

**Les Philosophes et les mystères  
dans l'empire romain**

Couverture : *Paysage aux arbres verts*. Autres titres : *Les hêtres de Kerdual* ; *La procession sous les arbres*, RF2001-8, Maurice Denis. Paris, musée d'Orsay. Photo © RMN-Grand Palais (musée d'Orsay) / Jean-Marc Anglès.

Dépôt légal D/2021/12.839/6

ISBN 978-2-87562-268-6

© Copyright Presses Universitaires de Liège 2021

Presses Universitaires de Liège

Quai Roosevelt 1b, B-4000 Liège (Belgique)

[http ://www.presses.uliege.be](http://www.presses.uliege.be)

Tous droits de traduction et de reproduction réservés pour tous pays.

Imprimé en Belgique

*Collection Religions*  
*Comparatisme — Histoire — Anthropologie*

**11**

# **Les Philosophes et les mystères dans l'empire romain**

sous la direction de  
Francesco MASSA et Nicole BELAYCHE

Presses Universitaires de Liège  
2021



# Table des Matières

## **Francesco MASSA et Nicole BELAYCHE**

Introduction. Les philosophes et les mystères dans l'empire romain : discours et pratiques ..... 7

## **Pierre VESPERINI**

Philosophie et cultes à mystères : d'une historiographie l'autre ..... 29

## **Fabienne JOURDAN**

Numénius et les traditions « orientales » : essai sur l'accord perçu entre elles et Platon (fr. 10 F = 1 dP)..... 59

## **Helmut SENG**

Σῆγ' ἔχε, μύστα (OC 132). Zur Theurgie in den Chaldaeischen Orakeln..... 91

## **Pierre VESPERINI**

Philosophie et cultes à mystères : concurrences et confluences..... 127

## **Daniela BONANNO**

Némésis mystérique. L'arrière-plan philosophique de l'*Hymne orphique* 61 et sa réception..... 149

## **Dominique JAILLARD**

« Le philosophe ne doit pas être le prêtre d'une seule cité... Il doit être universellement le hiérophante du monde entier » (Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, 19) ..... 171

## **Philippe HOFFMANN**

Le néoplatonisme tardif et les mystères. Quelques jalons..... 193

**À propos des contributeurs** ..... 205

**Bibliographie** ..... 209

**Index des sources** ..... 241

**Index général** ..... 247

# Introduction

## Les philosophes et les mystères dans l'empire romain : discours et pratiques

Francesco MASSA

Nicole BELAYCHE

[...] ἀλλὰ καὶ οἱ τὰ μυστήρια θέμενοι, φιλόσοφοι ὄντες, τὰ αὐτῶν δόγματα τοῖς μύθοις κατέχωσαν, ὥστε μὴ εἶναι ἅπασι δῆλα, « [...] mais les fondateurs des cultes à mystères, qui étaient des philosophes, ont couvert leurs doctrines par des récits mythiques, de façon à ce qu'elles ne soient pas visibles par tout le monde<sup>1</sup> ».

Plotin à Porphyre : ἔδειξας ὁμοῦ καὶ τὸν ποιητὴν καὶ τὸν φιλόσοφον καὶ τὸν ἱεροφάντην, « tu as montré que tu étais à la fois poète, philosophe et hiérophante<sup>2</sup> ».

### LES PHILOSOPHES « FONDATEURS » DES MYSTÈRES ?

Le passage des *Stromates* de Clément d'Alexandrie signale sans ambiguïté le rapport de dépendance qui existe entre les cultes à mystères et les discours philosophiques dans la représentation du début du III<sup>e</sup> siècle de notre ère. Dans l'imaginaire chrétien notamment<sup>3</sup>, les fondateurs des cultes à mystères sont assimilés aux philosophes qui utilisent les récits mythiques pour cacher la vérité sous des

- 
1. Clément d'Alexandrie, *Stromates*, V, 9, 58, 4 (notre traduction). Sauf mention contraire, tous les textes grecs et latins sont cités d'après les éditions de la *Collection des Universités de France (CUF)* ou des *Sources chrétiennes (SC)*.
  2. Porphyre, *Vie de Plotin*, 15, 4-6 (trad. É. Bréhier, *CUF*).
  3. Mais pas seulement : ainsi Orphée est-il « fondateur » des mystères à Thèbes selon Diodore de Sicile, I, 23, 2-3 et 7.

énigmes<sup>4</sup>, devenant de ce fait les inventeurs des pratiques mystériques. « Cultes à mystères » (μυστήρια), « philosophes » (φιλόσοφοι), « doctrines » (δόγματα) et « récits mythiques » (μύθοι) : Clément d'Alexandrie combine quatre éléments étroitement imbriqués dans les discours littéraires, philosophiques et théologiques du monde impérial, comme dans la tradition grecque des *sophoi*<sup>5</sup>. Chaque terme (y compris « philosophes ») renvoie à une notion élaborée et complexe qui met à l'épreuve depuis longtemps les spécialistes des mondes grec et romain<sup>6</sup>. Dans les *Stromates*, l'utilisation des quatre termes répond à une logique polémique qui vise à montrer la supériorité d'une forme de christianisme sur les sages païennes et sur les autres groupes chrétiens concurrents ; ce faisant, les réflexions de Clément présentent sa religion comme la « vraie philosophie », selon un schéma interprétatif courant chez les auteurs chrétiens des premiers siècles de notre ère<sup>7</sup>. Ce procédé culturel construit la structure des discours antipaïens et antihérétiques de l'époque, mais le lien qu'il noue entre les cultes à mystères, les philosophies et les croyances n'est pas une invention des auteurs chrétiens de la Grande Église, loin de là. L'image proposée par Clément d'Alexandrie s'appuie sur une théorisation plus ancienne qui avait vu le langage philosophique s'imprégner d'expressions, d'images, et de l'imaginaire tirés des cultes à mystères.

Depuis le V<sup>e</sup> siècle avant notre ère au moins, en effet, la pensée et les discours philosophiques ont usé de la réalité ou de la représentation des cultes à mystères, et se sont livrés à des processus d'assimilation, d'appropriation et de réélaboration de leur terminologie. Plusieurs études désormais ont montré que la réalité rituelle entendue derrière le vocabulaire mystérique (en grec notamment μυστήρια, τελεταί, ὄργια, et en latin *initia*, *mysteria*, *sacramenta*) se dérobe derrière des cérémonies qui sont par leur construction même réservées et cachées<sup>8</sup> et, par leur documentation, fortement médiatisées par les textes philosophiques<sup>9</sup>. Ainsi un terme

- 
4. Chez Plotin aussi, voir *Ennéades*, V, 1, 7, 33 : τὰ μυστήρια καὶ οἱ μῦθοι οἱ περὶ θεῶν αἰνίττονται. Cf. NILSSON (1953), p. 180 : « *Mystery rites were, when represented, generally concealed in a mythical guise.* »
  5. Pierre Vesperini développe cet aspect *infra*, p. 50-53.
  6. La bibliographie sur ces catégories est imposante et nous ne renvoyons ici qu'à des publications récentes qui font état de la bibliographie antérieure : sur « philosophie » et « *dogmata* », voir notamment VESPERINI (2017c) et (2019) ; sur « mythe », voir JOHNSTON (2018) ; sur « mystères », voir *infra*.
  7. Sur le christianisme comme « philosophie », notamment dans le monde impérial hellénophone, voir URUIOLI (2013) et MORLET (2014). Sur la question des diverses appellations et des catégories religieuses, voir MASSA (2017).
  8. Sur la construction historiographique du « secret » des mystères, voir MARTIN (2018), p. 181-195 (« *Those Elusive Eleusinian Mystery Shows* ») ; et après d'autres BREMMER (1995).
  9. Voir VAN NUFFELEN (2011a), p. 47 : « *The fact that we are dealing with philosophical reinterpretations of mystery cults should warn us against naively using descriptions of mystery cults by philosophers as unequivocal evidence for their real functioning.* »

comme τελετή était-il utilisé pour désigner aussi bien le rituel initiatique d'Éleusis que toute forme d'expérience de la divinité et de son pouvoir, et son utilisation a varié avec le temps<sup>10</sup>. Même si des approches phénoménologiques, comme celle de Walter Burkert, ont essayé de construire une définition des « cultes à mystères » désignant une catégorie spécifique, dans la documentation antique, grecque comme latine, il n'existe pas de classification clairement établie de ce que l'historiographie a appelé, et continue d'appeler, les cultes « à mystères »<sup>11</sup>.

