



HAL
open science

La place de l'orphisme dans les mouvements religieux du monde gréco-romain

Joël Thomas

► **To cite this version:**

Joël Thomas. La place de l'orphisme dans les mouvements religieux du monde gréco-romain. Euphrosyne. Revista de filologia clàssica, 2005, 33, pp.379-389. hal-04624902

HAL Id: hal-04624902

<https://hal.science/hal-04624902>

Submitted on 25 Jun 2024

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.

La place de l'orphisme dans les mouvements religieux du monde gréco-romain¹

JOËL THOMAS

Université de Perpignan (France)
jthomas@univ-perp.fr

Notre propos sera d'analyser le mouvement orphique, dans la perspective d'une anthropologie culturelle, en le replaçant dans son contexte relationnel, et en nous aidant pour cela des méthodologies de l'imaginaire, inspirées des travaux de G. Durand². Le sujet de l'étude n'est pas facile, car l'orphisme nous est mal connu, en particulier pour deux raisons : parce que c'est un enseignement ésotérique, à initiation, et donc lié au secret ; et aussi parce, comme le gnosticisme, l'orphisme a alimenté tout un imaginaire, exercé un pouvoir de fascination, et a constamment été interprété et relu, au cours de l'histoire, à travers toute une série d'avatars qui, de la magie alchimique jusqu'à Nerval et aux Romantiques étrangers, n'avaient plus grand' chose à voir avec l'orphisme historique. C'est celui-ci qui va nous intéresser, et le fil rouge de ce propos sera de montrer l'importance que l'orphisme a eue dans la genèse de la pensée grecque en train de se construire, pas seulement comme influence, mais comme composante des structures de l'imaginaire grec.

Commençons par une mise au point, et par la définition de notre objet : qu'est-ce que l'orphisme ? Pour les raisons évoquées, il n'est pas facile d'y répondre, et l'on peut nuancer cette question à travers deux autres interrogations : qui est Orphée, et qu'est-ce que le mouvement orphique qui s'est organisé en religion et en mystique autour de sa légende ?

Qui est Orphée ?

D'abord, qui est Orphée ? « Orphée au nom fameux » nous dit déjà le poète grec Ibycos, au VI^e s. av. J.-C. Fameux peut-être, mais cela ne veut pas dire qu'Orphée ait eu une réalité historique. Aristote et Cicéron semblaient en douter, puisque, dans la *De Natura Deorum* (I, 38, 108), Cicéron écrit : « *Orpheum poetam docet Aristoteles numquam fuisse.* ». Il est donc prudent de parler du mythe d'Orphée. En tout cas, ce mythe se signale par sa durée exceptionnelle et son influence sur l'imaginaire collectif :

¹ Texte d'une conférence donnée le 14 avril 2004 à l'université Nouvelle de Lisbonne.

² Cf. G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod, 1992. – Trad. portug. *As Estruturas Antropológicas do Imaginário* (tr. H. Godinho), Ed. Presença, 1989.

plus de dix siècles, en tant que pratique religieuse dans le bassin méditerranéen, et une deuxième vie, comme référence spirituelle dans d'autres mouvements religieux ou culturels européens. Orphée y apparaît comme l'archétype du maître de sagesse, c'est-à-dire que l'orphisme est d'abord une attitude, un mode de vie et la proposition d'un modèle spirituel.

En voici les épisodes majeurs. Orphée est originaire de Thrace, et la Thrace, la région du Danube et les rivages de la Mer Noire, pour un Grec, c'est le Nord, mais aussi et surtout l'Orient. On retrouve donc cette dialectique de l'Orient et de l'Occident, déjà repérée à propos du gnosticisme, et qui est une des trames de la construction du tissu culturel gréco-romain. On remarquera également que le dieu Dionysos lui aussi était censé venir de Thrace, pour bouleverser (régénérer ?) l'ordre occidental et la ville de Thèbes « endormie ». Rien d'étonnant donc qu'Orphée ait adopté la religion de Dionysos. Mais, dès l'instant où il l'adopte, il la réforme et la tempère. Remarquons au passage qu'il est présenté comme un homme aux pouvoirs surnaturels, mais non comme un dieu. La légende nous dit qu'il fut d'abord prêtre d'Apollon. Orphée apparaît donc comme un médiateur qui associe et met en relation Apollon et Dionysos, l'Occident et l'Orient, l'ordre et le désordre, le calme et l'enthousiasme, la lumière et la nuit, la logique et la folie. Rien d'étonnant, dans ces conditions, à ce que sa légende le présente comme l'Enchanteur, le maître de la musique et de l'harmonie, celui qui concilie les contraires dans un équilibre tempéré et nourri de leurs différences. Orphée est un Thrace qui vit comme un Grec, en même temps qu'un Grec qui vit comme un Thrace.

C'est pour cela qu'il a conservé des traits du chaman (la Thrace est le pays des chamans) : il est poète inspiré, magicien, il délivre des oracles, il est en relation avec le surnaturel. Mais en même temps, il est le modèle même du civilisateur : comme maître de la musique savante et de l'harmonie, on l'a vu ; mais, plus largement, son influence s'exerce toujours en faveur de la civilisation et de la paix ; il n'a pas d'attributs guerriers (à la différence d'Apollon, dieu de la lyre, mais aussi de l'arc), il enseigne l'agriculture, le renoncement au cannibalisme, au sacrifice sanglant ; il transforme les barbares en civilisés, les bêtes sauvages en animaux domestiques.

