

Francesco MASSA
(Universités de Turin et de Fribourg)

***Pourquoi Bacchus ? Origine et enjeux
de l'appendice sur les mystères bachiques
dans les Religions orientales de Franz Cumont****

Dans D. Praet, A. Lannoy (eds.), *The Christian Mystery. Early Christianity and the Pagan Mystery Cults in the Work of Franz Cumont (1868-1947) and in the History of Scholarship*, Stuttgart, Franz Steiner, 2023, p. 121-138.

Pre-print

Entre la fin du XIX^e et le début du XX^e siècle, les études sur les interactions entre les cultes dionysiaques et le christianisme des premiers siècles de notre ère ont connu un grand succès¹. Le renouvellement des études sur le christianisme ancien et sur les rapports de celui-ci avec les cultes traditionnels de l'empire romain a considérablement modifié le panorama scientifique de l'époque : une nouvelle approche scientifique s'est développée dans le cadre de la *Religionsgeschichtliche Schule* allemande, expression utilisée pour définir un groupe de théologiens de Göttingen, dont les recherches se sont concentrées notamment sur l'analyse comparative du christianisme et des autres formes religieuses des premiers siècles de notre ère. Malgré leurs divergences, perceptibles dans les travaux qu'ils ont produits, le but de ces chercheurs était de mettre en évidence les racines judéo-hellénistiques et gréco-romaines du christianisme à travers une approche comparative². Les théologiens allemands n'analysèrent pas la figure de Dionysos de façon systématique ; leur objectif était de reconstruire des contextes historiques généraux plutôt que d'analyser le culte de divinités particulières en relation avec la diffusion du christianisme. Cela ne les empêcha pas, cependant, de souligner

* Je tiens particulièrement à remercier Daniela Bonanno, Corinne Bonnet, Jan Bremmer et Annelies Lannoy pour leurs commentaires sur mon texte.

¹ Pour une présentation détaillée du débat historiographique sur les rapports entre "dionysisme" et "christianisme" aux XIX^e et XX^e siècles, voir Massa 2012 et Massa 2014, 31-42.

² Sur la *Religionsgeschichtliche Schule* allemande voir Colpe 1961, Simon 1975, Krech 2002, 124-126 et Janssen, Jones, Wehnert 2011. Voir aussi la contribution de Anders Klostergaard Petersen dans ce volume.

l'existence de certains parallélismes entre les “mystères” de Dionysos et le christianisme³. Sur cette base d'autres savants appartenant à des écoles différentes ont mis en évidence l'existence d'analogies entre l'eucharistie chrétienne et la pratique dionysiaque de l'omophagie qui, si l'on suit les sources littéraires, prévoyait la consommation des chairs crues de certains animaux, et de parallélismes entre la mort et le retour à la vie de Dionysos et la mort et la résurrection du Christ⁴.

Dans le sillage de ces études allemandes, mais aussi en réaction à leur large diffusion, plusieurs savants se sont intéressés aux problèmes des origines du christianisme au début du XX^e siècle et à la question du rôle joué par le dieu Dionysos dans la formation du christianisme antique⁵. Dans les années 1920-1930, c'est en France que les études sur les rapports entre Dionysos et les chrétiens ont pris la forme la plus significative. En l'espace d'environ vingt ans (de 1913 à 1937), l'on assiste en effet à la publication de trois études importantes sur les rapports entre Dionysos et le christianisme antique : l'essai de Loisy “Dionysos et Orphée” dans la série *Les mystères païens et le mystère chrétien* (1913-1914)⁶, l'étude d'André Boulanger, *Orphée. Rapports de l'orphisme et du christianisme* (1925), et la quatrième partie de la *Critique historique* de Joseph-Marie Lagrange, intitulée *Les mystères : l'orphisme* (1937). Ces travaux ont sans doute constitué la meilleure production des études historico-religieuses de la première moitié du XX^e siècle sur les rapports entre le christianisme antique et Dionysos, et constituent un cas paradigmatique des polémiques théologiques qui opposaient les savants protestants, catholiques et non-confessionnels (voire anti-chrétiens)⁷.

Mon article se propose de reconstruire les raisons qui ont conduit Franz Cumont à ajouter un appendice sur Dionysos dans la quatrième édition de son livre *Les religions*

³ Pour ne prendre qu'un exemple voir Bousset 1921², 60 sur les parallèles entre les mythes dionysiaques et le miracle des Noces de Cana.

⁴ Sur le rapport entre eucharistie chrétienne et *omophagia* dionysiaque voir notamment Dieterich 1903, 105-106, Harrison 1927, 133 ; sur les résurrections de deux divinités, voir Frazer 1922, 400. Pour une relecture critique du débat historiographique sur l'*omophagia* voir Herrero 2013.

⁵ Sur les changements de paradigme dans les études du christianisme des origines en France voir Mimouni 2000.

⁶ Cet essai fut d'abord publié comme article dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses* 1913, 130-154, puis republié comme chapitre du livre *Les mystères païens et le mystère chrétien* (Paris 1919). Sur la figure de Loisy, voir désormais Lannoy 2021.

⁷ Sur les conflits entre protestants et catholiques qui se cachaient derrière cette polémique savante voir Smith 1990, 55-58 et Alvar 2008, 391. Pour une présentation de ces études, voir Massa 2012, 169-175.

orientales dans le paganisme romain (1929)⁸. Je propose de me concentrer sur quatre éléments qui ont influencé le choix de Cumont : l'importance des réflexions sur les "mystères" dans la première moitié du XX^e siècle ; le débat autour des rapports entre "orphisme" et "christianisme" qui était au centre de quelques ouvrages de référence de l'époque ; la question des origines de Dionysos et des liens du dieu avec le monde oriental ; et enfin, la nécessité de se situer par rapport aux querelles autour des analogies entre les mythes et les cultes dionysiaques et le christianisme des origines.

1. Le rôle des mystères

Lorsqu'il publie, en 1929, la quatrième édition de *Les religions orientales dans le paganisme romain*, enrichie d'un *Appendice* consacré aux mystères bachiques⁹, Franz Cumont se situe nécessairement dans le débat intellectuel de la fin du XIX^e et de la première moitié du XX^e siècle concernant les cultes à mystères et leurs rapports avec le christianisme. L'importance progressive attribuée à la catégorie de "mystères" dans l'histoire comparée des religions est le premier élément qui permet de comprendre pourquoi Cumont a éprouvé le besoin d'ajouter un appendice dionysiaque dans son ouvrage sur les religions orientales¹⁰. À la suite des travaux de Cumont lui-même et de Richard Reitzenstein¹¹, la notion de "religions orientales" s'était diffusée dans la littérature savante. On assiste même à une surinterprétation de cette catégorie qui en arrive à englober un nombre très élevé de cultes : Cumont, par exemple, dans le chapitre conclusif de son ouvrage consacré à la transformation du paganisme romain, affirme que "toutes les dévotions venues du Levant ont pris la forme de mystères"¹², en confirmant par là-même l'ampleur herméneutique prise par la notion de "mystères".

Comme l'a très clairement montré Jean-Marie Pailler dans deux articles importants¹³, la quatrième édition des *Religions orientales* de Cumont suit la réédition de nombreuses études fondamentales sur les mystères du monde antique, comme par

⁸ Première édition en 1906, deuxième en 1909, troisième 1929. Pour l'histoire de ces éditions (et les traductions en plusieurs langues), voir Bonnet, Van Haepelen 2006, xlv et suiv.

