# VII

# UN RITE DE PURIFICATION DANS LES *ARGONAUTIQUES* DE VALÉRIUS FLACCUS

PAR P. BOYANCÉ

Maître de conférences à la Faculté des lettres de Bordeaux

Dans les *Argonautiques* de Valérius Flaccus, la religion ne joue pas un moindre rôle que dans celles d'Apollonius de Rhodes ou dans celles du Pseudo-Orphée. Cela est assez naturel, dans des poèmes où paraissent les figures d'Orphée, de Mopsus, de Médée. L'œuvre du poète latin ne semble pourtant pas avoir attiré beaucoup l'attention des historiens. Nous voudrions leur signaler ici un récit qui semble, en plusieurs endroits, permettre des mises au point assez fructueuses de questions qui intéressent et la religion et la magie.

## I

Un des épisodes les plus importants dans le voyage des Argonautes est celui qui se passe en Propontide[1]. Après y avoir été fort bien accueillis par le roi Cyzique, les héros sont partis. Mais la nuit un concours funeste de circonstances et d'erreurs, voulu par les Dieux, les ramène vers la ville de leur hôte ; ils ne savent pas où ils sont et il s'ensuit entre les amis de la veille un combat sacrilège, où le roi Cyzique et son peuple trouvent la mort. Au lever du jour, l'erreur est reconnue et déplorée grandement par Jason et les siens. Apollonius de Rhodes, le Pseudo-Orphée, Valérius Flaccus placent tous en ce moment l'accomplissement de rites funéraires et religieux[2]. Mais ceux-ci sont loin d'avoir chez eux tout à fait le même développement et les mêmes caractères.

Chez Apollonius, des tempêtes s'élèvent qui empêchent Jason et

1. Delage, *La géographie dans les « Argonautiques » d'Apollonius de Rhodes*, Paris, 1930, p. 92 et suiv.

2. Apollonius, ch. I, vers 1133 à 1148; Pseudo-Orphée, V, 571 et suiv.; Valérius Flaccus, ch. III, vers 362 et suiv.

les siens de prendre la mer[1]. L'idée que la colère des morts provoque des tempêtes est une idée bien connue du folklore[2] et que l'antiquité n'a pas ignorée[3]. Mais, cependant, Apollonius nous présente plutôt comme leur cause la colère de la Mère des dieux, qui, en tant que déesse du pays, protectrice de Cyzique et des Doliens, poursuit leur vengeance[4]. Jason se rendra donc sur un des sommets consacrés à la déesse, le Dindyme. Et voici, traduit par La Ville de Mirmont, le récit de la cérémonie expiatoire :

« L'Aisonide suppliait à genoux en versant des libations sur les victimes enflammées ; en même temps, d'après les conseils d'Orphée, les jeunes gens bondissaient en mesure, dansant la danse armée ; ils heurtaient leurs boucliers de leurs épées, afin d'égarer dans l'air les lamentations de mauvais augure que les peuples poussaient encore pour les funérailles du roi. De là vient que les Phrygiens, encore aujourd'hui, se rendent Rhéa propice par le son du rhombe et du tambourin. Cependant, accessible aux prières, la déesse prête son attention à ces cérémonies pures ; les signes convenables au caractère de la déesse se manifestaient. Les arbres produisaient en abondance des fruits ; jusqu'alors, aucune source n'arrosait le Dindyme, et voici que, pour les Argonautes, l'eau se mit à couler du sommet aride sans s'arrêter... » (v. 1133-1148).

Ce récit est déjà fort intéressant[5]. Ce sont les conseils d'Orphée qui président à l'organisation de danses armées, où il faut voir, évidemment, les premières danses corybantiques. Apollonius attribue ici, semble-t-il, expressément à Orphée une part prépondérante dans l'institution des mystères des Corybantes. On doit supposer qu'il se conforme à des traditions antérieures. Il était de mode d'at-

1. Apollonius, vers 1078 et suiv.

2. Rohde, *Psyché*, trad. fr. d'A. Raymond, Paris, 1928, p. 480, note 1. Quand un homme se pend, c'est une croyance allemande qu'il s'élève un ouragan ; Grimm, *Deutsche Mythologie*, 4e éd., p. 528 ; cf. Mannhardt, *Germanische Mythologie*, 270, note ; Gruppe, *Griechische Mythologie*, t. II, p. 762 ; Wuttke, *Der deutsche Volksaberglauhe*, 2e éd., p. 17, 442, cité par Wundt, *Völkerpsychologie*, t. III, 1, p. 130, Leipzig, 1910.

3. Cf. le texte très curieux de Clément d'Alexandre, cité *infra*, p. 23, et la croyance des *Tritopatores*, à la fois esprits des vents et âmes des ancêtres : Rohde, *op. laud.*, p. 204 ; Gruppe, *op. laud.*, ibid.

4. Apollonius, vers 1092-1102.

5. Graillot, *Le culte de Cybèle*, Paris, 1912, le mentionne sans plus p. 280, note 1. Une étude dans La Ville de Mirmont, *La mythologie dans Apollonius de Rhodes et dans Virgile*, Paris, 1894, p. 63.

tribuer à Orphée la fondation de la plupart des danses mystiques[1] : on en trouvera une liste édifiante dans les *Orphicorum fragmenta* de Kern[2]. Les Corybantes apparaissent à peine dans les divers récits mythiques qui constituent les doctrines propres de l'orphisme[3]. Par contre, parmi les écrits qu'on attribuait au poète fabuleux figure un Κορυβαντικόν. On le donne aussi comme l'auteur des Θρονισμοὶ μητρῷοι[4]. Ceci est à mettre en étroit rapport avec le récit d'Apollonius. Ce dernier fournit, pour dater ces attributions, un indice précieux. Il paraît avoir échappé à Kern, qui ne cite pas la page des *Argonautiques* et ne se réfère en la matière qu'aux indications données par le Pseudo-Orphée au début de son œuvre[5].

Ce qu'Orphée institue, ce sont des danses armées, mais avec une valeur cathartique qu'Apollonius nous indique très nettement. Il s'agit « d'égarer dans l'air les lamentations de mauvais augure que les peuples poussaient encore pour les funérailles du roi ». En quoi ces lamentations étaient dangereuses, contre qui étaient réellement dirigés ces rites apotropaïques, c'est ce que nous trouverons, croyons-nous, dans un passage où Olympiodore explique le précepte pythagoricien qu'il faut mourir ἐν εὐφημίᾳ[6]. C'est, dit une des raisons apportées par Olympiodore, parce que les gémissements provoquent la venue des mauvais esprits. En nous présentant les danses corybantiques comme apotropaïques, Apollonius s'accorde

1. Lucien, *De saltatione*, p. 277.

2. P. 26 et suiv.

3. Dans le fragment 56 (= Rufin, *Recognit.* X, 17-20, ED. Basil. 156; Migne, *P. G.* I, 1429), dans une histoire du monde où paraît Phanès : on voit les Corybantes (évidemment, comme si souvent, identifiés aux Courètes) près de Zeus enfant. Dans le fragment 191 (= Procl. Theolog. Platon, VI, 13, p. 382, 10), il est à vrai dire question des Courètes, dont Proclus souligne seulement l'analogie avec les Corybantes. Dans les hymnes orphiques, les Corybantes apparaissent dans l'hymne XXXVIII aux Courètes, comme identiques à ceux-ci. En outre, il y a un hymne spécial, l'hymne XXXIX à Kyrbas-Korubas, qui est identifié (vers 3) à un Curète.

4. Kern, *test.* 223 d (de Suidas). Les Θρονισμοί étaient parfois aussi attribués à Nicias d'Elée.

5. Vers 25 (Kern, *test.* 224) : ὄργια τ' Ἰδαίων Κορυβάντων τ' ἄπλετον ἰσχύν.

6. Olympiodore, Scholies in *Platon. Phaedonem*, p. 171, Norvin : ἐν εὐφημίᾳ τελευτᾶν ἠξίουν οἱ Πυθαγορείοι ... καὶ ὅτι πρὸς τούτοις δαιμόνων συναγερμὸν προκαλεῖται (scil. τὰ τοιαῦτα : les gémissements, les cris) φιλοσωμάτων καὶ ζώῃ χαιρόντων γενεσιουργῷ, οἳ τῷ πνεύματι προϊζάνοντες βαρύνουσιν αὐτό; cf. encore, p. 244, Norvin. Dans le récit d'Apollonius, il est aussi question du rhombe et du tambourin. Sur la valeur apotropaïque du tympanon, cf. Graillot, *op. laud.*, p. 258-259, 309 et les textes cités.

très bien avec maints historiens modernes qui voient volontiers dans les danses armées du type de celles des Corybantes une lutte contre les démons et les mauvais esprits[1]. Le témoignage nous paraît digne d'être retenu, et il confirme d'une manière intéressante les rapprochements faits avec l'ethnologie.

Il serait intéressant aussi de commenter l'effet produit par ces danses ; elles exercent, on le voit, une action sur la nature. La Mère des dieux montre par là qu'elle a été touchée par les prières de Jason ; mais il est clair qu'Apollonius se réfère à des croyances constantes à l'égard de la vertu des danses corybantiques : on leur attribuait une action sur la fertilité de la nature. Ici encore, le poète grec se rencontre avec les historiens modernes. Ici encore, l'ethnologie fournirait des parallèles[2].

Mais le plus intéressant, dans ce texte, me semble être qu'il nous laisse apercevoir en même temps le double aspect, à la fois purificateur et fécondant, des danses corybantiques. Le plus intéressant, parce qu'il s'agit là d'une liaison qu'on retrouverait ailleurs et à la lumière de laquelle une figure comme celle du dieu Mars recevrait sa véritable explication. Qu'on nous permette d'ouvrir une parenthèse à son sujet !

Mars nous apparaît à la fois comme un dieu belliqueux et comme un dieu de la fécondité des champs. Le premier caractère est le plus connu, mais le second nous apparaît dans quelques faits importants, comme la prière que lui adresse le campagnard dans le *De re rustica* de Caton[3], comme l'invocation qui s'élève vers lui dans le *Carmen Aruale*[4], comme sa liaison avec Robigo[5]. Nombreux sont ceux qui inclinent à voir dans le dieu agricole le Mars le plus ancien

1. K. Latte, *De Saltationibus Graecorum*, dans la coll. des *Rel. Gesch. Vers. und Vor.* (XIII, 4), Giessen, 1913, p. 96. K. Th. Preuss, *Globus*, 87 (1905), p. 336 et suiv. E. Fehrle, *Waffentänze* (S. A. aus Badische Heimat), I, 1914, p. 169 et suiv. Piganiol, *Essai sur les jeux romains*, Strasbourg, 1923, p. 103. Boyancé, *A propos de la Satura dramatique* (*Revue des Études anciennes*, 1932, p. 17). Frazer, édition des *Fastes* d'Ovide, Londres, 1929, qui cite de nombreux faits tirés de l'ethnologie.