On connaît l'épisode lié à la mort de son épouse Eurydice, à la Descente d'Orphée aux Enfers, et à la perte définitive d'Eurydice. L'épisode est tardif dans la légende : il n'est attesté que chez Virgile, au livre IV des *Géorgiques*. Orphée y est montré comme défaillant, manquant de foi, puisqu'il se retourne pour voir si Eurydice le suit bien, comme les dieux le lui avaient promis.

Puis (parce qu'il n'aurait su faire son deuil ?), Orphée évita les femmes, et devint le promoteur de l'homosexualité (un universitaire anglo-saxon a même publié un article résumant vigoureusement la situation : « Orpheus: from *guru* to *gay* »). Est-ce à cause de ce dédain qu'il suscita leur jalousie et leur courroux ? Toujours est-il qu'il fut tué par les femmes de Thrace, et mis en pièces (mais ce pourrait être un *diasparagmos* mystique et rituel, à la manière de ce que connurent le dieu Dionysos, et, selon certaines traditions, le personnage de Romulus). Sa tête et sa lyre furent jetées à la rivière ; et, nous dit la légende, la tête continuait de chanter...

Qu'est-ce que l'orphisme ?

Essayons d'aller plus avant en nous demandant maintenant : qu'est-ce que l'orphisme, et qui sont ces orphiques qui prirent Orphée pour modèle ? il est aussi difficile de répondre à cette question qu'à la première (en particulier à cause de l'influence très longue, et donc variable dans le temps, dans l'histoire et la géographie, de l'orphisme). Le plus prudent, comme point de départ, est de définir l'orphisme comme une règle de vie, un mode de vie ascétique. Dès ses débuts, il est lié assez inextricablement au pythagorisme, avec lequel il a plusieurs points communs : la pratique du végétarisme, la croyance en la transmigration des âmes, la récurrence des schémas dualistes, la part privilégiée accordée à la musique et à l'harmonie. Mais les

différences apparaissent aussi vite : les Pythagoriciens rendent un culte à Apollon, et à d'autres dieux, mais pas à Dionysos ; les Pythagoriciens sont aussi des philosophes et des scientifiques (*mathematikoi*, parallèlement aux *akousmatikoi*), alors que les Orphiques se soucient de révélation, pas de science ; les Pythagoriciens sont aussi des politiques, ils ont un projet de vie collective, alors que les Orphiques sont des individualistes et des solitaires.

Ces traits de comportement des Orphiques sont directement liés au message spirituel de leur doctrine, et à leurs rites d'initiation, les *teletai*. Les Orphiques sont clairement dualistes quant à leur conception du monde. Pour eux, la vie est une vallée de larmes, et la mort en apporte la délivrance. La religion grecque classique a un point de vue très différent ; elle croit, certes, en un dualisme radical entre le monde des hommes et celui des dieux ; mort, on n'est plus qu'une larve ; les doctrines de la divinisation des grands hommes sont justement inspirées par le pythagorisme et le platonisme, mais ne relèvent pas des croyances populaires. Par contre, l'homme grec est persuadé de la continuité entre l'acte divin créateur et le cosmos créé, ce qui le conduit à la *theoria*, la contemplation de la beauté de Dieu dans la beauté du monde créé, qui en est le reflet. Rien de tel chez les Orphiques. Ils croient que la source du mal réside dans le monde, et dans le corps et ses passions. Le corps est le tombeau de l'âme, *soma*, *sêma*, phrase platonicienne (*Cratyle*, 400 b), mais d'inspiration orphique. Il faut donc se délivrer de cette prison du corps et du monde, sortir du cycle des incarnations, de la roue du *karma*, diraient les hindouistes. Quant aux initiés, ils pensaient être arrivés à leur dernière incarnation : l'initiation apporte donc la connaissance, et le salut par la connaissance. Sur ce point, le discours est le même que celui des Gnostiques. La connaissance est liée à la lumière, à l'élucidation, qui coïncide avec le salut ; quant aux hommes ordinaires, leur problème, c'est leur aveuglement.

Donc, pour que le salut par Orphée puisse être assuré, deux conditions devaient être réunies :

- *L'initiation*, fondée sur l'idée non d'une résurrection des corps (quelle horreur !), mais d'une renaissance de l'âme, provisoirement morte dans le corps. C'était le sens de la formule centrale de l'initiation orphique : « Chevreau, je suis tombé dans le lait ». Le chevreau évoque le sacrifice du corps, à l'image du *diasparagmos* d'Orphée, qui est lui-même à l'image de celui de Dionysos. « Je suis tombé dans le lait » évoque l'état de l'initié, après sa « petite mort », sa mort à ce monde : un retour par immersion dans le principe régénérateur, symbolisé par le lait, boisson vitale, nourricière et maternelle ; un retour à l'indifférenciation aussi, une perte de l'individualité et du « petit moi » à travers cette noyade mystique et salvatrice dans l'Un primordial .
- Indissociablement, et comme une condition préalable à l'initiation, la *pratique d'une vie conforme aux règles orphiques de la pureté* (il faut que le vase soit pur), et en particulier, le refus, à travers le végétarisme, de perpétuer la souillure que représente le sacrifice sanglant, le sacrifice prométhéen perpétué dans la tradition hésiodique de la religion grecque classique. Les Orphiques insistent sur le fait que « beaucoup portent le thyrses, mais peu deviennent des Bacchants » (Platon, *Phédon*), ce qui veut dire que beaucoup participent aux rites, mais que peu les vivent de l'intérieur, et mettent en pratique tout ce que l'orphisme jugeait nécessaire pour atteindre l'union parfaite avec le dieu.

