

Le sacrifice mithriaque : innovations de sens et de modalités

Autor(en): **Turcan, Robert**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **27 (1981)**

PDF erstellt am: **17.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-661037>

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.

VIII

ROBERT TURCAN

LE SACRIFICE MITHRIAQUE: INNOVATIONS DE SENS ET DE MODALITÉS

On connaît le texte si précieux de Plutarque sur les sacrifices que les pirates ciliciens célébraient à Olympos, avant la campagne victorieuse du "Grand" Pompée¹. L'historien grec y détecte l'émergence des liturgies pratiquées de son temps (μεχρι δεῦρο) dans les mystères du culte mithriaque. Cette remarque prouve que Plutarque ne se contente pas de recopier une donnée livresque: à tort ou à raison, il fait un rapprochement avec une constatation personnelle, celle de la diffusion du mithriacisme dans le monde romain. Il n'a guère pu faire cette constatation dans sa Grèce natale où — nous le savons — la religion persique n'eut pour ainsi dire aucun impact². Il l'a probablement faite en Italie même, à la faveur d'un de ses

¹ Plut. *Pomp.* 24, 7: Ἐένας δὲ θυσίας ἔθουον αὐτοὶ τὰς ἐν Ὀλύμπῳ καὶ τελετάς τινας ἀπορρήτους ἐτέλουν, ὧν ἡ τοῦ Μίθρου καὶ μεχρι δεῦρο διασφύζεται καταδειχθεῖσα πρῶτον ὑπ' ἐκείνων. Sur ce texte, cf. E. D. FRANCIS, en appendice à F. CUMONT, « The Dura Mithraeum », in *Mithraic Studies. Proc. of the First Internat. Congress of Mithraic Studies I* (Manchester 1975), 207 ss.; R. TURCAN, *Mithras Platonicus. Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra*, EPRO, 47 (Leiden 1975), 1 ss.; I. ROLL, « The Mysteries of Mithras in the Roman Orient », in *JMS* 2 (1977), 58 (qui paraît minimiser, comme E. D. Francis, l'intérêt informatif de ce texte).

² Cf. *CIMRM* II, pp. 385-387 n^{os} 2346-2353. Sur quatre dédicaces à Mithra, deux sont le fait de militaires romains. Cf. M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion* II² (München 1961), 669.

séjours dans l'*Urbs*¹, en 92 ou 93, à l'époque où Stace² exaltait l'exploit du dieu maîtrisant le taureau agrippé par les cornes : *indignata sequi torquentem cornua Mithram*. La précision et l'expressivité plastiques de ce vers me paraissent fixer la vision d'un relief cultuel ou d'un groupe sculpté. Transcription directe ou indirecte ? Quoi qu'il en soit, Stace a au moins entendu parler, comme Plutarque, du sacrifice de Mithra.

Mais le biographe de Pompée explique l'origine des mystères à partir de cérémonies secrètes, en marge des traditions helléniques, sinon contre elles, puisque ces mêmes pirates ciliens pillaient des sanctuaires jusqu'alors sacrés et inviolables, comme ceux de Claros, de Didymes ou de Samothrace³. Que savait-il de ces sacrifices auxquels il relie expressément les rites de l'initiation mithriaque ? Sa source lui fournissait-elle, sur ce point, des données concrètes ? Si le responsable en est Posidonius, comme on l'a conjecturé⁴, Plutarque fut peut-être instruit de telles particularités exotiques dont l'historien philosophe et ethnographe d'Apamée aimait à s'informer et à informer ses lecteurs⁵. La *Vie de Pompée* n'en dit rien, mais Plutarque impute aux terroristes d'Olympos des rites mystérieux en même temps que des sacrifices d'un genre particulier : des « sacrifices étranges », écrit-il, ou « étrangers » (étrangers en tout cas à la tradition grecque). *Ἐέννας* est significativement mis en valeur en tête de phrase, pour souligner un trait notable dans le comportement des pirates. Ainsi, que le biographe leur ait

¹ C. P. JONES, *Plutarch and Rome* (Oxford 1971), 21 ss.

² *Theb.* I 719 s. ; R. TURCAN, *op. cit.*, I n. 1 ; R. E. WITT, « Some thoughts on Isis in relation to Mithras », in *Mithraic Studies II* (Manchester 1975), 482.

³ *Plut. Pomp.* 24, 6.

⁴ H. STRASBURGER, « Poseidonios on Problems of the Roman Empire », in *JRS* 55 (1965), 49 ss. ; R. TURCAN, *op. cit.*, 5 s. ; R. L. GORDON, « Franz Cumont and the doctrines of Mithraism », in *Mithraic Studies I* (Manchester 1975), 245 n. 119 (hésite à se prononcer).

⁵ Ainsi Posidonius s'était-il intéressé à la religion des druides : P.-M. DUVAL, *La Gaule jusqu'au milieu du V^e siècle* (Paris 1971), 242 ss. n° 60, avec la bibliographie antérieure sur l'ethnographie posidonienne.

indûment ou non attribué la responsabilité première de l'expansion du culte persique dans le monde romain, il reste que Plutarque (ou l'historien dont il dépend) a reconnu le caractère singulier, peut-être irréductible aux catégories gréco-latines, des θύσῃαι mithriaques. En quoi donc ces θύσῃαι pouvaient-elles surprendre, voire déconcerter les contemporains de Pompée ou de Plutarque? Et que connaissons-nous du sacrifice mithriaque qui justifie ou, du moins, nous aide à comprendre l'épithète ξένος (au sens fort et intéressant du terme)? Certes, rien ne prouve a priori que les sacrifices des pirates — peut-être noyautés par les soldats perdus de Mithridate VI Eupator¹ — aient dû coïncider avec ceux auxquels procédaient les mithriastes romains au temps de Plutarque. Mais il se trouve aussi qu'en fait le peu que nous savons du rituel appliqué dans les σπήλαια ne s'accorde guère avec les finalités et les modalités des sacrifices proprement romains ou gréco-romains.

Les inductions qu'on a voulu tirer d'une tradition littéraire plutôt déficiente sont sujettes à caution. Notre information repose donc essentiellement sur les données archéologiques: monuments inscrits ou figurés, matériel cultuel (autels, ustensiles, ossements d'animaux sacrifiés, en tout cas tués et consommés dans les antres). Ces catégories de documents ne sont pas à proprement parler d'inégale valeur, mais requièrent chacune une approche différente, un traitement approprié. Le plus souvent, en effet, les monuments iconographiques nous représentent directement le sacrifice mythique du taureau, alors que le matériel et le mobilier cultuels nous informent indirectement sur les modalités de sacrifices réellement pratiqués dans les *Mithraea*. Cependant, certaines représentations intègrent à une scène mythique (le repas de *Sol* et de Mithra) des personnages humains, des mystes mithriaques avec leurs masques de Lion

¹ Cf. App. *Mithr.* 92, 416 ss. (p. 501, 20 ss. Viereck-Roos); R. TURCAN, *op. cit.*, 2 n. 8; C. COLPE, « Mithras-Kult und die Existenz iranischer Mysterien », in *Mithraic Studies* II, 397 s.

ou de Corbeau¹. La procession sacrificielle de S. Prisca sur l'Aventin² aboutit et se fait en hommage au couple de *Sol* et de Mithra couchés dans la grotte où le taureau passait pour avoir été immolé. Le service religieux du repas communautaire est donc relié à la geste divine: le rite est en quelque sorte 'branché' sur le mythe. Cette façon de l'actualiser démontre bien qu'on l'imaginait comme archétype des offices mithriaques, ce qui suppose que les banquets étaient précédés, tout comme celui de Mithra, par un acte, des actes comparables (ou parallèles) au sacrifice du taureau: autrement dit, par des sacrifices qui rééditaient quelque chose de la tauroctonie.

On connaît aussi des reliefs — tels ceux de Doura-Europos³ et de Mannheim⁴ — où l'on voit un fidèle procéder sur l'autel à un acte de culte, à côté ou au-dessous de la tauroctonie. Souvent, enfin, des autels figurent devant ou sous l'image du taureau (fig. 1)⁵, ce qui atteste le souci de rattacher la pratique sacrificielle courante et actuelle au mythe de fondation. Dans plusieurs représentations peintes ou sculptées, la victime du *deus invictus* a le ventre sanglé dans un *dorsuale* plus ou moins élégamment brodé (fig. 2), comme tout animal consacré et voué à l'immolation⁶. Quoi qu'en ait écrit

¹ J. P. KANE, « The Mithraic cult meal in its Greek and Roman environment », in *Mithraic Studies* II, 345 s. ("Type 2").

² *CIMRM* I, pp. 196 ss. n° 480/3 fig. 134-141; M. J. VERMASEREN and C. C. van ESSEN, *The Excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome* (Leiden 1965), 148 ss. pl. LIII-LXV.

³ *CIMRM* I, pp. 45 s. n° 40 fig. 15; F. CUMONT, « The Dura Mithraeum », 165 ss. et pl. 22-23.

⁴ *CIMRM* II, p. 111 n° 1275 fig. 334; E. GROPENGIESSER, « Römische Steindenkmäler », in *Bildhefte d.städt. Reiss-Museums Mannheim, Arch. Sammlungen*, Nr. 1 (Mannheim 1975), 26 s. n° 32.

⁵ *CIMRM* I, p. 163 n° 368; II, p. 111 n° 1275; p. 123 n° 1306; p. 265 n° 1896, 1; p. 375 n° 2334.

⁶ *CIMRM* I, nos 174, 366, 374, 556, 693, 736; II, nos 1128, 1137, 1511, etc.; V. J. WALTERS, *The Cult of Mithras in the Roman Provinces of Gaul*, *EPRO*, 41 (Leiden 1974), 154 s. nos 7 a et c, pl. xxxvi-xxxvii (terres cuites). Cf. J. R. HINNELS, « Reflections on the bull-slaying scene », in *Mithraic Studies* II, 305. Sur le

F. Cumont¹, ce détail implique au moins une analogie avec le cérémonial romain et nous induit à penser qu'aux yeux des mithriastes contemporains, il s'agissait bien du prototype de tous les sacrifices qu'ils célébraient dans leurs cryptes, voûtées comme la grotte même où le taureau avait succombé.

