Philosophie et cultes à mystères : d'une historiographie l'autre

Pierre Vesperini

▶ **To cite this version:**

Pierre Vesperini. Philosophie et cultes à mystères : d'une historiographie l'autre. N. Belayche et F. Massa (éd.), actes de la journée d'études " Les philosophes et les mystères dans l'Empire romain " (Fondation Hardt, 12 septembre 2017), A paraître. hal-03101128

HAL Id: hal-03101128
https://hal.science/hal-03101128

Submitted on 6 Jan 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Pierre Vesperini

Philosophie et cultes à mystères : d'une historiographie l'autre[*]

> Es ist Usener gewesen, der die Philologen gelehrt hat, bei den antiken Philosophen nicht mehr zu fragen ob ein Dogma philosophischen Wert habe oder nicht, *sie als ganze Menschen zu fassen*, zu begreifen, daß *das antike* φιλοσοφεῖν *mehr ist als das Erfinden eines Komplexes dogmatischer Formeln*[1].

Cette réflexion collective sur mystères et philosophie me donne l'occasion de proposer à la discussion quelques réflexions sur un phénomène historiographique qui m'a frappé dès le début de mes recherches sur la philosophie antique, et qui n'a à mon sens pas encore été relevé. Je veux parler de la différence, et même de l'opposition fondamentale – bien que souvent tacite, sinon inconsciente – entre l'historiographie actuelle des rapports entre mystères et philosophie, et celle qui se pratiquait couramment, disons, avant les années 1950, la publication de *Lux perpetua* (1949) s'avérant peut-être un bon partage des eaux.

L'explication que je vais soumettre ici, fondée sur des observations que j'ai pu faire chemin faisant, et non sur une enquête systématique qui demanderait plusieurs années, ne se veut certainement pas définitive. Ce texte n'a d'autre but que d'attirer l'attention des chercheurs sur ce phénomène et, je l'espère, d'inciter des chercheurs à l'aborder de front, avec toute l'ampleur qu'il exige, car c'est typiquement le genre d'enquête où l'on ne peut étudier son objet en l'isolant du « monde de savoir » auquel il appartient. On ne peut le traiter qu'en alliant, d'une part, un dépouillement exhaustif de l'historiographie des rapports entre philosophie et cultes à mystères et, d'autre part, une enquête portant plus largement sur les évolutions qui ont affecté ce qu'on pourrait appeler « l'historiographie de l'Esprit », (c'est-à-dire du « savoir » et de la « pensée », de l'« intellectuel » et du « spirituel », du « religieux » et du « philosophique », etc.), de la fin du XVIII[e] siècle à nos jours. La philologie (au sens large et généreux qu'avait ce mot à l'époque d'Usener) doit donc s'allier ici à la sociologie des sciences ainsi qu'à l'épistémologie historique.

Qu'est-ce qu'un culte à mystère ? Une « notion inadéquate, mais commode »

Il faut commencer par préciser ce que j'entends ici par « cultes à mystères », tant la notion a été discutée récemment[2]. Ces dernières années, les historiens ont montré qu'il était impossible d'arriver à une définition, à une essence, de quelque chose qui serait les « cultes à

[*] Je souhaiterais remercier Nicole Belayche et Francesco Massa pour leur invitation à participer à ce volume, ainsi que pour leur relecture attentive. Toute ma reconnaissance va également à Vinciane Pirenne-Delforge, à Daniel Barbu ainsi qu'à Constantin Macris.

[1] SCHWARTZ (1963 [1906]), p. 310-311 (je souligne). C'est un article d'A. MOMIGLIANO (1982), qui considérait Eduard Schwartz comme le meilleur chroniqueur de cette « époque disparue », qui a attiré mon attention sur ce discours.

[2] Pour un exposé raisonné et critique de la recherche récente, je renvoie à BELAYCHE et MASSA (2016).

mystères »[3]. À partir de cette critique, la notion s'est vue conférer, dans un récent article de Philippe Borgeaud, le statut d'« opératoire »[4]. Ce geste, me semble-t-il, est typique d'une tendance que l'on observe aujourd'hui en histoire des religions antiques : une notion, un concept, une catégorie, sont critiqués, souvent sévèrement ; mais *dans un deuxième temps*, comme pour éviter une sorte d'aphonie à laquelle on serait réduit si l'on tirait les conséquences de cette critique, ces mêmes concepts ou catégories sont « sauvés », en tant qu'« opératoires » ou « heuristiques ». Cette attitude est bien décrite par ce qu'écrit Philippe Borgeaud :

> En ce qui concerne le grec *mythos* comme concept opératoire, Marcel Detienne, Claude Calame, Fritz Graf, Bruce Lincoln et bien d'autres nous ont appris à nous méfier des réifications simplistes, *sans pour autant parvenir à* (ou désirer, c'est selon) *évacuer l'objet*. Il en va de même en partant des langues modernes : le sacrifice (à partir de la fameuse *Cuisine* de Detienne et Vernant) a pris ses distances d'avec la *thusia*. Et quand il n'y a pas ou presque pas de mots indigènes, il en va de même : il y a longtemps que les rites de passage, eux aussi, ceux de Van Gennep, ont fait l'objet d'une réévaluation critique. Que les termes en soient empruntés à l'étique ou à l'émique peu importe, ces catégories à la fois « semi-empiriques et opératoires », comme le dit joliment Claude Calame à propos des rites de passage, *ne font pas que nous hanter, elles nous habitent et elles ne sont pas prêtes* [sic] *de nous lâcher. Heureusement d'ailleurs, car, une fois reconnues leurs limites et leur potentielle dangerosité, elles n'en demeurent pas moins indispensables*[5].

Cette attitude n'est pas propre à l'histoire des religions antiques : les notions de « Moyen Âge », de « Renaissance », d'« État moderne », d'« humanisme », sont aujourd'hui par exemple régulièrement critiquées et déconstruites, avant d'être finalement « récupérées » en tant qu'« opératoires », « heuristiques », etc. Il y a donc là ce qu'on pourrait appeler un « effet d'épistémè ». Comment l'expliquer ? Peut-être en reliant cette « herméneutique faible » – au sens où Vattimo parlait de « pensée faible »[6] – à l'effondrement des certitudes naïves, propres à l'humanisme savant de l'Europe coloniale, avec lesquelles l'histoire, la philosophie, et l'ensemble des sciences humaines maniaient leurs concepts avant le tournant des années 1960. Mais cette question demande évidemment des recherches spécifiques. Ici, je souhaite simplement constater cette tendance, et proposer une autre façon d'envisager ces catégories, étiques ou émiques, anciennes ou modernes, à partir de l'exemple de celle de « cultes à mystères ».

Avec tout le respect que j'éprouve pour Philippe Borgeaud, je ne comprends pas pourquoi il faudrait se féliciter (« heureusement d'ailleurs ») que des notions dont on reconnaît les « limites » et la « potentielle dangerosité » « n'en demeurent pas moins indispensables », ni d'ailleurs pourquoi de telles notions « demeurent indispensables ». Est-ce vraiment elles qui

---

[3] Cf. les références données par BREMMER (2014), n. 29, p. xii, auxquels on ajoutera PIRENNE-DELFORGE et SCARPI (2006), p. 161, cités par BELAYCHE et MASSA (2016), n. 34, p. 15.
[4] BORGEAUD (2013).
[5] BORGEAUD (2013), p. 131 (je souligne). Cf. aussi *ibid*., p. 132 : « Les mystères en effet relèvent eux aussi de cet ensemble de catégories semi-empiriques et opératoires dont parle Claude Calame ». L'article auquel fait allusion Philippe Borgeaud est consacré à la notion de « rites d'initiation » (CALAME [2003]). Comme me le signale Nicole Belayche, ALVAR (2008) adopte le même type de position épistémologique par rapport à la notion de « dieux orientaux », qui conserverait malgré tout aujourd'hui une « valeur heuristique ».
[6] Cf. e. g. VATTIMO et ROVATTI (2010).

« ne sont pas prêtes [*sic*] de nous lâcher » ? Ou n'est-ce pas plutôt nous, c'est-à-dire les savants, qui avons du mal à les « lâcher » ?

À mon sens, une notion « limitée » et « potentiellement dangereuse » ne peut pas être utile, et encore moins « indispensable ». Et, par ailleurs, il arrive bien souvent que des catégories et des notions chassées par la porte de la « réévaluation critique » reviennent par la fenêtre « opératoire » ou « heuristique ».

Essayons donc de quitter cette « prison binaire » (Barthes) opposant approches « fortes », maniant des notions et des catégories réifiées, et approches « faibles », maniant, au bord de l'aphonie, des notions et des catégories « opératoires » ou « heuristiques ». Il me semble qu'une notion historiographique ou bien correspond à des réalités empiriques, positives (j'ose le mot !), observables dans la culture antique, ou bien correspond à quelque chose d'observable dans notre « épistémè » académique. Dans le premier cas, il s'agit d'une notion ancienne, « émique », qui peut nous servir de fil d'Ariane dans l'exploration de la culture antique. Dans le second cas, il s'agit d'une notion moderne, « étique », qui ne peut être opératoire, à mon avis, qu'à deux conditions :

- Elle peut être opératoire *provisoirement*, au début d'une recherche, le temps qu'apparaisse, au contact des sources, son inadéquation à la culture antique. Je pense à des notions comme celles, post-chrétiennes, de « spirituel » (« spiritualité », « exercices spirituels »), ou à celles relevant de l'histoire de la littérature, telle qu'elle s'est mise en place dans les universités à partir du XIX^{e} siècle : « roman », « épopée », « théâtre », « lyrisme », etc. ; ou encore aux notions relevant de la psychologie moderne : « sujet », « subjectivité », « volonté », « personnalité », etc. Je pense enfin aux catégories correspondant à des disciplines académiques modernes : « littérature », « philosophie », « science », « musique », etc.
- Elle peut être opératoire, une fois reconnues les différences qui la distinguent des sociétés antiques, si elle correspond, bien qu'imparfaitement, à des notions émiques. Je pense ici à des notions modernes telles que « religion » ou de « politique », qui à mon sens peuvent légitimement continuer à être employées, dans la mesure où elles correspondent à des notions telles que *hiera, sacra*, etc., pour l'une, et *polis, ciuitas*, etc., pour l'autre. Le tout est ensuite de ne pas projeter sur *hiera* les conceptions modernes de la religiosité, de ne pas ignorer la nature de part en part religieuse du politique en Grèce. Mais ce sont des cas de figure aux antipodes des notions telles que « sujet », « spirituel », etc., qui ne correspondent tout simplement à rien dans les sociétés antiques.

Se servir d'une notion ancienne, « émique », comme fil d'Ariane, ne veut pas dire en rechercher l'essence, une « *catch-all definition* » pour le dire avec Jan Bremmer[7]. Car, comme y ont insisté au siècle dernier des penseurs aussi différents que G. E. Moore, Keynes, Wittgenstein, ou encore Alfred Schütz, les réalités sociales, contrairement aux réalités mathématiques, sont trop complexes, trop mouvantes, trop investies par l'arbitraire des subjectivités, pour être décrites par des « *catch-all definitions* »[8]. La notion de « religion » est

[7] BREMMER (2014), p. xii.

[8] Cf. à ce propos COATES (1996), en particulier p. xii, 8 (« *Theories constructed with vague concepts paradoxically can maximize precision and economy* »), 163 (« *vagueness contributes to accuracy, while precision detracts from it* »). SCHÜTZ (1964 [1945], p. 230) parlait de « *provinces of meaning* » (cité par COATES [1996], p. 113).

d'ailleurs un des exemples canoniques qui a servi à le démontrer[9]. En un mot, le « vague » est constitutif du langage ordinaire[10] : il n'est pas propre aux catégories des historiens. Et les notions antiques ne font pas exception à la règle.

Lorsqu'il a affaire à une notion antique, l'historien ne doit donc pas s'étonner s'il constate en elle une variété rebelle à toute « *catch-all definition* ». Mais il ne doit pas pour autant, après avoir critiqué les définitions réifiantes qui en ont été faites, continuer à l'utiliser avec une sorte de mauvaise conscience, qu'il apaiserait en précisant de temps à autre qu'il emploie la notion uniquement de façon « opératoire » ou « heuristique ». Car une fois encore, en quoi une « mauvaise notion » peut-elle être opératoire ? Ne serait-il pas plus utile de parvenir, au terme d'une enquête qui tienne compte du maximum des attestations de la notion, à une définition qui rassemble une majorité des occurrences, ou bien à plusieurs définitions possibles en fonction des contextes ? Ce sens peut être considéré comme un sens majoritaire[11]. Il ne constitue pas une essence. Il admet des contre-exemples. Mais il permet en même temps d'établir ce que la plupart des gens qui employaient la notion entendaient par là, qui est aussi le minimum incompressible de sens partagé pouvant donner lieu aux malentendus, aux désaccords et aux conflits, plus ou moins graves, inhérents à toute vie sociale.

Ainsi, la notion de « cultes à mystères » correspond bien à une réalité empirique dans l'Antiquité, désignée par des termes comme *mustèria, teletai, orgia*, mais surtout par *teletai*. Comment proposer un sens majoritaire de cette notion ?

Ce sens majoritaire doit être relativement simple, économique, c'est-à-dire tel que la plupart des gens devaient l'avoir à l'esprit en employant la notion. Il ne doit pas être une somme de caractéristiques juxtaposées, telles que les affectionnent les chercheurs lorsqu'ils veulent enfermer dans une définition tel ou tel phénomène (historique, social, intellectuel, etc.)[12]. Et ces caractéristiques doivent encore relever de la sensibilité religieuse moderne. Ce sont, à mon sens, les deux défauts de la définition proposée par Jan Bremmer : certaines caractéristiques paraissent superflues, dans la mesure où elles se rencontrent dans d'autres cultes qui ne sont pas mystériques, comme la célébration nocturne (laquelle, comme me le signale Nicole Belayche, n'est d'ailleurs assurée qu'à Éleusis), la purification préalable, l'obligation de payer pour participer, la situation du culte à une certaine distance de la cité la plus proche, l'ouverture aux hommes comme aux femmes, aux libres comme aux esclaves, aux jeunes comme aux vieux, et d'autres me paraissent refléter avant tout une certaine sensibilité savante d'aujourd'hui, venue de la sociologie des religions d'inspiration

[9] ALSTON (1964), cité par ÉGRÉ (2019), p. 25-26.

[10] Pour un exposé extrêmement clair des tendances les plus récentes dans ce domaine, cf. ÉGRÉ (2019).

[11] J'ai appliqué cette méthode par exemple à la notion d'*humanitas*, cf. VESPERINI (2015), ou à la notion de *philosophia*, cf. VESPERINI (2019).

[12] Cf. par exemple les « six critères » du totalitarisme établis par Carl Joachim Friedrich. Je pense que cet attachement à ces listes de critères correspond à l'ambition, chez les chercheurs, de « laisser un nom » dans la littérature savante, en instituant une définition « lourde », que des générations de chercheurs devront répéter ou contester. Mais, en dehors de cet intérêt relevant de la sociologie des sciences, ces listes de critères sont scientifiquement contre-productives : elles empêchent en effet d'appréhender les phénomènes culturels dans tout le spectre, infini, de l'expérience humaine, toujours faite de recréations et d'innovations à partir du donné, du déjà existant. Ce qu'il faut rechercher, donc, c'est le genre de définition donné par Athénée (cf. plus bas) : c'est-à-dire un noyau minimal, à partir duquel pourra se déployer toute la diversité, la variété des phénomènes.

phénoménologique[13] et théologique (comme le « *voluntary character* » et le rituel « *emotionally impressive* »)[14].

Pour éviter de se laisser piéger par ses propres attentes, le mieux est donc de se tourner vers nos « informateurs indigènes », c'est-à-dire les sources, et d'y chercher des textes proposant eux-mêmes, explicitement ou non, des définitions. Et ce, en privilégiant les textes les plus proches du savoir partagé, à savoir ce qu'Alfred Schütz appelait le *thinking as usual*[15]. On évitera donc de chercher de telles définitions dans des textes qui ne décrivent pas les réalités ou les représentations sociales telles quelles, mais jouent avec elles, notamment les tragédies (comme les *Bacchantes*) et les comédies (comme les *Grenouilles*), ni chez des auteurs trop originaux pour être considérés comme des échantillons représentatifs de la mentalité de leur temps (Platon, Plotin, Proclus, etc.), ni dans des textes émanant d'acteurs spécifiques des pratiques qu'on cherche à définir (Papyrus de Derveni, Oracles chaldaïques, Hymnes orphiques, etc.)[16]. On privilégiera les auteurs qui, pourrait-on dire, donnent une définition sans y penser : qui n'entendent pas « peser » sur la définition d'une pratique[17]. C'est le cas d'Athénée, lorsqu'au détour d'un développement sur *telos*, *telein*, *teletè*, dans le contexte d'un commentaire à des vers homériques, il nous dit que les *teletai*

a) sont des fêtes (*heortai*) ;
b) et des fêtes qui s'accompagnent de la transmission d'un savoir secret (*mustikè paradosis*)[18].