C'est là que se résout l'apparente contradiction des Orphiques entre leur recours à des pratiques de pureté (leur mode de vie) et d'impureté (leur rituel orgiaque, inspiré du culte de Dionysos). *La partie orgiastique ne concerne que l'initiation*, par le canal de Dionysos, et elle est prise comme une stratégie efficace de la délivrance, au-delà de la notion de morale. Elle a recours à un sacré de dissolution, là où un sacré de cohésion ne serait pas assez efficace. Pour accomplir le saut mystique, une incurSION dans le Désordre primordial est nécessaire ; mais elle sera contrôlée et limitée

dans le temps et l'espace. C'est la théogonie orphique qui va nous éclairer définitivement là dessus.

La Création et la théogonie orphiques :

La base de la théogonie orphique nous est donnée par Musée, le disciple d'Orphée : « Tout est sorti de l'Un, et tout y retourne. » (Diog. Laërce, *Discours et Sentences des philosophes illustres*, 3) ; le processus est un passage de l'Un au Multiple, puis un retour à l'Un. Du premier Kronos (l'équivalent de l'Aïôn grec, du Zervan perse, dieux de l'éternité) naissent l'Ether et le Chaos (l'Erèbe, la Ténèbre). Kronos crée un œuf cosmogonique dans l'Ether, et il en sort le premier dieu (le principe de manifestation) : *Protogonos*, appelé aussi Phanès, ou Métis, ou Eros, ou encore parfois Dionysos. Le terme de *protogonos* (comme celui de la *Fortuna Primigenia* des Romains) est ambigu : il signifie à la fois « premier né » et « premier à donner la vie ». Protogonos a deux enfants avec l'Erèbe, la Nuit-Ténèbre : Gaïa et Ouranos, la Terre et le ciel. Ensuite, on retrouve la filière hésiodique classique : voient le jour les Titans, le second Kronos et Rhéa, puis Zeus et ses frères et sœurs ; puis la deuxième génération des Olympiens, dont le second Dionysos, le plus connu. Celui-ci est l'acteur de l'épisode central commémoré dans l'initiation orphique : il connaît une passion, un sacrifice, lorsqu'il est attiré puis tué par les Titans, mis en pièces lors du *diasparagmos* qui était commémoré par les Bacchantes avec un chevreau (comme substitut du dieu sacrifié), et bouilli, puis rôti par les Titans dans un chaudron, avant d'être mangé. On remarquera la coloration nettement chamanique de l'épisode (Orphée et Dionysos venaient de Thrace...), et aussi la façon dont les Titans signent leur perversité en inversant l'ordre des rituels du sacrifice hésiodique classique, qui consistait à rôtir, puis à faire bouillir la viande consacrée de la victime sacrifiée. Apollon, qui passait par là, voit la scène, intervient, réussit à sauver de la marmite le cœur de Dionysos, et le porte à Zeus. Celui-ci ressuscite Dionysos à partir de son cœur : Dionysos est donc né trois fois : une première fois, de Sémélé, avant terme ; puis de la cuisse de Jupiter ; enfin, il ressuscite, et « naît » une troisième fois, après l'épisode des Titans.

En même temps qu'il ressuscite Dionysos, Zeus foudroie les Titans coupables, d'un coup de sa foudre. De la cendre des Titans foudroyés naît la race des hommes : belle parabole, qui est en quelque sorte l'équivalent grec de l'histoire du péché originel, et qui explique que les hommes soient un mixte de bestialité, voire de péché (ils sont issus des cendres des Titans), mais aussi de divin : il y a un peu du dieu en eux, un peu de ce Dionysos que les Titans avaient mangé avant de mourir.

Cela explique pourquoi on trouve Dionysos, ce dieu inquiétant et assez peu présentable, au centre des rites des Orphiques, ces vertueux. Dans la cosmogonie orphique, il y a deux Dionysos, ou plutôt, *Dionysos est à la fois le premier dieu (assimilé à Protogonos) et le dernier dieu*, celui qui connaît une passion, et meurt avant de ressusciter. Il est à la fois l'alpha et l'omega. Comme dernier dieu, il est à la limite de l'entropie, de l'extrême dispersion, emblème de la solitude et de la déréliction humaine, et du régime carcéral imposé au fragment du dieu enfoui dans chaque individu. C'est le sens de son *diasparagmos*. La légende nous dit d'ailleurs que les Titans l'avaient découpé en sept morceaux : trois, le nombre de Dieu, plus quatre, le nombre de l'homme ; c'est logique, puisqu'il s'agit de symboliser la présence du dieu dans l'homme. Mais le cœur de Dionysos, sauvé, est la promesse d'une autre vie, ce qui fait que, par son sacrifice, Dionysos, le dernier des dieux, renoue avec l'état primordial.

