Rites et émotions : considérations sur les mystères

Autor(en): **Borgeaud, Philippe**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Entretiens sur l'Antiquité classique**

Band (Jahr): **53 (2007)**

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-660835

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

VI

PHILIPPE BORGEAUD

RITES ET ÉMOTIONS. CONSIDÉRATIONS SUR LES MYSTÈRES

Mouisse eos Camillus cum alia oratione, tum ea quae ad religiones pertinebat maxime dicitur
(Liv. 5, 55, 1)

Il existe, nous dit-on aujourd'hui, un consensus scientifique établi depuis plusieurs décennies pour confirmer la thèse soutenue par Charles Darwin dans son mémoire de 1872 (*L'expression des émotions chez l'homme et les animaux*). Il semble que l'on puisse affirmer, à la suite notamment des études de Paul Ekman, que l'expérience psychologique et les réactions corporelles exprimant quelques émotions de base sont bel et bien partagées par toutes les cultures.[1]

[1] Ces émotions primaires, ou de base, ont été repérées par Darwin en 1872 (cf. Ch. DARWIN, *L'expression des émotions chez l'homme et les animaux* [Paris 2001]): la peur apparaît à côté de la colère, du dégoût, de la surprise, de la tristesse et du bonheur (ou la joie). Dans le prolongement de Darwin, l'approche classique de la reconnaissance "universelle" de l'expression faciale des émotions de base est celle de Paul Ekman. Cf. notamment *Emotions in the Human Face*, ed. by P. EKMAN (Cambridge and Paris ²1982); P. EKMAN, "An argument for basic emotions", in *Cognition and Emotion* 6 (1992), 169-200; ID., "Facial expression of emotions: New findings, new questions", in *Psychological Science* 3 (1992), 34-38; A. DAMASIO, *Spinoza avait raison* (Paris 2003), 51-52. On relèvera toutefois que la liste des émotions de base change d'un auteur à l'autre, comme K. SCHERER le relève dans: "What are Emotions? And how can they be measured?", in *Social Science Information* 44 (2005), 695-729.

Un doute subsiste malgré tout, notamment concernant les expressions faciales. Dans un article intitulé "The Cultural Basis of Emotions and Gestures", paru en 1947, Weston La Barre pose du point de vue anthropologique une question très féconde qui fut déjà, sur un registre voisin, celle de Marcel Mauss interrogeant les "Techniques du corps",[2] et qui est encore aujourd'hui celle que se posent les sciences dites affectives, sur le rapport du physiologique ou du biologique au social et au culturel. L'anthropologue américain rappelait tout simplement que le rire d'une adolescente et le rire d'un président de conseil d'administration ont beau être, sous l'angle du comportement physiologique, des phénomènes synchroniques et comparables, ils n'en demeurent pas moins le plus souvent, de par leur signification, des choses très différentes. Une seule et même émotion (telle qu'elle est neurologiquement, physiologiquement définie) peut revêtir des fonctions culturelles variées. Et même à l'intérieur d'une seule culture, une grande diversité est observable. Il n'y a donc pas de "langage naturel des gestes émotionnels".[3]

Il en va des émotions comme des couleurs: les repérages, les découpages, les nuances et les combinatoires sont des variables culturelles construites sur un fond commun certes, mais qu'il serait dangereux de vouloir réduire sans prudence à des universaux, pourtant signifiés par les réactions corporelles.[4] Le

[2] M. MAUSS, "Techniques du corps", in *Journal de Psychologie* 32, nos 3-4, avril 1936 (repris dans: M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie* [Paris 1950], 363-386).

[3] *Journal of Personality* 16 (1947), 52, 55 (cité par J. CORRIGAN, in *Religion and Emotion. Approaches and Interpretations*, ed. by J. CORRIGAN [Oxford-New York 2004], 10).

[4] Sur l'analogie couleurs / émotions, dans le cadre d'une approche comparatiste, cf. le précieux développement de D. KONSTAN, *The Emotions of the Ancient Greeks* (*op.cit.* n.6), 5-7. Il est indéniable que les symptômes physiques de la peur, par exemple (frisson, sueur, pâleur, tremblement, soif intense, contraction des organes sexuels, relâchement des boyaux, pour ne citer que ceux qu'Aristote a relevé), semblent bien être des phénomènes universels. Mais la peur sera ressentie tantôt comme épouvante, tantôt comme effroi, comme crainte ou stupéfaction, ou encore appréhension; elle sera plus ou moins solidaire d'autres émotions. On

vocabulaire des émotions est non seulement extrêmement riche et complexe, il est le plus souvent quasiment intraduisible, d'une culture à l'autre, sans explication.[5] C'est d'ailleurs ce qui rend si utiles des études comme celles de William Fortenbaugh, Martha Nussbaum, Douglas Cairns, David Konstan et Robert Kaster, pour rester dans le domaine classique et ne citer que quelques acteurs essentiels de la révolution affective qui semble avoir éclaté depuis quelque temps dans ce secteur aussi.[6]

Bien qu'évidemment tiré du latin, le mot émotion n'appartient pas au lexique de la langue classique. Les anciens disposaient d'un autre vocabulaire que nous pour exprimer ce processus affectif transitoire, marqué par des signes neuro-endocrino-physiologiques universellement repérés (tremblement, rougeur, pâleur, sueur, rictus ou autre), que les psychologues d'aujourd'hui se plaisent à décrire comme un "épisode" ou, d'une manière plus imagée, comme une "vague" puissante mais bientôt refluée.

peut prendre plaisir à se faire peur. La complexité des catégories indigènes qui visent à définir le sentiment qui découle d'une émotion est telle qu'elle rend très difficile l'exercice de la traduction, d'une langue à l'autre. La peur, comme émotion, semble avoir été reconnue dans toute civilisation, et dans toutes les langues. Mais les dosages et les alliages sont chaque fois spécifiques. On soupçonne qu'une morphologie comparée des gestes et des expressions émotionnels n'implique pas l'adéquation rigide de cette morphologie à une sémantique. Ce qui se transmet d'une région à l'autre, d'une culture à l'autre et d'une génération à l'autre, cela peut être formellement fixé, sans que cela implique la permanence d'un sens.

[5] Pour une approche comparatiste, cf. cependant A. WIERZBICKA, *Semantics, Culture, and Cognition. Universal Human Concepts in Culture-Specific Configurations* (New York 1992); ID., *Emotions Across Languages and Cultures* (Cambridge 1999).

[6] W.W. FORTENBAUGH, *Aristotle on Emotion* (London 1975); D.L. CAIRNS, *Aidôs: the Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature* (Oxford 1993); *The Passions in Roman Thought and Literature*, ed. by S. MORTON BRAUND and Chr. GILL (Cambridge 1997); D. KONSTAN, *Pity Transformed* (London 2001); M. NUSSBAUM, *Uphaevals of Thought: The Intelligence of Emotions* (Cambridge 2001); *Ancient Anger: Perspectives from Homer to Galen*, ed. by S. BRAUND and G.W. MOST (Cambridge 2003); R.A. KASTER, *Emotion, Restraint, and Community in Ancient Rome* (Oxford 2005); M. BARDEN DOWLING, *Begging Pardon: Clemency and Cruelty in the Roman World* (Ann Arbor 2006); D. KONSTAN, *The Emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature* (Toronto 2006).

Les *pathé*, en grec, sont à la fois des passions et ce que nous appelons des émotions. Chez Platon, l'âme passionnelle est comparée à un cheval fougueux. L'auteur du *Phèdre* considère les *pathé*, ou *pathémata*, comme des affections dangereuses, dans la mesure où elles représentent un obstacle à la raison (aux compétences rationnelles). Elles sont, pour lui, des affections de nature maladive.

Pour Aristote, les émotions (*pathé*), qu'il distingue des "dispositions" (*hexeis*), sont envisagées comme réactions à des événements ou à des situations particulières.[7] Au contraire de Platon, il ne les considère pas comme étant nécessairement (ou exclusivement) irraisonnables. Elles sont certes accompagnées d'une sensation difficilement contrôlable de souffrance ou de plaisir (parfois des deux à la fois). Mais elles comportent aussi un moment d'arrêt sur image, un moment réflexif, de jugement, qui détermine le sujet à prendre une décision plus ou moins proportionnée, plus ou moins équilibrée et pertinente.[8] On sait qu'Aristote élabora une philosophie pratique des passions (ou des émotions): son projet, rhétorique et moral, fut de rendre accessible une gestion et même une "manipulation"[9] de l'affect. C'était un projet intéressé, de nature on peut dire politique, dans la mesure précisément où les émotions sont de puissants opérateurs de choix décisionnels. Cette chimie aristotélicienne de la persuasion devait rencontrer, sur le terrain de la *Poétique*, l'un des plus anciens instruments d'observation et d'analyse des émotions, la mythologie, dont les récits, on le sait, sont étrangement persuasifs. Les mythes, pour Aristote, vont précisément constituer le réservoir privilégié des intrigues

[7] Cf. *EN* 4, 15, 1128 b 10 sqq., à propos de la pudeur (*aidôs*), elle-même assimilée à une forme de peur (*phóbos*).

[8] *Rh.* 2, 1, 1378 a 19-22: les *páthe* sont définies comme tout ce qui transforme le sujet en l'entraînant à modifier son jugement; elles sont accompagnées de tristesse ou de plaisir; il s'agit notamment (dans cette définition préliminaire) de la colère, de la pitié, de la peur et de leurs contraires.

[9] J'emprunte cette expression à la fois à D. KONSTAN, *The Emotions of the Ancient Greeks*, 34, et à G. SISSA, "Pathos, Perturbatio", in *Vocabulaire européen des philosophies*, éd. par B. CASSIN (Paris 2004), 902-907 (ici 902 col. 2).

nécessaires à la fabrique de la tragédie, cette mise en spectacle, par l'imitation, d'une action héroïque inspirant la peur (*phóbos*) et la pitié (*éleos*), dans le but d'accomplir une purification (une *catharsis*) de ces deux émotions.

L'Aristote de la *Poétique* révèle ainsi la possibilité d'un usage homéopathique des émotions représentées, jouées, théâtralisées. Avant même de mettre en lumière cet usage poétique, dans la tragédie (mais la tragédie n'est-elle pas elle aussi une performance rituelle?), Aristote, dans une œuvre de jeunesse, n'avait pas manqué de relever un usage religieux, qu'il découvrit à propos des mystères. Ce qu'il en dit alors, dans son *Perì philosophías* (fr.15 Ross), nous est parvenu à travers une citation donnée beaucoup plus tard par Synésius de Cyrène, le correspondant d'Hypatie. C'est peu de chose, c'est fortement médiatisé, mais c'est fondamental comme l'avait bien relevé en son temps Jeanne Croissant.[10] La citation se trouve dans le *Dion*, un traité pédagogique qui défend notamment la pratique grecque des belles-lettres considérée comme un exercice de la raison, opposé aux pratiques mystiques (non graduelles) de ceux que Synésius appelle les Barbares, à savoir les moines, qui préfèrent cultiver une aptitude irrationnelle pour atteindre d'un bond l'intelligence. Or seuls des êtres vraiment exceptionnels peuvent se passer d'étude. Regardons comment Synésius introduit la citation d'Aristote: "Mais les autres [les Barbares] ont suivi la seconde voie, celle que l'on juge adamantine. Admettons, ce qui est vrai, que quelques-uns atteignent leur but. Eh bien! pour moi, ils ne semblent pas même suivre une voie: comment le pourraient-ils en effet quand n'y apparaît aucune progression graduelle, ni début ni suite, ni aucun ordre? Non, leur entreprise ressemble à un transport bachique et, en quelque sorte, au bond d'un véritable insensé, porté par les dieux: c'est atteindre le but sans avoir couru et dépasser la raison sans avoir agi selon la raison. Ce n'est même pas une sorte

[10] J. CROISSANT, *Aristote et les mystères*, Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liège, Fasc. 51 (Liège et Paris 1932).

de prédominance de la connaissance ni une démarche dialectique de l'intelligence que cette entreprise sacrée, ni non plus une quelconque différenciation, mais, pour formuler une grande affaire en quelques mots, tout se passe comme le dit Aristote quand il affirme que ceux que l'on initie ne doivent pas apprendre quelque chose, mais éprouver des émotions et être mis dans certaines dispositions, évidemment après être devenus aptes à les recevoir".[11]

Synésius commente en faisant valoir que cette intelligence "subitiste" (comme pourraient dire certains bouddhistes) est difficilement conciliable avec la routine de la vie d'un moine qui n'est pas toujours en état de pure contemplation. Le retour au quotidien, aux activités traditionnelles et banales (comme la vannerie par exemple), ressemble à une chute. Synésius préfère, à cette démarche en dents de scie, la voie moyenne, celle des études et de la progression par degrés.