L'expérience et les séquences successives des cultes à mystères — telles qu'elles étaient développées dans la littérature<sup>12</sup> — offraient un schéma sur lequel poser les étapes successives de la méthode et des exposés philosophiques : l'accès au savoir philosophique, le parcours de la connaissance et l'acquisition d'une « révélation » réservée aux seuls initiés<sup>13</sup> — tous processus liés aussi à une dimension cognitive que des travaux récents sur les cultes à mystères ont mise en avant<sup>14</sup>. Il est indéniable que l'écriture platonicienne a marqué un tournant dans cette utilisation, non seulement du fait de la fréquence d'expressions que Platon emprunte aux mystères<sup>15</sup>, mais aussi par suite de l'importance séminale de sa pensée pour les élites culturelles des époques ultérieures. À l'époque impériale, le langage platonicien, qui est pétri de références aux cultes à mystères, devient le socle commun de la plupart des lettrés, quelle que soit leur appartenance religieuse. Dans cette perspective, le travail fondateur de Christoph Riedweg avait déjà mis en relation l'usage du langage des mystères chez Clément d'Alexandrie à la fin du II<sup>e</sup> siècle avec le modèle platonicien, repris par un Alexandrin du I<sup>er</sup> siècle, Philon, pour parler du

- 
10. Sur les occurrences des termes τελεταί et ὄργια dans la littérature grecque, le recueil de SCHUDDEBOOM (2009) demeure le répertoire de référence.
  11. BURKERT (1987). Sur le rôle fondamental de ce livre dans l'historiographie récente des cultes à mystères grecs et romains, voir BREMMER (2014), p. XI-XII, et notre réflexion sur la catégorie de « mystères » : BELAYCHE, MASSA (2016b) et BELAYCHE, MASSA (2021a), p. 17-25.
  12. La documentation « historique », certes soumise à l'interdit de divulgation, n'arrive pas à attester de ces séquences sans rétroprojeter les discours philosophiques ; cela est particulièrement vrai du déroulé de l'« initiation » éleusinienne reconstruit à partir du *Phèdre* de Platon ou de Plutarque, cf. BREMMER (2014), p. 13-14. Voir aussi MULLER 2005, qui, en archéologue, examine des offrandes de terre cuite rapportées traditionnellement à la geste éleusinienne et conclut à « une invention moderne ».
  13. Cf. CASADESÚS (2016). Pour une historiographie de cette lecture à partir des *Hymnes orphiques*, voir la contribution de D. Bonanno dans ce volume.
  14. Voir, par exemple, BOWDEN (2010).
  15. Cf. par exemple Platon, *Euthydème*, 277d-e (sur la cérémonie des Corybantes : οἱ ἐν τῇ τελετῇ τῶν Κορυβάντων). Voir aussi *Théétète*, 155e (sur Protagoras), *Phèdre*, 250b-c (sur le rapport entre l'âme et le corps), *Phédon*, 81a (sur le destin de l'âme), *Banquet*, 210a-211b. Sur l'utilisation du langage des mystères chez Platon, voir notamment DÖRRIE (1975), PÉPIN (1984), SFAMENI GASPARRO (1984), p. 87-92, RIEDWEG (1987), MORGAN (1990), p. 80-99 et EDMONDS (2017).

Dieu juif<sup>6</sup>. De Philon d'Alexandrie à Celse, d'Ælius Aristide à Clément d'Alexandrie, d'Himérios à Grégoire de Nazianze — pour finir dans ce volume avec une « normalisation » du discours philosophique dans le néoplatonisme tardif —, le filtre platonicien est l'une des raisons (mais pas la seule) qui a contribué à la diffusion et à la généralisation du vocabulaire des cultes à mystères<sup>17</sup>.

Dans l'Athènes du début du IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère, le référent culturel qui domine le langage mystérique est d'abord le sanctuaire d'Éleusis et la τελετή qu'on y célébrait tous les ans<sup>18</sup>. Inscrits au calendrier civique athénien, les μυστήρια en l'honneur des Deux Déeses, Déméter et Coré, réunissaient un nombre élevé d'individus, sans distinction de sexe, de statut social ou d'origine, à condition qu'ils fussent grecs<sup>19</sup>. Bien que le contenu de l'initiation fût « indicible » (ἄρρητον)<sup>20</sup>, la structure et l'organisation de la célébration festive étaient largement connues du public de Platon, qui savait donc s'appuyer sur un savoir partagé lorsqu'il s'y référait. De plus, si la pratique cultuelle éleusinienne ne pouvait pas être reproduite ailleurs<sup>21</sup>, le modèle des μυστήρια de Déméter et Coré voyagea et se reproduisit, en Grèce d'abord, puis dans d'autres lieux de la Méditerranée<sup>22</sup>. Le prestige et l'autorité des mystères d'Éleusis ont influencé également d'autres cultes que les Grecs appelaient des μυστήρια, comme par exemple les mystères de Samothrace ou d'Andanie<sup>23</sup>. Ancrée notoirement sur le modèle éleusinien, l'appropriation terminologique de Platon et des autres penseurs de l'époque grecque classique a aussi connoté d'autres expériences rituelles, comme par exemple les τελεταί en l'honneur de Dionysos et d'Orphée<sup>24</sup>.

- 
16. Voir RIEDWEG (1987). Sur l'opération de Philon d'Alexandrie, voir plus récemment MAZZANTI (2002).
  17. Sur cette tendance qui se répand déjà à l'époque hellénistique, mais qui connaît son apogée à l'époque impériale, voir GRAF (2003), BELAYCHE (2013), p. 35-39, BORGEAUD (2013) et BELAYCHE, MASSA (2016b). Sur les raisons qui ont conduit les auteurs chrétiens à utiliser le langage des cultes à mystères, voir MASSA (2018b), p. 279-280.
  18. Dans la très vaste bibliographie sur les mystères d'Éleusis, on se référera notamment à MYLONAS (1961), CLINTON (2005-2008), BREMMER (2014), p. 1-20 et COSMOPOULOS (2015); pour le II<sup>e</sup> siècle de notre ère, voir BELAYCHE (2021).
  19. Sur les conditions d'accès aux mystères éleusiens, voir toujours FOUCART (1914), p. 267-277.
  20. Voir, par exemple, *Hymne homérique à Déméter*, 476-479; Sophocle, *Œdipe à Colone*, 1049-1053; Pausanias, I, 14, 2-3 et 38, 7. Sur la question du « secret » dans la célébration des mystères d'Éleusis, voir les textes avec commentaires dans SCARPI (2001), vol. I, p. 183-207.
  21. Voir *infra*, n. 106.
  22. Sur la diffusion du modèle éleusinien dans la Méditerranée grecque et romaine, voir BOWDEN (2007) et MASSA (2020).
  23. Sur Samothrace, voir DIMITROVA (2002); sur Andanie, voir GAWLINSKI (2012).
  24. Pour ne citer qu'un exemple concernant l'utilisation des mystères de Dionysos dans les siècles ultérieurs, voir WILDBERG (2011).

## LA DÉMARCHE DU LIVRE ET SA GENÈSE

À la différence d'un livre récent qui a privilégié les éléments dionysiaques et orphiques dans les mystères de Platon à Proclus<sup>25</sup>, ce volume-ci embrasse, par touches successives, la diversité des discours et pratiques philosophiques inspirés par le langage des cultes à mystères sous l'Empire romain<sup>26</sup>, sans chercher à en présenter un panorama exhaustif — ce qui nécessiterait une monographie comme plusieurs études réunies ici le signalent. Dans la problématique que nous poursuivons, nous insistons sur le binôme « discours et pratiques » car, dans la première moitié du premier millénaire de notre ère, la spéculation philosophique tout spécialement (mais pas seulement) n'est pas intelligible sans prendre en compte le mode de vie qui en caractérise les formes et les modalités d'action<sup>27</sup>. Par-delà des constructions discursives marquées par une sophistication à plusieurs niveaux (lexical, rhétorique et théorique), les philosophes participent aussi aux rites civiques dont les cultes à mystères sont une composante, à Éleusis ou à Éphèse par exemple. Les « mystères des philosophes » ne sont donc pas nécessairement des « mystères littéraires », pour reprendre l'expression d'André-Jean Festugière qui visait à différencier les pratiques mystérieuses des mystères fondés sur un λόγος et véhiculant un enseignement réservé<sup>28</sup>. Pierre Vesperini insiste plus loin avec raison sur la caractéristique épistémique commune qui rapproche philosophie et mystères — la transmission (*paradosis*) d'un savoir, d'une théologie (un discours sur les dieux) —, et sur les liens entre *teletai* et connaissance — ce qu'il appelle le « dispositif pragmatique<sup>29</sup> ».

De façon à éviter cette éventuelle dichotomie, source de biais pour la compréhension de l'utilisation des cultes à mystères par les philosophes du monde romain, les travaux réunis dans ce volume<sup>30</sup> examinent trois questions principales. Il fallait

25. MARTÍN-VELASCO, GARCÍA BLANCO (2016).

26. BREMMER (2017a), dans son panorama « exploratoire » (p. 100), s'attache à mettre en évidence quels éléments des mystères ont été utilisés par quels auteurs.

27. Pour l'idée de la philosophie comme « mode de vie », on se référera notamment à HADOT (1987), qui est discuté par P. Vesperini ici-même, p. 55 et 57.

28. FESTUGIÈRE (1932), p. 116-132, notamment p. 127. Récemment, PHILONENKO (2017), a repris l'expression d'A.-J. Festugière pour la réadapter au contexte qumrânien : il utilise l'appellation de « Mystères de l'Univers », à savoir des mystères sans rites qui « témoignent d'une ardente curiosité de connaître Dieu, les structures du monde caché, les éléments qui le constituent » (p. 36).