La relation directe du sacrifice au repas est remarquablement illustrée par le relief de Fiano Romano (Louvre)², où *Sol* et Mithra sont attablés derrière la dépouille du taureau, face à un autel cylindrique autour duquel ondule un serpent (fig. 3). Ailleurs, le serpent s'enroule autour d'un cratère, et cette variante aura lieu d'être analysée. Autre illustration significative: celle d'un monument sculpté de Pettau (Poetovio)³, où l'on voit *Sol* et Mithra nouer leurs mains droites au-dessus d'un autel allumé, entre la flamme et une pièce de viande rôtissant (à la turque) sur une broche verticale que vient becqueter un corbeau. Cette représentation démontre à l'évidence, comme

dorsuale: I. SCOTT RYBERG, *Rites of the State Religion in Roman Art*, MAAR, 22 (New Haven 1955), 9 s.; 30 s. et *passim* (il faut observer, cependant, que le *dorsuale* est retiré juste avant l'exécution de la victime dans le rituel romain: *ibid.*, 69); K. LATTE, *Römische Religionsgeschichte* (München 1960), 385. Le *dorsuale* a parfois l'aspect d'une guirlande: CIMRM I, p. 262 s. n° 736 fig. 203 (Aquilée). Comme le *dorsuale* proprement dit, la guirlande sacralise la victime: R. TURCAN, « Les guirlandes dans l'Antiquité classique », in *JbAC* 14 (1971), 117 s.

¹ *MMM* I, pp. 185 s. *Contra*: E. WILL, *Le relief cultuel gréco-romain* (Paris 1955), 214; J. R. HINNELLS, *loc. cit.* Dans sa communication au 2^e Congrès International d'Etudes Mithriaques (= *Acta Iranica*, 17) (Téhéran/Liège 1978), 530, E. Will semble revenir à l'opinion de F. Cumont: « Il ne s'agit pas d'un sacrifice... », même si « cette mise à mort pouvait être interprétée théologiquement comme un sacrifice ». F. Cumont ne voyait dans le *dorsuale* que « la solide ceinture... qui entourait les bêtes sauvages combattant dans l'arène ». Mais les espèces de doubles colliers, croisés sur le haut du dos, que portent certains fauves dans les représentations de *uenationes* (Ch. DAREMBERG/E. SAGLIO, *Dict. des antiquités gr. et rom.* V p. 702, fig. 7371, par exemple) n'ont rien de commun avec la bande brodée dont est ceinturée la victime mithriaque.

² *CIMRM* I, p. 238 n° 641. Cf. F. CUMONT, « Un bas-relief mithriaque du Louvre », in *RA* 1946, I, 187.

³ *CIMRM* II, pp. 194 s. n° 1584 fig. 403.

l'a justement marqué R. Merkelbach ¹, la solidarité qui lie fondamentalement le sacrifice, le repas et le contrat d'alliance: cette δεξιῶσις est sanctionnée sacramentellement par la manducation de la chair du taureau, de même que l'union des mystes entre eux et avec les dieux l'est par le banquet consécutif aux immolations. La documentation figurée me paraît donc ruiner la position de F. Cumont, lorsqu'il déniait à la tauroctonie la qualité de sacrifice ². Quelle qu'en ait pu être la nature à l'origine ou même la signification exacte dans la conscience religieuse des premiers mithriastes, ceux de l'époque et du monde romain y reconnaissent le modèle explicatif des sacrifices auxquels ils participaient 'communiellement', en quelque sorte.

De ces sacrifices témoignent archéologiquement, matériellement, le mobilier et l'outillage rituels: autels (dont beaucoup sont votifs et n'ont pas servi en tant que tels; mais beaucoup d'autres généralement placés au centre du 'chœur', devant l'image sacrée du Tauroctone, ont été identifiés sans conteste comme autels de culte ³, et c'est souvent au pied ou au-dessous de ces autels qu'on a trouvé des restes animaux ⁴); couteaux entiers ou fragmentaires, manches ou lames (moitié de glaive trouvée avec son fourreau à Königshofen, par exemple ⁵). A cet égard, il faut rappeler qu'une mosaïque qui tapissait le

¹ « Vertrag und Opfer in der Religion des Mithras », in *Hommages à M. J. Vermaseren*, EPRO, 68, II (Leiden 1978), 759 ss.

² *Supra* p. 345 n. 1.

³ Cf. W. HERMANN, *Römische Götteraltäre* (Kallmünz 1961), 32 ss.; 44; D. GROH, « The Ostian Mithraeum », in S. LÄUCHLI (ed.), *Mithraism in Ostia. Mystery Religion and Christianity in the Ancient Port of Rome* (Evanston 1967), 13 ss.; 20; F. CUMONT, « The Dura Mithraeum », 164; J. P. KANE, *art. cit.* (*supra* p. 344 n. 1), 350.

⁴ *CIMRM* I, p. 62 n° 36; pp. 293 s. n° 844; p. 296 n° 851, 3; II, p. 175 n° 1481; p. 268 n° 1905, etc.; J. P. KANE, *art. cit.*, 350.

⁵ *CIMRM* I, n°s 234, 673, 991; II, n°s 882 bis, 1062, 1069, 1080, 1115, 1132, 1150, 1373, 1412, 2033. Pour Königshofen, cf. R. FORRER, « Das Mithra-Heiligtum von Königshofen bei Strassburg », in *Mitt. d. Ges. f. Erhaltung d. gesch. Denkmäler im Elsass*, 2. Folge, 24 (1915), 39 s. et pl. XII, 6-7.

sol devant la niche cultuelle d'un possible *Mithraeum*, à Ostie ¹, nous montre un autel allumé entre un porc d'une part, un couteau et un canthare d'autre part. On a retrouvé aussi des haches ou des représentations de haches ². F. Cumont ³ a conjecturé que les grosses chaînes exhumées dans deux *Mithraea* pouvaient avoir servi à attacher les victimes. On a fait valoir, enfin, la découverte d'ossements divers: de volatiles (poulets surtout), chèvres, cervidés, bovidés, voire sangliers, renards et loups ⁴. Ces ossements ont été relevés soit dans des puits extérieurs, soit dans des fosses creusées tantôt en dehors de la nef, tantôt au milieu même de la *cella*, soit au pied de l'autel principal ou devant le relief cultuel. Il va de soi qu'il serait arbitraire de prétendre attribuer tous les restes animaux à des sacrifices mithriaques, car après leur abandon (souvent très tôt au III^e, en tout cas au IV^e siècle), certains *Mithraea* ont pu être occasionnellement réoccupés par des gens et pour des raisons qui n'avaient rien à voir avec le culte persique. Mais on a retrouvé trop de ces ossements, à des emplacements intentionnels et rituellement appropriés, pour les mettre tous au compte des chasseurs de passage ou d'occupants fugitifs et temporaires.

Les os de loups font évidemment songer au texte de Plutarque (*De Is. et Osir.* 46, 369 E-F) qui parle du sang d'un loup égorgé comme composante d'une mixture offerte au dieu de l'Hadès, Areimanios ou Ahriman ⁵. Or on a retrouvé dans les *Mithraea* quelques dédicaces à ce Prince des Ténèbres, *Arimanio*

¹ G. BECATTI, *Scavi di Ostia*, II: *I Mitrei* (Roma 1954), 69 ss., fig. 16 et pl. XIV; *CIMRM* I, p. 131 n° 271. Le glaive représenté à l'entrée du couloir central, dans le *Mithraeum* des Sept Sphères (*ibid.*, fig. 72), à côté d'un « ritual basin » (p. 122 n°s 239-240), a peut-être aussi une signification sacrificielle.

² *CIMRM* II, n°s 1062, 1080, 1150.

³ *MMM* I, p. 68. Cf. *CIMRM* II, n°s 843 F, 1080, 2033.

⁴ *MMM* I, p. 69; A. LOISY, *Les mystères païens et le mystère chrétien* (Paris ²1930), 184.

⁵ J. BIDEZ et F. CUMONT, *Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque* II (Paris 1938), p. 71, 12 s. et p. 74 n. 9; U. BIANCHI, « Mithraism and Gnosticism », in *Mithraic Studies* II, 458 s.

ou *Deo Arimanio*¹. Mais, d'abord, Plutarque ne situe pas cette offrande apotropaïque dans le contexte des mystères mithriaques; ensuite, les dédicaces précitées n'impliquent pas *ipso facto* l'existence de sacrifices en l'honneur d'Ahriman. Ces dédicaces ont peut-être suscité l'horreur des chrétiens qui vérifiaient ainsi la confirmation de leur théorie sur le paganisme comme culte des démons. Porphyre les renforçait d'ailleurs dans cette conviction, et F. Cumont eut peut-être trop tendance à se laisser influencer par le philosophe néoplatonicien. C'est ainsi qu'il interprétait² comme une allusion aux mystères de Mithra tel passage du *De abstinentia* qui réserve aux démons les offrandes sanglantes et où Porphyre enchaîne par la formule: ἐμοὶ δὲ τὰ μὲν ἄλλα εὖστομα κείσθω³. Souvent, ce type de sous-entendu correspond effectivement à des interdits d'ordre initiatique. Mais Porphyre n'était pas initié, apparemment, aux mystères de Mithra et il n'en fait ailleurs expressément état que de seconde main, d'après Eubule, Pallas ou Numénius⁴. Donc la formule doit concerner plutôt la théurgie. Mais, non content d'affirmer que les restes de sangliers, renards et loups ne peuvent attester que des sacrifices aux démons, F. Cumont⁵ a supposé que les offrandes non sanglantes honoraient les dieux d'En-Haut tandis que les immolations d'êtres animés revenaient aux dieux d'En-Bas — autrement dit à Ahriman et à ses acolytes. Or les peintures de S. Prisca nous montrent qu'on présentait à *Sol* et à Mithra (dieux de la lumière céleste) non seulement des pains et du vin, mais des animaux — taureau, coq, bélier et porc —

¹ *CIMRM* I, p. 116 n° 222 (don d'un *signum Arimanium*); pp. 163 s. n° 369; p. 290 n° 834 (exemple douteux, commenté par U. BIANCHI, *loc. cit.*); II, p. 234 n°s 1773, 1775.

² *Les religions orientales dans le paganisme romain* (Paris 41929), 280 n. 53; cf. F. CUMONT, *Die Mysterien des Mithra* (Stuttgart 41963), 153 n. 4.

³ Porph. *Abst.* II 36 (p. 165, 24 Nauck²).

⁴ R. TURCAN, *Mithras Platonicus*, 23 ss.; 62 ss.