L'importance de ce texte d'Athénée a été bien mise en lumière par Pierre Boyancé[19] ainsi que par Vinciane Pirenne-Delforge, qui n'hésite pas à affirmer, alors que la *paradosis* est, dans le schéma traditionnel des mystères, souvent considéré comme une simple étape, que « […] la μυστικὴ παράδοσις à laquelle Athénée fait référence constitue le cœur même de l'accomplissement induit par le mot *teletè* »[20]. Elle n'hésite pas non plus à inviter à « emboîter le pas à Athénée », en traduisant *teletai* par « célébrations mystériques » plutôt que par « initiations ».

---

[13] Rappelons ici, avec Renaud GAGNÉ (2019), qui renvoie à WAARDENBURG ([1991], p. 44), que "*the term phenomenology has in fact little to do with Husserl and his school when applied to the history of religions*".

[14] BREMMER (2014), p. xii. Pour une critique de cette approche surattentive aux émotions et au caractère « volontaire » de la participation au culte, cf. SCHEID (2013).

[15] SCHÜTZ (1964 [1944]) : « This "thinking as usual", as we may call it, corresponds to Max Scheler's idea of the "relatively natural conception of the world" (*relativ natürliche Weltanschauung*); it includes the "of-course" assumptions relevant to a particular social group which Robert S. Lynd describes in such a masterly way – together with their inherent contradictions and ambivalence – as the "Middletown-spirit" ».

[16] Ce qui n'empêche pas bien sûr, et même implique et exige, de confronter ensuite la définition retenue – ou les principales définitions retenues – à ces textes.

[17] Car des mots tels que *teletai* ou *philosophia* font partie de ces mots qui, à l'intérieur des mots du langage ordinaire, font l'objet de conflits quant à leur définition : quelle est la « vraie » philosophie, quels sont les « vrais » mystères, etc. Ce mode de pensée essentialiste (« véritable », « authentique » par opposition à « faux », « apparent ») se retrouve en fait « dans tous les champs de production culturelle, champ religieux, champ scientifique, champ littéraire, champ artistique, champ juridique, etc. [...] Mais il est tout à fait clair, en ce cas, que les essences sont des normes. [...] La science ne peut rien d'autre que tenter d'établir la vérité de ces luttes [...] » (BOURDIEU [1998[2]], p. 485, qui renvoie aux travaux d'Austin sur les expressions comme un « vrai » homme, un « vrai » courage, etc.).

[18] Athénée, II, 40 d : τελετὰς δὲ καλοῦμεν τὰς ἔτι μείζους καὶ μετά τινος μυστικῆς παραδόσεως ἑορτάς.

[19] Cf. BOYANCÉ (1937), p. 48-49. Ce qui ne l'empêchera pas de nier l'existence d'une « véritable instruction » (*ibid.*, p. 49 : « ce *logos* devait avoir un caractère éminemment pratique », etc.). Il semble que les historiens modernes aient beaucoup de mal à admettre que ces cultes aient pu être aussi des lieux de connaissance.

[20] PIRENNE-DELFORGE (2008), p. 292-294.

La définition d'Athénée, à la fois simple et précise, peut être illustrée par de très nombreux exemples[21] : les savants ont en effet depuis longtemps mis en lumière l'importance de la transmission (*paradidonai*, *tradere*) et de la réception (*paralambanein*, *accipere*) d'un certain savoir dans les cultes mystériques, sous la forme d'un « discours sacré »[22]. Ce dispositif est attesté à Éleusis[23], à Samothrace[24], à Andanie[25], à Lerne[26], à Claros[27], à Phénée en Arcadie[28], dans les mystères dionysiaques[29], orphiques[30], isiaques[31], mithriaques[32], métroaques[33],

[21] Le terme est « *überhaupt bräuchlich* », écrit DIETERICH (1923[3], n. 4, p. 53).

[22] BURKERT (1990), p. 59 : « *Vom 'Lernen', von der 'Übergabe'* (paradosis) *eines 'Wissens' im Zusammenhang der Mysterienweihe sprechen viele Zeugnisse* », qui cite de très nombreux exemples (ibid., 59-61). Cf. aussi LOBECK (1829), p. 39, note F ; DIETERICH (1923[3]), n. 4, p. 53-54.

[23] Cf. e. g. IG II² 1134 (décret des Amphictions célébrant Athènes dans des termes proches de ceux du *Panégyrique* d'Isocrate) : εἰσ]αγαγὼν τὴν τῶν μυστηρίων παράδοσιν ; Théon de Smyrne (p. 14 Hiller) propose « une sorte de schème général des mystères », mais « qui s'applique en fait probablement surtout à ceux d'Éleusis » (BOYANCÉ [1937], p. 48) ; *Scholies aux Grenouilles d'Aristophane*, 745 : παραλαμβάνειν τὰ μυστήρια ; Souda, *s.v.* Εὔμολπος : οὗτος ἔγραψε τελετὰς Δήμητρος καὶ τὴν εἰς Κελεὸν ἄφιξιν καὶ τὴν τῶν μυστηρίων παράδοσιν ; Diogène Laërce, II, 101.

[24] Hérodote, II, 51 (première apparition du syntagme dans nos sources). Une enquête dans les sources rassemblées par SCARPI (2002) le montre bien, pas seulement pour Éleusis ou les mystères orphiques, mais par exemple pour les mystères de Samothrace : A 3 (ἐδίδαξε […] τὰ ἐν Σαμοθράκῃ μυστήρια), A 5 (ὁ μητρὸς θεῶν καταδείξας τὰ μυστήρια), A 8 (παραδεῖξαι αὐτῷ τὴν τῶν μυστηρίων τελετήν, πάλαι μὲν οὖσαν ἐν τῷ νήσῳ, τότε δέ πως παραδοθεῖσαν), C 3 (Clément d'Alexandrie : πολυτίμητον εὐσεβείας διδασκαλίαν) ; Varron : *ut Samothracum initia docent* ; D 5 (Hippolyte, *Réfutation de toutes les hérésies*, V, 8, 9) τοῦτ' ἐστι ... τὸ μέγα καὶ ἄρρητον <τῶν> Σαμοθρᾴκων μυστήριον, ὃ μόνοις ἔξεστιν εἰδέναι τοῖς τελείοις. Autrement dit, un mystère est quelque chose qui se sait. Il est, littéralement, un *objet de savoir* : μυστήριον εἰδέναι.

[25] Pausanias, IV, 26, 7 ; 27, 5 ; *LSCG*, 65, 12. Je dois ces références à BURKERT (1990), n. 20, p. 118.

[26] Pausanias, II, 37, 3.

[27] Cf. PICARD (1922), p. 305, cité par BOYANCÉ (1937), n 4, p. 48 : *paralabôn ta mustèria*.

[28] Pausanias, VIII, 15, 2.

[29] En témoigne par exemple le célèbre édit de Ptolémée IV Philopator (210/205 avant J.-C.) ordonnant à « ceux qui font les initiations à Dionysos » (*hoi telountes tôi Dionusôi*) de se présenter personnellement à un fonctionnaire alexandrin, pour lui faire connaître l'origine de leur tradition sacrée et la teneur de leur *hieros logos* transcrit dans un pli scellé (*BGU* VI,1211). Cf. aussi Tite-Live, XXXIX, 18, 3 (le *carmen sacrum* du *sacrificulus ac vates* des « Bacchanales ») ; *SEG* 28, 841 (Halicarnasse) : [- - -] | [κ]αὶ μορφὰν Βρομίου τὰς [τελετάς τε θεοῦ,] | ὄφρα σὺ γινώσκηις ἱεροῦ λουτ[ροῖο μετασχών] | πάντα λόγον μύστην παντὸς ἐόντα βίου, || καὶ σιγᾶν ὅ τι κρυπτὸν ἐπιστάμενος καὶ ἀϋτεῖν | ὅσσα θέμις, στείχηις ὅργια ταῦτα μαθών. Avec les précautions d'usage, dans la mesure où une tragédie n'est pas un simple « document », je citerai les *Bacchantes* d'Euripide, 73 : τελετὰς θεῶν εἰδώς.

[30] Cf. Musée, A 3 Colli (= Clément d'Alexandrie, *Stromates*, 6, 26, 3, qui prétend qu'Hésiode [fr. 273 Merkelbach-West] aurait pris ces vers à Musée) : Ἡδὺ δὲ καὶ τὸ πυθέσθαι, ὅσα θνητοῖσιν ἔδειμαν | ἀθάνατοι, δειλῶν τε καὶ ἐσθλῶν τέκμαρ ἐναργές (« Et il est doux aussi d'apprendre tout ce que les immortels ont réservé aux mortels, signe évident de la misère et du bonheur ») ; Hérodote, II, 81 ; Aristophane, *Grenouilles*, 1032 : Ὀρφεὺς μὲν γὰρ τελετάς θ' ἡμῖν κατέδειξε. Cf. aussi les *orpheotelestai* décrits par Platon dans la *République* (364 e). Un texte qu'il faut encore lire (certes tout en faisant la part de ce qui est daté) avec les chapitres 1 (p. 9-31) et 4 (81-91) du *Culte des Muses* de BOYANCÉ (1937), qui sont un long commentaire de ce passage.

[31] Apulée, *L'Âne d'or*, 11, 29 : *sacrorum traditio* ; Plutarque, *Isis et Osiris*, 353 d ; hymne d'Isis d'Andros, où Isis a elle-même écrit le *hieros logos* pour les Mystes, cf. TOTTI (1985), n° 2, 12, cité par BURKERT (1990), n. 14, p. 117.

[32] Justin, *Dialogue avec Tryphon*, 70, 1 : οἱ τὰ τοῦ Μίθρου μυστήρια παραδιδόντες ; Porphyre, *Antre des Nymphes*, 6, qui fait remonter la pratique de la *paradosis* des *teletai* à Zoroastre. Cumont rapport ce texte au culte de Mithra (*Textes et monuments figurés relatifs au culte de Mithra*, II, 1896, p. 40). Cf. aussi Porphyre, *De l'abstinence*, IV, 16 : ὅ τε τὰ λεοντικὰ παραλαμβάνων περιτίθεται παντοδαπὰς ζῴων μορφάς, « celui qui reçoit le rang de "Lion" se revêt de toute sorte de formes d'animaux » (trad. M. Patillon et A. P. Segonds). Il est possible que ce terme se trouve dans la lacune du P. Berol. 21 196 l. 7, cf. BRASHEAR (1992), p. 18 et 24. Je dois ces deux derniers exemples à VAN DEN KERCHOVE (2012), p. 32. LOBECK (1829), p. 39, note F, signale également la présence d'*acceptio* sur les inscriptions mithriaques.

[33] Cf. e. g. Apollodore, III, 5, 1 : Dionysos, parvenu auprès de Cybèle, après avoir été purifié, apprend (*ekmathôn*) les *teletai* ; l'inscription hellénistique de Phaestum (F32 b IV Kern = 4B20 Colli) : ἔνθεα δ' ἔργα

pythagoriciens[34]. L'initiateur professionnel, qu'il soit attaché à un sanctuaire, comme les hiérophantes d'Éleusis, ou qu'il soit un charismatique itinérant, est quelqu'un, homme ou femme, qui, selon la définition du *Papyrus de Derveni*, possède un savoir du sacré (τέχνην ποιουμένου τὰ ἱερά)[35]. Ce trait est bien marqué par le commentaire d'Alberto Bernabé Pajares :

> Without carrying out a detailed analysis of this text, it is sufficient to highlight the fact that, *according to the commentator, anyone visiting "those who make a craft out of the rites"* (that is, the professional initiators who charged for their services, and of course, not in Eleusis) *is convinced that he is going to acquire knowledge*[36].

Ce savoir est, au sens qu'avait alors le mot, une *theologia*[37]. Il ne s'agit pas seulement d'en savoir plus sur les dieux que les autres[38]. Plus profondément, il s'agit de connaître, à travers des explications sur les noms des dieux, leurs naissances, leurs histoires, et ce qui arrive après la mort, « la fin de la vie, et le principe donné par Zeus »[39].

Sa transmission est parfois présentée dans les sources comme l'essence même du rituel : la *paradosis*, le *hieros logos*, c'est la *teletè :* ainsi, pour « une autorité aussi importante » que le Stoïcien Chrysippe, « on appelait *teletè* les transmissions (*paradoseis*) d'un discours sur les dieux »[40].

Il faut immédiatement ajouter que la *paradosis* du *hieros logos* n'était pas le seul moment du rituel où se transmettait une certaine connaissance. Il faut compter aussi avec les hymnes, comme ceux, attribués à Orphée, que chantaient par exemple les Lycomides « en accompagnant les rituels » des mystères de Phlya[41] ; avec parfois des spectacles, où là aussi

---

γνώσηθ' ἀθανάτας ἄξια τῶδε ναῶ ; ou encore la *physica ratio* des prêtres de la Mère, dans Firmicus Maternus, *Erreur des religions païennes*, 3, 2.

[34] Hérodote, II, 81.

[35] *PDerv.*, col. XX, 4. Peut-être l'auteur du papyrus fait-il ici allusion aux mages de la col. VI.

[36] BERNABÉ (2016), p. 43. Je souligne.

[37] Le mot apparaît pour la première fois chez Platon (*République*, 379 a), mais l'idée est présente par exemple chez Empédocle (B 6) ou Xénophane (B 34, 3). Cf. GOLDSCHMIDT (1950) ; JAEGER (1953) ; FESTUGIÈRE (2014), p. 1070-1077.

[38] BURKERT (1990), p. 59 : « Die Mysten sollten eben mehr über die Götter erfahren, als gewöhlichen Menschen zugänglich war ».

[39] Pindare, fr. 137 Snell (= Clément d'Alexandrie, *Stromates*, III, 3, 17, qui les rapporte à Éleusis) : Ὄλβιος ὅστις ἰδὼν κεῖν' εἶς΄ ὑπὸ χθόν' | οἶδε μὲν βίου τελευτάν | οἶδεν δὲ διόσδοτον ἀρχάν. Il y a probablement un jeu phonique entre *teleuta* et *teletè*, qu'on retrouve chez Platon, Thémistius, et dans le titre d'un pseudépigraphe orphique, cf. BOYANCÉ (1937), p. 44.

[40] Chrysippe, fr. 32 von Arnim (*SVF*, II, p. 16-17) : τῶν δὲ φυσικῶν ἔσχατος εἶναι ὁ περὶ τῶν θεῶν λόγος· διὸ καὶ τελετὰς προσηγόρευσαν τὰς τούτου παραδόσεις (« Et, parmi les enseignements physiques, ce qui venait en dernier, c'est le discours sur les dieux. C'est pourquoi les enseignements (*paradoseis*) de ce discours, ils lui donnaient aussi le nom de *teletai* »). Cf. aussi BURKERT (1990), n. 13, p. 117 : « *Die Termini* παράδοσις, παραδιδόναι *können in engerem Sinn verwendet warden, als Belehrung, und in einem weiteren, für die Weihe überhaupt, Belehrung und Ritual* ». Cf. les exemples qu'il donne. Cela se retrouve jusque dans les *Scholies à la Hiérarchie céleste de Denys l'Aréopagite*, p. 3 : τελετὴ λέγεται ἡ τῶν μυστηρίων παράδοσις (cité par Lobeck [1829], p. 39, note F).

[41] Pausanias, IX, 30, 12 : « ὅστις δὲ περὶ ποιήσεως ἐπολυπραγμόνησεν ἤδη, τοὺς Ὀρφέως ὕμνους οἶδεν ὄντας ἕκαστόν τε αὐτῶν ἐπὶ βραχύτατον καὶ τὸ σύμπαν οὐκ ἐς ἀριθμὸν πολὺν πεποιημένους· Λυκομίδαι δὲ ἴσασί τε καὶ ἐπᾴδουσι τοῖς δρωμένοις (« Quiconque s'est occupé de poésie sait que les hymnes d'Orphée sont tous très brefs […] Les Lycomides les connaissent et les chantent lors des mystères »). Il faut aussi rappeler que le nom même des Eumolpides, à Éleusis, désigne des prêtres à qui sont réservés les rites où le chant intervient, cf.

on apprend des choses qu'il faut taire ; avec parfois aussi la possession, la transe et la folie produites par la musique et la danse, dans le cas par exemple du *bakkheuein* des *teletai* dionysiaques, qui donne elle aussi accès à ce qui est considéré comme une forme de connaissance ; avec, enfin, parfois aussi des « visions » où culmine le rituel, qui « illuminent » l'initié « d'un coup » (*exaiphnès*), à la façon d'un éclair, et qui transmettent une connaissance présentée comme insaisissable par le discours[42]. Tous sont des modes d'acquisition de connaissances qui interviennent au cours du rituel : *paradosis* ; éventuellement spectacle ; éventuellement transe ou illumination. Tout en les distinguant, il faut garder à l'esprit qu'ils peuvent être liés les uns aux autres : la transe est parfois, par exemple dans les mystères dionysiaques et métroaques, ce qui permet de « voir »[43]. Par ailleurs, le savoir, y compris discursif, est si couramment pensé en termes de « monstration », dans le monde antique comme d'ailleurs en français classique[44], que lorsque, comme si souvent, les sources nous parlent des mystères comme « montrant » la connaissance[45], il ne faut pas forcément penser à des spectacles, ni surtout croire qu'il s'agirait alors de spectacles, de visions, et non pas de discours[46].