29. Cf. *infra*, p. 44.

30. Il est issu d'une journée d'études qui s'est tenue le 12 septembre 2017 à la Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité de Vandœuvres (Genève). Trois études présentées lors de la rencontre n'ont malheureusement pas pu être publiées dans le présent volume : René Bloch, « De l'initiation au Sinaï à la traduction de la Septante : le langage mystique chez Philon d'Alexandrie » ; Constantin Macris, « *La prisca philosophia* comme initiation : Pythagore et les mystères selon Jamblique », et Ilinca Tanaseanu-Döbler, « Theurgy and Mystery Cults in Proclus ».

partir — parce que tout objet d'étude dépend de son histoire en tant qu'objet — de l'impact de l'historiographie dans l'appréciation des rapports entre cultes à mystères et philosophie. Pierre Vesperini éclaircit donc pour commencer le terrain de l'étude en proposant une circonscription du « sens majoritaire des “cultes à mystères” » sur la base des conceptions antiques des divers types de connaissance. Ainsi armés, on pouvait chercher à évaluer dans quelle mesure les discours et pratiques philosophiques ont été nourris par le lexique mystérique et par les rituels des cultes à mystères, en privilégiant des textes réputés avoir partie liée avec les mystères, mais qui n'ont guère été scrutés dans le détail jusqu'à présent : Fabienne Jourdan s'y attelle avec le fameux fragment 1 (des Places) de Numénius d'Apamée, et Helmut Seng avec les *Oracles Chaldaïques*. Pierre Vesperini vient alors clore cette approche en adoptant un point de vue chronologiquement surplombant (sur la base des fêtes et de la connaissance) en quête des confluences — ce qu'il appelle une « confluence pragmatique » —, qui ne vont pas sans concurrence, entre les différentes écoles philosophiques et les cultes à mystères dès l'époque grecque classique. Parvenus à ce point, il était intéressant de renverser la perspective, en se concentrant sur des pratiques rituelles susceptibles de révéler des influences des réflexions philosophiques. Deux dossiers plus ou moins familiers s'attachent à cette interrogation : les puissances de justice (surtout Némésis) dans les *Hymnes orphiques* qu'étudie Daniela Bonanno, et le philosophe-hiérophanté selon Proclus (annoncé déjà au III<sup>e</sup> siècle par Plotin dans une des épigraphes de ce propos) qui opère au V<sup>e</sup> siècle ce qu'on pourrait qualifier de 'synthèse tardive' néoplatonicienne à la suite de l'analyse de Dominique Jaillard. Philippe Hoffmann clot justement le propos avec le néoplatonisme tardif et démontre que « la référence aux mystères est structurante dans les écoles néoplatoniciennes de la fin de l'Antiquité<sup>31</sup> ».

Ce livre qui met en avant les discours et pratiques (à un moindre degré) philosophiques s'inscrit dans une histoire de recherches qui en situe l'enjeu, en illustre le contexte et en balise le champ. Ses questionnements s'intègrent dans deux projets de recherche sur les cultes à mystères dans les mondes grec et romain, dont les nombreuses études (attestées par une bibliographie foisonnante) n'ont toujours pas établi un consensus interprétatif. Le projet sur « Des mystères grecs et romains aux mystères chrétiens ? Un nouveau regard sur les contacts religieux du monde impérial romain » a été mené à l'Université de Genève (2015-2018) et financé par le Fonds National Suisse de la recherche scientifique. L'enquête sur « Les cultes à mystères (μυστήρια, τελεταί, ὄργια) et leurs acteurs spécialisés » (2014-2018) a été portée par l'équipe parisienne « Anthropologie et Histoire des Mondes Antiques » (AnHiMA). Alliant leurs travaux à la fois parallèles et complémentaires, les deux projets ont abordé la question des cultes à mystères à partir de points d'observation différents ; mais les deux ont privilégié une approche historienne, chronologique et géographique, qui permette de suivre les variations de ces cultes sur le temps

---

31. Voir *infra*, p. 195.

long de l'Antiquité — une contextualisation qui est loin d'être la règle dans les approches réflexives. Nous avons considéré que la question épistémologique de la catégorie même de « mystères » s'imposait en préliminaire, de façon à nous distancier d'une typologie unique et globale, moulée dans les mystères d'Éleusis, qui traverserait le temps et l'espace méditerranéen de l'époque archaïque grecque jusqu'à l'empire romain tardif<sup>32</sup>. Nous avons donc questionné l'utilisation de la catégorie de « mystères » pour certains rituels tels qu'ils sont dénommés dans l'histoire des études<sup>33</sup>.

Ces prémisses une fois (re)cadrées, nous avons ensuite sérieusement trois problématiques concernant les cultes à mystères qui invitaient toutes trois à réunir des spécialistes de domaines différents. En premier lieu, parce que l'historiographie a souvent convoqué les images dans ses reconstructions des cultes à mystères, nous avons interrogé les discours visuels issus des images dionysiaques, éleusiniennes, mithriaques, isiaques et métraoques, de façon à comprendre si, et comment, les représentations figurées de cultes à mystères pouvaient offrir un accès pertinent aux rituels, différent (sinon supplétif) de celui de la documentation textuelle<sup>34</sup>. Ensuite, la multitude de notations sur les mystères païens dans les textes chrétiens — souvent nos seuls informateurs « factuels » — nous a incités à examiner le rôle des cultes à mystères dans une littérature chrétienne de combat, la littérature anti-hérétique : il s'agissait d'analyser l'emploi polémique du vocabulaire mystérieux dans la construction de la représentation de l'« hérétique » qui contribue à la définition de l'Autre et sert de levier pour tracer les frontières entre « vraie » et « fausses » religions<sup>35</sup>. Enfin, et parce qu'elles sont le parent pauvre des études sur les mystères, dominés par une littérature en grec, une enquête spéciale a convoqué le vocabulaire attesté dans les sources latines pour exprimer les mystères et leur expérience rituelle, dans diverses formes littéraires (poésie, proses philosophique et historique, textes juridiques) ainsi que dans le langage épigraphique. Celle-ci a montré que, en latin comme en grec, la palette lexicale pour dire les mystères est tout aussi bigarrée, et le sens des mots n'est pas mieux circonscrit : à côté des calques *mysterium* et *teleta*, la langue latine peut utiliser le vocable *initia* ou le terme très générique *sacra*<sup>36</sup>. À l'issue de ces années d'une recherche nécessairement collective, tant les enjeux étaient variés et touchaient à divers champs du

---

32. Les résultats de cette première étape ont été publiés dans BELAYCHE, MASSA (2016a). Sur l'importance d'une mise en contexte de la documentation sur les cultes à mystères, voir aussi PIRENNE-DELFORGE, SCARPI (2006).

33. Pour les « mystères de Mithra », voir BELAYCHE (à paraître) ; pour les « mystères égyptiens », voir MASSA (2018c), p. 702-705 et VEYMIERS (2021) ; pour les « mystères phrygiens », voir VAN HAEPEREN (2019), en particulier p. 99-113.

34. Voir les études réunies dans BELAYCHE, MASSA (2021b).

35. Voir le dossier publié dans MASSA (2018a).

36. Pour les résultats, voir MASSA, NELIS (à paraître).

savoir, nous avons cherché à vérifier l'hypothèse qui s'est progressivement dégagée d'un « tournant » dans l'utilisation du motif des (cultes à) mystères qui semble se manifester au II<sup>e</sup> siècle de notre ère. Cette inflexion sous les Antonins, repérée inégalement selon les types de sources et les champs des savoirs, a touché non seulement la représentation et les discours sur les mystères, mais aussi plus largement une grande diversité de pratiques, de rituels, voire de domaines du savoir comme la médecine et la rhétorique, qui utilisent désormais le vocabulaire des mystères, par exemple un terme comme *μυστικός* qui tend à se banaliser dans divers registres<sup>37</sup>.

Ce volume-ci qui braque les feux sur les philosophes et les mystères s'adosse donc à une série de travaux parallèles qui constituent la toile de fond de sa problématique et en éclairent les développements.

### LECTURES PHILOSOPHIQUES DES MYSTÈRES : DES DISCOURS AUX PRATIQUES

Les études que nous avons conduites dans le cadre de ces projets ont confirmé qu'une enquête sur les mystères antiques devait examiner à nouveaux frais l'utilisation du lexique mystérique et de la conception des mystères dans les écrits philosophiques. Toutefois, une approche historique de discours philosophiques, limitée à des cercles restreints de disciples pour leurs élaborations les plus conceptuelles et sophistiquées théoriquement, qui les mette en regard de documents de la pratique, épigraphiques par exemple, est délicate. La difficulté méthodologique, que D. Jaillard affronte dans sa contribution à propos de la ritualité de Proclus, n'est pas propre aux cultes à mystères; elle concerne plus généralement des dossiers pour lesquels des documents attestant de pratiques (des inscriptions dédicatoires par exemple) sont directement reliés à un contenu de théologie fondamentale. Un cas emblématique en est la fameuse inscription d'Oenoanda (en Lycie), si débattue, où l'on a voulu reconnaître dans la prière adressée par une certaine Chromatis au θεὸς ὕψιστος au lever du soleil l'injonction donnée par six vers, gravés à côté, d'un oracle attribué à Apollon clarien, dans lesquels les ἄγγελοι du dieu suprême dessineraient le portrait ontologique du principe unique et transcendant (« monothéiste ») de la théologie platonicienne<sup>38</sup>.

Pour se limiter aux mystères et à l'apport des exposés philosophiques pour l'historien, le dossier mithriaque (que nous n'avons pas choisi de développer dans ce volume) fournit quelques documents d'autant plus significatifs que les *mystēria* de Mithra ne sont nommés sous ce terme pour la première fois que par un auteur chrétien, Justin martyr au milieu du II<sup>e</sup> siècle (Plutarque étant plus allusif dans sa

---

37. Voir BELAYCHE, MASSA, HOFFMANN (2021).

38. Depuis NOCK (1928), voir MITCHELL (1999), p. 104 (« *the monotheistic theology of the Oenoanda oracle* »); pour une approche herméneutique différente, voir BELAYCHE 2005, avec bibliographie antérieure.