On retrouve une allusion à ce passage du jeune Aristote cité par Synésius chez Michel Psellus, dans son *Commentaire à Jean Climaque*.[12] Psellus opère une distinction entre le didactique et le télestique, entre ce que l'on peut apprendre en écoutant et ce que l'on ressent à l'occasion d'une illumination. Cette dernière expérience, nous dit Psellus, Aristote la nomme "mystérique" (*musteriôdes*) et il la dit semblable aux rites éleusiniens, car dans ceux-ci celui qui est initié est marqué par des visions [litt.: "frappé au sceau de certaines visions"], mais ne reçoit pas d'enseignement (*en ekeínais gàr tupoúmenos ho teloúmenos tàs theôrías ên, all' ou didaskómenos*)".[13]

[11] SYNES. *Dion* 8, 5-8, traduction, légèrement modifiée, de N. AUJOULAT, in *Synésios de Cyrène*, Tome IV: *Opuscules* I (Paris 2004).

[12] *Catalogue des Manuscrits alchimiques grec*, VI, *Michel Psellus*, éd. par J. BIDEZ (Bruxelles 1928), 171.

[13] Le dossier des textes relatifs aux mystères est commodément réuni dans P. SCARPI, *Le Religioni dei Misteri*, 2 vols. (Fondazione Lorenzo Valla 2002). Selon CLEM.AL. *Strom.* 5, 11, 71, 1-2, l'enseignement a lieu durant les Petits Mystères; dans les Grands Mystères, l'enseignement cède la place à l'époptie (*epopteúein*), à savoir la contemplation conçue comme pensée (*perinoeîn*) de la *phúsis* et des *prágmata*. Pour l'époptie et l'illumination qui donne à toucher et à voir, cf.

Le vocabulaire et les images, les termes "*mustêriôdes*", *múein*, "*éllampsis*", dans cette citation, conduisent en direction d'Eleusis et de la nuit illuminée de l'*anáktoron*, quand le hiérophante appelle Coré (ou Brimo) et dévoile les *hiera*. Les néoplatoniciens aiment à reprendre ce motif d'une illumination soudaine à propos des symboles et des mots de passe éleusiniens, qui fonctionnent selon eux comme des réponses pénétrant d'un seul coup dans l'esprit.[14]

La question qui se pose, et que pose Aristote, est celle de la préparation à recevoir de telles émotions. Ce qu'il convient d'examiner, c'est la mise en condition du *pathein*. Qu'est-ce qui peut conduire à un tel état? Par quel moyen cela était-il réalisé, à Eleusis notamment?

La question est explicitement abordée dans un ensemble de textes d'inspiration platonicienne, qui commentent une expérience à laquelle ont aussi fait allusion des auteurs moins philosophiques, comme Aristophane et Lucien.

Proclus, dans son *Commentaire à l'Alcibiade* (*in Alc.* 61 [103 A6]), affirme que "dans les plus saints des rites (*hai hagiôtátai tôn teletôn*), avant que les dieux n'arrivent, les émanations de démons chthoniens deviennent manifestes et des visions

ARIST. *Eudemus* fr.10 Ross (= SCARPI E 29). Pour la succession des étapes, cf. THEON SM. *De utilitate mathematicae*, p.14-15 Hiller (= SCARPI E 7): 1) purification (*kátharsis*), 2) transmission de la teletè, 3) époptie, 4) couronnement (attachement et dépôt des bandelettes, *stemmátôn*), 5) le bonheur dans la fréquentation des dieux. Voir aussi CLEM.AL. *Strom.* 4, 1, 3, 1; SYNES. *Dion* 10, 9 (= 52 C Terzaghi = SCARPI E 18).

[14] F. CREUZER, dans sa *Symbolik*, s'appuie sur ces données néoplatoniciennes (il est lui-même éditeur des néoplatoniciens): "Ce qui est propre au symbole, c'est ce qu'on pourrait nommer une *révélation instantanée*. En effet, le symbole est un signe ou une parole qui donne instantanément une conviction profonde, qui vit dans la mémoire et lui rappelle une grande idée. Ce mot, dans la religion populaire, s'applique à diverses parties du culte des dieux; mais il a des rapports plus intimes avec la doctrine secrète et le culte supérieur pratiqué dans les mystères. Différents emblèmes et différentes formules employés par les initiés, les mots d'ordre et les signes au moyen desquels ils se reconnaissaient entre eux, toutes les choses de ce genre portaient le nom de *symboles* ou un nom analogue [les fameux *sunthèmata* éleusiniens]": cf. F. CREUZER, *Religions de l'Antiquité*, trad. et éd. par J.D. GUIGNAUT, tome 1, 2ème partie (Paris 1825), 528-536.

effraient les initiés, les distrayant des bonnes choses que les dieux ont à offrir".

Le même Proclus, dans sa *Théologie Platonicienne* (3, 18, *in fine*) reprend ce motif: " ... de même que, dans les plus saints des mystères, les visions mystiques sont précédées de visions stupéfiantes pour ceux qui vont être initiés, de même aussi dans le monde intelligible: avant la participation au Bien se manifeste d'abord la beauté qui stupéfie les spectateurs, qui convertit leur âme et qui, installée *dans le vestibule*, montre quelle est la nature du Bien qui reste caché à l'intérieur du sanctuaire" (trad. Saffrey-Westerink).

On peut mettre ces témoignages en relation avec une information que Plutarque nous donne indirectement dans son traité *Sur les progrès dans la vertu*: "Comme ceux qui pratiquent le Rite, ils s'assemblent d'abord dans le tumulte et en désordre, ils poussent des cris confus, se heurtent les uns les autres. Mais quand les *hierá* ont fait l'objet d'une action et ont été montrés, ils se tiennent dans la crainte et le silence. Ainsi au début, devant la porte de la philosophie, ce n'est ordinairement que tumulte, bruit, et impulsivité: la plupart des jeunes gens, par un vain désir de gloire, s'y portent avec violence, de manière non civilisée; mais celui qui est entré, quand il voit une grande lumière, alors, comme à l'ouverture de l'*anaktoron*, il change de contenance: pénétré d'une crainte religieuse, il suit la raison (le *lógos*) en silence, dans un maintien grave et modeste, comme s'il suivait un dieu".[15]

Dans un autre développement métaphorique, que Stobée tire d'une œuvre perdue, Plutarque précise ce qu'il en est de ce tumulte éleusinien initial, qui lui sert à expliquer, en termes très précisément, et même techniquement émotionnels, ce que l'âme ressent au moment de la mort:

[15] *De progrediendo in virtutem* 10, 81 E (traduction d'A. PIERRON, *Traités de morale de Plutarque* [Paris 1847], fortement modifiée).

"L'âme, au moment de la mort, éprouve la même impression que ceux qui sont initiés aux Grands Mystères. Le mot et la chose se ressemblent; on dit *teleutân* et *teleîsthai*. Ce sont d'abord des courses au hasard, de pénibles détours, des marches inquiétantes et sans terme à travers les ténèbres. Puis, avant la fin, la frayeur est au comble; le frisson, le tremblement, la sueur froide, l'épouvante.[16] Mais ensuite une lumière merveilleuse s'offre aux yeux, on passe dans des lieux purs et des prairies où retentissent les voix et les danses; des paroles sacrées, des apparitions divines inspirent un respect religieux. Alors l'homme, dès lors parfait et initié, devenu libre et se promenant sans contrainte, célèbre les Mystères, une couronne sur la tête; il vit avec les hommes purs et saints; il voit sur la terre la foule de ceux qui ne sont pas initiés et purifiés s'écraser et se presser dans le bourbier et les ténèbres et, par crainte de la mort, s'attarder dans les maux, faute de croire au bonheur de là-bas".[17]

Le passage obligé par une expérience contrôlée de la peur et de l'angoisse semble bien avoir été un élément constitutif du rituel éleusinien. Platon, dans le *Phèdre* (251 a 4) fait allusion aux *deímata*, accompagnés de frissons et de vagues de chaleur, précédant la vision divine (incarnée, en l'occurrence, dans la beauté d'un jeune garçon). Le cri du hiérophante appelant Coré ou Brimô, au moment où la lumière jaillit dans la nuit de l'*anáktoron*, est décrit, dans le *Perì theôn* d'Apollodore d'Athènes, comme étant accompagné d'un coup de gong (*echeîon*).[18] Dans

[16] *Phríkê*, frisson de la peau, ou hérissement des poils ou des cheveux; *trómos*, tremblement; *idrôs*, sueur; *thámbos*, mélange de terreur et de stupéfaction.

[17] PLUT. fr.178 Sandbach, *ap.* STOB. 4, 52, 49, V p.1089,5-23 Hense. Je reproduis la traduction de P. FOUCART, *Les mystères d'Eleusis* (Paris 1914), 393.

[18] Le gong, chez Apollodore d'Athènes, *FGrHist* 244 F 110b; cf. PHILOSTR. *Vit.Soph.* 2, 20; et *IG* II² 3811, 1-2; 4-10; HIPPOL. *Haer.* 5, 8, 40 (Brimo). Les rites d'épouvante sont mentionnés dans d'autres contextes qu'Eleusis. Par exemple à Samothrace (*Schol. ad* ARISTID. 189, 6, III p.324 Dindorf = SCARPI C 3). Dans un contexte de rituel funéraire réservé à des initiés, une lamelle d'or orphique de Thourioi (ZUNTZ A 4) proclame: "Réjouis-toi ayant souffert une souffrance que jamais auparavant tu n'as souffert" (*chaîre pathòn tò páthêma tò d'oúpô prósthe epepóntheis*). Dans les rituels macédoniens de type dionysiaque, les femmes se plaisent à manipuler de grands serpents qui sortent du lierre ou des vans mystiques, s'enroulent aux thyrses et aux couronnes et terrorisent les hommes: PLUT. *Alex.* 2, 7-9; cf. ATHEN. 5, 198 e.

les *Grenouilles* d'Aristophane (288-300) la rencontre du chœur des initiés est précédée par l'apparition fantasmatique d'Empuse, un fantôme-épouvantail unijambiste que Lucien introduit lui aussi, comme un obstacle, dans le périple infernal du *Cataplous* (22).

Walter Burkert, qui a attentivement parcouru l'ensemble de ce dossier, a pu écrire: "Le caractère allusif de ces textes stimule l'imagination. Bien qu'ils ne parviennent pas à fournir un ferme témoignage, ils fournissent bel et bien un cadre pour saisir l'émotion, sinon pour comprendre ce que les mystères peuvent avoir signifié pour les participants, comme expérience antithétique de déplacement entre les extrêmes de la frayeur et du bonheur, de l'obscurité et de la lumière".[19]

*

* *

A Rome, les émotions mesurées et plus ou moins contrôlées d'Aristote n'eurent pas bonne presse. La position platonicienne ou stoïcienne est nettement préférée, notamment par Cicéron, même si celui-ci, par ailleurs, demeure un rhéteur désireux de susciter chez son public *amor*, *odium*, *iracundia*, *invidia*, *misericordia*, *spes*, *laetitia*, *timor* ou *molestia*, selon la liste qu'il dresse dans son dialogue *De l'orateur* (2, 206).[20] A l'occasion d'un développement que l'on rencontre dans les *Tusculanes*, les passions, toutes les passions, sont présentées, d'emblée, sous la rubrique de l'*insania*, de la folie. Ce sont des "mouvements de l'âme qui n'obéissent pas à la raison". J'aurais pu traduire, nous dit Cicéron, ce que les Grecs appellent *páthê* par "maladies" (*morbos*), ce qui eût été littéral. En latin, remarque-t-il, cela ne peut cependant pas se dire ainsi. On préférera parler, pour ces

[19] W. BURKERT, *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*, trad. B. DEFORGE et L. BARDOLLET (Paris 1992), 84. Burkert renvoie, pour ce passage émotionnel d'un contraire à l'autre, à ARISTID. *Or.* 22, 2, ainsi qu'à AESCH. fr.387 Radt.