2. Gruppe, *Griech. Mytholog.*, p. 898 et suiv. Latte, *op. laud.*, p. 54 (« ... ut homines pestem propellerent, fertilitatem tuerentur »). Ch. Picard, *Ephèse et Claros*, Paris, 1922, p. 286, n. 6, qui renvoie aussi à R. Wünsch, *Charms and amulets* ; Hastings Encyclop. s. v. ; Séchan, *La danse grecque antique*, Paris, 1930, p. 85 et suiv., 108 et suiv., etc.

3. *De re rustica*, 141.

4. *Carmen aruale*, ligne 2.

5. Tertullien, *De spectaculis*, 5.

et qui s'ingénient à en faire sortir par une évolution le guerrier[1]. D'autres, plus fidèles à l'ensemble de la tradition — et, parmi eux, on ne s'étonnera pas de trouver Wissowa — font du dieu belliqueux le vrai Mars[2].

Peut-être est-il arbitraire de choisir entre ces deux aspects du dieu ; peut-être lui appartiennent-ils également. Il est curieux que Frazer, qui, à propos des Saliens, met si bien en relief la nature de ces danses armées : lutte contre les esprits mauvais, se contente pour Mars de l'explication, ancienne et visiblement insuffisante, de W. Ramsay : le double caractère de Mars s'expliquerait par la vie des petites tribus italiennes primitives, contraintes de s'adonner dans le même moment à l'agriculture et à la guerre[3]. L'explication n'est pas fausse, mais, ce qu'elle ne dit pas, c'est pourquoi c'est au même auxiliaire divin qu'on a recours pour les deux sortes de besoins.

On remarquera qu'il y a dans la prière adressée à Mars par le fermier de Caton des formules nettement apotropaïques. Ce qui lui est demandé, c'est moins d'activer la croissance des plantes et la reproduction du bétail que de détourner d'eux les maux qui pourraient les menacer. Le lien avec *Robigo*, qu'on invoquait pour préserver les céréales de la nielle (*robigus*), montre bien aussi ce qu'on attendait de lui. Dans le *Carmen aruale*, on lui fait des prières du même ordre, où il s'agit aussi d'écarter des maladies[4]. Ce Mars ainsi invoqué n'est-il pas encore un guerrier? Mais il lutte, non

1. W. Mannhardt, *Mythologische Forschungen*, p. 160 et suiv.; W. H. Roscher, *Apollon und Mars* (Leipzig, 1873), p. 64 et suiv.; Id. in *Lexikon der griech. und röm. Mythol.*, II, 2412 et suiv. s. v. Mars; L. Preller, *Römische Mythologie*, 3e éd., I, 333 et suiv.; W. Warde Fowler, *Roman Festivals of the period of the Republic*, p. 34 et suiv.; Id., *The Religious Experience of the Roman people*, p. 132 et suiv.; Cyril Bailey, *Ovidii Nasonis Fastorum liber III* (Oxford, 1921), p. 36 et suiv.; Id., *The religion of the ancient Rome* (Berkeley, Californie, 1932), p. 68, 129 (voir toutefois un essai de conciliation, p. 69).

2. *Religion und Kultus der Römer*, 2e éd., p. 24 (3) et 143. Toutefois, comme le remarque Nacinovich (*Carmen aruale*, Rome, 1933, XII, t. I, p. 22) d'après Marbach in Pauly, *R. E.* s. v. Mars, p. 1937, Wissowa a un peu changé d'avis, et dans *Philog. Wochenschrift*, 1921, p. 994 et suiv., il concède que sa thèse du Mars guerrier est vrai du Dieu de l'État romain, plus que du Mavors italique.

3. Éd. des *Fastes* d'Ovide, Londres, 1929, t. III, p. 1 et suiv. Une conciliation analogue dans Grenier, *Le génie romain*, p. 111.

4. Caton, *De re rustica*, *loc. laud.* : « uti tu morbos ... prohibessis auerruncesque ; utique tu fruges, frumenta, uineta uirgultaque grandire beneque euenire siris... » ; *Carmen Aruale*, l. 2 : « neue lue rue marmar sins incurrere in pleores » ; Tertullien, *loc. laud.*

contre les hommes, mais contre des maux, dont il est légitime de supposer, d'après l'anthropologie, qu'ils ont été, à une certaine époque, identifiés à des esprits démoniaques. Sans doute dans le mythe, entièrement submergé par l'apport hellénique, on ne trouve plus trace de ceci, alors qu'en Grèce, par exemple, pour un autre dieu purificateur comme Apollon, le mythe du serpent Python laisse nettement voir ces combats. Mais, à Rome, le rituel, comme souvent, permet de suppléer au mythe et, en l'espèce, les danses des Saliens, justement interprétées par Frazer, nous permettent sur la nature de leur dieu des inférences qui confirment la thèse que nous indiquons.

Dans le récit du Pseudo-Orphée, la Mère des dieux, confondue, comme souvent, avec Rhéa, est irritée aussi de la mort de son peuple (vers 535). Les Argonautes cherchent en vain à dénouer les amarres de leur vaisseau : par un prodige surprenant, les câbles ne peuvent être déliés (vers 526 et suiv.). Comme chez Apollonios, les honneurs funèbres rendus au roi Cyzique ne suffiront pas : il faudra monter au Dindyme et se rendre la déesse favorable par des expiations (vers 553-554). Mais le récit des cérémonies n'offre aucun trait notable, si ce n'est la fondation par Argos d'un sanctuaire de « Rhéa » (vers 611), où l'on place une statue sacrée sculptée par lui dans une souche de vigne (vers 607 et suiv.).

## II

Nous arrivons maintenant au poème de Valérius Flaccus. Nous constatons par rapport à Apollonios un premier et très intéressant changement. Ce ne sont point des tempêtes qui sont les conséquences de l'impiété commise, mais une espèce de découragement qui s'empare du cœur des Argonautes et qui leur rend impossible de poursuivre la route entreprise. Sans doute, ils ont donné à leurs victimes des funérailles en règle :

« Mais pourtant, dès lors, ni le jour, ni la nuit, plus agitée encore de tourments, ne délivrent les Minyens de l'image si atroce des corps massacrés. Deux fois, déjà, les Zéphyres appellent les voiles : dans leur tristesse, les héros n'ont plus foi en eux ; leur cœur ne cesse pas d'être en proie à un chagrin tumultueux ; ils ne pensent pas avoir accordé aux morts toutes les larmes, tout leur dû ; de

leurs yeux, la patrie, l'amour actif des entreprises sont bannis ; il leur plaît de s'affaiblir dans un deuil qui les accable[1]. »

Rien de plus instructif, sans doute, sur la différence des époques et des poètes que ces effets moraux ainsi substitués, chez Valérius, aux effets purement physiques qui se trouvent chez Apollonius. Il est certain qu'il y a, du grec au latin, un enrichissement, un approfondissement incontestable de la sensibilité et du sens religieux. Nous avons ici une peinture du remords qui nous fait penser que Virgile est passé par là, mais où le disciple soutient assez bien la redoutable image du maître.

On songera plus encore au poète de l'*Énéide*, et notamment du *Chant sixième*, en poursuivant sa lecture. Jason consulte le devin Mopsus, pour obtenir de lui un remède au mal étrange qui l'a frappé, lui et les siens. Mopsus répond d'abord par des considérations sur le meurtre :

« Certes, un corps voué à la mort, le lot de quelques instants, les moments d'une destinée fugitive, voici ce qu'il nous faut endurer, nous qui étions jadis une flamme, compagne de celles qui brillent dans l'Olympe céleste. »

On retrouve ici la croyance à l'origine astrale de l'âme, dont il est question dans le discours d'Anchise[2]. On y retrouve, évoquée par le mot *pati*, cette conception ascétique de la vie, pour laquelle notre condition présente est une expiation.

« Pourtant, c'est un crime de commettre des meurtres, de chasser d'ici-bas par le fer les âmes qui s'y attardent et ces germes qui doivent faire retour au ciel[3]. »

1. Vers 362 à 368 :

*At non inde dies neque iam magis aspera curis*
*Nox Minyas tanta caesorum ab imagine soluit :*
*Bis Zephyri iam uela uocant; fiducia maestis*
*Nulla uiris; aegro assidue mens carpitur aestu;*
*Necdum omnes lacrymas, atque omnia reddita caesis*
*Iusta putant; patria ex oculis, acerque laborum*
*Pulsus amor, segnique iuuat frigescere luctu.*

2. *Énéide*, ch. VI, vers 730 et suiv.

3. Vers 378 et suiv. :

*Non si mortalia membra*
*Sortitusque breues et parui tempora fati*
*Perpetimur, socius superi quondam ignis Olympi,*
*Fas ideo miscere neces ferroque morantes*
*Exigere hinc animas redituraque semina caelo.*

Cette condamnation du meurtre, présentée comme s'opposant, dans une certaine mesure, à ce que ferait attendre la nature céleste de l'âme (*pourtant, c'est un crime...*), rappelle la condamnation du suicide faite par Socrate dans le *Phédon*, et nous pensons qu'elle s'en inspire [1]. Puisque la vie présente est mauvaise et n'est pour l'âme qu'une fausse vie, il pourrait sembler légitime de la finir à son gré et de hâter nous-mêmes la fin de nos malheurs. *Pourtant*, Platon condamne le suicide. Le mouvement de pensée est tout à fait analogue à ce qu'il est dans le discours de Mopsus et nous ne pensons pas que cette analogie soit l'effet du hasard.

« Car nous ne nous résolvons pas dans les vents de l'espace ou en des ossements qui seraient de nous tout le reste. La colère subsiste et le ressentiment ne s'éteint pas. Lorsque les âmes sont venues jusqu'au trône de Jupiter redoutable, que par leurs plaintes elles ont révélé le meurtre impie, la porte de la Mort reste ouverte devant elles ; elles ont le droit de revenir sur leurs pas ; on leur donne pour compagne l'une des Sœurs et, toutes deux ensemble, elles parcourent les terres et les mers. Chacune enlace ceux qui furent coupables envers elle, les cœurs qui lui furent ennemis, dans un réseau de châtiments ; il frappe de terreurs diverses ceux qui l'ont mérité. Mais ceux qui, malgré eux, trempèrent leurs mains dans le sang, si ce qui n'est qu'un sort cruel, mais qui fut presque une faute, a frappé les misérables, ceux-là, c'est leur cœur lui-même qui les tourmente, ce sont leurs propres actions qui les rongent : accablés, dépourvus de toute audace, ils dépérissent et s'en vont en larmes, en craintes courbées vers la terre, en une prostration de malades. Tels ceux que tu vois ici [2]. »

1. Phédon, p. 62 A B : « ... καὶ γὰρ ἂν δόξειεν, ἔφη ὁ Σωκράτης, οὕτω γ' εἶναι ἄλογον, οὐ μέντοι ἀλλ' ἴσως ἔχει τινὰ λόγον. »

2. Vers 383 et suiv :

*Quippe nec in uentos nec in ultima soluimur ossa :*
*Ira manet duratque dolor. Cum deinde tremendi*
*Ad solium uenere Iouis questuque nefandam*
*Edocuere necem, patet ollis ianua Leti*
*Atque iterum remeare licet; comes una Sororum*
*Additur et pariter terras atque aequora lustrant.*
*Quisque suos sontes inimicaque pectora poenis*
*Implicat et uaria meritos formidine pulsant...*
*At quibus inuito maduerunt sanguine dextrae,*
*Si fors saeua tulit miseros, sed proxima culpae,*
*Hos uariis mens ipsa modis agit, et sua carpunt*

Valérius distingue ainsi fort curieusement entre les meurtriers volontaires et les meurtriers involontaires. Les premiers seuls sont punis par des agents extérieurs à eux-mêmes, les âmes de leurs victimes et les Euménides. Les autres, au contraire, sont punis par eux-mêmes, par leurs remords. Comme le note Stengel[1], il est caractéristique des temps anciens que le meurtrier involontaire y est chargé de la même dette que le meurtrier volontaire, et ce n'est que plus tard qu'une distinction est faite entre eux. Ici, la différence se présente fort curieusement sous un aspect religieux et mythique. Il n'est pas impossible que, dans le caractère purement moral de la sanction qui frappe les meurtriers qui le sont malgré eux, dans le *sua carpunt facta uiros*, il n'y ait une réminiscence du célèbre *Quisque suos patimur Manes* virgilien, si on voit dans ces mots, d'une manière sans doute incomplète, mais juste, un pas vers l'intériorisation du châtiment de l'âme coupable[2].