⁵ *Die Mysterien des Mythra*⁴, 153 (mais cf. la précision restrictive, p. 223 n. 15).

apparemment destinés au sacrifice¹. Je sais bien que, dans la tradition avestique, c'est Ahriman qui tue le bœuf et que J. Duchesne-Guillemin² fut tenté d'identifier Mithra avec Ahriman. Mais en bonne méthode, il faut se tenir (pour commencer) à la documentation proprement mithriaque du monde romain, où rien n'autorise à poser cette ségrégation sacrificielle soutenue hypothétiquement par F. Cumont. Hors de cette allusion vraiment problématique que F. Cumont déchiffrait chez Porphyre, la tradition littéraire n'est guère instructive sur les sacrifices offerts dans les *σπήλαια*. Justin³ et Tertullien⁴ ne parlent que de l'oblation de l'eau et du pain (on pourrait d'ailleurs arguer de ces témoignages pour nier la célébration d'offrandes sanglantes dans les antres persiques⁵). Seul Porphyre, dans son *Antre des Nymphes*, transcrit quelque chose des exégèses qu'on faisait alors du sacrifice mithriaque, en l'interprétant comme un acte d'animation du monde, l'immolation du taureau faisant entrer les âmes dans la « genèse »: ψυχὰι δ' εἰς γένεσιν ἰοῦσαι βουγενεῖς⁶. Mais le témoignage de Porphyre reste hypothéqué par les surinterprétations de Numénius, dont il dépend souvent *ad litteram* sans le nommer⁷.

Certaines trouvailles ont posé ou reposé le problème des sacrifices humains⁸. Le squelette de Sarrebourg n'entre pas en ligne de compte, puisqu'il gisait les poignets enchaînés sur les

¹ M. J. VERMASEREN, *Mithra, ce dieu mystérieux*, trad. fr. (Paris 1960), 43 s.; M. J. VERMASEREN/C. C. van ESSEN, *op. cit.*, 165 ss.; J. P. KANE, *art. cit.*, 319; 321; 345 s.

² « Aïôn et le léontocéphale », in *La Nouvelle Clio* 10 (1958/60), 91 ss.; id., *La religion de l'Iran ancien*, Coll. "Mana" (Paris 1962), 256 s. Cf. la critique de G. WIDENGREN, *Les religions de l'Iran*, trad. fr. (Paris 1968), 261 s.

³ *Apol.* I 66.

⁴ *Praescr.* 40, 4 (*Celebrat et panis oblationem...*). Cf. J. P. KANE, *art. cit.*, 315.

⁵ Comme le faisait A. LOISY, *Essai historique sur le sacrifice* (Paris 1920), 416; id., *Les mystères païens et le mystère chrétien*², 196.

⁶ Porph. *Antr.* 18 (p. 69, 15 Nauck²). Cf. R. TURCAN, *Mithras Platonicus*, 72 ss.

⁷ *Ibid.*, 62 ss.

⁸ M. J. VERMASEREN, *Mithra, ce dieu mystérieux*, 137 s.

débris du relief cultuel et qu'il avait donc été déposé dans le *Mithraeum* après le saccage du sanctuaire (par les chrétiens vraisemblablement) ¹. Les ossements humains reconnus dans le *Mithraeum* de Fertörakes (Hongrie), à l'intérieur d'un sarcophage, s'expliquent en raison du fait que l'ancre abandonné et désaffecté a servi de tombeau — et il s'agit effectivement d'une sépulture ². Plus troublante fut la découverte de Königshofen ³: une calotte crânienne et un fémur localisés dans l'angle interne des blocs formant un socle, sous la stèle à scènes multiples actuellement conservée et recomposée au Musée Archéologique de Strasbourg. Les experts y ont identifié le crâne d'une adolescente de quatorze ans. F. Cumont songeait à un rite de fondation ⁴. Mais R. Forrer ⁵ n'excluait pas l'hypothèse d'un martyr mithriaque, allant jusqu'à conjecturer l'ostension de cette relique à un moment donné des célébrations... Avant d'être fouillés par les archéologues, les sanctuaires païens l'ont été par les chrétiens. Quand l'évêque Georges en 361 fit déblayer le *Mithraeum* d'Alexandrie, on exhuma de la crypte ruinée des crânes humains (paraît-il), et naturellement on les exhiba dans les rues pour exciter l'indignation populaire ⁶! D'autres communautés secrètes ou marginales ont suscité l'accusation de sacrifices humains. Déjà au II^e siècle après J.-C., le souci qu'avait Pallas de disculper les mithriastes prouve qu'on leur imputait de pareilles immolations ⁷. La littérature chrétienne

¹ *CIMRM* I, p. 327 n° 983; V. J. WALTERS, *The Cult of Mithras in the Roman Province of Gaul*, 22.

² *CIMRM* II, p. 205 n° 1647, avec la bibliographie antérieure; M. J. VERMASEREN, *loc. cit.* (*supra* p. 349 n. 8).

³ *CIMRM* II, p. 139 n° 1375; R. FORRER, *op. cit.* (*supra* p. 346 n. 5), 75 ss. fig. 59-61.

⁴ *Ibid.*, 77.

⁵ *Ibid.*

⁶ Socr. *H.e.* III 2 (*PG* LXVII col. 381 A-B); Sozom. *H.e.* V 7 (*PG* LXVII col. 1233 B); Phot. *Bibl. cod.* 258 p. 483 b (VIII, pp. 35 s. de l'éd.-trad. P. HENRY dans la Collection Byzantine des Belles Lettres, Paris 1977). Cf. *MMM* I, p. 346; II, pp. 44 s.

⁷ R. TURCAN, *Mithras Platonicus*, 39 ss.

du IV^e siècle qui voulait à tout prix déconsidérer les pratiques polythéistes est particulièrement suspecte de déformation tendancieuse. En tout état de cause, rien ne prouve que les extraits humains de Königshofen soient les reliques d'un sacrifice. S'il s'agissait d'un rite de fondation typiquement mithriaque, on en relèverait partout la trace (ce qui n'est pas le cas). Mais on a fait des trouvailles de ce genre ailleurs que dans les *Mithraea*, par exemple dans le temple des dieux syriens, au Janicule ¹ (dont le plan trahirait, il est vrai, une hérédité persique d'après M. Dieulafoy ²; mais il n'a rien de mithriaque). La découverte assez exceptionnelle de Königshofen tient à des circonstances également exceptionnelles dont nous ignorons tout. Aucune induction ne peut en être tirée concernant de prétendues victimes humaines.

Restent les données épigraphiques. Elles sont à la fois minces et capitales. Mince, du fait que les dédicaces ne nous apprennent rien ni sur les modalités, ni sur les finalités du sacrifice mithriaque, même les dédicaces *pro salute* qui peuvent être celles d'un autel, d'une statue, mais non pas l'explication d'un sacrifice (du moins, la chose ne nous est pas précisée comme sur les autels tauroboliques, par exemple). Les graffiti de Doura-Europos ³ nous confirment que les mithriastes consommaient de la viande et du vin, sans plus amples détails. Seule une inscription peinte de S. Prisca est vraiment capitale, malgré l'état de dégradation qui rend aujourd'hui douteuse une partie du déchiffrement jusqu'alors admis ⁴. Il s'agit du vers :

¹ P. GAUCKLER, *Le sanctuaire syrien du Janicule* (Paris 1912), 274 ss.; V. von GRAEVE, « Tempel und Kult der syrischen Götter am Janiculum », in *JdI* 87 (1972), 334; N. GOODHUE, *The Lucus Furrinae and the Syrian Sanctuary on the Janiculum* (Amsterdam 1975), 29.

² Dans *CRAI* 1909, 125 ss.; H. GOODHUE, *op. cit.*, 117 ss.

³ *CIMRM* I, p. 71 n^{os} 64-65; J. P. KANE, *art. cit.*, 321; 350.

⁴ Cf. U. BIANCHI, in *Mysteria Mithrae. Atti del Seminario Internazionale su 'La specificità storico-religiosa dei Misteri di Mithra, con particolare riferimento alle fonti documentarie di Roma e Ostia'*, Roma e Ostia 28-31 marzo 1978, *EPRO*, 80 (Leiden 1979), 53, fig. 12-13 et pl. XXIII.

Et nos servasti eternali sanguine fuso. Eternali (sic) n'est plus clairement perceptible. Mais *servasti* et *sanguine fuso* le sont suffisamment et, comme ces mots ne pouvaient guère référer les fidèles qu'à la tauroctonie, ils nous authentifient deux points importants: 1^o) le sacrifice de Mithra est un acte de salut collectif; 2^o) il s'agit d'un sacrifice passé (*servasti*) et non pas à venir ou eschatologique (même s'il a des conséquences eschatologiques): c'est, en quelque sorte, le paradigme primordial de tous les sacrifices ultérieurs.

Dans la mesure où le banquet des mithriastes prolongeait ou rééditait dans chaque σπήλαιον celui du Soleil et de Mithra, leurs sacrifices n'avaient de sens que comme réactualisations de la tauroctonie. On est donc fondé à considérer que l'immolation salutaire du taureau avait même signification et même portée que toutes celles qui précédaient leurs pieuses agapes.

Or, aussi bien les représentations de la tauroctonie que les données du contexte archéologique et du mobilier cultuel confèrent au sacrifice mithriaque une originalité qui tranche remarquablement sur tout ce que nous savons des autres sacrifices païens. En ce qui concerne les modalités comme la finalité du sacrifice, le mithriacisme contraste foncièrement avec le polythéisme gréco-latin.

Voyons d'abord les modalités telles qu'on peut les induire à la fois des représentations et des trouvailles matérielles *in situ*.

1) Dans le sacrifice gréco-romain, la victime est censée consentir, comme on sait, à sa propre immolation. Une résistance, une fuite, la moindre réaction récalcitrante et perturbatrice sont considérées comme les mauvais signes d'un refus divin¹. En revanche, la docilité de l'animal signifie l'agrément des dieux, qui l'acceptent en tant que victime et consentent à

¹ J. MARQUARDT, *Le culte chez les Romains*, trad. fr. Brissaud, I (Paris 1889), 216; K. LATTE, *op. cit.*, 388. Pour le domaine grec, cf. M. P. NILSSON, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung* (Leipzig 1906), 16; A. BRELICH, *Paidés e Parthenoi I* (Roma 1969), 360 ss.; W. BURKERT, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (Stuttgart 1977), 102.