[20] Cf. aussi *de orat.* 2, 211; *inv.* 1, 108.

maladies qui sont des maladies de l'âme, de "troubles" (*perturbationes*).[21] Un peu plus loin Cicéron insiste à nouveau sur le fait que "nous" (les Romains) appelons "troubles" (*perturbationes*), plutôt que maladies, ce que les Grecs nomment *páthê*. Il précise alors qu'il reprend pour l'explication de ces *páthê*/*perturbationes* (ailleurs désignées comme des *motus*, ou des *adfectiones*) la vieille distinction établie par Pythagore, puis par Platon, qui divisent l'âme en deux parties, l'une participant à la raison, l'autre dépourvue de raison: "Dans celle qui a la raison ils situent la tranquillité, c'est-à-dire un état d'équilibre calme et paisible, dans la seconde, les mouvements désordonnés, et de la colère, et du désir, mouvements qui sont opposés et hostiles à la raison. Partons donc de cette base, tout en recourant, pour classer les passions (les *perturbationes*), aux définitions et aux partitions des Stoïciens qui, à mon avis, déploient dans cette question l'esprit le plus pénétrant" (trad. Jules Humbert, CUF).[22] Plus loin encore (4, 38-41), Cicéron critique la thèse péripatéticienne des passions moyennes: "Ces philosophes regardent les passions comme nécessaires, mais leur fixent une limite qu'il faudrait ne pas dépasser [...] Chercher une limite au vice c'est raisonner comme si l'on admettait qu'un homme, sautant dans le vide du haut du cap Leucate, pouvait arrêter sa course quand il le voudrait" (trad. Jules Humbert, CUF). À propos de vices et de passions, ce n'est pas au hasard que Cicéron choisit son exemple. Strabon (10, 2, 9, p.452), parlant du sanctuaire d'Apollon Leucatas situé au sommet d'une falaise blanche de l'île de Leucade, sur la côte qui fait face à Céphallonie,[23] rappellera, quelque temps plus tard, la forme traditionnelle prise par le rite qui a fait la réputation du lieu, un rite probablement négligé depuis longtemps, qu'il décrit en effet au passé, mais qui concerne directement le vice et la souillure, présenté qu'il

[21] *Tusc.* 3, 7-11. Cf. *Cicero on the Emotions: Tusculan Disputations 3 and 4, transl. and with commentary* by M. GRAVER (Chicago 2002).

[22] *Tusc.* 4, 10-11.

[23] Non loin d'Actium, sur la côte acarnanienne, où se dresse un autre sanctuaire d'Apollon.

est comme un scénario d'expulsion du *pharmakos*: chaque année, on précipitait de la falaise un repris de justice, pour détourner le malheur de la cité. On prenait le soin d'attacher des plumes et même des oiseaux vivants à ce malheureux, et les marins rapprochaient leurs barques pour le repêcher, si possible, et le conduire hors des frontières. Il semblerait qu'Apollon, dans ce rite, ait été associé aux Vents et à Poséïdon.[24] Nous savons par Elien (*NA* 5, 17) que ce saut prenait place dans le contexte plus large d'une fête, à l'occasion de laquelle d'autres rites étaient aussi accomplis. On pratiquait notamment le sacrifice d'un bœuf pour faire disparaître les mouches, gavées du sang de la victime. Il s'agit, là encore, d'un rite d'expulsion de l'impur. Le lexique de Photius (s.v. *Leukátes*) semble faire sauter les prêtres eux-mêmes. Mais il a semblé judicieux de corriger les *iereis* (les prêtres) en *erastai* (les amoureux), comme Nilsson le rappelle dans ses *Griechische Feste*, à la suite d'autres philologues qui avaient relevé que la mention de ce saut précède immédiatement, dans la même notice de Photius, le récit des amours de Sappho et Phaon.[25]

Bien qu'il soit conduit à décrire un scénario sans rapport avec la passion amoureuse, Strabon introduit sa présentation du sanctuaire d'Apollon de Leucade en parlant de ce "saut dont on croit qu'il met fin aux désirs amoureux (*tò hálma, tò toùs érôtas paúein pepisteuménon*)". Au saut de Leucade en effet a été attribuée comme fonction première, en littérature, de mettre fin (*paúein*) à la passion amoureuse excessive, à moins simplement que cette passion, dont la violence occupe toute l'âme, ne vienne effacer la peur du saut dans le vide et rende celui-ci possible. L'usage métaphorique de Leucade chez Anacréon (la source la plus ancienne) va dans ce sens. Il n'implique pas à

[24] CIC. *Tusc.* 4, 72-73, reprend une fois encore le motif du saut de Leucade, en citant *La Leucadienne* de Sextus Turpilius (fr.118-120 Ribbeck): "Ô toi, Apollon vénérable, et toi, Neptune, roi des eaux, je t'invoque, et vous encore, ô Vents [...] mais j'aurais tort de m'adresser à toi, Vénus".

[25] M.P. NILSSON, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der Attischen* (Leipzig1906), 110-111 (cf. 111, note 1).

proprement parler une catharsis amoureuse, mais sert plutôt à exprimer un état extrême de la passion: "J'ai gravi une fois encore la falaise et de la roche de Leucade dans la vague grise d'écume je plonge, ivre d'amour".[26] Il semble que Silène, dans le *Cyclope* d'Euripide, détourne ce motif anacréontique quand il déclare qu'il serait prêt à sauter dans la mer du rocher de Leucade, pour peu qu'on lui donne enfin à boire et que son ivresse, érotique elle aussi, le déleste de tout souci autre que "palper un sein ou caresser des deux mains une prairie offerte, quand se tient haut celui que je tiens là".[27] Gregory Nagy a remarqué que le saut de Leucade, aussi bien chez Anacréon que chez Euripide, équivaut à une perte de conscience liée à une stupeur émotionnelle, "a swoon".[28] Ovide, dans la 15ème *Héroïde* (176),

[26] ANACR. fr.31Page = *PMG* 376 (dans une traduction d'Y. BATTISTINI, *Lyra Erotica* [Paris 1992], 247). Il s'agit d'une variante formulaire, à mettre en rapport avec le fr.68 Page = *PMG* 413 du même Anacréon: "A nouveau Eros m'a frappé de sa longue cognée, tel un bronzier, et il m'a plongé dans un torrent glacial" (trad. Calame). La formule est attestée chez Sappho elle-même: "Eros à nouveau m'agite, lui qui rompt les membres, le doux piquant, l'impossible animal" (fr.130, 1-2 Voigt, trad. Calame). Cf. Cl. CALAME, "La katharsis érotique dans la poésie mélique des cités grecques" (inédit); cf. ID., "Diction formulaire et fonction pratique dans la poésie mélique archaïque", in *Hommage à Milman Parry. Le style formulaire de l'épopée homérique et la théorie de l'oralité poétique*, éd. par F. LÉTOUBLON (Amsterdam 1997), 215-222. Je remercie Claude Calame de m'avoir amicalement autorisé à citer ses belles traductions, tirées d'un texte encore non publié, qui fit l'objet d'une présentation dans le cadre d'un séminaire genevois.

[27] EUR. *Cycl.* 163-172. Je paraphrase, en m'inspirant de la traduction de Marie DELCOURT (Bibliothèque de la Pléiade).

[28] G. NAGY, "Phaethon, Sappho's Phaon, and the White Rock of Leukas", in *HSCPh* 77 (1973), 137-177 (en particulier 142 et 147) met en relation la falaise de Leucade avec d'autres roches blanches de la tradition archaïque: "In sum, the White Rock is the boundary delimiting the conscious and the unconscious — be it a trance, stupor, sleep, or even death" (147). Sur le rite de Leucade, cf. K. MEULI, "Leukates-Leukatas", in *RE* XII 2 (1925), col. 2259; H. DÖRRIE, *P. Ovidius Naso, Der Brief der Sappho an Phaon*, Zetemata 58 (München 1975), 36-49. Pour situer ce rite dans le contexte plus large (sacrificiel, juridique, cathartique ou autre) des rites grecs du jeter, rejeter, précipiter, on se référera à R. KOCH PIETTRE, "Précipitations sacrificielles en Grèce ancienne", in *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en question dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, éd. par S. GEORGOUDI, R. KOCH PIETTRE et F. SCHMIDT, Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Études. Sciences religieuses, vol. 124 (Turnhout 2005), 77-100.

fait dire à Sappho, à qui une Naïade conseille de pratiquer le rite: *Sit procul insano uictus amore timor* ("Que la peur s'en aille, vaincue par cet amour insensé"). L'amour insensé est celui que Sappho voue à Phaon, le jeune passeur de Lesbos, séducteur irrésistible car parfumé par Aphrodite en personne. Phaon a quitté sans explication la malheureuse poétesse, remarquable amante pourtant, mais dont le teint basané souligne un physique quelque peu ingrat.[29]

Strabon (10, 2, 9, p.452), pour sa part, mentionnait des vers de Ménandre (fr.258 Koerte), tirés d'une pièce intitulée *Tà Leukadia*, faisant de Sappho poursuivant Phaon la première pratiquante de cette sorte d'ordalie émotionnelle. Le fait que la Basilique souterraine de la Porta Maggiore, à Rome, n'est vraisemblablement pas pythagoricienne[30] n'enlève rien à la beauté, ni à l'importance, du stuc représentant Sappho tenant la lyre, accompagnée d'un Eros, sautant dans la mer face à l'archer Apollon, bien campé, lui, au sommet de la falaise. Cette scène qui correspond de manière frappante à l'évocation de Sappho à Leucade chez Ovide ne peut, selon de nombreux commentateurs dont, en dernier lieu, Filippo Coarelli, que "signifier la libération de l'âme du poids de la matière", quel que soit le contexte, funéraire ou autre on ne

[29] Pour Sappho, cf. ce qu'Ovide lui fait dire. Pour Phaon: PLAUT. *Mil.* 1246-1247, et M. DETIENNE, *Les Jardins d'Adonis* (Paris 1972), 133-138 avec dossier. PTOL.HEPH. (= PTOL.CHENNUS), dans son *Histoire Nouvelle* (citée par PHOT. *Bibl.* 190, 153 a 7 - b 22), donnait une liste de tous ceux dont la passion amoureuse fut guérie par le saut. Cette liste ne comprend pas Sappho. Mais elle débute par le récit d'origine selon lequel Zeus aurait été guéri de son amour pour Héra en s'asseyant sur le rocher. Tous les autres (y compris Aphrodite en deuil d'Adonis, sur le conseil d'Apollon) sautent. Certains en meurent. Selon SERV. *Ecl.* 8, 59, le saut peut avoir différentes motivations: [...] *apud Leucaten soliti erant se praecipitare qui aut suos parentes invenire cupiebant aut amari ab his desiderabant quos amabant.*

[30] Cf. M. DETIENNE, *Les Jardins d'Adonis* (Paris 1972), 137 note 2 renvoyant à J. ANDRÉ, "Pythagorisme et botanique", in *RPh* 84 (1958), 218-243 contre J. CARCOPINO, *La basilique pythagoricienne de la Porte Majeure* (Paris 1927). Cf. P. MINGAZZINI, "Sul preteso carattere religioso della cosidetta basilica sotteranea di Porta Maggiore", in *Festschrift E. von Mercklin* (Waldsassen 1994), 90 sqq.

sait. Une catharsis émotionnelle, pourquoi pas, dont on soupçonne qu'elle fonctionne comme une variation subjective sur le thème du scénario de catharsis collective exprimé par le motif du *pharmakós*. Mais cette ritualisation des émotions, individuelles ou collectives, reste bel et bien, sous l'Empire romain, un lointain souvenir devenu une affaire purement littéraire ou iconographique.[31]