Mais cette distinction assez subtile, qui pourrait être bien due à Valérius lui-même et qui reflète les idées morales d'un siècle qui est celui de Sénèque, ne dissimule pas tout à fait une conception moins élevée. Dans la pratique, il n'en sera guère tenu compte. La peine qui a frappé les Argonautes a beau être de nature purement morale, il y sera remédié par une purification de nature purement rituelle, dont le but sera, comme nous le verrons, de chasser les âmes des morts, de les bannir loin de ceux qu'ils tourmentent. Tout se passera comme si cet abattement, ce découragement qui ont fondu sur les Argonautes étaient eux-mêmes de nature démoniaque. Valérius Flaccus nous laisse apercevoir assez nettement cette idée, qui nous reporte à un état d'esprit analogue à celui des cathartes combattus par l'auteur du *Sur le mal sacré* hippocratique[3] : les cauchemars, les accès de craintes plus ou moins irraisonnées sont dus, selon eux, à l'intervention d'Hécate et des Héros, et il faut les combattre par des purifications et par des incantations. Par héros, il faut entendre les esprits des morts. Nous

*Facta uiros; resides et iam nil amplius ausi*
*In lacrimas humilesque metus aegramque fatiscunt*
*Segnitiem. Quos ecce uides.*

1. Stengel, *Die griechischen Kultusaltertümer* (*Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft*, V, 3), Münich, 1920, p. 157-158.

2. Nous renvoyons sur ce point à notre mémoire sur *Les deux démons*, *Revue de philologie*, 1935, p. 189 et suiv.

3. Hippocr., *Morb. sacr.*, p. 592 et suiv. K.

aurons l'occasion de montrer que des croyances analogues expliquent la célèbre cathartique pythagoricienne des passions, que celle-ci n'était à l'origine autre chose qu'une expulsion des mauvais esprits, auxquels était attribué tout bouleversement un peu extraordinaire de l'âme humaine.

Si, laissant de côté la distinction entre criminels involontaires et criminels volontaires, nous ne retenons que le cas de ces derniers, l'exposé de Valérius reste fort intéressant. Le texte qui s'en rapprocherait peut-être le plus est, en effet, un texte des *Lois* de Platon. C'est là qu'il nous est parlé de la colère du mort contre son meurtrier[1]. Citons la traduction de M. Gernet[2] : « Il est dit (dans un mythe ancien) que celui qui a péri de mort violente après avoir vécu dans les sentiments d'un homme libre reste irrité contre l'auteur du fait pendant quelque temps après sa mort : rempli d'effroi et d'épouvante, à cause de la violence qu'il a subie, et voyant son meurtrier aller et venir dans les lieux où lui-même il avait accoutumé, il s'affole et, troublé lui-même, trouble de toute sa force l'auteur de sa mort. » Quel est ce mythe antique auquel se réfère Platon? Il ne semble point connu par ailleurs[3], ou plutôt il ne le serait point s'il n'y avait justement la page de Valérius. Ne sommes-nous pas en droit de penser qu'elle nous conserve un écho de quelque poème, peut-être orphique, auquel Platon fait, de son côté, allusion? Il nous paraît assez peu vraisemblable, en effet, qu'il y ait souvenir indirect des *Lois* elles-mêmes. Le détail mythique de l'affabulation, le trône de Jupiter, la porte de la Mort, les Sœurs, tout cela n'a guère pu être ajouté après coup à ce qui était devenu assez abstrait dans la relation de Platon, de sorte que le mythe conservé par ce dernier se serait, en quelque sorte, réincarné. S'il y a dans notre page quelque écho d'idées pourtant platoniciennes, la vraisemblance est plutôt pour un procédé inverse : quelqu'un, Valérius ou sa source, a mêlé au mythe poétique, concret et imagé, les con-

1. παλαιόν τινα τῶν ἀρχαίων μύθων λεγόμενον, *Lois*, IX, p. 865 DE.

2. Louis Gernet, *Platon, Lois, livre IX. Traduction et commentaire*, Paris, 1917, p. 38. Cf. Rohde, *op. laud.*, p. 217, note 2.

3. Du moins sous la forme d'un mythe exposé pour lui-même. Mais on trouve des échos de cette conception dans Xénophon, *Cyropédie*, 8, 7, 18; dans Eschyle, *Choéphores*, vers 39 et suiv., 326 et suiv., et chez Antiphon; cf. Rohde, *op. laud.*, p. 217, n. 2, et p. 226, n. 4, et Gernet, éd. d'Antiphon, collect. des Univers. de France, *Introd.*, p. 13, 50, sur le προστρόπαιος et l'ἀλιτήριος. Gruppe, p. 760, note 8, cite notre texte de Valérius, mais ne paraît pas avoir vu le rapport avec le texte des *Lois*, qu'il ne cite d'ailleurs pas.

ceptions du philosophe. A vrai dire, l'influence de Virgile et du VI^e^ chant y est peut-être suffisante.

Après avoir diagnostiqué le mal, Mopsus, poursuivant le cours de sa consultation, indique le remède :

« Mais notre vigilance va leur chercher un remède. Connu depuis longtemps du devin à la longue mémoire, il y a au loin, près des silencieux abîmes de la nuit stygienne, le palais des Cimmériens et une terre inconnue à Ceux d'en haut, sous des ténèbres noirâtres et moisis. Jamais le soleil n'y conduit son attelage de feu ; jamais Jupiter n'y envoie les saisons soumises aux astres. Il s'y élève des frondaisons mystérieuses, une immobile forêt y hérisse d'érables les coteaux chevelus ; il s'y trouve un antre, des chemins où vont les ombres, le bruit retentissant de l'Océan qui fait rage, des campagnes où une épouvante noire fait le vide et, après de longs silences, tout à coup des cris. Là, porteur d'une épée, assis dans des vêtements sinistres, Célaeneus purifie de leur erreur les criminels involontaires et, pour leur faire remise de leur faute, il déroule des incantations qui apaisent les mânes sans repos. C'est lui qui m'a révélé les rites expiatoires qu'il fallait accorder à ceux qui furent massacrés ; c'est lui qui, de plein gré, m'a découvert et l'Érèbe et les terres. Aussi, quand le soleil levant enflammera de pourpre les flots de la mer, emmène avec toi tes compagnons pour le sacrifice et offre une paire de bœufs aux Grands Dieux ; pour moi, je ne puis sans crime désormais me joindre à vos rangs, tant que je n'ai point passé une nuit à porter les offrandes expiatoires. Voici que la fille de Latone fait avancer son char qui répand la fraîcheur ; détourne ta route et que le rivage fasse silence pour l'acte que tu as décidé[1]. »

1. Vers 397 et suiv :

*Sed nostra requiret*
*Cura uiam. Memori iam pridem cognita uati*
*Est procul ad Stygiae deuexa silentia noctis*
*Cimmerium domus et Superis incognita tellus,*
*Caeruleo tenebrosa situ, quo flammea nunquam*
*Sol iuga sidereos nec mittit Iuppiter annos.*
*Stant tacitae frondes immotaque silua comanti*
*Horret acerna iugo; specus umbrarumque meatus*
*Subter et Oceani praeceps fragor aruaque nigro*
*Uasta metu et subitae post longa silentia uoces.*
*Ensifer hic atraque sedens in ueste Celaeneus*
*Insontes errore luit culpamque remittens*
*Carmina turbatos uoluit placantia Manes.*
*Ille mihi quae danda forent lustramina caesis*

La page est d'une grande beauté, d'une poésie funèbre et mystérieuse, qui soutient ici encore fort bien la comparaison avec Virgile. Valérius Flaccus semble se souvenir de la Νέκυια homérique. Comme elle, il met en rapports étroits, mais assez mal définis, le pays des Cimmériens et le royaume des Morts[1]. Mais le point important serait de savoir où il a pris la singulière figure de Célaeneus. L'a-t-il purement et simplement inventée? Nous allons voir la grande richesse, religieuse et rituelle, des vers qui suivent. Elle nous montrera en Valérius un poète savant en la matière et ne nous invitera guère à croire que Célaeneus soit une fiction toute gratuite. En fait, cependant, ce nom de Célaeneus (Κελαινεύς) ne nous est connu que comme épithète d'un Dionysos et d'un Zeus honorés à Apameia Kibôtos de Phrygie après l'avoir été à Kelainai[2]. A Apameia était également honoré le héros Kelainos, éponyme de la ville de Kelainai ; il est représenté sur les monnaies comme un jeune homme nu tenant d'une main une patère et de l'autre une lance. Rien n'autoriserait à voir en lui un personnage infernal, s'il ne nous était donné comme le fils de Poseidon et d'une Kelaino[3], qui serait l'une des Danaïdes[4] : or, d'après une variante célèbre de leur légende, les filles de Danaos étant arrivées ἄγαμοι dans le monde souterrain[5], on pourrait peut-être placer là l'union du dieu et de l'héroïne. Que l'on remarque que chez Valérius, le séjour de Célaeneus, son antre est placé aux confins du monde infernal et aux bords de l'Océan. Faut-il identifier ce Célaeneus au Kelainos honoré en Phrygie? Rien n'est plus douteux.