être 'propitiés' par cette offrande. Dans le cas de Mithra, c'est tout le contraire: il doit poursuivre le taureau, le dompter, le maîtriser en appuyant son genou sur le garrot, son pied droit fixé sur le paturon pour immobiliser la jambe de la bête dont il empoigne la corne ou les naseaux — *torquentem cornua*, écrit fortement Stace. Il s'agit donc d'une victime forcée, sacrifiée malgré elle, ce qui est étranger à la tradition rituelle des Romains. S'il faut admettre que les chaînes retrouvées dans certains *Mithraea* ont bien servi à attacher les animaux rétifs¹, cet élément matériel pourrait valoir comme indice complémentaire, mais non pas — il va sans dire — comme argument de base. C'est la séquence iconographique de la tauroctonie qui, en tant que modèle explicatif et justificatif de tous les sacrifices mithriaques, autorise notre induction — outre la précision de Stace: *Indignata... cornua*.

II) La victime de Mithra n'est pas égorgée à proprement parler², mais vidée de son sang par un coup de couteau enfoncé au défaut de l'épaule. F. Cumont a observé que, près de l'entrée du *Mithraeum* ostien des Sept Sphères, une petite excavation cimentée « devait servir, comme le prouve un large couteau dessiné à côté d'elle dans le pavement, à recueillir le sang des victimes »³. Des fosses rituelles ont été reconnues dans d'autres sanctuaires du culte persique. En tout cas, la présence fréquente, sous la tauroctonie, d'un cratère que viennent lécher le serpent et le lion s'explique peut-être en fonction du fait qu'il tient lieu de récipient pour le sang jailli de la victime⁴, plutôt que de symbole — comme l'a cru F. Cumont⁵ — de

¹ *MMM I*, p. 68.

² Cf. E. WILL, « Origine et nature du mithriacisme », in *2^e Congrès International d'Etudes Mithriaques* (= *Acta Iranica*, 17), 528 s.

³ *MMM I*, p. 63. Cf. F. CUMONT, *Die Mysterien des Mithra*⁴, 153; id., « The Dura Mithraeum », 165.

⁴ Cf. F. SAXL, *Mithras. Typengeschichtliche Untersuchungen* (Berlin 1931), 65 ss.; E. WILL, *Le relief cultuel gréco-romain*, 406 ss.

⁵ *MMM I*, p. 101; id., *Die Mysterien des Mithra*⁴, 104 s.

l'élément liquide. Sur un relief de Terni (trouvé à Piedimonti) ¹, aux sept autels qui s'élèvent sur le bord supérieur de la voûte rupestre correspondent sept vases alignés sur le sol — et qui représentent une multiplication allégorique du cratère. Dans la procession de S. Prisca, le cratère que tient l'un des 'Lions' ² avait peut-être la même fonction rituelle, à moins qu'il ne soit censé contenir du vin, substitut du sang. Quoi qu'il en soit, c'est la libération du sang vivifiant, l'effusion — *sanguine fuso* — et non pas l'hommage d'une vie aux dieux qui importe, et sur ce point encore le sacrifice mithriaque se différencie fondamentalement de la pratique romaine.

III) Autre modalité notable: ni Mithra ni les mithriastes ne sacrifient *sub divo*, en plein air, sur le parvis ou les marches du temple. Ils sacrifient dans la 'grotte' ou la crypte, dans le 'chœur' du sanctuaire. A cet égard, l'emplacement de l'autel est le signe d'une novation capitale dans la liturgie païenne. On s'enferme pour sacrifier. La liturgie se passe dans la nef, et non pas hors de la *cella*, comme c'est la règle romaine. Dans cette religion de la crypte ³, le maître-autel occupe le centre cultuel du 'chœur'. Les participants sont orientés vers l'autel, groupés autour de l'officiant, devant l'image cultuelle, sous la présidence mystique du Tauroctone. Ce transfert de la liturgie et de l'autel, de l'extérieur à l'intérieur, est évidemment lié au caractère mystérieux de la religion mithriaque ⁴, mais la signification du sacrifice s'en trouve radicalement transformée et l'explication initiatique ne suffit pas, car l'isiasme est aussi un

¹ *CIMRM* I, p. 246 n° 670 fig. 191.

² *CIMRM* I, p. 197 n° 481 fig. 134 et 137; M. J. VERMASEREN/C. C. van ESSEN, *op. cit.*, pl. LXIV/v.

³ Cf. O. SPENGLER, *Le déclin de l'Occident*, trad. fr. (Paris 1948), 205: « le sentiment de la crypte ».

⁴ W. HERMANN, *Römische Götteraltäre*, 44. Cf. aussi J. E. STAMBAUGH, « The Functions of Roman Temples », in *ANRW* II 16, 1 (Berlin/New York 1978), 597 s. (qui ne marque pas les différences fondamentales du 'temple' mithriaque par rapport aux autres temples païens).

culte à mystères: or les peintures isiaques d'Herculanum, par exemple, nous montrent bien l'autel allumé dans l'*area* qui fait face au temple, à l'extérieur du temple¹. De même, on sait qu'à Ostie, dans le *Campus Matris Magnae*, l'autel sacrificiel s'élève devant le temple de Cybèle². Les cultes égyptiens et phrygiens se sont conformés sur ce point à la norme gréco-romaine. Mais le sanctuaire mithriaque n'est pas, comme le temple gréco-latin, une maison du dieu: c'est une reproduction de la grotte où s'était accompli le sacrifice primordial, et c'est justement parce qu'ils réactualisaient celui de Mithra que les sacrifices du rite persique devaient se faire *dans* la crypte.

IV) Il n'y a aucune dichotomie alimentaire entre les hommes et les dieux, les uns consommant la chair, les autres aspirant la fumée des graisses et des *exta* brûlés sur l'autel³. Mithra et le Soleil qui figurent attablés (notamment au revers de certains reliefs bifaces qu'on faisait pivoter, suivant les moments de la liturgie⁴) sont présents plastiquement et mystiquement: ils sont censés prendre part au repas des mystes. Ce repas post-sacrificiel sacralise et scelle l'union des mystes entre eux et avec les dieux. Les mithriastes ne mangent pas le dieu (comme les dionysiastes dans l'omophagie⁵), mais *avec le dieu*, pour leur

¹ Cf. V. TRAN TAM TINH, *Le culte des divinités orientales à Herculanum*, EPRO, 17 (Leiden 1971), pl. xxvii-xxviii; M. MALAISE, *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, EPRO, 22 (Leiden 1972), 239 s.; id., *Inventaire préliminaire des documents égyptiens découverts en Italie*, EPRO, 21 (Leiden 1972), 251 ss. n^{os} 3-4 pl. 35/6.

² G. CALZA, *Il santuario della Magna Mater a Ostia*, Mem. Pont. Accad. Arch., S. III, 6 (1946), 184 ss.; M. J. VERMASEREN, *Corpus Cultus Cybelae Attidisque (CCCA) III*, EPRO, 50 (Leiden 1977), 109 et pl. CCXV-CCXVI.

³ En Grèce, les dieux ont droit aux os avec un peu de graisse (M. DETIENNE et J.-P. VERNANT (edd.), *La cuisine du sacrifice en pays grec* (Paris 1979), 37 ss.); à Rome, aux *exta* (K. LATTE, *op. cit.*, 389 s.; G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque* (Paris 1966), 534). Je mets à part le cas des victimes offertes aux divinités chthoniennes ou infernales (Verg. *Aen.* VI 253 s.; Fest. *s.v. Prodiguae hostiae*, pp. 296, 21 ss. et 297, 5 s. Lindsay: *quae consumuntur*).

⁴ R. TURCAN, « Note sur la liturgie mithriaque », in *RHR* 194 (1978), 147 ss.

⁵ Cf. A. LOISY, *Essai historique sur le sacrifice*, 72; 408 ss.; id., *Les mystères païens et le mystère chrétien*², 32 ss. (qui appelle évidemment des réserves); E. R. DODDS,

propre régénérescence, pour la conservation du monde et de la vie, pour conforter la communauté. Il n'y a pas non plus de victimes fixes appropriées à tel ou tel dieu, comme c'est requis par le rituel romain¹. Dans le culte romain traditionnel, faute de pouvoir immoler les animaux prescrits, on peut leur substituer des simulacres en cire ou en pâte²: autrement dit, un conformisme rigoureux aboutit à des fictions de sacrifices. Mais pour les mithriastes le problème ne se pose pas. Toutes sortes de victimes servent au repas. Car il ne s'agit pas d'une offrande, d'un *hommage* à tel ou tel dieu, mais d'un sacrifice de communion et de *revigoration collective* qui consacre une solidarité en quelque sorte vitaliste entre les membres du groupe et les dieux qui président à l'office. On a comparé la procession de S. Prisca à des *Suovetaurilia*, allant même jusqu'à supposer qu'il s'agissait d'une cérémonie officielle caractérisant ce sanctuaire comme un *Mithraeum* 'd'Etat'³. Mais on ne présentait ni cratère, ni pain, ni coq dans les *Suovetaurilia*, qui honoraient Mars et n'avaient rien à voir avec un sacrifice de communion.

V) On a certes abusé de cette dernière expression à propos des cultes païens⁴. D'une certaine manière, les hommes partagent avec les dieux la consommation des victimes dans le sacrifice romain classique, mais le partage est rigoureusement dichotomique. Les *viscera* que mangent le sacrifiant et ses invités (dans le culte privé), les prêtres (dans le culte public) sont réputés 'profanes'⁵. Il n'y a donc pas 'communion' à strictement par-

Les Grecs et l'irrationnel, trad. fr. (Paris 1965), 264 s.; M. DETIENNE, *Dionysos mis à mort* (Paris 1977); M. DETIENNE et J.-P. VERNANT (edd.), *op. cit.*, 8 s.; 15 s.; 30 s.; 82 s.

¹ J. MARQUARDT, *op. cit.*, 206 ss.; K. LATTE, *op. cit.*, 379 ss.

² J. MARQUARDT, *op. cit.*, 209; K. LATTE, *op. cit.*, 380. Cf. Serv. *Aen.* II 116; IV 512; Fest. p. 494, 30 Lindsay (*ficta farinacea*).

³ M. J. VERMASEREN, *Mithra, ce dieu mystérieux*, 44; M. J. VERMASEREN/C. C. van ESSEN, *op. cit.*, 163 ss.

⁴ Mieux vaut parler, comme M. DETIENNE (*La cuisine du sacrifice*, 23), de « commensalité ».

