquelle choisir? Ariane n'est pas un personnage assez considérable, et le culte de Dionysos existait déjà en Attique, lorsqu'elle fut mêlée à son histoire. M. Maas a proposé Sémélé⁽²⁾; mais le Dionysos des Anthestéria est distinct du dieu thésébain. Coré nous ramènerait dans le cycle crétois et éleusinien⁽³⁾; mais, dans les légendes qui nous sont parvenues, il est peu question de son mariage avec Dionysos. S'il était l'objet des Petits Mystères, comme M. Maas l'a supposé, mais ce que nous ignorons absolument, il est peu probable qu'on l'eût déjà représenté, aux Anthestéria, dans une cérémonie qui se passait hors du temple et, en partie, publiquement.

Nous pourrions sortir d'embarras en nous attachant au caractère de la cérémonie. Il est bien marqué dans Aristote et dans le discours contre Néæra; ce n'est pas une hiérogamie, comme il en était représenté dans plusieurs fêtes; c'est un γάμος, mariage, avec ses formes régulières et sa solennité. Si les légendes grecques ne nous ont pas conservé le souvenir du mariage de Dionysos, présenté sous cet aspect, nous en trouverons encore le modèle en Égypte, dans l'union d'Isis avec Osiris. C'était une grande fête, qui s'était perpétuée jusqu'à l'époque impériale. Comme la fête d'Osiris, dont nous avons parlé plus haut, elle se célébrait dans le mois de Koiak; elle commençait le 8 et durait plusieurs jours. Sur un papyrus grec du Musée de Berlin, qui est un fragment de calendrier : *Χοίαν ἢ Γάμοις Εἰσιδος Νεφεροσήους, Θεᾶς μεγίστης*⁽⁴⁾. Les Égyptiens donnaient à cette fête une grande solennité et avec raison; ce n'était pas seulement un épisode de la vie d'Isis et d'Osiris, c'était une époque qu'elle marquait dans l'histoire de l'humanité; elle commémorait le premier mariage, exemple et modèle que le couple divin proposait aux hommes. Aussi, dans l'hymne dont une traduction grecque a été

⁽¹⁾ *Dict. des Antiquités*, au mot *Dionysia*. — ⁽²⁾ MAAS, *Orpheus*, p. 58. — ⁽³⁾ GERHARD, *Griech. Mythol.*, § 454. — ⁽⁴⁾ *Ægypt. Urkunden aus den Museen zu Berlin. Griech. Urk.*, t. 1, n. 1, l. 26.

trouvée dans l'île d'Ios, la déesse s'en glorifiait⁽¹⁾ : Ἐγὼ εἰμὶ γυνὴ καὶ ἀδελφὴ Ὀσεύρου βασιλέως (l. 12). — Ἐγὼ γυναῖκα καὶ ἄνδρα συνήγαγα (l. 21). — Ἐγὼ στέργεσθαι γυναῖκας ὑπ' ἀνδρῶν ἠνάγκασα (l. 30). — Ἐγὼ συγγραφὰς γαμικὰς εὔρα (l. 33). Nous voyons, en rapprochant de l'original égyptien l'imitation athénienne, quel était l'objet de la cérémonie du Boucolion : rappeler au dieu un de ses bienfaits, l'institution du mariage régulier, qui avait été le commencement de la civilisation et le fondement de la société.

Il faut ici revenir sur le personnage de la Reine, qui jouait le premier rôle aussi bien dans la cérémonie du Mariage que dans l'office secret de Limnæ. Comme l'annonce son titre de βασιλῆνα, c'était un héritage qui lui venait de la royauté des premiers temps. L'auteur du discours contre Néæra le dit en termes formels, et précisément à propos des Anthestéria : Τὸ γὰρ ἀρχαῖον δυναστεία ἐν τῇ πόλει ἦν... τὰς δὲ θυσίας ἀπάσας ὁ βασιλεὺς ἔθυε, καὶ τὰς σεμνοτάτας καὶ ἀρρήτους ἢ γυνὴ αὐτοῦ ἐποίει, εἰκότως βασιλῆνα οὔσα⁽²⁾. Après la royauté, les fonctions religieuses du roi passèrent à l'archonte-roi et celles de la reine à la βασιλῆνα, qui fut chargée d'accomplir les cérémonies les plus vénérables et les plus secrètes; c'était la seule femme des magistrats à qui fût confiée une fonction aussi considérable; c'était aussi la seule dont la loi s'inquiétât pour fixer les conditions dans lesquelles elle pouvait devenir l'épouse du βασιλεὺς, et la conduite qu'elle devait tenir avant et après son mariage. Ce n'était pas trop, si l'on songe qu'elle accomplissait au nom de la cité les cérémonies de Limnæ et qu'elle était donnée comme épouse au dieu. En ces deux circonstances, elle ne paraissait pas comme une mortelle; elle incarnait momentanément la déesse, sœur et épouse d'Osiris-Dionysos, celle qui avait recueilli et réuni les membres épars du dieu pour lui rendre la vie; dans l'un et l'autre rite, elle reproduisait les actes qu'avait faits la pre-

⁽¹⁾ *Inscr. gr. insul.*, fasc. V, p. 127. — ⁽²⁾ DEMOSTH., in *Neær.*, 74.

mière fois Isis-Déméter. En Égypte, par la vertu des formules rituelles, l'officiant devenait, pour la durée de la cérémonie, le dieu lui-même. Dans les tableaux qui retracent les scènes du service divin, celui-ci est présent tantôt par sa statue vivante en laquelle son âme est descendue, tantôt par le prêtre dans la personne de qui il s'incarne momentanément; sur quelques images plus scrupuleusement modelées ou mieux conservées, on peut s'assurer que ces divinités à tête d'épervier, d'ibis, de bélier ou de crocodile, sont des êtres humains costumés en dieux et coiffés d'un masque qui reproduit la tête caractéristique de la divinité. Quelque chose d'analogue se passait dans les cultes de Dionysos et de Déméter. Dans les drames sacrés d'Éleusis, les personnages étaient censés être les divinités elles-mêmes; ils en reproduisaient, sans altération, les paroles et les actes, tels qu'ils avaient eu lieu autrefois. Aussi n'étaient-ce pas des acteurs, mais les membres du sacerdoce éleusinien qui remplissaient cette fonction. Nous savons, par un témoignage formel, que, dans une de ces scènes, le hiérophante était Zeus, et la prêtresse, Déméter⁽¹⁾. De leur côté, les spectateurs, non par l'illusion volontaire du théâtre, mais par un privilège que leur conférait l'accomplissement des rites sacrés, croyaient assister à la vie même des dieux et voir recommencer devant leurs yeux ce que ceux-ci avaient fait ou souffert autrefois. Ainsi s'explique l'impression si forte que les drames sacrés produisaient sur l'âme des initiés. De même aussi, à Limnæ et dans le Boucolion, la personnalité humaine de la Reine avait disparu; elle devenait Isis-Déméter.

Le rite des Chytroi a donné lieu à moins d'interprétations divergentes que le Mariage de Dionysos. Le caractère funéraire de ce rite est trop nettement accusé pour avoir été mis en question : préparation de l'offrande pendant la nuit, interdiction de goûter aux aliments

⁽¹⁾ Voir P. FOUCART, *Recherches sur l'origine des mystères d'Éleusis*, p. 49.

contenus dans la marmite, fermeture des temples des dieux Olympiens, invocation à Hermès Chthonios, qui est, sans conteste, une divinité des enfers. Mais l'accord cesse et les difficultés surgissent dès qu'on veut examiner les choses de plus près, dès qu'on se demande quelle est l'origine et la portée de la cérémonie, par quel lien elle se rattachait aux Anthestéria, pour quelle raison les aliments destinés aux morts étaient offerts à Dionysos et à Hermès. La légende du déluge n'explique en rien la pratique des Chytroi, pas plus que la légende d'Oreste n'expliquait le banquet des Choes. Du récit de Théopompos, il n'y aurait qu'une conclusion à tirer : c'est que le rite était tellement ancien que la signification originale s'était obscurcie et peu à peu oubliée; on continuait à l'observer, parce que les ancêtres l'avaient transmis, et tel qu'ils l'avaient transmis, mais sans le comprendre ou en l'expliquant par des récits fabuleux, inventés après coup.

Les Athéniens devaient avoir peine à se rendre compte d'un rite qui s'éloignait des usages ordinaires suivis dans le culte des morts. Les cérémonies qui furent en honneur à l'époque classique avaient lieu à des jours qui variaient avec chaque famille, le troisième, le neuvième et le trentième qui suivaient l'enterrement; après le premier mois, qui terminait le deuil, il n'y avait plus de visites que le jour anniversaire de la mort ou de la naissance du défunt. C'était un devoir imposé par la coutume et la religion. En ces circonstances, les parents se rendaient au tombeau dans lequel le mort était censé demeurer et vivre d'une vie mal définie. On croyait pourtant qu'il était nécessaire de l'entretenir, comme sur terre, par la nourriture, et qu'il était même possible de la rendre plus agréable en apportant au défunt tout ce qui pouvait lui rappeler ses anciennes habitudes. De là toutes ces pratiques souvent représentées sur les monuments du cinquième siècle et des siècles suivants : le repas funèbre, fruits ou gâteaux, fréquemment remplacés par des simulacres; la libation répandue sur les degrés de la stèle; les bandelettes et les couronnes dont on l'ornait,

après l'avoir nettoyée et frottée d'huile. C'étaient encore d'autres offrandes et d'autres démonstrations : on apportait des objets de toilette, des oiseaux familiers, des vases à parfums ; on s'asseyait au pied de la stèle pour s'entretenir avec le défunt ; on lui faisait de la musique pour le réjouir dans sa solitude⁽¹⁾. Aucune règle ne s'imposait à la pieuse affection des parents ; chaque famille, à son gré, s'ingéniait à trouver pour ses morts les offrandes qu'elle supposait leur être les plus utiles et les plus agréables.

L'offrande de la *πανσπερμία* était un rite qui ne laissait pas de place à la fantaisie individuelle ; tout y avait été réglé d'une façon immuable, et la nature des aliments, et le récipient dans lequel ils devaient cuire, et le moment de la préparation, et la manière de l'adresser aux morts. Il ne comportait pas les recherches qui furent inventées dans la suite ; on se bornait au soin matériel d'assurer au défunt la nourriture nécessaire pour soutenir son existence d'outre-tombe. Cette simplicité, un peu grossière, marque la haute antiquité de la cérémonie. Sans tenir compte du jour du décès, toutes les familles athéniennes devaient faire cuire la marmite destinée à leurs morts dans la nuit du 13 Anthestérion. La date avait été fixée par une raison religieuse : c'était alors que Dionysos rentrait dans son temple de Limnæ et que la porte du sanctuaire se refermait sur le dieu mort.

M. Voigt, et quelques autres à sa suite, ont considéré la *πανσπερμία* comme étant, en réalité, le repas des morts⁽²⁾ ; ce serait, en la forme primitive, l'offrande à laquelle les âges suivants ont ajouté des raffinements. Mais alors, pourquoi ne pas la porter à la stèle et l'adresser directement à ceux qui l'attendent ? Pourquoi l'offrir à Dionysos et à Hermès Chthonios ? ce qui ne se faisait pas dans les actes ordinaires du culte funéraire. Passe encore pour Hermès Chthonios. Mais que vient faire ici Dionysos ? Il est si gênant que Théopompos l'a fait dispa-

⁽¹⁾ E. POTTIER, *Étude sur les lécythes blancs attiques*, p. 67-74. — ⁽²⁾ *Lexik. mythol.* de Roscher, I, 1073 ; cf. NILSSON, p. 134.

raître de son récit. À son exemple, M. Nilsson s'en débarrasse, en effaçant son nom, interpolé par l'ignorance prétentive du scholiaste. J'ai montré plus haut que rien n'autorisait cette suppression arbitraire⁽¹⁾. Il faut donc se résigner à maintenir dans le passage de Didymos la mention de Dionysos. Un autre a supposé que le dieu étant descendu dans le monde souterrain après la journée des Xóes, on lui faisait l'offrande comme au représentant de tous les morts. C'est bien vague, et que devient Hermès? On voit que les solutions proposées ne satisfont pas à toutes les données du problème, et que les usages funéraires de l'Attique ne peuvent rendre compte de l'intervention des deux divinités.

Encore une fois la religion osirienne nous fournira l'explication de cette offrande faite aux morts par l'intermédiaire de Dionysos et d'Hermès, et elle nous en donnera les raisons, que les fondateurs du culte grec ont dû connaître, mais que leurs descendants avaient oubliées. Les Égyptiens croyaient qu'après la mort une vie nouvelle commençait pour le Double, l'Esprit du défunt; mais la condition essentielle pour la prolonger était de le soutenir par une nourriture semblable à celle des vivants. La famille, à qui incombait cette obligation, ne savait pas exactement où se trouvaient, à un moment donné, les Esprits de ses morts, encore moins comment leur faire parvenir les substances nécessaires. Nécessité l'ingénieuse suggéra les moyens de tourner l'obstacle. On eut recours à Osiris, le maître des régions souterraines⁽²⁾, et les vivants offrirent leurs provisions au dieu qui régnait sur les morts, à charge d'en faire part à ceux de ses sujets qui étaient désignés nominativement. Et comme la consécration gravée sur la stèle équivalait à l'offrande réelle des objets qui y étaient énumérés, comme chaque lecture à haute voix de la formule de consécration renouvelait l'envoi des provisions, c'est par milliers que l'Égyptien expédiait à ses morts toutes les choses bonnes à boire et à manger;

⁽¹⁾ Voir p. 135-138. — ⁽²⁾ Ἀρχηγετεύειν δὲ τῶν κάτω Αἰγύπτιοι λέγουσι Δήμητρα καὶ Διόνυσον (Osiris). HERODOT., II, 59.

quelques-uns même, trouvant le moyen facile et peu coûteux, y joignirent des pièces de linge et des effets d'habillement. On leur assurait ainsi, à peu de frais et indéfiniment, une abondance et un luxe qu'ils n'avaient jamais connus sur terre. Les dédicaces de ce genre se comptent par centaines; avec des variétés de détail dans la liste des commissions dont on priait le dieu de se charger, la formule est toujours la même. Il suffit d'en citer une qui donnera l'idée de toutes les autres: « Proscynème à Osiris, seigneur de Mendès, dieu grand, maître d'Abydos, pour qu'il donne au défunt des provisions en pain, vin, bœufs, oies, étoffes, jusqu'à la consommation des siècles, en la fête de Thoth, en celle d'Uâgâ, en celle du renouvellement des saisons, en la panégyrie de Sokaris, en la fête du feu, en celle de Saz, lors de la procession d'Amon fécondateur, en les fêtes du mois et du demi-mois, en toutes les bonnes fêtes ⁽¹⁾. »

Le rôle d'Anubis, le dieu chacal, était un peu différent; il ne régnait pas sur les morts, comme Osiris; mais sa protection ne leur était pas moins utile; c'est lui qui les conduisait dans la salle du jugement; mais surtout, il protégeait les tombeaux où demeurait la momie du défunt, où son Double venait la rejoindre et s'y unir pour revivre et profiter des offrandes funéraires. Il n'y avait aucune difficulté pour les Égyptiens à admettre que les Esprits des morts pouvaient à la fois vivre dans leur tombeau et dans le royaume d'Osiris; c'étaient deux croyances, d'âge différent, qui s'étaient superposées, et dans la crainte de négliger la bonne, ils les acceptaient toutes les deux. Les Grecs ne furent ni plus difficiles ni plus rigoureux au sujet du lieu qu'ils assignaient comme séjour à leurs morts.