Quoi qu'il en soit, l'antre où siège Célaeneus nous paraît assez rappeler l'antre de Trophonius à Lébadée[6]. La figure même de ce

*Prodidit, ille uolens Erebum terrasque retexit.*
*Ergo ubi puniceas oriens accenderit undas,*
*Tu socios adhibe sacris armentaque Magnis*
*Bina deis; me iam coetus accedere uestros*
*Haud fas interea, donec lustralia pernox*
*Uota fero. Mouet en gelidos Latonia currus :*
*Flecte gradum, placitis sileant age litora coeptis.*

1. *Odyssée*, chant X, vers 509 et suiv. Cf. Rohde, *op. laud.*, p. 44 et suiv.
2. Adler s. v. Kelaineus, in Pauly's, *Real-Encyclop.* Nonnos, *Dionysiaques*, XIV, 74, connaît un Célaeneus qui descend de Pan ; Martial, *Épigrammes*, V, 42, 2, désigne Attis par Célaeneus.
3. Strabon, XII, 579, cf. Kern s. v. Kelainos, *Ibid.*
4. Capelle s. v. Kelainos, I, *Ibid.*
5. Rohde, *op. laud.*, p. 604.
6. Rohde, *Ibid.*, p. 100, note 1.

personnage nous paraît tout à fait analogue à celles de Tirésias (l'épisode rappelle la consultation de Tirésias par Ulysse), d'Amphiaraus, de Trophonios, véritables divinisations du catharte. En ces diverses figures mythiques, l'histoire s'efforce parfois de retrouver des esprits souterrains, des dieux plus ou moins chtoniens[1]. Il n'est pas impossible[2]. Le fait capital est que tous ont, à une certaine époque, été imaginés sur le modèle de ces devins et purificateurs plus historiques que furent les Épiménide et les Onomacrite[3]. Ici, il nous paraît qu'il n'y a entre Célaeneus et celui qui le consulte, Mopsus, d'autre différence que celle-ci, que l'un est dans l'au-delà le prototype de ce que l'autre est censé être dans le monde des vivants.

Parmi ses attributs, nous voyons que Célaeneus est *ensifer*. Quelle est cette épée? Nous pensons que c'est celle du magicien, sur laquelle nous allons avoir à nous expliquer plus longuement et que nous verrons à l'œuvre dans les mains de Mopsus. De même, Célaeneus détient de précieuses formules d'incantation : nous allons voir Mopsus, dans ses rites, leur donner une part prépondérante. Entre les deux, cependant, une différence : Célaeneus est vêtu d'habits noirs ; Mopsus, au contraire, aura les vêtements d'une blancheur éclatante qui conviennent mieux au prêtre purificateur.

## III

Les rites accomplis sur les conseils de Célaeneus transmis par Mopsus se divisent très nettement en deux parties : une partie préliminaire, qui a lieu la nuit et où intervient seul le devin Mopsus ; la purification proprement dite, qui a lieu le jour et où Mopsus dirige des cérémonies auxquelles tous les Argonautes prennent part. Cette

1. Voir surtout le chapitre de *Psyché* qui porte le titre : Dieux des cavernes; transports sur les montagnes (chap. III).

2. L. R. Farnell, *Greek hero cults and ideas of immortality*, Oxford, 1921, p. 21, 245-246 (Trophonios), p. 58-62 (Amphiaraus) — on s'étonne de ne pas voir étudié Tirésias — ne juge pas identique le cas de Trophonios, où il voit lui aussi « un être d'origine divine ou démoniaque », et celui d'Amphiaraus, qu'il classe parmi les « sacral heroes and heroines », c'est-à-dire parmi les figures de prêtres héroïsés. Sur Trophonios voir encore, du même auteur, *Cults of the Greek States*, t. I, Zeus, R. 20, 137 a.

3. M. Gernet (*Le génie grec dans la religion*, Paris, 1932), p. 263, juge secondaire du point de vue du culte le personnage légendaire de Trophonios et d'Amphiaraus. Mais nous nous plaçons justement en ce moment-ci au point de vue de la légende et de la poésie.

distinction, nous venons de le voir, se trouve déjà indiquée dans le discours adressé à Jason.

Les rites nocturnes sont désignés, dans ces paroles, par les mots *lustralia pernox uota fero*. L'adjectif *pernox* correspond très exactement au grec πάννυχος. Il nous semble que Valérius Flaccus doit songer aux cérémonies qu'on appelle des παννυχίδες. Dans les cérémonies romaines, mais tout imprégnées de rituel hellénique de ces lustrations que sont les Jeux séculaires, on retrouve la même opposition d'un rituel nocturne et d'un rituel diurne. Les cérémonies de la nuit sont qualifiées, dans la relation en grec de Zosime, de παννυχίδες[1]. Ces *lustralia uota*, cet *arcanum sacrum*, qui vont être célébrés la nuit, nous verrons, selon toute vraisemblance, qu'ils s'adressent aux dieux d'en bas : ainsi, les sacrifices nocturnes des Jeux séculaires sont-ils faits aux divinités chtoniennes, primitivement Dis pater et Proserpine, dans les Jeux séculaires d'Auguste, à Terra mater, aux Eilythuiai et aux Moirai[2].

Mopsus commence par attendre et calculer le moment favorable pour l'accomplissement du sacrifice. On ne nous dit pas comment il procède, s'il guette la présence d'*omina* favorables et si son art est celui de la discipline augurale, ou s'il observe les astres, et s'il fait preuve d'une compétence astrologique qu'on ne s'étonne pas de lui voir attribuée : le Pseudo-Orphée se vante bien de connaître

σημείων τεράτων τε λύσεις ἄστρων τε πορείας[3].

Puis Mopsus va laver son corps dans la mer[4]. La mer est, en effet, une grande purificatrice, bien connue comme telle de la religion grecque. Il ceint ses tempes de bandelettes[5] et d'une couronne

1. Zosime, II, 5.

2. *Ephem. Epigr.*, VIII, p. 237.

3. Pseudo-Orphée, *Argonautiques*, vers 38. Cf. aussi les *indices* de Kern, *Orphicorum fragmenta*, s. v. ἀστρολογικά et ἀστρονομία; cf. Tzetzes, *Iliade*, XVIII, 710, Abel Isq.

4. Bouché-Leclerq, art. *Lustratio*, dans le *Dictionnaire des antiquités* (Saglio), col. 1407, 2; Stengel, *Die griechischen Kultusaltertümer*, p. 162; Rohde, *op. laud.*, p. 605 et suiv. Purification avec l'eau de mer, notamment dans les Grands Mystères à Éleusis; Foucart, *Les mystères d'Éleusis*, Paris, 1914, p. 29 : on connaît la formule : ἁλαδε μύσται (cf. *Ibid.*, p. 314 et suiv.), etc.

5. Vers 424 et suiv. :

*Tempora tum uittis ei supplice castus oliua*
*Implicat et stricto designat littora ferro;*
*Circum humiles aras ignotaque nomina diuum*
*Constituit siluaque super contristat opaca.*

d'olivier[1]. Mais voici où notre texte devient tout à coup d'un extrême intérêt. Mopsus tire une épée, avec laquelle il trace un cercle sur le rivage. Tout autour (de ce cercle), il dispose des autels bas, ainsi que (ici l'expression même est obscure) « les noms inconnus des Dieux » ; il place sur le cercle (ou sur les autels) des branches d'un feuillage sombre.

Si nous voulons trouver l'explication des rites ainsi accomplis, c'est à des documents proprement magiques qu'il faut nous adresser. L'épée de Mopsus n'est autre que ce qu'ils désignent du nom de μάχαιρα τῆς τέχνης, et dont le traité publié par M. Delatte dans les *Anecdota Atheniensia* nous apprend avec précision l'usage[2] : ce glaive sert à tracer le cercle magique, cercle qui lui-même joue un rôle essentiel dans les opérations magiques. Il en est question à plusieurs reprises dans les *papyri*[3].

Peut-être faut-il mettre en rapport l'emploi de cette épée avec la croyance que, comme le dit une scholie de l'*Odyssée*, les morts et les démons craignent le fer[4]. A la lumière de cette croyance, on interprétait ce passage de la Νέκυια, où l'on voit le glaive d'Ulysse éloigner du sang des victimes immolées les âmes des morts qui sont venues voltiger autour d'elles. Comme l'a remarqué Eduard Norden, Lycophron paraît déjà connaître cette exégèse et y faire allusion[5]. Un papyrus de Leyde nous montre que le magicien, qui veut

1. Sur la valeur cathartique et apotropaïque de l'olivier, voir Stengel, *Ibid.*, p. 159; Bouché-Leclerq, *Ibid.*, 1409, col. 2; Rohde, *Psyché*, p. 180, n. 3; p. 186, n. 3; p. 322, n. 1; Diels, *Sibyll. Blätter*, p. 120 et suiv; Stengel, *Opferbräuche der Griechen*, Leipzig, 1910, p. 129.

2. *Anecdota Atheniensia*, 1927, p. 12, 23-24; cf. les figures des p. 25 et 46. Cf. notamment p. 23, l. 17 : ... καὶ χάραξον εἰς τὴν γῆν τὸν κύκλον. Les manuscrits sont modernes (XVI^e^ et XVIII^e^ siècles). Mais on voit combien M. Delatte a raison de dire (p. 9) : « ... il y a bien d'autres concordances, et d'un caractère plus fondamental, entre les conceptions et les usages de la magie antique et ceux du traité conservé dans nos manuscrits... »

3. Il faudra se reporter avant tout à l'article *Xiphos* que Preisendanz doit donner dans le *Lexikon* de Roscher (K. Preisendanz, *Pap. gr. mag.* IV, 1716). On rapprochera la recette magique étudiée par le Père Mouterde (Mélanges de l'Université de Saint-Joseph, Beyrouth, XV, 1930-1931, p. 54 et suiv.); voici la traduction du début : « Glaive de Dardanos. Recette appelée glaive, sans pareille pour l'efficacité; car elle plie et pousse l'âme aussitôt où l'on veut, dès qu'on récite la formule en disant : je plie l'âme d'un tel... »

4. Rohde, *op. laud.*, p. 46. Schol. Q. ad λ. 48 : κοινή τις παρὰ ἀνθρώποις ἐστὶν ὑπόληψις ὅτι νεκροὶ καὶ δαίμονες σίδηρον φοβοῦνται.

5. Norden, *Aeneis VI Buch*, 2^e^ éd., 1916, p. 206. — Lycophron, vers 685 :

φασγάνου πρόβλημα δαιμόνων φόβος.

contraindre Koré à paraître, doit prendre une épée en main ; alors elle viendra à son appel et se mettra à sa merci[1].

Notre texte a le très grand intérêt de nous montrer que cet usage de l'épée et que celui du cercle magique sont bien connus dans la Rome du Ier siècle. Peut-être nous montre-t-il plus. Gerhardt a signalé sur un vase peint l'usage que font des magiciennes d'une épée : il s'agit des fameuses conjurations thessaliennes destinées à faire descendre la lune[2]. M. Hubert paraît admettre l'identité de cette épée et de la μάχαιρα τῆς τέχνης des documents magiques[3]. Notre texte, en mettant cette épée dans les mains de Mopsus et de Célaeneus, tendrait à confirmer que cet instrument et son emploi bien déterminé étaient, en effet, déjà connus de la magie grecque et, en particulier, des traditions plus ou moins orphiques, auxquelles on peut rattacher une figure comme celle de Mopsus. Il y a là, pour le problème des origines de la magie des *papyri* et, en tout cas, de son histoire, une donnée qui ne nous semble pas négligeable.