⁵ K. LATTE, *op. cit.*, 391; G. DUMÉZIL, *op. cit.*, 534.

ler. Les repas publics ¹ soudent l'union sacrée des membres de la cité plutôt qu'une communion avec les dieux. Le lectisterne est un repas offert aux dieux, mais la tradition littéraire le distingue du sacrifice proprement dit ². Les sénateurs participent à l'*epulum Iovis*, mais le témoignage de Denys d'Halicarnasse ³ prouve qu'on y consommait autre chose que les chairs d'une victime sacrificielle, et c'est en général le cas des *dapes*. A propos du culte domestique, Fustel de Coulanges ⁴ écrivait: « Ainsi le repas était partagé entre l'homme et le dieu: c'était une cérémonie sainte, par laquelle ils entraient en communion ensemble ». Mais en admettant que ce fût le cas pour les fruits ou les gâteaux, celui des offrandes sanglantes était tout différent, puisque le dieu n'avait pas droit aux mêmes parties de la victime que ses commensaux humains, ce qui n'autorise donc pas à parler de communion. Au contraire, les images peintes ou sculptées du repas de *Sol* et de Mithra nous les montrent attablés devant les aliments que consommaient aussi leurs fidèles: pain, poulet ⁵, dés de viande en brochette ⁶, eau et vin.

VI) Un point qui importe aux yeux des Romains, c'est de vérifier par l'examen des *exta* que l'animal ne présente aucune anomalie et que la divinité agréée pleinement l'offrande. D'où la répétition de l'opération jusqu'à ce qu'une victime parfaite

¹ N. FUSTEL DE COULANGES, *La cité antique* (Paris ⁹1881), 179 ss.; J. P. KANE, *art. cit.* (*supra* p. 344 n. 1), 323.

² K. LATTE, *op. cit.*, 242 ss.; G. DUMÉZIL, *op. cit.*, 541: « Nourrir le dieu à l'autel est l'objet du sacrifice. Lui servir un repas est autre chose ».

³ *Ant. Rom.* II 23, texte rapporté à l'*epulum Iovis* par G. Bloch (dans Ch. DAREMBERG/E. SAGLIO, *Dict. des antiquités gr. et rom.* II 1, p. 742), quoique le nom du ou des dieux concernés ne soit pas précisé par l'historien grec. Il ne peut s'y agir, en tout cas, d'un lectisterne.

⁴ *La cité antique* ⁹, 24.

⁵ F. CUMONT, in *RA* 1946, I, 189 (« peut-être un poisson »); *CIMRM* I, p. 328 n° 988 (“probably a fish”); V. J. WALTERS, *op. cit.* (*supra* p. 350 n. 1), 156 (“could be a fish”) et pl. xxxix.

⁶ *CIMRM* I, p. 66 n° 42, 13 fig. 21; F. CUMONT, « The Dura Mithraeum », 179 et pl. 29 a. Cf. le relief de *Poetovio*: *CIMRM* II, p. 194 n° 1584 fig. 403.

exprime l'approbation des dieux, afin que le sacrifice ait d'heureux effets pour les sacrifiants¹. Selon F. Cumont², « les prêtres de Mithra pratiquaient certainement, comme leurs ancêtres perses, la divination... par l'extispicine ». Mais, sauf une allusion très problématique de Théophraste³ (dans un texte où le nom même de Mithra n'est pas cité), aucune référence proprement mithriaque n'est donnée par le savant belge, et je ne connais aucun témoignage écrit ou figuré qui autorise cette hypothèse. Du reste, cette procédure rituelle de l'extispicine n'a de raison d'être que dans une conception du sacrifice comme hommage, offrande ou technique divinatoire qui me paraît étrangère au mithriacisme. Mais nous touchons ici au problème de la finalité même du sacrifice, qui en commande évidemment pour une part les modalités.

VII) Il faut d'abord souligner un point qui va de soi, mais qu'on a tendance, pour cette raison même, à oublier tout simplement ou à négliger. Le sacrifice du taureau est au centre de l'imagerie cultuelle comme de toute l'histoire sainte du salut mithriaque. Ce culte persique repose doctrinalement, théologiquement, sur un sacrifice sanglant, et c'est — je crois⁴ — l'une des causes qui expliquent l'acharnement particulier des chrétiens contre le mithriacisme au IV^e siècle, car ils avaient une véritable hantise des immolations attirant et renforçant le pouvoir des démons (d'où la réédition des édits contre les sacrifices, alors que le polythéisme en soi n'est jamais et nulle part interdit officiellement, du moins à cette époque). Ce qui aggravait le cas des mithriastes, c'est que chez eux le rite ne procédait pas seulement du mythe: il tenait lieu de mythe fon-

¹ K. LATTE, *op. cit.*, 388 s.

² *MMM* I, p. 70.

³ *Chronogr.* A.M. 5794 (p. 9, 30 De Boor); *MMM* II, p. 51.

⁴ Cf. ma communication au VII^e Congrès de la Fédér. Intern. des Etudes Classiques, Budapest 3-8 sept. 1979: *Les motivations de l'intolérance chrétienne et la fin du mithriacisme au IV^e siècle ap. J.-C.*

damental. Un sacrifice sanglant servait de pivot à toute leur religion, et il s'agissait véritablement d'un sacrifice de communion avec les 'démons', quand ils le réactualisaient dans leurs antres ténébreux. Dans le domaine grec, il y avait apparemment quelque analogie avec le mythe de Zagreus: un sacrifice de communion sanglante fondait toute la théosophie 'orphique' ¹. Mais ce sacrifice n'était pas le fait d'un dieu ²: c'est un dieu qui en était la victime. Dans le mithriacisme, c'est un dieu qui sacrifie et qui est donc censé sacrifier avec ses fidèles, lorsqu'il préside à leurs banquets sacramentels. Paradoxalement, le dieu n'est pas ici le bénéficiaire, mais l'officiant du sacrifice. Et sur ce point, le mithriacisme s'inscrit dans le droit fil de la tradition iranienne authentique, où non seulement (M. Molé ³ l'a fortement souligné) le sacrifice comme offrande à la divinité n'a que faire, mais où le sacrifice est même considéré comme une activité propre aux dieux ⁴.

VIII) La mythographie et l'iconographie gréco-romaines comptent sans doute quantité d'exemples de dieux sacrificants — les *Opfernde Götter* d'E. Simon ⁵. On connaît des idoles ou figurations d'idoles spondophores. On connaît aussi des représentations de Dionysos jeune participant à une *pompè* ou à toute autre bacchanale marquée par un sacrifice à Priape ou à Dionysos Ancien ⁶. Bacchus enfant initié à ses propres mystères est un thème cher à l'imagerie gréco-romaine de la

¹ L. MOULINIER, *Orphée et l'orphisme à l'époque classique* (Paris 1955), 46 ss. (dossier critique); M. DETIENNE, *Dionysos mis à mort*, 163 ss.; J.-P. VERNANT, in *La cuisine du sacrifice*, 81 ss.

² Du moins, les Titans, ancêtres de l'humanité, « ne sont pas exactement des dieux, sans être non plus des hommes » (J.-P. VERNANT, in *op. cit.*, 75).

³ *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*, Ann. du Musée Guimet, Bibl. d'Etudes, 69 (Paris 1963), 126 ss.; 132.

⁴ *Ibid.*, 70; J. R. HINNELLS, *art. cit.* (*supra* p. 344 n. 6), 310.

⁵ Berlin 1953. Cf. R. TURCAN, « Priape », in *MEFR* 72 (1960), 173 s.

⁶ R. TURCAN, *Les sarcophages romains à représentations dionysiaques* (Paris 1966), 494 ss. et *passim*.

τελετή¹. Concurrément, la tradition littéraire nous parle de dieux qui inaugurent un rituel ou instituent un sacrifice. Mais dans tous ces cas, ils donnent un exemple en l'honneur soit d'un autre dieu, soit de leur propre divinité. Ils font le geste que les humains devront imiter et répéter, mais pour les dieux. Le sacrifice de Mithra, lui, n'est pas un hommage à un autre dieu, ni à soi-même, puisque le sang du taureau ne coule que pour les créatures animales et végétales (des épis de blé s'épanouissent sur la plaie ou la queue de la victime). Dans la tradition gréco-romaine, les dieux sacrificants exemplifient la *pietas* envers les dieux; dans l'imagerie mithriaque, le dieu sacrificant exemplifie l'efficacité de l'immolation pour le salut du monde et de l'humanité.

Mais d'une façon générale, dans les représentations de sacrifices romains, le prêtre ou le magistrat sacrificant est au premier plan. Les dieux ou bien n'apparaissent pas du tout, ou bien ne figurent qu'à l'arrière-plan, statufiés en petit format, à moins que leur présence ne soit indirectement matérialisée par le temple devant lequel est célébré le sacrifice². Quelquefois, ils sont représentés plastiquement, à égalité avec l'officiant et symétriquement, avec la même taille, sans prépondérance formelle³. Dans cette iconographie cultuelle, les dieux sont passifs, objets et récepteurs du sacrifice. Ce sont les hommes qui apparaissent actifs, agissant sur les dieux pour les fléchir, se concilier leur faveur ou apaiser leur colère. Cette imagerie sacrificielle est une illustration de la *pietas*.

Tous les sacrifices romains — qu'ils soient propitiatoires, expiatoires, exploratoires des intentions divines, offerts en

¹ *Ibid.*, 406 ss.

² Sur les représentations de sacrifices dans le culte officiel, voir en général I. SCOTT RYBERG, *op. cit.* (*supra* pp. 344-5 n. 6).

³ Par exemple, sur le relief dit de Domitius Ahenobarbus: *ibid.*, 29 et pl. VIII (mais l'auteur note fort justement: "the composition is managed in such a way as to throw the emphasis upon the sacrificant ... rather than upon Mars"). Cf. L. BUDDE, « Das römische Historienrelief », in *ANRW* I 4 (Berlin/New York 1973), 804 fig. 13.

hommage ou en action de grâces — restent dominés, motivés par une même préoccupation: le souci de la *pax deorum*¹. On sacrifie pour éviter les effets de leur colère. La menace de l'*ira deorum* (pendant antithétique de la *pax deorum*) pèse comme une épée de Damoclès sur la conscience inquiète du Romain scrupuleux dont la religion est bourrée de *religiones*. On ne voit rien, on ne soupçonne rien de tel dans les représentations mithriaques. On a le sentiment que, pour un mithriaste, il n'y a pas lieu de sonder la volonté divine, ni d'en douter ou de la redouter. Mithra est juste et bon. On est avec lui ou contre lui. Et le sacrifice n'apparaît pas dans le mithriacisme comme une technique propre à solliciter ou récupérer la bienveillance de puissances incertaines, exigeantes ou sourcilleuses, telles que les imagine un Romain. Quant à Ahriman, rien ne prouve qu'on l'ait propitié dans les antres du culte persique.