⁹ Cumont 2006, 315-337.

¹⁰ Voir notamment Bonnet, Van Haepelen 2006, XXXVI. Sur l'historiographie des cultes à mystères, voir Bremmer 2014, VII-XIV, Belayche, Massa 2016 et Belayche Massa 2021, 17-30.

¹¹ Notamment *Die hellenistischen Mysterienreligionen. Ihre Grundgedanken und Wirkungen* (1^{ère} édition 1910). Pour le livre de Reitzenstein, voir les contributions de Jan Bremmer et de Nikolaos Kalospyros.

¹² Cumont 2006, 305.

¹³ Pailler 1989 et Pailler 1999.

exemple la troisième édition d'*Adonis, Attis, Osiris* de James G. Frazer en 1914 (traduit en français en 1921), la deuxième édition de *Das antike Mysterienwesen* de Karel H.E. De Jong en 1919 et la troisième édition de *Die hellenistischen Mysterienreligionen* de Richard Reitzenstein en 1927¹⁴. Il est également important de citer un autre ouvrage qui a sans doute influencé la pensée de Cumont, celui de Raffaele Pettazzoni intitulé *I misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa* et publié en 1924 : il s'agit de l'une des premières études sur les "mystères" comme typologie religieuse spécifique, menée sur la base d'une approche comparative¹⁵. La nouvelle édition cumontienne est donc confrontée à une avancée remarquable de la réflexion sur les pratiques cultuelles auxquelles on donnait le nom de mystères. Ce positionnement à l'intérieur du débat historiographique permet à Pailler de souligner l'importance centrale que la catégorie de "mystères" a prise dans cette nouvelle édition de l'ouvrage de Cumont : même si, avec Dionysos, l'ordre géographique suivi dans le livre n'est plus respecté, "cet appendice révèle toutefois aussi une idée qui sous-tend les *Religions orientales*, l'importance des mystères"¹⁶.

Dans le domaine plus spécifique des cultes de Dionysos, l'intérêt cumontien pour les mystères bachiques des époques hellénistique et romaine correspond aussi à une véritable lacune dans la littérature scientifique de la première moitié du XX^e siècle. Si Dionysos est bien au centre des recherches des historiens des religions européens, l'attention des savants se concentre de manière presque exclusive sur l'origine géographique et sur les cultes de la divinité de la période classique¹⁷. En 1957, Martin Nilsson pouvait encore déplorer, dans un ouvrage essentiel sur les mystères dionysiaques aux époques hellénistique et romaine, que les savants ne travaillent pas sur les mystères bachiques de cette époque : Nilsson impute une telle négligence au rôle prédominant, dans les années 1950, des "religions orientales" qui focalisaient toute l'attention des historiens des religions¹⁸.

¹⁴ Frazer 1914³, De Jong 1919² et Reitzenstein 1927³.

¹⁵ Voir Pettazzoni 1997. Pour l'importance du livre de Pettazzoni, voir la contribution de Natale Spineto dans ce volume.

¹⁶ Bonnet, Van Haepelen 2006, LXII. Voir aussi Rey 2010. Sur la conception idéologique du plan de Cumont, voir Praet 2011.

¹⁷ Voir les ouvrages cités *supra* de Loisy, Boulanger, Lagrange et *Zagreus. Studi intorno all'orfismo* de Macchioro.

¹⁸ Nilsson 1957, 1 : "Much has been written and discussed about the Oriental mysteries, and the great religion change in Late Antiquity has been imputed to them. Far less attention has been paid to the Dionysiac Mysteries, though they too were popular and widespread. [...] In the last edition of his famous

2. “Orphisme” et “christianisme”

Un deuxième élément important pour éclairer les raisons du choix de Cumont est le rôle de l’“orphisme”. Tout comme les travaux sur les cultes à mystères, l’étude des traditions liées au poète mythique Orphée constitue l’un des axes de recherche les plus à la mode de cette époque. Pour constater l’importance croissante de ce domaine de recherche, il suffit de relever le nombre de volumes parus sur ce sujet, une tendance qui culmine avec la publication, en 1922, de la première collection des fragments et des témoignages “orphiques” par le philologue allemand Otto Kern¹⁹. L’intérêt manifesté envers tout ce qui pourrait rentrer dans la catégorie, aux frontières très larges, de l’orphisme a fait en sorte de réduire l’indépendance et l’autonomie du culte de Dionysos face aux prétendues croyances orphiques. Dans la perspective de l’époque, le culte dionysiaque incarnait l’anticipation et le noyau fondateur des doctrines et des enseignements d’Orphée, comme s’il avait existé une superposition sans écarts entre “dionysisme” et “orphisme”. C’est pourquoi les chercheurs qui s’efforçaient d’analyser les rapports entre les cultes dionysiaques et le christianisme utilisaient, très souvent, l’étiquette d’“orphisme”, car elle permettait une approche bien plus large de la question : les études de Loisy, Boulanger et Lagrange, en France, le montrent très clairement, ainsi que les recherches textuelles et iconographiques de Robert Eisler dans ses ouvrages sur Orphée le Pêcheur et sur les mystères orphico-dionysiaques dans l’Antiquité chrétienne²⁰. En 1920, Joseph-Maire Lagrange, le dominicain fondateur de l’École biblique de Jérusalem, publia une recension importante du livre de Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien* qui anticipait le contenu d’un livre sur l’orphisme paru en 1937²¹. À la différence de Loisy, Lagrange considérait les mystères orphico-

book on the Oriental religions in Roman paganism, Cumont added an appendix on the Bacchic mysteries in Rome, in which he tried to show that they were influenced by the Oriental religions. In spite of my reverence for the great scholars, I am bound to state that this is a mistake. Of course, Dionysus was venerated in the Orient and identified with some Oriental gods, but this has not affected his mysteries in Greece and Roman lands”. Voir aussi Nilsson 1953, 175-176 où on trouve une réflexion similaire. Une tentative de travailler sur ce sujet se trouve dans Bruhl 1953.

¹⁹ Kern 1922. Parmi les publications de ces années, voir Albrecht Dieterich, *Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse*, Leipzig und Berlin, Teubner, 1893 ; Ernest Maass, *Orpheus. Untersuchungen zur griechischen, römischen, altchristlichen Jenseitsdichtung und Religion*, München, C. H. Beck, 1895 ; Alfred Heussner, *Die altchristlichen Orpheusdarstellungen*, Cassel, Druck von Baier & Lewalter, 1893 ; Otto Kern, *Die Herkunft des orphischen Hymnenbuchs*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1910 ; Otto Kern, *Orphicorum Fragmenta*, Berlin, Weidmann, 1922.

²⁰ Eisler 1921 et Eisler 1925. Sur ce débat, voir Massa 2012.