Pour essayer de percevoir ce qui aura été reconnu par les Anciens, et à Rome plus particulièrement, comme une fonction réellement rituelle de l'émotion, il n'aura pas été inutile, néanmoins, de regarder du côté du jeune Aristote et de nous pencher sur cette image de Sappho en proie à la passion. Dans la 15ème *Héroïde* la Naïade qui jaillit de sa source convie la poétesse à se déplacer. Sappho doit quitter Lesbos et se diriger vers Leucade, avant de se précipiter dans la mer. Le mouvement intérieur déclenché par la passion, cette souffrance, cette *perturbatio* dont parle Cicéron, devient alors littéralement un déplacement spatial. Si le mot émotion (dérivé d'*emovere*, impliquant un déplacement) est absent du vocabulaire latin et n'apparaît, dans un tout autre contexte, qu'à la Renaissance,[32] la *perturbatio* émotionnelle, qui peut aussi se dire *motus*, est bel et bien le contraire du calme ou de l'immobilité. Une étymologie audacieuse de Varron (*ling.* 6, 48, et 45) rapproche la peur, *metus* (une "émotion" fondamentale), du mouvement *motus*; une autre peur,

[31] Pour une bonne reproduction photographique du saut de Sappho sur un stuc de la Basilique de Porta Maggiore, voir J. CARCOPINO, *De Pythagore aux apôtres* (Paris 1956), planche 1, entre les pages 46 et 47. Pour une synthèse du dossier, cf. F. COARELLI, *Roma* (Roma [4]2004), 239. Voir aussi E. STRONG and N. JOLLIFFE, "The Stuccoes of the Underground Basilica Near the Porta Maggiore ", in *JHS* 44 (1924), 65-111. Pour les anciennes interprétations en termes de rite de passage de nature cathartique, cf. J. HUBAUX, "Ovidiana I. Ovide et Sappho", in *Musée Belge* 30 (1926), 197-219; ID.,"La 'fatale' Basilique de la Porta Maggiore", in *L'Antiquité Classique* 1 (1932), 375-394; H. JEANMAIRE, *Couroi et Courètes* (Lille 1939), 326 (qui fait un rapprochement avec le saut de Psyché, chez Apulée), sans parler, bien sûr, de Jérôme Carcopino.

[32] Pour désigner un déplacement de population, une déportation. Le sens actuel devra, pour émerger (aussi bien en anglais qu'en français), attendre le 19ème siècle.

timor, est rapprochée du tremblement. Cette explication est révélatrice d'une conception bien plus générale.[33]

On sait que Zeus, lui, ne bouge pas. "Zeus précipite les mortels du haut des remparts de l'espoir, il les massacre sans s'être armé d'aucune violence. Le divin ne connaît pas l'effort. Assis, sans bouger de son siège pur, il accomplit aussitôt ce qu'il médite", nous dit Eschyle.[34] L'émotion, elle, est un déplacement, et du même coup un défaut, une souffrance.

En tant que telle, l'émotion serait-elle étrangère au divin? Les dieux seraient-ils dépourvus de passion? À cette question la pensée épicurienne répondra d'une manière résolument claire et positive, mais cette réponse ne correspond pas nécessairement à la donnée la plus traditionnelle. Le Zeus d'Eschyle ne représente qu'un aspect du divin. Le dieu souverain qui trône sur l'Olympe n'est pas un voyageur, certes, mais il est capable d'émotions, notamment d'amour et de colère. Et l'on sait qu'il existe, à côté de lui, des dieux itinérants, et même errants. Des dieux innombrables parcourent la terre et observent les comportements humains, nous dit Hésiode. On rencontre même des dieux souffrants, emportés par l'errance: Dionysos en sa folie, ou Déméter en colère et en deuil.[35] Sans parler d'Adonis. Clément d'Alexandrie (*Protr.* 2, 12, 2) parle d'une quête, d'une recherche dans l'errance (*planè*) effectuée par une divinité en deuil: "Deo et Coré sont devenues l'objet d'une dramaturgie secrète, et Eleusis met en scène, pour elles, sous la direction du dadouque, l'errance, le rapt et le deuil".[36] Proclus, dans son *Commentaire à la République de Platon* (I p.125, 3-22 Kroll), parle des *hieroi thrènoi*, les saintes lamentations, transmises en secret dans les *teletai* de Déméter et de Corè.

[33] Il faudrait relire tout le développement de Varron, *loc. cit.*, sur les émotions.

[34] AESCH. *Supp.* 96-103 (trad. personnelle).

[35] S. MONTIGLIO l'a bien vu, dans *Wandering in Ancient Greek Culture* (Chicago and London 2005), 62. Sur le passage du deuil à la colère, cf. N. LORAUX, *Les mères en deuil* (Paris 1990), 67-68.

[36] Cf. LACT. *Inst.* 1, 24.

La question se pose de savoir si l'on est autorisé à parler de "mystères" à propos de ce type de rituel que les Romains, on va le voir, ne semblent guère apprécier. Mystère, un mot qui concerne essentiellement Eleusis, signifie rite secret. Denys, en tout cas, dans un passage que nous allons aborder, sur les rites de deuils divins, n'utilise pas ce mot. Et tous les rituels de deuil ne sont pas secrets. On n'est pas non plus dans un registre d'initiation au sens tribal, ésotérique ou éliadien, impliquant un pseudo-scénario de mort et de résurrection. On ne peut plus aujourd'hui adopter la position d'un Alfred Loisy qui, dans *Les mystères païens et le mystère chrétien* (Paris 1914, 196-203), voulait faire de tous ces dieux qui souffrent des préfigurations du Christ, y compris Mithra lui-même qui meurt, nous dit-il, sous la figure du taureau qu'il se sacrifierait à lui-même.[37]

Il est vrai qu'il existait des rituels secrets ou réservés (ainsi la part féminine dans les fêtes officielles de Cérès, et dans les sacrifices nocturnes mais *pro populo* à Bona Dea) et le motif de la mort et de la renaissance (appliqué aux adeptes, et non au dieu) semble avoir figuré dans certains rites mithraïques, si l'on songe aux inscriptions de Santa Prisca. Et certains témoignages indirects suggèrent la pratique de mises en scène effrayantes. Les sculptures d'un léontocéphale ailé, dont le corps est parfois entouré par la spirale d'un serpent, présentent un crâne troué et une bouche creuse, probablement destinés à émettre du feu.[38] Dans l'*Histoire Auguste*, le biographe (Lampridius) de l'Empereur Commode (*Comm.* 9, 6) raconte que celui-ci aurait effectivement souillé les mystères de Mithra par un sacrifice humain réel, alors que "d'ordinaire on se limite à raconter ou simuler quelque scène capable d'inspirer l'effroi". Une scène de ce type

[37] Cf. la critique de G. SFAMENI-GASPARRO, *Misteri e Teologie* (Cosenza 2003), 221 note 31. Sur la présence (rare, mais attestée) de "mystères" à Rome et la difficulté de distinguer ces "mystères" de ce que le latin appelle des *initia*, cf. H. LE BONNIEC, *Le culte de Cérès à Rome. Des origines à la fin de la République* (Paris 1958), 423-438.

[38] M. CLAUSS, *The Roman Cult of Mithras. The God and his Mysteries*, translated by R. GORDON (New York 2001), 163.

est représentée sur une fresque du mithreum de Santa Maria Capua Vetere.[39] Dans un mithreum de Germanie, les fouilles auraient dégagé une épée truquée. Selon Vermaseren repris par MacMullen, la poignée et la partie supérieure de la lame sont fixées sur un demi-cercle métallique qui se termine par le reste de la lame: ainsi, ce demi-cercle fixé autour de la poitrine, un acteur pouvait sembler avoir été transpercé par la lame, et encore vivant. On a pensé à des dispositifs scéniques permettant de relever ou d'abaisser des rideaux, de faire pivoter des socles. Des trucages raffinés ont pu permettre des éclairages inattendus, dans ce qui par ailleurs était parfaitement obscur en raison de l'absence de fenêtres. "La chapelle souterraine éveillait de puissantes associations: la mort, la nécromancie et tout un étrange univers de divinités et d'esprits".[40] Tout cela, qui reste hypothétique, concerne au mieux les émotions mises en scène par et pour les acteurs du culte. Mithra lui-même, quoi qu'en dise Loisy, n'est pas un dieu souffrant.

À Rome, d'ailleurs, on ne peut pas dire que ce motif du dieu souffrant ait fait l'objet d'une réception très positive. Il suffit de rappeler ce que Denys d'Halicarnasse rapporte (2, 19, 2), en exagérant, il est vrai, sur le pathos et la "passion" des dieux, dans des rituels particuliers: "On ne célèbre pas chez les Romains ces journées de deuil où des femmes vêtues de noir se frappent la poitrine et gémissent sur la disparition de divinités, comme le font les Grecs pour l'enlèvement de Perséphone, les malheurs de Dionysos et tous les autres mythes de ce genre.[41] On ne verrait pas non plus chez eux — malgré la corruption des mœurs qui règne désormais — ni transports extatiques, ni

[39] Cf. M.J. VERMASEREN, *Mithriaca* I (Leiden 1971), pls. XXV, XXVIII; W. BURKERT, *Les cultes à mystères dans l'Antiquité* (*supra* n.19), fig. 12.

[40] R. MACMULLEN, *Le paganisme dans l'Empire romain* (Paris 1987), 198-199. Walter Burkert signale qu'une explication différente a été avancée par W. LENTZ et W. SCHLOSSER, dans les *Hommages à M.J. Vermaseren* (Leiden 1978), 591 sq.

[41] Denys force le trait: il existait depuis longtemps des fêtes où le deuil précède le retour à l'allégresse, notamment le *sacrum anniversarium Cereris*, réservé aux femmes: cf. H. LE BONNIEC, *Le culte de Cérès à Rome* (*supra* n.37), 400-423.

délires corybantiques, ni tournées de quêteurs, ni fureurs bacchiques, ni rites à mystères, ni de ces veilles où hommes et femmes passent toute la nuit ensemble dans des temples, ni, en un mot, aucune des impostures de cette espèce. Au contraire, chacun manifeste dans ses gestes comme dans ses paroles un respect pour les dieux qu'on n'observe ni chez les Grecs ni chez les Barbares" (trad. V. Fromentin et J. Schnäbele, Les Belles Lettres, "La Roue à Livres").

Parmi les autres faits ou impostures du même ordre suggérés par Denys (qui oublie intentionnellement Cérès), on pourrait bien sûr, à côté des plaintes rituelles adressées à Adonis, évoquer le mythe d'Osiris tel qu'il sera bientôt rapporté par Plutarque, dans une version faisant passer les traditions égyptiennes dans un filtre éleusinien. En ce qui concerne Attis, qui meurt bel et bien, et dont la mort suscite la colère de la Mère qu'il faut apaiser, Denys suggère que cette affaire ne concerne que la partie phrygienne de son rite, la partie effectuée par les galles, c'est-à-dire des prêtres venus d'ailleurs.

Il sera utile, sur ce point, de considérer que Denys d'Halicarnasse introduit Attis, précisément, comme exemple de la retenue romaine par rapport aux rituels émotionnels et aux mythes qui les accompagnent. Attis, souligne-t-il, fait l'objet, à Rome, de la part des citoyens qui l'ont introduit, d'un ensemble de rites distincts de ceux des galles, des rites particulièrement sobres et respectables, contrairement aux pratiques grecques et anatoliennes du culte de la Mère des dieux.