*Vie de Pompée*<sup>39</sup>). De surcroît, ils sont mal, voire pas, attestés dans la documentation mithriaque, ainsi que F. Cumont lui-même l'avait déjà écrit<sup>40</sup>. Pour en approcher la réalité, l'historiographie des études mithriaques a abondamment utilisé un passage de *L'Antre des nymphes dans l'Odyssée* de Porphyre<sup>41</sup>. Le philosophe y développe une exégèse allégorique de conception néoplatonicienne du passage d'Homère sur la grotte d'Ithaque (*Odyssée*, XIII, 102-112)<sup>42</sup>. La perspective mithriaque est explicite, informée de la configuration des lieux de culte de Mithra attestée dès le premier témoignage daté sous Domitien<sup>43</sup>, dénommés dans quelques documents mithriaques *antrum*, *spelaeum* comme chez Porphyre, ou *crypta* :

πανταχοῦ δ' ὅπου τὸν Μίθραν ἔγνωσαν διὰ σπηλαίου τὸν θεὸν ἰλεομένων.

partout où ils ont eu connaissance de Mithra, c'est par le moyen d'une caverne qu'ils se sont assuré la bienveillance du dieu<sup>44</sup>.

Nous entendons ici un écho du fondement constitutif du rapport entre cultes à mystères et philosophies tel que l'exposait Clément d'Alexandrie dans le passage des *Stromates* cité en exergue : seule l'analyse philosophique d'un récit mythique comme celui du retour d'Ulysse à Ithaque après vingt ans d'absence, abandonné par les Phéaciens près de la grotte des Nymphes, permet de découvrir et dévoiler le sens profond, voire caché, du poème d'Homère<sup>45</sup>.

---

39. Plutarque, *Vie de Pompée*, 24, 7.

40. CUMONT 2013 (1913<sup>3</sup>), p. 29. Dans l'historiographie, la première attestation date de LAJARD (1847).

41. Nous utilisons l'édition-traduction-commentaire de DORANDI dir. (2019). Pour l'interprétation philosophique de Mithra, voir l'étude toujours essentielle de TURCAN (1975), p. 62-89 pour *L'Antre des Nymphes*. BECK (2006), p. 85-87 a contesté la position de R. Turcan qui ne retient qu'une construction philosophique.

42. Voir déjà LAMBERTON (1986), en part. p. 66-73 (pour le legs de Numénius), p. 119-133 pour « l'antre des Nymphes », et p. 318 ss (« *the most elaborate surviving example of Neoplatonic allegorical interpretation of Homer* ») pour une tentative de reconstruction de la réception antique ; récemment AKÇAY (2019), p. 10-44, qui revient sur la dette envers Numénius (« *a pioneer of mystical allegory* », p. 16-17).

43. Stace, *Thébaïde*, I, 719 : *Persei sub rupibus antri*. Cf. MASTROCINQUE (2017), p. 22-26.

44. Porphyre, *L'Antre des nymphes dans l'Odyssée*, XX, 291-292.

45. Le passage d'Homère est analysé par MALKIN (2001). Pour une réflexion sur la dimension doctrinale du passage de Porphyre, voir BECK (2006), p. 41-46. Sur le rôle assigné à la grotte dans les interprétations cosmologiques du culte de Mithra, voir BECK (2006), p. 103-112 (« *the Mithraic "cave" as "cosmic model"* ») ; USTINOVA (2009), p. 251-254 ; CAMPOS MÉNDEZ (2017) ; et AKÇAY (2019), p. 61-69.

Parmi les *mithriaca* mentionnés par Porphyre<sup>46</sup>, l'auteur s'attarde sur le miel et son pouvoir purificateur<sup>47</sup>. Le texte est régulièrement convoqué depuis les *Mystères de Mithra* de Franz Cumont<sup>48</sup>, qui en a fait une lecture littérale pour reconstruire la liturgie de « la réception parmi les lions » (ch. 15)<sup>49</sup>, ainsi que celle du Perse (ch. 16)<sup>50</sup>. Le maître belge fut relayé par le *Mithras Platonicus* de Robert Turcan<sup>51</sup>, et encore tout récemment par les archéologues qui ont édité les fresques du *mithraeum* de Césarée maritime en Syrie-Palestine<sup>52</sup>. Porphyre n'est pas connu comme ayant été initié aux mystères de Mithra, pour autant qu'on le sache; donc ses éléments d'information pouvaient être de deuxième main<sup>53</sup>, comme ceux des

- 
46. MAURETTE 2005, p. 65-72, les répertorie.
47. Porphyre, *L'Antre des nymphes dans l'Odyssée*, XVII, 257-265 : « Étant donné donc que le miel est utilisé pour purifier (ἐπι καθαροῦ), pour protéger de la corruption et pour donner le plaisir qui attire vers la génération, il est attribué aussi aux nymphes des eaux comme symbole approprié à la nature non corrompible des eaux auxquelles elles président, à la purification qu'elles apportent et à leur coopération à la génération, car l'eau coopère à la génération. Pour cette raison aussi, c'est dans les cratères et les amphores que les abeilles déposent leur miel (διὸ καὶ ἐν τοῖς κρατήρσι καὶ ἀμφιφορεῦσι τιθαιβώσσουσι μέλισσαι), car les cratères portent le symbole des sources (τῶν μὲν κρατήρων σύμβολον τῶν πηγῶν φερόντων), tout comme le cratère est placé à côté de Mithra à la place d'une source (καθὼς παρὰ τῷ Μίθρα ὁ κρατὴρ ἀντὶ τῆς πηγῆς τέτακται), tandis que les amphores sont le symbole des récipients dans lesquels nous puisons l'eau qui vient des sources. »
48. CUMONT 2013 (1913<sup>3</sup>), p. 162.
49. Porphyre, *L'Antre des nymphes dans l'Odyssée*, XV, 223-234 : « Les théologiens (οἱ θεολόγοι) se sont servis du miel pour symboliser plusieurs choses différentes (πρὸς πολλὰ καὶ διάφορα σύμβολα) du fait qu'il résulte de la combinaison de plusieurs puissances, car il relève aussi bien de la puissance qui purifie (καθαρικῆς ἐστι δυνάμειος) que de celle qui conserve. En effet le miel empêche que bien des aliments se corrompent et c'est avec le miel qu'on nettoie les plaies chroniques. Il est doux au goût et les abeilles, dont il arrive qu'elles naissent des bœufs, le tirent des fleurs. Ainsi, dans l'initiation au grade de lion (ὅταν μὲν οὖν τοῖς τὰ λεοντικά μουμένοις), lorsqu'on verse du miel à la place de l'eau pour laver les mains des initiés (εἰς τὰς χεῖρας ἀνθ' ὕδατος μέλι νίψασθαι ἐγγέωσι), on leur prescrit (παραγγέλλουσιν) d'avoir les mains pures (καθαρὰς ἔχειν τὰς χεῖρας) de tout ce qui provoque douleur, dommage et souillure, et en leur qualité d'initiés au feu (ὡς μύστη [καθαρτικοῦ ὄντος] τοῦ πυρός), on leur fait des ablutions appropriées, en évitant l'eau puisqu'elle combat le feu. Et avec du miel, ils purifient aussi la langue de toute erreur », trad. DORANDI dir. (2019), légèrement modifiée.
50. Porphyre, *L'Antre des nymphes dans l'Odyssée*, XVI, 234-235 : « D'autre part, chaque fois qu'ils présentent du miel au Perse en sa qualité de gardien des fruits, c'est sa faculté de conservation qu'ils expriment dans un symbole (ὅταν δὲ τῷ Πέρσῃ προσάγωσι μέλι ὡς φύλακι καρπῶν, τὸ φυλακτικὸν ἐν συμβόλῳ τίθενται). »
51. TURCAN (1975), p. 69-72; voir aussi TURCAN (2016), p. 485-495.
52. Pour le panel B, voir BULL *et al.* (2017), p. 45-46. Mais ils hésitent avec un passage de Tertullien, où la purification se fait par le feu, voir *infra*, n. 93.
53. Les commentateurs s'accordent pour reconnaître à Porphyre une connaissance médiatisée et déjà platonisée des réalités cultuelles mithriaques, livresque bien sûr (Euboulos, *Περὶ τοῦ Μίθρα*, et Pallas (II<sup>e</sup> siècle ?), et surtout Numénios; voir TURCAN [1975] p. 23-43, et AKÇAY [2019], p. 64 : « we cannot disregard the view that Porphyry (and Eubulus) offer their own

auteurs chrétiens qui ont évoqué le culte de Mithra. Cumont s'était appuyé aussi sur un témoignage chrétien d'un siècle postérieur à Porphyre, fustigeant l'empereur Julien se purifiant de l'eucharistie avec du miel<sup>54</sup>. Une précaution méthodologique s'impose face à une utilisation aussi littérale d'un épisode rapporté par Grégoire de Nazianze dans ses érucations contre « l'Apostat », qu'elles soient celles du chrétien face à leur « singe » ou, de façon plus contournée, celles de l'évêque protestant de son christianisme après des contacts trop serrés avec Julien<sup>55</sup>.

La documentation épigraphique invite aussi à la prudence. Pour corroborer l'utilisation rituelle du miel, certains commentateurs dans le sillage de F. Cumont<sup>56</sup> ont convoqué un document contemporain de la première diffusion du culte de Mithra. Un relief inscrit provenant de Mésie supérieure, daté du tournant des I<sup>er</sup>-II<sup>e</sup> siècles — l'époque de la multiplication des groupes mithriaques dans les provinces danubiennes —, affiche son identité mithriaque au travers de deux reliefs de Cautes et Cautopates, conjugués avec une inscription fort lacunaire « au dieu [invincible]<sup>57</sup> ». Le dédicant (un régisseur servile des douanes) ayant pour nom *Melichrisus*, R. Turcan par exemple y a lu une confirmation d'une onction au miel<sup>58</sup>. Pourtant, les études d'onomastique font plutôt entrer cet anthroponyme dans les noms familiers, des noms d'affection — « doux comme le miel<sup>59</sup> » —, bien connus chez les esclaves justement, et il est donc périlleux d'en tirer une information rituelle pour la lecture allégorique de Porphyre deux siècles après.