²¹ Lagrange 1920.

dionysiaques comme le point central pour l'étude des rapports avec le christianisme, en vertu de l'importance de la mort et de la résurrection dans les mythes de Dionysos. Le livre de 1937 sur les mystères orphiques s'insérait dans un projet qui visait à la construction d'une introduction à l'étude du Nouveau Testament²². Le savant dominicain soulignait la surévaluation des mystères dans la critique de son temps : "les mystères ont tout envahi dans les cercles d'études où l'on s'attache aux origines de l'évangile et de l'institution chrétienne"²³. Sur cette base, Lagrange procédait à une réfutation de toutes les analogies entre les divinités de Dionysos et du Christ mises en évidence par la critique précédente. Dans cet ouvrage, l'un après l'autre, les parallélismes étaient déconstruits : pour ne prendre que les exemples les plus significatifs, le retour des Enfers de Dionysos n'était que la conséquence d'un dieu voyageur, sans rapports avec la résurrection du Christ ; l'idée du péché originel, que la critique avait identifiée dans le récit du platonicien Olympiodore sur la naissance du genre humain des cendres des Titans, était bien plus complexe qu'un crime commis par les ancêtres des hommes ; l'omophagie et l'eucharistie étaient profondément distinctes puisque "dans les deux cas on eut mangé un dieu, mais là-bas selon la chair, chez les chrétiens selon l'esprit, et surtout quel dieu et quel Dieu !" ²⁴. Le volume de Lagrange se voulait non seulement une réponse catholique aux recherches de la tradition protestante allemande, mais aussi une approche alternative à l'étude de Loisy sur les mystères²⁵.

Dans le cadre de ce panorama scientifique, les études du savant italien Vittorio Macchioro relatives à la figure de Zagreus, l'une des dénominations de Dionysos qui étaient reliées au contexte orphique, méritent une attention particulière pour leur originalité²⁶. D'une part, Macchioro critiquait implicitement les résultats des travaux de la *Religionsgeschichtliche Schule* allemande, en affirmant que la simple mise en évidence des parallélismes entre mystères païens et rites chrétiens ne pouvait résoudre la question des origines du christianisme ; de l'autre, il prenait pour cible les théories confessionnelles qui souvent, selon l'auteur italien, ne respectaient pas toujours les

²² Lagrange 1937.

²³ Lagrange 1937, 2.

²⁴ Lagrange 1937, 210.

²⁵ Un autre savant dominicain était encore moins intéressé aux relations entre dionysisme et christianisme : dans un article publié en 1935 dans la *Revue Biblique*, dirigée par Lagrange, André-Jean Festugière considérait que l'influence des mystères de Dionysos sur le christianisme est "une question vaine", car "nul ne songe à un rapprochement" : Festugière 1972, 47.

²⁶ Macchioro 1922 et Macchioro 1930². Sur la figure de Macchioro dans le panorama intellectuel de l'époque, voir l'article de Natale Spineto dans ce volume.

critères de travaux scientifiques²⁷. L'originalité de l'approche de Macchioro tient au fait qu'il s'est penché presque exclusivement sur la question de l'identité entre le Christ de Paul et le Dionysos/Zagreus orphique²⁸ : d'après l'auteur, l'affinité totale entre ces deux figures divines et, par conséquent, entre l'"orphisme" et le "paulinisme" permet de se demander si Paul lui-même n'était pas initié aux mystères d'Orphée, étant donné la diffusion de l'"orphisme" dans les territoires romains où le christianisme vit le jour. Une telle hypothèse, continue Macchioro, n'est pas invraisemblable si l'on pense à l'opération de traduction de la théologie orphique accomplie par Paul à la suite de sa conversion au christianisme : une telle traduction dériverait, pour ne prendre qu'un exemple, du même rapport d'hierarchie divine construit entre Zeus et Zagreus, d'une part, entre Dieu et le Christ, de l'autre²⁹.

Ces exemples montrent comment la fascination exercée par l'"orphisme" et par ses interprétations a souvent compromis la prise en compte de la spécificité des cultes et des discours dionysiaques qui n'étaient distingués que dans la mesure où ils pouvaient être considérés comme des éléments intégrés dans le savoir religieux lié au nom du thrace Orphée³⁰. Dans l'*Appendice aux Religions orientales*, Cumont entend aussi se positionner face à un débat intellectuel portant sur le rapport entre christianisme et mystères païens, qui privilégiait explicitement les relations entre orphisme et christianisme, au détriment des mystères dionysiaques. Le choix de Cumont est décidément 'anti-orphique', comme le montre la première note de son *Appendice*, où il affirme :

Je n'ai guère parlé de l'orphisme dans cet appendice, étant convaincu qu'on a singulièrement exagéré l'action que cette doctrine aurait exercée sur la religion, l'art et la littérature de la période romaine.

Cumont reconnaît, bien sûr, une influence orphique sur le culte de Dionysos mais, à juste titre, il se montre prudent :

²⁷ Macchioro 1930, 485 et 592 où l'auteur souligne que les critiques de Lagrange 1919 contre Loisy étaient davantage le résultat d'une approche religieuse que d'une étude scientifique.

²⁸ Macchioro 1930², 509-510.

²⁹ Sur l'hypothèse de l'initiation de Paul à l'orphisme voir Macchioro 1930², 537 ; sur les analogies entre les systèmes orphique et chrétien voir Macchioro 1930², 507.

³⁰ La question des rapports entre "orphisme" et "dionysisme" est débattue. Pour l'idée de la superposition entre les deux voir, par exemple, Jiménez San Cristóbal 2008 et Ricciardelli 2010 ; *contra* Massa 2013a, 214-215.

Fait essentiel, sur lequel on ne saurait trop insister, on n'a jamais pu fournir aucune preuve qu'il ait existé en Italie du temps de Cicéron ou sous l'Empire une seule communauté orphique avec ses doctrines et ses rites propres³¹.

Cumont en conclut que l'orphisme appartient davantage à une "tradition littéraire" qu'à une "tradition religieuse". Face à un imaginaire littéraire assez riche, en effet, nous ne connaissons pas de pratiques rituelles qui pourraient être définies comme proprement orphiques. C'est une prise de position qui, au début du XX^e siècle, se démarquait sensiblement des études savantes les plus importantes³². D'ailleurs Cumont s'était déjà exprimé de manière semblable à la fin du XIX^e siècle, lorsqu'il publia un compte rendu très critique de l'ouvrage d'Albrecht Dieterich, *Nekyia*, concernant les *katabaseis* aux Enfers et la tradition apocalyptique judéo-chrétienne³³. Si l'on exclut la prise de position de Cumont, il faudra attendre la publication posthume, en 1932, de *Der Glaube der Hellenen* d'Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff pour voir une séparation claire entre "orphisme" et "dionysisme"³⁴.

3. Dionysos "à demi oriental" et "l'idole des origines"

Un troisième élément à prendre en considération pour contextualiser la rédaction de l'*Appendice* de Cumont est ce que l'on pourrait appeler le "problème des origines", un courant d'étude qui intéressait largement les auteurs de cette époque, comme on l'a dit, et produisait des travaux concernant la question de la naissance et du développement du christianisme. Le problème des origines concerne également la figure de Dionysos qui est souvent considéré comme une divinité non hellénique, du moins depuis de l'ouvrage de Friedrich Creuzer, *Dionysus*, paru en 1809. Dans ce texte qui est souvent signalé

³¹ Cumont 2006, 315, n. 1. Dans les pages suivantes de l'*Appendice*, Cumont soutient que c'est l'orphisme qui a introduit dans les cultes dionysiaques la "doctrine d'une immortalité bienheureuse" et que c'est grâce à l'orphisme que "s'atténuaient la sauvagerie de rites" dionysiaques : voir Cumont 2006, 329. Dans *Lux perpetua*, il attribuera l'adoucissement des pratiques bachiques également au pouvoir politique : voir Cumont 2009, 296. En outre, il deviendra plus sceptique quant à l'influence orphique sur les cultes de Dionysos : "Les Orphiques et les Pythagoriciens avaient aussi imaginé la félicité d'outre-tombe sous la forme d'un banquet perpétuel, et il est difficile de savoir s'ils ont transmis cette conception aux mystères de Dionysos ou s'ils l'ont reçue d'eux" : Cumont 2010, 301-302.