« Offrande à Anubis, sur sa montagne, résidant dans la salle divine du jugement, habitant de Ut, la demeure d'embaumement, seigneur de la nécropole, pour qu'il accorde qu'on enterre en sa syringe creusée dans la montagne d'Occident, la grande, la précieuse,

⁽¹⁾ Stèle du musée de Rennes, traduite par MASPERO, *Études de mythologie et d'archéologie*, t. III, p. 178.

la très bonne, le dévoué envers le dieu grand [Osiris], seigneur d'Occident, le scribe des ouvriers du temple Rakoperkaemha, le véridique⁽¹⁾. »

Remplacez les noms d'Osiris et d'Anubis par ceux de Dionysos et d'Hermès Clithonios; à la liste, somptueuse en écriture, des dons égyptiens substituez la modeste, mais plus substantielle *πανσπερμία* (la désignation indique la même idée d'envoyer tout ce que la terre produit de bon à manger), et vous aurez les actes et les paroles d'une famille athénienne, à la cérémonie des Chytroi. Elle commençait par invoquer les dieux infernaux, en ajoutant au nom de chacun d'eux les épithètes qui marquaient ses fonctions et sa puissance; de même que les Égyptiens énuméraient les titres d'Osiris et d'Anubis qui convenaient à la circonstance. Puis elle leur offrait les aliments cuits dans la marmite, sans en rien distraire ni réserver pour les vivants, et priait plus particulièrement Dionysos d'en remettre une partie à ses morts, et Hermès de les protéger dans leur tombeau. Les Égyptiens, comme on l'a vu dans les deux exemples cités, désignaient minutieusement le bénéficiaire, par son nom, sa famille, les fonctions remplies, les titres obtenus, en un mot, tout ce qui établissait son identité. Les Athéniens ne pouvaient donner autant de détails, mais ils n'employaient pas une formule générale comprenant tous les morts de la famille; ils devaient les nommer successivement, en disant : pour un tel, fils d'un tel, de tel dème, et si quelque confusion était à craindre, s'ingénier à trouver un détail qui fixât la personnalité du destinataire et assurât la remise de l'envoi funéraire à son adresse. Ainsi reconstituée d'après le modèle de la consécration égyptienne, dont elle a emprunté l'idée essentielle, c'est-à-dire l'appel aux dieux souterrains comme intermédiaires, l'offrande des Chytroi ne répond-elle pas exactement aux données fournies par Théopompos et Didymos? Après avoir fait cuire une marmite qui contenait tous les fruits de la terre,

⁽¹⁾ MASPERO, *Études de mythologie et d'archéologie*, t. III, p. 178.

ils l'offraient en sacrifice à Dionysos et à Hermès, à l'intention de leurs morts.

Les deux divinités grecques ont une telle ressemblance avec les égyptiennes qu'elles en paraissent être une fidèle imitation. Les fonctions d'Anubis étaient soigneusement réglées, comme tout l'était en Égypte pour les dieux aussi bien que pour les hommes. Hermès est une divinité complexe et plus vague qui correspond à plusieurs dieux différents. Mais, dans les Chytroi, l'épithète de Chthonios lui fait une personnalité distincte; c'est un dieu des morts, qui remplit les fonctions essentielles d'Anubis. Comme lui, il est le conducteur des âmes, et il veille sur les morts dans leur demeure. C'est en cette qualité que l'invoquent Électre et Oreste, avant de verser les libations et de déposer leurs offrandes sur le tombeau d'Agamemnon. La similitude et même l'identité de Dionysos avec Osiris est encore plus visible dans la cérémonie des Chytroi que dans les autres. Tous deux sont les dieux des morts; tous deux sont les souverains du monde souterrain et ils exercent leur pouvoir de la même manière. Dionysos fait partie de la conception nouvelle de l'enfer, formée sur les doctrines égyptiennes et répandue par la religion d'Éleusis, qui a remplacé l'enfer homérique et son Hadès, tyran farouche, insensible aux prières et aux supplications. Dans le rite des Chytroi, il se montre, comme Osiris, un dieu bon, bienveillant à ceux qui sont descendus dans son empire; les vivants, par leurs offrandes, peuvent gagner sa protection pour leurs morts et obtenir de lui qu'il leur transmette la nourriture dont ils ont besoin pour soutenir leur nouvelle existence.

Nourrir ses morts est une idée qui est née spontanément chez nombre de peuples de tout temps et de toute race; l'usage de l'offrande funéraire, à lui seul, ne prouverait en rien la communauté de leurs croyances. Il n'en est plus tout à fait de même pour la forme dans laquelle cette offrande s'accomplit. Ce n'est pas une rencontre fortuite que deux nations, au lieu de s'adresser directement aux morts,

aient choisi, l'une et l'autre, deux divinités; que celles-ci s'acquittent de leur rôle de la même manière; que l'une d'elles, Osiris, ait déjà, par d'autres côtés, le même caractère que Dionysos. Et ce qui achève de montrer que la cérémonie grecque était une imitation des offrandes à Osiris et à Anubis, c'est que les Athéniens n'alléguaient, pour l'expliquer, que la légende du déluge qui n'expliquait rien; que les Égyptiens, au contraire, pouvaient rendre un compte rationnel de l'intervention des dieux de l'enfer, en rattachant ce rite particulier à l'ensemble de leurs croyances et de leurs pratiques funéraires.

Nous avons terminé l'étude de la fête si complexe des Anthestéria. Je souhaite d'avoir réussi à y porter un peu de lumière. D'un côté, en discutant plus rigoureusement le texte et le sens des témoignages anciens, je me suis efforcé d'en dégager un certain nombre de faits positifs sur les rites divers qui composent la fête. De l'autre, au milieu de la confusion née du nombre et de la divergence des interprétations qui ont été proposées, j'ai voulu montrer que le culte d'Osiris était l'original des rites athéniens, et que ce rapprochement non seulement les éclairait, mais permettait de les compléter en se guidant sur le rituel des fêtes de Koiak et une classe d'inscriptions égyptiennes. Ce système a encore un autre avantage, c'est de faire disparaître l'incohérence apparente de la fête. Le concours des buveurs et les réjouissances publiques ou privées, que provoquait l'apparition du vin nouveau, contrastent tellement avec les cérémonies secrètes de Limnæ et les tristesses des Chytroi que plusieurs savants ont supposé qu'il y avait eu, à l'origine, deux fêtes distinctes, plus tard réunies et confondues. On affirmera, au contraire, l'unité primitive, si l'on réfléchit que les Anthestéria sont la plus grande fête de Dionysos, et que, si les éléments en sont si divers, c'est aussi parce que le dieu y était adoré sous ses divers aspects. Leur importance respective n'a pas été maintenue aussi exactement que dans la religion égyptienne. Par

exemple, Osiris avait, comme Dionysos, enseigné à cultiver la vigne; mais les Athéniens firent surtout de celui-ci le dieu du vin, et le développement exagéré de cet attribut secondaire a un peu déformé sa figure. Mais, dans tout le reste, l'imitation est plus fidèle. L'offrande des Chytroi, les sacrifices des *γεραῖραι* sur les quatorze autels de Limnæ, la solennité du Mariage de Dionysos et le personnage de la Reine reproduisent, en raccourci, sinon les détails et la magnificence des fêtes égyptiennes, du moins les idées essentielles et les rites efficaces. C'est aussi le rituel du mois de Koiak qui m'a guidé pour reconstituer l'office secret du Dionysion, et les données qu'il m'a fournies s'adaptent assez bien aux rares indices qui ont subsisté dans les auteurs grecs. En résumé, ceux qui ont fondé en Attique le culte de Dionysos, et qui connaissaient la portée des cérémonies qu'ils instituaient, paraissent avoir eu l'intention de ramasser dans la fête des Anthestéria la commémoration des principaux actes qui ont signalé la vie et la mort d'Osiris, son prototype égyptien. L'objet de cette étude était double : d'abord fixer le plus exactement possible ce qu'a été le culte de Dionysos en Attique et, par la connaissance de ses fêtes, arriver à des notions précises sur la nature du dieu; ensuite, étant avéré qu'il n'est pas une divinité indigène, chercher de quel pays il était venu, et déterminer, autant que faire se pouvait, en quelle mesure le Dionysos attique a conservé la physionomie de l'original étranger; sur quels points et par quelles raisons il s'en est écarté.

Le résultat auquel je suis arrivé sur la question d'origine, et c'est ce qui me donne confiance, est conforme aux traditions des Grecs et à l'opinion qu'ont exprimée ceux de leurs auteurs qui ont connu les choses de l'Égypte. C'est de la vallée du Nil qu'au temps des premiers rois, vers le quinzième siècle avant notre ère, a été apporté en Attique le culte de Dionysos avec celui de Déméter, qu'on n'en peut séparer. Le premier lieu de leur établissement paraît avoir été Éléusis.

Le couple divin de Θεός et de Θεά a été, je crois, l'image la plus ancienne d'Osiris et d'Isis⁽¹⁾. Ce n'est pas une ressemblance vague, comme le hasard en peut produire, ni une dérivation lointaine comme celle qui a transformé en l'Aphrodite grecque l'Astarté sémitique; c'est une imitation consciente et directe qui a fait Dionysos et Déméter à l'image d'Osiris et d'Isis. Les différences qu'on y pourra remarquer ne sont pas l'altération du type égyptien ou l'introduction d'un élément étranger, mais plutôt le grossissement de l'un des traits du modèle. Les Égyptiens n'ont jamais oublié qu'ils devaient à Isis la connaissance du blé et de l'orge, mais le souvenir de ce bienfait ne tenait qu'une petite place dans les honneurs qu'ils lui rendaient. Au contraire, en Attique, Déméter fut surtout adorée comme la déesse qui a donné aux hommes les fruits de la terre; les fêtes se multiplièrent pour en rappeler la mémoire et invoquer sa protection aux époques successives de la croissance des moissons⁽²⁾. De même, Osiris avait bien fait connaître la vigne; mais c'était peu de chose en regard de tant d'autres inventions utiles, et la Fête des Pampres avait paru suffire aux Égyptiens. Cet attribut secondaire prit un grand développement dans les croyances et dans le culte d'Athènes. Osiris avait été le dieu de la vigne; Dionysos fut le dieu du vin, et les Athéniens lui consacrèrent les deux cérémonies des Lénæa et des Choes, qui n'ont pas leur analogue en Égypte. Sauf cette déformation du modèle, l'étude détaillée des autres fêtes nous a montré que l'objet en était le même dans les deux cultes, et que les Athéniens célébraient en Dionysos les mêmes actes que les Égyptiens avaient jugés les plus glorieux pour leur Osiris.

La ressemblance frappera encore davantage dans une vue d'ensemble; on y distinguera plus nettement les traits caractéristiques qui sont les mêmes dans l'un et l'autre, et qui se manifestent de la même manière. Les Égyptiens avaient fait d'Osiris un dieu aussi bon que

⁽¹⁾ Voir P. FOUART, *Recherches*, p. 23 et suiv. — ⁽²⁾ Fêtes d'un caractère agricole à Éléusis : Προηρόσια, Χλοῖα, Καλάμια, Ἀλωῖα. *Revue des études grecques*, 1893, p. 325.

puissant, bienfaiteur de l'humanité; ils lui rapportaient toutes les inventions qui ont été l'origine de la civilisation et de la société. Cette bonté l'a suivi jusque dans les enfers, il est pour les morts un souverain équitable, indulgent même; il les protège contre les ennemis qui les menacent et accueille les offrandes de leurs parents qui leur sont destinées. Soucieux de donner l'idée la plus saisissante de sa puissance, ils avaient imaginé de le mettre aux prises avec les puissances mauvaises de la nature les plus redoutables, Typhon et ses partisans, et avec l'ennemi de tous les êtres le plus invincible, la mort. Osiris en triomphait. Cette dernière conception s'est exprimée en deux manières, qui sont deux formes diverses et probablement successives de la même idée. La plus simple, qui doit être la plus ancienne, le montre, dans la statue de son tombeau et dans la fête des Pamyliá, assez fort pour engendrer un fils après son trépas. L'autre a multiplié les malheurs qui l'accablent sans l'écraser : mis en pièces par ses ennemis, menacé de l'anéantissement final par la dispersion de ses membres, il triomphe encore et il renaît.

Les mêmes caractères paraissent dans le Dionysos attique; à la puissance lui aussi a joint la bonté, et par là il se distingue du Dionysos thrace et thébain, du dieu *μαινόμενος*, aux vengeances sauvages. Son union avec Déméter, comme celle d'Isis et d'Osiris, a donné aux humains le modèle du mariage et, dans les deux pays, la cérémonie du *Γάμος Διονύσου* et des *Γάμοι Ἰσίδος* renouvelle la mémoire de ce grand exemple qui a fondé la société. Comme le couple égyptien, les deux divinités d'Éleusis avaient enseigné l'art de cultiver le blé et l'orge; dans les Haloa, elles paraissent comme protectrices de l'agriculture, qui attache l'homme au sol et remplace la vie nomade et sauvage par les habitudes de la civilisation. En don particulier, Dionysos avait appris à planter la vigne, ainsi que l'avait fait Osiris; mais le goût des Hellènes pour l'usage du vin avait si bien développé ce côté secondaire qu'il cacha presque à la grande masse les autres caractères du dieu. Là encore cependant se montrait sa

bonté. Après avoir inventé les instruments qui permettaient de tirer de la vigne la liqueur nouvelle (Lénæa), il corrigeait lui-même les effets nuisibles de son dangereux présent, et enseignait à le mêler d'eau dans des proportions qui le rendaient inoffensif (Choes). Quelle part lui avait été attribuée, dans les Grands et les Petits Mystères, aux enseignements qui ouvraient aux initiés l'espérance d'une vie meilleure dans l'autre monde, nous ne saurions le dire, quoique nous ayons peine à croire que Dionysos en ait été complètement absent. Il est certain du moins, et nous en avons la preuve dans le rite des Chytroi, qu'en qualité de dieu des morts et de souverain des enfers, il n'était pas moins bienveillant qu'Osiris envers ses sujets. Le culte attique avait reproduit les deux formes égyptiennes qui rappelaient sa lutte victorieuse contre la mort. Aux Dionysia champêtres, la phallogogie exprimait, d'une manière abrégée et moins claire, la même idée que les Pamyliæ. Dans les cérémonies secrètes de Limnæ, comme dans la grande fête de Koiak, le dieu mis en pièces par ses ennemis était rendu à la vie et sortait vivant de son temple.

D'autres divinités étrangères ont pénétré en Grèce, le plus souvent par suite de relations commerciales, par exemple celles que les Phéniciens apportaient avec leurs marchandises. Mais, dans ce cas, leur culte gagnait peu à peu dans les régions voisines; il se modifiait, il se transformait, si bien que les divinités helléniques qui en sont sorties ne présentent plus que des affinités, parfois assez lointaines, avec les types originaux. Les choses, je crois, se passèrent autrement pour Dionysos et Déméter. Leur culte a été apporté en Attique ou directement par des colonies égyptiennes, ou peut-être en passant par la Crète. Les fêtes et les cérémonies qu'instituèrent les premiers fondateurs étaient conformes à l'esprit de la religion égyptienne; ces rites, que les âges suivants continuèrent à observer, avaient à l'origine une signification qui s'obscurcit et s'effaça dans le cours des âges, en telle façon qu'on inventa des légendes pour les expliquer. Aussi, dans les cas où les récits fabuleux des Grecs ne nous donnent sur le culte de Dionysos que

des notions obscures et incomplètes, il m'a paru légitime d'avoir recours à la religion d'Osiris, qui est l'original, pour les éclaircir et les compléter.

CHAPITRE IX.

DIONYSIA *ἐν ἄσσει.*

Le dieu auquel ont été consacrées les Dionysia urbaines est distinct du Dionysos dont nous venons d'étudier les fêtes. Il n'a ni même nature ni même origine. En aucune circonstance, il ne paraît ou comme roi du monde souterrain, ou comme protecteur de l'agriculture et, en particulier, de la vigne. Son origine est certaine et attestée par l'épithète d'Éleuthéreus. La ville d'Éleuthères, située sur la pente Sud-Est du Cithéron, fit longtemps partie de la Béotie; à une date que nous ignorons, elle s'en sépara par haine des Thébains et se réunit à l'Attique. Le culte principal de la ville était celui de Dionysos; elle se vantait même d'avoir donné naissance au dieu. Cette prétention lui fut sans doute inspirée par la possession d'une antique statue de bois, qu'à une époque indéterminée un certain Pégasos porta à Athènes, et, avec elle, le culte de Dionysos⁽¹⁾. C'était évidemment le Dionysos béotien. Il fut accueilli avec quelque répugnance et il y perdit ses traits caractéristiques. Les Athéniens n'admirent jamais les *ὄργια* nocturnes que les jeunes Thébaines célébraient sur le Cithéron. Peut-être y eut-il un compromis, et acceptèrent-ils, en échange, d'envoyer un certain nombre de femmes athéniennes s'associer aux courses des Thyades delphiques sur le Parnasse. Ils n'adoptèrent pas non plus la période triétrique des fêtes béotiennes; les grandes Dionysia reviennent chaque année. Ainsi modifié, le Dionysos d'Éleuthères se présente comme un

⁽¹⁾ Ἐν τούτῳ τῷ πεδίῳ ναὸς ἐστὶ Διονύσου, καὶ τὸ ξόανον ἐντεῦθεν Ἀθηναίοις ἐκομίσθη τὸ ἀρχαῖον· τὸ δὲ ἐν Ἐλευθέραις ἐφ' ἡμῶν ἐς μίμησιν ἐκείνου πεποιήται. PAUSAN., I, 38.

Cf. I, 2. — Πήγασος ἐκ τῶν Ἐλευθερῶν λαβὼν τοῦ Διονύσου τὸ ἀγάλμα ἤκεν εἰς τὴν Ἀττικὴν. Schol. ARISTOPH., *Acharn.*, v. 243.

dieu sans physionomie et sans forme. Il n'a pour lui que son nom, et autour de ce nom se groupent les fables relatives à ses homonymes divins; on essaiera ainsi de lui créer une personnalité artificielle, qui ne sera jamais bien vivante.