Il faut enfin compter, je crois, avec un quatrième cas de figure : les *palaioi logoi* « auxquels [Platon] aime tant faire allusion »[47], les livres exhibés par les orphéotélestes[48], les poèmes attribués à Orphée ou Musée, les commentaires à ces textes (papyrus de Derveni), les formules du type « beaucoup de narthécophores, peu de bacchants »[49] ou « bouchez-vous les

---

FOUCART (1914), p. 148-149 cité par BOYANCÉ (1937), p. 25. Cf. aussi BOYANCÉ (1937), p. 52 *sq.* : « Il ne paraît pas vraisemblable que les mystères éleusiniens n'aient pas eux aussi connu des hymnes ».

[42] Mis à part le cas bien connu de l'*epopteia* d'Éleusis (sur laquelle je reviens *infra* à propos de Platon), je pense aussi à un texte du Péripatéticien d'Eudème de Rhodes (fr. 150 Wehrli = F28 Kern = 4B9 Colli = Damascius, *de princ.*, 125), à propos des mystères orphiques. Il expose une *theologia* qu'il attribue à Orphée, mais il tait « tout ce qui relève du *noèton* » (ce qui est « vu » en esprit, pourrait-on dire), dans la mesure où c'est « entièrement indicible et inconnaissable pour un homme ». Cela veut donc dire qu'au moins dans certaines initiations orphiques également, pas seulement à Éleusis, on pouvait faire ce genre d'expériences.

[43] Cf. Philon d'Alexandrie, *Sur la vie contemplative*, 12 (= 1B1 Colli) : καθάπερ οἱ βακχευόμενοι καὶ κορυβαντιῶντες ἐνθουσιάζουσι μέχρις ἂν τὸ ποθούμενον ἴδωσιν.

[44] Monsieur Jourdain parle ainsi du « Maître d'armes qui me montre ».

[45] Cf. *Hymne homérique à Déméter*, 476 (καὶ ἐπέφραδεν ὄργια πᾶσι) ; 480 (ὄλβιος ὃς τάδ' ὄπωπεν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων); Pindare, fr. 137 Snell (ap. Clément d'Alexandrie, *Stromates*, III, 3, 17 : Πίνδαρος περὶ τῶν ἐν Ἐλευσῖνι μυστηρίων λέγων ἐπιφέρει) : Ὄλβιος ὅστις ἰδὼν κεῖν' εἶς' ὑπὸ χθόν' | οἶδε μὲν βίου τελευτάν | οἶδεν δὲ διόσδοτον ἀρχάν ; Sophocle, fr. 837 Pearson (= Plutarque, *Comment écouter les poètes*, 21 f) : Ὡς τρισόλβιοι | κεῖνοι βροτῶν, οἳ ταῦτα δερχθέντες τέλη | μόλως΄ ἐς Ἅιδου κτλ. ; Euripide, *Héraclès*, 613 : τὰ μυστῶν δ' ὄργι' εὐτύχησ' ἰδών ; Isocrate, *Panégyrique*, 29 : καὶ τὰ μὲν ἔτι καὶ νῦν καθ' ἕκαστον τὸν ἐνιαυτὸν δείκνυμεν. Le vague du neutre pluriel ici (mais s'il se rapporte à *agatha* de la phrase précédente) est typique des discours évoquant la connaissance transmise dans les mystères, on l'a par exemple dans l'*Hymne homérique à Déméter* (ὄλβιος ὃς τάδ' ὄπωπεν) et on le retrouvera chez Parménide, dans la lettre 7 de Platon, chez Plotin. Sur « the importance of 'seeing' and 'showing' » comme « fundamental component of the highest degree of initiation », cf. aussi BREMMER (2014), p. 15 et n. 107.

[46] On voit bien la presque interchangeabilité entre *logos* et spectacle aussi dans ce passage de Pausanias, I, 37, 4: ὅστις δὲ ἤδη τελετὴν Ἐλευσῖνι εἶδεν ἢ τὰ καλούμενα Ὀρφικὰ ἐπελέξατο, οἶδεν ὃ λέγω (« Quiconque a vu l'initiation à Éleusis ou bien a lu ce qu'on appelle les <écrits> orphiques, sait ce que je dis »).

.

[47] BOYANCÉ (1937), p. 22. Cf. e. g. Platon, *Phédon*, 70 c ; *Lettre 7*, 335 a (qui invite à y croire) ; *Lois*, 715 e. Je pense par exemple au *logos* selon lequel « nous les hommes sommes dans une prison », mentionné par Socrate dans le *Phédon* (62 b). Il est présenté comme « énoncé dans les <rites ?> indicibles ». Mais ce n'est certainement pas pour autant un *hieros logos*.

[48] Platon, *République*, 364 e-365 a.

[49] Platon, *Phédon*, 69 d. Olympiodore le désigne comme un *epos orphikon.*

oreilles à grandes portes, profanes »[50], les « mystères » rédigés par Épiménide[51], et peut-être même le *logos* « nouveau et multiforme » (καινὸν καὶ πολυειδῆ) où le sophiste Hippias combinait des enseignements d'Orphée et de Musée, d'Hésiode et d'Homère[52] : on se situe dans ces cas-là à la périphérie des mystères comme fêtes, mais toujours dans l'espace des mystères.

Il faudrait mener une enquête systématique sur ces liens entre *teletai* et connaissance. Je voulais simplement ici illustrer la définition d'Athénée. Une conclusion s'impose : en règle générale, *les mystères enseignent*.

Or, de façon significative, la *paradosis* tend à disparaître de l'historiographie récente, qui s'intéresse moins à l'aspect « épistémique » des mystères qu'aux aspects relevant de la « véritable religiosité », donc de leurs aspects « volontaires », « émotionnels », « personnels », etc.[53]. Ainsi, le texte d'Athénée n'est pas commenté par Jan Bremmer. Il n'est mentionné qu'incidemment[54], et la *paradosis* ne figure pas parmi les caractéristiques qu'il retient, après d'autres, pour tenter de définir ce qu'on entend par « cultes à mystères »[55].

Au contraire, l'attention à cet aspect de *paradosis* est de mise parce que c'est lui qui explique, entre autres facteurs, la confluence entre cultes à mystères et philosophie. En effet, pour citer Giorgio Colli, traduisant sans le savoir Athénée, si les mystères sont des « fêtes de la connaissance »[56], qui a institué cette connaissance ? Qui a consenti à éclairer un peu les ténèbres où trébuchent sans arrêt les pauvres hommes, « qui ne savent rien »[57] ? Les dieux, certes : Déméter, Dionysos, Isis, etc. Pierre Bonnechere et Vinciane Pirenne-Delforge ont eu raison d'insister récemment sur cette présence de « révélations » dans le polythéisme grec[58]. Mais aussi – et surtout, me semble-t-il – ceux que les dieux aiment (*theophileis*), parfois leurs fils[59], et auxquels par conséquent ils ont donné part à la connaissance de la Vérité : devins, rois, législateurs, poètes, purificateurs (*kathartai*), guérisseurs. Comme y insiste à juste titre Pierre Boyancé, il ne s'agit pas de « catégories différentes d'individus »[60]. Ce sont les « maîtres de vérité » jadis étudiés par Marcel Detienne[61], et qu'Empédocle plaçait aux plus

---

[50] Platon, *Banquet*, 218 b (= F13 Kern = 4A39 Colli). Si Alcibiade (et Platon avec lui) peut plaisanter avec ce vers orphique, c'est qu'il n'avait rien de secret.

[51] Souda, s. v.

[52] Hippias, B 6 DK = D 22 LM.

[53] Sauf erreur de ma part, le mot *paradosis* est absent du livre de Jan BREMMER (2014).

[54] BREMMER (2014), n. 19, p. 4.

[55] *Ibid*., p. xii.

[56] COLLI (1977), p. 28 (à propos d'Éleusis).

[57] Théognis, 141-142 ; Parménide 6, 4 DK : βροτοὶ εἰδότες οὐδέν ; Épiménide (8A5 Colli = Plutarque, *Solon*, 12) : « Comme il est aveugle, l'homme, quant à son avenir ! ».

[58] BONNECHÈRE et PIRENNE-DELFORGE (2019), p. 73-75.

[59] C'est le cas d'Orphée et de Musée, dans certaines traditions. Cf. Platon, *République*, 364 e ; *Timée*, 40 d (*ekgonois… theôn*), ou encore d'Épiménide (B1 DK = 8 A 1 Colli). Cette ascendance explique qu'ils n'aient pas eu de maître, cf. Maxime de Tyr, 38, 3 (= Épiménide, B1DK = 8B14 Colli). De là l'importance, pour certains sages, y compris à l'époque hellénistique (Épicure), de prétendre ne pas avoir eu de maîtres. Cela présuppose une élection divine. Ils ont été instruits directement par les dieux, cf. le commentaire de COLLI à Épiménide, 8B14 (1978, p. 270). Je me permets de renvoyer aussi à mon article sur la transmission du savoir (VESPERINI [2017c], p. 126-127), où l'on trouvera d'autres exemples.

[60] BOYANCÉ (1937), p. 59.

[61] Detienne (2003 [1967]).Il faudrait reprendre cette enquête de façon systématique, en rendant aux sources leur hétérogénéité énonciative (car toutes sont citées comme autant de « documents » à utiliser tels quels, qu'il s'agisse d'un vers d'Apollonius de Rhodes, d'une inscription, d'une scholie) et historique, et en donnant congé au schéma évolutionniste de la « laïcisation » du savoir.

hauts degrés de l'échelle des êtres animés[62]. Plutarque en a donné la formule en faisant le portrait d'Épiménide : ἐδόκει δέ τις εἶναι θεοφιλὴς καὶ σοφὸς περὶ τὰ θεῖα τὴν ἐνθουσιαστικὴν καὶ τελεστικὴν σοφίαν[64].

Eux voient clair (*saphes*)[65], c'est-à-dire qu'ils voient l'invisible (*adèla*)[66]. Or, tous sont présentés comme des *sophoi*. Orphée, Musée fondent des mystères[67], comme tant d'autres sages dotés d'une *sophia* divinatoire : Mélampous[68], Kaukon[69], Phanès[70], Pythagore[71], Onomacrite[72], la Thyade[73], Eleuther[74], etc. Ces cultes à mystères font partie des rituels que ces sages peuvent instituer au cours de leurs itinérances, et qui ne sont pas forcément initiatiques. Citons par exemple les rites de purification institués par le devin Mopsos chez les Argonautes[75], par Épiménide à Athènes[76], ou par la « sage » (*sophè*) Diotime de Mantinée[77]Il me semble qu'aujourd'hui, on n'insiste pas suffisamment sur ce point. Les mystères sont vus comme des réalités collectives, qu'elles soient privées ou civiques, etc., et c'est à juste titre. Mais ces réalités collectives, dans les sources, nous sont en général présentées comme ayant été fondées par des *individus :* les *sophoi*Ce lien entre les cultes à mystères et la *sophia* divinatoire des sages constitue le premier lien entre les mystères et la philosophie, ainsi, plus généralement, qu'entre les mystères et la connaissance. Il explique la pragmatique initiatique

---

[62] Empédocle, B 146 DK = D 39 Laks-Most.

[64] Plutarque, *Solon*, 12.

[65] Cf. l'opposition entre le *saphes* et le *dokos* dans Xénophane, B 34 DK, ou entre *saphèneia* et *tekmairesthai* chez le « médecin » Alcméon de Crotone, B 1 DK, avec le commentaire de Magali Année (2019). Cette étude aussi érudite que stimulante est un nouvel exemple de la fécondité de sa « pratique intra-linguistique d'une philologie phonico-pragmatique ».

[66] Cf. e. g. Épiménide, B11 DK = 8A4 Colli (ap. Plutarque, *Sur le déclin des oracles*, 1) : s'il y a un nombril du monde, il est manifeste aux dieux, mais invisible aux mortels (θεοῖς δῆλος θνητοῖσι δ΄ ἄφαντος.).

[67] Orphée, initié aux initiations dionysiaques en Égypte, les institue à Thèbes (Hécatée d'Abdère ap. Diodore de Sicile, I, 23, 6-8). Sur les liens entre « Orphée », « orphisme », et mystères, cf. Orphée, fr. B 24 Colli ; Edmonds III 2013, 208-243. Sur Musée fondateur de mystères, cf. par exemple Platon, *République*, 2, 363 c-d. Le chant des mystères de Phlya était par exemple attribué à Musée, cf. Pausanias, 4, 1, 5 et 9, 30, 12, avec le commentaire de V. PIRENNE-DELFORGE (2008, 139). Certaines traditions en font même le fondateur des mystères d'Éleusis, cf. par exemple Andron, fr. 13 Jacoby (= *Scholies à Œdipe à Colone*, 1055). Parfois, c'est Musée qui initie Héraclès à Éleusis, cf. Diodore de Sicile, IV, 25, 1-4.

[68] Hérodote, II, 49.

[69] Pausanias, IV, 1, 5-6, avec les commentaires de V. PIRENNE-DELFORGE (2008), p. 247 et 305.

[70] BOYANCÉ (1937), p. 16.

[71] Sur la *sophia* de Pythagore, cf. MACRIS (2003).

[72] Pausanias, VIII, 37, 5 (= Orphée, B 1 Colli). Cf. BOYANCÉ (1937), p. 18 sq.

[73] Pausanias, X, 6, 4.

[74] Hygin, *Fables*, 228.

[75] BOYANCÉ (1935) et (1937), p. 37 sq.

[76] Platon, *Lois*, 642 d-643 a. Plutarque (*Solon*, 12 = 3A4, B10 DK = 8A5 Colli) parle à son propos de « savoir-sagesse initiatique » (*telestikè sophia*). Il me semble que dans ce passage, COLLI ([1978], p. 49) a tort de traduire κατοργιάσας […] τὴν πόλιν par *iniziare ai riti segreti*. Rien ne dit qu'ils soient secrets justement. Tout rite de purification n'est pas nécessairement secret.

[77] Contrairement à ce qu'on lit souvent, Diotime n'est pas une « prêtresse », mais une sage (*sophè*), qui aurait repoussé de dix ans le déclenchement de la Peste (*loimos*) à Athènes grâce aux sacrifices qu'elle aurait conseillés aux Athéniens. Cf Platon, *Banquet*, 201 d. Dans cette classe de sages itinérants, il faut compter aussi les « sibylles », les *magoi* rencontrés par Démocrite ou Héraclite (cf. aussi Aristote, *Métaphysique*, 1091 b 8-10), les incantateurs thraces dont parle le *Charmide* (157 a et 176 b), etc. On touche ici au problème du rapport entre rites initiatiques et rites purificatoires, de guérison, « thérapeutiques », qui nous éloignerait de notre sujet, mais qui viendrait également s'inscrire dans le cadre d'une étude exhaustive sur *teletai* et connaissance. Cf. BOYANCÉ (1937), p. 40 sq.

présente chez Empédocle[78], chez Parménide[79], et qu'on retrouvera dans les écoles athéniennes[80].

Ce sens majoritaire, j'y insiste, n'est pas une essence : on ne peut pas exclure qu'aient existé des cultes à mystères ne comportant pas de transmission d'un savoir. On le peut d'autant moins qu'il existe de très nombreux cultes à mystères dont nous ne savons à peu près rien, et que les sources datant de l'époque pré-hellénistique sont peu nombreuses[81]. Par ailleurs, on sait que les mots *teletai* et *orgia* peuvent avoir un sens général, non spécifiquement mystérique, de « rites»[82]Mais ces contre-exemples potentiels, et ce sens plus général des mots *teletai* et *orgia*, n'enlèvent rien au fait que, dans la plupart des cas où l'on trouvera employés, dans un sens « mystérique », les mots *teletai*, *mustèria*, *orgia*, ils correspondront au sens majoritaire de « fêtes s'accompagnant de la transmission d'un savoir secret ».

Une fois proposé ce sens majoritaire des « cultes à mystères », etc., la notion peut être travaillée dans la confrontation aux différentes discussions et critiques dont elle a fait l'objet. On rencontre ainsi parfois l'idée qu'elle est trop marquée par les mystères d'Éleusis. La notion universaliserait dès lors un cas singulier. Mais cette prééminence d'Éleusis est déjà présente dans l'Antiquité[83]. Elle ne fait que reproduire la prééminence effective d'Athènes dans la culture antique. C'est dans nos sources même qu'il n'est pas rare de rencontrer Éleusis en position de paradigme des cultes à mystères[84]. Il n'est pas nécessaire de disqualifier la notion de « cultes à mystères » en invoquant le rôle d'Éleusis, mais ce rôle est à prendre en compte dans la définition d'un sens majoritaire de cette notion.