³² Pour l'orphisme comme une tradition religieuse, il suffit de renvoyer à Boulanger 1925.

³³ Cumont 1894. Sur Cumont recenseur, voir Bonnet 2001. Sur la polémique de Cumont contre Dieterich, voir Tardieu 2010.

³⁴ Ainsi s'exprime Casadio 1983, 142-143. Les études ultérieures de Linforth 1941 et Dodds 1951, 147, confirmeront cette tendance à la séparation entre les deux formes religieuses.

comme étant la première monographie sur ce dieu³⁵, Dionysos était présenté comme une divinité non grecque, sans doute d'origine égyptienne³⁶. Ensuite, l'important travail d'Erwin Rohde, *Psyche*, de 1884, avait confirmé la nature étrangère en proposant une origine thrace³⁷.

Pour que Dionysos puisse s'insérer dans le plan des *Religions orientales*, Cumont accepte les théories répandues parmi les savants de l'époque et souligne le caractère "à demi oriental" de la divinité grecque. Tout en reprenant la position de Rohde, Cumont affirme que Dionysos, originaire de Thrace, aurait développé un aspect oriental à la suite de la diffusion de son culte dans le monde hellénistique, dans le sillage des conquêtes d'Alexandre et de son identification "avec divers dieux indigènes". Ainsi, lorsqu'ils furent introduits en Italie, les cultes bachiques étaient un "culte composite, plus ou moins asiatique ou égyptien"³⁸.

Il est possible d'interpréter la thèse de Cumont sur le caractère "demi-oriental" de Dionysos comme l'expression de la recherche des origines qui animait les travaux des antiquisants de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle et qui avait trouvé, dans les études dionysiaques, l'un de ses champs d'application privilégiés, non seulement avec l'analyse de l'origine géographique du dieu, mais aussi avec l'enquête sur l'origine de la tragédie athénienne. En quelque sorte, c'est comme si les chercheurs de cette époque pensaient que seule la "recherche des origines" pouvait offrir la clé interprétative de la "recherche de l'essence"³⁹. Les études d'histoire religieuse se situaient dans ce que Marc Bloch a défini comme "l'idole des origines", un champ qui touchait une grande partie de l'historiographie de cette époque⁴⁰.

4. Dionysos vs christianisme

Avec le quatrième élément nous arrivons au cœur du projet cumontien, à savoir le rapport entre les cultes bachiques et le christianisme et, en particulier, le thème du conflit et des continuités entre les deux formes religieuses. Par le biais de son

³⁵ Cancik 1989, 24.

³⁶ Creuzer 1809, IV, chap. I, par. 4.

³⁷ Rohde 1952, 267. Sur Rohde, voir Cancik 1989, 40-51 ; sur son rapport avec F. Nietzsche, voir Henrichs 1984, 224-226.

³⁸ Cumont 2006, 316.

³⁹ De J. J. Bachofen à F. Nietzsche, les références autour du problème de l'origine sont nombreuses. Sur ce problème, voir Lanza 1996.

⁴⁰ Bloch 1952², 5-9.

Appendice, Cumont a l'occasion de développer un exemple des rapports entre "paganisme" et "christianisme" qui renvoie au paradigme d'une histoire des religions progressive et téléologique tel qu'il sous-tend l'ouvrage⁴¹. Ce n'est cependant que dans les dernières pages de l'*Appendice* que Cumont s'attaque au problème du rapport entre mystères bachiques et christianisme. Il interprète l'adhésion à plusieurs cultes à mystères comme la marque d'une volonté païenne de faire face à l'avancée du christianisme :

Il s'opéra alors, nous l'avons dit, une concentration des forces païennes contre la menace chrétienne, et au IV^e siècle Bacchus fut amené à combattre l'ennemi commun aux côtés des autres dieux de l'Orient⁴².

C'est une alliance "orientale" que Cumont voit dans les transformations du paganisme tardif et Dionysos est la seule divinité, pour ainsi dire, gréco-romaine à en faire partie⁴³. Grâce à son origine, le culte de Dionysos est typologiquement proche des religions orientales ; leurs buts sont équivalents si bien qu'ils ont la possibilité de s'allier contre l'avancée du christianisme. Assurément, une telle lecture est dénuée d'historicité, les cultes orientaux n'ayant pas formé un bloc opposé au christianisme, qui aurait été séparé des autres formes cultuelles traditionnelles. Toutefois, la position de Cumont sur les mystères bachiques permet de souligner sa thèse, plus ou moins implicite, d'une émergence et d'une victoire inéluctables du christianisme.

À côté de l'aspect conflictuel, Cumont tient également à souligner les phénomènes de continuité et récupération dans le passage du paganisme à la nouvelle religion. Selon l'auteur, en effet, l'action des mystères païens ne s'éteignit pas avec l'interdiction législative des empereurs chrétiens. Dans le cadre des cultes dionysiaques, par exemple, la valeur symbolique de la vigne et du vin ne disparut pas, mais fut récupérée par la tradition littéraire et la liturgie chrétiennes, ainsi que par l'art funéraire chrétien :

⁴¹ Sur ce paradigme cumontien voir Bonnet 2006, XII et Praet 2014.

⁴² Cumont 2006, 336.

⁴³ Cela dit, il ne faut pas oublier que Cumont soulignait également l'existence de phénomènes de rivalité entre les diverses religions orientales, avant qu'elles ne s'allient contre le christianisme. Voir, par exemple, Cumont 2013, 138 : "la compétition entre ces églises rivales, qui, sous les Césars, se disputaient l'empire des âmes..."

La vigne, “la vraie vigne”, qui produit le vin de la communion, fut substituée par l’Église à celle qu’avait fait fleurir Bacchus et l’idée du banquet céleste devait se perpétuer à travers les âges dans la littérature et dans l’art; les symboles d’immortalité que la religion dionysiaque avait répandus à profusion, scènes de vendange, pasteur avec le *pedum* foulant aux pieds le raisin, génies avec le thyrses, devaient être reproduits indéfiniment par la peinture des catacombes et la sculpture des sarcophages chrétiens⁴⁴.

Chez Cumont, et c’est la différence essentielle avec les études de la *Religionsgeschichtliche Schule* et les travaux de Macchioro, le dionysisme n’a pas eu d’impact sur les origines du christianisme, c’est-à-dire qu’il n’a pas joué un rôle dans la définition théologique et dans les croyances des chrétiens. En lisant les *Religions orientales*, on a davantage l’impression que l’auteur présente le conflit entre les deux formes religieuses comme s’il s’agissait de deux ennemis tout à fait différents qui se rencontrent de part et d’autre d’un champ de bataille. Dans l’*Appendice*, il est question du problème des reprises et des resémantisations chrétiennes (on dirait presque, après sa victoire) et non pas des influences dionysiaques sur la naissance et l’origine du christianisme⁴⁵.