La légende sur son arrivée en Attique est un plagiat de celle du premier Dionysos. Comme l'ancien, le nouveau dieu aurait frappé les habitants, qui l'avaient offensé, d'une maladie contre laquelle les remèdes restaient impuissants. Ils n'obtinrent la guérison qu'en instituant, sur l'avertissement de l'oracle, l'usage des phallophories⁽¹⁾. C'était encore un emprunt aux Dionysia champêtres, où cette cérémonie était célébrée dès la plus haute antiquité. Il y avait, dans un édifice du Céramique, un groupe de statues en terre cuite qui représentaient le roi Amphiction recevant à sa table plusieurs dieux, parmi lesquels Dionysos. C'était, en effet, un des règnes sous lesquels la tradition plaçait l'arrivée du premier Dionysos. Autant pour assurer au nouveau venu une antiquité respectable que par tendance à confondre en un seul les personnages divins du même nom, la statue de Pégasos y avait été ajoutée⁽²⁾. Même tendance et même confusion dans le prétendu oracle qui engageait les Athéniens à bien recevoir le dieu d'Éleuthères, en leur rappelant que Dionysos était déjà venu en Attique du temps d'Icaros. En somme, aucun de ces renseignements n'indique une date pour l'introduction du nouveau culte. Ce qu'on entrevoit, c'est qu'il rencontra une certaine résistance, que fit cesser un oracle, et il est probable que la statue séjourna un temps plus ou moins long dans le petit temple de l'Académie, en dehors de la ville.

On place au VI^e siècle et on attribue à Pisistrate l'admission définitive du Dionysos d'Éleuthères dans la religion de la cité, l'érection

⁽¹⁾ Schol. ARISTOPH., *Acharn.*, v. 243.

⁽²⁾ Μετά δὲ τὸ τοῦ Διονύσου τέμενος ἐστὶν οἶκημα ἀγάλματα ἔχον ἐκ πηλίου, βασιλεὺς Ἀθηναίων Ἀμφικτιῶν ἄλλους τε θεοὺς ἐστῆων καὶ Διόνυσον. Ἐνταῦθα καὶ Πήγασός ἐστιν

Ἐλευθερεὺς, ὃς Ἀθηναίους τὸν θεὸν εἰσήγαγε. Συνεπέλασσοτο δὲ οἱ τὸ ἐν Δελφοῖς μαντεῖον ἀναμνήσαν τὴν ἐπὶ Ἰκαρίου ποτὲ ἐπιδημίαν τοῦ θεοῦ. PAUSAN., I, 2.

de son temple au pied de l'Acropole et la fondation des Dionysia ἐν ἄσσει. La date n'est fixée par aucun témoignage positif; elle repose sur un ensemble de probabilités et surtout sur l'étude des substructions du temple. M. Dœrpfeld a cru pouvoir établir que les pierres qu'on y employa proviennent d'une carrière qui fut exploitée pour les constructions de Pisistrate. Suivant lui, appartiendraient à la même époque les restes d'un orchestre circulaire, qu'il a découverts sous les ruines du théâtre dionysiaque⁽¹⁾. Au v^e siècle, après les guerres médiques, les Dionysia urbaines prirent un développement extraordinaire, et on commença à bâtir un théâtre en pierre. Dans le dernier tiers du siècle, un nouveau temple fut construit à côté de l'ancien et reçut la statue chrysiléphantine d'Alcaménès, l'élève de Phidias⁽²⁾. Il était décoré de peintures qui n'avaient aucune importance au point de vue religieux; c'était la mise en tableaux de légendes populaires, telles que Dionysos ramenant Héphæstos au ciel, après sa brouille avec Héra, ou des épisodes illustrés par la poésie, le châtimement de Lycurgue et de Penthée, l'enlèvement d'Ariane par Dionysos⁽³⁾. La consécration d'un second temple et d'une seconde statue montre combien les Athéniens voulaient ajouter à la magnificence du culte qu'ils rendaient au dieu d'Éleuthères. Ils agirent à son égard comme ils l'avaient fait pour Athéna. À côté du temple d'Athéna Polias et du xoanon de la déesse, ils avaient élevé le Parthénon et y avaient consacré le chef-d'œuvre de Phidias. Mais les deux vieilles statues en bois de la déesse et de Dionysos conservèrent toute leur valeur religieuse et restèrent les statues de culte; les autres n'étaient que de splendides offrandes. Le théâtre en pierre, commencé depuis longtemps, était assez avancé en 343 pour que le Conseil des Cinq Cents réglât par un décret les mesures nécessaires afin d'y assurer le bon ordre, et l'assemblée du peuple l'en récompensa en lui décernant une couronne d'or de la valeur de cinq cents drachmes⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ DOERPFELD, *Das griech. Theater*, p. 27. — ⁽²⁾ EM. REISCH, *Der Dionysos des Alkamenes*, dans *Eranos Vindobonensis*, p. 1 - 23. — ⁽³⁾ PAUSAN., I, 20. — ⁽⁴⁾ Ἐπειδὴ ἡ βουλή ἢ ἐπι Πυθοδότο[u ἀρχ]οντος καλῶς καὶ δικαίως ἐπε[μελήθη] [τῆς] εὐκοσμίας τοῦ θεάτρου. *Corpus inscr. attic.*, t. II, 114.

Cependant on n'y mit la dernière main que quelques années plus tard, sous l'administration de Lycurgue⁽¹⁾. On comprendra bien maintenant la courte description de Pausanias, qui a donné lieu à tant d'erreurs, dont on trouve encore la trace dans des ouvrages tout récents : Τοῦ Διονύσου δέ ἐστὶ πρὸς τῷ Θεάτρῳ τὸ ἀρχαιότατον ἱερόν. Δύο δέ εἰσι ἐντὸς τοῦ περιβόλου ναοὶ καὶ Διόνυσοι, ὃ τε Ἐλευθερεὺς καὶ ὃν Ἀλκαμένης ἐποίησεν ἐλέφαντος καὶ χρυσοῦ⁽²⁾. Le péribole tout entier était consacré à Dionysos Éleuthéreus, et à lui seul. Il ne faut donc y chercher ni le Lénæon ni le temple du Dionysos de Limnæ, qui était un dieu différent. Le péribole comprenait le théâtre et deux temples; tous deux appartenait au dieu dans l'enceinte duquel ils avaient été construits. Dans l'un, celui de Pisistrate, était le xoanon apporté d'Éleuthères; dans l'autre, qui est de la fin du v^e siècle, la statue d'Alcaménès, qui représentait le même dieu. Pausanias s'est trompé en appelant ce hiéron *le plus ancien*, τὸ ἀρχαιότατον. C'était le temple de Limnæ, mais il ne l'a pas visité, non plus que le Lénæon. Il semble même ne pas les avoir connus, ou les avoir oubliés, lorsqu'il rédigea ce passage.

Des causes diverses ont contribué à faire des Dionysia ἐν ἄσσει la fête principale du dieu en Attique, si bien qu'on les appela Διονύσια τὰ μεγάλα.

C'est d'abord la fortune politique d'Athènes après les guerres médiques. Les nombreuses colonies qu'elle avait fondées étaient tenues d'y envoyer des députations et des victimes; il est probable que les alliés de la confédération de Délos acceptèrent la même obligation. Les étrangers y affluaient, attirés par la saison, plus belle qu'au moment des Lénæa. L'usage s'était aussi établi, au v^e siècle, de faire défiler dans l'orchestre les tributs des alliés, spectacle agréable au peuple, qui le faisait jouir de sa puissance et de sa richesse⁽³⁾. C'était encore à ce

⁽¹⁾ DURRBACH, *L'orateur Lycurgue*, p. 110 et suiv. — ⁽²⁾ PAUSAN., I, 20. — ⁽³⁾ Ἐψηφίσαντο τὸ περιγιγνόμενον ἐκ τῶν φόρων ἀργύριον, διελόντες κατὰ τάλαντον, εἰς τὴν ὀρχήσῃραν τοῖς Διονυσίοις εισφέρειν, ἐπειδὴν πλῆρες ἦ τὸ Θεάτρον. ISOCR., *de Pace*, 82.

moment que le héraut appelait les fils des guerriers morts pour la patrie, lorsqu'ils étaient arrivés à l'âge d'hommes, et l'archonte leur remettait, au nom de l'État, une armure complète⁽¹⁾. Ces additions, qui n'avaient aucun rapport avec le côté religieux, avaient donné aux Dionysia urbaines le caractère d'une fête nationale et patriotique.

En second lieu, dès le commencement du v^e siècle, les concours dramatiques de comédies et de tragédies jetèrent sur les Dionysia un éclat incomparable. Les concours des chœurs lyriques d'hommes et d'enfants excitèrent peut-être chez les Athéniens des sentiments plus vifs encore. C'étaient les dix tribus qui luttaient entre elles; c'était l'une d'entre elles qui était proclamée victorieuse. Les chorèges rivalisaient de dépenses pour lui conquérir cette gloire, et les monuments chora-giques, élevés dans l'enceinte sacrée, en perpétuaient le souvenir. En récompense de leur succès, les vainqueurs recevaient des honneurs de leur tribu, ils y gagnaient du crédit devant les tribunaux et même dans l'assemblée du peuple. Le discours contre Midias nous a conservé un écho de ces ardent rivalités, qui donnaient à la fête un intérêt passionnant pour les Athéniens. Longtemps d'avance, l'institution des chorèges, l'instruction des chœurs, la désignation des juges, occupaient la cité plus que la préparation des expéditions militaires, et on attendait avec impatience le jour où l'on pourrait recueillir le fruit de tant d'efforts.

Enfin, la fête était de fondation récente, et par là même moins empreinte de l'esprit religieux. Elle n'avait pas, comme les Anthestéria, ces cérémonies mystérieuses, cachées dans le sanctuaire de Limnæ, ces rites incompris et vénérables, sacrifices secrets, offrandes aux dieux des morts, qui ne laissaient pas d'inspirer aux esprits une vague inquiétude. Dans la nouvelle fête, tout se passait au grand jour, tout était fait pour exciter l'allégresse. Les Dionysia urbaines portaient la

⁽¹⁾ Παρεισῆγον τοὺς παῖδας τῶν ἐν τῷ πολέμῳ τετελενημότων. ISOCHR., *de Pace*, 82. — Ταύτη ποτὲ τῇ ἡμέρᾳ, μελλόντων ὥσπερ νυνὶ τῶν τραγῳδῶν γίνεσθαι. . . . προελθὼν ὁ κῆρυξ

καὶ παρασησάμενος τοὺς ὄρφανούς ὧν οἱ πατέρες ἦσαν ἐν τῷ πολέμῳ τετελενημότες, νεανίσκουσ πανοπλίᾳ κεκοσμημένους. ÆSCHIN., III, 154. — Cf. LYCURG., in *Leocr.*, 5

marque de leur temps et répondaient mieux à la conception nouvelle que les Athéniens s'étaient formée des fêtes religieuses. Dans l'oraison funèbre qu'il a prêtée à Périclès, Thucydide fait dire à l'orateur : *Καὶ μὴν καὶ τῶν πόνων πλείστας ἀναπαύλας τῇ γνώμῃ ἐπορισάμεθα, ἀγῶσι μὲν γε καὶ θυσίαις διετησίαις*⁽¹⁾. Ainsi, sans cesser d'être un hommage aux dieux, les fêtes tendaient à devenir moins une manifestation du sentiment religieux qu'un divertissement offert aux citoyens. C'est dans ce sens que se fit tout le développement des Dionysia urbaines : magnificence sans cesse croissante de la procession ; nombre des victimes offertes par l'État et les corporations, banquet public des tribus, large distribution de vin ; splendeur des costumes des chœurs lyriques, progrès de la mise en scène, construction d'un vaste théâtre en pierre, assurant des places à plus de vingt mille spectateurs. Les Athéniens s'amusaient de bon cœur à cette fête de Dionysos ; sans aucune honte, on buvait jusqu'à l'ivresse en son honneur ; aucun souci, aucune pensée trop grave ne venait troubler les réjouissances publiques ; les citoyens se livraient à la joie avec tout l'entrain de gais et robustes adolescents. Au théâtre, ils goûtaient pendant plusieurs jours des plaisirs plus relevés, tour à tour la vive gaieté des comédies ou l'émotion des poèmes tragiques. La cité avait voulu que nul ne fût éloigné de cette fête ; la distribution du théoricon assurait à tous les citoyens le loisir nécessaire⁽²⁾ ; les prisonniers pour dettes étaient mis en liberté pendant la durée des Dionysia⁽³⁾ ; une loi sévère protégeait les débiteurs contre les revendications de leurs créanciers⁽⁴⁾.

Pour la foule des Athéniens, les Dionysia étaient devenues une série de réjouissances, dont le dieu était l'occasion plutôt que le motif, et, pour les modernes, la fête a paru consister tout entière dans les concours lyriques et dramatiques. Aussi les recherches ont-elles porté sur cette partie, qui présente le plus grand intérêt pour la littérature et l'histoire du théâtre ; il n'est guère de détail qui n'ait suscité de nom-

(1) THUCYD., II, 38. Cf. ARISTOT., *Eth. Nicom.*, VIII, IX, 7. — (2) HARPOCR., in v. *Θεωρικὰ*.

— (3) DEMOSTH., *contr. Androt.*, 68 et schol. — (4) DEMOSTH., *Mid.*, 10.

breux travaux et provoqué de vives discussions, qui sont loin d'avoir abouti à une solution. En revanche, on a peu étudié le côté religieux qui, dans une fête, est cependant la partie essentielle; c'est au contraire la seule dont nous aurons ici à nous occuper.

Les grandes Dionysia se célébraient au mois d'Élaphébolion (Mars-Avril), du 8 au 14 environ. Il serait inutile d'entrer ici dans une discussion détaillée sur la date exacte, la durée des concours et leur répartition entre les différents jours. Ce sont des questions qui sont encore vivement débattues et qui n'ont pas d'intérêt pour le sujet que nous traitons⁽¹⁾.

La fête est appelée, dans un décret du IV^e siècle, *ἐορτὴ τοῦ Διονύσου*⁽²⁾. Les auteurs y distinguent deux parties, *πομπή* et *ἀγών*⁽³⁾. La loi d'Évégoros, dont l'authenticité n'est plus mise en doute, donne une énumération plus détaillée : *τοῖς ἐν ἄσσει Διονυσίοις ἢ πομπῇ καὶ οἱ παῖδες καὶ ὁ κῶμος καὶ οἱ κωμῳδοὶ καὶ οἱ τραγωδοὶ*⁽⁴⁾.

Après les Asclépieia, institués en 420, et le *προαγών*, les Dionysia commençaient par la cérémonie appelée *πομπή*. En quoi consistait-elle et quelle en était la signification? M. Carl Robert pense qu'elle commémorait l'arrivée du dieu venant d'Éleuthères à Athènes; pour cela, sa statue avait été transportée, sans aucune solennité, du temple du théâtre à celui de l'Académie; on admettait fictivement qu'elle y

⁽¹⁾ Voir Aug. MOMMSEN, *Feste der Stadt Athen*, p. 430-435.

⁽²⁾ *Corpus inscr. attic.*, t. II, 114.

⁽³⁾ DEMOSTH., *Mid.*, 8; ARISTOT., *Πολιτ.*, 56.

⁽⁴⁾ DEMOSTH., *Mid.*, 10. — Depuis un mémoire de Westermann, publié en 1844, ce document était regardé comme l'œuvre d'un interpolateur. Dans un article de la *Revue de philologie*, 1877, j'ai montré, contrairement aux assertions de Westermann, que les indications données dans la loi sur les diverses fêtes étaient conformes à ce que les inscriptions nous en apprenaient. J'ai eu la satisfaction de voir

mes conclusions acceptées et la loi d'Évégoros citée désormais comme un document authentique. Voir l'étude d'ensemble sur les documents insérés dans les discours de Démosthènes, que von Drerup a fait paraître dans les *Jahrbücher für Philologie* (24^e supplément, 1898, p. 300). Cela ne veut pas dire qu'il ne reste plus de difficultés pour l'interprétation du texte. Quant à la formule du début, *Εὐήγορος εἶπεν*, qui avait paru singulière à Westermann, elle est conforme à celle d'une loi du IV^e siècle, récemment découverte à Munychie (P. FOUCART, *Journal des Savants*, avril et mai 1902).

arrivait d'Éleuthères; là seulement commençait la *σομπή*, et la procession conduisait l'antique image de l'Académie au pied de l'Acropole, comme au temps jadis elle y était venue pour la première fois d'Éleuthères⁽¹⁾. Cette thèse ne se concilie pas avec les textes cités plus loin, et je proposerai une interprétation différente⁽²⁾. Aux Dionysia, le dieu sortait de son temple pour visiter son sanctuaire plus ancien de l'Académie et il s'y rendait escorté de toute la cité. À l'Académie, service solennel et sacrifices. Le soir avait lieu le *κῶμος* et le dieu rentrait dans le téménos que Pisistrate lui avait consacré au Sud-Est de l'Acropole. Η *σομπή και οι παῖδες και ὁ κῶμος* de la loi d'Évégoros sont les trois actes de la première partie de la fête. Les auteurs anciens les comprenaient d'ordinaire dans l'expression commune de *ἡ σομπή τῷ Διονύσῳ*. L'auteur de la loi, pour plus de précision, a procédé par énumération. Il a fait de même pour la seconde partie : au lieu du terme général, *ὁ ἀγών*, il a aussi énuméré les différents concours dans l'ordre où ils se succédaient, comédies, tragédies; si les chœurs cycliques ne sont pas nommés, c'est par suite d'une omission des copistes, et il faut en restituer la mention avant *καὶ οἱ κωμῳδοί*.