Il est également courant d'invoquer le silence de nos sources sur les enseignements et les rituels des mystères pour inviter à utiliser la notion avec circonspection, sinon à la rejeter. Mais l'important, pour l'historien, n'est pas tant le « contenu » des enseignements ou la façon

---

[78] Cf. B 6, B 131 DK, B 129, 1 (ἀνὴρ περιώσια εἰδώς), avec le commentaire de MACRIS et SKARSOULI (2012).

[79] Cf. par exemple le participe εἰδώς, qui définit le locuteur (Parménide) du proème (B1, 3 DK), où l'on a vu à juste titre une connotation « mystérique » (c'est ce qui distingue l'initié du profane, cf. textes cités supra et LAMI (2005), n. 16, p. 273). Il est significatif que BOLLACK (2016), p. 15 ait voulu éliminer cet aspect en parlant d' « initiation poétique », reproduisant « les pratiques religieuses dont elle s'est détachée ». Cf. le commentaire d'ANNÉE (2012), n. 2, p. 126-127, à qui je dois les références précédentes. Sur le proème de Parménide, cf. aussi BURKERT (1969).

[80] Cf., dans ce volume, l'article « Philosophie et cultes à mystères : concurrences et confluences ».

[81] FOUCART (1914), p. 366 : « Les mystères ont été nombreux dans le monde hellénique et la plupart n'ont laissé aucune trace ».

[82] SCHUDDEBOOM (2009), qui, malgré ses limites, reste un instrument de travail incontournable.

[83] Par exemple, pour célébrer les mystères d'Andanie ou de Samothrace, on dira que ce sont les plus vénérables « après ceux d'Éleusis ». Cf. respectivement Pausanias, IV, 33, 5 et Aelius Aristide (13 C 1 Scarpi). Cf. aussi le culte de Déméter Eleusinia à Phénée en Arcadie (Pausanias, 8, 15, 2). D'une manière générale, dit Pausanias (X, 31, 11), les Grecs de la plus haute antiquité considéraient que les mystères d'Éleusis étaient supérieurs à tous les rituels, de la même manière que les dieux étaient supérieurs aux héros.

[84] On le voit bien chez Pausanias (cf. PIRENNE-DELFORGE [2008], p. 122 et n. 153, 134-136, 207, 235, 247-248, 282, 294-295, 304-306, 310-314, 317, 345 : « le modèle éleusinien a été contagieux »), même s'il faut peut-être relativiser son témoignage en rappelant son attachement aux différents cultes de Déméter (*ibid.*, p. 106, 298 sq.) Cela ne devrait pas cependant conduire à combler les lacunes de nos sources sur tels ou tels cultes à mystères en prenant pour modèle Éleusis, comme le fait par exemple Jan BREMMER pour Samothrace (2014, chapitre 2). Pour une critique du « modèle grec de l'initiation, celui des Mystères majuscules, des mystères éleusiniens, matrice qui serait reproduite et adaptée dans tous les mystères de l'Antiquité » appliquée aux mystères dionysiaques, cf. JACCOTTET (2016), p. 83-85.

dont les rites se déroulaient, qui nous seront toujours inaccessibles[85], que le dispositif pragmatique général – à savoir, la fête accompagnée de la transmission d'un savoir secret – dans lequel s'inscrivaient ces enseignements et ces rites, ainsi que les effets que produisait ce dispositif[86]. Et sur ce point – dispositif et effets –, nous sommes suffisamment renseignés[87].

Enfin, le recours à la notion d'« initiation » est souvent critiqué, au motif qu'il s'agirait en fait d'un héritage latin, les Romains ayant « mal » traduit *teletai* par *initia*[88]. Cette notion, de plus, connoterait fâcheusement celle de « rites de passage »[89]. Or, à mon sens, la traduction romaine n'est pas mauvaise. Car, dans ces cultes, on « entre » bien (*inire*) quelque part. En témoignent par exemple la présence de verbes tels que *embainein* ou *embateuein* comme à Claros[90], l'expression employée par les sénateurs romains pour désigner les mystères dionysiaques : *Bacas adire*[91], ou encore, peut-être, ce pied tracé sur le seuil d'un *mithraeum* d'Ostie[92]. On entre quelque part où, pour citer l'anthropologue Jean During, « quelque chose se passe »[93]. « Je sortis de là devenu étranger à moi-même » : l'expression remarquable employée par le rhéteur Sopatros d'Apamée pour décrire l'état de qui sort de l'*anaktoron* d'Éleusis marque parfaitement le changement d'état[94]. Il ne s'agit certes pas du passage d'une

---

[85] Le caractère illusoire de cette recherche « à la Ranke » de la façon dont se passaient les célébrations mystériques apparaît bien dans le compte rendu, mélancolique que Hugh BOWDEN (2014) a fait du livre de Jan Bremmer : « *Bremmer's intention in this book is clear: he aims to reconstruct the actual initiation rituals associated with the various cults he discusses.* […] *But such an approach may actually make the aim harder to achieve.* […] *Bremmer repeatedly notes that the ancient evidence is difficult to use and not reliable. How then can we determine what to trust and what not to? There is no easy answer to this question*. ».

[86] La description des mystères d'Éleusis par NILSSON (1954), p. 75 sq., à la fois très sobre, très simple et très claire sur « ce qui se passait », malgré le refus de toute spéculation sur le « contenu » de ce qui se passait, me paraît de ce point de vue exemplaire : « Mais que nous ne puissions connaître les rites suprêmes et essentiels des Mystères (sic) d'Éleusis ne nous empêche pas de connaître la religion d'Éleusis, c'est-à-dire les idées fondamentales des initiés sur la béatitude que leur conféraient les Mystères », etc.

[87] Un exemple de cette différence d'approche : personne ne saura jamais ce que *contenaient* les *scripta philosophiae pythagoricae* (Cassius Hemina, fr. 37 Peter = Pline l'Ancien, XIII, 86) attribués à Numa, découverts en 181 av. J.-C. sur le Janicule, et brûlés ensuite sur ordre du Sénat. Mais le *dispositif* même de leur « découverte », une fois rapproché d'autres comparables ou semblables dans le monde hellénistique (des livres cachés sous la terre, dans la tombe d'un roi à la sagesse légendaire) suffit à montrer leur statut de *hieroi logoi*. Cf. VESPERINI (2012), p. 104-107.

[88] Cf. e. g. BOYANCÉ (1972[2] [1937]), p. 42 : « […] on a l'habitude de [traduire *teletè*] par « initiation » [:] c'est là en fausser tout le sens » (toute la discussion est très intéressante, qui tire *teletè* du côté de l'efficacité de l'action, de l'efficacité pragmatique) ; SCARPI (2002), p. xvii ; et ce qu'écrit BORGEAUD (2013), p. 141, après tout un développement (p. 138-141) sur les différents sens du mot *initia* en latin : « La réception à Rome peut être considérée comme l'étape qui introduit la confusion et qui entraîne l'usage du mot « mystère » (ou de son équivalent grec de plus en plus utilisé, *telete*) pour désigner un ensemble de rites difficilement réductible à une seule structure ».

[89] Cf. les références données PIRENNE-DELFORGE (2008), p. 293.

[90] Cf. LEINIEKS (1996), p. 145 et les références de la n. 127 ; GRAF (2003), p. 246 et les références de la n. 18, p. 257. Il faudrait également tenir compte de toutes les occurrences où cette « entrée » est en même temps une « descente », comme à Claros, et où, dans la désignation du rite, c'est ce deuxième aspect d'une même action qui l'emporte.

[91] Cf. l'inscription de Tiriolo (*CIL* I[2] 581, l. 7) : *Bacas uir nequis adiese uelet*.

[92] DUNBABIN (1990).

[93] DURING (1994).

[94] *Rhetores Graeci*, VIII, 114, 27-115, 1 Walz : ἐξήειν ἀπὸ τῶν ἀνακτόρων ἐπ'ἐμαυτῷ ξενιζόμενος. Cité par BURKERT (1990), p. 76. Ce texte est une déclamation comparable aux *Controverses* de Sénèque le Père. La situation est la suivante : un non-initié a rêvé qu'il était initié aux mystères d'Éleusis. Il rapporte son rêve à un initié et lui demande si les choses se passent bien ainsi. L'autre approuve de la tête. Il est accusé d'impiété. La question est de savoir si hocher la tête revient ou non à divulguer les mystères. Le sujet avait été traité par Hermogène, comme l'atteste un commentaire anonyme (cf. *Rhetores Graeci*, VII, 453, 7-18 Walz). M.

classe d'âge à une autre. Mais d'un changement de statut[95] : le « non-initié » (*bebèlos*, *idiôtès*, *atelès*) devient « initié » (*tetelesmenos*, *mustès*, *epoptès*). Celui qui était destiné, mort, à rejoindre les « sans-noms » dans les ténèbres humides[96], gagnera le séjour des Héros[97] où il partagera avec eux la condition de bienheureux (*makar*, *eudaimôn*, *olbios*)[98]. C'est en ce sens que l'épitaphe d'un hiérophante disait qu'il avait montré que la mort était un bien[99].

Et ce changement se produit, entre autres éléments du rituel, par la transmission d'un savoir. Or, on parle couramment en français d'« initiation » en ce sens, dans les contextes les plus divers, sans qu'il soit question de rites de passage. Les initiés des « délits d'initiés » n'ont pas subi de tels rites. Ils ont simplement « eu accès » (*inire*) à des connaissances secrètes. De sorte que cette traduction ne me semble pas à rejeter.

Par ailleurs, une chose frappante dans la littérature sur les cultes à mystères, c'est qu'ils sont encore trop souvent traités séparément de la religion civique[100]. Comme s'il y avait d'un côté les cultes poliades et, de l'autre, les cultes à mystères. Or, la plupart du temps, nous voyons que les cultes à mystères font partie des cultes civiques : Éleusis est une des gloires de la cité athénienne et de ses cultes, comme en témoignent des textes bien connus d'Isocrate et de Cicéron[101], ou encore un décret des Amphictions[102]. Mais on pourrait citer bien d'autres

---

WEIßENBERGER (2010) a publié récemment une nouvelle édition de Sopatros, avec une traduction légèrement annotée et un glossaire.

[95] Sans qu'il faille donner à ce changement un sens trop rigide. Que l'on puisse être « ré-initié » ne me semble pas une objection décisive pour refuser de parler de « changement » ou de « passage » d'un état à un autre.

[96] *Hymne homérique à Déméter*, 482 : ὑπὸ ζόφῳ εὐρώεντι.

[97] Je paraphrase ici la célèbre lamelle de Petelia : καὶ τότ' ἔπειτ' ἄλλοισι μεθ' ἡρώεσσι ἀνάξεις (« Et alors, tu régneras avec les autres héros »). Cf. e. g. l'inscription du Pirée (*IG*, II^2, 1326, l. 45-46) concernant l'héroïsation d'un certain Dionysios, avec le commentaire de JACCOTTET (2003), I, p. 81-82 et 163-171 ; ou l'inscription de Torre Nova, qui signale, en tête de la liste des initiés, un « héros », avec le commentaire de JACCOTTET (2003), I, p. 45-51.

[98] Sur le bonheur divin des initiés, cf. e. g. Pindare, *Olympiennes*, II, 56-72, et les fr. 129-130 Snell et les textes cités *infra*, ###. Sur cette « différence de traitement » après la mort entre initiés et non-initiés, cf. *Hymne homérique à Déméter*, 476-482 ; Sophocle, fr. 837 Pearson (= Plutarque, *de audiendis poetis*, 21 f ; et les railleries d'un Diogène, qui demande si Agésilas et Épaminondas, parce qu'ils n'ont pas été initiés, devront croupir dans le bourbier, tandis qu'une masse de médiocres jouira de l'immortalité et du bonheur des dieux (Diogène Laërce, VI, 39). Sur le devenir-dieu des initiés, cf. e. g. la tablette de Thourioi (II B 1, 9 Pugliese Carratelli) : θεὸς δ' ἔσῃ ἀντὶ βροτοῖο. De même, II B 2, 4 : θεὸς ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου. Sur une lamelle d'or retrouvée à Rome (F32 g Kern = 4B31 Colli), on lit que Caecilia Secundina, « pure venue des pures », et qui « possède (le don chanté parmi les hommes », est devenue « divine » (θ<ε>ῖα γεγῶσα). Pour une mise au point récente sur les lamelles dites (à tort selon moi) « orphiques », cf. l'excellente mise au point de FABIANO (2019), p. 143-148.

[99] *IG* II/III² 3661, 6 : τὸν θάνατον θνητοῖς οὐ κακὸν ἀλλ'ἀγαθόν. Nicole Belayche estime cependant que l'inscription « unique, métrique donc poétique, témoigne d'une modification de la façon dont des hiérophantes se présentent à époque tardive (elle est de 235) ». Mais tout en notant le caractère unique de l'inscription dans nos sources, je ne suis pas convaincu qu'elle témoigne d'une modification tardive.

[100] Cf. e. g. VERNANT (1990), avec un chapitre consacré à « la religion civique » et un autre au « mysticisme grec », dont la première section est consacrée aux mystères d'Éleusis ; ou BURKERT (2010^2), où le chapitre est intitulé « *Polis* et polythéisme » et le suivant « Mystères et ascétisme », comme si les mystères ne relevaient pas du polythéisme (sans parler de la notion anachronique d'ascétisme).

[101] Isocrate, *Panégyrique*, 28 ; Cicéron, *Des Lois*, II, 36. Cf. aussi le discours tenu aux Spartiates par Callias (également dadouque à Éleusis), lors des négociations de paix de 371, dans Xénophon, *Helléniques*, VI, 3, 6, cité par NILSSON (1955^2), I, p. 665, où l'on trouvera également des exemples non littéraires (épigraphiques et iconographiques) de ce *Gemeinplatz*. Cf. enfin les références données par PIRENNE-DELFORGE (2008), n. 374, p. 157. Il semble qu'il y ait un lien entre la gloire d'un culte mystérique et l'ouverture aux étrangers. En témoigne par exemple Diodore (V, 48, 4 = A 8 Scarpi), à propos d'Andanie : δοκεῖ δ΄ οὗτος πρῶτος ξένους μυῆσαι καὶ τὴν τελετὴν διὰ τοῦτο ἔνδοξον ποιῆσαι, « ce dernier semble avoir été le premier à initier des

exemples, qui montrent que les célébrations mystériques sont intégrées dans le calendrier des fêtes civiques[103]. Cette place à part, qui avait souvent été assignée aux cultes à mystères dans l'historiographie, vient, me semble-t-il, du fait qu'ils sont encore associés par beaucoup de savants modernes à des formes de religiosité « individuelle », donc « privée », donc « personnelle », « intérieure », « volontaire », etc.[104]. Il existe bien sûr des cultes à mystères « privés », mais de même qu'il existe des cultes privés consacrés à des dieux « poliades ».

Dans le prolongement de cette dernière remarque, il est enfin extrêmement important de « démysticiser » les cultes à mystères, c'est-à-dire les défaire de leur aura mystique, au sens moderne du mot. Pour reprendre la définition d'Athénée, *les mystères sont avant tout des fêtes*[105]. On s'y amuse, on y danse, on y emmène l'hétaïre qu'on fréquente[106], on y fait des affaires, comme à Tithoréa[107] ou à Délos[108], ainsi que des rencontres amoureuses[109]. L'eschatologie des mystères elle-même est festive : l'au-delà est une fête[110] et – il faut spécifier ce qui aurait été un pléonasme pour les Anciens – une fête religieuse.

Les mystères ne se déroulent donc pas à l'écart de la vie sociale, mais en constituent l'un des aspects les plus séduisants, comme en témoigne par exemple le fait que le nom *Mysticus* pouvait être donné à des musiciens[111], à des pantomimes[112], ou encore à des chevaux de

---

étrangers, et à avoir ainsi apporté la gloire à ce culte mystérique ». Sur l'ouverture d'Éleusis aux étrangers, cf. également note ### *infra*.

[102] IG II² 1134. Cité supra.

[103] Par exemple, à Oichalia, les mystères d'Andanie sont célébrés immédiatement après la fête (*enagismos*) en l'honneur du roi Eurytos (Pausanias, IV, 3, 10), dans une « scansion » *enagismos / thusia* qu'on retrouve par exemple, à Thespies, où Linos reçoit un *enagismos* avant le sacrifice aux Muses sur l'Hélikon, cf. Pausanias, IX, 29, 6 et PIRENNE-DELFORGE (2008), p. 194.