On ne peut pas exclure qu'à l'époque tardive, certains cercles mithriaques frottés de philosophie et d'astrologie (on pense au *mithraeum* de Sidon dans les années 380 et à sa tauroctonie à lire comme une « *celestial map* » selon Roger Beck)<sup>60</sup> aient effectivement utilisé du miel. Mais on ne peut sans doute pas tirer des deux traditions tardives d'un Porphyre allégorique et d'un Grégoire polémique une règle cérémonielle valable pour tous les *mithraea* attestés. Les communautés mithriaques étaient des groupes atomisés autour de leur *Pater*, sans doctrine

---

*Platonising interpretation of scraps of information picked up at second or third hand about the mysteries* », voire par des dévots de Mithra puisqu'il a vécu à Rome plusieurs années. MAURETTE (2005), p. 68, « *venture[s] the hypothesis that he had actually been inside a Mithraeum* » à Rome. Voir l'article de F. Jourdan ici-même.

54. Grégoire de Nazianze, *Discours*, IV, 52 ; cf. GAUTHIER 1992.

55. C'est l'hypothèse de FATTI (2009), p. 197-224.

56. CUMONT ([1913<sup>3</sup>] 2013), p. 162, n. 4.

57. CIMRM II, 2269 : *[Invicto] / Deo / Melichrisus / P(ubli) Caragoni / Philopalaestri / [cond(uctoris) publ(ici) por(torii)] / [ripae Thraciae] / [ser(vus) vil(icus) posuit]*.

58. TURCAN (1993), p. 88.

59. Cf. CIL VI, 16, 147 et 28, 898.

60. BECK (2006), p. 203-206.

universelle pour autant qu'on le sache<sup>61</sup>. Compte tenu de la perte des traités sur des *mithriaca*<sup>62</sup>, les seuls exposés conceptuels ou théologiques qui nous sont parvenus sont précisément ceux des philosophes médio- ou néoplatoniciens<sup>63</sup>, à une époque, à partir de la deuxième moitié du III<sup>e</sup> siècle, où les *mithraea* semblent moins fréquentés, voire abandonnés pour certains, pour des raisons historiques générales<sup>64</sup>.

## LA THÉMATIQUE MYSTÉRIQUE DANS LES DISCOURS ET PRATIQUES DES PENSEURS PAÏENS ET CHRÉTIENS

Pareilles difficultés méthodologiques nous ont poussés à lancer une réflexion collective sur l'utilisation de la thématique des cultes à mystères chez les philosophes de l'époque impériale, et plus spécialement sur un aspect peu analysé sinon dans le contexte des pratiques théurgiques, celui du rôle qu'ont pu jouer les rituels des cultes à mystères dans les pratiques philosophiques. Dans l'Antiquité tardive, comme Philippe Hoffmann l'établit à l'arrivée, au V<sup>e</sup> siècle, en s'appuyant sur la *Théologie Platonicienne* de Proclus<sup>65</sup>, les philosophes néoplatoniciens ont recours de façon très systématique à l'utilisation du lexique et des images mystériques que Platon avait initiée, *a fortiori* dans le cadre de leurs débats sur les rôle et place de la théurgie. Les *Mystères d'Égypte* de Jamblique (qui ont retrouvé récemment leur titre originel : *Réponse d'Abamon à la Lettre de Porphyre à Anébon*)<sup>66</sup> disent assez dans le titre que leur avait donné Marsile Ficin au XV<sup>e</sup> siècle combien le prisme mystérique a servi de clef de lecture pour la théologie néoplatonicienne tardive et pour des pratiques rituelles toujours jaugées à l'aune de la théurgie — alors même que Jamblique n'emploie pratiquement pas le terme *mystēria* (*vel sim*) dans sa réponse<sup>67</sup>. Dans *Proclus ou sur le bonheur* de Marinus par exemple, un certain nombre d'actes rituels du chef de l'Académie au V<sup>e</sup> siècle sont commentés comme « théurgiques », alors qu'ils ne se trouvent pas dans les « vertus théurgiques » — les

---

61. D'où l'impropriété de parler de « mithraïsme » ou de « mithriacisme » comme s'il s'agissait d'une « religion » homogène. Il en va de même au plan organisationnel : les sept grades connus au *mithraeum* de Felicissimus à Ostie (<https://www.ia-ostiaantica.org/news/mitreo-difelicissimus/>) ne se retrouvent pas dans l'épigraphie par exemple, voir l'analyse d'ADRYCH (2021).

62. Voir *supra*, n. 53.

63. Ainsi Numénius d'Apamée utilisant Euboulos et Pallas, mais TURCAN (1993), p. 94, a justement mis en garde : « [I]l s'agit d'exégèses philosophiques qui risquent d'avoir faussé, pour ne pas dire dénaturé les indications de base. » Voir l'article de F. Jourdan dans ce volume.

64. Ainsi le devenir des très nombreux *mithraea* de la zone rhéno-danubienne suit les vicissitudes du *limes*.

65. Voir *infra*, p. 193-203.

66. Sur ce texte de Jamblique, voir BROZE, LIEFFERINGE (2009) et SAFFREY, SEGONDS †, LECERF (2013).

67. Cf. BREMMER (2017), p. 112. Pour l'arc lexical du champ mystérique, cf. Pollux, *Onomasticon*, I, 35-36 et MASSA (2016), p. 117-118.

plus élevées de la hiérarchie des vertus qui structure le texte de Marinus<sup>68</sup> —, et bien que ces actes soient très banals pour un dévot grec, comme les fêtes de la Mère, les jours néfastes, les néoméniés, les hommages hymniques aux dieux, le culte funéraire<sup>69</sup>. En revanche Marinus met bien au nombre des « opérations théurgiques » (θεουργικὰ ἐνεργήματα) la guérison d'Asclépigeneia par le *theios anēr*<sup>70</sup>.

Deux contributions du volume abordent cette question centrale pour une mise en regard des discours et des pratiques. Dans son enquête sur les *Oracles chaldaïques*, Helmut Seng examine le rapport de ces textes devenus « canoniques » dans le néoplatonisme<sup>71</sup> avec les pratiques théurgiques qui visent à se rapprocher du divin; même si le lexique mystérique n'a qu'une seule occurrence, celle citée dans le titre de la contribution, le rôle du silence et du secret que l'auteur met en évidence (comme D. Bonanno dans sa contribution sur Némésis) est caractéristique des cultes à mystères<sup>72</sup>. Ce schème contribue à placer cette collection d'« oracles » dans un imaginaire mystérique, surtout dans le contexte de la « mystérisation » du II<sup>e</sup> siècle. Au bout du parcours chronologique, Dominique Jaillard revient à son tour sur les pratiques cultuelles de Proclus dans l'Athènes du V<sup>e</sup> siècle à partir de la « biographie » de Marinus. Il interroge le sens de la conjonction entre culte (à mystères) et pratique de la philosophie chez l'un des « derniers païens », telle que Proclus l'a exprimée dans une formule devenue célèbre : « Le philosophe doit être universellement le hiérophante du monde entier<sup>73</sup> ». Comme nous l'avons souligné d'emblée, le vocabulaire des mystères fait partie d'une sorte de *koinē* qui s'étend autant au domaine religieux qu'à d'autres champs<sup>74</sup>. Les philosophes s'inscrivent dans ce mouvement comme d'autres experts de savoirs et tirent profit de

68. SAFFREY, SEGONDS, LUNA (2001), p. XLVI-XLVII et Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, 26, 20-23 pour les vertus « que Jamblique a excellemment nommées théurgiques ». Proclus, *Théologie platonicienne*, I, 25 (SAFFREY, WESTERINK, 1968) a lui-même défini « la puissance théurgique (ἡ θεουργικὴ δύναμις) » comme « meilleure que toute sagesse et toute science humaine (κρείττων ἐστὶν ἀπάσης ἀνθρωπίνης σωφροσύνης καὶ ἐπιστήμης), puisqu'elle concentre en elle les avantages de la divination (τὰ τε τῆς μαντικῆς ἀγαθὰ), les forces purificatrices de l'accomplissement des rites (τὰς τῆς τελεσιουργικῆς καθαρτικὰς δυνάμεις), et tous les effets sans exception de l'inspiration qui rend possédé du divin (πάντα ἀπλῶς τὰ τῆς ἐνθέου κατακωχῆς ἐνεργήματα) ».
69. Marinus, *Proclus ou Sur le bonheur*, 19, 7-11 et 19-21; 36, 6-15. On note avec intérêt que pour les hommages funéraires, Proclus dédouble le rite, avec d'abord les *venoμισμένα* sur les tombeaux, donc les rites traditionnels, puis des rituels en privé d'apaisement des âmes. Cf. FINAMORE (2004) et BELAYCHE (2011-2012), p. 94-96.
70. Marinus, *Proclus ou Sur le bonheur*, 29, 2-5. Voir l'article de Ph. Hoffmann ici-même, p. 202.
71. Cf. ATHANASSIADI (2006), p. 48-58.
72. H. Seng, « Σὶγ' ἔχε, μύστα (OC 132). Zur Theurgie in den Chaldaeischen Orakeln » : voir *infra*, p. 91-126.
73. Voir l'article de D. Jaillard dans ce volume, p. 176-177. Plotin déjà avait félicité Porphyre qui avait lu un poème « en inspiré selon son sens mystique et caché » d'être « à la fois poète, philosophe et hiérophante », voir *supra*, n. 2.
74. Voir BELAYCHE, MASSA, HOFFMANN (2021).

cette *koinē* mystérique dans leurs réflexions<sup>75</sup>. Dans une perspective historique, l'utilisation du langage mystérique dans des littératures philosophiques s'inscrit donc dans un contexte plus large, celui de la diffusion du lexique des cultes à mystères dès l'époque hellénistique et, à l'époque romaine, de la caractérisation de pratiques rituelles sous le nom de « mystères » sans que nous puissions en détecter d'éléments qui leur soient propres<sup>76</sup>. La même généralisation, dans les discours, de traits caractéristiques des pratiques mystériques est à l'œuvre dans le recours à leur vocabulaire chez les auteurs chrétiens des premiers siècles.