La première partie des Dionysia commençait le matin, probablement de fort bonne heure; elle remplissait toute la journée et ne se terminait que le soir, parfois après le coucher du soleil. Elle se subdivisait en trois actes, que j'étudierai successivement.

1° *Πομπή*. Les processions peuvent se partager en deux classes. Comme exemple de la première, on peut citer la fête des Panathénées; le cortège monte à l'Acropole pour offrir à Athéna Polias un péplos et une couronne, prix de la valeur (*ἀριστεῖον*), en souvenir de sa victoire sur les Géants; la plupart des processions sont du même genre; elles

⁽¹⁾ C. ROBERT, *Götting. gel. Anz.*, 1899, p. 543.

⁽²⁾ J'ai déjà indiqué cette interprétation dans l'article sur la loi d'Évégoros; je la reprends

ici, avec plus de détails, à la fois pour mettre à profit les documents découverts depuis 1877 et pour insister sur quelques parties qui semblent n'avoir pas été bien comprises.

se rendent au temple de la divinité pour lui offrir leurs hommages et lui immoler des victimes. Mais, d'autre part, les dieux grecs sont des êtres vivants; à certains jours, ils sortaient de leurs temples pour faire leurs visites et leurs promenades. Naturellement, ils étaient accompagnés d'un cortège plus ou moins nombreux, qui leur faisait une escorte d'honneur ou accomplissait les actes du culte qui convenaient à la circonstance. Les exemples des processions de cette classe ne manquent pas à Athènes. Aux Anthestéria, Dionysos quittait le sanctuaire de Limnæ pour se rendre à la maison de l'archonte-roi, où il épousait la *βασιλῆνα* et passait la nuit. Aux Plyntéria, Athéna descendait à Phalère, où elle prenait un bain, après lequel les membres d'une famille sacrée faisaient sa toilette. Lors des Grands Mystères, les *ιερά* transportés d'Éleusis dans l'Éleusinion d'Athènes y séjournèrent du 14 au 19 Boédromion pour recevoir la visite des mystes; et ils retournaient avec eux dans la journée du 20. Rien n'est plus fréquent, dans la religion égyptienne, que ces déplacements des divinités. Sans prétendre en aucune façon qu'ils aient été l'original imité par les Grecs, j'en citerai un exemple qui se développe en bas-reliefs sur le mur extérieur du temple de Louxor⁽¹⁾. Amon-Râ sort de son sanctuaire de Thèbes (Karnak) pour visiter un autre de ses temples, qui lui fut érigé par Aménophis III. (Louxor). À son arrivée, procession, sacrifices, présentation d'offrandes; le dieu entre dans son naos où le roi l'encense. Puis il descend le Nil pour rentrer dans son sanctuaire. À l'aller comme au retour, Amon est escorté par le roi, les prêtres et les prêtresses, plusieurs corps de troupes, des joueurs de musique, des femmes acrobates; le cortège le suit dans des barques sur le fleuve ou se déploie sur la rive en poussant des acclamations. C'est un peu en cette manière que nous pouvons nous figurer la première journée des Dionysia. Le dieu, qui avait sa résidence dans le temple le plus voisin du théâtre, en sortait le 8 Élaphebোলion pour se rendre à son temple

⁽¹⁾ *Mémoires de la Mission française du Caire*, t. VIII, fasc. 3.

de l'Académie. Très probablement celui-ci avait été la première demeure du dieu; il lui avait été consacré lorsqu'il était venu d'Éleuthères, et sa statue y resta jusqu'à l'époque où fut élevé le temple de Pisistrate et où fut fondée la fête des Dionysia urbaines. À l'occasion de cette visite, que nous pouvons regarder comme l'anniversaire de la translation du xoanon de l'Académie au théâtre et de la première célébration des jeux donnés en son honneur, la cité tout entière accompagnait le dieu à l'Académie et lui offrait un sacrifice solennel dans ce temple qui avait été le siège primitif de son culte. À l'Académie, dit Pausanias, « il y a un temple de petites dimensions où, chaque année, on porte la statue du Dionysos d'Éleuthères, à des jours fixés⁽¹⁾ ». Peut-être le pluriel *ἐν τεταγμέναις ἡμέραις* a-t-il été employé parce que la cérémonie était renouvelée chaque année. S'il a bien la valeur du pluriel et si la statue y était transportée plusieurs fois par an, cela prouverait que d'autres actes du culte continuaient à s'accomplir dans le temple de l'Académie, pour lesquels il était nécessaire que le dieu fût présent en personne. Les Dionysia étaient certainement une de ces journées, comme le dit positivement Philostrate dans la vie d'Hérode Atticus : « Lorsque arrivaient les Dionysia et que la statue de Dionysos descendait à l'Académie, il faisait, dans le Céramique, distribuer des rafraîchissements à tous également, citoyens et étrangers, étendus sur des couches de lierre⁽²⁾. » L'auteur s'est servi du verbe *κατιοι*, qui marque une descente, parce que le temple de Dionysos est à un niveau plus élevé que l'Académie; il a donc voulu parler de l'aller et non du retour. La foule de citoyens et d'étrangers, à laquelle Hérode Atticus faisait distribuer du vin, composait la grande procession, *πομπή*, de la loi d'Évégoros. Nous sommes loin du transport silencieux de la statue que supposait M. C. Robert.

⁽¹⁾ Ἐγγυτάτω δὲ Ἀκαδημία κατιοῦσι δ' εἰς αὐτὴν περιβολὸς ἐστὶν Ἀρτέμιδος Καὶ ναὸς οὐ μέγας ἐστίν, ἐς δὲ τοῦ Διονύσου τοῦ Ἐλευθερέως τὸ ἄγαλμα ἀνὰ πᾶν ἔτος κομιζοῦσιν ἐν τεταγμέναις ἡμέραις. PAUSAN., I, 29.

⁽²⁾ Ὅποτε δ' ἦμοι Διονύσια καὶ κατιοὶ ἐς Ἀκαδημίαν τὸ τοῦ Διονύσου ἔδος, ἐν Κεραμικῷ ποτίζων ἀσπίδος ὁμοίως καὶ ξένους κατακειμένους ἐπὶ σιτῖσάνων κισσοῦ. PHILOSTR., *Vit. Soph.*, II, 1, 5.

Au sujet de la statue portée dans la procession, bon nombre de savants se sont donné beaucoup de peine à résoudre un problème insoluble : étant donné que le temple de Limnæ était fermé toute l'année, excepté le 12 Anthestériorion, comment pouvait-on en faire sortir la statue de Dionysos au mois d'Élaphébolion? Il est superflu de rapporter les combinaisons laborieuses imaginées pour se tirer d'embarras. Elles sont absolument inutiles, puisque la difficulté n'existe pas. L'accusateur de Néæra parlait du Dionysos de Limnæ; et, aux Dionysia urbaines, il s'agit du Dionysos d'Éleuthères, qui était un dieu différent, ayant son téménos distinct, sur la pente Sud-Est de l'Acropole. Dans celui-ci, Pausanias signale deux temples et deux statues : celle d'Alcaménès, en or et en ivoire, et le xoanon apporté par Pégasos. De là, nouvelle difficulté et nouveau débat entre ceux qui ont cru que l'image d'Alcaménès avait remplacé l'autre dans la cérémonie et ceux qui leur répondaient en objectant les difficultés matérielles du transport. Le doute n'est pas possible pour qui se rend compte des sentiments des Grecs en pareille matière. Bien qu'ils n'eussent pas des idées aussi précises que les Égyptiens sur la nature et le rôle des statues divines, ils témoignaient cependant d'une vénération particulière envers certaines images dont l'origine passait pour miraculeuse. Telle était, à Athènes, l'image en bois d'Athéna Polias, tombée du ciel, au temps de Cécrops⁽¹⁾. Dans ces xoana, les anciens voyaient plus que l'image inerte de la divinité; ils croyaient, un peu vaguement peut-être, que l'âme divine s'y incorporait, au moins temporairement, et que la statue était jusqu'à un certain point la divinité elle-même. Aussi, tout informes qu'elles fussent, elles étaient estimées plus précieuses que les œuvres des plus grands artistes, et la ruine de l'Athéna de Phidias aurait moins consterné les Athéniens

⁽¹⁾ Τὸ δὲ ἀγιάτατον ἐν κοινῇ πολλοῖς πρότερον ἔτεσιν ἢ συνήλθον ἀπὸ τῶν δῆμων εἶσθιν Ἀθηνᾶς ἄγαλμα ἐν τῇ νῦν ἀκροπόλει, πότε δὲ ὀνομαζομένη πόλει· Φήμη δὲ αὐτὸ ἔχει πεσεῖν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, PAUSAN., I, 26. — Cf.

PLUTARCH., *Dædal.*, fr. 10. — C'est la statue appelée τὸ ἀρχαῖον ἄγαλμα dans les inscriptions (*Corpus inscr. attic.*, t. I, 93) et τὸ ἔδος dans les auteurs.

que la perte du grossier xoanon de l'Érechtheion. Celui d'Éleuthères appartenait à cette catégorie de statues et, lorsque Dionysos prenait part à une cérémonie, c'était cette statue en bois, et nulle autre, qui pouvait y figurer. Une scholie de Démosthènes, qui semble n'avoir pas été remarquée jusqu'ici, témoigne du prix que les Athéniens attachaient à cette idole vénérable. Lorsque l'archonte éponyme, dans l'assemblée spéciale qui suivait immédiatement les Dionysia, avait à rendre compte de la manière dont il s'était acquitté en cette occasion des devoirs de sa charge, il devait justifier que la statue du dieu n'avait subi aucun dommage⁽¹⁾.

Une inscription de l'époque romaine atteste les soins dont la statue était entourée, lors de la procession. Elle est gravée sur un autel rond, d'un travail soigné, qui a été trouvé dans les ruines du théâtre. Non moins que la place, la décoration du monument en atteste le caractère dionysiaque; ce sont des masques de Silènes successivement chauves ou chevelus, que relie une guirlande des feuillages et des fruits consacrés au dieu, lierre, pommes de pin, grappes de raisin. La dédicace est ainsi conçue : Πιστοκράτης και Ἀπολλόδωρος Σατύρου Αὐρίδαι ὠμποσιολήσαντες και ἄρχοντες γενόμενοι τοῦ γένους τῶν Βακχιαδῶν ἀνέθηκαν⁽²⁾. Les deux frères étaient membres d'un γένος attaché au service de Dionysos et dont ils avaient été les chefs pendant une année; ils consacrèrent l'offrande, dont le piédestal seul est conservé, en souvenir du rôle qu'ils avaient joué dans une procession, ὠμποσιολήσαντες. Il est très vraisemblable qu'il s'agit de la procession des Dionysia; c'est ce que prouve une autre inscription de l'époque macédonienne. Un personnage, dont le nom a disparu, mais qui doit appartenir à la même famille des Bacchiadai, avait fait graver les couronnes qu'il avait reçues en récompense de ses services. L'une d'entre elles est accompagnée de l'inscription suivante : Ἡ βουλή,

⁽¹⁾ Ἐδίδου γὰρ λόγον εἰ τὸ ἀγαλμα ἀλώθητον ἔσωσεν, εἰ τῶν ἄλλων μηδέν τι ἐνέλιπε χρηματίων. Schol. DEMOSTH., *Mid.*, 9.

⁽²⁾ SCHOENE, *Griech. Reliefs*, n° 47. — *Corpus inscr. attic.*, t. III, 97.

ὁ δῆμος πομποσίολήσαντα Διονυσίοις⁽¹⁾. La fonction de πομποσίολος s'exerçait donc aux Dionysia. Que les Bacchiadai fussent dans un rapport étroit avec Dionysos, leur nom même en est un indice suffisant; il est encore permis de supposer que c'était une famille venue d'Éleuthères et qui possédait le privilège héréditaire de prendre soin de la personne même du dieu, c'est-à-dire du xoanon. L'office qu'ils remplissaient aux Dionysia est précisé par le verbe πομποσίολέω; il est pris ici dans une acception particulière, dont on n'a pas d'exemple⁽²⁾. Le premier élément du mot, πομπή, marque clairement qu'il se rapportait à la procession; le second offre plus de difficultés. J'ai pensé que nous pourrions mieux nous rendre compte du rôle des Bacchiadai, en les rapprochant d'une autre famille sacrée d'Athènes, à qui était aussi dévolu le service d'une antique idole, celle d'Athéna Polias. C'était une pièce, de bois, grossièrement taillée⁽³⁾. Elle ne commençait à prendre figure qu'une fois revêtue de ses riches habits et parée de ses bijoux. Tout le soin de la garde-robe et de la toilette de la déesse revenait de droit aux membres de la famille des Praxiergidai⁽⁴⁾. Le xoanon d'Éleuthères, comme la plupart de ces vieilles idoles en bois, ne devait être, lui aussi, qu'une statue à peine dégrossie. Lorsque le dieu avait à paraître en public, je suppose qu'il était remis entre les mains des Bacchiadai, qui faisaient sa toilette : ils lui peignaient la figure, ajustaient sa barbe, le couvraient des vêtements qui convenaient à la cérémonie, sans oublier ses attributs distinctifs, thyrses, couronne de lierre. Dans cet ordre d'idées, j'avais d'abord pensé que le second élément de πομποσίολέω était le substantif σίολή, et j'en rapprochais des termes analogues pour le sens, tels que ιεροσίολιστής, qui désigne une fonction équivalant à celle des prêtres égyptiens mentionnés dans le décret de Canope⁽⁵⁾. Mais

⁽¹⁾ *Corpus inscr. attic.*, t. II, 1358.

⁽²⁾ Voir les exemples cités dans le *Thesaurus*.

⁽³⁾ Pallas Attica et Ceres Raria sine effigie, rudi palo et informi ligno prostant. TERTULL., *Apolog.*, 17.

⁽⁴⁾ HESYCH. in v. — *Corpus inscr. attic.*, t. I, 93; t. II, 374. — XENOPH., *Hellen.*, I, IV, 2. — PLUTARCH., *Alcib.*, 34. — HESYCH. in v. λουτροίdes.

⁽⁵⁾ Οἱ ἀρχιερεῖς καὶ ποροφῆται καὶ οἱ εἰς τὸ

la formation d'un verbe ainsi composé ne pourrait se justifier facilement. Passant au radical du verbe *στέλλω*, nous nous heurtons à une difficulté d'un autre genre. La procession était organisée et conduite par l'archonte et les épimélètes, ce qui ne laisse pas de place à une intervention des Bacchiadai. Toutefois, en remarquant que le verbe constamment employé pour celui qui conduit une procession est *πέμπω*, on pourra croire que *στέλλω* désigne un acte un peu différent. Il est probable qu'en cette occasion, comme en plusieurs autres ⁽¹⁾, on ne se mettait pas en mouvement avant de s'être assuré que le dieu l'avait pour agréable et qu'il était disposé à partir. Ce n'était pas l'affaire des magistrats ni même des prêtres; il y fallait la science d'une famille qui vivait dans la familiarité de Dionysos, et qui trouvait dans ses livres sacrés ou dans ses traditions le moyen d'interpréter sa volonté, que ce fût par l'examen des victimes, par un signe dans le ciel ou par quelque mouvement de la statue consultée. Je crois donc que les *πομποσίολοι* étaient chargés de donner le signal du départ de la procession ⁽²⁾. C'était là l'acte le plus caractéristique de leur fonction, mais non le seul; je pense que les Bacchiadai désignés avaient, au préalable, procédé à la toilette de Dionysos, et qu'ils ne le quittaient pas de toute la journée. De même que les Praxiergidai accompagnaient Athéna, lorsqu'elle descendait à Phalère prendre son bain rituel, et la ramenaient à l'Acropole ⁽³⁾, les Bacchiadai de service escortaient Dionysos pendant la procession, tout prêts à faire face aux incidents religieux

ἄδυτον εισπορευόμενοι πρὸς τὸν στολισμὸν τῶν Θεῶν. Corpus inscr. gr., 4697, l. 6.