[104] En témoigne par exemple la première des « *general characteristics* » qu'ajoute Jan Bremmer à la définition minimale des cultes à mystères (2014, p. xii) pour définir les cultes à mystères : « *Voluntary character* », avec renvoi à l'article de WALDNER (2013) « *for mystery cults and their interrelation with concepts of individuality and individuation* ».

[105] Le mot apparaît par exemple dans ce qui serait d'après ROHDE (1907), 2, p. 45 le plus ancien témoignage sur le culte orgiastique de Dionysos, à Sparte, cf. Alcman, fr. 17 Page des *Lyrica Graeca Selecta* (= Athénée, XI, 498 f *sq*.) : ὅκα | θεοῖσιν ἄδῃ πολύφανος ἑορτά, « quand la fête aux mille lumières réjouit les dieux ». Cf. aussi le rapprochement très expressif des mots *teletè* et *heortè* dans l'hymne à Déméter de Philikos (époque hellénistique) : σῇ τελετὴν ἑορτῇ (v. 680). Sur cet hymne, cf. BOWIE (2015).

[106] Démosthène, *Contre Néära*, 21 : « Lysias le sophiste, amant de Métanire, décida un jour d'ajouter aux dépenses qu'il faisait pour elle celles de l'initiation. Il voyait bien que toutes ses autres dépenses profitaient à la propriétaire de Métanire [*sc*. Nicarètè], au lieu qu'en conduisant cette fille à la fête et aux mystères [noter l'hendiadyin, qui insiste bien sur la fête], il aurait au moins fait quelque chose pour elle. Il invita donc Nicarètè à se rendre aux mystères et à y conduire Métanire, pour qu'elle fût initiée, s'engageant à la faire initier lui-même » (trad. Dareste légèrement retouchée). Cf. MOSSE (1991), 66.

[107] Pausanias, X, 32, 15, cité par BOWDEN (2014).

[108] SCHEID (2013), p. 201.

[109] ROHDE (1914[3]), p. 155-156 (avec les exemples donnés à la n. 1 p. 155). Cf. aussi la peinture sur vase R934 du *Greek Homosexuality* de DOVER (1989), où l'on voit un homme poser une main sur l'épaule d'un adolescent au cours d'une procession.

[110] La joie promise aux initiés après la mort, qui les distingue des autres morts appelés à croupir dans le bourbier, consiste dans la célébration de banquets et de fêtes en l'honneur des dieux. Cf. Aristophane, *Grenouilles*, 373 sq., 448-459. Mais on retrouve la même promesse dans les initiations dionysiaques, cf. e. g. les inscriptions n° 29, 45, 112 et 180 du corpus d'inscriptions de JACCOTTET (2003). Cf. encore ce qu'espèrent les initiés à certaines *teletai*, dans Plutarque, *Qu'il est impossible de vivre plaisamment selon Épicure*, 1105 *b* ; Platon, *République*, II, 363 c-d : Eumolpe et Musée promettent aux initiés une éternelle ivresse (au banquet bien sûr) ; Plutarque, fr. 178 Sandbach (= Stobée, IV, 52, 49 [V, p. 1089 Hense])

[111] Cf. *CIL* IV 10643 *c*. Cf. FRANKLIN (1987), p. 101.

[112] Cf. *CIL* VI 33967 ; Pline l'Ancien, VII, 184 : *in uenere obiere et quos nostra adnotauit aetas, duo equestris ordinis in eodem pantomimo Mystico, tum forma praecellente* (« À notre époque aussi, des hommes moururent

cirque[113]. Pour réunir les deux derniers aspects, public et festif, que je voulais souligner, un passage de la *Vie d'Antoine* par Plutarque peut être convoqué. Antoine, qui vient de vaincre Brutus à Philippes (42 av. J.-C.), se rend à Athènes :

> Au début, il ne se montra ni bizarre ni grossier vis-à-vis des Grecs. Au contraire, il tourna tout le côté festif de sa personnalité vers les conférences des lettrés, le spectacle des concours, ainsi que les initiations. Il rendait aussi la justice avec équité. Et il était heureux de passer pour « philhellène », voire de s'entendre qualifier de « philathénien », et il comblait la cité de gratifications[114].

On voit parfaitement ici, d'une part, combien les mystères ne constituent pas un univers à part de la cité, mais sont intégrés dans son identité globale, avec les discours savants et les concours sportifs et musicaux. Pour un Romain, et plus généralement pour un homme issu des élites hellénistiques, vivre ce qu'on pourrait appeler « l'expérience athénienne », c'est se livrer à ces trois activités – discours savants, concours gymniques et musicaux, initiations – et l'on pourrait sans difficulté citer des témoignages parallèles[115]. Mais l'autre intérêt de ce passage est la mise en lumière de la dimension festive, ludique, joyeuse, amusante, de ces activités. C'est, littéralement, « le ludique d'Antoine » (τὸ παῖζον αὐτοῦ) qui va être « tourné » vers ces activités (ἔτρεπε). Or, autant nous pouvons concevoir qu'on « s'amuse » à des spectacles, autant il nous est difficile de concevoir qu'on puisse « s'amuser » à des discours savants, et encore moins à des initiations mystériques, que nous aurions plutôt tendance à nous représenter comme ce que la religion antique faisait de plus grave, de plus sérieux, de plus vénérable, en un mot : de plus proche de ce que nous entendons aujourd'hui par « religion ». En rejetant le παῖζον du côté du futile, du secondaire, voire du diabolique, le christianisme, y compris dans sa version sécularisée, nous a fermé l'accès à une dimension fondamentale des pratiques culturelles de l'Antiquité. Ce n'est pas ici le lieu de développer ce point, sur lequel Roberte Hamayon a attiré récemment l'attention[116], mais je voudrais au moins citer un passage particulièrement éloquent de Tertullien, où il fait parler des païens décrivant les effets de la conversion au christianisme : « Cette fille, comme elle était libre,

---

en faisant l'amour : deux chevaliers, et les deux avec le pantomime Mysticus, qui était d'une beauté sans égale »). Il est intéressant de noter qu'on a souvent cherché à corriger *Mysticus* en *Mythicus* (pour « cadrer » avec le sujet des pantomimes), malgré l'unanimité des manuscrits. La leçon est due à un *corrector recens* du manuscrit E, qui fait lui-même partie des *recentiores*, et dont « le texte […] a subi beaucoup de changements arbitraires, et ne doit être utilisé qu'avec précaution » (ERNOUT [1951], p. 30).

[113] DARDER LISSÓN (1996), *s.v.* De même, dans l'Athènes de Périclès, on pouvait appeler un chien *psukhè* (Xénophon, *Cynégétique*, 7, 5). L'exemple est donné par DODDS (1951), n. 26, p. 159, parmi d'autres, pour montrer que le mot n'avait alors « aucune connotation 'puritaine' ou métaphysique ».

[114] Plutarque, *Vie d'Antoine*, 23, 2-3 : τοῖς μὲν οὖν Ἕλλησιν οὐκ ἄτοπος οὐδὲ φορτικὸς συνηνέχθη τό γε πρῶτον, ἀλλὰ καὶ τὸ παῖζον αὐτοῦ πρὸς ἀκροάσεις φιλολόγων καὶ θέας ἀγώνων καὶ μυήσεις ἔτρεπε, καὶ περὶ τὰς κρίσεις ἦν ἐπιεικής, καὶ φιλέλλην ἀκούων ἔχαιρεν, ἔτι δὲ μᾶλλον φιλαθήναιος προσαγορευόμενος, καὶ τῇ πόλει πλείστας δωρεὰς ἔδωκε. La traduction des CUF a tort d'écrire « de regarder les concours et les initiations » : θέας commande seulement ἀγώνων, pas μυήσεις.

[115] Cf. PERRIN-SAMINADAYAR (à paraître). Il faut ajouter un quatrième élément incontournable de l'expérience athénienne, ce sont les courtisanes. Cf. les mises en garde d'Héracleidès le Crétois (ou le Critique), I, 5 : « Et il faut se méfier le plus possible des courtisanes et veiller à ne pas mourir dans les plaisirs sans s'en apercevoir… » (trad. Perrin-Saminadayar [1994], p. 196).

[116] HAMAYON (2016^2 [2012]).

comme elle aimait la fête ! Ce garçon, comme il était drôle, comme il était craquant ! – Ils se sont faits chrétiens »[117].

Après ces remarques sur la notion de « cultes à mystères », il est temps d'en venir à celle de « philosophie antique ». Elle a été peu critiquée, dans la mesure où l'histoire de la philosophie antique, contrairement à l'histoire des religions antiques, ou encore à l'histoire de la philosophie médiévale, par exemple, n'est pas une discipline très « réflexive »[118]. Elle remet peu en cause ses outils (notions, concepts, catégories, etc.). Les sources montrent pourtant à n'en plus finir que la notion moderne de « philosophie », pas plus que celle de « religion », ne peut être projetée telle quelle sur l'Antiquité.

Si, là encore, on cherche un sens majoritaire du mot antique, donc du mot *philosophia*, on verra qu'il connaissait trois grands sens majoritaires. Il pouvait désigner :

- l'ensemble encyclopédique des savoirs lettrés ;
- un savoir éthique ;
- ou encore la science des choses *divines : philosophia* était alors interchangeable avec *theologia*.

C'est ce dernier sens qui nous intéresse ici, car c'est sur ce terrain-là, celui de la science des choses divines (*hiera* ou *diuina*), que la philosophie et les cultes à mystères vont se rencontrer.

Une révolution silencieuse dans « l'historiographie de l'Esprit »

Il y a un siècle, à la grande époque de l'*Altertumswissenschaft*, le sens « théologique » du mot *philosophia* allait de soi. On n'avait donc aucun mal à repérer les confluences entre philosophie et cultes à mystères. Dans l'héritage conjoint de l'idéalisme et du romantisme allemand, l'histoire des religions antiques, telle qu'elle se pratiquait à l'intérieur de l'*Altertumswissenschaft*, cherchait à reconstituer, au moyen d'une philologie attentive aux choses (*Sachphilologie*)[119] et d'un comparatisme résolu[120], l'évolution même de l'esprit humain, des origines primitives, encore sauvages, forcément religieuses[121], à l'époque de son émancipation[122]. Et le religieux constituait le fil conducteur de cette évolution : il revenait à

---

[117] Tertullien, *Apologétique*, 3, 3 : *Quae mulier, quam lasciua, quam festiua ! Qui iuuenis, quam lusius, quam amasius ! Facti sunt christiani*.

[118] Cette différence n'est probablement pas due au hasard. Les « religions antiques » comme la « philosophie médiévale » étant deux objets exotiques pour la mentalité académique moderne, et presque indifférents, ceux qui s'en occupent ont davantage les « coudées franches » pour y faire des expérimentations théoriques, et ce d'autant plus qu'ils choisissent souvent ces terrains par « vocation », étant donné la relative absence de gratification symbolique à en tirer. En revanche, la « philosophie antique » a un statut presque sacré dans la représentation de soi de l'*homo academicus*, et plus généralement, du « public cultivé » occidental (l'auteur de ces lignes peut en témoigner, ayant constaté cent fois l'effet de prestige qu'il obtenait automatiquement chaque fois que, répondant à la question « sur quoi travaillez-vous », il répondait « sur la philosophie antique »). De sorte que les tentatives visant à la désancrer de cette position dans l'imaginaire académique moderne pour lui rendre ses couleurs d'origine, sont souvent perçues comme autant de « paradoxes » ou de « provocations », et taxés de « réductionnisme ».

[119] Je fais allusion ici au conflit entre *Wortphilologie* et *Sachphilologie*, c'est-à-dire entre l'école de Hermann et celle de Boeck, à laquelle appartenait Usener. Dès le début de sa carrière, à vingt-six ans, il polémique contre Hermann, cf. BODEI (1982), p. 30-31. Sur ce conflit, cf. les références données par ANDURAND (2013), n. 112, p. 154.

[120] USENER (1902). Cf. aussi MOMIGLIANO (1982), p. 16.

[121] USENER (1904), p. 43 : « L'homme primitif ne percevait que religieusement ».

[122] Cf. e. g. KANY (1987), p. 67-128.

l'historien des religions de montrer comment l'homme était passé des rites les plus sauvages à la spiritualité de l'Européen cultivé du XIX[e] siècle, à l'homme de la *Bildung*, à l'individu libre et singulier, tel que le voulait Humboldt[123] et tel que le voudrait encore Chomsky[124]. Les cultes à mystères, que l'on se représentait comme venus de l'Orient[125], et les écoles philosophiques, constituaient des étapes essentielles de ce processus, qui avait permis à la Grèce de sortir de la religion homérique – en découvrant « l'âme » ou en vénérant le « dieu inconnu » – pour s'orienter vers une religion spirituelle[126]. Le caractère « religieux » de la philosophie antique ne posait donc aucune difficulté. C'est au contraire parce qu'elle avait été « religieuse » qu'elle avait pu, comme les cultes à mystères, préparer l'esprit humain à se détacher du polythéisme[127], du mythe[128], du rite[129], du collectif[130], bref, de tout ce qui, pour un savant allemand du XIX[e] siècle, nuisait à l'émancipation de l'individu, et dont il voyait encore les manifestations dans la liturgie du catholicisme[131] et les monstrueuses folies qu'il suscitait parfois chez les pauvres d'esprit[132].

Ces historiens, indissociablement historiens du religieux et du philosophique *car* historiens de l'« Esprit » (*Geist*)[133], étaient attentifs à tout ce qui distinguait les Anciens des Modernes,

---

[123] ANDURAND (2013), p. 51-52. Cf. aussi, *ibid*., p. 240-243, à propos de Burkhardt.

[124] CHOMSKY (2016), qui se réclame explicitement de Humboldt, dont il cite (p. 60) ces lignes, inscrites par John Stuart Mill en exergue d'*On Liberty :* « *the grand, leading principle, towards which every argument unfolded in these pages directly converges: the absolute and essential importance of human development in its richest diversity* ».

[125] ROHDE (1914[3]), p. 338 : « *Mystik war ein fremder Blutstropfen im griechischen Blute* ».

[126] Je fais bien sûr allusion ici à ces monuments de l'*Altertumswissenschaft* que sont la *Psyche* de Rohde et l'*Agnostos theos* de Norden. Sur la mythologie savante représentée par la formule *ex Oriente lux*, d'origine inconnue (STROUMSA [2010], p. 49), cf. BONNET, PIRENNE-DELFORGE, PRAET (2009), en particulier les contributions de Walter BURKERT et de Guy G. STROUMSA. Sur la vision cumontienne des religions orientales, cf. aussi SCHEID (1988), p. 435-436.

[127] Cf. la juste remarque de MOMIGLIANO (1982), p. 18-19 qui rapproche le « grand récit » – ou, pour le dire avec John Scheid, la « théogonie » – proposé par les *Götternamen* de la conception du polythéisme comme « maladie du langage » chez Max Müller. Cf. plus généralement les études réunies par SCHMIDT (1988), notamment celle de John SCHEID (les p. 442-446, sur Hegel, sont particulièrement intéressantes pour le problème qui nous occupe ici).

[128] Cf. USENER (1904). Le mythe garde la trace de la vie primitive du « peuple ». De là, par exemple, la vénération d'Usener et de Dilthey (son beau-frère) pour les frères Grimm.

[129] DURAND et SCHEID (1994).

[130] Cf. e. g. NIPPEL (1998).

[131] Cf. e. g. MOMIGLIANO (1982), p. 16-17 ; BREMMER (2011), p. 82 (qui parle de « *knowledge of the history of the Catholic liturgy that no contemporary historian of ancient religion can equal* »). Cf. aussi BREMMER (2017 b), p. 35-36 : « […] *Usener's interest was not just historical. He was deeply committed to purifying the Christian Church of his day, in particular the Roman Catholic one, from its pagan survivals in order to build a church that would unite all Germans, both Protestants and Roman Catholics* ».

[132] Je fais allusion à l'intérêt que suscita chez Usener l'aventure messianique de Davide Lazzaretti (cf. BODEI [1982], p. 27-28). Le qualificatif de « monstrueux » n'est pas une façon de parler, si l'on songe aux observations de Cesare Lombroso sur la physiologie « mattoïde » de Lazzaretti (BOSC [2013]). Dans une lettre à Lombroso, datée du 31 août 1893, Georges Sorel écrit : « Il y a encore beaucoup à faire sur l'étude des possessions ; en Italie, vous pouvez encore trouver des cas fossiles ; (vous avez ce Lazzaretti qui était un fossile ; le sang de St Janvier est un miracle fossile) et vraiment ce sujet appartient à l'anthropologie criminelle » (cité dans CARLI et MONTALDO [2018]).