Voici pourquoi on trouve Dionysos au centre de la théogonie orphique, malgré le scandale et le paradoxe apparent de sa réputation de dieu de l'orgie, au milieu de la pureté des orphiques. Il est le dieu du retournement du désordre en ordre, avec cette idée que le désordre est nécessaire au retour de l'ordre. On comprend alors que ce soit Apollon qui recueille les membres du dieu. En permettant à Zeus de ressusciter le corps du dieu à partir de son cœur, il unifie le corps dispersé de Dionysos, et il réunit ce qui est épars, comme Isis le fait pour Osiris. On comprend mieux Macrobe écrivant qu'un des grands enseignements initiatiques révélait qu'Apollon et Dionysos

sont le même (*Saturnales*, I, 18, 8). Non seulement ils sont le même, mais ils sont complémentaires, deux visages d'un même Janus³ : le mythe des Titans expliquait à l'initié orphique pourquoi il se sentait à la fois un dieu et un criminel : par le sentiment apollinien de l'éloignement du divin (caractéristique du régime diurne diaïrétique, schizoïde, héroïque, dirait G. Durand), et par le sentiment dionysiaque d'identité et de fusion, le sentiment d'être le dieu (lié au régime nocturne mystique de Durand), les deux étant ainsi « réconciliés » et justifiés dans leur apparente opposition (régime nocturne synthétique de la médiation). On comprend alors que l'iconographie nous montre Apollon et Dionysos réunis et protégeant Orphée qui dicte son message.

Une lecture anthropologique de l'orphisme

Orphée, comme Dionysos, est démembré, sa tête est coupée. Ce sont les Muses, au lieu d'Apollon (mais les Muses sont les messagères d'Apollon), qui recueillent les morceaux de son corps et les ensevelissent. Le cœur de Dionysos, la tête d'Orphée échappent à la violence, et ont une autre vie : la tête d'Orphée continue de chanter.

Les structures de l'imaginaire durandien nous éclairent bien sur cela. Elles montrent que l'initiation orphique est complète, car elle s'adresse aux trois catégories de l'imaginaire, en mettant en jeu des schèmes dualistes « héroïques », liés à la personnalité d'Apollon, des schèmes mystiques fusionnels et « amoureux », liés à la personnalité de Dionysos, et en les reliant par des schèmes rythmiques liés à la musique, et à la personnalité propre d'Orphée, comme passeur, médiateur et initiateur. En ceci, l'initiation orphique associe dans une seule mise en scène symbolique des principes qui étaient présents dans la religion grecque classique, mais dissociés à travers les trois figures d'Apollon, de Dionysos et d'Hermès. L'initiation propose une mise en dialectique qui permet de passer à un stade efficace de métamorphose ontologique. On pourrait le résumer ainsi :

Régime diurne	Régime nocturne synthétique	Régime nocturne mystique
Apollon Raison Dualisme Etre solitaire	Orphée, Eros Rythme, musique Réconciliation Etre solidaire	Dionysos Folie, enthousiasme Fusion Etre le Dieu

Pensée orphique et pensée grecque

Cela nous permet de mieux comprendre comment se situe l'Orphisme, à la fois par rapport à la tradition grecque classique, et aux influences orientales (le chamanisme ; le dualisme iranien ; les religions orientales de mystères). En fait, il participe des deux.

L'orphisme est grec par :

- son souci de trouver l'équilibre, le juste milieu : Orphée apparaît comme médiateur, entre Apollon et Dionysos, réconciliés dans l'initiation orphique, qui donne tout son sens aux énergies qu'ils représentent. La figure du danseur, implicite derrière celle du chanteur, est à rapprocher de celle de l'acrobate,

³ Ce qui explique que ce même Macrobe, dans un autre passage des *Saturnales*, identifie cette fois Apollon à Janus : cf. *Sat.* I, 9, 5 sq.).

celui qui se tient *in medio*, dans la *mediocritas* chère aux épicuriens, et comprise comme la faculté de trouver l'équilibre vivifiant et créateur à partir d'instances qui, prises isolément, peuvent être mortifères⁴.

- l'importance accordée à la musique et, avec elle, à l'harmonie. Le chant orphique est centripète : il rassemble les êtres vivants, et Orphée est au centre.
- la réconciliation entre la spiritualité féminine et l'héroïsme de la horde indo-européenne, dans l'image de l'Androgyné éternel. L'amour fidèle d'Orphée et d'Eurydice vaut le roman de Tristan et Iseut. Orphée est si lié à son âme-sœur qu'il ne peut vivre sans elle ; il va la chercher aux Enfers, alors qu'il était déjà initié, et n'avait pas besoin, pour son propre salut, de prendre ce risque supplémentaire d'une descente dans le monde des morts. C'est pour sauver une autre âme, dans un mouvement d'amour désintéressé, qu'il descend aux Enfers. Ainsi se dessine pour la première fois la figure du Rédempteur, dans l'exercice gratuit de sa liberté.

Dans cette logique, certaines traditions disaient que l'orphisme était né non en Thrace mais en Grande Grèce, soulignant ainsi sa parenté avec le pythagorisme.