A l'origine, si l'on s'en rapporte au sens premier du verbe *mactare*² et à une réflexion attristée de Varron³ sur les dieux qui meurent faute de service religieux, l'immolation visait peut-être à accroître, renforcer, revigorer les dieux à qui l'on sacrifie. A l'inverse, Mithra sacrifie pour revigorer les créatures, à en juger du moins par l'image des animaux qui s'abreuvent au sang du taureau et de la végétation (arbres ou épis) qui prospère corrélativement. Il tue le taureau pour sauver les hommes, à en croire du moins l'inscription de S. Prisca: *et nos servasti... sanguine fuso*⁴. Un dieu qui sacrifie pour les hommes, au lieu que les hommes sacrifient pour les dieux, c'est le monde ren-

¹ K. LATTE, *op. cit.*, 40; G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque*, 140.

² K. LATTE, *op. cit.*, 45 et n. 2; R. M. OGILVIE, *The Romans and their Gods in the Age of Augustus* (London 1969), 42; J. BAYET, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine* (Paris 1969), 130.

³ *Ap. Aug. Civ.* VI 2; B. CARDAUNS (ed.), *M. Terentius Varro Antiquitates Rerum Divinarum*, Akad. d. Wiss. u.d. Literatur, Mainz (Wiesbaden 1976), I p. 15, fr. 2 a; II p. 137.

⁴ M. J. VERMASEREN/C. C. van ESSEN, *op. cit.*, 217 ss.; J. R. HINNELLS, *art. cit.*, 292 s.; *supra* p. 351 n. 4.

versé! Ce n'est pas encore un dieu qui se sacrifie, mais c'est une révolution dans la conscience religieuse des païens. Quand les mithriastes sacrifient, c'est avec Mithra et *Sol*, mais pour leur propre revigoration, en communion avec les dieux, pour le salut des créatures fidèles au créateur. Le sacrifice de communion scelle la solidarité des mystes entre eux et avec les déités de la vie lumineuse. Les mithriastes bénéficient immédiatement d'un acte qui, ailleurs, est censé profiter d'abord aux puissances surnaturelles; ils sont partie prenante, directement et collectivement.

IX) Comme dans tout sacrifice, l'effusion du sang a dans la tauroctonie une importance majeure, mais non pas le même sens qu'en d'autres rituels païens contemporains. Le taurobole métroaque consiste à vider le taureau de son sang, mais pour que le taurobolié s'en imprègne afin de s'identifier fictivement, presque « magiquement » avec la victime ¹. Saloustios ² justifie d'autre manière le sacrifice sanglant, comme médiation entre les hommes et les dieux. En effet, le moyen de médiation a besoin d'être semblable aux êtres que 'relie' le sacrifice (et en un sens toute *religio* sert à relier, *religare*, les hommes aux dieux) ³. « Il fallait donc, écrit Saloustios ⁴, que le médiateur de la vie

¹ H. GRAILLOT, *Le culte de Cybèle, mère des dieux, à Rome et dans l'Empire romain* (Paris 1912), 232; A. LOISY, *Essai historique sur le sacrifice*, 414; R. TURCAN, *Les religions de l'Asie dans la vallée du Rhône*, EPRO, 30 (Leiden 1972), 84. Prudence (*Perist.* 10, 1007) fait dire au martyr Romanus: *meus iste sanguis uerus est, non bubulus*, pour opposer au vrai sacrifice personnel la fiction du taurobole.

² *De diis et mundo* XVI 2 (p. 21 de l'éd.-trad. G. ROCHEFORT dans la Coll. G. Budé).

³ Lact. *Inst.* IV 28, 2 ss.; Serv. *Aen.* VIII 349; cf. A. ERNOUT et A. MEILLET, *Dict. étymol. de la langue latine* (Paris ⁴1967), 569. Aujourd'hui, beaucoup préfèrent rattacher *religio* à *religere*: H. WAGENVOORT, « Wesenszüge altrömischer Religion », in *ANRW* I 2 (Berlin/New York 1972), 350 s.; G. LIEBERG, « Considerazioni sull'etimologia e sul significato di religio », in *RFIC* 102 (1974), 34 ss. Cf. aussi E. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2. *Pouvoir, droit, religion* (Paris 1969), 271 s. Sans entrer techniquement dans le débat, je note que des expressions comme *religione soluere*, *exsoluere*, *liberare*, *leuare* ou *religionem soluere*, *exsoluere* impliquent dans *religio* l'idée de 'lien' ou d' 'obligation'.

⁴ *Loc. cit.*: ζῶης οὖν μεσότητα ζῶην ἐχρῆν εἶναι.

fût la vie ». Mais dans la tauroctonie le sang n'est pas ou pas seulement un médiateur; il donne ou redonne directement la vie aux créatures, il anime ou réanime le monde animal et végétal. Le sacrifice mithriaque relève du type d'action sacrée qu'A. Loisy¹ qualifiait de « positif », parce qu'il est promoteur de la vie et contribue à l'accroissement, au renforcement ou à la préservation de la vie. D'une certaine façon, tout sacrifice doit profiter aux hommes en définitive; car même lorsqu'ils l'offrent aux dieux, c'est pour en tirer des avantages ou éviter des inconvénients, mais indirectement et à condition que les dieux acceptent l'offrande. Quant à l'immolation mithriaque, elle est censée profiter directement à la communauté des vivants. Si, dans l'inscription précitée de S. Prisca, la lecture d'(a)*eternali* était sûre², on pourrait conjecturer que, pour les fidèles des antres persiques, le sang du taureau était porteur d'immortalité. Mais aucun indice probant n'autorise à détecter dans cette épithète la marque d'une influence chrétienne³. Le sang 'éternel' est celui de la vie continuée et renouvelée aux mystes qui, en prenant leur part du sacrifice, participent à la vie divine.

X) Enfin, la tauroctonie, telle que l'exaltent la sculpture et la peinture des antres, a une signification et un retentissement cosmiques. Dans le reste de l'art païen, les représentations de sacrifices intéressent des cultes topiques ou privés, rustiques ou urbains, mystériques ou politiques: c'est-à-dire la religion de la famille ou de la cité, d'un collège, d'une collectivité municipale ou provinciale, de l'armée ou de l'Empire, mais non pas le salut du monde. Plusieurs éléments non pas du 'décor', mais du système cohérent d'images qui environnent la tauroctonie en soulignent la dimension universelle: les dieux de l'Olympe

¹ *Essai historique sur le sacrifice*, 117.

² *Supra* p. 351 n. 4.

³ Comme le propose M. SIMON, « Sur une formule liturgique mithriaque », in *Revue d'Hist. et de Philos. Rel.* 56 (1976), 277 ss. Cf. M. J. VERMASEREN, *Mithriaca* (EPRO, 16), IV: *Le monument d'Ottaviano Zeno et le culte de Mithra sur le Célius* (Leiden 1978), 45 s.

(fig. 4), dont les auspices semblent patronner le sacrifice de Mithra¹; l'orbe du zodiaque (fig. 5), qui, avec le bélier vernal, marque le premier printemps du monde² et date l'immolation salutaire, mais signifie aussi et du même coup une concordance cosmique; le Soleil et la Lune qui, en char ou en buste, se font pendant au-dessus ou aux côtés du *deus invictus*; les quatre Vents personnifiés qui soufflent des quatre points cardinaux; les planètes enfin et surtout, qu'on voit à Bologne³ rangées en arc de cercle, dans l'ordre des jours correspondants de la semaine, au-dessus du Tauroctone. Le manteau de Mithra dont l'enflure évoque l'image de la voûte céleste est constellé d'astres brillants sur la peinture de Marino⁴, par exemple.

Mais d'autres signes, moins explicites à première vue, vont dans le même sens. Souvent, au-dessus de la tauroctonie, sept autels flamboyants dominant la scène⁵. Associés chacun parfois (fig. 6) à un couteau, un arbre et un bonnet phrygien⁶, ils ont été interprétés par F. Cumont⁷ comme un symbole du feu, le couteau représentant l'élément liquide du sang qu'il fait couler, l'arbre, la terre et le *pileus*, l'air: autrement dit, ces autels signifieraient que « les planètes sont composées des mêmes corps primitifs que notre monde sublunaire ». Cette exégèse veut

¹ *CIMRM* I, n° 966 D (fig. 236); II, n°s 1128 (fig. 294), 1292, 1 (fig. 340), 1359, 15 (fig. 355/6), 1475, 7 (fig. 377), 2202, 3 (fig. 608), 2338, 3 (fig. 650), 2340 (fig. 651).

² R. TURCAN, *Mithras Platonicus*, 54 ss.; 85 s.

³ *CIMRM* I, p. 252 n° 693 fig. 195. Cf. M. J. VERMASEREN, *Mithriaca*, IV, 50. Sur la plaque de *Brigetio* (*CIMRM* II, p. 225 n° 1727 fig. 448), les dieux personnifiant les planètes figurent sous la tauroctonie, dans l'ordre des jours de la semaine, de Saturne à Vénus.

⁴ H. LAVAGNE, « Le Mithréum de Marino (Italie) », in *CRAI* 1974, 195 et fig. 2.

⁵ *MMM* I, pp. 115 ss.; id., *Die Mysterien des Mithra*⁴, 109; M. J. VERMASEREN, *loc. cit.* (*supra* n. 3).

⁶ *CIMRM* II, p. 286 n° 1974 fig. 514.