Le rituel de Valérius Flaccus s'explique parfaitement sans qu'il faille faire intervenir des éléments orientaux. Faut-il croire que le passage que nous étudions en ce moment fasse exception? Faut-il croire que Mopsus, que son modèle divin, l'*ensifer* Célaeneus, aient vu leur figure et leurs attributs modifiés d'après le type de magiciens orientaux? Nous ne le jugeons pas, pour notre part, très vraisemblable. Il nous semble que notre attention doive être par là attirée sur certains éléments orphiques de la littérature magique : par exemple, l'usage qui y est fait du nom même d'Orphée[4], le fait qu'un des *Ephesia grammata* est qualifié d'orphique[5], les rapports frappants qui ont été signalés entre les hymnes orphiques et ceux des *papyri*[6].

Tout autour du cercle tracé sur le rivage, Mopsus dispose des autels bas (*humiles*). Cette épithète montre qu'il s'agit d'autels des-

1. P. 793, éd. Dieterich, in *Jhb. f. kl. Phil. suppl.*, XVI, 1888.
2. *Akademische Abhandlungen*, VIII, 8.
3. Art. *Magia* du *Dictionnaire des antiquités*, p. 1517, n. 11.
4. Hubert, *loc. laud.*, p. 1499, col. I et II. « La figure populaire de l'Orphée magicien du v^e^ siècle est devenue l'un des principaux caractères de la magie mystique postérieure. »
5. Wessely, *Neue griechische Zauberpapyri pap. Lond.*, CXXI. Hésychius, ασκι-κατασκι ; Wünsch, *Neue Fluchtafeln*, in *Rhein. Mus.*, 1900, p. 78.
6. Dieterich, *De hymnis orphicis*, p. 48. Abt, in *Archiv f. relig. Wiss.*, XII, 1909, p. 412.

tinés aux dieux infernaux[1]. Notons aussi que ces autels sont improvisés. Il semble bien que cela ait fait partie de certains rituels chtoniens ; nous sommes frappés, à cet égard, par une expression de Virgile au chant VI (v. 252) : *Tum Stygio regi nocturnas* inchoat *aras*. Si nous la rapprochons du rituel des Jeux séculaires d'Auguste[2] : les sacrifices aux diverses divinités chtoniennes ont été offerts sur des autels dressés à cette occasion[3].

Nous arrivons à l'expression obscure : *ignotaque nomina diuom*. Valérius veut-il simplement parler de *divinités anonymes* analogues à celles que l'on honorait en Grèce en maints endroits, et qui n'étaient pas inconnues non plus de la religion romaine[4]? *Ignota nomina diuom* veut-il dire : *ignotorum nomina diuom*? Il semble bien qu'il y ait ici quelque chose de plus. On ne peut guère supposer le savant Mopsus ignorant le nom de ces dieux auxquels il s'adresse. *Ignota* doit s'entendre non par rapport à lui, mais par rapport aux profanes. Il faut bien plutôt songer à ces noms ésotériques, d'une puissance magique très efficace, dont les *papyri*, notamment, nous ont rendu familière la bizarrerie[5]. Ici encore notre texte nous conduirait donc à faire remonter à la magie grecque ancienne une des pratiques les plus caractéristiques de la magie des *papyri*. Ajoutons qu'il est permis de mieux préciser encore grâce au traité publié par M. Delatte. Il faut prendre à la lettre l'expression même de Valérius disant que ces noms sont placés tout autour du cercle. On verra dans ce traité comment disposer et comment tracer les lettres et les signes magiques[6].

1. Il s'agit d'ἐσχάραι. Les ἐσχάραι servent aux cultes des divinités infernales et des morts. D'après Apollon, *Lex. Hom.* 78, elles étaient faites de gazon et de terre : plus caractéristique est leur faible hauteur. Cf. Stengel, *Die Griechischen Kultus altertümer*, p. 15.

2. Zosime, II, 5. Cf. ma *Note sur le Tarentum : Mélanges de Rome*, 1925, p. 139.

3. Stengel remarque (p. 16) que plus souvent encore que les βωμοί, les ἐσχάραι étaient souvent utilisées une seule fois : à cause, dit-il, de la facilité et du peu de prix de leur érection. Nous soupçonnons plutôt une raison religieuse.

4. Rohde, *op. laud.*, p. 144, n. 1 ; Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 2e éd., p. 37 et suiv.

5. Cumont, *Les religions orientales dans l'empire romain*, 4e éd., p. 41, n. 85, où l'on trouvera une précieuse bibliographie sur la question et notamment un renvoi à Hopfner, *op. laud.*, I, § 489 et suiv., 620 et suiv., et sur l'importance du nom en général chez les primitifs ; Kreglinger, *Études sur l'origine de la vie religieuse*, I, 14 et suiv. ; II, 14 et suiv. On pourra ajouter sur la force magique de certains noms : Hirzel, *Der Name*, Abh. der Leipz. Akad., 36, 2, 2e éd., 1927 ; Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie* (Στοιχεῖα, VII, 1922), p. 54.

6. Cf., par exemple, p. 18.

Quel est le but de ces diverses opérations nocturnes[1]? Valérius nous le dit (v. 428) : c'est de donner à l'endroit un caractère religieux (*numen*)[2] redoutable et cependant apaisant. Cependant, on voit mal, il faut l'avouer, en quoi ces rites de consécration magique préparent la scène diurne qui suit. Peut-être faut-il penser qu'en contraignant les divinités à lui obéir, Mopsus s'est assuré d'une force divine qui lui permettra d'agir efficacement dans la suite. Cette force se trouve, en quelque manière, localisée dans le cercle tracé sur le rivage.

Pour terminer, Mopsus fait se lever le soleil. Nous pensons que cette expression aussi doit être prise à la lettre. Nous nous retrouvons là dans un cercle de croyances bien connues. Les sorcières thessaliennes prétendaient faire descendre la lune[3]. L'hymne orphique aux astres nous les montre venant à l'appel des mystes[4]. Il existait de nombreux charmes destinés à agir sur le temps. Diodore sait qu'au cours du voyage des Argonautes, Orphée conjure les vents[5], et un personnage aussi historique qu'Empédocle se targuait de miracles du même genre[6]. Toutefois, nous ne connaissons pas, pour notre part, de lever du soleil ainsi provoqué par un magicien : que ce soit le mérite propre, l'exploit personnel de Mopsus !

## IV

Cependant arrive, en une espèce de procession, la troupe des Argonautes[7]. Le devin, qualifié cette fois de prêtre d'Apollon délien,

1. Vers 428-429 :

*Utque metum numenque loco sacramque quietem*
*Addidit, ardenti nitidum iubar euocat alto.*

2. On notera cet emploi intéressant du mot *numen*.
3. Hubert, *loc. laud.*, p. 1499, 1 ; Pfister, art. *Epode*, p. 334 (P.-W., *Supp.* IV).
4. *Hym. orph.*, VII. Vers 12 :

ἔλθετ' ἐπ' εὐιέρου τελετῆς...

5. Diodore, IV, 43, 48, 6.
6. Bidet, *Biographie d'Empédocle*, Gand, 1894, p. 145, croit toutefois que la légende d'Empédocle arrêtant les vents avec des peaux d'âne est postérieure à sa mort.
7. Vers 430 et suiv :

*Adque Argoa manus uariis insignis in armis*
*Ibat agens lectos aurata fronte bidentes.*
*Delius hic longe candenti ueste sacerdos*
*Occurrit ramoque uocat : iamque ipse recenti*
*Stat tumulo placida transmittens agmina lauro.*

lui fait signe de son rameau, qui est de laurier, comme nous l'apprennent les vers suivants. Ceux-ci nous montrent les héros défilant devant lui, et il agite sur eux son rameau. Nous avons affaire ici déjà à un rite de purification. La vertu cathartique du laurier est bien connue. Comme le dit Lydus, le laurier est détesté par les démons[1]. On a remarqué que Valérius Flaccus a eu le soin de placer en ce moment Mopsus sous le patronage d'Apollon. Apollon, le dieu purificateur, est souvent représenté lui-même avec un rameau de laurier. Tel vase peint nous fait assister à une purification célèbre, accomplie par le dieu lui-même, celle d'Oreste[2]. D'une main, il tient un porcelet au-dessus de la tête du meurtrier, de l'autre, un long rameau de laurier. Il en est un autre où l'on voit les Érynnies tenues en respect par le victorieux instrument de la lustration[3]. A l'instar d'Apollon, une gemme nous montre un émule de Mopsus, Mélampous, purifiant d'autres criminelles célèbres, les Proetides[4]. Mais voici qui nous fournit un rite tout à fait analogue à celui que nous avons chez Valérius. Il y est, en effet, aussi question d'une purification collective. D'après un certain Apollodore mal identifié, cité par Clément d'Alexandrie, qui invoque aussi le témoignage de Callimaque[5], le devin Branchos eut à purifier le peuple de Milet ; il aspergea le peuple avec des rameaux de laurier. Puis il chanta un hymne adressé à Apollon et à Artémis, hymne que le peuple faisait suivre d'une bizarre incantation composée de mots ma-

1. D'après Lydus, *De mensibus* IV, 4 (p. 68, Wuensch), le laurier a été consacré à Apollon parce que, comme le dit Plutarque, il est plein de feu et qu'Apollon est le feu, car il est le soleil, « ὅθεν καὶ ἀπεχθάνεται δαίμοσι τοῦτο τὸ φυτόν... ». Sur la valeur purificatrice du laurier, voir C. Boetticher, *Der Baumkultus der Hellenen* (Berlin, 1856), p. 365 et suiv.; Diels, *Sibyllinische Blätter*, p. 120; Samter, *Familienfeste*, Berlin, 1901, p. 87 et suiv.; Stengel, *Die griechischen Kultusaltertümer*, p. 162; Rohde, *op. laud.*, p. 195; Bouché-Leclercq, art. *Lustratio*, p. 1409, col. 1 et 2; Frazer, éd. des *Fastes*, t. III, p. 348, etc.

2. *Dict. des antiquités*, fig. 4588 = Reinach, *Répertoire des vases peints*, t. I, p. 132, 2. Cf. *Ibid.*, t. I, p. 276; p. 390, 1 et 3; I, 52, 3.

3. Reinach, *Ibid.*, t. I, p. 467, 2.

4. *Dict. des antiquités*, fig. 4689.

5. *Stromata*, V, ch. VIII, 47, 3, p. 359, Stählin : Ἀπολλόδωρος δ' ὁ Κερκυραῖος τοὺς στίχους τούσδε ὑπὸ Βράγχου ἀναφωνηθῆναι τοῦ μάντεως λέγει Μιλησίους καθαίροντος ἀπὸ λοιμοῦ. Ὁ μὲν γὰρ ἐπιρραίνων τὸ πλῆθος δάφνης κλάδοις προκατήρχετο τοῦ ὕμνου ὧδε πως :

μέλπετε, ὦ παῖδες, ἑκαέργον καὶ ἑκαέργαν.