Mais *l'orphisme n'est pas grec* par d'autres aspects :

- sa mystique*, perçue comme un état paroxystique dangereux, et confinant, pour un Grec, à l'*hybris*, l'orgueil des hommes qui veulent outrepasser leur condition et s'égalier aux dieux (le sacrifice orphique tendait bien à renoncer au sacrifice sanglant, et à retrouver la pureté du dieu, à travers les pratiques purificatoires et le végétarisme). La religion traditionnelle des Grecs est mal à l'aise avec les états proches de la limite, elle ne cesse de poser des bornes, elle n'a pas de saints, seulement des héros. La folie dionysiaque, liée, on l'a vu, à une part de l'initiation orphique, comme le goût exacerbé de la « sainteté » des disciples, ne peut lui apparaître que comme un scandale et une faute de goût.
- et surtout, sa façon de poser un *dualisme corps-esprit*. Pour les Orphiques, ce qui est à fuir, c'est le corps. En ceci, ils sont très différents de la pensée grecque classique, qui retrouve dans le corps, et dans le cosmos en général, le reflet incarné, sans solution de continuité, de la beauté et de la perfection divine : d'où le culte de la *theoria*, de la contemplation de la beauté cosmique. Pour la même raison, les Orphiques ne partagent pas le goût, l'appétit des Grecs pour la vie, dans sa dimension sensorielle, parce qu'ils voient l'existence humaine comme désolante et désolée. D'où leur sentiment exacerbé de l'individuel : il n'y a pas d'espoir à entretenir sur le plan de la cité, des structures collectives. A la différence des pythagoriciens, les orphiques sont des renonçants, dépourvus de tout sens politique. Quant aux processus d'initiation, ils restent limités, par nature, à de tous petits groupes. L'idée d'une Eglise orphique universelle leur apparaît comme un non-sens. C'est le moment de rappeler une étymologie fantaisiste dérivant le mot « orphiques » du grec *orphoi*, les solitaires : *se non e vero...*

Dans ce contexte, le sacrifice orphique inverse, on l'a dit, le sacrifice sanglant de la religion hésiodique. Le sacrifice sanglant « officiel » perpétue la malédiction, le péché originel des hommes, assujettis à leur ventre et à leur appétits, à travers la consommation de la viande, éparignée aux dieux, qui se contentent des parfums du

⁴ Cf. J. Thomas, « Deux figures de l'imaginaire gréco-romain : l'acrobate et le plongeur », in *Etudes sur l'imaginaire. Mélanges offerts à Claude-Gilbert Dubois* (G. Peylet dir.), Paris, L'Harmattan, 2001, p. 77-89.

sacrifice (on sait comment Prométhée, en croyant tromper Zeus, avait enfoncé les hommes dans leur malheur)⁵. Les Orphiques, par leurs pratiques, veulent interrompre cette chaîne de l'asservissement au corps et à ses appétits. Par contre, ils ne vont pas jusqu'au radicalisme qui sera celui des Gnostiques pensant, eux, que le cosmos n'est pas une création de Dieu. Il n'y a pas, dans la cosmogonie orphique, ce clivage, cette solution de continuité entre le dieu créateur et la création qui était marqué par l'intervention/interruption des Archontes. Le Demiurge de l'Orphisme, Protonos, est directement engendré par le Principe divin, Kronos.

Christianisme et orphisme

Cela explique aussi que la morale des Orphiques ne soit ni celle de l'hellénisme ni celle du christianisme, et qu'elle apparaisse comme une voie originale.

La religion grecque classique n'a pas de préoccupations proprement morales. Elle fonctionne comme un rituel d'échange (*do ut des*), une régulation entre les énergies du profane et celles du sacré. Même les initiations grecques (comme celle d'Eleusis) ne font pas intervenir la morale. Pour être initié à Eleusis, les seules conditions requises étaient de parler grec et de ne pas bégayer (pour prononcer correctement les formules); au demeurant on pouvait être un parfait criminel.

Cet aspect formaliste se retrouve d'une certaine façon dans l'orphisme à travers une forme de tentation magique (qui fascine le XIX^e s. européen): les rituels magiques, les formules, les mots de passe pour sortir du Cercle mortifère, et se concilier les Gardiens du seuil.

Mais l'exigence de pureté, même si elle est ritualiste, donne une autre dimension à l'orphisme, à travers le souci de privilégier l'âme au corps. Pour l'orphisme, l'âme est l'être réel; d'où une ambition qui, pour les Grecs, était *hybris*, orgueil: on peut devenir dieu, se fondre en Dieu, le retrouver (les Gnostiques le pensaient aussi), à condition d'avoir la connaissance qu'apporte l'initiation et la révélation d'Orphée. Or pour cette rédemption, l'âme a besoin d'un ascétisme absolu, ce qui conduit l'initié à une forme d'exigence personnelle, de code de conduite. On a pu rapprocher cette attitude de celle des Chrétiens, mais à vrai dire, dans l'ambiance déjà tardive du Bas-Empire, cela s'inscrivait dans une tendance syncrétiste plus générale. C'est une époque où l'empereur Sévère Alexandre avait coutume de prier chaque matin devant les statues d'Apollonios de Tyane, de Jésus, d'Orphée et d'Abraham, en même temps que devant ses prédécesseurs déifiés et, pour faire bonne mesure, de *ceteros hujusmodi*, d'autres dieux de la même sorte; ce qui permettait à l'historien Cornford d'écrire: «L'orphisme rendit possible l'alliance du platonisme avec la religion du Christ et de St Paul.»; c'est aussi la thèse de Dieterich. Ce contexte explique des rapprochements, abusifs, et d'ailleurs récusés par les chrétiens, entre orphisme et christianisme: l'iconographie nous montre un Orphée crucifié; et on a confondu la représentation de l'Orphée aux animaux avec celle du Bon Pasteur. On a même dit que saint Paul était initié à l'orphisme; et il se pourrait que l'idée (tardive) du Purgatoire chrétien ait trouvé son origine dans la notion orphique et pythagoricienne d'un état intermédiaire entre la vie sur terre et la béatitude finale: peut-être la lune? Dans le prolongement de cet esprit syncrétiste, à la renaissance, Marsile Ficin associa Orphée et Hermès Trismégiste dans la chaîne des *prisci theologici*, ces guides de l'homme dans la montée vers la connaissance des vérités originelles; et il les concilia avec la Révélation chrétienne (cf. *Theologia Platonica de immortalitate animorum*, XIV).