Le rapport entre philosophie, cultes à mystères et auteurs chrétiens est plus étroit qu'il ne le semblerait de prime abord. Des témoignages d'outsiders, des auteurs païens, nous aident déjà à en prendre une première mesure, grâce à leurs points de vue différents. Vers 170-180, Lucien de Samosate parle du christianisme comme d'une « sagesse » (σοφία) et d'une « célébration (mystérique?) », τελετή, dans un pamphlet sur la vie de Pérégrinus, un philosophe épicurien qui avait réussi à entrer dans un groupe chrétien de Palestine<sup>77</sup>. Vers 180, le *Discours vrai* du philosophe platonicien Celse n'hésite pas à utiliser le terme de τελετή pour comparer initiation mithriaque et initiation chrétienne, ou bien les croyances dionysiaques et les croyances chrétiennes sur l'au-delà<sup>78</sup>. Encore plus explicite sur ce rapport est un fragment de Porphyre, cité dans l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée. D'après le philosophe néoplatonicien, Origène serait un Ἕλληνα de formation<sup>79</sup> : sa *paideia* était grecque et sa formation philosophique, avec un accent particulier sur le platonisme. Dans ce cadre, continue Porphyre, Origène aurait appris la méthode allégorique à travers l'interprétation philosophique des cultes à mystères. Une fois acquise cette compétence exégétique, l'auteur chrétien l'aurait appliquée aux écritures bibliques<sup>80</sup>. Par-delà les questions posées par l'identité de l'Origène cité par Porphyre, ce témoignage montre combien le langage mystérique avait imprégné les discours philosophiques par-delà toute affiliation religieuse<sup>81</sup>. Du fait que la pensée platonicienne était un socle commun à l'élite lettrée de l'Empire, les auteurs chrétiens ont puisé dans l'imagerie mystérique — alors même ou peut-être

---

75. Pour l'utilisation des mystères dans d'autres champs des savoirs comme la médecine, voir PIETROBELLI (2021), avec bibliographie antérieure.

76. Voir par exemple le dossier des « mystères impériaux », BREMMER (2016).

77. Lucien de Samosate, *Vie de Pérégrinus*, XII.

78. Origène, *Contre Celse*, IV, 10 ; sur l'utilisation du lexique des cultes à mystères chez Origène, voir SFAMENI GASPARRO (1999) et (2000), BOULNOIS (2021) et BREMMER (à paraître).

79. Sur les notions de Ἕλληνα et de ἑλληνισμός chez Eusèbe de Césarée, voir VAN NUFFELEN (2011b) et MASSA (2017), p. 704-706.

80. Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, VI, 19, 8 : « Il apprit l'interprétation allégorique des mystères grecs qu'il appliqua aux Écritures juives » (παρ' ὧν τὸν μεταληπτικὸν τῶν παρ' Ἑλλησιν μυστηρίων γνοῦς τρόπον ταῖς Ἰουδαϊκαῖς προσῆψεν γραφαῖς).

81. Voir ZAMBON (2011).

parce qu'ils considéraient les cultes à mystères comme les rivaux les plus dangereux du christianisme — pour des raisons de similitudes de représentation des dieux.

L'opération des auteurs chrétiens ne s'arrête pas là. Dès la fin du II<sup>e</sup> siècle, ceux-ci réfléchissent de façon plus générale à la question des mystères : d'une part, ils condamnent et ridiculisent les pratiques mystériques païennes; de l'autre, ils essaient de fonder l'image de nouveaux et vrais *μυστήρια* chrétiens (les « sacrements »). Ce faisant, ils ont construit une catégorie cohérente et générale de « mystères païens », une catégorie qui n'existait pas dans les sources non chrétiennes. L'analyse des textes chrétiens permet de relever non seulement l'attention que portent leurs auteurs à cette catégorie, mais aussi leur nécessité de définir un concept qui était loin d'être circonscrit de manière claire<sup>82</sup>. Cette opération intellectuelle chrétienne n'aurait pas pu voir le jour sans le travail de réflexion sur les mystères que les philosophes grecs avaient accompli depuis l'époque classique. Car, le seul contexte païen où figure une réflexion générale sur la notion de *μυστήρια* est celui de la philosophie.

À l'époque impériale, les cultes à mystères et leur langage sont utilisés et mis plus spécialement à profit dans les théorisations des philosophes platoniciens, qui sont « canonisées » avec Proclus comme l'expose Philippe Hoffmann à la fin du volume. Dans un effort de systématisation théologique, ces philosophes cherchent à exprimer et à argumenter les vertus d'un dieu/premier principe qui est inconnaissable et, par conséquent, « indicible » (*ἄρρητος* ou *ἀπόρρητος*)<sup>83</sup>. Le processus d'assimilation, d'appropriation et de réélaboration philosophique des termes mystériques que nous avons mentionné a conduit, par exemple, Plutarque à réfléchir sur le rapport entre la pratique de la philosophie et les cultes à mystères. Chez l'auteur de Chéronée, les mystères constituent un « lieu de vérité », un dépôt de sagesse d'où il est encore possible d'accéder à une forme de savoir extrêmement ancien<sup>84</sup>. La pratique de la philosophie fournit aussi aux hommes une voie d'accès autre pour atteindre cette sagesse ancestrale. Philosophie et mystères fonctionnent donc comme deux chemins parallèles et similaires dans la vision platonicienne proposée par Plutarque. Dans la même constellation du platonisme du Haut-Empire, l'étude du fr. 1 dP/10 F du dialogue *Sur le Bien* de Numénios, proposée dans ce volume par Fabienne Jourdan, est particulièrement instructive<sup>85</sup>. Le philosophe y propose une vision du savoir largement partagée non seulement entre

---

82. Pour cette approche, voir MASSA (2016).

83. Sur cette dimension de la pensée médio-platonicienne, voir les études réunies dans CALABI (2002).

84. Plutarque, *De l'éducation des enfants*, XIV, 10E; *Du bavardage*, VIII, 505F. Sur cet aspect, voir BRISSON (1996), p. 91-100, VAN NUFFELEN (2007) et (2011a), p. 27-47. Plus généralement sur le rôle des mystères dans la réflexion de Plutarque, voir SCANNAPIECO (2012), BREMMER (2017a), p. 102-105, et BONAZZI (2021).

85. Voir *infra*, p. 59-89.

Pythagore et Platon, mais aussi entre la pensée grecque et des pensées de l'Orient — Brahmanes, Juifs, Mages, Égyptiens. Une certaine tradition philosophique a soutenu l'hypothèse que ce fragment révélait une utilisation des « mystères orientaux » qui aurait renforcé l'enseignement platonicien : F. Jourdan montre que la présence du terme *τελεταί* n'autorise pas une telle lecture de la pensée numénienne et qu'il convient de dépasser des interprétations qui demeurent imprégnées d'un paradigme orientaliste<sup>86</sup>. Les sages d'origine orientale évoquées dans le fragment, qui ne sont ni mystérieques ni mystiques, opèrent en revanche comme une source d'autorité qui avait déjà été intégrée dans la pensée platonicienne à l'époque de Numénios. Sans manifester une récupération directe et explicite des cultes à mystères, Numénios anticipe, selon F. Jourdan, la « fusion de représentations philosophiques et de traditions philosophico-religieuses » qui apparaissent généralement dans le néoplatonisme tardif<sup>87</sup>. Sans que ces courants n'y soient plus référés, la contribution de Philippe Hoffmann s'attache à cet aboutissement dans la pensée de Proclus : la philosophie (qui n'est désormais plus que platonicienne) est alors identifiée à une « révélation mystérique », à une *μυσταγωγία*.

#### PHILOSOPHIE, CULTES À MYSTÈRES, ET SECRET/DÉVOILÉ

Comme le propose H. Seng pour les *Oracles Chaldaïques*, les cultes à mystères peuvent également être sollicités pour souligner la dimension secrète et réservée de la connaissance philosophique. Dans le contexte latin, Sénèque reprend le lexique des cultes à mystères pour parler de la *sapientia*, mais de façon analogique (*sicut*) contrairement à Plutarque qui mettait en miroir les deux approches. Dans la *Lettre 95 à Lucilius*, le philosophe romain affirme :

[...] *decreta vero sapientiae in abdito. Sicut sanctiora sacrorum tantum initiati sciunt, ita in philosophia arcana illa admissis receptisque in sacra ostenduntur; at praecepta et alia eiusmodi profanis quoque nota sunt.*

[...] les dogmes de la sagesse demeurent cachés. *De même que* la partie la plus vénérable du culte des dieux n'est connue que des initiés, *de même* la philosophie ne révèle ses derniers secrets qu'à ceux qui sont admis et reçus dans ces cérémonies ; quant aux préceptes et autres avis de même espèce, le profane même en a connaissance<sup>88</sup>.