⁽¹⁾ Pour les théories de Delphes et de Délos, le jour du départ était fixé par le collège des Pythaiestes ou celui des Déliastes.

⁽²⁾ M. Durrbach a découvert à Délos, dans ses fouilles de 1901, une liste de 24 citoyens athéniens choisis par le prêtre de Zeus et d'Athéna comme *πομποσίολοι* (*Bull. de Corr. hellén.*, 1902, p. 520). Malheureusement, ce

texte ne donne aucun renseignement sur leurs fonctions.

⁽³⁾ Les éphèbes *συνεξήγαγον δὲ καὶ τὴν Παλλάδα μετὰ τῶν γεννητῶν καὶ πάλιν εἰς[ήγαγον] μετὰ πάσης εὐνοσμίᾳς. Corpus inscr. attic.*, t. II, 470, l. 10. Cf. 469, l. 9; 471, l. 11. — M. Mommsen a soutenu avec raison que les membres de la famille mentionnée dans l'inscription sont les Praxiergidai (*Feste*, p. 496, note 3).

qui pouvaient se produire et à assurer pour le peuple athénien la complète satisfaction du dieu. Rien d'étonnant à ce qu'un tel service parût au Conseil et au peuple mériter l'honneur d'une couronne.

L'organisation et la conduite de la procession appartenaient à l'archonte éponyme ⁽¹⁾. Il était assisté de ses deux parèdres ou adjoints, qu'il avait le droit de choisir et de révoquer. Ce n'était pas assez pour une aussi lourde charge. On avait institué une commission d'épimélètes, dont les fonctions, bornées au temps de la fête, consistaient uniquement à s'occuper de la procession. De là leur titre : *ἐπιμεληταὶ τῆς πομπῆς*. Primitivement, ils étaient élus par le peuple au nombre de dix et ils supportaient toutes les dépenses faites pour la procession. C'était le système en vigueur, lorsque fut prononcée la *Midienn*e ⁽²⁾. Au temps d'Aristote, ils étaient toujours au nombre de dix, mais ils étaient tirés au sort, un par tribu, et l'État leur attribuait une somme de cent mines pour les préparatifs ⁽³⁾. En 281, quoiqu'il y eût douze tribus, il y avait encore dix épimélètes; le mode de désignation, tirage au sort ou élection, n'est pas indiqué ⁽⁴⁾. Plus tard, nouveau changement : 24 épimélètes pour les 12 tribus, mais on était revenu au régime ancien de l'élection ⁽⁵⁾. Ces fréquents remaniements de la commission montrent à la fois l'importance des épimélètes et les difficultés de leur tâche. Ils étaient nommés, il est vrai, pour assister l'archonte, mais ils n'étaient pas sous ses ordres, comme les deux parèdres; ils tenaient leurs pouvoirs de l'élection ou du sort et gardaient une certaine indépendance; c'étaient eux qui

⁽¹⁾ ARISTOT., Πολιτ., 56. — *Corpus inscr. attic.*, t. IV, p. 87.

⁽²⁾ Κελεύων ἑαυτὸν εἰς Διονύσια χειροτονεῖν ἐπιμελητήν. DEMOSTH., *Mid.*, 15.

⁽³⁾ Οὗς πρότερον μὲν ὁ δῆμος ἐχειροτόνει δέκα ὄντας καὶ τὰ εἰς τὴν πομπὴν ἀνλώματα παρ' αὐτῶν ἀνήλισκον· νῦν δ' ἕνα τῆς Φυλῆς

ἐκάστης κληροὶ καὶ δίδωσιν εἰς τὴν κατεσκευηὴν ἑκατὸν μνᾶς. ARISTOT., Πολιτ., 56.

⁽⁴⁾ *Corpus inscr. attic.*, t. IV, p. 87. — Les deux premiers sont frères, ce qui semble indiquer l'élection ἐξ ἀπάντων.

⁽⁵⁾ *Corpus inscr. attic.*, t. II, 420

géraient la somme de cent mines que l'État leur allouait pour les frais de la procession. Ce n'était pas trop des efforts réunis de l'archonte avec ses parèdres et des épimélètes, pour organiser et conduire en bon ordre un cortège qui comprenait tous les citoyens et métèques, sans compter la foule des étrangers que la fête attirait alors à Athènes.

Peu de détails nous sont parvenus sur cette partie des Dionysia. Un scholiaste d'Aristophane parle de canéphores, jeunes filles de noble famille, qui portaient dans des corbeilles d'or les prémices de tous les fruits⁽¹⁾. Dans deux décrets, il est parlé d'une seule canéphore, que l'archonte désignait et qui portait la corbeille sacrée⁽²⁾. Un autre usage, celui de la phallophorie, paraît avoir été emprunté aux Dionysia champêtres. Un décret du v^e siècle, qui réglait l'établissement de colons athéniens à Bréa, imposait à ceux-ci l'obligation d'envoyer un phallos à la fête des Dionysia⁽³⁾.

Nous ne possédons aucun document qui nous fasse connaître, dans son ensemble, la composition du cortège et l'ordre dans lequel il marchait. On sait, par les auteurs ou les inscriptions, que le Conseil des Cinq Cents y figurait; probablement aussi, les magistrats et les prêtres qui avaient leur siège au théâtre; les cavaliers, les hoplites, les éphèbes qui faisaient partie de toutes les grandes processions; les chorèges avec leurs chœurs, les artistes dionysiaques; le reste des citoyens rangés par tribus et par dèmes, les théores envoyés par les colonies et les villes alliées; enfin, les métèques et les étrangers⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ Schol. ARISTOPH., *Acharn.*, 242.

⁽²⁾ Ἐπειδὴ ὁ ἀρχων Ζώπυρος [ἀπο]φαίνει τὸν πατέρα τῆς καταλε[γ]είσης κληφόρου Ζώπυρο[ν] π[ε]μψαι τὴν θυγατέρα τὴν ἐαυτοῦ Τ. . . οἰσοῦσαν τὸ ἱερὸν κανοῦν τῶι θεῶι κατὰ τὰ πάτρια. *Corpus inscr. attic.*, t. II, 420. Ἐπανέσαι δὲ καὶ τὸν πατέρα τῆς κληφόρου. *Ibid.*, t. IV, p. 87, l. 31. — Cf. le décret des clérouques athéniens de Skyros : Ἐπειδὴ τῆς καταλεγεισίας

κληφόρου ὑπὸ τοῦ ἀρχοντος . . . ὁ πατήρ. *Bull. de Corr. hellén.*, 1879, p. 63.

⁽³⁾ Βοῦν δὲ καὶ π[ρ]όβατα δύο ἀπάγειν ἐς Παναθήναια τὰ μεγάλ[α] καὶ ἐς Διονύσι[α] φαλλόν. *Corpus inscr. attic.*, t. I, 31, l. 11.

⁽⁴⁾ Les textes ont été soigneusement réunis par ERN. PFUHL, *de Atheniensium pompis sacris*, Berlin, 1900, p. 74.

Deux points seulement de l'itinéraire nous sont connus : l'agora⁽¹⁾ et le Céramique⁽²⁾.

Oi païdes. — Ces mots de la loi d'Évégoros désignent le second acte de la solennité, alors que Dionysos était arrivé dans son temple de l'Académie. L'explication que j'ai donnée de ce passage controversé s'appuie sur deux textes qui avaient été négligés ou mal interprétés.

Dans une des lettres composées par le rhéteur Alciphron, sous le nom de Ménandre, le poète est censé repousser les offres du roi Ptolémée qui aurait voulu l'attirer en Égypte. *Ἐμοὶ γένοιτο, βασιλεῦ Πτολεμαῖε, τὸν Ἀττικὸν αἰεὶ σιέφεσθαι κητλόν· ἐμοὶ γένοιτο χόματος καὶ τάφου πατρώου τυχεῖν καὶ τὸν ἐπ' ἐσχάρας ὑμῆσαι κατ' ἔτος Διόνυσον, τὰς μυσσηριώτιδας ἄγειν τελετάς, δραματουργεῖν τι καινὸν ταῖς ἐτησίαις θυμέλαις*⁽³⁾. Seiler, dans son édition d'Alciphron, dit au sujet du mot *ἐσχάρα* : « Accipio de *ara* et quasi pro τὸν ἐπὶ θυμέλης... interpretor autem ἐπ' ἐσχάρας ἐπὶ θυμέλης, quia θυμέλη de *ara scenica* usurpatur. » Cette explication, généralement acceptée sans discussion, enlève tout intérêt au passage et fait disparaître un renseignement important pour cette partie de la fête. J'ai montré que le commentaire de Seiler n'était pas admissible, parce qu'il suppose deux impropriétés dans une seule ligne. En effet, les chants des chœurs cycliques, dans l'orchestre où était placée la statue du dieu, étaient des dithyrambes et non des hymnes, *ὑμῆσαι*. De plus, l'autel du théâtre, autour duquel les chœurs évoluaient, a toujours été appelé *θυμέλη* et jamais *ἐσχάρα*. Ce dernier terme désigne l'autel de l'Académie, comme le prouvent deux décrets récompensant les éphèbes qui, dans la fête des Dionysia, avaient escorté le dieu, lorsqu'il retour-

⁽¹⁾ *Καὶ ἐν τοῖς Διονυσίοις δὲ οἱ χοροὶ προσεπιχαρίζονται ἄλλοις τε θεοῖς καὶ τοῖς δῶδενα χορεύοντες.* XENOPH., *Hipparch.*, III, 2. — ⁽²⁾ PHILOSTR., *Vit. Soph.*, II, 1, 5. — ⁽³⁾ ALCIPHON., II, 3.

nait de son temple au théâtre : εἰσήγαγον δὲ καὶ τὸν Διόνυσον ἀπὸ τῆς ἐσχάρας εἰς τὸ θεᾶτρον μετὰ φωτός⁽¹⁾. Alciphron a donc voulu parler d'un chant exécuté en l'honneur de Dionysos, alors que sa statue était placée sur l'autel de l'Académie, et nous apprenons de plus que ce chant était un hymne.

Le second texte est fourni par une inscription. Sur une stèle de marbre trouvée dans les ruines du théâtre sont gravés deux décrets votés par l'assemblée qui se réunissait régulièrement après la fête dans l'enceinte de Dionysos (ἐκκλησία ἐν Διονύσου). Le premier décernait une couronne de lierre au père de la canéphore; le second, une couronne d'or à chacun des épimélètes de la procession. Au-dessous est représentée une couronne dans l'intérieur de laquelle est l'inscription suivante : ἡ βουλή, ὁ δῆμος τοὺς παῖδας τοὺς ἐλευθέρους καὶ τὸν διδάσκαλον αὐτῶν⁽²⁾. Il est évident que cette troisième couronne, comme les deux précédentes, fut décernée à l'occasion de la procession. L'éditeur du *Corpus* a cru que les enfants qui chantaient l'hymne à l'Académie étaient ceux qui concouraient le lendemain dans les chœurs cycliques. Récemment M. C. Robert a reproduit la même opinion comme évidente⁽³⁾. Je ne la crois pas fondée. L'épithète *ἐλευθέρους* serait superflue s'il s'agissait des chœurs cycliques; on n'y admettait que des personnes de condition libre et des Athéniens. En outre, les enfants de ces chœurs formaient cinq troupes distinctes, et chacune d'elles avait son didascale, tandis que, dans l'inscription, il y a une seule troupe et un seul didascale. Il faut écarter l'idée d'un concours d'hymnes, où la couronne aurait été le prix du chœur victorieux; car on n'aurait pas manqué de désigner la tribu et le chorège. C'est donc un chœur unique, distinct des chœurs cycliques, qui chantait l'hymne à Dionysos; qu'il fût recruté en dehors d'eux parmi les enfants libres ou qu'il réunît les enfants des cinq chœurs cycliques, il avait son didascale spécial, l'auteur des vers et de la musique, qui avait fait répe-

⁽¹⁾ *Corpus inscr. attic.*, t. II, 471, l. 12; cf. 470, l. 11. — ⁽²⁾ *Corpus inscr. attic.*, t. II, 420.
— ⁽³⁾ C. ROBERT, *Getting. gel. Anz.*, 1899, p. 543.

ter le chant et en dirigeait l'exécution. La couronne que leur décerne le décret du Conseil et du peuple n'est pas le prix d'une victoire dans un concours, mais la récompense d'un devoir public envers les dieux, accompli avec zèle et piété.

Des cérémonies analogues avaient lieu dans certaines villes d'Asie Mineure. À Stratonicee, pour honorer Zeus Panémérios et Hécate, les deux divinités tutélaires de la cité, « le Conseil décide de désigner trente enfants de bonne famille; chaque jour, le *pædonomos*, avec les gardiens publics des enfants, les conduira dans la salle du Conseil, vêtus de blanc, couronnés de feuillage, ayant également dans les mains un rameau de verdure; avec l'assistance du joueur de cithare et du héraut, ils chanteront un hymne que composera Sosandros, fils de Diomédès, le secrétaire du Conseil⁽¹⁾. »

Les habitants de Téos prirent une décision du même genre pour le jour de fête consacré à la reine Apollonis, femme d'Attale I^{er} : « Après les vœux, les libations et les sacrifices, les *enfants libres* chanteront un *παραβώμιον*; les jeunes filles, désignées par le *pædonomos*, formeront un chœur et chanteront un hymne⁽²⁾. »

Un exemple de Délos présente une analogie encore plus frappante. Un décret des clérouques athéniens établis dans l'île récompense Amphiclès, musicien et poète lyrique, pour avoir composé un hymne harmonieux, où il célébrait les dieux protecteurs de l'île ainsi que le peuple athénien, et pour avoir appris aux enfants des citoyens à chanter ces vers aux sons de la lyre⁽³⁾. Dans les trois cas, il s'agit d'un hymne

⁽¹⁾ Ἐδοξε τῇ βουλῇ ἀ[ῖ]ρεῖσθαι νῦν ἐκ τῶν εὐγεγονότων παιδας τριάκοντα, οὐσίνας καθ' ἑκάστην ἡμέραν μετὰ τῶν δημοσίων παιδοφυλάκων [ἄ]ξειται ὁ παιδονόμος [ἰς τὸ β]ουλευτήριον λευχιμοῦντας καὶ ἐστρεφανομένους θαλλοῦ, ἔχοντας δὲ μετὰ χίρας ὁμοίως θαλλοῦς, οἷτινες συναρόν[των καὶ] κιθαρῖστου καὶ κήρυκος ἄσονται ὕμνον, ὃν ἂν συντάξῃ Σώσανδρος Διομήδους ὁ γραμματεὺς. Le Bas et Waddington, *Inscr. d'Asie Mineure*, 519-520, l. 7 et suiv.

⁽²⁾ Μετὰ τὸ συντελεσθῆναι τὰς κατευχὰς καὶ τὰς [σπ]ουδὰς καὶ τὰς θυσίας, ἄσαι τοὺς ἐλευθέρους παιδας παραβώμιον, [χορ]εῦσαι δὲ καὶ τὰς παρθένους τὰς ἐπιλεγείσας ὑπὸ τοῦ παιδονόμου [καὶ ἄ]σαι ὕμνον. Le Bas et Waddington, *Inscr. d'Asie Mineure*, 88, l. 8 et suiv.

⁽³⁾ Ἐπειδὴ Ἀμφικλῆς, μουσικὸς καὶ μελῶν ποιητής, ἀκροάσεις καὶ πλείους ἐποίησατο, καὶ προσόδιον γράψας ἐμμελὲς εἰς τὴν πόλιν, τοὺς τε θεοὺς τοὺς τὴν νῆσον κατέχοντας καὶ τοὺς

composé pour une divinité et exécuté par des enfants, dont on prend soin de dire qu'ils sont de condition libre.

Cette classe de poésies lyriques a dû donner naissance à une quantité de pièces incalculable. Nous ne pouvons pas beaucoup en regretter la perte, si nous jugeons leur valeur poétique par les hymnes retrouvés à Delphes. Invocation aux Muses, naissance du dieu, ses exploits ou la propagation de son culte; vœux pour la ville et les artistes exécutants : tel est le fond de ces cantates coulées dans le même moule, et où la pauvreté des idées n'est pas compensée par la recherche de l'expression. L'hymne à Dionysos n'a certainement pas échappé à la médiocrité inhérente à ce genre de poésie, si l'on en juge par un très court fragment, conservé dans un passage de Duris le Samien : *Ἐν δὲ τῇ πομπῇ τῶν Διονυσίων ἦν ἔπεμψεν ἄρχων γενόμενος* (Démétrius de Phalère), *ἧδε χορὸς εἰς αὐτὸν ποιήματα Σειρώμενος τοῦ Σολέως, ἐν οἷς ἠλιόμορφος προσηγορεύετο*.