Dans les *Fastes* d'Ovide, le récit de l'introduction du culte de la Mère des dieux est focalisé sur la figure de Claudia Quinta, une figure de matrone dépourvue de tout excès émotionnel. Pourtant, au niveau du mythe, Attis est présenté comme l'exemple type de l'agitation émotionnelle (comme il l'était d'ailleurs déjà chez Catulle). Il devient fou au moment de son mariage. Le toit de la chambre nuptiale se met à vaciller comme le palais de Cadmos dans les *Bacchantes* d'Euripide. Halluciné, il s'enfuit au sommet du Dindyme. Attis voit des torches et des fouets, il se croit talonné par les

"déesses palestiniennes".[42] Il se lacère le corps avec une pierre tranchante, pratiquant sur lui-même la mortification sanglante que pratiquent les galles. Il laisse traîner à terre sa longue chevelure, désignant ainsi la souillure de sa virginité trahie. Et on l'entend proférer: "J'ai mérité, je paie de mon sang le juste prix de ma faute, ah! que périssent les parties qui m'ont fait ce tort, oui, qu'elles périssent! Il s'enlève le fardeau de l'aine et aussitôt ne subsiste plus aucun signe de sa virilité".[43]

Dans la version rapportée bien plus tard par Arnobe, les mêmes motifs sont repris. Attis empli de démence parvient aux limites extrêmes du bacchant. La scène, comme chez Ovide, a lieu à l'occasion de son mariage avec une mortelle, ce qui est ressenti comme un sacrilège par la Mère des dieux (ici redoublée en Agdistis et Mère des dieux[44]). Attis s'élance en gesticulant avant de se trancher les organes génitaux sous un pin, en proclamant: "Garde pour toi, Agdistis, ces choses à cause desquelles tu as mis en branle de si grandes agitations de folie dangereuse" (*nat.* 5, 7: *Tibi Acdesti haec habe, propter quae motus tantos furialium discriminum concitasti)*. La vie s'échappe avec les flots du sang, mais la Mère des dieux recueille les organes, qu'elle lave et qu'elle recouvre de terre, les ayant revêtus du costume des morts. Du sang répandu naissent des violettes, dont on couronne le pin. La jeune épouse, nommée Ia ("Violette"), se suicide après avoir recouvert la poitrine du mort de laine tendre, et pleuré en compagnie d'Agdistis. Le sang d'Ia mourante se transforme en violettes pourpres. La Mère des dieux éclate elle aussi en sanglots, et de ses larmes naît un amandier signifiant l'amertume du deuil. Elle emporte dans son antre le

[42] Cf. J.L.P. BUTRICA, "Attis and the 'Palestinian' goddesses (Ov. *fast.* 4. 236)", in *Exemplaria Classica. Revista de Filologia Clasica* (Huelva) 8 (2004), 59-67, qui passe en revue toutes les interprétations avancées de ce passage énigmatique, avant de proposer de corriger les déesses "palestiniennes" en furies "*pallentes*".

[43] OV. *Fast.* 4, 223-244.

[44] Sur l'ensemble du dossier de la Mère des dieux, Ph. BORGEAUD, *La Mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie* (Paris 1996): cf. p.85, sur ce redoublement.

pin sous lequel Attis a perdu sa virilité, et mêle ses plaintes à celles d'Agdistis. Elle se frappe la poitrine en tournant autour de l'arbre, un arbre dont on précise qu'il est maintenant immobilisé. Zeus, à qui Agdistis demande qu'Attis revive, ne le permet pas; mais il accorde que le corps d'Attis ne pourrisse pas, que ses cheveux poussent toujours, que le plus petit de ses doigts vive et soit agité, seul, d'un mouvement incessant. Satisfait, Agdistis consacra le corps à Pessinonte, où il le fit honorer par des prêtres spéciaux, en des cérémonies annuelles.

Le rite annuel, dont on ne dit pas qu'il serait un mystère, est construit comme un dispositif destiné à reproduire, à mettre en scène cette agitation extrême culminant dans une double automutilation conduisant à la mort, pour en réduire et en contrôler le mouvement, en ritualisant (collectivement) l'émotion. C'est le rite pratiqué par les galles.[45]

[45] Ce processus de ritualisation émotionnelle mériterait d'être comparé aux techniques de théâtralisation de la transe analysées par Michel LEIRIS (*La possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar* [Paris 1989]) et Alfred MÉTRAUX ("La comédie rituelle dans la possession", in *Diogène* 11 [1955], 26-49). Quant au motif de l'agitation furieuse et sexuelle, qu'il faut réduire à tout prix, on le retrouve dans un autre récit romanesque, chrétien cette fois, les *Actes de Jean*. Aveuglé par le désir qui le porte vers une femme mariée, un jeune homme de la région d'Éphèse assassine son père qui s'oppose à ses projets. Converti par Jean, qui ressuscite le père, le "héros" saisi de remords se châtre comme un Attis, avant d'accompagner l'apôtre dans son oeuvre d'évangélisation. On retiendra la manière (chrétienne, faisant appel au Diable, mais modérément "encratite") dont Jean commente ce traitement exagéré de l'agitation: "Jeune homme, celui qui t'a mis en tête de tuer ton père et de devenir l'amant de la femme d'autrui, c'est lui qui t'a également dépeint comme une œuvre juste de couper les membres importuns. Or, tu aurais dû éliminer, non pas les parties naturelles, mais la pensée qui, par leur intermédiaire, s'est révélée malfaisante. Car ce ne sont pas les organes qui sont nuisibles pour l'homme, mais les sources invisibles sous l'action desquelles toute impulsion honteuse se met en mouvement et vient au grand jour" (*Ou gàr tà órganá esti blaptikà tôi anthrōpoi all' hai aphaneîs pegaì di' hōn pâsa kínesis aischrà kineîtai kaì eis tò phaneròn próeisin.* Trad. E. JUNOD et J.-D. KAESTLI [edd.], *Acta Iohannis* 54, in *Corpus Christianorum. Series Apocryphorum* 1, 236). Les termes qui décrivent dans ce texte l'agitation causée par le désir sexuel, agitation ici ramenée à l'action de Satan, sont remarquablement proches de ceux qui sont placés dans la bouche d'Attis au moment de la castration, dans le récit d'Arnobe (*haec* [...] *propter quae motus tantos furialium discriminum concitasti*). La scène, dans les *Actes de Jean*, est localisée elle aussi en Phrygie.

Dans un autre mythe phrygien, Attis est appelé Papas, d'un nom que les Naassènes, qui rapportent ce récit, interprètent comme étant dérivé du verbe *pauein*, "mettre un terme, faire cesser". On se souviendra que ce même verbe a déjà été rencontré à propos du saut de Sappho à Leucade.[46] La tradition naassène dit que l'on nomme Attis "Papas parce qu'il a mis fin (par sa castration) à tout ce qui, avant sa manifestation, était mû de manière désordonnée et dissonante". L'allusion aux mouvements désordonnés qui précèdent la castration (castration ici interprétée de manière positive) doit être référée à cette donnée du mythe d'Attis qu'on trouve déjà dans la version d'Ovide, bien avant celle d'Arnobe.

Ce dont il est question ici, sous différentes colorations (chrétiennes ou autres), c'est d'un contrôle, d'une maîtrise du mouvement. Il s'agit de calmer une agitation, de la réduire, rituellement. Au fond, toutes ces histoires de castrations apparaissent comme des variations (sexuellement orientées, et impérialement datées) sur un motif bien plus ancien, celui de la catharsis des émotions telle qu'on l'a rencontrée chez Aristote. Denys d'Halicarnasse, d'ailleurs, faisait précéder son compte-rendu de l'hostilité des Romains envers les rituels de deuil d'une considération sur les usages du mythe où l'on reconnaîtra, sans peine, une allusion au passage de la *Poétique* d'Aristote concernant le *muthos* comme intrigue tragique: "[Certains mythes], dit Denys, soulagent les âmes en proie au trouble et à la crainte et les purgent de leurs opinions viciées": *hoi dè tarachàs exairoúmenoi psuchês kaì deímata kaì dóxas kathairoûntes ouch hugieîs*.[47]

Cette affirmation nous ramène à la fameuse définition aristotélicienne de la tragédie comme imitation du mythe à des

[46] Sur le champ sémantique de *paúein*, cf. P. ELLINGER, *La fin des maux d'un Pausanias à l'autre. Essai de mythologie et d'histoire* (Paris 2005), 145-151.

[47] DION.HAL. 2, 20, 1, trad. V. FROMENTIN et J. SCHNÄBELE (Paris, Les Belles Lettres, collection "La Roue à Livres").

fins de catharsis des émotions, et plus précisément de la peur et de la pitié.[48]

*
* *

L'intérêt des Anciens pour les émotions aura été immense et leurs réflexions demeurent encore d'actualité. La référence essentielle est Aristote, évidemment (et plus particulièrement celui de la *Rhétorique*), comme vient encore de le confirmer le livre important de David Konstan sur les émotions grecques.[49] Dans la mesure où Aristote a développé une théorie de la rationalité des émotions, il reste en effet d'un intérêt très actuel. Mais il ne faut pas négliger l'apport platonicien, puis stoïcien, épicurien et sceptique. Les Stoïciens notamment insisteront de manière remarquable sur le contraste entre l'aspect physiologique et l'aspect cognitif du processus émotionnel. C'est ainsi que Sénèque montre bien, à propos de la colère définie comme un désir de vengeance consécutif à un sentiment d'injustice, qu'un moment de réflexion, décisive, accompagne nécessairement ce qu'il appelle le mouvement physique: "Je tiens, moi, que la colère n'ose rien par elle-même et sans la permission de l'âme. Car entrevoir l'injure et en désirer la vengeance; faire la double réflexion qu'on ne doit pas être offensé, et qu'on doit punir l'offenseur, cela ne tient pas au mouvement physique, qui devance en nous la volonté. Celui-ci est simple; l'action de l'esprit est complexe et renferme plus d'un élément. Notre esprit a conçu quelque chose qui l'indigne, qu'il condamne, qu'il veut punir, et rien de tout cela ne peut

[48] ARIST. *Poet.* 6, 1449 b-1450 a: "Une tragédie, c'est donc l'imitation d'une action sérieuse et aussi complète, ayant une certaine longueur, dans un langage assaisonné de manière bien distincte selon les différentes parties de l'œuvre; cette imitation, réalisée par des personnages en action et non dans le cadre d'un récit, a pour effet de conduire, à travers la pitié et la peur, jusqu'à la purification de telles émotions [...] C'est le mythe qui est l'imitation des actions. J'appelle en effet mythe [à savoir l'intrigue tragique, l'argument] l'assemblage des actions accomplies".

[49] D. KONSTAN, *The Emotions of the Ancient Greeks* (*supra* note 6).

se faire, si lui-même ne s'associe à l'impression des sens".[50] Ce que Sénèque appelle le mouvement physique correspond à ce que les Stoïciens considèrent généralement comme la première réaction aux *phantasíai* qui viennent frapper l'esprit sans qu'on y puisse rien. Ce mouvement équivaut bel et bien à une émotion. Et pourtant, ce mouvement n'est pas, en soi, le tout de l'émotion. Il en est tout au plus l'un des symptômes, et plus précisément un signe annonciateur (*propátheia*).

Il convient de relever à quel point les Stoïciens ont fort bien observé, et même analysé, ce phénomène. Martha Nussbaum, récemment, a pu construire sur les prémisses stoïciennes une théorie purement cognitive des émotions, selon laquelle l'émotion elle-même coïncide avec le jugement.[51]

Je me contenterai de souligner que les Stoïciens ont parfaitement repéré et analysé une des étapes essentielles du processus émotionnel, la phase que les modernes appellent aujourd'hui l'*appraisal* (estimation, évaluation), qui suit le stimulus, la cause externe ou interne, événementielle, déclenchant une réaction neuro-physiologique ou neuro-endocrinale. Le stimulus serait bien sûr sans conséquence s'il ne touchait à quelque chose que le sujet considère comme très important, vital, quelque chose qui le concerne de manière essentielle. Ce mécanisme complexe d'estimation et de reconnaissance (*appraisal*) précède la décision de donner suite sous la forme de la colère, de la joie, de la tristesse, de la honte etc....[52]

[50] SEN. *De ira* 2, 1, 4, traduction française de la Collection Panckoucke, par M. CHARPENTIER et F. LEMAISTRE, *Les Oeuvres de Sénèque le Philosophe* ----II (Paris 1860).

[51] M. NUSSBAUM, *Uphaevals of Thought: The Intelligence of Emotions* (*supra* n.6), litt. "bouleversements de pensée, intelligence de l'émotion". D. KONSTAN (*The Emotions of the Ancient Greeks*, 21) critique cette approche: "One may question wether the intensity characteristic of certain kinds of judgments — namely those concerning matters that are important for our life goals — can be simply folded into the judgment itself, as opposed to constituting an additional element carrying precisely the affective charge that we associate with the category of emotion".

[52] Cf. K. SCHERER, "Feelings Integrate the Central Representation of Appraisal-Driven Response Organization in Emotion", in *Feelings and Emotions: The Amsterdam Symposium*, ed. by A.S.R. MANSTEAD, N.H. FRIJDA and A.H.