Mais une grande différence entre orphisme et christianisme vient de ce qu'il n'y a jamais vraiment d'altruisme et de don de soi dans l'orphisme. Les préoccupations

⁵ Cf. M. Détienné et J.-P. Vernant, *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard, 1979.

des Orphiques restent égoïstes. Car pour eux, le corps est entièrement mauvais ; le salut orphique passe alors par une forme de théologie négative : « Ne faites pas... », à la différence des préceptes chrétiens, qui sont aussi et surtout sur le mode positif du « Faites... », car l'autre y est vu comme un reflet de la figure de Dieu. L'orphisme aurait sans doute vu dans le Christ un grand initié, plus pur que les autres hommes, mais un homme ; et la doctrine chrétienne de la résurrection des corps aurait assurément été choquante pour les Orphiques. Quant à Dionysos, il n'est pas, comme le Christ, une victime volontaire. Il meurt et ressuscite, certes, comme le Christ, mais il n'est pas rédempteur.

Perspective historique

Dans une perspective historique, on peut remarquer que l'influence orientale en Grèce classique est repérable à la fois dans l'orphisme (à travers la figure de Dionysos et les schémas dualistes) ; et, plus tard, dans le dualisme iranien. Donc, elle s'est manifestée à deux moments historiques, en Grèce :

- *Une première fois, à travers l'orphisme* (et le pythagorisme), dès le VI^e s. av. J.C. Mais à ce moment, l'hellénisme est fort, il est même en pleine phase d'émergence ; ce qui explique qu'il résiste bien à ces influences extérieures, et qu'il les assimile sans problème, pour en arriver à une intégration du culte de Dionysos, à travers la médiation de l'Orphisme ;
- *Puis une deuxième fois, de façon beaucoup plus tardive, aux II^e-III^e s. ap. J.-C.*, sous forme d'une tradition encore proprement orphique, mais aussi avec le gnosticisme. Et là, on constate que la société gréco-romaine, qui en est à une phase déjà tardive et avancée de son évolution, en proie à des formes de vieillissement dont les syncrétismes sont sans doute un des aspects, se défend beaucoup moins bien : c'est l'influence étrangère qui va dominer, sans qu'il y ait cette fois une vraie assimilation. Culte traditionnel grec et influences orientales vont donc soit s'affronter dans une cyclothymie clivée et guerrière (le Sanctuaire contre les Barbares) soit se mélanger dans une structure molle où les deux entités perdent leur structure propre.

Les figures d'Eros et d'Aphrodite

Terminons cette analyse sur un point particulier. Nous pouvons maintenant être éclairés sur une apparente contradiction (encore une : mais c'est nous qui ne savons pas lire, d'où l'importance de l'herméneutique...) touchant à un point du récit mythologique commun à la tradition orphique et à la tradition grecque classique.

Elle tient aux figures d'Eros et d'Aphrodite⁶.

Eros et Aphrodite apparaissent *deux fois*, dans les cosmogonies, mais *dans un ordre inversé*.

Dans une première évocation, immédiatement après la création du monde, Eros est antérieur à Aphrodite. Il est un être primordial, assimilé à Protogonos. Aphrodite, elle, apparaît plus tard dans la théogonie : elle naît du sperme d'Ouranos, quand Kronos tranche le sexe paternel, qui tombe au large de la Sicile ; Aphrodite sort de cette écume, les peintres italiens s'en souviendront. Cette déesse qui unira les êtres naît donc d'un geste de séparation, typiquement schizoïde. De même, le présage de la mort de Rome annoncée est contenu dans l'acte de sa naissance, à travers le prodige

⁶ A l'appui de tout ce développement, cf. J. Rudhardt, *Le rôle d'Eros et d'Aphrodite dans les cosmogonies grecques*, Paris, P.U.F., 1986.

des douze vautours que voit Romulus lors de la fondation de Rome. L'oxymore est bien une des figures reines en même temps qu'une des clefs de l'herméneutique symbolique (et d'ailleurs aussi de la poésie). Nous retrouverons ces deux visages jani-formes et oxymoriques du désir, entre séparation et fusion.

Dans une deuxième évocation mythologique, Eros et Aphrodite sont associés à un épisode plus tardif, et largement attesté, qui inverse l'ordre chronologique d'apparition des deux personnages, par rapport à la première évocation : Eros est postérieur à Aphrodite, puisqu'il est son enfant.

L'histoire de Dionysos, à la fois le premier et le dernier des dieux de l'orphisme, nous aide maintenant à comprendre cette apparente contradiction. En effet, le récit mythique nous dit deux choses.