*Ἐξόχως δ' εὐγενέτας ἠλιόμορφος ζαθέοις
ἄρχων σὲ τιμαῖς γεραίρει⁽¹⁾.*

Duris a cité ces vers à cause de l'épithète donnée à Démétrius, mais la pièce n'a pas été composée pour celui-ci; il n'y est cité qu'incidemment à l'occasion de l'éclat extraordinaire des honneurs qu'il rendait au dieu, en qualité d'archonte. C'est à Dionysos que le chant s'adresse, *σὲ τιμαῖς γεραίρει*, et, comme celui-ci fut exécuté pendant la procession, il est vraisemblable qu'il s'agit de l'hymne à Dionysos sur l'autel; le chœur est celui des enfants libres, qui le chantèrent aux Dionysia de l'année 309, et un poète de Soli fut leur didascalé. On remarquera qu'il n'est pas question d'un concours, ni de plusieurs chœurs cycliques, mais d'un seul chœur exécutant un chant religieux comme l'hymne à Apollon et le péan à Dionysos, trouvés à Delphes.

*δῆμοντὸν Ἀθηναίων ἔμνησεν, ἐδίδαξεν δὲ καὶ τοὺς
πολιτῶν παῖδας πρὸς λύραν τὸ μέλος αἰδεῖν.*

FOUGÈRES, *Bull. de Corr. hellén.*, 1889, p. 245.

⁽¹⁾ *Fragm. hist. gr.*, éd. Didot, t. II, p. 475.

L'hymne à Dionysos sur l'autel était le point culminant des cérémonies célébrées dans le temple de l'Académie. C'est l'acte que désignent les mots *οἱ παῖδες* dans la loi d'Évégoros et celui auquel fait allusion le passage d'Alciphron; il achève et résume, dans un dernier hommage au dieu, les vœux, les libations et les sacrifices qui précédaient.

Les sacrifices des Dionysia avaient lieu au temple de l'Académie. On ne pouvait pas, en effet, les offrir au départ, lorsque le dieu sortait de son temple du théâtre pour la procession, ni au retour, lorsqu'il était ramené dans l'orchestre. Nous avons du reste une preuve positive que les sacrifices précédaient le retour du dieu, dans un décret éphébique : *εἰσήγαγον δὲ καὶ τὸν Διόνυσον ἀπὸ τῆς ἐσχάρας, θύσαντες τῷ θεῷ*⁽¹⁾. Les éphèbes ont escorté Dionysos depuis l'autel (de l'Académie jusqu'au théâtre), après avoir sacrifié au dieu.

L'État immolait à Dionysos de nombreuses victimes qui étaient achetées par une commission de *βοῶναι*⁽²⁾. Le sacrifice était offert par l'archonte « pour la santé et la conservation du Conseil et du peuple et pour les récoltes du territoire ». Le même magistrat faisait, dans l'assemblée tenue après la fête, un rapport sur les résultats du sacrifice, et, s'ils étaient favorables, c'est-à-dire si les mouvements de la victime ou l'état de ses entrailles indiquaient que, suivant l'art des sacrificateurs, le dieu en avait été satisfait, le peuple déclarait les accepter et récompensait d'une couronne le magistrat qui avait présidé à la cérémonie⁽³⁾.

Ce second acte de la procession qui comprenait les vœux et les sacrifices, puis l'hymne chanté par les enfants libres à Dionysos *ἐπ' ἐσχάρας*, se terminait par un banquet que les *ἐστιάτορες* servaient à leur tribu. C'est, avec la chorégie et la gymnasiarchie, la troisième des liturgies plusieurs fois mentionnées dans la *Leptinéenne*, mais sur

⁽¹⁾ *Corpus inscr. attic.*, t. II, 470, l. 12.

⁽²⁾ Ἐγ' Διονυσίων τῶν ἐν ἄστ[ε]ῖ πα[ρὰ] βοωνῶν ΓΒΗΗΗΠΙΤΤ. *Corpus inscr. attic.*, t. II, 741, fr. a.

⁽³⁾ *Corpus inscr. attic.*, t. IV, p. 87. — Deux

fragments de décrets analogues, p. 83 et 111.

— Le sacrifice qu'offrirent le prêtre de Dionysos et les hiéropes élus par le Conseil à Dionysos, ne paraît pas avoir lieu à l'occasion des Dionysia. *Ibid.*, t. IV, p. 58.

laquelle nous n'avions aucun renseignement. Seul, le scholiaste inédit de Patmos nous a appris que les *ἐστιάτορες* étaient chargés d'offrir un banquet à leur tribu, aux Dionysia et aux Panathénées⁽¹⁾. Je ne vois guère un moment de la fête plus convenable pour ce banquet que celui où, les cérémonies achevées, le peuple, à jeun depuis le matin, avait besoin de reprendre des forces avant de rentrer en ville. Probablement les chairs des victimes immolées étaient partagées entre les tribus et faisaient le fond du repas; les citoyens auxquels incombait cette liturgie n'avaient à fournir aux membres de leur tribu que le vin et les autres accessoires. Ce joyeux banquet me paraît la conclusion naturelle d'une journée de fête à Dionysos, et il explique le caractère particulier du troisième acte de la procession, que la loi d'Évégoros distingue par le terme de *κῶμος*.

Ὁ *κῶμος*. — C'est le dernier acte de la procession, ainsi nommé parce que le trait le plus caractéristique était le *κῶμος*. Le terme est employé pour désigner la course bruyante de gens échauffés par le vin (même sens pour le verbe *κωμάζειν*); sur certaines peintures de vases, on voit un personnage appelé *Κῶμος*, compagnon de Dionysos⁽²⁾. Mais, lorsqu'on cherche à définir ce qu'était, dans la fête des Dionysia, la cérémonie du *κῶμος*, on ne trouve aucun renseignement dans les auteurs anciens, et les savants modernes n'ont pas réussi à en donner une explication. La seule que je connaisse est celle-ci : le *κῶμος* aurait été un cortège d'honneur, accompagnant l'enfant vainqueur au concours des chœurs cycliques. Cette hypothèse ne repose sur aucun texte; il serait donc difficile de la discuter. J'essaierai de répondre au moins à deux questions : À quel moment faut-il placer le *κῶμος*? En quoi consistait-il?

⁽¹⁾ *Ἐστιάτορες· οἱ τὰς φυλὰς ἐν τοῖς Διονυσίοις καὶ Παναθηναίοις τρέφοντες.* Bull. de Corr. hellén., 1877, p. 147. — ⁽²⁾ POTTIER, *Représentations allégoriques*, dans *Monuments grecs*, 1889-90, p. 18.

Πομπή, dans la loi d'Évégoros et dans bon nombre d'inscriptions, est pris strictement et désigne la marche du cortège depuis le lieu du rassemblement jusqu'au temple. Les écrivains l'emploient d'ordinaire dans un sens plus large, qui comprend non seulement la procession elle-même, mais les autres cérémonies qui l'accompagnent et qui la suivent. Ainsi, je crois qu'on peut reconnaître la mention du κῶμος dans deux passages de Démosthènes, où l'orateur s'est servi de l'expression πομπή. Il reproche à Eschine l'impudence de son beau-frère, ὃς ἐν ταῖς πομπαῖς ἀνευ τοῦ πρῶσώπου κωμάζει⁽¹⁾. Le pluriel est une exagération oratoire, et il s'agit d'un fait unique, qui s'était passé aux Dionysia, comme le montre la réponse d'Eschine : Τίς αὐτὸν εἶδε πῶποτε ἀσχημονήσαντα ἢ μεθ' ἡμέραν, ὡς σὺ φῆς, ἐν τῇ πομπῇ τῶν Διονυσίων ἢ νύκτωρ⁽²⁾. Les personnages du κῶμος étaient donc masqués et costumés; au reste, c'est ce que dit le scholiaste de Démosthènes : Οἱ πομπεύοντες τῷ Διονύσῳ κατὰ μίμησιν τῆς κατ' αὐτὸν Θεραπειίας, οἱ μὲν τὸ τῶν Σατύρων σχῆμα σώζοντες, οἱ δὲ τὸ τῶν Βακχῶν, οἱ δὲ τὸ τῶν Σειληνῶν ἐμιμοῦντο⁽³⁾. Ceux que le scholiaste appelle οἱ πομπεύοντες composaient probablement un groupe à part, qui suivait le dieu pendant la procession et, au retour, formait le κῶμος. C'est encore un personnage de cette troupe qui me semble désigné dans la *Midienne*. Parmi ceux qui ont été punis pour leur conduite pendant la fête, Démosthènes rappelle qu'on a condamné Κτησικλέα, ὅτι σκῦτος ἔχων ἐπόμπευε καὶ τούτῳ μεθύων ἐπάταξέ τιν' ἐχθρὸν ὑπάρχονθ' ἑαυτῷ· ἐδόκει γὰρ ὕβρει καὶ οὐκ οἴνῳ τύπλειν, ἀλλὰ τὴν ἐπὶ τῆς πομπῆς καὶ τοῦ μεθύειν πρόφασιν λαβὼν ἀδικεῖν, ὡς δούλοις χρώμενος τοῖς ἐλευθέροις⁽⁴⁾. La scène s'était passée pendant la procession. Ctésiclès était ivre, à un moment où l'ivresse paraissait légitime; ce n'était pas lorsque le cortège se rendait au temple de l'Académie, mais au retour, après le banquet. Il tenait un fouet, monté sur un cheval ou sur un âne, ou guidant un char dans une troupe de mascarade. Ces détails

⁽¹⁾ DEMOSTH., Περὶ παραπρ., 287. — ⁽²⁾ ÆSCHIN., II, 151. — ⁽³⁾ Schol. DEMOSTH., *Mid.*, 180. — ⁽⁴⁾ DEMOSTH., *Mid.*, 180.

conviennent bien au *κῶμος*. Nous plaçons celui-ci, comme l'indique la loi d'Évégoros, dans la troisième et dernière partie de la première journée. Parfois il se prolongeait jusqu'à la tombée de la nuit, et les torches s'allumaient pour reconduire le dieu, non pas dans son temple, mais au théâtre. Les éphèbes, qui ne jouaient aucun rôle saillant dans la marche du matin, formaient alors autour de lui une garde d'honneur⁽¹⁾.

Voici quelle différence on peut s'imaginer entre l'aller et le retour. La *σομπή* du matin, comme toutes les processions, s'avancait en bon ordre, d'une marche bien réglée, chacun à la place marquée par l'archonte et les épimélètes, s'arrêtant à l'agora devant l'autel des Douze Dieux et les autres temples. Après le sacrifice à l'Académie, l'hymne et le festin par tribus, la cérémonie était terminée; le cortège se disloquait; la foule, animée par la chaleur communicative du banquet, rentrait en ville, tumultueuse et bruyante. C'était alors que le *κῶμος* entrait en scène. On peut juger de son importance, par la mention spéciale que la loi en a faite, et encore mieux par ce fait que l'institution des *κῶμοι* marqua une phase capitale dans l'histoire des concours dionysiaques. On a retrouvé sur l'Acropole quelques fragments d'une inscription qui remplissait plusieurs pierres et qui contenait la liste de tous les vainqueurs aux Dionysia, jusqu'au dernier tiers du iv^e siècle⁽²⁾. En tête était gravée en plus grandes lettres une ligne qui indiquait le point de départ de la liste, et ce point de départ était la première célébration des *κῶμοι*. Un fragment seulement a été retrouvé jusqu'ici.

ΟΝΚΩΜΟΙΗΣΑΝΤΩ

Bien des restitutions ont été proposées; les deux premières que nous allons citer peuvent être rejetées sans hésitation; les autres pa-

⁽¹⁾ Εἰσήγαγον δὲ καὶ τὸν Διόνυσον ἀπὸ τῆς ἐσχάρας εἰς τὸ θεῖον μετὰ φωτὸς καὶ ἐπεμψαν τοῖς Διονυσίοις ταύρον ἄξιον τοῦ θεοῦ ὄν καὶ ἐθύσαν ἐν τῷ ἱερῷ τῆι σομπῆι, ἐφ' ᾧ καὶ ἐστειφανώθησαν ὑπὸ τοῦ δήμου. *Corpus inscr.*

attic., t. II, 471, l. 12. — Le sacrifice ici mentionné précédait le retour au théâtre, comme le prouve le décret (470, l. 12) cité plus haut (p. 183).

⁽²⁾ *Corpus inscr. attic.*, t. II, 971.

raissent se rapprocher de la leçon véritable, mais en demeurant plus ou moins incertaines, à cause du petit nombre des lettres conservées.

Bergk avait rétabli une phrase assez longue, conforme à une théorie qu'il défendait : [Ὅδε νενικήκασιν ἀφ' οὗ πρῶτον ἐν ἄσσει κωμωιδῶν κῶμοι ἦσαν καὶ τραγωιδῶν χοροὶ ἐπὶ Ἀθηναίωσι]. Bien des objections seraient à faire; il suffit de constater que l'auteur est obligé de supposer que la première lettre conservée est un ω, tandis que la lecture d'un ο est certaine.

Restitution de Kœhler, reproduite par Dittenberger : [ἀφ' οὗ πρῶτον κῶμοι ἦσαν τῶν τραγωιδῶν καὶ τῶν κωμωιδῶν. . .]. « Victores tragici ab eo anno quo primum chorus tragicus, comici ab eo anno, quo primum chorus comicus datus est, scripti fuerunt⁽¹⁾. » C'est toujours le même système, que les comédies ont été introduites après les tragédies dans les Dionysia et que le contraire avait eu lieu aux Lénæa. Mais ce système n'a été ni établi ni réfuté par des raisons convaincantes. Laissant cette question de côté, je me bornerai à faire observer que κῶμος n'a jamais désigné un chœur tragique ou comique, mais un cortège ayant un caractère bacchique; c'en est assez, je crois, pour ne pas admettre la restitution.

Wilamowitz : [Ἐπὶ . . . ἀρχοντος πρῶτον κῶμοι ἦσαν τῶν Διονύσων]. Le nom de l'archonte devait, en effet, être indiqué; mais il est nécessaire d'introduire ἀφ' οὗ pour marquer que cette date est le point de départ de la liste.

OEHmichen : [Ἐπὶ Μένωνος ἀρχοντος, ἀφ' οὗ πρῶτον κῶμοι ἦσαν τῶν ἐν ἄσει Διονύσων, οἷδε ἐνίκων].

Reisch : [ἀφ' οὗ πρῶτον κῶμοι ἦσαν τῶν ἀγῶνι τῶν Διονυσίων].

Lipsius : [ἀφ' οὗ πρῶτον κῶμοι ἦσαν τῶν Διονύσων ἐν ἄσει].

Il serait téméraire de proposer la restitution formelle d'un si court fragment, mais on peut dire quels éléments devaient entrer dans la

⁽¹⁾ *Corpus inscr. attic.*, t. II, 971.

ligne gravée en tête de l'inscription. Οἶδε νενικήκασω est nécessaire pour marquer l'objet de la liste; on placera ces mots à la fin plutôt qu'au commencement. — [ἀφ' οὗ πρώτ]ον κῶμοι ἦσαν τῶ[ι Διονύσῳ], parce que c'est en l'honneur du dieu qu'a lieu la cérémonie. Il faut aussi préciser quel est ce Dionysos; l'addition ἐν ἄσσει convenant à la fête, mais non au dieu, je préfère pour celui-ci l'épithète τῶι Ἐλευθέρει. La mention de l'archonte éponyme est indispensable pour fixer exactement l'année à partir de laquelle commence le catalogue : ἐπι ἄρχοντος. On arriverait ainsi à un total de 75 lettres environ. Comme les 13 lettres conservées correspondent à une colonne et demie du catalogue et que le nombre des colonnes était considérable, la restitution dont nous avons indiqué les éléments n'offre pas d'impossibilité matérielle.

À s'en tenir aux données certaines de l'inscription, l'institution des κῶμοι marque le commencement de la période où, les concours étant définitivement constitués, on inscrit régulièrement la liste des vainqueurs. La première des années conservées est celle où le poète comique Magnès et Eschyle, ayant pour chorège Périclès, remportèrent la victoire, c'est-à-dire 466⁽¹⁾. Mais la colonne commençant par les concours de comédie et de tragédie, ceux des chœurs lyriques étaient gravés au bas d'une autre colonne, à la gauche de celle-ci, et peut-être y en avait-il plus d'une. Les κῶμοι ne faisaient pas partie de l'ἄγών proprement dit; car bien qu'il y eût un concours et un vainqueur, celui-ci ne figure pas dans la liste des νῆκαι Διονυσιακαί. Ce fait vient à l'appui du système que nous avons présenté et qui attribue les κῶμοι à la première partie de la fête, celle qu'Aristote appelle πομπή.