⁷ *MMM* I, pp. 116 s. Pour W. & H. G. GUNDEL, *Astrologumena*, *Sudhoffs Archiv*, Beih. 6 (Wiesbaden 1966), 308, les planètes sont « oft symbolisch dargestellt, z.B. durch sieben Altäre, etc. ». Cf. M. J. VERMASEREN, *loc. cit.*: « les sept autels ... peuvent difficilement s'expliquer autrement qu'en référence aux sept planètes ».

déchiffrer à tout prix les quatre éléments dans des motifs qui nous réfèrent d'abord à la tauroctonie (l'autel, le couteau, le bonnet de Mithra) ou aux effets bénéfiques de cette tauroctonie (l'arbre qui résume la végétation). Je crois que les sept autels figurent la multiplication planétaire du sacrifice et de ses prolongements salutaires. L'heptade sidérale représente le monde supraterrrestre, et le septuple retentissement de la tauroctonie en symbolise la portée universelle. Compte tenu du fait que sur la stèle de Bologne les bustes des dieux planétaires, ordonnés suivant les jours de la semaine, occupent l'emplacement des sept autels, on est en droit de penser que cette portée universelle vaut dans le temps comme dans l'espace. On sait que l'échelle à sept portes (*κλίμαξ ἑπτάπυλος*) dont nous informe Celse¹ étage les planètes dans l'ordre d'une semaine inversée². C'est à cette grande semaine cyclique que peuvent nous référer les sept autels. Leur symbolisme temporel me paraît confirmé par le monument d'Ottaviano Zeno trouvé au XVI^e siècle dans un *Mithraeum* du Célius: en effet, deux déités enlacées dans les spires d'un serpent, comme l'idole bien connue d'Aiôn-Kronos (ou Chronos)³, y étaient associées avec des glaives aux autels allumés. C'est une façon de signifier que la tauroctonie a une répercussion totale dans la séquence des périodes dominées à tour de rôle par chacun des astres errants.

Il s'agit là, sans doute, du sacrifice divin et primordial. Mais du fait même que les cryptes mithriaques étaient conçues et décorées à l'image de la grotte mythique, les immolations qui s'y accomplissaient à l'exemple de la tauroctonie, sous les aus-

¹ *Ap. Orig. Cels.* VI 22.

² R. TURCAN, *Mithras Platonicus*, 50 ss.

³ M. J. VERMASEREN, *op. cit.* (*supra* p. 363 n. 3), 52 et pl. XI-XVII. Sur les sept autels, cf. L. A. CAMPBELL, *Mithraic Iconography and Ideology*, EPRO, 11 (Leiden 1968), 363 ss.; 391 s.: ils symboliseraient le « feu vital » et les étapes qui séparent le commencement de l'accomplissement. Leur nombre correspond, en effet, à celui des grades; mais l'ordre des grades et des planètes qui les protègent ne coïncide pas avec celui des sept portes dont parle Celse.

pices et la présidence iconographique du Tauroctone, voire en sa présence mystique, devaient avoir même sens et même portée. Le plafond du sanctuaire de St-Clément à Rome ¹ est percé de sept jours qui, numériquement et symboliquement, coïncident avec la figuration des planètes. De même, la voûte peinte et constellée du *Mithraeum* de Capoue ² est à l'image du firmament, c'est-à-dire que, tout comme dans l'autel de Mithra, le sacrifice y revêt une importance qui dépasse les limites matérielles du σπήλαιον cultuel et de la communauté locale. Eubule, transcrit par Porphyre (peut-être par l'intermédiaire de Numénius), disait que la grotte « porte l'image du monde » ³. Tout ce qui s'y fait rituellement importe donc au Cosmos.

On est tenté de rapprocher certaines conceptions chrétiennes de la liturgie céleste, en particulier les trois ciels de Jean l'Acémète ⁴ ou les trois autels sur lesquels, d'après Isaac de Stella (XII^e siècle) ⁵, s'accomplit un sacrifice qui complète chaque office terrestre. On songe aussi à Maxime le Confesseur qui fait du culte humain le symbole efficace de la liturgie transcendante et universelle ⁶, le prêtre réincarnant le Christ dans l'office de la messe, comme le *pater sacrorum* devait réincarner Mithra dans les autels persiques ⁷. Dans certaines sectes gnostiques aussi se marque le souci d'une correspondance entre l'initiation terrestre et les mystères du ciel: le rite marcosien du

¹ *CIMRM* I, p. 156 n° 338.

² *Ibid.*, p. 106 n° 180; M. J. VERMASEREN, *Mithriaca* (EPRO, 16), I: *The Mithraeum at S. Maria Capua Vetere* (Leiden 1971), 3; V. TRAN TAM TINH, *Le culte des divinités orientales en Campanie...*, EPRO, 27 (Leiden 1972), 185.

³ Porph. *Antr.* 6 (p. 60, 8-9 Nauck ²): εἰκόνα φέροντος τοῦ σπηλαίου τοῦ κόσμου. Sur ce texte, cf. R. TURCAN, *Mithras Platonicus*, 24 ss.

⁴ L.-H. GRONDIJS, « Croyances, doctrines et iconographie de la liturgie céleste », in *MEFR* 74 (1962), 678.

⁵ *Ibid.*, 678 s.

⁶ H. U. VON BALTHASAR, *Liturgie cosmique. Maxime le Confesseur*, Théologie, 11 (Paris 1947), 246 s.

⁷ J. P. KANE, *art. cit.* (*supra* p. 344 n. 1), 345 s.



Fig. 1. Stèle de l'Esquilin (Vatican, Museo Chiaramonti).



Fig. 2. Stèle de Plevna (Bulgarie).

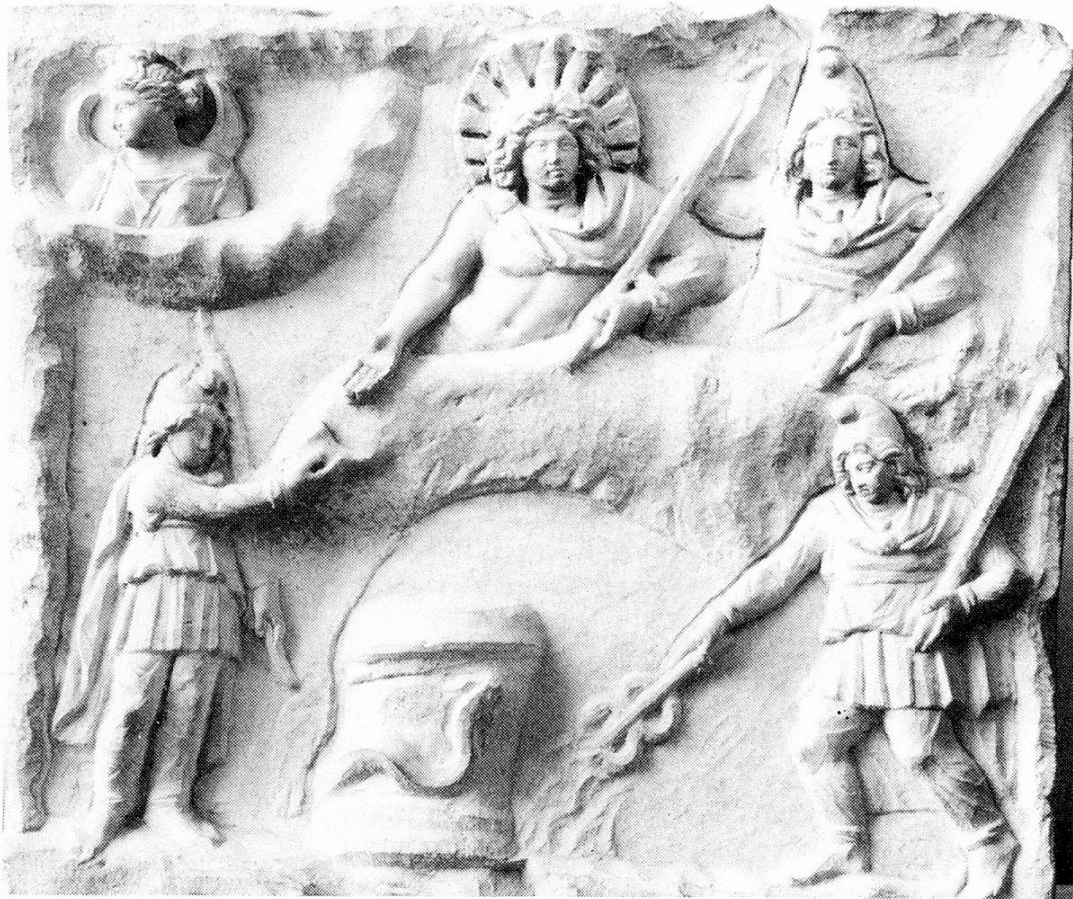


Fig. 3. Stèle de Fiano Romano, revers (Paris, Musée du Louvre).

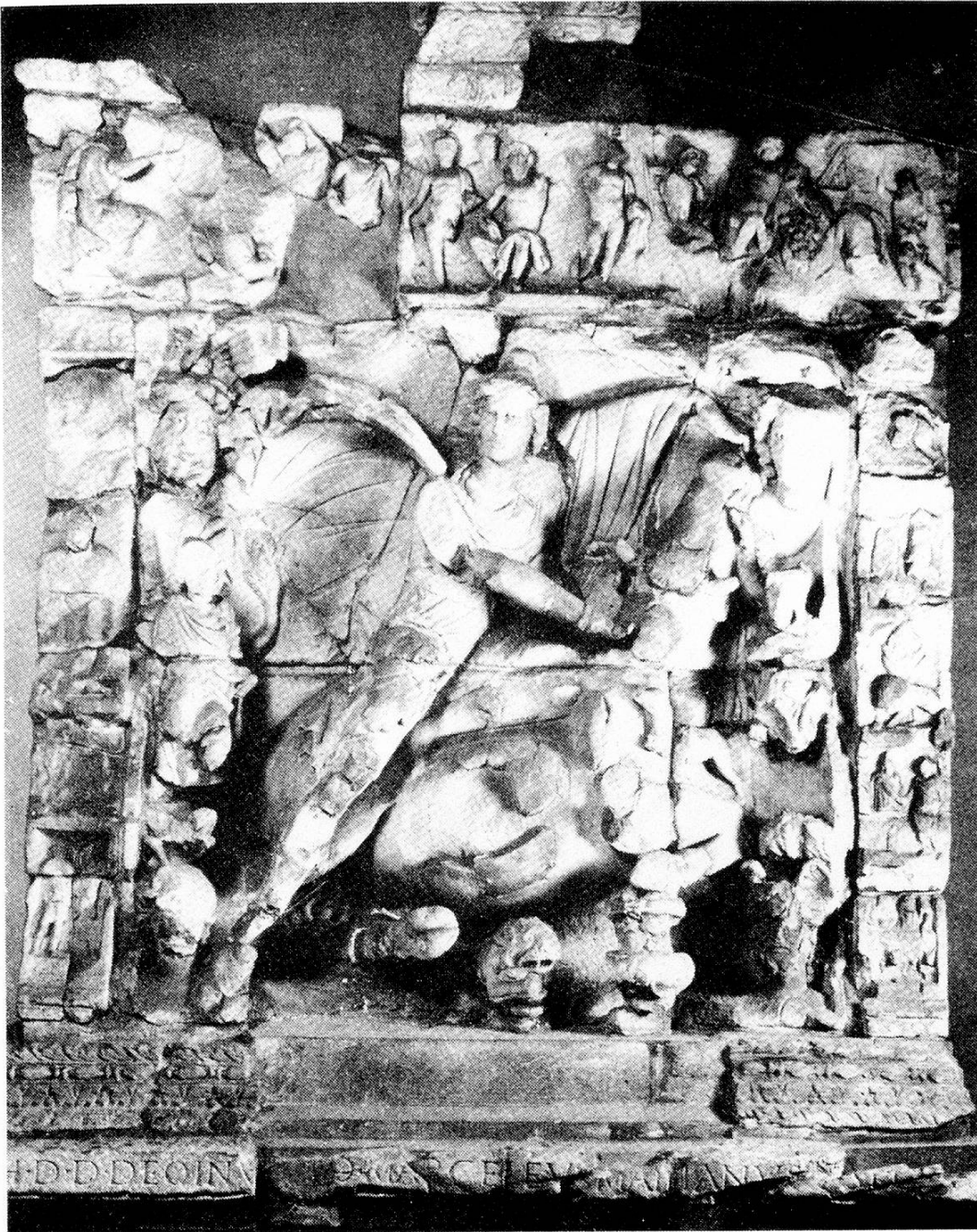


Fig. 4. Stèle de Sarrebourg (Musée de Metz).