Un témoignage très intéressant sur la manière dont les Stoïciens ont traité cette étape de l'*appraisal*, se trouve chez Aulu-Gelle, dans les *Nuits attiques* (19, 1). Il s'agit d'un récit de voyage en mer. Un orage éclate, qui menace de faire sombrer le navire. Il y avait, parmi les passagers, un philosophe célèbre de l'école stoïcienne. Le narrateur raconte comment, au plus fort du danger, il se mit à observer le philosophe, curieux qu'il était de connaître l'état de son âme et de voir s'il demeurait ferme et inébranlable. Au milieu des cris et des gémissements, le Stoïcien resta calme, courageux. Pas de larmes, ni de plainte. Mais par la pâleur et l'altération du visage, il n'était toutefois pas différent des autres. Enfin, le ciel s'éclaira, la mer s'apaisa, et le danger disparut. Un personnage riche et prétentieux se moqua alors du philosophe, lui demandant comment il avait pu craindre et pâlir alors que lui était resté impassible. Le philosophe réfléchit, puis répondit ce qu'aurait répondu, dans une situation analogue, un disciple d'Aristide: "C'est que nous ne sommes pas l'un et l'autre dans la même position: tu dois être peu inquiet de l'âme d'un méchant vaurien; tandis que moi, je crains pour une âme formée à l'école d'Aristippe". Cette esquive ne satisfait pas le narrateur de notre histoire. Attendant la bonne occasion, il demande au philosophe la vraie raison de son attitude. Le philosophe, avec calme et douceur, tire de son bagage le cinquième livre des *Dissertations* du philosophe Épictète, mises en ordre par Arrien, et conformes sans aucun doute à la doctrine de Zénon et de Chrysippe, et lui fait lire le passage suivant: "Les visions, appelées par les Grecs *phantasíai*, imagination, qui viennent tout d'un coup

FISCHER (Cambridge 2004), 136-157. ID., "What are Emotions? And how can they be measured?", in *Social Science Information* 44 (2005), 695-729. Une remarque de David Konstan est utile dans ce contexte: "The role of evaluation in emotion is [...] not merely constitutive but dynamic: a belief enters into the formation of an emotion which in turn contributes to modifying some other belief or, perhaps, intensifying the original one. In the latter case, the emotion would act on belief in such a way as to confirm the emotion itself" (*op.cit.*, 37 n.51).

frapper l'âme et l'ébranler, ne dépendent pas de notre volonté et de notre libre arbitre: par une force qui leur est propre, elles s'imposent à la connaissance de l'homme. Mais les consentements [après examen, *probationes*], appelés *sugkatathéseis*, qui, en acquiesçant à la sensation, nous la font discerner, sont des actes volontaires et libres. Ainsi un bruit formidable dans le ciel, le fracas d'une ruine, la nouvelle subite et inattendue d'un danger, ou toute autre chose semblable, ont pour effet nécessaire d'ébranler l'âme, de la resserrer et de la faire en quelque sorte pâlir. Le sage lui-même ne saurait s'en défendre; cet effet n'est point produit par la peur réfléchie d'un mal, mais par des mouvements rapides et involontaires qui préviennent l'usage de l'intelligence et de la raison. Mais, revenu à lui-même, le sage ne donne pas son assentiment à ces imaginations, à ces visions pleines de terreur (*ou sugkatatíthetai, oudè prosepidoxázei*); il n'y acquiesce pas, il n'y consent pas; au contraire, il les écarte, il les repousse; il ne voit rien là dont il doive avoir peur; et c'est ce qui distingue le sage de l'homme vulgaire. L'homme vulgaire, dans le trouble de la première impression, a cru ces objets terribles et effrayants; après réflexion, il les juge tels qu'ils lui ont paru d'abord. Il abonde dans sa vaine frayeur; il acquiesce à la sensation, *prosepidoxázei*: c'est le mot dont se servent les Stoïciens. Le sage, après une altération passagère qui n'a fait qu'effleurer son visage, ne consent pas, *ou sugkatatíthetai*; il se tient fermement attaché à l'opinion qu'il a toujours eue sur ces sortes de visions; elles n'ont rien d'effroyable; une apparence trompeuse, une crainte vaine l'avaient surpris à l'improviste".[53]

[53] EPICT. fr.9 Schenkl. La traduction ici reproduite est celle de MM. E. DE CHAUMONT, F. FLAMBART et E. BUISSON, *Oeuvres complètes d'Aulu-Gelle* II (Paris 1920). Au quatrième chapitre de son livre *Stoicism and Emotion*, à paraître (Chicago 2008), Margaret GRAVER consacre quelques pages très denses, qui m'ont été très utiles, à l'analyse de ce témoignage illustrant de manière surprenante la distinction stoïcienne entre pré-émotion (*propátheia*) et émotion. Je la remercie vivement de m'avoir permis de lire et de citer cette étude encore inédite.

Il valait la peine de s'arrêter sur cette description de l'*appraisal* telle qu'elle est présentée et commentée par un philosophe stoïcien. Elle peut en effet permettre, me semble-t-il, de jeter une lumière originale sur quelques aspects par ailleurs bien connus de la religion romaine. Le témoignage d'Aulu-Gelle apparaît comme un témoignage "en creux", puisque le philosophe dont il raconte le voyage en mer refuse de donner suite à l'émotion. Mais ce refus de donner suite, cette manière somme toute très romaine de se donner le temps d'hésiter avant de prendre une décision sur la suite à donner ou à ne pas donner à tel ou tel signe, à tel ou tel événement redoutable, nous invite à regarder ce qui se passe, de façon très semblable, en matière religieuse aussi.

Ce récit d'une aventure individuelle et philosophique débouchant sur l'exposé d'une technique de maîtrise de l'émotion soulève une question qui se pose aussi, mais au niveau collectif et institutionnel cette fois, à Rome, dans le champ de la *religio* conçue comme scrupule et relecture. C'est alors de nouveau la question de la place occupée et du rôle joué par l'affect dans les rites qui est concernée, et plus précisément de la perturbation qu'il pourrait introduire.

Il ne s'agit pas, ici, de la relation à "dieu", comme on pourrait avoir tendance à s'y attendre. Dans la pensée moderne, à la suite des essais de William James et de Rudolph Otto, on a eu tendance en effet à vouloir réduire l'étude de l'émotion religieuse à une phénoménologie de la théophanie, ou de l'expérience mystique.[54] Malencontreusement posée en ces termes, la

[54] W. JAMES (*L'expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive*, trad. par F. ABAUZIT [Paris 1931], 41) écrit: "Comme l'amour, la colère, l'ambition, la jalousie, comme toute impulsion instinctive, elle [la religion] illumine la vie d'un éclat enchanteur qui se suffit à lui-même et qu'on ne peut expliquer par rien d'autre. On l'a, ou on ne l'a pas [...] C'est un don de notre organisme diront les physiologistes; un don de la grâce divine, diront les théologiens". L'idée de R. OTTO (*Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* [Gotha 1917]), c'est que les prédicats à l'aide desquels la philosophie et la théologie s'efforcent d'exprimer "dieu" visent une réalité qui leur est par essence inaccessible; la religion ne s'épuise pas dans des énoncés rationnels. Il convient, selon Otto, d'examiner les expressions philosophiquement les moins

question est beaucoup trop christiano-centrée. La *religio* romaine n'est pas d'abord concernée par les modalités d'une relation (intime) à la divinité. Même si les poètes peuvent se livrer à d'intéressantes analyses émotionnelles à propos du surgissement de telle ou telle divinité. Ovide se plaît à imaginer sa rencontre avec Janus (*Fast.* 1, 95-101): le vénérable personnage (qualifié de *sacer*, ce qui est étrange pour un dieu) affiche devant ses yeux son double visage: "Je fus saisis de peur, je sentis mes cheveux se dresser de frayeur et un froid subit glaça mon cœur". On pourrait comparer ce texte avec toute une série d'épiphanies romaines, grecques et d'ailleurs aussi. Le Naufragé du conte égyptien rencontre le dieu serpent, sur une île enchantée, qui lui dit: "Qui t'a amené, petit? Si tu tardes à me dire qui t'a amené dans cette île, je ferai que tu t'aperçoives, ayant été réduit en cendres, que tu es devenu quelque chose qu'on ne peut plus voir". Le Naufragé répond: "Tu me parles et moi je ne saisis pas: je suis devant toi et j'ai perdu le sentiment" (trad. Gustave Lefebvre, *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique* [Paris 1982], 35). Le pâtre qui rencontre une déesse, dans une autre histoire égyptienne, est plus effrayé qu'Anchise dans l'*Hymne homérique à Aphrodite*: ses cheveux se hérissent, et la peur qui l'envahit ne quitte plus son corps (Lefebvre, 27). Vu à grande échelle, on a affaire à un "universel", du genre *awe*, ou *Ehrfurcht*. Mais il convient de regarder ce type de phénomène de manière plus précise et contextuelle. Dans la pratique religieuse antique, à de rares exceptions près, on ne rencontre pas la divinité. On cherchera plutôt, normalement, à éviter une telle rencontre. A moins qu'on ne devienne dieu soi-même.

élaborées, les plus primitives, les plus proches de l'émotion. On y perçoit quelque chose qui est plus que la mise à l'infini des attributs habituels ou rationnels de dieu (beauté, bonté, etc.), un "surplus dont nous avons le sentiment et qu'il s'agit de considérer" (20). Otto ajoute: "Nous invitons le lecteur à fixer son attention sur un moment où il a ressenti une émotion religieuse profonde et, autant qu'il est possible, exclusivement religieuse. S'il en est incapable ou s'il ne connaît pas de tels moments, nous le prions d'arrêter ici sa lecture" (p.22 de la traduction française chez Payot).

D'autre part, la divinité elle-même a changé de statut. Le dieu chrétien est un dieu passionnel qui connaît l'incarnation. Avec comme corollaire, entre autres, que la pitié (l'*éleos* aristotélicien), une émotion dont les polythéistes nous disent qu'il faut se purger, devient à la fois une vertu du pratiquant (qui imite le dieu) et un attribut de la divinité, sous les espèces respectivement de l'aumône et de la miséricorde. Le *kyrie eleison*, qui n'apparaît pas avant la fin du 4ème s., est le résultat d'une transformation radicale de ce rapport du religieux à l'émotion.[55]

Mais cela ne signifie pas que l'émotion ait été négligée par la religion antique. On la rencontre d'ailleurs dans le concept même de religion. Il existe, entre la crainte et la religion, un lien polymorphe. La peur des dieux (*deisidaimonia*) ne conduit pas seulement en direction de la *superstitio*. Bien qu'elle soit le plus souvent réprouvée, cette crainte est constitutive de la *religio* elle-même.[56]

Mais c'est ailleurs encore, en dehors des spéculations poétiques ou théologiques, qu'il convient de repérer l'importance religieuse de l'émotion. On est alors ramené à la question de l'*appraisal*, et à celle de la maîtrise de l'agitation. L'émotion, à Rome surtout, il convient de la percevoir dans l'accomplissement régulier et harmonieux des rites, dans la maîtrise des affects que suppose la gestion de la paix avec les dieux.

John Scheid nous a rappelé qu'à Rome, "*toutes* les atteintes volontaires aux objets sacrés, *toutes* les infractions religieuses,

[55] Cf. L. KUNZ, "Kyrie eleison", in *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2. Aufl., VI (Freiburg 1986), col.705-706; W.T. FLYNN, "Kyrie eleison", in *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., IV (Tübingen 2001), 1919. Le *kyrie eleison* n'apparaît pas avant le 4ème s., et encore! Voir aussi H. PÉTRÉ, "*Misericordia*: histoire du mot et de l'idée du paganisme au christianisme", in *REL* 12 (1934), 376-389; et D. KONSTAN, *Pity Transformed* (*supra* n.6), 105-124 ("Divine Pity").