Dans la loi d'Évégoros, il y a ὁ κῶμος au singulier. Qu'il y ait là une faute de copiste, on peut toujours le supposer, sinon le démontrer. Il est plus probable qu'à l'origine il n'y eut qu'une seule troupe;

⁽¹⁾ *Corpus inscr. attic.*, t. II, 971.

mais que, pour donner plus d'éclat à cette partie de la fête, les Athéniens eurent l'idée d'en faire plusieurs et de stimuler, par un concours, le zèle des tribus. L'existence de ce concours est prouvée par une inscription de Ménidi⁽¹⁾. Elle est malheureusement mutilée, et la restitution est en partie impossible :

.ΩΜΩΙΞ
 ΕΠΙΘΕΟΦΡΑΣΤΟΥΑ
 ΑΝΤΙΦΑΝΗΣΕΓ ████████
 ΚΩΜΑΡΧ. ΝΕΝΙΚΑ
vide ΑΡΧΟΝΤ

D'après la description de la pierre, c'était la dédicace d'une offrande que le chef d'un *κῶμος* avait consacrée, après avoir remporté la victoire sous l'archontat de Théophrastos (340-339). Il n'y a rien à tirer de la première ligne et la restitution proposée pour la dernière : *ἐνίκᾳ* [τοὺς συν]ἀρχοντ[ας], est inacceptable. Reste une partie certaine : *ἐπὶ Θεοφράστου ἀ[ρχοντος] Ἀντιφάνης Επ. . . κωμαρχ[ῶ]ν ἐνίκᾳ*. Elle suffit pour prouver qu'à l'époque classique il y avait plusieurs troupes qui concouraient. On ne supposera pas que le concours ait eu lieu à Acharnæ; ce serait un bien grand luxe pour les Dionysia champêtres. Suivant toute vraisemblance, c'est à Athènes qu'Antiphanès fut vainqueur et il dédia un monument à Acharnæ, pour en faire honneur à son dème. On peut citer un exemple analogue : deux Éleusiniens, synchronèges aux Dionysia, après une double victoire au concours des comédies, avec une pièce d'Aristophane, et à celui des tragédies, avec un drame de Sophocle, consacrèrent leur offrande dans leur dème, à Éleusis, et non à Athènes⁽²⁾.

Une autre inscription du iv^e siècle, si elle avait été plus complète, nous aurait encore mieux renseignés. Mais on n'a que la fin des

⁽¹⁾ Copie de MILCHHOEFER, *Mittheil. Athen.*, 1888, p. 340. — *Corpus inscr. attic.*, t. IV, p. 254, 1280 b.

⁽²⁾ P. FOUART, *Revue de philologie*, 1895, p. 119. — *Corpus inscr. attic.*, t. IV, p. 254, n. 1280 b.

lignes, un tiers à peu près, et personne n'en a tenté ni la restitution ni l'interprétation. J'essaierai néanmoins de dégager les données qu'elle fournit et celles qu'on en peut tirer par le raisonnement⁽¹⁾:

ΥΙΔΟΥΑΡΧΟΝΤΟ
 ΚΩΜΟΣΑΝΕΘΕΣ/
 ΔΟΞΑΝΤΕΣΚΑΛΩΣ
 ΛΕΩΝΤΙΔΟΣ
 ΞΝΙΚΟΚΛΕΙΓΗΛΗΚΕΣ
 ΝΙΚΟΣΤΡΑΤΟΣ
 ΑΡΙΣΤΟΚΡΑΤΗΣ
 ΔΕΙΡΑΔΙΩΤΑΙ
 ΑΡΙΣΤΕΙΔΗΣ
 ΑΙΟΝΙΔΑΙ
 ΙΡΕΣΤΡΑΤΟΣΑΡΧ
 ΥΤΕΛΗΣΕΥΘΥΚΡΙ
 ΑΡΡΙΟΙ
 ΟΣΦΡΑΣΙΟ

Il est difficile de déterminer quelle était la longueur des lignes et combien de lettres ont disparu à gauche. Voici cependant une remarque qui en donnera quelque idée. Si la première ligne ne contenait que les mots [ἐπι Λυσίμα]χίδου ἀρχοντος, à la seconde la place manquerait pour un supplément quelconque, car le verbe ἀνέθεσαν et δόξαντες, au pluriel, exigent un premier sujet et la conjonction καί. Il y aura donc à restituer un ou plusieurs mots avant le nom de l'archonte. Au-dessous de la dédicace est gravée, en plus petits caractères, une liste qui est évidemment celle du κῶμος. Elle était divisée en plusieurs colonnes; celle de droite est seule conservée, au moins dans la partie supérieure. En tête, le nom de la tribu Léontis; au-dessous une liste de citoyens avec le nom du père; ils sont rangés par dèmes, et tous ces dèmes font partie de la tribu Léontis. La liste

⁽¹⁾ *Corpus inscr. attic.*, t. II, 1306. Revu sur un estampage que je dois à l'obligeance de M. Mylonas. Le mot de Λεωντίδος est immédiatement au-dessous de la ligne précédente;

la dédicace finissait donc à καλῶς. Au-dessus et au-dessous de Νικολεῖ, le marbre est vide; il n'y avait que cette ligne dans la colonne, au moins dans la partie conservée.

se terminait sur la face latérale du marbre, où l'on distingue les restes de démotiques et de noms propres. À la colonne de gauche, une seule ligne, dont nous parlerons tout à l'heure. Matériellement, la symétrie, dont les lapicides athéniens prenaient grand soin, exigeait que cette ligne isolée fût encadrée, à gauche, par une autre colonne, à peu près égale, en largeur et en hauteur, à celle qui est conservée à droite. Que pouvait-elle contenir, sinon la liste des membres d'une autre tribu, qui faisaient partie du κῶμος? Donc, en tête de cette colonne de gauche, dont nous venons de montrer que la restitution était nécessaire, l'indication de la tribu, symétrique à celle de la Léontis; puis la liste des citoyens rangés par dèmes. Il en résulterait que les tribus étaient associées deux à deux, comme aux Thargéïa, pour former un κῶμος, et qu'il y avait cinq troupes à concourir. Chacune d'elles était composée de citoyens et se recrutait exclusivement dans les deux tribus associées. Il y avait un jugement formel, comme le prouve le mot δόξαντες de la dédicace et le verbe ἐνίκη de l'inscription de Ménidi.

Je reviens maintenant à la colonne du milieu, qui n'a qu'une ligne, dont manque le commencement. La première lettre est un *s*, fin d'un nom propre au nominatif ou au génitif. Puis vient, très lisible, un autre nom propre Νικολεῖ. L'éditeur du *Corpus* a supposé que le lapicide ne s'était pas ménagé la place nécessaire pour graver la fin du nom et qu'il a supprimé la terminaison *ous*. Le génitif Νικολεῖ(ους), avec l'insertion assez fréquente de *i* entre deux voyelles, serait le nom du père du personnage précédent. J'ai peine à admettre cette maladresse du graveur dans une inscription du iv^e siècle, et surtout pour un nom qui est détaché des autres et placé de manière à attirer l'attention. En tout cas, avant de corriger ou de compléter, mieux vaut essayer d'expliquer ce qui se lit sur le marbre. Νικολεῖ est au datif et désigne la pièce avec laquelle le κῶμος a remporté la victoire; le nom qui précède est celui du compositeur, avec ou sans le nom du père.

D'après la disposition matérielle de la liste que nous avons indiquée, il manque à gauche plus de la moitié de la dédicace; les raisons que j'ai exposées précédemment m'ont conduit à une restitution que je présente comme possible :

[Νικησαντες ἐπὶ Λυσίμα]χίδου ἀρχοντος
 [ὁ δεῖνα κωμαρχῶν καὶ ὁ] κῶμος ἀνέθεσ[αν
 [τῶι Διονύσῳι, κωμάσαι] δόξαντες καλῶς.

Peut-être, à l'origine, le κῶμος des Dionysia ne fut-il qu'une mascarade imitant le cortège dont les légendes entouraient le dieu, foule confuse de buveurs avinés, chantant à tue-tête et apostrophant les passants. Mais, dès le commencement du v^e siècle, il y eut cinq troupes distinctes, qui se recrutaient parmi les citoyens des tribus, associées deux à deux. Chacune de ces troupes avait à sa tête un κωμαρχος chargé de l'organiser, pourvoir à son instruction et à son équipement, faire en un mot ce que le gymnasiarque faisait pour les lampadophores de la course aux flambeaux ou le chorège pour ses choreutes. Les membres du κῶμος étaient les uns à pied, d'autres à cheval ou sur des ânes, ou bien conduisant des chars. Une grande part était laissée à la licence et à la fantaisie individuelle; toutefois, dès qu'il y eut concours entre les tribus, il fallut bien les régler quelque peu, afin de former un ensemble et de gagner le prix. Je suppose que chacune des troupes avait ses chants particuliers et une sorte de scénario qui servait de thème aux improvisations. Le sujet en fut pris d'abord dans le cycle de Dionysos et les personnages furent longtemps des Satyres, des Silènes et des Bacchantes. Mais il est probable aussi qu'on arriva assez vite à des sujets plus modernes, et que plus d'un κῶμος devint la caricature des événements et des personnages contemporains. Tel fut, j'imagine, le Nicoclès nommé dans la dédicace. Le sujet était mis en œuvre par une sorte de compositeur qui indiquait le canevas et les scènes principales, avec la musique et les chants appropriés; cet impresario était pour le κῶμος ce que le didas-

cale était pour le chœur, et son nom figurait également à la suite du vainqueur. La victoire était attribuée à la troupe qui l'emportait par la beauté des costumes et des équipages, la fantaisie et l'à-propos de l'invention, par ses chants ou par quelque autre mérite en rapport avec la nature de la fête. Cette victoire paraissait assez glorieuse pour justifier la consécration d'une offrande qui en perpétuait le souvenir, et on y gravait les noms de tous ceux qui avaient contribué au succès.

Je reviendrai maintenant sur la loi d'Évégoros. L'authenticité une fois démontrée, certains passages prêtent encore à la discussion, ou pour le texte ou pour l'interprétation. Tel est, en particulier, celui des Dionysia : *Καὶ τοῖς ἐν ἄσλει Διονυσίοις ἡ πομπή καὶ οἱ παῖδες καὶ ὁ κῶμος καὶ οἱ κωμῶδοι καὶ οἱ τραγῳδοί*. Il n'est pas fait mention des chœurs cycliques d'hommes faits. M. Auguste Mommsen a proposé une explication, dont il est bon de dire quelques mots. Suivant lui, les *παῖδες* qui chantaient l'hymne à l'Académie seraient les mêmes qui auraient concouru le lendemain au théâtre, et il aurait paru inutile de les nommer une seconde fois. Quant aux chœurs d'hommes, peut-être n'existaient-ils pas encore lorsque la loi fut votée⁽¹⁾. Cette hypothèse aurait le grand avantage de ne pas modifier le texte, tel que le donnent les manuscrits. Mais aucun indice n'autorise à croire que les chœurs d'hommes ne soient pas aussi anciens que ceux des enfants. Les uns et les autres figurent dans le plus ancien fragment des *νῦναι Διονυσιακαί*, qui est de 466⁽²⁾; une épigramme de Simonide rappelle la victoire de la tribu Antiochis, au concours des hommes faits, sous l'archontat d'Adeimantos en 477⁽³⁾, et le marbre de Paros en fait

⁽¹⁾ A. MOMMSEN, *Feste der Stadt Athen*, p. 441, note 2.

⁽²⁾ *Corpus inscr. attic.*, t. II, 971. — Même mention des chœurs d'enfants et d'hommes dans

les fragments des années 422, 387, 331 (t. II, 971); cf. les dédicaces de chorèges vainqueurs.

⁽³⁾ *Anthol. gr. append.*, t. III, 11, éd. Didot, p. 289.

remonter l'institution jusqu'à l'année 509⁽¹⁾. Aristote, en parlant des chorégies cycliques aux Dionysia, ne dit pas que l'un de ces concours ait été institué postérieurement⁽²⁾. Nous devons donc écarter l'explication de M. Mommsen, et reconnaître qu'il y a une omission, due à la négligence d'un copiste.

Depuis longtemps, Bergk avait proposé une correction très simple et satisfaisante en apparence : *οι παιδες* [*και οι ανδρες*]; elle est encore en faveur aujourd'hui. Des raisons assez fortes m'ont empêché de l'accepter. Comme on le voit dans le catalogue de l'Acropole, les concours se suivent dans un ordre invariable : chœurs cycliques d'enfants et d'hommes, comédies, tragédies. Comment, dans le texte de la loi, aurait-on intercalé, entre les chœurs cycliques et les comédies, le *κῶμος*, lequel n'a jamais fait partie des concours du théâtre? De plus, les mots *παιδες* et *ανδρες* employés seuls ne peuvent pas désigner les chœurs cycliques d'enfants et d'hommes. Ils ne prennent cette acception que construits avec un verbe exprimé ou sous-entendu, *χορηγηθῆν*, *νικᾶν παισι* ou *παιδων*, *ανδρασι* ou *ανδρων*.

Ces difficultés disparaissent si l'on admet l'explication que j'ai exposée précédemment : les *παιδες* sont les enfants libres qui chantaient l'hymne à l'Académie; le *κῶμος* est le retour au théâtre, pendant lequel paraissent les cinq troupes, qui se disputaient le prix. La mention des chœurs cycliques a disparu; sa place était avant *κωμοδοι*. Voilà le point important. Pour l'expression, on peut hésiter. J'avais proposé *ὁ ἀγών*, parce que ce mot a suffi dans la loi pour désigner les chœurs d'hommes et d'enfants des Thargéïa. On a objecté, avec quelque raison, qu'il n'y avait pas d'autre concours dans cette fête, tandis qu'aux Dionysia le cas était différent. La restitution [*και οι παιδες και οι ανδρες*] serait plus explicite et la répétition du mot *παιδες* aurait expliqué l'omission du copiste. Mais j'ai montré plus haut que ces deux termes n'étaient employés qu'avec un verbe pour désigner

⁽¹⁾ Ἄφ' οὗ χοροὶ πρῶτον ἠγωνίσαντο ἀνδρῶν. *Inscr. gr. insul.*, fasc. V, p. 107. — ⁽²⁾ ARISTOT., Πολιτ., 56

les chœurs cycliques. Mieux vaudrait restituer [*καὶ οἱ χοροί*]. L'expression se rencontre avec ce sens dans plusieurs inscriptions grecques, mais je ne crois pas qu'on l'ait déjà trouvée dans celles de l'Attique.

Je ne pense pas avoir à pousser l'étude des Dionysia plus loin que la première partie de la fête (*ἡ πομπή*), durant laquelle s'accomplissaient les cérémonies religieuses. Dans la seconde (*ὁ ἀγών*), les questions relatives à la chorégie, aux chœurs dithyrambiques et aux représentations dramatiques touchent moins au culte qu'aux antiquités du théâtre et à l'histoire de la littérature. Ce serait un travail intéressant et qui a besoin d'être repris; mais il nous éloignerait trop de notre sujet. Je n'aurai à m'en occuper qu'afin de montrer comment l'origine religieuse des concours scéniques influa sur le caractère du théâtre grec ainsi que sur la condition des artistes professionnels; comment, à son tour, l'établissement des Dionysia modifia peu à peu la nature du dieu, en le marquant d'un caractère particulier et fit naître un Dionysos nouveau, bien différent du personnage divin que les âges antérieurs avaient adoré sous ce nom.

Ce n'était pas pour l'agrément des spectateurs que les chœurs cycliques évoluaient autour de l'autel en chantant leurs dithyrambes, que les poètes comiques et tragiques, avec leurs acteurs, se disputaient le prix, mais afin de réjouir et d'honorer le dieu. Les hommes en profitèrent par surcroît, de même qu'ils avaient su s'inviter aux sacrifices offerts aux immortels et, sous des prétextes spécieux, s'adjuger la plus grosse portion des victimes. La foule qui se pressait au théâtre, tout entière aux divertissements de cette fête populaire et nationale, ne songeait guère qu'elle assistait à un service religieux. Mais nous ne devons pas oublier que tout cet appareil était déployé pour le dieu; la fête lui appartenait (*ἑορτὴ τοῦ Διονύσου*). Vivant en sa statue de bois, qui était placée dans l'orchestre, il assistait aux chants et aux

dances des chœurs cycliques; pour le réjouir, s'évertuaient et tragédiens et comédiens. Le théâtre lui-même n'était pas un édifice profane; il faisait partie du téménos, et de même que le temple, auquel il était contigu, il était enfermé dans le péribole. Le prêtre de Dionysos siégeait au premier rang, à la place d'honneur. Ce caractère sacré se communiqua aux personnes et aux choses du théâtre; les conditions ordinaires de la vie en furent profondément modifiées. Le triérarque, qui s'acquittait d'une liturgie coûteuse et profitable à l'État, restait un simple citoyen. Le chorège, au contraire, était un serviteur du dieu, et, dans l'exercice de ses fonctions, devenait sacré. Le soufflet donné à Démosthènes dans le théâtre n'était plus un acte de violence ni un outrage, mais une impiété. L'orateur pouvait, sans faire rire, réclamer la peine de mort contre Midias, et il citait des exemples contemporains de condamnations prononcées pour des faits du même genre⁽¹⁾. Ce caractère de sainteté s'étendait même aux objets destinés à la fête, tels que le manteau brodé du chorège et les couronnes de ses choreutes⁽²⁾. Les hommes de la tribu qui composaient le chœur cyclique étaient dispensés de prendre part aux expéditions militaires⁽³⁾; Démosthènes avait le droit de reprocher à ses concitoyens de préparer les Dionysia et les Panathénées avec plus de prévoyance et d'application que l'envoi de leur flotte⁽⁴⁾. Le service du dieu passait avant celui de la République.