D'abord, il nous donne à voir les origines et l'émergence des forces constitutives du cosmos. Dans ce contexte, Eros-Dionysos-Protogonos transcrivent la capacité des forces primordiales de produire une émergence, au sens où les théories de la complexité emploient ce concept : quelque chose issu d'eux et qui dépasse la simple somme de leurs composantes, qui est différent d'eux, dans un système où un plus un égalent trois...

Puis l'ordre cosmique se met en place (de même que dans la théogonie romaine, Zeus, le dieu des *summa*, succède à Janus, le dieu des *prima* et des commencements). Le problème n'est plus de créer, mais de conserver, de stabiliser et de réguler, dans une *isonomia*. (il faudrait ajouter une troisième instance, la destruction, pour avoir le cycle complet de la cosmogonie antique, très semblable en ceci à la triade de la cosmogonie de l'hindouisme : Brahma, le Créateur ; Vishnou, le Conservateur ; Shiva, le Destructeur). La deuxième évocation du couple Aphrodite-Eros se situe à un moment où l'ordre cosmique définitivement établi implique pour chaque catégorie d'êtres (dieux, humains, et familles de vivants, comme les animaux ou les plantes), une forme précise et fixée, dégagée de la tétatologie anarchique des Origines, et qui doit, sans changements, se transmettre de génération en génération (Darwin n'est pas encore passé par là...). C'est dans ce sens que les épithètes homériques, les épicleses des dieux et des héros, les fixent et les figent en même temps dans une fonctionnalité. De même, les pouvoirs de la nomination permettent au héros fondateur de s'approprier le territoire en le nommant : en même temps, il lui enlève son caractère ensauvagé, et il le fixe dans une fonctionnalité, dans une place de l'ordre nouvellement créé.

Il faut donc que l'amour et le désir, ces transgresseurs potentiels, demeurent eux aussi assujettis au Roi des dieux, qui les fait servir au maintien et à la régénération d'un ordre constant. C'est pour cette raison que, symboliquement, le mythe inverse l'évocation initiale d'Eros-Protogonos, qui donnait à Eros une liberté primordiale confinante potentiellement à un désordre dangereux : dans la deuxième évocation, en faisant d'Eros le fils d'Aphrodite, et d'Aphrodite la fille de Zeus, le mythe ôte leur danger potentiel à ces deux dangereux perturbateurs ; ils sont tous deux soumis à un parent (Eros à Aphrodite, Aphrodite à Zeus), et, en terme ultime, ils sont gérés par l'Ordre de Zeus. Ainsi, pour trouver un équilibre dans la mise en place du cosmos, l'Amour est d'abord lié à la Création (Brahma), puis à la Conservation des formes et des énergies (Vishnou), pour lutter contre le phantasme d'une Destruction (Shiva), qui n'en finira pas moins par se manifester à travers une forme de fin du monde, de crépuscule des dieux, d'âge obscur, perçu en outre comme le seul moyen de s'ouvrir à une nouvelle régénération périodique, et à la création d'un nouveau monde.

Car, dans la phase de conservation de l'Ordre, le vieillissement des structures est toujours perçu comme un risque. Pour l'éviter, le système doit se doter des moyens d'un rajeunissement périodique, limité, et contrôlé : peut-être par l'adultère entre les dieux, choquant par rapport à une morale, mais signifiant dans le contexte de cette symbolique énergétique : Aphrodite, l'épouse d'Héphaïstos, le Forgeron-Alchimiste, le Maître de la Matière et de son ordre, trompe son époux avec Arès, le dieu de la Guerre, ce qui est une façon d'entretenir ; à travers cette union illicite et oxymorique des contraires, une forme de subversion de l'ordre établi ; d'ailleurs, la nymphe Harmonie est le fruit de ces amours illicites entre Arès et Aphrodite, et elle sera la

mère de Sémélé, donc la grand-mère du second Dionysos, autre dieu « spécialiste » de la subversion.

La théogonie sera achevée lorsque les dieux « tomberont » amoureux des mortels (l'image de la chute a son importance, dans l'expression...), et engendreront ces êtres hybrides, intermédiaires, mixtes, que sont les demi-dieux. Et le crépuscule des dieux sera achevé lorsque Aphrodite elle-même tombera amoureuse d'Anchise, un mortel. Lorsqu'on se souvient qu'Anchise est le père d'Enée, le fondateur de Rome et le premier des Romains, on remarque que, là encore, mondes finissants et mondes commençants se touchent et s'enchaînent.