Même si Cumont ne l’affirme pas ouvertement, il est clair que, selon lui, la compétition entre christianisme et dionysisme se joue sur deux niveaux principaux : le premier est représenté par la perspective dionysiaque d’une vie après la mort telle qu’en témoigne l’imagerie iconographique : quelques pages plus haut, Cumont avait défini la décoration des sarcophages et des stèles funéraires comme “le point essentiel dans la doctrine des mystères et le secret de leur action”⁴⁶. Les sectateurs du Christ et ceux de Dionysos partageraient les mêmes croyances sur la possibilité d’une vie heureuse dans l’au-delà, ce qui aurait permis d’ailleurs l’interprétation chrétienne des discours figurés dionysiaques.

⁴⁴ Cumont 2006, 337.

⁴⁵ Il ne faut pas oublier que, dans un article consacré à un fragment de sarcophage “judéo-païen”, Cumont enquête sur les rapports entre le judaïsme hellénistique et le culte de Dionysos Sabazios. Les resémantisations chrétiennes des thématiques dionysiaques pourrait donc s’expliquer, d’après Cumont, par les contacts précédents entre les communautés juives et les associations dionysiaques attestés notamment en Asie Mineure : voir Cumont 1916. Sur le concept de “resémantisation dionysiaque” dans les discours chrétiens, voir Massa 2014, 160-161.

⁴⁶ Cumont 2006, 329. L’auteur reviendra sur ce point dans *Lux perpetua*, œuvre publiée en 1949 après la mort de Cumont : voir Cumont 2010, 295 : “Parmi les religions païennes de salut, nulle ne fut plus populaire, et par suite nulle n’a exercé une action plus étendue sur la croyance à l’immortalité”.

Le deuxième niveau de compétition entre christianisme et mystères bachiques concerne le rôle du vin et de la vigne et le symbolisme s'y rapportant. Un tel positionnement scientifique ne correspondait pas aux résultats des études les plus répandues à son époque : pour ne prendre que deux exemples, les ouvrages d'Alfred Loisy ou de Raffaele Pettazzoni sur les mystères, pourtant cités par Cumont au début de son *Appendice*⁴⁷, ne font presque pas référence au problème du vin dans leur enquête sur les analogies entre cultes dionysiaques et cultes chrétiens. Certes, Loisy dans *Les mystères païens et le mystère chrétien* abordait la question des parallélismes entre l'eucharistie chrétienne et le sacrifice dionysiaque, mais ce qui l'intéressait était l'omophagie dionysiaque et non l'utilisation du vin⁴⁸.

Contrairement à ce que nous pourrions penser, le thème du vin et de la vigne n'avait pas attiré l'attention des chercheurs qui travaillaient sur les rapports entre le culte de Dionysos et le christianisme du début du XX^e siècle. Certains archéologues avaient commencé à travailler sur la question de la dérivation des schémas iconographiques chrétiens des figurations dionysiaques, mais les études iconographiques étaient moins développées. Un exemple est représenté par l'archéologue et historien de l'art français Paul Perdrizet, qui réfléchit sur la présence de la vigne sur les sarcophages et les mosaïques chrétiennes :

Mais que cette parole devait être expressive pour des néophytes qui, la veille encore, dans les cérémonies du culte dionysiaque, adoraient le dieu de la Vigne, de la Grappe et du Vin ! À qui songeait l'auteur de l'évangile de Jean, quand il prêtait à Jésus cette parole ? Pour lui et pour ceux qui le lisaient, quelle était la *fausse* vigne, sinon Dionysos ?⁴⁹

Le fait que Cumont cite l'ouvrage de Perdrizet dans l'*Appendice* n'est pas anodin. Les deux savants se connaissent bien, comme le montre un échange épistolaire conservé à Rome⁵⁰. Cumont avait d'ailleurs également fait un compte rendu élogieux de l'étude

⁴⁷ Cumont 2006, 315, n. 1. Voir Loisy 1930² et Pettazzoni 1997.

⁴⁸ Loisy 1930², 35 : "sauf que la participation s'établit dans le sacrifice chrétien moyennant le pain et le vin, non par une victime animale, l'économie du mystère eucharistique est conçue de la même façon que celle du mystère dionysiaque". Pour une reconsidération du dossier du vin dans les rapports entre Dionysos et le Christ, voir Massa 2014, 203-249.

⁴⁹ Perdrizet 1921, 83-84.

⁵⁰ Sur les rapports entre Cumont et Perdrizet, voir Bonanno, Bonnet 2012 et la contribution de Samuel Provost dans ce volume.

majeure de Perdrizet, *Cultes et mythes du Pangée*, parue en 1910⁵¹. Dans ses ouvrages, l'archéologue alsacien réfléchit sur le rôle joué par le sentiment et la religiosité populaire dans les récupérations chrétiennes des thèmes présents dans l'art païen⁵².

L'image de la vraie vigne de l'Évangile de Jean s'opposant à la fausse vigne dionysiaque a été reprise plus tard par Károli Kerényi dans son *Dionysos*, publié posthume en 1976, où il revenait sur l'idée que Jésus-Christ lui-même aurait eu connaissance de la "religion dionysiaque" et qu'il aurait voulu s'en distinguer en se présentant comme la vraie vigne⁵³. Néanmoins, avec l'œuvre de Kerényi, nous sommes dans un contexte culturel différent et les paradigmes herméneutiques ne correspondent pas à ceux de l'époque de Cumont. Au début du XX^e siècle, le seul auteur à conduire une véritable enquête historique sur ce sujet est Hermann Usener, qui fut le maître de Cumont à l'Université de Bonn et qui promut une collaboration étroite entre la philologie classique et l'histoire des religions⁵⁴. En 1902, le savant allemand publia un article sur la fonction et sur la valeur du lait et du miel, d'un côté, et de l'eau et du vin, de l'autre, dans la ritualité du christianisme antique, en liant ces éléments à leur usage dans les pratiques cultuelles dionysiaques⁵⁵. De plus, Usener composa un petit volume consacré à la figure de Saint Tychon, évêque d'Amathonte à Chypre au V^e siècle de notre ère, qui avait miraculeusement fait pousser des vignes pour la célébration de l'eucharistie⁵⁶. D'après Usener, il faut relier ce récit chrétien au mythe d'Ampelos, un satyre aimé de Dionysos qui fut transformé en vigne après sa mort⁵⁷. À travers une approche originelle, Usener vise à éclairer les phénomènes de continuité cultuelle entre la tradition dionysiaque et la tradition chrétienne en affirmant que Tychon avait hérité d'une tradition mythique liée au culte du vin et de la vigne de Dionysos⁵⁸. D'après le savant allemand, il s'agissait d'une réorganisation rationnelle, opérée par le culte chrétien sur le matériel dionysiaque antérieur.

⁵¹ Cumont 1910.

⁵² Perdrizet 1921, XXVIII.

⁵³ Kerényi 1976. Voir déjà Kerényi 1951.

⁵⁴ La collaboration entre les deux disciplines fut poursuivie par Albrecht Dieterich, élève et gendre d'Usener, notamment à travers la fondation d'une nouvelle revue scientifique, *l'Archiv für Religionswissenschaft* en 1904 : sur l'importance de cette revue, voir Filoramo 1985, 255. Pour une biographie d'H. Usener, voir Bremmer 1990. Sur son œuvre, voir Parente 1982, Kany 2004, Bremmer 2011 et l'article d'Annelies Lannoy dans ce volume.