Quant aux acteurs tragiques ou comiques, jamais, en aucun pays, ils ne jouirent de privilèges aussi considérables. Non seulement c'étaient des hommes libres, jouissant de tous leurs droits de citoyens, mais, devenus, par leur profession, ministres de Dionysos, ils étaient inviolables en temps de paix comme en temps de guerre, si bien que Philippe et les Athéniens employaient comme négociateur l'acteur tragique Aristodémos, que les hostilités n'empêchaient pas d'aller et de venir en sûreté d'Athènes en Macédoine⁽⁵⁾.

⁽¹⁾ DEMOSTH., *Mid.*, 70, 152, 179-180. — ⁽²⁾ *Ibid.*, 16, 69. — ⁽³⁾ *Ibid.*, 15. — ⁽⁴⁾ DEMOSTH., *Phil.*, I, 35. — ⁽⁵⁾ DEMOSTH., *παράτρ.*, 315.

Ajoutons qu'une juridiction spéciale avait été instituée pour les délits commis pendant la fête. Aussitôt après les Dionysia, une assemblée était tenue dans le téménos de Dionysos. On portait devant le peuple les accusations contre ceux qui s'étaient rendus coupables de faits délictueux; la condamnation prononcée par l'assemblée préparait le jugement du tribunal qui fixait la peine⁽¹⁾. Telles furent quelques-unes des conséquences qu'entraîna l'établissement des jeux du théâtre en l'honneur de Dionysos.

Les anciens rapportaient au dieu la création de l'art dramatique⁽²⁾, et quelques modernes ont voulu en trouver la raison dans sa nature. On a dit que Dionysos ayant pour fonction spéciale d'émouvoir profondément et d'exalter les âmes, la tragédie devait naturellement exprimer les idées et les sentiments cachés au fond des croyances religieuses dont il était l'objet⁽³⁾. Ce serait attribuer beaucoup trop d'influence et de force créatrice au Dionysos d'Éleuthères. Lorsqu'il fut introduit dans la religion athénienne, au VI^e siècle, nous avons vu que son culte n'avait ni caractère marqué, ni croyances déterminées; c'était un dieu incolore, n'ayant même pas une histoire qui lui appartint en propre. Bien loin de donner naissance au théâtre, ce fut lui qui puisa une vie nouvelle dans les concours scéniques; son culte ne fut pas l'origine de l'art dramatique: tout au plus pourrait-on dire qu'il fut l'occasion de son développement.

Les Grecs avaient l'habitude d'offrir à leurs dieux des jeux, auxquels ceux-ci, comme les mortels, prenaient un extrême plaisir; mais ces jeux n'avaient pas toujours de rapport avec la nature de la divinité. Érichthonios avait, suivant la tradition, institué une course de chars à la fête d'Athéna; dans le cours du temps, des concours gymniques et musicaux y avaient été ajoutés; on ne voit pas quel lien a pu exister entre ces jeux variés et la déesse. De même, les Éleusiniens crurent

⁽¹⁾ DEMOSTH., *Mid.*, 8-9. — ⁽²⁾ DIOD., IV, 5. — ⁽³⁾ J. GIRARD, *Le sentiment religieux en Grèce*, p. 398.

témoigner leur reconnaissance à Déméter en établissant un concours gymnique, dont le vainqueur recevait en prix de l'orge moissonnée dans la plaine sacrée de Rharia; comme pour les Panathénées, des jeux équestres et musicaux furent adjoints au concours primitif des Éleusinia. Pour les Dionysia, les chœurs cycliques et les dithyrambes constituèrent un genre propre au dieu, et les chants s'inspirèrent, au moins au début, de la légende de Dionysos. Mais il n'en est pas de même pour la tragédie et la comédie, que les Athéniens ajoutèrent aux chœurs cycliques. Si la poésie dramatique était sortie de la religion de Dionysos, elle aurait tiré ses sujets de la légende du dieu et abouti à une sorte d'enseignement religieux. C'est ainsi qu'au moyen âge les Confrères de la Passion mirent en action les récits de l'Évangile et les vies des Saints, ou qu'à Éleusis on avait joué devant les initiés le drame mystique de Déméter et de Coré, ou encore à Delphes, le combat d'Apollon et du serpent Python. Rien de semblable dans la tragédie. Dionysos n'y tient pas une place plus grande que les autres divinités, et la plupart des drames empruntent leurs sujets aux aventures des héros antérieurs à la guerre de Troie. La comédie ne prit même pas naissance en Attique; loin d'avoir un caractère religieux, elle parle des dieux avec irrévérence, et Dionysos lui-même y est souvent malmené. La tragédie et la comédie, à l'état rudimentaire, ont paru en plusieurs points du monde grec, produit spontané des instincts de la race. Ce premier développement et le premier éclat de la poésie dramatique coïncida avec la fondation des Dionysia de la ville, et Pisistrate, jaloux de donner à la fête nouvelle, qu'il venait de fonder, le plus de splendeur possible, ajouta à l'ancienne poésie lyrique des chœurs cycliques l'attrait tout nouveau de la tragédie et de la comédie naissantes. Entre la poésie dramatique et le culte du Dionysos d'Éleuthères, il y a des rapports de temps et de lieu, mais non de cause à effet.

À l'inverse, ce sont les représentations des Dionysia qui ont réagi

sur le dieu et créé un nouveau Dionysos que ni les générations antérieures ni les autres Grecs n'avaient connu. À voir chaque année les poètes tragiques et comiques se disputer le prix en sa présence et sous ses yeux, les Athéniens arrivèrent assez vite à le considérer comme l'inspirateur, le protecteur de la danse, de la musique et de l'art dramatique; les Muses devinrent ses compagnes et il partagea avec Apollon le domaine de la poésie. Par une suite naturelle, lorsque les acteurs, les musiciens, les poètes de tout genre se réunirent en corporations, ils songèrent tout d'abord à prendre pour patron le dieu qu'ils voyaient présider aux concours musicaux, et ils s'intitulèrent association des artistes de Dionysos, τὸ κοινὸν τῶν περὶ τὸν Διόνυσον τεχνιτῶν. À ce patronage divin ils durent les immunités et les privilèges dont les comblèrent les cités grecques, les rois et même les Romains⁽¹⁾. Une légende complaisante ne racontait-elle pas que, dès son expédition dans les Indes, Dionysos avait exempté de toutes charges ceux qui s'adonnaient à ces arts? Le dieu lui-même n'y avait pas moins gagné, et les mythographes grecs dont Diodore a rapporté l'opinion le célébrèrent à l'égal d'Apollon : Καθόλου δὲ τῶν θυμηλικῶν ἀγώνων φασὶν εὐρετὴν γενέσθαι, καὶ θεάτρα καταδείξαι, καὶ μουσικῶν ἀκροαμάτων σύστημα ποιήσασθαι· πρὸς δὲ τούτοις ἀλειτουργήτους ποιῆσαι καὶ τοὺς ἐν ταῖς στρατείαις μεταχειριζομένους τι τῆς μουσικῆς ἐπιστήμης⁽²⁾. Mais il importe de bien le remarquer : ces attributs musicaux de Dionysos ne dérivèrent nullement de sa nature; on ne lui en fit honneur qu'après le cinquième siècle, lorsque l'éclat des Dionysia de la ville donna une physionomie nouvelle à cette figure divine, qui n'avait pas eu jusque-là de traits caractérisés.

La dernière en date des fêtes de Dionysos, les Dionysia de la ville éclipsèrent toutes les autres par leur splendeur et leur popularité. Quel contraste entre les deux Dionysos et la fortune de leur culte ! Le

⁽¹⁾ P. FOUCART, *De collegiis scenicorum artificum apud Græcos*. — ⁽²⁾ Diod., IV, 5.

plus ancien, venu de l'Égypte au temps des premiers rois de l'Attique, avait gardé de son modèle Osiris un double caractère de puissance et de bonté, qui s'était manifesté par son triomphe sur la mort et par ses bienfaits envers les hommes, aussi bien sur la terre que dans le monde souterrain; les rites institués par les fondateurs de sa religion avaient eu pour but de les exprimer, et les fêtes, d'en célébrer la mémoire. Mais le sens s'en était perdu, et ce qu'elles contenaient d'idées élevées échappait à la plupart des Athéniens. S'ils continuèrent fidèlement à pratiquer les cérémonies que les ancêtres leur avaient transmises, ce qu'elles avaient de grave et même de sombre en éloignait la foule, pour qui les fêtes étaient, avant tout, une occasion de divertissement. Le Dionysos apporté d'Éleuthères avait pour principal mérite d'être représenté par une antique statue de bois, dont la possession semblait assurer aux Athéniens la présence du dieu lui-même. Mais ce dieu n'avait pas un caractère bien marqué; son nom de Dionysos lui permit cependant de faire une certaine figure, en empruntant les légendes et les cérémonies de ses homonymes divins. Toutefois on ne put lui trouver d'autre sujet pour sa fête que l'anniversaire de son arrivée à Athènes, tant son histoire était pauvre en actions éclatantes, et sa nature dénuée d'attributs personnels. C'était, d'une manière vague, un dieu du vin et de l'abondance; encore ne pouvait-on lui attribuer aucun bienfait précis, ni la plantation de la vigne, ni l'invention du pressoir, dont on n'aurait pas osé déposséder le Dionysos de Limnæ. Cette insignifiance religieuse fit une bonne part de son succès. Les Athéniens mirent leurs complaisances en ce dieu qu'ils pouvaient façonner à leurs goûts; ce furent les réjouissances des Dionysiâ qui lui donnèrent le caractère qui lui manquait, et il en sortit un Dionysos attique, à la figure originale. C'était, le premier jour de la fête, le dieu de la beuverie et de l'allégresse; dans les suivants, le fondateur du théâtre, le protecteur des artistes scéniques, l'inspirateur de la poésie dramatique. Et c'est sous ces traits que le gros des Athéniens, les autres cités grecques et les nations étrangères se représentèrent

Dionysos, devenu, jusqu'à un certain point, le dieu national, à coup sûr le plus populaire, de l'Attique. L'ancien Dionysos, toujours respecté et vénéré, restait, un peu isolé, dans sa solitude de Limnæ, et les voyageurs ne visitaient même plus ce sanctuaire, autrefois si renommé. Par un sort contraire, le Dionysos d'Éleuthères, pendant des siècles et jusque sous l'Empire, conduisit chaque année à l'Académie une procession aussi nombreuse, aussi magnifique que celle des Panathénées, mais plus joyeuse; de retour à son théâtre et se dressant dans l'orchestre, il vit la foule des Grecs et des étrangers se presser sur les gradins, les prêtres et les magistrats de la cité s'asseoir au premier rang dans leurs fauteuils de marbre pour assister à ses jeux; sur la scène, des générations de poètes apporter sans interruption des comédies et des tragédies nouvelles. Les Romains saluaient en lui le grand dieu de l'Attique; Antoine reçut avec joie des Athéniens le titre de *nouveau Dionysos*⁽¹⁾; Néron était associé à Dionysos Éleuthéreur⁽²⁾. Hadrien, déjà destiné à l'empire, acceptait la charge d'archonte éponyme et présidait, en costume grec, à la célébration des grandes Dionysia⁽³⁾.

⁽¹⁾ PLUTARCH., *Anton.*, 24. — ⁽²⁾ *Corpus inscr. attic.*, t. III, 158. — ⁽³⁾ *Corpus inscr. attic.*, t. III, 464. — Τὰ Διονύσια, τὴν μεγίστην παρ' αὐτοῖς ἀρχὴν ἄρξας, ἐν τῇ ἐσθῆτι τῇ ἐπιχωρίῳ λαμπρῶς ἐπετέλεσε. DIO CASSIUS, LXIX, 16; cf. SPARTIAN., *vit. Hadr.*, 13.



TABLE DES MATIÈRES.

| | Pages. |
|---|--------|
| CHAPITRE PREMIER. — De la méthode suivie. — Valeur à donner aux renseignements fournis par les légendes, les poésies, les peintures de vases. — Nécessité de chercher des données positives dans l'étude du culte : les fêtes qui ont pour but de célébrer les grandes actions et les bienfaits du dieu ; les rites où les fondateurs de la religion ont exprimé l'idée qu'ils se faisaient de leurs divinités. — Pour les interpréter, importance de la question d'origine. Dionysos assimilé par les Grecs à Osiris. Examen de cette opinion. Rapports de l'Égypte et de la Grèce au xv ^e siècle avant notre ère. Comparaison entre le culte de Dionysos et celui d'Osiris. — Théories diverses des mythographes grecs sur Dionysos. Listes de Diodore, Cicéron, Ampélius, Johannes Lydus. | 1 |
| CHAPITRE II. — Coup d'œil sur les cultes de Dionysos en dehors de l'Attique : Thrace, Delphes, Thèbes, la Crète. | 20 |
| CHAPITRE III. — En Attique, antiquité du culte de Dionysos apporté sous les premiers rois. Thucydide et les inscriptions de la Tétrapole de Marathon. — Les fêtes ont été instituées à des époques différentes et s'adressent à deux Dionysos distincts : celui de Limnæ et celui d'Éleuthères. | 35 |
| CHAPITRE IV. — Éleusis. — Dionysos aussi ancien que Déméter, à laquelle il est étroitement uni. Témoignages des auteurs, fêtes des Dionysia et des Haloa, participation du sacerdoce éleusinien aux fêtes attiques de Dionysos. — Distinct du Dionysos thrace ou thébain et d'Iacchos. — Déméter et Dionysos associés pour la protection des fruits de la terre comme Isis et Osiris, et comme eux, dieux des morts. | 43 |
| CHAPITRE V. — Dionysia <i>κατ' ἀγροῦς</i> . — Examen des interprétations proposées. La phallagogie est le rite significatif. On en reconnaît le sens en suivant la série des transformations qui remontent à la fête égyptienne des Pamyliä et à la résurrection d'Osiris. — Dionysia d'Icaria et du Pirée. — <i>Θεολία</i> | 69 |
| CHAPITRE VI. — Lénæa. — À distinguer des Anthestéria. — Procession et concours dramatiques. — Explications diverses sur l'origine et le sens de la fête. — Nature et situation du Lénæon. — Les Lénæa s'adressent au Dionysos de Limnæ. — Le théâtre en bois du Lénæon. | 87 |

- CHAPITRE VII. — Anthestéria.— Situation du hiéron de Limnæ. — Les diverses parties de la fête : Ouverture des Jarres. — Concours et cérémonies des Choes en souvenir du mélange de l'eau et du vin, enseigné par Dionysos. — Ouverture du Dionysion; office secret célébré par la Reine et les *γεραῖραι*; le hiérocéryx. — Mariage de Dionysos avec la Reine. — Les *Χύτροι*, offrande aux dieux des morts. Discussion des passages de Théopompos et de Didymos. 107
- CHAPITRE VIII. — Interprétation des Anthestéria. — L'office secret de Limnæ, imitation réduite de la grande fête égyptienne de Koiak, a pour objet de préparer la renaissance de Dionysos. — Le mariage du dieu avec la Reine est la commémoration du premier mariage, institué par Isis et Osiris. — Dans ces deux cérémonies, la Reine représente Isis-Déméter. — Les Chytroi, comme les proscynèmes à Osiris et Anubis, sont une offrande faite par la famille à Dionysos et à Hermès Chthonios, pour la faire parvenir à ses morts dans l'autre monde. — Résumé des caractères communs à Osiris et au Dionysos de Limnæ 138
- CHAPITRE IX. — Dionysia *ἐν ἄστυ*. — Origine béotienne du Dionysos d'Eleuthères; modifications de ses caractères en passant en Attique; emprunts aux Dionysos plus anciens. — Fondation des Dionysia urbaines au vi^e siècle; leur développement; fête nationale, causes de leur succès. — Partie religieuse de la fête : procession à l'Académie. — Sacrifices, hymne, banquet. — Nature et rôle du *κῶμος*. — L'éclat des concours scéniques et du nouveau Dionysos, peu à peu considéré comme l'inventeur de l'art dramatique, éclipse l'ancien culte du Dionysos de Limnæ, presque oublié à l'époque romaine. 163