Sénèque fait allusion ici de façon à peine déguisée à des opérations de dévoilement qui devaient exister dans certaines pratiques mystérieques et qui, à tout le moins, constituaient de façon unanime le moment rituel majeur de l'initiation

86. Voir déjà LAMBERTON (1986), p. 61.

87. Citation *infra*, p. 88

88. Sénèque, *Lettres à Lucilius*, XV, 95, 64 : trad. P. Grimal, modifiée (nous soulignons). Sur le rôle des cultes à mystères dans le stoïcisme des I<sup>er</sup>-II<sup>e</sup> siècles, voir PIA-COMELLA (2021).

éleusinienne dans l'*anaktoron* plongé dans l'obscurité<sup>89</sup>. Par analogie ou rétro-projection, cette expérience du dévoilement ou de la monstration a été jugée par l'historiographie comme constituant une, voire *la*, spécificité du rituel des mystères, l'*epopteia*, que visait précisément la « loi du silence » pour empêcher d'en divulguer la révélation auprès d'indignes ou d'impies<sup>90</sup>. Telle qu'elle apparaît dans l'iconographie plastique mais aussi monétaire, la ciste est souvent qualifiée de *mystica*, et son contenu n'est révélé qu'aux seuls participants qui deviennent ainsi initiés, comme l'écrivait Sénèque. Elle est prise comme un marqueur mystérieux signifiant pour des scènes, pas seulement éleusiniennes et dionysiaques<sup>91</sup>. Aussi, les commentateurs lisent-ils le lexique de l'*ostendere* latin (monstration / ostension) selon une perspective mystérieuse ou téléstique, *a fortiori* lorsqu'ils peuvent s'appuyer sur des textes philosophiques ou argumentatifs relatifs à une révélation illuminante (ἐλλαμψις)<sup>92</sup>. Il n'est pas étonnant, étant donné sa nature principalement épigraphique et archéologique, que la documentation relative au culte de Mithra fournisse à nouveau une indication de (sur)interprétation philosophique à partir de faits rituels<sup>93</sup>. Une inscription mithriaque tardive illustre les possibles glissements.

*Datiano et Cereale cons(ulibu)s*  
*Nonius Victor Olympius, v(ir) c(larissimus), p(ater) p(atrum),*  
*et Aur(elius) Victor Augentius, v(ir) c(larissimus),*  
*tradiderunt patrica XIII K(alendas) Mai(as) felic(iter) [19 avril]*  
*5 cons(ulibus) s(upra) s(criptis) ostenderunt cryfios*  
*VIII Kal(endas) Mai(as) feliciter [24 avril 358, signe du Taureau]<sup>94</sup>.*

La formule *ostenderunt cryfios* (l. 5) est unique. Elle peut se comprendre comme la présentation honorifique d'individus élevés au grade de *cryfios* (lat. *nymphus*) lors d'une cérémonie dédiée à une date propre, différente de la *traditio* de « ce qui concerne le père (*patrica*) » (l. 4). Sur la base du verbe *ostendere*, on a considéré que la présentation des *cryfii* revêtait une dimension initiatique et mystérieuse lors du passage de grade. On lui a donné un sens fort en se fondant sur un

89. Cf. par exemple *IG II<sup>2</sup>, 3661 = I.Eleusis 646, 3* : il « montrait à tous les hommes les rites de Dèo qui éclairaient les mortels (ὄργια πᾶσιν ἐφαίνε βροτοῖς φαεσίμβροτα Διῶς) ». D'autres attestations dans les inscriptions du II<sup>e</sup> siècle de notre ère dans BELAYCHE (2021).

90. Voir BORGEAUD (2013).

91. Sur cette question, nous renvoyons aux contributions réunies dans BELAYCHE, MASSA (2021b), et notamment à VEYMIERS (2021), p. 154-168, JACCOTTET (2021) et VAN HAEPEREN (2021).

92. Par exemple Plutarque fr. 178 Sandbach, *ap. Stobée IV, 52, 49* (V, p. 1089 Hense) : « Une lumière merveilleuse s'offre aux yeux (φῶς τι θαυμάσιον ἀπήντησεν). » Voir l'article de Ph. Hoffmann dans ce volume, p. 199.

93. Par exemple Tertullien, *Contre Marcion*, I, 13, 5, sur le sens du grade de « lion » dans le culte de Mithra : *aridae et ardentis naturae sacramenta leones Mithrae* philosophantur (nous soulignons), « d'après leur théorie, les 'lions' de Mithra symbolisent une nature aride et brûlante ».

94. *CIL VI, 751a = CIMRM 402*.

passage de Firmicus Maternus qui cite peut-être une formule rituelle acclamant le *nymphus/cryfios* comme « nouvelle lumière<sup>95</sup> » — ce qui croise les thématiques d'illumination développées dans des textes philosophiques. Cette interprétation confirmerait l'expérience transformante reconnue par W. Burkert comme l'une des trois caractéristiques des cultes à mystères<sup>96</sup>. En conséquence on a interprété des peintures et mosaïques de deux *mithraea* d'Ostie comme des figurations de ce dévoilement<sup>97</sup>, même si le geste du voile déployé au-dessus de la tête, bien connu pour Vénus, Isis Pelagia et Hécate, est polysémique. Lorsque l'inscription romaine est contextualisée dans la série de onze, étalées sur 20 ans (de 357 à 376), qui proviennent de ce *mithraeum* familial sur le Champ de Mars à Rome, le passage de grade — donc l'initiation si c'en est une — semble désigné plutôt par le verbe *tradere*, cohérent sémantiquement avec l'accès à une connaissance nouvelle de l'initié; les *cryfii* en bénéficient aussi sur une autre inscription datée du 8 avril 362 (*tradiderunt c{h}ryfios*)<sup>98</sup>. Aussi *ostendere* n'exprimerait-il qu'une présentation des nouveaux gradés à la communauté<sup>99</sup>, une manifestation d'honneur comme dans toutes les associations hiérarchisées, sur le mode des acclamations inscrites et représentées sur les parois du *mithraeum* de Santa Prisca à Rome<sup>100</sup>. L'évocation de ce document avec sa double lecture possible ne peut qu'engager à chercher à maîtriser les approches spéculatives des cultes à mystères — qu'elles soient analogiques, métaphoriques, allégoriques ou théurgiques —, dans la mesure où elles ont fourni à l'historiographie son cadre conceptuel en l'absence d'informations rituelles non cryptées sur ces cultes. C'est l'un des objectifs de ce volume.

## ÉCOLES PHILOSOPHIQUES ET COMMUNAUTÉS D'INITIÉS

Enfin, le rapprochement entre mystères et philosophie ne se réduit pas à l'idée que la révélation d'une connaissance supérieure ne serait dévoilée qu'à des « profanes ». Il est manifeste également si on l'envisage dans une perspective sociologique et que l'on examine le style de vie et l'organisation des groupes concernés,

95. Firmicus Maternus, *L'Erreur des religions païennes*, XIX, 1: <i>δὲ νύμφε, χαίρε νύμφε, χαίρε νέον φῶς</i> (« Regarde, épousé: salut, épousé! Salut, nouvelle lumière! »), trad. TURCAN (2002), légèrement modifiée.

96. BURKERT (1992), p. 22: « un changement d'esprit ».

97. *Domus et Mitreo delle Pareti Dipinte* (R. III, Ins. I, 6, <http://www.ostia-antica.org/regio3/1/1-6.htm>), et *Mitreo delle Sette Porte* (R. IV, Ins. V, 13, <http://www.ostia-antica.org/regio4/5/5-13.htm>). Sur la distribution topographique des *mithraea* d'Ostie dans des bâtiments majoritairement professionnels, voir désormais VAN HAEPEREN (2021), p. 123-132.

98. CIMRM 405. Sur le lexique latin utilisé par les dévots mithriaques, voir BELAYCHE (à paraître). Le verbe *tradere* fait aussi partie du vocabulaire taurobolique dans le culte de la Mère des dieux et, plus généralement, de la transmission du savoir rituel.

99. Lucius aussi, nouvel « initié », est montré à la communauté, comme une statue qu'on dévoile, Apulée, *Métamorphoses*, XI, 24 (*in vicem simulacri constituto, repente velis reductis, in aspectum populus errabat*).