ἐπέψαλλεν δὲ ὡς εἰπεῖν ὁ λαός. « βέδυ, ζάψ, χθώμ, πλῆκτρον, σφίγξ. κναξζβίχ, θύπτης, φλεγμό, δρώψ. » Μέμνηται τῆς ἱστορίας καὶ Καλλίμαχος ἐν ἰάμβοις. — Κερκυραῖος est corrigé par Christ, *Philol. Stud.*, p. 27, en Ἀθηναῖος. Koetschau voudrait lire Κυρηναῖος. Sur Branchos, voir L. R. Farnell, *Cults*, IV, p. 405, Apollo, R. 200.

giques. Branchos et Mopsus nous apparaissent tous deux comme des cathartes apolliniens. Le rite peut, dans une certaine mesure, être considéré comme orphique. Du moins, dans l'hymne orphique à Héraklès, c'est en agitant un rameau que ce dieu, évidemment envisagé comme ἀλεξίκακος, tient en respect et écarte les génies malfaisants[1] ; on ne nous dit pas que le rameau soit de laurier, mais le geste, au moins, et le rite sont très analogues.

Puis Mopsus conduit ses compagnons au bord du fleuve[2]. Là, il les fait se déchausser. La pratique est, elle encore, bien connue, soit de la magie, soit des cérémonies de lustration[3]. D'après Henckenbach, elle aurait pour but de renforcer la vertu du magicien par son contact avec la terre. Il semble plus probable qu'il faille mettre au premier plan le fait qu'on dénoue des liens et qu'il faille songer aux superstitions étudiées par le même Henckenbach au sujet de ces derniers. Tout lien, tout nœud est un obstacle à l'action du rite, et c'est pourquoi il faut s'en débarrasser[4].

Vient alors un geste d'adoration : les Argonautes doivent élever haut en l'air leurs mains vers le soleil levant et, immédiatement après, ils se prosternent dans la plaine. Le Soleil est, en effet, un dieu purificateur[5]. Faut-il songer à la prière matinale que, d'après

1. Hymn., *Orph.* XII, 15-16 :

ἐξέλασον δὲ κακὰς ἄτας, κλάδον ἐν χερὶ πάλλων
πτηνοῖς τ'ἰοβόλοις κῆρας χαλεπὰς ἀπόπεμπε..

Noter que cet Héraklès est invoqué (v. 5) comme : μάντι.

2. Vers 435 et suiv. :

*Ducit et ad fluuios ac uincula soluere monstrat*
*Prima pedum glaucasque comis praetexere frondes*
*Imperat, hinc alte Phoebi surgentis ad orbem*
*Ferre manus totosque simul procumbere campis.*

3. J. Henckenbach, *De nuditate sacra sacrisque uinculis*, 1911, *Rel. gesch. Vers. u. Vorarb.*, IX, 3, p. 23 et suiv., sur la *denudatio pedum*. Des divers textes et témoignages invoqués par cet auteur celui qui se rapproche peut-être le plus du nôtre (il s'agit d'une fête des Morts à caractère nettement carthartique (cf. *infra*), les *Lemuria* romains) c'est ce passage des *Fastes* d'Ovide :

« Ille memor ueteris ritus timidusque deorum
Surgit, *habent gemini uincula nulla pedes*,
Signaque dat digitis medio cum pollice iunctis,
Occurrat tacito ne leuis umbra sibi, ...
Et rogat ut tectis exeat umbra suis » (V, 421).

4. Ainsi explique-t-on l'une des interdictions rituelles qui frappent le flamine de Jupiter; celui-ci ne doit avoir sur sa personne aucun nœud ni porter aucun anneau : Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, X, 15; Macrobe, *Sat.* I, 16, 9. L'explication a été donnée par Frazer, *Golden Boughs*, 3e éd., t. III, ch. v, p. 293-317.

5. Rapp, art. Hélios, in *Roschers Lexikon*, col. 2021. Cf. notamment le scholiaste

les *Bassarides* d'Eschyle, Orphée chaque matin sur le Pangée lui adressait[1]? D'après les *Lois* de Platon, cela aurait été un usage général des Grecs d'adresser au Soleil et à la Lune, au lever et au coucher de ces astres, une prière, et ces prières auraient été faites à genoux[2], ce qui est peut-être l'explication du prosternement des Argonautes[3]. Quel geste, en cette circonstance, était fait avec les mains? Nous retrouvons en Orient, par exemple chez les Esséniens, le geste même que décrit Valérius Flaccus[4]. Mais le geste était-il inconnu de la Grèce classique? On remarquera que notre texte, rapproché des *Bassarides*, tend à prouver qu'il n'était pas inconnu des milieux orphisants, et l'on se souviendra que, pour les Esséniens eux-mêmes, nombreux sont ceux qui ont cru retrouver chez eux un mysticisme d'origine grecque plutôt qu'orientale[5].

Nous arrivons maintenant au sacrifice expiatoire[6]. Les victimes en sont des brebis de couleur noire. On ne nous dit pas à quelle divinité elles sont offertes. La couleur des animaux montre qu'il s'agit de dieux infernaux[7]. Mais on peut hésiter pour savoir s'il faut voir en eux les morts eux-mêmes qu'il faut apaiser ou éloigner, comme la suite le montrera, ou Hécate, ou Pluton et Perséphone, ou peut-être plutôt, nous l'allons voir, Zeus Meilichios.

de Pindare, *Ol.* 7, 58 (ὁ ἁγνίζειν τῇ ἀκτῖνι δυνάμενος), et Proclus, *Hymn.* I, v. 35 : ... καί με κάθηρον ἁμαρτάδος αἰὲν ἁπάσης. Nous regrettons beaucoup de n'avoir pu nous reporter pour ce point au mémoire capital de M. Cumont sur *Il sole vindice dei delitti e il simbole delle mani alzate*, in *Atti della Pont. Accad. di arceol.*, s. III, 1923.

1. Ap. Ératosthènes, *Catast.* 24, p. 140; cf. Kern, *Orpheus*, p. 7.

2. *Lois*, X, p. 887 E.

3. Προκυλίσεις ἅμα καὶ προσκυνήσεις.

4. Philon, *De uita contemplatiua*, II, p. 485 M.

5. I. Lévy, *La légende de Pythagore de Grèce en Palestine*, Paris, 1927, p. 269, et les notes 10 et 11.

6. *Tunc piceae mactantur oues, proiectaque partim*
*Tergora, per medios partim gerit obuius Idmon.*
*Ter tacitos egere gradus, ter tristia tangens*
*Arma simul uestesque uirum lustramina ponto*
*Pone iacit; rapidis adolentur cetera flammis.* (Vers 439-443.)

On notera : 1° qu'il y a une certaine contradiction avec ce qui avait été dit plus haut dans le discours de Mopsus, où était prescrit un sacrifice aux *Magni Dei* (les Μεγάλοι Θεοί de Samothrace? Cybèle et Attis?), constitué par une paire de bœufs (*armenta*) (vers 412); 2° qu'on voit intervenir de manière assez inattendue Idmon, autre devin qui fait partie de la troupe des Argonautes. Faut-il voir là les traces d'une contamination par Valérius de deux traditions différentes?

7. Stengel, *Die griechischen Kultusaltertümer*, p. 151; du même, *Opferbräuche*, p. 187 et suiv.; Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 2e éd., p. 413.

Le sacrifice est suivi de rites décrits avec précision. Les corps des victimes (*tergora*) sont divisés en deux parts : l'une est jetée à terre, l'autre est portée à travers les rangs de l'armée. Peut-être faut-il donner à *tergora* une valeur plus limitée. En effet, la promenade qui est faite au milieu des Argonautes [1] rappelle de très près les sacrifices lustratoires faits à Zeus Meilichios et ce qu'on appelait le Διὸς κῴδιον. On désignait par ce nom la peau du bélier immolé, qu'on promenait à travers toute la ville, comme si, déclare Stengel, elle devait absorber dans sa laine toutes les impuretés, dont il s'agissait de se débarrasser [2].

Que veulent dire les mots *ter tacitos egere gradus* qui suivent immédiatement? Quand il s'agit de purifier des individus isolés, note Stengel, on emploie aussi le Διὸς κῴδιον [3]. La personne en question foule du pied gauche la peau du bélier. Est-ce de cela qu'il est question ici, bien que la purification soit collective? Le rite est répété trois fois, et ainsi la vertu magique du nombre 3 s'ajoute à l'effet spécifique des καθάρσια [4].

Non seulement la peau est ainsi foulée aux pieds successivement par les divers Argonautes, mais elle est aussi mise en contact avec les armes et les vêtements des guerriers, leurs armes — l'épithète *tristia* le montre — parce qu'elles sont souillées du sang de Cyzique et des siens, leurs vêtements sans doute pour la même raison.

La cérémonie terminée, Mopsus jette derrière lui dans la rivière les *lustramina*, ce qu'on appelle en grec les καθάρσια. Et, en effet, tout ce qui avait été employé pour la purification et qui était entré en contact avec la souillure était soigneusement rejeté : tantôt enterré, tantôt, comme c'est ici le cas, jeté dans la mer ou dans une rivière [5]. On notera que Mopsus a soin de jeter les objets derrière lui et de se conformer à ce qui était de règle en pareil cas [6]. Comme

1. Sur la valeur rituelle des promenades circulaires, voir Knuchel, *Die Umwandlung in Kult, Magie und Rechtsbrauch* (*Schriften der Schweiz. Ges. f. Volkskunde*, XV, 1919); Hammerström, *Ein minoischer Fruchtbarkeitszauber* (*Acta Acad. Aboensis Herm.*, III, 1922).

2. Stengel, p. 164.

3. Stengel, ibid.

4. « La vertu magique du nombre 3... s'ajoute à l'effet spécifique des καθάρσια. Ainsi Médée purifiant Eson : *terque senem flamma, ter aqua, ter sulfure lustrat* » (Ovide, *Métamorphoses*, VII, 261). Cf. Virg., *Egl.* VIII, 74-77 (Bouché-Leclerc, art. *Lustratio*, p. 1411, note 6).

5. Stengel, *Die griechischen Kultusaltertümer*, p. 167.

6. *Pone*, Stengel, *Ibid.*; Rohde, *op. laud.*, p. 333, n. 3.

tant d'autres, le rite est commun à la magie et aux cérémonies lustratoires.

Nous arrivons ainsi à un épisode qui marque le moment culminant des opérations de Mopsus et qui constitue l'élément le plus original du récit de Valérius[1].