⁵⁵ Usener 1902.

⁵⁶ Usener 1907.

⁵⁷ Le récit est relaté par Nonnos de Panopolis, *Dionysiaques*, XII, 173 s.

⁵⁸ Voir à ce propos Sforza 2007, 59 et Consolino 1982.

Pour comprendre l'aspect novateur des dernières pages de l'*Appendice* de Cumont dans le cadre du débat historiographique de l'époque, il convient donc d'insérer le rapport entre les cultes de Dionysos et le christianisme dans le contexte des travaux d'Usener que dans la perspective des études sur l'orphisme publiées notamment en France et en Italie.

5. Le “paganisme” des auteurs chrétiens du IV^e siècle

Pour conclure, un dernier élément mérite d'être souligné, à savoir le rôle joué par les traités polémiques chrétiens de la première moitié du IV^e siècle de notre ère dans la structure des *Religions orientales* de Cumont et, en particulier, dans la décision d'ajouter un appendice sur les mystères bachiques.

Dans le dernier chapitre des *Religions orientales*, celui qui précède l'*Appendice*, Cumont réfléchit à la nécessité d'utiliser les sources littéraires chrétiennes de l'époque pour le propos de son livre. Toutefois, il met en évidence que, pour connaître la réalité des cultes païens au IV^e siècle de notre ère, il ne faut pas lire les œuvres chrétiennes des lettrés comme Arnobe ou Lactance, mais qu'il est nécessaire de “recourir de préférence à des auteurs chrétiens qui ont vécu davantage de la vie du peuple et respiré l'air de la rue, et qui parlent d'après leur expérience plutôt que d'après les traités des mythographes”⁵⁹. Il cite à cet égard Prudence, l'Ambrosiaster ou Firmicus Maternus. À cette époque, en effet, “les cultes encore vivants, contre lesquels se porte l'effort de la polémique chrétienne, qui se fait amère lorsqu'elle parle d'eux, sont ceux de l'Orient”⁶⁰. Nous avons, chez Cumont, à plusieurs reprises l'idée que la religion traditionnelle de l'empire était malade, en déclin et incapable de donner des réponses adéquates aux besoins des dévots. Seules les religions orientales répondaient aux aspirations des hommes de l'époque et c'est la raison pour laquelle ces cultes furent les seuls concurrents du christianisme.

À juste titre, Robert Turcan a fait remarquer une analogie intéressante entre les thématiques du volume de Cumont et les thèmes du traité polémique de Firmicus Maternus : “la substance et le plan des *Religions orientales* se lisent déjà schématiquement dans les chapitres II à V du *De errore*”⁶¹. Cette correspondance entre

⁵⁹ Cumont 2006, 303.

⁶⁰ Cumont 2006, 304-305.

⁶¹ Turcan 1982, 53.

les deux auteurs conduit Turcan à définir l’auteur chrétien comme le premier savant qui aurait réfléchi à la question des religions orientales : “Firmicus Maternus serait en somme l’initiateur d’un thème de recherches et de publications qui a prospéré depuis un siècle”⁶². La sélection des divinités présentée dans l’*Erreur des religions païennes* correspond en effet au choix cumontien de la quatrième édition de son ouvrage, en intégrant donc l’appendice sur Dionysos.

D’autres auteurs ont ensuite développé et éclairé l’importance de Firmicus Maternus dans la construction herméneutique des *Religions orientales* de Cumont⁶³. Je souhaiterais cependant attirer l’attention sur deux autres éléments importants. Tout d’abord, le rôle des cultes à mystères : dans le *De errore*, toute la polémique antipaïenne se concentre contre les mystères ; Firmicus dit très clairement que “tous les symboles de la religion païenne seront exposés dans l’ordre (*omnia symbola profanae religionis per ordinem suggerantur*)”⁶⁴. À la différence d’autres auteurs chrétiens, comme par exemple Lactance qui s’en prend à la religion païenne dans sa totalité, ce qui intéresse Firmicus, c’est la critique d’un aspect spécifique des religions traditionnelles⁶⁵ ; la plupart de son traité se concentre du reste sur des pratiques d’origines orientales qui reçoivent aujourd’hui l’étiquette de “mystères”. Il s’agit donc d’un élément qui se retrouve également dans la réflexion de Cumont.

Ensuite, si l’on regarde de plus près la catégorie de *religio profana* utilisée par Firmicus Maternus, on peut remarquer qu’elle inclut principalement des cultes provenant de l’Orient. En particulier, dans la deuxième partie du traité, où il est question presque uniquement des formules sacrées de cultes à mystères, les cultes traditionnels de l’empire ne sont jamais évoqués. Toute la place est occupée par les cultes orientaux (Mithra, Cybèle et Attis, Isis et Osiris) et par Dionysos⁶⁶. Cumont a pu trouver dans le traité polémique de Firmicus la confirmation que les cultes orientaux étaient les véritables ennemis du christianisme.

À la lumière de ces remarques et sur la base de l’affirmation de Cumont concernant l’importance de la littérature chrétienne dans la reconstruction du paganisme tardif, il est tout à fait possible que, parmi les sources qui ont conduit Cumont à concentrer

⁶² Turcan 1989, 15.

⁶³ À ce propos, voir Busine 2009 et Praet 2011.

⁶⁴ Firmicus Maternus, *L’erreur des religions païennes*, XXI.

⁶⁵ Sur la catégorie de “paganisme” chez Lactance, voir Massa 2019.

⁶⁶ Sur la construction de la catégorie de *religio profana* chez Firmicus Maternus, voir Massa 2013b.

l'analyse sur les "religions orientales" et à ajouter l'appendice dionysiaque, se trouve également l'*Erreur des religions païennes* de Firmicus Maternus qui contenait un modèle interprétatif permettant de saisir le paganisme de l'Antiquité tardive. C'est en effet au IV^e siècle que les auteurs chrétiens construisirent pour la première fois une représentation du "paganisme" comme un système religieux opposé au christianisme et au judaïsme. À bien y regarder, le paradigme cumontien d'une histoire des religions 'progressiste', dans laquelle le christianisme apparaît comme l'aboutissement de l'évolution religieuse de l'humanité au terme de l'Antiquité, correspond, en partie, au modèle présent dans les ouvrages chrétiens du IV^e siècle qui réfléchissent au passé religieux de l'humanité, tels les *Institutions divines* de Lactance et la *Préparation évangélique* d'Eusèbe de Césarée. Il est dès lors possible que ces textes, utilisés par Cumont comme source documentaire, aient confirmé la construction herméneutique de son volume sur les religions orientales.

BIBLIOGRAPHIE

Alvar 2008. Alvar, Jaime. *Romanising Oriental Gods. Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*. Leiden-Boston: Brill.

Belayche, Massa 2016. Belayche, Nicole, Massa, Francesco. Les mystères. Quelques balises introductives : lexique et historiographie. In: *Mètis XIV*: 7-19.

Belayche, Massa 2021. Belayche, Nicole, Massa, Francesco. *Mystery Cults and Visual Language in Graeco-Roman Antiquity. An Introduction*. In: Belayche, Nicole, Massa, Francesco (ed.). *Mystery Cults in Visual Representation in Graeco-Roman Antiquity*. Leiden-Boston: Brill. 1-37.