[133] Il faut lire, à ce propos, l'extraordinaire discours d'USENER (1882), récemment traduit en français. Cf. aussi ce passage des *Noms de dieux* (p. 330) : « Wir suchen *eine Geschichte der Vorstellungen* […], bearbeiten wir die Werkstücke zu dem grossen Bau *einer Entwicklungsgeschichte des menschlichen Geistes* » (je souligne). Cf. aussi p. vii : il s'agit de partir sur les *Geistesspuren entschwundener Zeit.* Ou encore *ibid*., p. 136 (cité par BREMMER [2011], p. 79) : « *Wir müssen diese sagenbildung beiseite lassen und uns an namen und kultus halten,* um den Begriff zu verstehen » (je souligne).

et suivaient donc les découvertes de l'anthropologie[134] (elle-même marquée par l'héritage romantique[135]), tout en restant profondément marqués, il faut y insister, par l'idéalisation classicisante de la Grèce[136]. Peu soucieux des « frontières policières »[137] séparant les disciplines, ils devaient, et en premier lieu leur maître à tous, Hermann Usener, avoir un rayonnement dans toutes les sciences humaines : sur la sociologie allemande (Weber[138]) et française (Durkheim et Mauss[139]), sur l'histoire de l'art (à travers Warburg[140]), de la littérature (Propp[141]) sur l'histoire de la culture en général (Burkhardt, Huizinga), sur la psychanalyse (Freud, Jung), sur la philosophie (Cassirer[142], Natorp[143], sans parler de Nietzsche), et même sur la théologie protestante (Troeltsch, Bousset[144]).

Tel est donc le « sol », pour reprendre une image chère à Foucault, sur lequel sont nés, entre autres classiques encore incontournables, les *Epicurea* d'Usener (1887), les *Doxographi Graeci* de Diels (1879)[145], la *Psyche* de Rohde (1890), les *Stoicorum Veterum Fragmenta* de von Arnim (1903-1905), inspirés par Usener[146], le *Kolotes und Menedemos* (1906) de Crönert, le *Theos Agnostos* de Norden (1913), l'édition du *De Dis* de Philodème par Diels (1916-1917), *Die hellenistische Mysterienreligionen* de Reitzenstein (1927), *L'Aristotele*

---

[134] Sans parler de l'école de Cambridge, des ouvrages classiques aussi différents que les *Götternamen* d'Usener, la *Psyche* de Rohde, le *Culte des Muses* de Boyancé, le *Lux perpetua* de Cumont (qui cite par exemple 13 fois Frazer et se réfère à six de ses œuvres, cf. , mais cite aussi des études du bureau d'ethnologie de Washington, comme *The mystic maze of the Mojave Indian* de John P. Harrington), ou encore les conférences de Dodds sur *Les Grecs et l'irrationnel*, montrent combien l'histoire de la culture antique était alors capable de dialoguer avec la littérature anthropologique, sans même avoir besoin de se présenter comme « histoire anthropologique » ou « anthropologie historique ». Il allait tout simplement de soi qu'un historien s'intéressant à la culture antique dût se tenir au courant des travaux des anthropologues. Il n'est pas jusqu'au père Festugière qui ne fût capable d'expliquer les dieux grecs en se référant à travail de terrain comme *Un village du Vaucluse* de Laurence WYLIE (1957).

[135] Cf. e. g. STOCKING (1996).

[136] Un bon fil conducteur, pour le mettre en évidence, c'est par exemple la figure de Goethe, perçu comme « une réincarnation de « l'« esprit » de l'ancienne Hellade » (ANDURAND [2013], p. 44-45, 81, 121-122), qui inspire tous ces savants et penseurs, au-delà de leurs différences, voire de leurs haines : c'est le dieu de Hegel et de Schopenhauer, de Wolf (qui lui dédie sa *Darstellung*) comme de Creuzer, d'Usener et de Wilamowitz, comme celui de Rohde, de Nietzsche, de Burckhardt . Un autre exemple pourrait être une lettre inédite du P. Festugière au jeune Michel Foucault (10 février 1957) dont il vient de faire la connaissance à Uppsala (cf. Vesperini [sous presse], p. 129). L'auteur de la *Révélation d'Hermès Trismégiste* résume en une phrase sa conception de l'histoire : « Le phénomène intéressant est celui-ci : passage du mythe au rationalisme, lequel est atteint avec le π. ἱρῆς νόσω [*sc.* d'Hippocrate]. Mais, à l'âge hellénistique, retour du rationalisme au mythe et à la magie ».

[137] WARBURG (1932 [1912]), p. 478-479 : « […] *eine ikonologische Analyse, die sich durch grenzpolizeiliche Befangenheit weder davon abschrecken läßt, Antike, Mittelalter und Neuzeit als zusammenhängende Epoche anzusehen* ». Cf. aussi la lettre de Joachim Andreas Jolles à Huizinga (11 juin 1909) citée par Jan BREMMER ([2011], p. 82-83) où Jolles écrit « *that when he thought of people who went beyond the narrow confines of their specialisation the names of Hermann Usener and Johannes Huizinga came to mind* ». C'est encore cette tradition qui explique les pérégrinations, le *scorrazzare*, pour le citer, de Carlo Ginzburg, entre les disciplines.

[138] KALINOWSKI (2011).

[139] Cf. le compte rendu par Mauss des *Götternamen* dans l'*Année sociologique*, où Usener se voit « annexé » à la sociologie.

[140] SASSI (1982) ; KANY (1987), p. 131-185 ; EFAL (2013).

[141] ESPAGNE (2010).

[142] LAUNAY (2012). On a pu dire de son *Le Langage et le mythe* que c'était un long commentaire des *Götternamen*. Cf. aussi BODEI (1982), p. 39-42.

[143] Cf. BODEI (1982), p. 38-39.

[144] DREHER (2005), p. 337.

[145] Dédiés à Usener avec ces mots : « *Tuum…* est quod iam tibi reddo » (cité par CAMBIANO [1982], p. 49).

[146] CAMBIANO (1982), p. 49 : « [Hans von Arnim] *avrebbe ricordato come nel 1886 fosse stato Usener a ispirargli la raccolta dei frammenti di Crisippo e a insegnargli il modo in cui affrontare la questione* ».

perduto e la formazione filosofica di Epicuro de Bignone (1936), le *Culte des Muses* de Boyancé (1937), les *Mages hellénisés* de Cumont et Bidez (1938), les quatre volumes de la *Révélation d'Hermès Trismégiste* de Festugière (1944-1949), les *Chaldaean Oracles and Theurgy* de Hans Lewy (1956), les *Grecs et l'irrationnel* de Dodds (1951), les trois volumes de la *Sapienza Greca* de Giorgio Colli (également éditeur de Nietzsche), etc., sans compter toute l'œuvre de Franz Cumont, et des entreprises éditoriales telles que le *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum*, le *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*, le *Corpus hermeticum*[147], qui devraient concerner quiconque s'intéresse à ce qu'on entendait par *philosophia* dans l'Antiquité[148]. Autant d'ouvrages et de travaux aujourd'hui peu fréquentés, à dire le moins, par les historiens de la philosophie antique[149].

En effet, depuis quelques décennies, une ligne de démarcation est très nettement tracée entre « philosophie antique » et « religions antiques ». Les philosophes antiques apparaissent désormais comme des « collègues ». Cela tient au moins à cinq facteurs. D'une part, l'influence de l'historiographie anglo-saxonne, où, face à l'hégémonie de la philosophie analytique, l'histoire de la philosophie ne peut justifier son existence qu'en servant la philosophie analytique, donc en se bornant à une histoire doxographique restreinte aux problématiques des philosophes analytiques actuels, et bien sûr entièrement abstraite[150]. Il est évident, dans ces conditions, que mettre en lumière l'altérité de la philosophie antique serait une attitude institutionnellement et professionnellement suicidaire.

D'autre part, le rationalisme académique, à partir de la deuxième moitié du XX^{e} siècle, a perdu l'inspiration idéaliste, spiritualiste, qui amenait, non sans tensions, certes[151], de nombreux savants à scruter avec passion les cultes à mystères, notamment dans leurs aspects parapsychologiques[152]. Il serait impensable aujourd'hui d'imaginer qu'un *Regius professor*

---

[147] Je fais allusion ici à l'édition Festugière-Nock, non à celle de Scott, au « texte insensé » (lettre du jeune Festugière à Franz Cumont, datée du 6 octobre 1937, citée par BONNET [2013], p. 25). Il faut rappeler, pour prendre la mesure d'un état d'esprit qui n'a pas disparu, et bien qu'on l'ait racontée cent fois, l'anecdote de Festugière allant proposer son projet à Mazon, directeur des Belles Lettres, et s'entendant répondre : « Festugière, je vous aime bien, mais votre Hermès, je ne l'aime pas »..

[148] La prédominance des études sur l'épicurisme ne vient pas d'un intérêt particulier pour cette école, mais bien sûr de tout le travail alors en cours sur les papyrus. Ces « *famosi papiri* » qui incarnaient l'*Altertumswissenschaft* aux yeux de ses ennemis « littéraires ». Cf. VITELLI (1962 [1917]), p. 54.

[149] Contrairement à leurs prédécesseurs. Il faut lire par exemple avec quel enthousiasme Diels rend compte de la *Psyche* de Rohde (VOGT-SPIRA [2002], p. 164), avec quel soin un historien de la philosophie aussi « classique » que Léon ROBIN (1937) rend compte de l'ouvrage de BIGNONE (1936). Ou encore cette phrase d'un autre historien on ne peut plus « classique » de la philosophie, BABUT (1974), p. 202 : « Pour avoir une chance d'apprécier correctement la religion des philosophes grecs, il faut essayer de laisser de côté les critères et les catégories de pensée que nous ont façonnés vingt siècles de christianisme ».

[150] Il faut lire, à ce propos, le vigoureux plaidoyer de MARENBON (2017). Il concerne l'histoire de la philosophie médiévale, mais les problèmes dont il parle s'appliquent parfaitement à l'histoire de la philosophie antique. On y lit par exemple ceci : « In analytic departments, at least, the criteria used to judge professional excellence and the facts of institutional power *tend to make historians of philosophy consider themselves as ancillaries to the real philosophers, and to see their function as serving them* ».

[151] Je pense par exemple aux tensions entre Comte et Littré, entre Freud et Jung autour de la « parapsychologie ». Ce dernier cas est très intéressant, parce que Freud ne nie absolument pas l'intérêt scientifique des recherches de Jung, mais a peur des réactions du corps médical, constitutivement scientiste.

[152] Pour le rationalisme du XIX^{e} siècle, les historiens des religions trouveront une mine d'informations dans la somme de MURAY (1984) (je pense en particulier aux pages extraordinaires sur le « mysticisme » du fondateur du positivisme, Auguste Comte). Pour l'époque suivante, cf. e. g. la magnifique biographie de C. G. Jung par BAIR (2011), qui nous donne un aperçu très riche et vivant de cette époque (par exemple, entre cent exemples, l'évocation des rencontres d'Eranos). C'est une époque où les savants, les médecins, notamment les

d'Oxford publie un article sur « les phénomènes supranormaux dans l'Antiquité classique »[153] ? Les notions mêmes de « psychologie », fût-ce de « psychologie historique » – pour ne rien dire des notions d' « esprit » ou d'âme – ont disparu du discours savant, devenu de bout en bout matérialiste[154]. L'intérêt des Festugière, des Bidez, des Reitzenstein, et autres Dodds, pour les rapports entre philosophie et cultes à mystères, n'était pas neutre. Ils croyaient scruter le mystère de l'esprit humain, sinon le mystère de Dieu. Toutes ces questions ont cessé depuis longtemps d'intéresser les historiens de la philosophie antique, qui donnent de celle-ci une image résolument « naturaliste ». L'édition récente des « Présocratiques » par Laks et Most est de ce point de vue emblématique : Épiménide, qui occupait une section du recueil de Diels, a disparu, remplacé par un ensemble d'éléments hétéroclitesvaguement intitulé : « Contexte et antécédents : les dieux et les hommes », comme si, précisément, la relation entre hommes et dieux relevait du contexte (et non du cœur),du passé (et non du présent le plus actif) des « débuts de la philosophie ». Le critère de la « valeur intrinsèque » des fragments, non autrement spécifié, a conduit à éliminer des textes qui attestaient par exemple les aspects religieux de l'école ionienne[155]. L'époque du *Principium Sapientiae* de Cornford paraît bien loin (1951).

Il faut tenir compte aussi de l'immense influence qu'exercent sur l'histoire de la philosophie antique les travaux de Pierre Hadot et de Michel Foucault, aussi peu enclins l'un que l'autre, au-delà de leurs différences, à envisager les aspects religieux de la philosophie antique[156].

Il faut également tenir compte, me semble-t-il, de l'influence de l'anthropologie historique française, peu à l'aise avec tout ce qui peut, de près ou de loin, donner à la religion antique une allure « mystique », « spirituelle », « individuelle », « personnelle », et qui, ce faisant, a tendance à délaisser le terrain des rapports entre écoles philosophiques et cultes à mystères, quitte à l'investir de nouveau pour en chasser l'historiographie issue de la phénoménologie et de la théologie, mais en opérant alors ce qui peut apparaître comme une *reductio ad politicum*[157].

---

psychanalystes, les physiciens (comme le prix Nobel de physique Wolfgang Pauli), sans compter bien sûr les écrivains et les artistes, se passionnent pour ces questions.

[153] DODDS (1971).

[154] Ce qui n'empêche pas la persistance d'une forme très pâlie, presque nostalgique, de spiritualisme, dont témoigne par exemple le succès remporté par la thèse de la philosophie antique comme « exercices spirituels » auprès du public cultivé comme du public savant. Même un BOURDIEU (1993) n'hésitera pas à présenter les entretiens menés par les sociologues comme des formes d'« exercices spirituels ».

[155] Je me permets de renvoyer ici à VESPERINI (2017 b).

[156] Cf. e. g. HADOT (2003), p. 71-72 : « On doit prendre soin de distinguer rigoureusement religion et philosophie. […] Il faut employer le mot 'religion' pour désigner un phénomène qui comporte des images, des personnes, des offrandes, des fêtes, des lieux, consacrés à Dieu ou aux dieux. *Ce qui n'existe absolument pas dans la philosophie* » (je souligne). Cf. e. g. FOUCAULT (2001), p. 110-112 ; (2009), p. 110-111 ; 270-271 ; 278-296. On pourrait également ajouter Martha Nussbaum, bien qu'elle n'ait pas (pas encore en tout cas), à mon avis, beaucoup d'influence sur les historiens de la philosophie antique.

[157] SCHEID (2013), p. 92 : « Pour les auteurs romains, *tout* rapport avec les dieux est institutionnel, qu'il survienne dans le cadre public de la cité ou qu'il se produise dans le contexte de la famille ou dans d'autres groupements d'individus » (cf. aussi 90-91) ; 201 sq., avec cette phrase significative p. 204 : « Je n'exclus pas que des illuminés se soient par la suite laissés séduire par la piété tyrannique propre au culte phrygien de la Mère », où l'on sent l'agacement face à d'éventuels énergumènes qui auraient au culte un rapport non-institutionnel. Je crois qu'il faudrait sortir de l'antinomie entre « vraie religiosité » (donc émotion, ferveur, individualité, etc.) et « religion institutionnelle ». De ce « malaise » témoignent aussi les rapports Scheid-Cumont, palpables dans l'étude du mausolée d'Igel (2003). Si tout est institutionnel, que faire des croyances

Et cela tient, enfin, à la spécialisation qui frappe les sciences de l'Antiquité comme les autres sciences historiques. Aujourd'hui, pour un historien de la philosophie antique, Usener est l'éditeur des *Epicurea*, pas celui des *Götternamen.* C'est là un problème qui dépasse l'objet de cet article, mais il est certain que si l'on cesse de donner une formation classique dès le secondaire, si, comme le souhaite Paul Veyne, on s'oriente vers des antiquisants qui découvriront les langues anciennes après le bac, « comme aux langues orientales (?) »[158], alors on ne risque pas de voir naître des générations d'antiquisants capables d'embrasser l'Antiquité dans ses différents aspects. De sorte qu'aujourd'hui, les historiens de la philosophie antique sont bien souvent des spécialistes, je ne dis même pas d'un philosophe ou d'une école antique, mais d'un certain texte philosophique, ou d'une certaine problématique philosophique. Et cette spécialisation vient rendre encore plus anhistorique une historiographie que sa démarche essentiellement « doxographique » a déjà tendance à détacher des réalités historiques[159].