On érige des troncs de chêne qui sont censés représenter les héros, c'est-à-dire les Argonautes, et, à ces supports, on attache des armes simulées. Mopsus veut dériver sur ces manières d'épouvantails « les menaces stygiennes » et la colère des morts et, en même temps, il prononce une incantation purificatoire. Elle est adressée aux morts, qui sont fort poliment priés de s'en aller, d'abolir leur ressentiment et de rester désormais dans leur séjour infernal. Qu'ils s'abstiennent désormais de venir tourmenter les guerriers. Qu'ils n'aillent pas non plus hanter les villes grecques et leurs carrefours. Que nul fléau, nulle maladie ne s'abattent sur les moissons et les récoltes. Que ni les peuples ni les descendants des Argonautes n'aient jamais à expier ces forfaits.

Que veulent dire ces troncs d'arbres sur lesquels est dérivée la colère des morts? Ils sont en nombre égal à celui des Argonautes ; ils sont évidemment censés les représenter, et c'est pourquoi on les charge d'armes simulées. Ils sont destinés à servir de substituts aux meurtriers. Il n'est pas, à notre connaissance, question ailleurs de ce rite singulier ; mais il correspond trop bien à certaines tendances de la pensée mi-magique mi-religieuse, pour qu'il faille douter que Valérius l'emprunte à une source excellente.

Ce rite singulier n'est pas directement attesté, mais il en est un autre auquel il fait invinciblement songer et sur la nature duquel peut-être, en retour, il jette quelque clarté. Ces troncs d'arbres,

1. Vers 444 et suiv. :

*Quin etiam truncas numerum effigiesque uirorum*
*Rite locat quercus simulataque subligat arma.*
*Huc Stygias transire minas, iramque seueri*
*Sanguinis, his orat uigiles incumbere curas;*
*Atque ita lustrifico cantu uocat : « Ite perempti*
*Ac memores abolete minas; sint otia uobis;*
*Sit Stygiae iam sedis amor; procul agmine nostro*
*Et procul este mari cunctisque absistite bellis,*
*Uos ego nec Graias unquam contendere ad urbes*
*Nec triuiis ululare uelim, pecorique satisque*
*Nullae ideo pestes nec luctifer ingruat annus,*
*Nec populi nostriue luant ea facta minores. »*

avec les armes qui leur sont attachées, rappellent singulièrement les trophées. Selon Stengel, le trophée n'est point seulement un acte de remerciement et un hommage adressé aux Dieux ; on espérait, par cette pieuse offrande, éviter une souillure, grâce au bien dont on avait dépouillé le corps des morts, et échapper à la vengeance de leur âme[1]. Adolphe Reinach[2] explique le mot *tropaion* comme étant le contraire de l'*âpotropaion* : celui-ci est ce qui met en fuite et détourne toutes les forces surnaturelles qui peuvent nuire à l'homme ; celui-là doit être ce qui les concentre en sa faveur. Τροπαῖον a pour lui la valeur qu'a chez Homère προστρόπαιον. « Sur le champ de bataille, ce sera un groupement d'armes ennemies qui signifiera à tous que leurs porteurs ont été dévoués aux Dieux qui ont donné la victoire. L'ennemi leur est comme livré par un lien magique ; épouvantail pour l'ennemi, le trophée est, pour qui le dresse, à la fois le gage et la consécration du triomphe. »

La direction générale de ces interprétations, le lien qu'elles établissent entre les trophées et l'idée des morts et la nécessité de détourner leur colère nous paraît juste. Nous avouons en trouver le détail assez obscur, peut-être par un excès de subtilité de la part de leurs auteurs. Il nous semble que notre texte suggère de lui-même une interprétation analogue, mais beaucoup plus simple. De même que les troncs d'arbres auxquels sont accrochés les armes des Argonautes leur servent de substituts, de même les trophées doivent représenter une ou un ensemble de personnes armées. Mais quel rôle jouent-ils exactement?

Les trophées sont formés à l'aide des armes prises sur les ennemis : faut-il donc admettre qu'ils représenteraient les ennemis? Nous ne le croyons pas ; nous croyons plutôt qu'ils ont une valeur analogue à celle des épouvantails érigés par les Argonautes. La colère des morts qui ont été dépouillés de leurs armes doit s'abattre sur ceux qui les ont ravies. Ceux-ci s'en débarrassent et substituent, pour porter leur responsabilité, des images auxquelles les morts s'en prendront. Si l'étymologie indiquée par Adolphe Reinach était juste, nous voyons avec précision ce que doit « concentrer » le trophée, ce qui doit passer en lui : comme nous le dit Valé-

1. Stengel, *op. laud.*, p. 90 ; cf. Benndorf, ap. Tocilesco, *Monument von Adamklissi*, p. 127 et suiv. Stengel ajoute une intention de raillerie à l'égard de l'ennemi.

2. Art. *Tropaeum* dans le *Dictionnaire des antiquités* de Saglio, col. 497, 1.

rius Flaccus, ce sont les menaces stygiennes. Mais il nous paraît assez difficile de donner à τροπαῖον le sens de προστρόπαιον. L'adjectif τροπαῖος est fort employé et son sens fondamental est, comme l'indique le *Thesaurus* d'Henri Étienne, οὗ γίνεται τροπή. Le mot est connu comme l'épithète de divinités. Il caractérise des divinités capables d'écarter et de détourner certains maux[1]. Le trophée (τροπαῖον) est donc bien plutôt tout simplement ce qui détourne des guerriers meurtriers et vainqueurs la colère des ennemis morts et vaincus.

On peut, au reste, se demander dans quelle mesure Valérius ne veut pas nous montrer des trophées. Ce qui est probable en tout cas, croyons-nous, c'est que ses vers permettent de jeter un peu de lumière sur la nature de ces singulières représentations.

Mopsus prononce, nous l'avons vu, une incantation purificatrice. C'est le moment décisif de la cérémonie. Rappelons-nous, en effet, ce que lui a enseigné Célaeneus : ce sont essentiellement « des incantations qui apaisent les mânes sans repos ». Nous aurons l'occasion de traiter dans toute son ampleur la question des incantations purificatoires[2]. Elle est, à nos yeux, au centre même de l'orphisme ; en elle se rejoignent la légende d'Orphée et les pratiques dites orphiques. Contentons-nous, pour le moment, d'enregistrer et d'étudier un témoignage intéressant. L'incantation a ici une valeur essentiellement apotropaïque.

Si l'on y regarde de près, cet apaisement des morts que Célaeneus a enseigné à Mopsus est, en réalité, une expulsion. La formule par laquelle débute l'hymne : *Ite perempti...* rappelle curieusement les mots que l'on prononçait à la fin des Lémuries latines : *Manes exite paterni*[3], et encore la formule célèbre de cette autre fête des Morts que sont, pour une large part, les Anthestéries athéniennes :

θύραζε Κῆρες, οὐκ ἔτ' Ἀνθεστήρια[4].

1. Cette valeur de τροπαῖος apparaît à l'évidence quand le mot a un complément au génitif, comme dans Euripide, *Electre*, v. 671 :

Ὦ Ζεῦ πατρῷε καὶ τροπαῖ' ἐχθρῶν ἐμῶν.

2. Un grand nombre de textes et de faits sont rassemblés dans Welcker, *Kleine Schriften*, III, 64 et suiv., dans Pfister, art. *Epode* du Pauly-Wissowa. Voir aussi Ganschinietz, art. *Hymnos*, ibid., et un ouvrage essentiel qu'on s'étonne de voir peu connu en France des historiens des religions anciennes : Combarieu, *La musique et la magie*, Paris, 1909.

3. *Fastes* d'Ovide, V, 443.

4. Photius, s. v. θύραζε. On admet très généralement l'explication donnée par Photius : ὡς κατὰ τὴν πόλιν τοῖς Ἀνθεστηρίοις τῶν ψυχῶν περιερχομένων.

Dans tous les cas, il s'agit d'obtenir une délivrance des vivants grâce à l'éloignement des morts. L'anthropologie nous montre que c'est là une des croyances et une des pratiques les plus universellement répandues. Sir James Frazer, dans son édition des *Fastes*, nous en cite des exemples dans l'Inde, en Esthonie, dans l'ancienne Prusse, au Japon[1].

Le récit peut même être mis en rapport plus précis avec la légende étiologique que l'on contait sur les Anthestéries. Celles-ci auraient été instituées par les survivants pour apaiser les âmes sans repos des victimes du déluge[2]. On doit supposer que ces âmes risquaient d'être redoutables, d'attirer sur les survivants toute sorte de fléeaux, comme ceux que Mopsus veut détourner des Argonautes. On remarquera que les Anthestéries apparaissent aussi comme une fête printanière de la végétation. On se tire de la difficulté par la théorie bien connue sur les rapports entre les cultes chtoniens et les cultes agraires, théorie dont le succès universel et aujourd'hui incontesté ne nous cache pas les faiblesses : ici, en tout cas, pour les Anthestéries, le problème est très précisément d'établir un lien non entre le culte d'esprits plus ou moins souterrains et la végétation, mais entre celle-ci et des morts qui, justement, ne sont pas souterrains, puisqu'ils se promènent dans les villes ! Mais nous apercevons la solution, et elle est analogue à celle que nous proposions pour le dieu Mars. Il ne s'agit pas d'activer, en quelque sorte, par des rites positifs la croissance de la végétation (on ne trouve guère à interpréter en ce sens aux Anthestéries que le mariage de la femme de l'archonte-roi et de Dionysos ; mais cette interprétation nous paraît fort arbitraire[3], et nous ne sommes pas non plus très éblouis par une théorie fort à la mode, celle des unions sexuelles et sacrées destinées à agir sur la fécondité de la nature). En réalité, les Anthestéries, fête funèbre, ont essentiellement une utilité défensive ; il s'agit de détourner des maux et des fléaux, plutôt que d'obtenir des biens et des succès[4]. Si Dionysos y est un

1. Édition des *Fastes*, t. IV, p. 40.

2. Schol. in *Acharn.* 1076 (Théopompe); Schol. in *Gren.* 218 (Théopompe). Il s'agit du jour des χύτροι. Le sacrifice est offert à Hermès Chtonios.

3. Il n'est même pas sûr, du reste, que ce mariage ait eu lieu aux Anthestéries. Pour Frazer (*The magic art*, I, p. 137) il avait lieu au mois de Gamélion ; cf. Miss Harrison, *Themis*, Cambridge, 1912, p. 288, note 3.

4. L'interprétation de Miss Harrison, *op. laud.*, p. 294 : « The *Anthesteria* was then a feast of the *revocation* of souls and the *blossoming* of plants, a feast of the

jour intervenu, c'est qu'il est un des meilleurs défenseurs que la Grèce ait jamais connus contre les souillures démoniaques, un des meilleurs libérateurs[1]. Qu'on nous pardonne d'esquisser seulement ici, en marge de Valérius, ces considérations sur les Anthestéries.

L'idée que les morts peuvent être dangereux, que les rites de purification ont pour but de se prémunir contre eux, se trouve exprimée dans la suite du discours de Mopsus avec une netteté qui rend ce texte particulièrement précieux. Nous ne croyons pas que l'histoire des religions anciennes en connaisse beaucoup qui soient aussi précis et lumineux. Il confirme par un témoignage direct bien des rapprochements faits grâce à l'anthropologie.