Bloch 1952². Bloch, Marc. *Apologie pour l'histoire ou métier de l'historien*. Paris: Armand Colin [1^{ère} édition 1949].

Bonnet, Van Haepereen 2006. Bonnet, Corinne, Van Haepereen, Françoise. Introduction historiographique. In: Cumont 2006. XI-LXXIV.

Bonanno, Bonnet 2012. Bonanno, Daniela, Bonnet, Corinne. 'Ah ! qui dira les torts de l'Égypte... Lorsque Paul Perdrizet louait les mérites de l'hellénisme à Franz Cumont. In: *Pallas XC*: 91-100.

Bonnet 2001. Bonnet, Corinne. Franz Cumont recenseur. In: Delruelle, Édouard, Pirenne-Delforge, Vinciane (ed.). *Kêpoi. De la religion à la philosophie, Mélanges offerts à André Motte*. In: *Kernos, Suppl. XI*: 309-335.

Bonnet 2006. Bonnet, Corinne. "Les Religions Orientales" au Laboratoire de l'Hellénisme. 2. Franz Cumont. In: Archiv für Religionsgeschichte VIII: 181-205.

Boulanger 1925. Boulanger, André. Orphée. Rapports de l'orphisme et du christianisme. Paris: Rieder.

Bousset 1921². Bousset, Wilhelm. *Kyrios Christos*: Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Bremmer 1990. Bremmer, Jan. Hermann Usener. In: Briggs, Ward W., Calder, William M. (ed.). *Classical Scholarship: A Biographical Encyclopedia*. New York: Garland Publishing Co. 462-78.

Bremmer 2011. Bremmer, Jan. Hermann Usener between British Anthropology, Dutch History and French Sociology. In: Espagne, Michel, Rabault-Feuerhahn, Pascale (ed.). *Hermann Usener und die Metamorphosen der Philologie*. Wiesbaden: Harassowitz. 75-85.

Bruhl 1953. Bruhl, Adrien. *Liber Pater*. Origine et expansion du culte de Dionysos à Rome et dans le monde romain. Paris: De Boccard.

Busine 2009. De Porphyre à Franz Cumont : la construction des religions orientales de Firmicus Maternus. In: Bonnet, Corinne, Pirenne-Delforge, Vinciane, Praet, Danny (ed.). *Les religions orientales dans le monde grec et romain : cent ans après Cumont (1906-2006). Bilan historique et historiographique. Colloque de Rome (16-18 Novembre 2006)*. Brussel-Rome: Belgisch Historisch Instituut te Rome. 413-426.

Cancik 1989. Cancik, Hubert. *Dioniso in Germania*. Da Heinrich Heine a Walter F. Otto: una revisione di cent'anni. Roma: Rari Nantes.

Casadio 1983. Casadio, Giovanni. Per un'indagine storico-religiosa sui culti di Dioniso in relazione alla fenomenologia dei misteri II. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* VIII: 123-149.

Colpe 1961. Colpe, Carsten. *Die Religionsgeschichtliche Schule*. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythos. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Creuzer 1809. Creuzer, George F. *Dionysus, sive Commentationes academicae de rerum Bacchicarum orphicarumque originibus et caussis (sic)*. Heidelberg: Mohr et Zimmer.

Cumont 1894. Cumont, Franz. *Compte rendu à A. Dieterich, Nekyia*. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse. Leipzig: Teubner, 1893. In: *Revue de Philologie* XVIII: 199-200.

Cumont 1910. Cumont, Franz. *Compte-rendu à P. Perdrizet, Cultes et mythes du Pangée*. In: *Revue critique d'histoire et de littérature* LXX: 311-312.

Cumont 1916. Cumont, Franz. Un fragment de sarcophage judéo-païen. In: *Revue archéologique* IV: 1-16.

Cumont 2006. Cumont, Franz. Les religions orientales dans le paganisme romain. Volume édité par C. Bonnet et F. Van Haepere, avec la collaboration de B. Toune. Torino: Nino Aragno [1^{ère} édition Paris : Annales du Musée Guimet, 1906, 4^{ème} édition 1929].

Cumont 2010. Cumont, Franz, *Lux perpetua*. Volume édité par B. Rochette et A. Motte, avec la collaboration de B. Toune. Torino: Nino Aragno [1^{ère} édition Paris: Paul Geuthner, 1949].

Consolino 1982. Consolino, Franca Ela. Usener e l'agiografia: Legenden der Pelagia e Der Heilige Tychon. In: Momigliano 1982. 161-180.

De Jong 1919². De Jong, Karel H.E. Das antike Mysterienwesen in religionsgeschichtlicher, ethnologischer und psychologischer Beleuchtung. Leiden: Brill [1^{ère} édition 1909].

Dieterich 1903. Dieterich, Albrecht. Eine Mithrasliturgie. Leipzig und Berlin: Teubner.

Dodds 1951. Dodds, Eric R. The Greeks and the Irrational. Berkeley-Los Angeles: University of California Press.

Eisler 1921. Eisler, Robert. Orpheus - the Fisher. Comparative Studies in Orphic and Early Christian Cult Symbolism. London: J. M. Watkins.

Eisler 1925. Eisler, Robert. Orphisch-dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike. Leipzig-Berlin: Teubner.

Festugière 1947. Festugière, André-Jean. Les mystères de Dionysos. In: *Revue Biblique* XLIV, 1935: 192-211 et 366-396. Republié dans *Études de religion grecque et hellénistique*. Paris: Vrin. 13-65.

Filorama 1985. Filorama, Giovanni. Religione e Ragione tra Ottocento e Novecento. Roma-Bari: Laterza.

Frazer 1913. Frazer, James G. Adonis, Attis, Osiris: Studies in the History of Oriental Religion. London: Macmillan [1^{ère} édition 1906].

Frazer 1922. Frazer, James G. The Golden Bough. A Study in Magic and Religion. London: Macmillan.

Harrison 1927. Harrison, Jane E. Themis. A Study of Social Origins of Greek Religion. Cambridge: Cambridge University Press.

Henrichs 1984. Henrichs, Albert. Loss of Self, Suffering, Violence: The Modern View of Dionysos from Nietzsche to Girard. In: *Harvard Studies in Classical Philology* LXXXVIII: 205-240.

Herrero 2013. Herrero, Miguel. Cristianizzazioni antiche e moderne dell'orfismo: l'omofagia sacramentale. In: Sfameni Gasparro, Giulia, Cosentino, Augusto, Monaca, Mariangela (ed.). *Religion in the History of European Culture, Proceedings of the 9th EASR Conference and IAHR Special Conference (Messina, 14-17 September 2009)*. Palermo: Officina di Studi Medievali. 1063-1072.

Janssen, Jones, Wehnert 2011. Janssen, Martina, Jones, Stanley F., Wehnert, Jürgen (ed.). *Frühes Christentum und Religionsgeschichtliche Schule: Festschrift zum 65. Geburtstag von Gerd Lüdemann*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Jiménez San Cristóbal 2008. Jiménez San Cristóbal, Ana I. Orfismo y dionisismo. In: Bernabé, Alberto, Casadesús, Francesc (ed.). *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*. Madrid: Ediciones Akal. 697-727.

Kany 2004. Kany, Roland. Hermann Usener as Historian of Religion. In: *Archiv für Religionsgeschichte* VI: 159-176.