[56] Pour le lien crainte et religion: cf. SERV. *Aen.* 7, 60 (à propos d'un laurier sacré, conservé dans le palais depuis un temps lointain, protégé par la crainte: Servius traduit crainte [*metus*] par *religio*); et 8, 349 (*religio id est metus, ab eo quod mentem religet dicta religio*).

n'acquièrent pas *ipso facto* le statut d'impiété. Pour que le délit religieux existe, il faut que la communauté religieuse l'assume publiquement. [...] Rome était toujours maîtresse de sa conduite".[57] En ce qui concerne la médiation sociale indispensable au système des auspices, à savoir le traitement des *obnuntationes*, Scheid a insisté sur ce qu'il appelle "la contingence de l'acte impie".[58] Ce qui est considéré comme impie d'un côté du Rubicon peut ne pas l'être de l'autre, dit-il. Mais les règles, de chaque côté, sont respectées. On sait que le magistrat responsable (le préteur) peut refuser de recevoir une information qu'on lui transmet sur les signes oraculaires concernant la république. La décision de traiter ou non les prodiges appartient ensuite au Sénat. Il en va de même pour les *auguria oblatiua* (tout signal éveillant un doute sur une action entreprise ou en voie d'être entreprise: parole entendue au hasard, bruit accidentel, éternuement, faux pas, comète, tremblement de terre, foudre, éclipse ou autres). On peut essayer de les détourner; ce que fit Scipion qui, ayant trébuché en débarquant en Afrique, s'écria: "Maintenant, je tiens l'Afrique!" (Frontin. *Strat.* 1, 12, 1[59]). Les épisodes fameux de la tête du Capitole, de la génisse du Sabin, du quadrige de Véies, ont pour fonction de montrer comment, par un traitement convenable de l'oracle, on peut en déplacer sur Rome l'efficacité positive.[60] On peut aussi, en cas de crainte,

[57] J. SCHEID, *Religion et piété à Rome* (Paris 1985), 27.

[58] *Ibid.*, 28.

[59] FRONTIN a laissé, dans ses *Stratagèmes* (1, 12) une liste d'anecdotes relatives à la manière de dissoudre la peur que peuvent susciter chez les soldats des *omina* négatifs (*De dissolvendo metu quem milites ex adversis conceperint ominibus*). Il n'y a malheureusement pas grand-chose à tirer de cette énumération de "bons mots". Cf. CIC. *div.* 2, 83-84.

[60] Doit-on penser qu'à Rome, les délices de l'efficacité et la science du détournement occupent la place du discours grec sur l'impossibilité de contourner l'oracle? Cf. pour l'idéologie grecque A. MOREAU, "Déjouer l'oracle ou la précaution inutile", in *Kernos* 3 (1990), 261-279; pour Rome Ph. BORGEAUD, *Exercices de mythologie* (Genève 2004), 57-67 ("La tête du Capitole").

éviter tout simplement de percevoir certains signes, et donc éviter d'avoir à les traiter. Les techniques les plus fameuses, dans le contexte rituel, sont celles du sacrifice dit "à la romaine", la tête voilée (pour ne rien voir d'autre); et aussi l'exigence du *silentium*. On peut aussi mentionner certaines précautions rituelles prises par le flamine majeur (Gell. 10, 15). Le consul Marcus Marcellus, augure éminent, quand il s'apprêtait à partir en expédition, se déplaçait dans une litière fermée, afin de ne pas être dérangé par des signes (cf. Cic. *div.* 2, 77).

Tout comme les auspices oblatifs, les prodiges n'existent que si on les reconnaît comme tels, dit explicitement Sénèque (*nat.* 2, 32, 6): *auspicium observantis est*. Les signes fortuits et funestes, les *dirae*, par exemple une crise d'épilepsie survenant au cours des comices, risquent à tout moment d'interrompre l'action politique, ou l'entreprise individuelle (surtout si l'individu est superstitieux). Mais comme le dit Servius (*Aen.* 12, 259): "Il appartient à celui qui voit un signe fortuit de décider si ce signe le concerne, ou s'il le refuse et détourne l'omen" (*in oblativis auguriis in potestate videntis est, utrum id ad se pertinere velit an refutet et abominetur*). L' "abomination" est en effet possible. Pline l'Ancien (*nat.* 28, 17) commente: "En voilà assez pour montrer que l'efficacité des présages est en notre pouvoir et qu'il n'agissent que suivant la façon dont on les accepte. Du moins, la doctrine augurale enseigne que ni les signes fâcheux, ni les auspices en général ne comptent pour ceux qui, au moment d'entreprendre quelque chose, déclarent ne pas les avoir observés; et il n'y a pas de trait plus frappant de la complaisance divine" (*in augurum certe disciplina constat neque diras neque ulla auspicia pertinere ad eos, quicumque rem ingredientes observare se ea negaverint*).[61] Les expression répertoriées par Bouché-

[61] Cf. A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire de la divination dans l'Antiquité* (Grenoble 2003; reproduction en un volume de l'éd. en 4 tomes, Paris 1879-1882), 913 pour la traduction et un premier dossier.

Leclercq sont: *accipere omen*, ou *improbare*, *exsecrari*, *refutare*, *abominari omen*.[62]

Selon Annie Vigourt,[63] ce qui fait d'un prodige un prodige, c'est l'émotion suscitée dans le peuple par son apparition: "L'émotion produite étant ce qui distinguait le signe omineux d'un phénomène sans signification particulière, tout essai pour énumérer les types de signes acceptés comme véritables est voué à l'échec. [...] Un présage ne signifie pas une "chose" précise: il suscite une réaction, évoque chez ceux qui en sont témoins des souvenirs ou des rites connus, et acquiert ainsi une valeur propre" (p.93). La question du contrôle des signes (facteurs d'émotion, qui pourraient "émouvoir") repose donc la question des modalités de l'*appraisal*, cette étape essentielle et complexe de l'épisode émotionnel, qui fait intervenir la mémoire et les valeurs.[64]

Le rite peut être considéré comme étant d'abord une tentative de maîtrise (toujours précaire, toujours remise sur le métier) d'un déséquilibre potentiel. La fonction même du rite, son formalisme, son aptitude à la répétition, semblent aller à l'encontre du processus émotionnel. Toute gestion de l'aléatoire demande une mise en ordre préalable, et donc du calme.

L'émotion la plus vive surgit d'ailleurs à la seule évocation d'une menace qui pourrait peser sur l'accomplissement scru-

[62] A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *op.cit.*, 946; G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer* (München 1971, Nachdruck der 2. Aufl. 1912), 531; cf. aussi R. BLOCH, *Les prodiges dans l'Antiquité classique* (Paris 1963), 120-129 (sur la *procuratio* des prodiges).

[63] *Les présages impériaux d'Auguste à Domitien* (Paris 2001), 91-94. Je dois à Francesca Prescendi de m'avoir rendu attentif à cette remarque. Cf. F. PRESCENDI, *Décrire et comprendre le sacrifice. Les réflexions des Romains sur leur propre religion à partir de la littérature antiquaire*, thèse de doctorat manuscrite (Université de Genève/Paris EPHE 2005) à paraître à Stuttgart en 2007 (*Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge*): voir en particulier le riche et très pertinent développement sur "Une prophylaxie contre les mauvais auspices", mss. 111-117.

[64] Pour le rapport de l'émotion (comme information qu'il faut traiter, évaluer) à la mémoire, Annie VIGOURT renvoie à D. SPERBER, *Le symbolisme en général* (Paris 1974), 12-125.

puleux des règles religieuses. Tite-Live (5, 55, 1) souligne que Camille, pour parvenir à ses fins, n'hésite pas à user de l'argument le plus puissant: il rappelle précisément les *religiones* liées à la topographie sacrée de Rome (la cabane de Romulus, le feu de Vesta, la tête du Capitole, les anciles de Mars), pour susciter l'émotion dans le peuple et démontrer sans appel la nécessité de maintenir Rome dans Rome, malgré les ruines laissées par les Gaulois, et malgré la possibilité d'aller s'installer sur le territoire de Véies.

L'émotion, du point de vue du rituel lui-même, ne peut être qu'une perturbation. Mais le rite, fatalement, doit s'en préoccuper. La gestion des émotions est en effet constitutive du rituel dans la mesure où, le plus souvent, celui-ci prétend répéter et commémorer, en le transformant, en le rendant inoffensif, l'acte même qu'il est censé corriger, le traumatisme initial qui aurait rendu nécessaire son instauration. Une séquence rituelle peut comporter la mise en scène d'un acte qui risque de susciter une émotion. L'abattage rituel d'une victime sacrificielle, par exemple, ou les lamentations qui s'élèvent au rappel d'un deuil divin, situent de la violence, et de l'émotion potentielle, à l'intérieur même du rite.

L'émotion constitue ainsi ce qu'on pourrait appeler la part maudite du rituel. Elle en manifeste, négativement, la sacralité. Cela explique peut-être pourquoi les Anciens ont été à ce point fascinés par la mise en scène de certains épisodes émotionnels dans des rituels très particuliers, ceux des mystères d'Eleusis, ou dans d'autres cérémonies métaphoriquement ramenées à l'expérience éleusinienne. Mais la phase émotionnelle de cette expérience, ils l'ont dit et répété, est de nature propédeutique et cathartique. Ils ne l'ont point valorisée pour elle-même.[65]

[65] L'émotion travaille sur ce que les Néoplatoniciens, on l'a vu, ont appelé l'"époptique" ou le "télestique", pour l'opposer au dialectique ou didactique. Renouant implicitement avec cette tradition revalorisée jadis par la *Symbolik* de

Creuzer, Harvey Whitehouse a formulé toute une théorie sur le fonctionnement du symbole rituel, selon ce qu'il appelle un "mode imagistique" (imagé, imaginal), pour le distinguer du mode discursif; ce mode ou ce régime du rituel selon lui permet d'articuler l'expérience individuelle à l'ensemble des représentations et des valeurs collectives. Les rites de terreurs, notamment, auraient une efficacité mémorielle qui expliquerait leur importance dans les rites d'initiation. La peur fixerait, en quelque sorte, l'enseignement des valeurs religieuses et sociales effectué lors des rites. Cf. H. WHITEHOUSE, "Rites of Terror: Emotion, Metaphor, and Memory in Melanesian Initiation Cults", in *Religion and Emotion. Approaches and Interpretations*, ed. by John CORRIGAN (Oxford - New York 2004), 133-148. Cf. ID., *Inside the Cult: Religious Experience and Innovation in Papua New Guinea* (Oxford 1995); *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission* (Lanham, MD 2004). Voir aussi *Ritual and Memory: Toward a Comparative Anthropology of Religion*, ed. by H. WHITEHOUSE and J. LAIDLAW (Lanham, MD 2004); bien que le rite, en Grèce ou à Rome, n'ait pas une fonction catéchétique, éducative ou normative évidente, les propositions de Whitehouse inspirent les travaux de quelques hellénistes actuels, notamment Martin Luther: cf. *Theorizing Religions Past: Archaeology, History, and Cognition*, ed. by M. LUTHER and H. WHITEHOUSE (Lanham, MD 2004).

DISCUSSION

J. Scheid: Cet exposé est central dans notre enquête. Dans les rites mystériques, l'émotion peut être identifiée au rite lui-même. Est-ce que tu serais d'accord si je conclus de ton analyse que le rite constitue un moyen d'exclure l'émotion violente, connotée négativement, du culte: c'est en introduisant l'émotion, en la ritualisant qu'on arrive à la tenir à distance? Ne pourrait-on dire que la religion est une façon rituelle de penser l'émotion?

Ph. Borgeaud: Je suis entièrement d'accord avec cette conclusion. Le rite peut être considéré comme un dispositif apte à générer et à gérer l'émotion, à la mettre en scène autant qu'à distance. La manière dont Rome organise le culte de la Mater Magna, un culte effectué très officiellement, en partie au moins, par les Galles, en serait un bon exemple. Il conviendrait de revisiter aussi, de ce point de vue, la question de la violence et des émotions qui y sont ou n'y sont pas liées, dans le vieux débat entre Jean-Pierre Vernant et Jean Rudhardt, d'un côté, et Walter Burkert de l'autre, autour de l'abattage rituel et du sang versé dans le sacrifice: cf., sur ce point, la discussion remarquable entre les trois savants cités, qui fait suite à la conférence de J.-P. Vernant sur "Théorie générale du sacrifice et mise à mort", in *Le sacrifice dans l'Antiquité*, Entretiens sur l'Antiquité Classique 27 (Vandoeuvres 1981), 25-31. La question a été récemment reposée par Stella Georgoudi, "L'occultation de la violence dans le sacrifice grec: données anciennes, discours moderne", in *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en question dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, éd. par S. Georgoudi, R. Koch Piettre et F. Schmidt, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses 124 (Turnhout 2005), 115-147. Il

me semble que ce débat mériterait qu'on la reconsidère du point de vue de l'étude des émotions.