De ce changement historiographique instaurant cette ligne de démarcation très nette entre « philosophie antique » et « religions antiques », je donnerai quatre illustrations canoniques : John Glucker (1978) et J. P. Lynch (1972), contre Wilamowitz, ont installé l'idée selon laquelle les écoles philosophiques n'étaient pas des associations religieuses, mais des « centres de recherche » *ante litteram*[160]. Pierre Hadot, contre E. R. Dodds, a vidé de toute pertinence la notion de chamanisme grec : là où Dodds, dans son célèbre chapitre de 1951[161], célébrait après d'autres les noces de l'*Altertumswissenschaft* et de l'anthropologie, en citant copieusement les travaux de Meuli, sa réfutation par Pierre Hadot, lors d'une conférence au séminaire de Roberte Hamayon, la spécialiste du chamanisme sibérien, revenait à expliquer qu'une science de l'Antiquité bien conduite n'avait au fond rien à apprendre de

---

personnelles ? Car croyances il y a, malgré une vulgate expliquant qu'il n'y en avait pas avant le christianisme, cf. e.g. Plutarque, *Consolation à sa femme*, 611 d : καὶ μὴν ἃ τῶν ἄλλων ἀκούεις, οἳ πείθουσι πολλοὺς λέγοντες ὡς οὐδὲν οὐδαμῇ τῷ διαλυθέντι κακὸν οὐδὲ λυπηρόν ἐστιν, οἶδα ὅτι κωλύει σε πιστεύειν ὁ πάτριος λόγος καὶ τὰ μυστικὰ σύμβολα τῶν περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμῶν (« Quant à croire ceux qui s'efforcent de convaincre les autres que rien de mal ni de fâcheux n'advient d'aucune façon à l'être qui s'est dissout, la tradition ancestrale, je le sais, t'en empêche, ainsi que les formules secrètes des rites dionysiaques ». Les croyances personnelles sont alors réparties entre un « haut », celui des intellectuels de l'élite, et un « bas », celui du peuple, des « illuminés ». Cf. e. g. SCHEID (2001^2), p. 135-136 : les premiers, sous l'influence du « rationalisme grec », conçoivent le « fait religieux en termes savants, philosophiques » et non « dans l'univers mental propre et spontané des Romains » ; le peuple, lui, en reste aux « croyances ordinaires et aux prétendues révélations des religions orgiastiques et initiatiques » [cette dernière phrase est une citation de Paul Pédech par J. Scheid].

[158] VEYNE (2013). Le père FESTUGIÈRE (1960, 80) se plaignait amèrement de ce que l'édition Budé de l'*Apologie* d'Apulée ne citait même pas *Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei* d'Adam Abt, qui lit le texte en le rapprochant systématiquement du corpus des papyrus « magiques ». Mais il pouvait encore le faire à l'époque, parce qu'on attendait d'un latiniste qu'il soit également helléniste, sans parler du fait qu'on attendait de lui qu'il soit capable de lire ses collègues allemands.

[159] Sur le caractère doxographique de l'histoire de la philosophie en général, cf. e. g. RORTY (1984), 61-67 ; BOURDIEU (1997), p. 54.

[160] Pour une discussion de leurs thèses, je me permets de renvoyer à VESPERINI (2012), p. 9-14. Pour une discussion sur le plan strictement juridique, cf. ISMARD (2010), p. 186-204, qui conclut : « Comme l'avait envisagé Wilamowitz, les écoles philosophiques existaient bien juridiquement sous la forme de l'association. Dans le cadre de fondations testamentaires, ces associations pouvaient être gestionnaires directs de patrimoines, qui avaient été affectés à perpétuité en vue d'une destination précise (le Lycée et peut-être l'Académie), ou indirects, par l'intermédiaire des héritiers du fondateur (le jardin d'Épicure) » (p. 203). Lynch et Glucker ne sont cependant pas les premiers à avoir fait des écoles philosophiques des centres de recherche avant la lettre, cf. e. g. USENER (1907) ; HOWALD (1921). Sur les critiques adressées à Usener, cf. CAMBIANO (1982), p. 47. Sur la discussion juridique, cf. également HAAKE (2015).

[161] DODDS (1951), p. 135-178.

l'anthropologie : chacun était invité à rester chez soi (ce qui n'empêchait pas de discuter sur le pas de la porte)[162]. Aristéas n'a pas vécu une expérience de transe, mais a simplement eu le mal de mer[163]. Et si, dans le *Banquet* de Platon, Socrate surprend ses compagnons en restant tout d'un coup à l'écart, absorbé dans ses pensées au point de ne pas entendre quand on l'appelle[164], il ne faut rien y voir d'étrange, c'est tout simplement que, « si l'on veut méditer tranquillement, il faut bien se tenir immobile et silencieux »[165]. Mon propos ici n'est pas de revenir au mythe du « chamanisme grec »[166], mais de dire qu'on a jeté le bébé de l'étrangeté de la *philosophia* avec l'eau du bain chamanique[167]. On assiste en effet ici, pour employer une catégorie wébérienne, à une sorte de « quotidianisation » (*Veralltäglichung*) de la philosophie antique : elle devient une activité de la « vie quotidienne », sans rapport avec la « religion ».

Plus près de notre sujet, tout récemment, Alberto Bernabé Pajares (2016) a établi une opposition nette entre Aristote et les mystères. On pourrait même penser qu'il a établi cette opposition contre Jeanne Croissant (1932), si le livre de cette dernière était discuté ou cité, ce qui n'est pas le cas[168]. On pourrait multiplier les exemples[169]. L'important est de voir qu'il existe aujourd'hui une opposition nettement marquée entre, d'une façon générale, « religion » et « philosophie », et, plus particulièrement, cultes à mystères et philosophie. Opposition qui n'empêche pas, aux yeux des savants, les jeux « métaphoriques » : c'est ainsi que sont lus la présence de termes liées à la langue des cultes à mystères dans le corpus platonicien, par exemple[170]. Opposition qui n'empêche pas non plus le « dialogue » : c'est ainsi qu'est généralement lu le Papyrus de Derveni, « *tra religione e filosofia* », pour citer le titre d'un ouvrage récent[171], alors que ce document montre au contraire combien ces deux pôles sont anachroniques, et conduirait plutôt à se défaire d'une telle opposition pour penser les savoirs grecs à partir des catégories indigènes[172].

Ces lectures des rapports entre philosophie et mystères, en termes de métaphores ou de dialogues, empêchent d'apercevoir la *confluence pragmatique* entre « philosophie » et « religion », et entre « philosophie » et « cultes à mystères ». Elles empêchent d'accepter que

---

[162] HADOT (1995), p. 276-289 ; *Id*. (2001).

[163] Cette remarque orale n'a pas été reprise dans le texte écrit. Voici ce que m'écrit Roberte Hamayon : « Sa boutade sur l'interprétation en termes de « transe chamanique » de ce qui n'était probablement qu'une façon d'exprimer un « mal de mer » est restée dans ma mémoire comme dans celle de bien des auditeurs de mon séminaire […]. Elle avait été l'un des moments les plus appréciés de la conférence » (courriel du 25 septembre 2017). Je remercie Roberte Hamayon de m'avoir autorisé à citer cette communication..

[164] Platon, *Banquet*, 174 d : ἑαυτῷ πως προσέχοντα τὸν νοῦν ; 175 b : ἐνίοτε ἀποστὰς ὅποι ἂν τύχῃ ἔστηκεν.

[165] HADOT (1995), 282.

[166] DANA (2010).

[167] Pour une discussion à mon sens beaucoup plus sérieuse de la thèse du chamanisme grec, cf. BREMMER (1983), p. 25-48.

[168] Consulté sur ce point, Alberto Bernabé Pajares m'a répondu que ce silence est involontaire (courriel du 29 janvier 2019) : « […] los libros de esa época, por razones de la Guerra y la posguerra española faltan a menudo en nuestras bibliotecas ». Je remercie Alberto Bernabé Pajares de m'avoir autorisé à citer cette communication.

[169] Cf. e. g. STROUMSA (2005), p. 100 : « en Grèce, la pensée philosophique était conçue comme une réflexion sur la religion, critique ou non, mais restant en tout cas extérieure à elle », ou encore la réaction qu'a suscitée chez Marcel CONCHE mon article sur « Épicure et le religieux », ainsi que ma réponse. L'échange est disponible en ligne : https://www.philomag.com/les-idees/epicure-et-le-religieux-en-reponse-aux-observations-de-marcel-conche-21145.

[170] RIEDWEG (1987).

[171] PIANO (2016). Cf. aussi, pour ce genre de lecture dichotomique, OBBINK (1997).

[172] Cf. aussi le titre donné aux actes du colloque récemment édités par RIEDWEG (2017) : *Philosophia in der Konkurrenz von Schulen, Wissenschaften und Religionen*. Comme si la distinction entre « écoles », « sciences » et « religions » avait le moindre sens avant le XIX^{e} siècle.

la *philosophia*, en tant que forme sociale, pouvait être « religieuse » ; et le fait qu'elle pouvait, *en tant que telle*, se vivre sur le même terrain que celui des cultes à mystères. C'est cette confluence pragmatique que l'on envisagera plus loin.

Bibliographie

ALSTON, W., *Philosophy of language*, Englewood Cliffs, NJ., 1964.

ALVAR, J., *Romanizing Oriental Gods: Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*, Leyde, 2008.

ANDURAND, A., *Le Mythe grec allemand. Histoire d'une affinité élective*, Rennes, 2013.

ANNEE, M., *Alcméon de Crotone. Fragments : Traité scientifique en prose ou poème médical ? (Nouvelle édition traduite des fragments, introduction et notes)*, Paris (sous presse).

ARRIGHETTI, G. *et al.* (éd.), *Aspetti di Hermann Usener, filologo della religione*, Pise, 1982.

AURNHAMMER A., PITTROF, T. (éd.), *"Mehr Dionysos als Apoll". Antiklassizistische Antike-Rezeption um 1900*, Francfort-sur-le-Main, 2002, p. 159-180.

BABUT, D., *La Religion des philosophes grecs, de Thalès aux Stoïciens*, Paris, 1974.

BAIR, D., *Jung*, tr. fr., Paris, 2011.

BELAYCHE, N., MASSA, F., « Quelques balises introductives : lexique et historiographie », *Mètis* NS 14 (2016), p. 7-19.

BELAYCHE, N., *et al*. (éd.), *Nommer les dieux : Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, Turnhout, 2005.

BERNABÉ PAJARES, A., « Aristotle and the Mysteries », in MARTÍN-VELASCO, GARCÍA BLANCO (2016), p. 35-50.

BIGNONE, E., *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, 2 vol., Florence, 1936.

Blumenberg, H., *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Bonn, 1960.

BODEI, R., « Hermann Usener nella filosofia moderna », in ARRIGHETTI (1982), p. 23-42.

BONNECHÈRE, P., PIRENNE-DELFORGE, V., « Réflexions sur la religion grecque antique : comment appréhender le polythéisme ? », in COLLETTE-DUČIĆ (2019), p. 57-97.

BONNET, C., « "Hermès et moi-même, nous vous devons beaucoup". La correspondance entre André Jean Festugière et Franz Cumont », *Historia Religionum* 5 (2013), p. 19-47.

BONNET, C., RÜPKE, J., SCARPI, P. (éd.), *Religions orientales – culti misterici. Neue Perspektiven – Nouvelles perspectives – Prospettive nuove*, Stuttgart, 2006.

BONNET C., PIRENNE-DELFORGE, V., PRAET, D. (éd.), *Les religions orientales dans le monde grec et romain : cent ans après Cumont (1906-2006). Bilan historique et historiographique. Colloque de Rome, 16-18 novembre 2006, Bruxelles/Rome*, Rome, 2009.

BONNET, C., BRICAULT, L. (éd.), *Panthée: Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire*, Leyde – Boston, 2013.

BORGEAUD, Ph., « Mystères », in BONNET, BRICAULT (2013), p. 131-144.

BOSC, O., « Foules, âge d'or et apocalypse à travers l'affaire Lazzaretti. Contribution à une archéologie du populisme », *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle* 31, 1 (2013), p. 101-115.

BOULNOIS, O., « Philosophia christiana. Une étape dans l'histoire de la rationalité théologique », in I. BOCHET (éd.), *Augustin, Philosophe et prédicateur, Hommage à Goulven Madec, Actes du colloque international organisé à Paris les 8 et 9 septembre 2011*, Paris, 2012, p. 349-369.

BOURDIEU, P., *Méditations pascaliennes*, Paris, 1997.

BOURDIEU, P., *Les Règles de l'art*, 1998[2] [1992], Paris.

BOUSSET, W., *Die Mission und die sogenannte religionsgeschichtliche Schule*, Göttingen, 1907.

BOWDEN, H., *Mystery Cults of the Ancient World*, Princeton, 2010.

BOWDEN, H., compte rendu de BREMMER (2014), *BMCR* (en ligne : http://bmcr.brynmawr.edu/2014/2014-12-24.html).

BOWIE, E., « Time and Place, Narrative and Speech in Philicus, Philodamus, and Limenius », in A. FAULKNER, O. HODKINSON (éd.), *Hymnic Narrative and the Narratology of Greek Hymns*, Leyde – Boston, 2015, p. 87-118.

BOYANCE, P., *Le Culte des Muses chez les philosophes grecs. Études d'histoire et de psychologie religieuse*, Paris, 1972[2] [1937].

BREMMER, J. N., *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton, 1983.

BREMMER, J. N., « Manteis, Magic, Mysteries and Mythography: Messy Margins of Polis Religion? », *Kernos* 23 (2010), p. 13-35.

BREMMER, J. N., « Hermann Usener between British Anthropology, Dutch History and French Sociology », in ESPAGNE, RABAULT-FEUERHAHN (2011), p. 77-87.

BREMMER, J. N., *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*, Berlin – Boston, 2014.

BREMMER, J. N., « The Construction of an Individual Eschatology: The Case of the Orphic Gold Leaves », in K. WALDNER *et al*. (éd.), *Burial Rituals, Ideas of Afterlife and the Individual in the Hellenistic World and the Roman Empire*, Stuttgart, 2016.

BREMMER, J. N., « Philosophers and Mysteries », in RIEDWEG (2017a), p. 99-126.

BREMMER, J. N., « From Heroes to Saints and from Martyrological to Hagiographical Discourse », in F. HEINZER *et al*. (éd.), *Sakralität und Heldentum*, Würzburg, 2017b, p. 35-66.

BURKERT, W., « "Orient" since Franz Cumont: enrichment and dearth of a concept », in BONNET, PIRENNE-DELFORGE, PRAET (2009), p. 105-117

BURKERT, W., *Antike Mysterien: Funktionen und Gehalt*, Munich, 1990.

BURKERT, W., *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart, 2010[2] [1977].

CALAME, C., « Le rite d'initiation tribale comme catégorie anthropologique (Van Gennep et Platon) », *Revue de l'histoire des religions* 220 (2003), p. 5-62.

CAMBIANO, G., « Scienza organizzata e scienza 'selvaggia' in Hermann Usener », in ARRIGHETTI (1982), p. 43-64.

CARLI, M., MONTALDO, S., « Lettres de Georges Sorel à Cesare Lombroso (1893-1895) », *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle* 36, 1 (2018), p. 155-182.

CASADESÚS, F., « The Transformation of the Initiation Language of Mystery Religions into Philosophical Terminology », in MARTÍN-VELASCO, GARCÍA BLANCO (2016), p. 1-26.

CHOMSKY, N., *What kind of creatures are we?*, New York, 2016.

COATES, J., *The Claims of Common Sense. Moore, Wittgenstein, Keynes and the social sciences*, Cambridge, 1996.

COLLETTE-DUČIĆ, B. *et al*. (éd.), *L'Esprit critique dans l'Antiquité*, *I. Critique et licence dans la Grèce antique*, Paris, 2019.

CONCHE, M., « Il n'y a pas de religion d'Épicure », *Philosophie Magazine* 105 (2016) : https://www.philomag.com/les-idees/marcel-conche-il-ny-a-pas-de-religion-depicure-18952

COSMOPOULOS, M. B., ed., *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, Londres – New York, 2003.

CROISSANT, J., *Aristote et les mystères*, Liège – Paris, 1932.

DANA, D., « Preuve et malentendu Le mythe historiographique de l'origine et de la transmission du chamanisme en Grèce ancienne », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques* 45 (2010), p. 109-128.

DARDER LISSON, M., *De equorum circensium nominibus*, Barcelone, 1996.

DETIENNE, M., *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, 2003 [1967].

DI DONATO, R., « Usener n'habite plus ici. Influenze tedesche negli studi francesi di storia comparata delle religioni antiche », in ARRIGHETTI (1982), p. 213-228.

DIETERICH, A., *Über Wesen und Ziele der Volkskunde*, Leipzig, 1902.

DIETERICH, A., *Eine Mithrasliturgie*, Leipzig – Berlin, 1923[3].

DODDS, E. R., *The Greeks and the Irrational*, Berkeley – Los Angeles – Londres, 1951.

DOVER, K. J., *Greek Homosexuality*, New York, 1989.

DREHER, M., *Rudolf Bultmann als Kritiker in seinen Rezensionen und Forschungsberichten*, Münster – Hambourg – Berlin, 2005.

DUNBABIN, K. M. D., « *Ipsa deae vestigia*... Footprints divine and human on Graeco-Roman monuments », *Journal of Roman Archaeology*, 3 (1990), p. 85-109.

DURAND, J.-L., SCHEID, J., « 'Rites' et 'religion' : remarques sur certains préjugés des historiens de la religion des Grecs et des Romains », *Archives de sciences sociales des religions* 85 (1994), p. 23-43.