Kerényi 1951. Kerényi, Károli. Un sacrificio dionisiaco. In: *Dioniso* XIV: 139-156.

Kerényi 1976. Kerényi, Károli. *Urbild des unzerstörbaren Lebens*. München-Wien: L. Müller.

Kern 1922. Kern, Otto. *Orphicorum fragmenta*. Berlin: Weidmann.

Krech 2002. Krech, Volkhard. *Wissenschaft und Religion: Studien zur Geschichte der Religionsforschung in Deutschland 1871 bis 1933*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Lagrange 1920. Lagrange, Joseph-Marie. Compte-rendu à A. Loisy. Les mystères païens et le mystère chrétien. In: *Revue Biblique* XVII: 420-446.

Lagrange 1937. Lagrange, Joseph-Marie. *Introduction à l'étude du Nouveau Testament. Quatrième partie Critique Historique. I. Les mystères: l'orphisme*. Paris: J. Gabalda.

Lannoy 2021. Lannoy, Annelies. *Alfred Loisy and the Making of History of Religions. A Study of the Development of Comparative Religion in the Early 20th Century*. Berlin-New York: De Gruyter.

Lanza 1996. Lanza, Diego. La tragedia e il tragico. In: Settis, Salvatore (ed.). *I Greci. I. Noi e i Greci*, Torino: Einaudi. 469-505.

Linforth 1941. Linforth, Ivan M. *The Arts of Orpheus*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press.

Loisy 1930². Loisy, Alfred. Les mystères païens et le mystère chrétien. Paris: Émile Nourry.

Macchioro 1930². Macchioro, Vittorio, Zagreus. Studi intorno all'orfismo, Firenze: Vallecchi [1^{ère} édition 1920].

Macchioro 1922. Macchioro, Vittorio. Orfismo e paolinismo: studi e polemiche. Montevarchi: Cultura moderna.

Massa 2012. Massa, Francesco. The Meeting between Dionysus and the Christians in the Historiographical Debate of the XIX and XX Centuries. In: *Historia Religionum* IV: 159-182.

Massa 2013a. Massa, Francesco. Écrire pour Dionysos : la présence de textes écrits dans les rituels dionysiaques. In: *Revue de l'Histoire des Religions* CCXXX, 2: 209-232.

Massa 2013b. Massa, Francesco. Confrontare per distruggere : Firmico Materno e l'origine diabolica dei culti orientali. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* LXXIX, 2: 493-509.

Massa 2014. Massa, Francesco. Tra la vigna e la croce. Dioniso nei discorsi letterari e figurativi cristiani (II-IV secolo). Stuttgart: Franz Steiner.

Massa 2019. Massa, Francesco. Lactance, le "paganisme", les dieux : construire l'image de la religion des autres au début du IV^e siècle. In: Taussig, Sylvie (ed.). *La vertu des Païens*. Paris: Éditions du CNRS: 341-362.

Mimouni 2000. Mimouni, Simon C. Les origines du christianisme aux XIX^{ème} et XX^{ème} siècles en France. Question d'Épistémologie et de méthodologie. In: Amir-Moezzi, Mohammad A., Scheid, John (ed.). *L'Orient dans l'histoire religieuse de l'Europe. L'invention des origines*. Turnhout: Brepols. 101-120.

Momigliano 1982. Momigliano, Arnaldo (ed.). *Aspetti di Hermann Usener filologo della religione*, Seminario della Scuola Normale Superiore di Pisa (17-20 febbraio 1982). Pisa: Giardini.

Nilsson 1953. Nilsson, Martin P. The Bacchic Mysteries of the Roman Age. In: *The Harvard Theological Review* XLVI, 4: 175-202.

Nilsson 1957. Nilsson, Martin P., *The Dionysiac Mysteries in the Hellenistic and Roman Age*, Lund: Gleerup.

Pailler 1989. Pailler, Jean-Marie. Les religions orientales, troisième époque. In: *Pallas* XXXV: 95-113.

Pailler 1999. Pailler, Jean-Marie. Les religions orientales selon Franz Cumont. Une création continue. In: Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée CXI: 635-646.

Parente 1982. Parente, Fausto. Das Weihnachtsfest. In: Momigliano 1982. 181-211.

Perdrizet 1921. Perdrizet, Paul. Les terres cuites grecques d'Égypte de la collection Fouquet. Nancy-Paris-Strasbourg: Berger-Levrault.

Pettazzoni 1997. Pettazzoni, Raffaele. I misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa. Cosenza: Lionello [1^{ère} édition Bologna: Zanichelli, 1924].

Praet 2011. Praet, Danny. Franz Cumont, the Oriental Religions, and Christianity in the Roman Empire: A Hegelian View on the Evolution of Religion, Politics, and Science. In: Gooch, Todd, De Vries, Dawn, Molendijk, Arie (ed). American Academy of Religion (San Francisco Conference 2011), Papers of the Nineteenth Century Theology Group. Oregon. 133-158.

Praet 2014. Praet, Danny. Oriental religions and the conversion of the Roman empire: the views of Ernest Renan and of Franz Cumont on the transition from traditional paganism to Christianity. In: Engels, David, Van Nuffelen, Peter (ed). Competition and religion in antiquity. Bruxelles: Éditions Latomus. 285-307.

Reitzenstein 1927³. Reitzenstein, Richard. Die Hellenistischen Mysterienreligionen, nach ihren Grundgedanken und Wirkungen. Leipzig: Teubner [1^{ère} édition 1910].

Rey 2010. Rey, Sarah. Les Religions orientales en mouvement. Les ratures de Franz Cumont. In: Bonnet, Corinne, Ossola, Carlo, Scheid, John (ed.). Rome et ses religions : culte, morale, spiritualité. En relisant "Lux perpetua" de Franz Cumont. Suppl. Mythos I: 21-32.

Ricciardelli 2010. Ricciardelli, Gabriella. L'elemento spettacolare nel rito orfico-dionisiaco. In: La Parola del Passato CCCLXXVI: 98-126.

Rohde 1952. Rohde, Erwin. Psyché. Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité. Paris: Payot [édition originale Breisgau-Leipzig: Mohr, 1890-1894].

Simon 1975. Simon, Marcel. The Religionsgeschichtliche Schule, Fifty Years After. In: Religious Studies XI, 2: 135-144.

Sforza 2007. Usener, Hermann. San Ticone. A cura di Ilaria Sforza. Brescia: Morcelliana.

Smith 1990. Smith, Jonathan Z. Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religion of Late Antiquity. Chicago: University of Chicago Press.

Tardieu 2010. Tardieu, Michel. La controverse de la *Mithrasliturgie* chez Cumont. In: Bonnet, Corinne, Ossola, Carlo, Scheid, John (ed.). Rome et ses religions : culte,

morale, spiritualité. En relisant 'Lux perpetua' de Franz Cumont. Suppl. Mythos I: 33-48.

Turcan 1982. Firmicus Maternus. L'erreur des religions païennes. Texte établi, traduit et commenté par Robert Turcan. Paris: Les Belles Lettres.

Turcan 1989. Turcan, Robert. Les cultes orientaux dans le monde romain. Paris: Les Belles Lettres.

Usener 1902. Usener, Hermann. Milch und Honig. Rheinisches Museum LVII: 177-195.

Usener 1907. Usener, Hermann. Der Heilige Tychon. Berlin: Teubner.