Pourquoi les morts sont-ils priés de se tenir désormais dans leur séjour infernal? C'est d'abord qu'on ne veut plus les voir hurler à travers les villes et se plaire dans les carrefours. Frazer cite de nombreux exemples tirés de l'anthropologie de cette croyance que les morts hantent les carrefours[2]. On sait qu'en Grèce Hécate est honorée comme déesse des carrefours, et, au cours des Ἑκαταῖα, on jetait en ces lieux des offrandes de purification[3]. Le texte de Valérius achèverait, s'il en était besoin, de relier ce culte et ces croyances si communément attestées par les ethnologues. Pour notre part, nous croyons, avec Frazer, Nilsson et Samter, que le culte des *Lares* s'explique de la même manière et que l'anthropologie a réhabilité la vieille explication de ces dieux comme esprits des morts.

D'autre part, les morts sont priés de laisser tranquilles le bétail et les moissons, non moins que les hommes. On les considère comme la cause possible de maladies ou de fléaux qui s'abattent sur les animaux et la végétation. Que les maladies soient attribuées à des agents démoniaques, c'est là une croyance bien connue, elle aussi,

great reincarnation cycle of man and nature », nous paraît donc être exactement le contraire de la vérité. C'est nous qui avons souligné *revocation* et *blossoming*.

1. Dionysos de Limnai est aussi honoré le jour des χύτροι; même si le scholiaste a tort de dire que le sacrifice pour les morts lui est offert en même temps qu'à Hermès (Schol. in *Acharn.* 1076, d'après Didymos), il demeure un fait capital, c'est que le jour est qualifié de μιαρά; que tous les temples sont fermés sauf celui de Dionysos, que les morts sont censés errer au travers de la ville. Ceci atteste le caractère infernal de Dionysos, et qu'on l'honore parce qu'on voit en lui une divinité ayant puissance sur les morts. Si l'on admet qu'il a été introduit assez tard dans les Anthestéries, on voit néanmoins à quel titre.

2. Éd. des *Fastes*, t. II, p. 464-473.

3. Rohde, *op. laud.*, p. 227, note et p. 32.

de l'ethnologie et que l'on retrouverait en Grèce[1]. Aux textes que l'on cite à cet égard, nous voudrions joindre une citation que fait Clément d'Alexandre d'un auteur inconnu : on y voit attribués à des démons et à de mauvais anges les épidémies et aussi les orages de grêle (χαλάζαι), les ouragans (θυέλλαι). Les exemples cités montrent à l'évidence qu'il s'agit de croyances grecques[2].

Que ces agents démoniaques puissent être à l'occasion et soient même souvent les âmes des morts, c'est là ce que l'ethnologie atteste encore[3] et ce qui nous est, en Grèce, particulièrement connu chez les pythagoriciens. En un texte curieux[4], il nous est dit que, pour eux, l'air est plein d'âmes ; ces âmes s'appellent démons et héros. Ce sont ces êtres qui envoient les songes, et aussi les signes de la santé et de la maladie : et cela non seulement aux hommes, mais aussi aux bêtes de somme et aux autres animaux. Le texte ajoute que c'est à leur égard que l'on pratique les rites purificatoires et apotropaïques ; c'est sur leur action que se fondent la mantique, les charmes et les opérations analogues[5]. On ne saurait souhaiter de parallèle plus clair à la page que nous étudions : et le diagnostic du mal et l'indication du remède sont très exactement les mêmes.

1. Rohde, p. 320, n. 4; p. 325, n. 1 et 2; voir surtout Ch. Michel, *Les bons et les mauvais esprits dans les croyances populaires de la Grèce ancienne* (*Revue d'histoire et de littérature religieuses*, nouvelle série, t. I, p. 200; cf. encore Wendland, *Hellenist. Kultur*, 1927, p. 125; Usener, *Götternamen*, p. 294; Wilamowitz, *Lesebuch* VI, 1

2. *Stromata* VI, ch. III, 31 (p. 446, Stählin) : Λέγουσιν δ' οὖν τινες λοιμούς τε καὶ χαλάζας καὶ θυέλλας καὶ τὰ παραπλήσια οὐκ ἀπὸ τῆς ἀταξίας τῆς ὑλικῆς μόνης, ἀλλὰ καὶ κατά τινα δαιμόνων καὶ ἀγγέλων οὐκ ἀγαθῶν ὀργὴν φιλεῖν γίνεσθαι. Αὐτίκα φασὶ τοὺς ἐν Κλεωναῖς μάγους φυλάττοντας τὰ μετέωρα τῶν χαλαζοβολήσειν μελλόντων νεφῶν παράγειν ᾠδαῖς τε καὶ θύμασι τῆς ὀργῆς τὴν ἀπειλήν. Ἀμέλει καὶ εἴ ποτε ἀπορία ζῴου καταλάβοι, τὸν σφέτερον αἱμάξαντες δάκτυλον ἀρκοῦνται τῷ θύματι. Ἥ τε Μαντινικὴ Διοτίμα θυσαμένοις Ἀθηναίοις πρὸ τοῦ λοιμοῦ δεκατῇ ἀναβολὴν ἐποιήσατο τῆς νόσου, καθάπερ καὶ τοῦ Κρητὸς Ἐπιμενίδου αἱ θυσίαι αὐτοῖς [Ἀθηναίοις] τὸν Περσικὸν πόλεμον εἰς τὸν ἴσον ὑπερέθεντο χρόνον.

3. Cf. Michel, *op. laud.*, p. 203.

4. L'ensemble de ce texte a été étudié par Wellmann, *Hermès*, 1919 (*Eine Pythagoreische Urkunde*), p. 248, et par Delatte, *La vie de Pythagore de Diogène Laërce*, Bruxelles, 1922, p. 222. Pour cette démonologie, nous nous permettons de renvoyer encore à notre article sur *les Deux Démons*.

5. Diog. Laut. VIII, 32 : εἶναι τε πάντα τὸν ἀέρα ψυχῶν ἔμπλεων καὶ ταύτας δαίμονάς τε καὶ ἥρωας ὀνομάζεσθαι καὶ ὑπὸ τούτων πέμπεσθαι ἀνθρώποις τούς τ' ὀνείρους καὶ τὰ σημεῖα νόσου τε καὶ ὑγιείας καὶ οὐ μόνον ἀνθρώποις ἀλλὰ καὶ προβάτοις καὶ τοῖς ἄλλοις κτήνεσιν εἵς τε τούτους γίνεσθαι τούς τε καθαρμοὺς καὶ ἀποτροπιασμούς, μαντικήν τε πᾶσαν καὶ κληδόνας καὶ τὰ ὅμοια.

Retenons, en particulier, l'idée que les morts sont cause de maladie pour les animaux. Il nous semble, en effet, qu'elle explique une légende célèbre, celle d'Aristée, telle que Virgile la conte au quatrième livre des *Géorgiques*[1]. Aristée nous apparaît, dans certaines légendes, comme un héros qui obtient des remèdes aux maladies de la campagne. Un fléau, dû à la sécheresse et à la chaleur, ayant dévasté les champs de Céos, Aristée fait offrir un sacrifice à Zeus Ikmaios, et les vents favorables recommencent à souffler[2]. Dans l'épisode célèbre des *Géorgiques*, on sait qu'Aristée voit soudain dépérir ses abeilles. Il apprend que la raison en est qu'il a été involontairement causé la mort d'Eurydice. Comment obtient-il la guérison de ses chères bestioles? En offrant, sur les conseils de sa mère Cyrénè, un sacrifice aux Nymphes, lequel sera suivi, huit jours après, de sacrifices funéraires adressés à Orphée et à Eurydice[3]. On sait comment, de la peau d'un des bœufs sacrifiés, renaissent des abeilles[4].

Le dernier vers de l'incantation prie les morts de laisser tranquilles les concitoyens et les descendants des Argonautes. Lui encore, il nous replace dans un cycle d'idées orphiques et dionysiaques. Sans parler du crime fabuleux des Titans, dont le poids pèse sur tout l'ensemble de leurs descendants, c'est-à-dire sur toute la race humaine, on peut rappeler que, selon Platon[5], il y a des maux qui proviennent παλαιῶν ἐκ μηνιμάτων, c'est-à-dire, comme l'a bien vu Rohde[6], qui ont pour cause la colère des âmes des générations passées et des χθόνιοι.

1. Vers 317 et suiv.

2. Sur Aristée, L. M. Farnell, *Greek hero cults...*, p. 49-50; *od Cults* I, Zeus, R. 53; IV Apollo, R. Schirmer, art. *Aristaios*, dans le *Lexikon* de Roscher. Sur Aristée à Céos, Varron, *Fragm. Argon.* II, 1 (Prob. in Virg., *Georg.* I, 14); Diod. Sic. IV, 82; Apoll. Rhod. II, 521-528; Schol., ibid.; Head, *Hist. Num.*[2], p. 482, monnaies de Céos (IV[e]); Clem. Alex., *Stromata* VI, ch. III, 29 (p. 444, Stählin).

3. V. 543-547 :

> « Post, ubi nona suos aurora ostenderit ortus,
> Inferias Orphei Lethaea papavera mittes;
> Placatam Eurydicen uitula uenerabere caesa;
> Et nigram mactabis ouem, lucumque reuises. »

4. Sur cette dernière pratique, voir Billiard, *L'agriculture dans l'antiquité d'après les « Géorgiques » de Virgile*, Paris, 1928, p. 404-405.

5. *Phèdre*, 244 D E.

6. Rohde, *op. laud.*, p. 325, n. 1 (cf. Lobeck, *Aglaophamus*, p. 635-637).

* * *

Ainsi, la page de Valérius Flaccus que nous venons d'analyser nous paraît-elle assez riche d'idées et de faits. Les rapprochements que nous avons faits nous donnent le droit de dire que, sur la question des purifications destinées à remédier à la souillure d'un meurtre, elle est un document de premier ordre. A quoi le doit-elle? D'où est venue à Valérius sa connaissance véritablement précise de ces rites et de ces croyances? C'est la question de sa source qu'il nous faut poser en terminant. Il peut sembler qu'il eût été d'une meilleure méthode de nous la poser en commençant. Mais, en réalité, nous n'avons de moyen de la résoudre que par les rapprochements que nous avons esquissés. Ils ne nous ont pas conduit à une œuvre déterminée, mais seulement à une direction générale. Le cas est fréquent en pareille matière et le serait probablement beaucoup plus si les critiques acceptaient moins facilement de se contenter d'hypothèses indémontrées, hélas ! et indémontrables. La direction générale est celle que désigne le mot « orphique », à la condition de se contenter pour ce mot lui-même d'une valeur assez large : d'entendre par lui cet ensemble de croyances et de rites dont on attribuait volontiers la paternité au fabuleux enchanteur.

Pierre BOYANCÉ.