Car chaque acte amoureux du monde nouveau commémorera la puissance d'Aphrodite. Voilà pourquoi Eros, comme Dionysos, sont à la fois le premier et le dernier. On prend alors le sens et la mesure du désir des hommes, comme sentiment oxymorique : à la fois sentiment de la séparation et de la fusion, de la nostalgie et de la projection vitale. Les grecs ont d'ailleurs deux mots, *pothos* (le désir nostalgique) et *imeros* ou *epithumia* (le désir projectif) là où les Français n'en ont qu'un. Platon avait raison, quand il disait dans un passage célèbre du *Banquet* (203, c) qu'Eros était fils de Poros et de Penia. Le plus souvent, on traduit (mal) *Poros* par Expédient, et *Penia* par Pauvreté, ce qui en fait deux expressions presque redondantes, ou en tout cas qui dégage mal le rapport qu'il y a entre elles. Mais *poros* a deux sens, en grec : le passage, et l'expédient. Si l'on s'arrête sur le sens de « passage », on comprend mieux : *Poros*, le Passage, c'est le sentiment positif du désir-fusion, de la possibilité de rejoindre l'objet du désir, et d'assouvir celui-ci ; quant à *Penia*, le Manque, c'est la *Nachtseite*, le versant obscur de *Poros* : le sentiment de la séparation et de la dualité. Eros, leur fils, concilie en sa personne ces deux visages du désir, en même temps qu'il les transcende dans l'émergence de l'élan vital et créateur. On retrouve la structure de notre tableau : Eros, comme Orphée, incarne à la fois la certitude de la fusion (dans un imaginaire nocturne mystique qui l'identifie à la figure du second Dionysos), et la figure dualiste (renvoyant à un imaginaire diurne « héroïque » fondé sur les schèmes de séparation) de l'exil nostalgique, du Paradis perdu. En même temps, il est lui-même une instance émergente (relevant d'un imaginaire nocturne synthétique de la réconciliation et de la mise en relation, identifié aux figures du Voyageur et de l'Initié) : il est le pont et le médiateur entre ces deux mondes, opposés et complémentaires à la fois. Pour le dire autrement, le mythe d'Orphée, comme la parabole d'Eros, nous enseignent qu'il n'y a pas de fusion, ni de circulation, s'il n'y a d'abord tension et polarisation ; et que, inversement, le combat initial, la structure agonistique reste mutilée tant qu'elle ne se prolonge pas dans la réconciliation et l'acte amoureux et fusionnel. L'Épée n'est pas le contraire de la Coupe, l'Homme n'est pas le contraire de la Femme ; mais en même temps, ce sont des sphères d'univers irréductibles, et ce n'est qu'une cohérence très forte—la musique d'Orphée—qui peut les relier. Voici ce que continue à nous dire le mythe d'Orphée.

ABSTRACT: To understand Orphism, a not so well known spiritual movement in Ancient Greece, Gilbert Durand's anthropological approach is definitively very helpful. After focusing on what we know about Orpheus and Orphism, this approach makes us understand better the Orphic life so demanding on everything concerning purity on the one hand, and the orgiastic rites inspired by the Dionysus mysteries on the other hand. Initiation is the only concern of the orgiastic part which, preceded by a *catharsis*, is indeed a way of liberation: since a sacred of cohesion is not enough, it appeals to a sacred of dissolution. This is confirmed by the Orphic theogony of the two Dionysus (one being the first God linked to Creation, and the other one being the last God, the sacrificed God), since the ultimate chaos reached through the initiation is also coming back to the original one. Then, the Orphic initiation is a complete one in the perspective of Gilbert Durand's anthropology, for it appeals both to the power of order and to the power of disorder while rhythm (Orpheus's music) appears as a link between the two. Accordingly, Orphism can be compared interestingly to the classical Greek thought as well as to Christianity. Some aspects are actually close to the Greek thought, and some others (the dualism) to Eastern Manichaeism. This complexity makes Orphism so very fascinating.

KEY WORDS: dualism; Dionysus; initiation

Bibliographie élémentaire sur l'orphisme :

- A. BÉAGUE, J. BOULOGNE, A. DEREMETZ ET F. TOULZE-MORISSET, *Les Visages d'Orphée*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 1998.
- A. BERNAND, art. « Orphisme. Grèce antique » du *Dictionnaire critique de l'Esotérisme* (J. SERVIER dir.), Paris, P.U.F., 1998, p. 987-989.
- A. BOULANGER, « L'Orphisme à Rome », *Revue des Etudes Latines*, XV, Paris, 1937, p. 121-135. – *Orphée. Rapports de l'orphisme et du christianisme*, Paris, Rieder, 1925.
- M. DÉTIENNE, *L'Écriture d'Orphée*, Paris, Gallimard, 1989. – Art. « Orphisme » de *l'Encyclopaedia Universalis France*, Paris.
- E.R. DODDS, *The Greek and the Irrational*, Berkeley, Univ. of Calif. Press, 1959.
- W. GUTHRIE, *Orpheus and Greek Religion*, London, 1952.
- W. JAEGER, *The Theology of the early Greek Philosophers*, Oxford, Oxford. Univ. Press, 1947.
- L. MOULINIER, *Orphée et l'orphisme à l'époque classique*, Paris, Les Belles Lettres, 1955.
- C. RAMNOUX, *La Nuit et les enfants de la Nuit dans la tradition grecque*, Paris, Flammarion, 1959.
- D. SABBATUCCI, *Saggio sul misticismo greco*, Roma, Ateneo, 1965.
- R. SOREL, *Orphée et l'orphisme*, Paris, PUF, « Que Sais-Je ? », 1995. – Article « Orphisme – Grèce ancienne » du *Dictionnaire critique de l'Esotérisme* (J. Servier dir.), Paris, P.U.F., 1998, p. 987-989.
- J. THOMAS, « Les courants de pensée ésotériques dans le monde romain. Eléments d'une bibliographie », *Euphrosyne*, Lisbonne, vol. XX, 1992, p. 429-438. – Art. « Orphisme – Rome antique » du *Dictionnaire critique de l'Esotérisme* (J. Servier dir.), Paris, P.U.F., 1998, p. 989-990.

Bibliographie sur les figures d'Eros et d'Aphrodite:

- J. RUDHARDT, *Le rôle d'Eros et d'Aphrodite dans les cosmogonies grecques*, Paris, P.U.F., 1986.