DURING, J, *Quelque chose se passe. Le sens de la tradition dans l'Orient musical*, Lagrasse, 1994.

EFAL, A., « Le 'regard philologique' de Warburg », *Images Re-vues*, Hors-série 4 (2013) (en ligne : https://journals.openedition.org/imagesrevues/2853).

ÉGRE, P. , *Qu'est-ce que le vague ?*, Paris, 2019.

ERNOUT, A., « Introduction », *Pline l'Ancien. Histoire naturelle. Livre I*, Paris, 1950.

ESPAGNE, M., « La question des imbrications culturelles chez Franz Boas », *Revue germanique internationale* 17 (2002) (en ligne : https://journals.openedition.org/rgi/892?lang=de).

ESPAGNE, M., « Les racines allemandes du comparatisme de Propp et sa théorie du comique », *Slavica Occitania* 30 (2010), p. 77-94.

ESPAGNE, M., « Friedrich Gottlieb Welcker à Bonn. De la Bildung à l'histoire des religions », *Revue germanique internationale* 14 (2011), p. 41-54.

ESPAGNE, M., RABAULT-FEURHAHN, P. (éd.), *Hermann Usener und die Metamorphosen der Philologie*, Wiesbaden, 2011.

FABIANO, D., *Senza paradiso. Miti e credenze sull'aldilà greco*, Bologne, 2019.

FESTUGIERE, A. J., compte rendu de BOYANCE (1937), *Revue des études grecques* 51, 239 (1938), p. 195-199.

FESTUGIERE, A. J., « Religions de la Grèce ancienne », *EPHE. Annuaire 1961-1962*, 1960, p. 79-82.

FLASHAR, H. (éd.), *Altertumswissenschaft in den 20er Jahren. Neue Fragen und Impulse*, Stuttgart, 1995.

FOUCART, P., *Les mystères d'Éleusis*, Paris, 1914.

FOUCAULT, M., *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, Paris, 2001.

FOUCAULT, M., *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983*, Paris, 2008.

FOUCAULT, M., *Le Courage de la vérité (Le Gouvernement de soi et des autres, II). Cours au Collège de France, 1984*, Paris, 2009.

FRANKLIN, J. L., « Pantomimists at Pompeii: Actius Anicetus and His Troupe », *American Journal of Philology*, 108, 1 (1987), p. 95-107.

GAGNÉ, R., « The Battle for the Irrational: Greek Religion 1920-1950 », in S. HARRISON, C. PELLING, C. A. STRAY (éd.), *Rediscovering E. R. Dodds*, Oxford, 2019 (sous presse).

GRAF, F., *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischen Zeit*, Berlin (RGVV 33), 1974.

GRAF, F., « Lesser Mysteries – not less mysterious », in COSMOPOULOS (2003), p. 241-262.

GRAF, F., « Initiation. A concept with a troubled history », in D. B. DODD, Ch. A. FARAONE (éd.), *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives. New critical perspectives*, Londres, 2003, p. 3-24.

HAAKE, M., « Philosophical Schools in Athenian Society from the Fourth to the First Century BC: an Overview », in V. GABRIELSEN, C. A. THOMSEN (éd.), *Private Associations and the Public Sphere. Proceedings of a Symposium held at the Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 9-11 September 2010*, Copenhague, 2015, p. 57-91.

HADOT, P., *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, 1995.

HADOT, P., *La Philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, Paris, (2003[2]) [2001].

HAMAYON, R., *Why We Play. An Anthropological Study*, Chicago, 2016. [Traduction anglaise, mais aussi « Enlarged Edition » de *Jouer. Une Étude Anthropologique*, Paris, 2012].

HOWALD, M., *Die platonische Akademie und die moderne Universitas litterarum*, Berne, 1921.

ISMARD, P., *La cité des réseaux : Athènes et ses associations, VI^e^-I^er^ siècle av. J.-C.*, Paris, 2010.

JACCOTTET, A.-F., *Choisir Dionysos. Les associations dionysiaques ou la face cachée du dionysisme*, 2 vol., Zurich, 2003.

JACCOTTET, A.-F., « Les mystères dionysiaques pour penser les mystères antiques ? », *Mètis* NS 14 (2016), p. 75-94.

KALINOWSKI, I., « Max Weber und Hermann Usener. Religionssoziologische Fragen », in ESPAGNE, RABAULT-FEUERHAHN (2011), p. 178-194.

KANY, R., *Mnemosyne als Programm. Geschichte, Erinnerung und die Andacht zum Unbedeutenden im Werk von Usener, Warburg und Benjamin*, Tübingen, 1987.

LAUNAY, M. de, « Histoire et dialectique d'une forme symbolique. La réception par Cassirer des *Noms divins* de Hermann Usener », *Revue des études grecques* 15 (2012) (en ligne : https://journals.openedition.org/rgi/1307).

LEINIEKS, V., *The City of Dionysos. A Study of Euripides' Bakchai*, Stuttgart – Leipzig, 1996.

LOBECK, C. A., *Aglaophamus sive De theologiae mysticae Graecorum causis libri tres*, 2 vol., Regensburg, 1829.

LYND, R. S., *Knowledge for What? The Place of Social Science in American Culture*, Princeton, 1970.

MACRIS, C., « Pythagore, un maître de sagesse charismatique de la fin de la période archaïque », in G. Filoramo (ed.), *Carisma profetico: factor di innovazione religiosa*, Brescia, 2003, p. 243-289.

MACRIS, C, SKARSOULI, P., « La sagesse et les pouvoirs du mystérieux τις du fragment 129 d'Empédocle », *Revue de métaphysique et de morale*, 2012/3, 75, p. 357-377.

MARENBON, J., « Why we shouldn't study Aquinas », Aquinas Lecture, Maynooth University, 2017.

MARTÍN-VELASCO, M. J., GARCÍA BLANCO, M. J. (éd.), *Greek Philosophy and Mystery Cults*, Newcastle upon Tyne, 2016.

MILLER, J., *The Passion of Michel Foucault*, New York, 1993.

MOMIGLIANO, A., « Premesse per una discussione su Hermann Usener », in ARIGHETTI (1982), p. 9-21.

MOSSE, C., *La Femme dans la Grèce antique*, Paris, 1991.

MURAY, P., *Le Dix-neuvième siècle à travers les âges*, Paris, 1984.

NILSSON, M. P., *Geschichte der griechischen Religion*, 2 vol., Munich, 1961[2] ; 1967[3].

NIPPEL, W., « Von den 'Altertümern' zur 'Kulturgeschichte' », in F. de POLIGNAC, P. SCHMITT-PANTEL (éd.), « Public et privé en Grèce ancienne: Lieux, conduites, pratiques », *Ktèma* 23 (1998), p. 17-24.

OBBINK, D., « Cosmology as initiation vs. the critique of Orphic mysteries », in A. LAKS, G. W. MOST (éd.), *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford, 1997, p. 39-54.

OBBINK, D., *Philodemus. On Piety. Part 1, Critical Text with Commentary*, Oxford, 1996.

PERRIN-SAMINADAYAR, E., « Héracleidès le Crétois à Athènes : les plaisirs du tourisme culturel », *Revue des études grecques* 107, 509-510 (1994), p. 192-202.

PERRIN-SAMINADAYAR, E., *L'Utile et l'Agréable. Voyages et séjours princiers à Athènes d'Alexandre le Grand aux Sévères* (mémoire HDR inédit).

PHILONENKO, M. (ed.), *Les Mystères : nouvelles perspectives*, Turnhout, 2017.

PIRENNE-DELFORGE, V., *Retour à la source : Pausanias et la religion grecque*, Liège, 2008a.

PIRENNE-DELFORGE, V., « La notion de 'populaire' est-elle applicable au polythéisme grec ? », in C. BOBAS, E. EVANGELIDIS, T. MILIONI, A. MULLER (éd.), *Croyances populaires. Rites et représentations en Méditerranée orientale. Actes du Colloque de Lille (2-4 décembre 2004)*, Athènes, 2008b, p. 17-27.

PIANO, V., *Il papiro di Derveni. Tra religione e filosofia*, Florence, 2016.

PIRENNE-DELFORGE, V., SCARPI, P., « Les cultes à mystères. Introduction », in BONNET *et al*. 2006, p. 159-162.

RIEDWEG, Ch., *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Berlin, 1987.

RIEDWEG, Ch. *et al*., (éd.), *Philosophia in der Konkurrenz von Schulen, Wissenschaften und Religionen. Zur Pluralisierung des Philosophiebegriffs in Kaiserzeit und Spätantike. Akten der 17. Tagung der Karl und Gertrud Abel-Stiftung vom 16.−17. Oktober 2014 in Zürich*, Berlin – Boston, 2017.

ROBERT, L., *Hellenica*, t. XI-XII, Paris, 1960.

ROBERT, L., « Les épigrammes satiriques de Lucillius sur les athlètes. Parodie et réalités », in *Entretiens de la Fondation Hardt*, Vandoeuvres – Genève, 1969, p. 179-295.

ROBIN, L., compte rendu de BIGNONE (1936), *Revue des études grecques* 40, 235 (1937), p. 268-274.

ROHDE, E., *Psyche*, Berlin, 1914[3].

RORTY, R., « The historiography of philosophy: four genres », in R. RORTY, J. B. SCHNEEWIND, Q. SKINNER (éd.), *Philosophy in history: Essays on the historiography of philosophy*, Cambridge, 1984.

RÜPKE, J., SCARPI, P. (éd.), *Religions orientales – culti misterici. Neue Perspektiven – nouvelles perspectives – prospettive nuove*, Stuttgart, p. 159-162.

SASSI, M. M., « Dalla scienza delle religioni di Usener ad Aby Warburg », in ARRIGHETTI (1982), p. 65-91.

SAUERLÄNDER, W., « Der liebe Gott steckt im Detail », *Süddeutsche Zeitung*, 13 juin 2016 : https://www.sueddeutsche.de/kultur/aby-warburg-der-liebe-gott-steckt-im-detail-1.3029840.

SCARPI, P., *Le religioni dei misteri. I: Eleusi, Dionisismo, Orfismo. II: Samotracia, Andania, Iside, Cibele e Attis, Mitraismo*, Milan, 2002.

SCHEID, J., « L'impossible polythéisme : les raisons d'un vide dans l'histoire de la religion romaine », in SCHMIDT (1988), p. 425-457.

SCHEID, J., *Religion et piété à Rome*, Paris, 2001[2].

SCHEID, J., « Les reliefs du mausolée d'Igel dans le cadre des représentations romaines de l'au-delà », *L'Antiquité classique* 72 (2003), p. 113-140.

SCHEID, J., « Les Götternamen de Hermann Usener : une grande théogonie », in BELAYCHE (2005), p. 93-104.

SCHEID, J., *Les Dieux, l'État et l'Individu. Réflexions sur la religion civique à Rome*, Paris, 2013.

SCHLESIER, R., « "Arbeiter in Useners Weinberg". Anthropologie und Antike Religionsgeschichte in Deutschland nach dem Ersten Weltkrieg », in FLASHAR (1995), p. 329-380.

SCHMIDT, F. (éd.), *L'impensable polythéisme. Études d'historiographie religieuse*, Paris, 1988.

SCHUDDEBOOM, F. L., *Greek Religious Terminology – Telete & Orgia: A Revised and Expanded English Edition of the Studies by Zijderveld and Van der Burg*, Leyde – Boston, 2009.

SCHÜTZ, A., « The Stranger. An Essay in Social Psychology » (1944), *Collected Papers*, II, *Studies in Social Theory*, 1964, p. 91-105.

SCHWARTZ, E., « Rede auf Hermann Usener » (1906), in *Gesammelte Schriften*, I, Berlin, 1963, p. 301-315.

SOLARO, G., « L'esegesi secondo Hermann. Sul *de officio interpretis* (1834) », *Eikasmos* 13 (2002), p. 325-341.

STOCKING, G. W. (éd.), *Volksgeist as Method and Ethic: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*, Madison, 1996.

STROUMSA, G. G., « *Ex Oriente Numen*: From Orientalism to Oriental Religions », in BONNET, PIRENNE-DELFORGE, PRAET (2009), p. 89-101.

STROUMSA, G. G., *La fin du sacrifice : les mutations religieuses de l'Antiquité tardive*, Paris, 2005.

THEILER, W., compte rendu de CROISSANT (1932), *Byzantinische Zeitschrift*, 34 (1934), p. 76-78.

USENER, H., « Philologie et sciences historiques (1882) », *Revue germanique internationale* 14 (2011), p. 155-178.

USENER, H., *Über vergleichende Sitten-und Rechtsgeschichte*, Leipzig, 1902.

USENER, H., « Mythologie », *Archiv für Religionswissenschaft* VII (1904), p. 6-32 (repris dans H. USENER, *Vorträge und Aufsätze*, Leipzig 1907, p. 37-65).

VATTIMO G., ROVATTI, P. A. (éd.), *Il pensiero debole*, 2010.

VERNANT, J.-P. , *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Paris, 1990.

VESPERINI, P., *La* philosophia *et ses pratiques d'Ennius à Cicéron*, Rome, 2012.

VESPERINI, P., « Le sens du mot *humanitas* à Rome », *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité* [En ligne : https://journals.openedition.org/mefra/2768], 127, 1 (2015).

VESPERINI, P., « Vivre avec et selon les dieux », *Philosophie Magazine* 105 (2016) : https://www.philomag.com/les-idees/vivre-avec-et-selon-les-dieux-18950

VESPERINI, P., « Épicure et le religieux. En réponse aux observations de Marcel Conche », *Philosophie Magazine* (2017a) : https://www.philomag.com/les-idees/epicure-et-le-religieux-en-reponse-aux-observations-de-marcel-conche-21145.

VESPERINI, P., « De Thalès à Anaxagore : les Ioniens à l'école des dieux », *Kernos* 30 (2017b), p. 37-66.

VESPERINI, P., « La culture antique était-elle une « culture de la transmission » ? Façons grecques et façons romaines de faire passer les savoirs », *Asdiwal* 113 (2017c), p. 113-134.

VESPERINI, P., *La Philosophie antique. Essai d'histoire*, Paris, 2019.

VESPERINI, P., « ''Un gentil mécréant, avec qui l'on entre aussitôt dans le seul monde qui compte''. Cinq lettres du père Festugière à Michel Foucault (1956-1957) », *Anabases*, 31, 2020, p. 125-130.

VEYNE, P., *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)*, Paris, 2007.

VEYNE, P., « Pour une école des langues classiques », *Le Débat* 2013, 5 (n° 177), p. 46.

VITELLI, G., *Filologia classica... e romantica*, Florence, 1962 [1917].

VOGT-SPIRA, G., « Erwin Rohdes *Psyche*: eine verpaßte Chance der Altertumswissenschaften? », in AURNHAMMER, PITTROF (2002), p. 159-180.

WALDNER, K., « Dimensions of Individuality in Ancient Mystery Cults: Religious Practice and Philosophical Discourse », in J. RÜPKE (éd.), *The Individual in the Religions of the Ancient Mediterranean*, Oxford, 2013, p. 215-242.

WAARDENBURG, J., « The problem of representing religions and religion », in H. G. KIPPENBERG, B. LUCHESI (éd.), *Religionswissenschaft und Kulturkritik*, Marburg, 1991, p. 31-56.

WARBURG, A., « Italienische Kunst und internationale Astrologie im Palazzo Schifanoia zu Ferrara », in *Gesammelte Schriften*, II, 1932, p. 459-482 et 627-643.

WEIßENBERGER, M., *Sopatri Quaestionum Divisio. Sopatros: Streitfälle. Gliederung und Ausarbeitung kontroverser Reden*, Würzburg, 2010.

WYLIE, L., *Village in the Vaucluse*, Cambridge (Mass.), 1957.

Addendum bibliographique.
Constantin Macris, en relisant cet article alors qu'il était sous presse, m'a suggéré un certain nombre de références. Les délais m'empêchent de les lire, mais je crois bon de les signaler au lecteur, en attendant la publication de la bibliographie qu'il est en train de préparer pour un volume Hors-Série de la revue *Chora* sur « Les sources philosophiques de la mystique dans l'Antiquité ».

Sur les *hieroi logoi* : « "Hieroi Logoi" and "Hierai Bibloi": The (Un)Written Margins of the Sacred in Ancient Greece », *HSPh*, 2003, p. 207-266 [à l'exception probable des *orphica*, les *hieroi logoi* se seraient transmis oralement, sans recours aux livres].

Sur les *Hymnes orphiques* : A.-F. Morand (également contributrice de ce volume), *Études sur les hymnes orphiques*, RGRW, 143, Leyde, 2001.

Sur le papyrus de Derveni : R. Janko, « The physicist as hierophant: Aristophanes, Socrates and the authorship of the Derveni papyrus », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 118 (1997), p. 61-94]