N. Belayche: Dans quelle mesure le récit des émotions dans les mystères d'Éleusis n'est-il pas devenu une "figure imposée" du discours (langagier ou figuré à plus forte raison) sur toutes les initiations? Je suis, en effet, frappée par les similitudes entre le parcours émotionnel du myste éleusinien que tu as relaté et les étapes de l'initiation mithriaque telles qu'on peut les comprendre à partir des fresques du *Mithraeum* de Santa Maria Capua Vetere (M.J. Vermaseren, *Mithriaca* I [Leiden 1971]). Dans de telles conditions de formalisation rhétorique, qui constituent autant de filtres, quelle réalité émotionnelle, quelle "spontanéité", l'historien est-il en mesure d'appréhender? Si je compare avec un registre autre d'expérience: les acclamations à la gloire des dieux, leur nature formulaire, dont on peut même suivre la genèse, à défaut d'identifier sûrement une origine (sacerdotale?), attestent assurément des modes sociaux de relation; mais ne voilent-t-elles pas l'émotion religieuse du dévot?

Ph. Borgeaud: La remarque que tu fais sur le rituel éleusinien comme "figure imposée", ou même paradigme pour d'autres cultes, est importante. Elle entraîne en effet la question du "paradoxe du comédien", ou celle de la "comédie rituelle" comme disaient, plus récemment que Diderot, les ethnologues (Michel Leiris, Alfred Métraux notamment). On peut pleurer sur commande, dans certains rituels de deuil.

D. Stökl: Schließlich gibt es im Judentum die bekannte, viele Generationen währende Diskussion inwieweit ein Gebet frei, d.h. aus eigenem Ansporn gesprochen werden kann/muß, oder in die kleinsten Wortfragmente fixiert ist (z.B. mBer 4:4). Dabei spielt die Frage der Möglichkeit bzw. der Notwendigkeit innerer emotioneller Beteiligung bei beiden Formen eine große Rolle, z.B. im Konzept der *kavvana*.

N. Belayche: La prêtrise, dans le mythe étiologique du culte des Galles rapporté par Arnobe, apparaît comme le prolongement du sort d'Attis, dont l'agitation extrême se trouve réduite et contrôlée: cadavre imputrescible, cheveux qui poussent, et petit doigt (partie pour le tout) qui seul bouge toujours... Y aurait-il un parallèle possible avec l'*os resectum*?

Ph. Borgeaud: En ce qui concerne le doigt d'Attis, partie pour le tout, il conviendrait de reprendre l'ensemble du dossier. On rencontrerait, entre autres exemples, la tombe du doigt qu'Oreste matricide s'est tranché pour calmer les Erinyes qui le rendaient fou. On montrait le tombeau de ce doigt, du temps de Pausanias (8, 34, 2), en Arcadie. On montrait aussi, à Sparte, le tombeau du doigt d'Héraclès, victime du lion de Némée (Ptol.Heph. 2, pp.14-15 Roulez). Le folkloriste Felix Liebrecht a réuni toutes sortes de parallèles dans son étude "Deutscher Aberglaube" (texte repris dans *Zur Volkskunde. Alte und neue Aufsätze* [Heilbronn 1879], 343-344).

F. Marco Simón: With regard to the Roman custom mentioned here of taking time to reflect before embarking on the action to follow, the idea of *religio* as a "re-reading" or "reflection" and the importance of *probationes*, I started thinking about the significance of the replacement, after the disaster at Lake Trasimene of T. Flaminius — the embodiment of rashness, *thrasos* — by Q. Fabius Maximus *Cunctator*, in whom one might see, in this respect, an embodiment of the Roman *appraisal* which attempted to control the *perturbationes*.

For the control of emotion, the *metus*, the Romans were ready, in equal measure, to act freely, act with initiative and to have dealings with the gods as citizens, not subjects. The well-known dialogue between Numa and Jupiter (Ov. *Fast.* 3, 339 ff.) was mythically expressing that the Roman religion was founded as a historical overcoming of the emotional state of fear (Stat. *Theb.* 3, 661: *Primus in orbe deos fecit timor*), thus confirming, through the offering of the onion, or the sacrifice

of the fish, the rejection of human sacrifice demanded by the god. This was a clear mythical example of the need to overcome the *phríke* of the divine (that *mysterium tremendum et fascinans* of R. Otto).

Although the strong emotional component of Graeco-Roman rites is clear, I believe we cannot completely discount the same emotional nature of certain Roman rituals which were carried out in extraordinary circumstances. Think, for example, of the massive *supplicationes* that were carried out in the context of the 2nd Punic War, or the sacrifices in the *Forum Boarium* of Gauls and Greeks, the traditional enemies of Rome to the north and south.

In my opinion, this larger emotional content documented in the more "theatrical" rituals of the Graeco-eastern religions has something to do with the dramatic circumstances of the deity, to be seen clearly in the case of Attis or Dionysos, whose ritual restyling was to leave a deep psychological impression on the faithful.

J. Dillon: I was most interested in your discussion of the problem of emotions, as an inevitable accompaniment of ritual. Emotion, of course, is a problem for philosophers in particular. In that connection, your adducing of the passage from Aulus Gellius (19, 1) about the Stoic philosopher in the storm at sea is most apt. The Stoics permit themselves much irony about the Aristotelian doctrine of the moderation of the passions (*metriopatheia*) — cf. the image of trying to stop half-way if one has jumped off the Leucadian Rock! — but they themselves were constrained to propose what they termed *eupatheiai,* rational equivalents of the *pathé,* and *propatheiai,* preliminary intimations of passions, neither of which, however, involved the assent (*synkatathesis*) of the reason. What our philosopher on the boat is having is a *propatheia,* and that is all right.

In later antiquity, Platonists, I think, picked up on this Stoic concept, and combined it with the Aristotelian, in such a way that a philosopher can *entertain* a passion, while always keeping

it under the control of the rational part of his soul. Thus, it seems to me, someone like Proclus, Damascius, or the Emperor Julian, can attend the Eleusinian Mysteries, or such a festival as the Hilaria, and join in the general wave of emotion, while still maintaining rational control of themselves. Or that is how I would see it.

N. Belayche: L'interprétation du rite comme moyen de maîtriser un déséquilibre potentiel provoqué par l'émotion me semble particulièrement précieuse. C'est une clef de compréhension qui pourrait compléter la lecture politique de l'épisode bien connu de la consécration du Capitole par Horatius (Liv. 2, 8, 6-8 et Plut. *Publ.* 14, 6-8: bien qu'on vienne lui annoncer la mort — fausse — de son fils, le consul déclare seulement: "qu'on l'enterre", et poursuit la consécration). Dans les stèles dites de confession, l'*appraisal*, cette étape d'évaluation, correspond à l'aveu, mais elle est très largement encadrée par les prêtres. Comment intégrer le rôle de ces instances dans le processus émotionnel?

Ph. Borgeaud: Il faudrait en effet creuser cette question, qui rejoint celle de la théâtralisation. Un bel exemple de l'importance du rôle des prêtres serait, dans un rituel hautement émotionnel, celui de la consultation de Trophonios tel que Pausanias la décrit. Le consultant, fortement ébranlé, jusqu'à perdre l'usage du rire pour une durée relativement longue, est pris en charge, avant et après son expérience, par un clergé qui semble particulièrement compétent pour interpréter (en termes de divination) ce qu'il a ressenti.

D. Stökl: In der Filmindustrie gibt es "emotional engineers". Es ist also spannend zu verfolgen, welche Mittel in Riten dazu eingesetzt werden, um bestimmte Gefühle zu erwecken.

In der *Mischna* wird verlangt, man müsse *mitokh koved rosh* beten, schwierig zu übersetzen, wörtlich: "aus einem beschwertem Kopf" (mBer 5:1). Als Beispiel wird dann angegeben, daß einige Rabbinen eine Stunde vor und eine Stunde nach dem

Gebet sich auf das Gebet konzentrierten. Trauergefühle sind im Judentum kalendarisch mit den Ritualen der Fasttage verbunden. Zu Pessach wird im verbalen Ritual ganz konkret wörtlich rezitiert, ein jeder müsse sich an Pessach so fühlen, als wäre er selbst aus Ägypten ausgezogen. Für das Christentum hat Michael Penn gerade eine interessante ritualwissenschaftliche Arbeit über den Friedenskuß veröffentlicht, der ein äußerst ambivalentes Ritual war, wo von Kirchenvätern durchaus verlangt werden konnte, *nicht* mit zuviel Gefühl (auf den Mund!) zu küssen. Daß dieses rituelle *emotional engineering* durchaus "Erfolg" hatte, kann man an den gerade zu Ostern häufigen christlichen antijüdischen Pogromen nachlesen. Zu jüdischer Gewalt an Purim hat Horowitz soeben ein Buch veröffentlicht.

C. Bonnet: Cet exposé magnifique sur les émotions ouvre des discussions infinies. Si je te comprends bien, les émotions sont nécessaires, en ce qu'elles sont cathartiques, mais en abuser conduit à la superstition, qui est une perversion cultuelle. Trop souvent ou trop fort, c'est aussi répréhensible que trop peu: l'équilibre dans la pratique cultuelle délimite un territoire dont sont exclus, comme à l'accoutumée et sauf exception, femmes et étrangers. On retrouve ici la question de l'ordre et du désordre, cette sorte d'obsession de la stabilité qui semble animer les Romains sur le plan politique, mais aussi culturel en général. Face à un empire en constante dilatation, confrontée à un territoire mouvant, Rome n'a eu de cesse d'ancrer les pratiques cultuelles dans un traditionalisme qui n'est nullement passif ou réactionnaire, mais fonctionne comme une puissante instance régulatrice. Logiquement, on remarque que les émotions émergent dans les moments de menace collective (ce que Wissowa avait parfaitement souligné), lorsque la République est en danger: c'est alors, durant la IIe Guerre Punique notamment, que l'on introduit la *Magna mater* phrygienne dans le patrimoine cultuel romain. Sur le plan historiographique, un tel tableau, qui mêle subtilement raison politique et sentiment religieux, ne nous reconduit-il pas, d'une certaine façon, au scé-

nario de Cumont? Je veux dire par là: d'une part les religions orientales comme cultes "chauds", d'autre part la religion romaine, "froide". Avec une interrogation pour terminer: quelle est la valeur de l'émotion dans les cultes, notamment les cultes à mystères dont tu es parti? A-t-elle également une valeur *morale*, d'élévation de l'esprit comme le prétend Cumont?

Ph. Borgeaud: Il me semble que l'émotion s'élève quand se trouve menacée la pratique rituelle normale, et donc la paix avec les dieux. Les cultes que l'on peut alors introduire font usage de l'émotion à titre cathartique. De ce point de vue, je ne parviens pas à opposer une religion qui serait "froide" à d'autres religions qui seraient "chaudes". La Grèce, bien qu'"orientale", n'est guère différente de Rome.

Mais il est vrai que j'ai surtout laissé s'exprimer, pour Rome, le côté institutionnellement le plus contrôlé. Il faudrait bien sûr considérer de plus près tout ce qui concerne, à la fois dans leurs ressemblances et leurs spécificités, les pratiques émotionnelles que l'on rencontre du côté de Cérès, de la Mère des dieux, d'Isis. C'est là qu'on rencontre parfois des émotions moralement valorisées (dans les hymnes et les arétalogies, notamment).

F. Marco Simón: What role was played by emotion in conversion processes (*metanoia*)? The examples of Paul of Tarsus or Lucius' conversion to Isiacism seem to suggest that emotion played a major role...

J. Kellens: Le culte inspiré par une illumination, vision (Paul de Tarse) ou rêve (Apulée), n'est pas un fait rituel historiquement institué, mais un ressort dramatique de la littérature mythologique. Ce n'est pas le même registre.