100. VERMASEREN, VAN ESSEN (1965), p. 156-186 et p. 232-239.

à savoir l'école philosophique<sup>101</sup> et la communauté des initiés. Dans sa deuxième contribution au présent volume, Pierre Vesperini insiste précisément sur le fait que les écoles philosophiques sont des associations 'religieuses', instituées en l'honneur de diverses figures divines, et que, par conséquent, la frontière qui les sépare des cultes à mystères est parfois labile; l'auteur passe en revue les grandes écoles philosophiques « patentées » dans l'Antiquité déjà, de façon à réfléchir sur la possible concurrence ou superposition avec les associations qui célébraient des cultes à mystères<sup>102</sup>, comme celles de Dionysos<sup>103</sup>. Épictète exprimera ici ces proximités, donc porosités et éventuelles confusions. Dans un passage des *Entretiens*, le philosophe stoïcien établit très explicitement le parallèle entre l'école philosophique et la célébration de « mystères ». S'adressant « à ceux qui font aisément profession de maîtres en philosophie », Épictète imagine une question que lui poserait quelqu'un désireux d'ouvrir une école philosophique : « Un tel tient une école; pourquoi n'en tiendrais-je pas une, moi aussi ? ». Il développe alors que, pour fonder une école philosophique, il faut suivre des règles, respecter des préceptes; sinon, ce serait comme parodier les μυστήρια par excellence et dire :

οἴκημά ἐστι καὶ ἐν Ἐλευσίνι, ἰδοὺ καὶ ἐνθάδε. ἐκεῖ ἱεροφάντης· καὶ ἐγὼ ποιήσω ἱεροφάντην. ἐκεῖ κήρυξ· καὶ γὰρ κήρυκα καταστήσω. ἐκεῖ δαδοῦχος· καὶ γὰρ δαδοῦχον. ἐκεῖ δᾶδες· καὶ ἐνθάδε. αἱ φωναὶ αἱ αὐταί· τὰ γινόμενα τί διαφέρει ταῦτα ἐκείνων;

Il y a un sanctuaire à Éleusis, tu vois qu'il y en a un ici aussi. Il y a là-bas un hiérophante; moi aussi je ferai un hiérophante. Il y a là-bas un héraut; j'établirai, moi aussi, un héraut. Il y a là-bas un porte-torches, j'aurai aussi un porte-torches. Là-bas il y a des torches; ici aussi. Les paroles prononcées sont les mêmes. Qu'est-ce qui diffère entre ce qui se passe là-bas et ici<sup>104</sup> ?

Le passage est riche d'enseignements à plusieurs points de vue. Le modèle choisi par Épictète n'est pas celui de « mystères en soi »; c'est un modèle précis, attesté, historique, celui des mystères d'Éleusis<sup>105</sup>. Le passage répond à une question 'pratique' : que faut-il pour établir des « mystères d'Éleusis » ? Plusieurs ingrédients : un lieu (l'οἴκημα), des officiants spécifiques (ἱεροφάντης, κήρυξ, δαδοῦχος), des objets culturels propres (δᾶδες), des performances adaptées (les φωναί) — ce peuvent être les proférations du hiérophante (il devait avoir une voix haute et claire), mais aussi des acclamations des participants.

101. Le judaïsme aussi pouvait être présenté comme une école philosophique, depuis Théophraste jusqu'à Julien l'empereur, *Lettres* 89a [453c] à Théodore (*scholē*); voir FINKELSTEIN 2018, p. 92-93.

102. P. VESPERINI, « Philosophie et cultes à mystères : concurrences et confluences », dans ce volume.

103. Voir JACCOTTET (2016).

104. Épictète, *Entretiens*, III, 21, 13-14: trad. SOUILHÉ (2002), modifiée.

105. Voir *supra*, n. 18.

Mais Épictète poursuit en soulignant la différence essentielle qui existe entre mystères et école philosophique, puisqu'on ne peut pas célébrer les μυστήρια éleusiniens n'importe où et n'importe quand<sup>106</sup> :

ἀσεβέστατε ἄνθρωπε, οὐδὲν διαφέρει; καὶ παρὰ τόπον ταῦτα ὠφελεῖ καὶ παρὰ καιρόν· καὶ μετὰ θυσίας δὲ καὶ μετ' εὐχῶν καὶ προηγνευκότα καὶ προδιακείμενον τῇ γνώμῃ, ὅτι ἱεροῖς προσελεύσεται καὶ ἱεροῖς παλαιοῖς. οὕτως ὠφέλιμα γίνεται τὰ μυστήρια, οὕτως εἰς φαντασίαν ἐρχόμεθα, ὅτι ἐπὶ παιδείᾳ καὶ ἐπανορθώσει τοῦ βίου κατεστάθη πάντα ταῦτα ὑπὸ τῶν παλαιῶν.

Ô le plus impie des hommes ! N'y-a-t-il aucune différence ? Ces actes procurent-ils des avantages quand ils sont faits hors du lieu et du temps voulu ? Ne doivent-ils pas être accompagnés de sacrifices et de prières, ne réclament-ils pas la pureté préalable et un esprit disposé à croire que l'on s'approche de rites sacrés et de rites sacrés fort anciens ? C'est ainsi que les mystères deviennent profitables, c'est ainsi qu'on en vient à l'idée que c'est pour notre instruction et pour l'amendement de notre vie que tout cela a été institué par les anciens<sup>107</sup>.

Ce passage montre que des agents culturels ou des objets particuliers ne suffisent pas pour faire les mystères. Ces cérémonies, toutes spécifiques soient-elles, correspondent à une séquence dans un ensemble rituel, avec sacrifices, prières, dispositifs de pureté rituelle — toutes composantes bien attestées dans les pratiques culturelles traditionnelles, ainsi que nous l'apprennent tant de « normes rituelles »<sup>108</sup>. Sur ces bases, Épictète établit un parallèle entre l'institution des mystères et celle d'une école philosophique. La philosophie est « une affaire grave (μέγα ἐστὶ τὸ πρᾶγμα), pleine de mystère (μυστικόν); elle n'est point permise au petit bonheur ni à n'importe qui ». L'enseignement philosophique nécessite une « certaine préparation et des qualités ». L'exemple d'Épictète n'est pas isolé; il témoigne d'une tendance bien attestée chez les philosophes d'époque impériale qui, à l'exemple de Platon, reproduisent le modèle de l'initiation dans les cultes à mystères, ceux d'Éleusis essentiellement, pour théoriser sur l'accès au savoir et à la formation philosophique. Au début du II<sup>e</sup> siècle, le philosophe platonicien Théon de Smyrne, auteur d'un traité *Sur ce qui est utile en mathématiques pour la lecture de Platon*, confirme cette utilisation de l'initiation éleusinienne en la comparant à l'exercice de la philosophie<sup>109</sup>. Selon les textes philosophiques, l'inspiration se

106. Sur la possibilité de pratiquer les mystères d'Éleusis ailleurs dans le monde romain, voir MASSA (2020).

107. Épictète, *Entretiens*, III, 21, 14-15 : trad. SOUILHÉ (2002), modifiée. Pour tous les aspects rituels soulignés par Épictète, voir FOUCART (1914).

108. Sur la pureté, voir par exemple à Thyatire (Lydie), II<sup>e</sup> siècle avant notre ère (?), MALAY, PETZL (2017), n° 1. Voir désormais CARBON, PEELS-MATTHEY (2018). Pour un accent sur la pureté individuelle, PETROVIC, PETROVIC (2016). Sur le langage des mystères chez Épictète, voir PIA-COMELLA (2021), p. 260-263.

109. Sur la présence des images des mystères chez Théon de Smyrne, voir SFAMENI GASPARRO (1999), p. 137-138 et TIMOTIN (2021).

limite à puiser dans le lexique des mystères, mais elle va aussi jusqu'à assimiler pratiques philosophiques et mystériques comme l'analyse Pierre Vesperini<sup>110</sup>. Au II<sup>e</sup> siècle toujours sans doute, un *corpus* de textes appelés par la tradition *Hymnes orphiques* croise réflexion théologique et références aux pratiques rituelles : dans son article, Daniela Bonanno privilégie l'hymne dédié à la déesse Némésis, entendue comme l'expression de la justice sociale et de l'indignation, pour mettre en évidence comment la représentation de cette puissance divine est nourrie des spéculations platoniciennes et aristotéliennes. Déployant son investigation sur la réception de cet hymne de la Renaissance jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle, elle montre la prégnance de ce type de représentation aux époques ultérieures et opère un lien bienvenu avec les constructions historiographiques qui se développeront avec la naissance de l'histoire des religions<sup>111</sup>.

La contribution de D. Bonanno est aussi une invitation à reposer la question par laquelle nous avons ouvert cette introduction et à questionner l'utilisation des catégories de « mystères » et « philosophie », telles que nous les entendons aujourd'hui. Dans une approche d'histoire des religions, la réflexion sur les catégories et leurs usages, aussi bien dans les sources que dans l'historiographie, est inséparable de la construction de la discipline elle-même. Ce volume s'interroge précisément sur la relation entre « cultes à mystères » et « philosophies », dans une double perspective, émique et étique, la seule qui puisse offrir quelques éclaircissements sur la question.



Ce volume est issu d'une journée d'études organisée le 12 septembre 2017 à la Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique. Nous remercions chaleureusement la Fondation pour son accueil dans le magnifique domaine de Vandœuvres — notamment son directeur, Pierre Ducrey, et son secrétaire général, Gury Vachicouras —, ainsi que les institutions qui ont soutenu la tenue de la rencontre : le Fonds National Suisse de la recherche scientifique, le Département des Sciences de l'Antiquité de l'Université de Genève, et l'Unité Mixte de Recherche 8210 « Anthropologie et Histoire des Mondes Antiques » (AnHiMA) de Paris. De très vifs remerciements vont aux collègues qui ont accepté l'enjeu de cette recherche, à ceux qui ont modéré sagement les sessions de la rencontre — André-Louis Rey et Christoph Riedweg —, aux relecteur.es anonymes du volume, enfin à Vinciane Pirenne-Delforge, co-directrice de la collection « Religions » (PULg), qui a accepté d'y accueillir cet ouvrage.

---

110. Voir *infra*, p. 29-58.

111. D. BONANNO, « Némésis mystérique : l'arrière-plan philosophique de l'*Hymne orphique* 61 et sa réception », dans ce volume.