Fig. 5. Stèle de Walbrook (Musée de Londres).



Fig. 6. Stèle d'Apulum (Roumanie, Muzeul Regional d'Apulum).

'mariage spirituel' se célébrait (écrit Irénée) ¹ κατὰ τὴν ὁμοιότητα τῶν ἄνω συζυγιῶν. Mais cette idée se déchiffre aussi dans l'hermétisme gréco-égyptien : en raison de la sympathie universelle, les fonctions sacrées sont liées verticalement aux mystères du ciel, fait dire à Isis le fragment XXIII ². C'est aussi en vertu de la sympathie universelle que Jamblique ³ attribue aux sacrifices parfaits un retentissement supraterrestre, au niveau des dieux et notamment des puissances 'démurgiques'. Si l'espace sacré — *temenos* ou *templum* — est une projection du ciel ou un condensé du Cosmos ⁴, réciproquement les actes qui s'y font et qui en partent ont logiquement des effets qui en transcendent les limites apparentes.

Il s'agit donc d'une conviction qui s'accorde avec les idéologies religieuses ambiantes, mais qui s'explicite et s'affirme iconographiquement dans les antres mithriaques. L'architecture et l'art ornemental des σπήλαια, leur fonction et leur symbolisme théologique en font des microcosmes où la liturgie quotidienne, hebdomadaire ou saisonnière réédite la liturgie céleste du *deus inuictus* et, corrélativement, contribue aux mêmes conséquences que la tauroctonie. La finalité du rituel est strictement liée à la structure interne du sanctuaire qui, au lieu d'être simplement la demeure du dieu, d'un dieu topique ou étroitement localisé, comme les autres temples païens en général, figure le monde, terre et ciel, que sauve ou préserve le sacrifice.

¹ Iren. *Haer.* I 21, 3. Cf. R. REITZENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterienreligionen* Leipzig ³1927), 251; F.-M. SAGNARD, *La gnose valentinienne* (Paris 1947), 535 s.

² *Corpus Hermeticum*, tome IV pp. 2 (XXIII 5) et 22 (XXIII 68) de l'éd.-trad. A. D. NOCK- A. J. FESTUGIÈRE dans la Coll. G. Budé.

³ *Myst.* V 9-10 (pp. 164 s. de l'éd.-trad. E. des PLACES dans la Coll. G. Budé).

⁴ Cf. en général les considérations perspicaces de M. ELIADE, *Le sacré et le profane* (Paris 1965), 31 ss. Sur le *templum*, voir maintenant P. CATALANO, « Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano », in *ANRW* II 16, 1 (Berlin/New York 1978), 467 ss. L'orientation des *Mithraea* est évidemment solidaire d'une liturgie cosmique: W. LENTZ, « Some peculiarities not hitherto fully understood of 'Roman' Mithraic sanctuaries and representations », in *Mithraic Studies* II, 358 ss.; L. A. CAMPBELL, *Mithraic Iconography and Ideology*, 44 ss.

Du reste, le symbolisme cosmique du *Mithraeum* n'est qu'un cas particulier de cette tendance bien reconnue dans l'architecture du Bas-Empire à structurer et enfermer l'espace suivant des formes — voûte ou coupole — qui évoquent à l'imagination celle du firmament¹. Le même type de relation qui fonde l'architecture du *Mithraeum* sur une théologie du rite sacrificiel explique, me semble-t-il, le symbolisme de la coupole et de l'abside chrétiennes. Il s'agit de deux cultes où le sacrifice a des prolongements célestes et universels. Mais l'analogie s'arrête là, et le sacrifice mithriaque est aussi différent du sacrifice chrétien que des autres sacrifices païens.

Pour tout un courant de la philosophie hellénistique mis en valeur par P. Boyancé² et le R. P. Festugière³, le monde est un grand temple. Pour les mithriastes, c'est le 'temple' qui est un petit monde. Les autres païens sacrifient en général sous la voûte du ciel, en plein air et en plein jour; les mithriastes, eux, sacrifient sous un firmament symbolique, dans la pénombre de leurs nefs souterraines, à la lueur mouvante des torches ou des braseros. Paradoxalement, c'est le sacrifice de l'intérieur, *in antro*, qui revêt un sens cosmique, alors que le sacrifice de l'extérieur, *sub diuo*, n'intéresse que l'individu, la famille, la cité ou toute autre collectivité politiquement et géographiquement définie. C'est la liturgie mystérique et 'fermée' qui concerne le monde immense des vivants. Dans cette religion de la crypte, la concentration spatiale coïncide rituellement et spirituellement avec la négation des frontières humaines et de la sectorisation corrélative des cultes païens traditionnels. Mithra n'était pas lié à un lieu ni à une catégorie sociale ou professionnelle. Il était partout où se réunissaient ses fidèles, et chaque *Mithraeum* résumait l'univers.

¹ L. HAUTECOEUR, *Mystique et architecture. Symbolisme du cercle et de la coupole* (Paris 1954), 176 ss.

² *Études sur le Songe de Scipion* (Paris/Bordeaux 1936), 115 ss.

³ *La révélation d'Hermès Trismégiste, II: Le dieu cosmique* (Paris 1949), 233 ss. Sur l'autre mithriaque, cf. R. TURCAN, *Mithras Platonicus*, 66.

Ainsi la finalité du sacrifice mithriaque transcendait les motivations qui expliquaient les autres sacrifices païens aux yeux des pratiquants et des contemporains: hommage, offrande de sollicitation, d'expiation, de purification ou de reconnaissance. Suivant Porphyre ¹, les hommes ont trois raisons de sacrifier: honorer les dieux, leur rendre grâces ou obtenir d'eux un avantage matériel. Les Romains sacrifiaient aussi pour sonder les dieux sur l'avenir: leurs victimes étaient *honorariae*, *piaculares* ou *consultatoriae*. Mais le sacrifice mithriaque ne rentre apparemment dans aucune de ces catégories. Son étrangeté radicale (Ξένος θυσίας, écrit Plutarque) s'enracine peut-être dans la plus authentique tradition iranienne ². Porphyre (ou plutôt Numénius, dont il dépend étroitement dans l'*Antre des Nymphes*) ³ fait de Mithra un démiurge ⁴ — ce qu'il n'est pas; ou, du moins, il n'apparaît pas comme tel dans l'iconographie gréco-romaine: il nous est donné comme responsable du monde qu'il vivifie ou revivifie par le sang du taureau, et là où il tient ou porte un globe ⁵, il figure en *Cosmocratôr*, non en créateur du Cosmos. Mais il est certain aussi que dans la littérature mazdéenne le sacrifice primordial d'Ohrmazd nous est expliqué comme créant le monde, et à partir de cet archétype divin tout sacrifice est recreation de l'Univers, maintient, sauvegarde ou rénove l'Univers ⁶. A la fin des Temps, le 'Sauveur' (Sōshans

¹ *Abst.* II 24 (p. 152, 19 s. Nauck²), d'après Théophraste: W. PÖTSCHER (ed.), *Theophrastos περι εὐσεβείας*, *Philosophia Antiqua*, 11 (Leiden 1964), pp. 74 ss., Fr. 12 (p. 168, 42 ss.).

² L'inscription de Farasha (*CIMRM* I, p. 50 n° 19) atteste qu'en Cappadoce le rituel approprié à Mithra conservait des particularités qui excluaient l'emploi du grec θύειν, si ἐμάγευσε Μίθρη signifie bien: « Il sacrifia à Mithra » (M. MOLÉ, *op. cit.* (*supra* p. 359 n. 3), 70).

³ R. TURCAN, *Mithras Platonicus*, 26 s.; 60 ss.

⁴ Porph. *Antr.* 24 (p. 73, 5 s. Nauck²).

⁵ *CIMRM* I, nos 42, 9 (fig. 19), 224 (fig. 91), 985 (fig. 237); II, nos 1283, 10 (fig. 337), etc. Cf. R. TURCAN, *op. cit.*, 78.

⁶ M. MOLÉ, *op. cit.*, 125 ss.; 132; J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *La religion de l'Iran ancien*, 99.

ou Saoshyant) et les six 'Rénovateurs' offriront un sacrifice eschatologique pour ressusciter les morts et restaurer la vie¹. On conçoit que F. Cumont² ait soutenu, après d'autres, que Mithra tenait la place du Saoshyant mazdéen. Les sept autels des reliefs mithriaques font aussi penser à la concélébration des sept Rénovateurs dans les *Sélections de Zātspram*³, quoiqu'ils y aient une tout autre signification. On est d'ailleurs beaucoup plus réservé aujourd'hui sur les attaches iraniennes du mithriacisme. Mais son hérité persique me paraît sensible et déchiffrable, en tout cas, dans la doctrine mithriaque du sacrifice, telle qu'elle ressort de l'iconographie et de l'épigraphie de S. Prisca: source de vie et de salut collectif, c'est l'acte divin par excellence de victoire sur la mort, acte d'un dieu pour les créatures, *pour les hommes et non pas des hommes pour un dieu*, même si les hommes y participent ou l'accomplissent en quelque sorte par procuration, au nom de Mithra.

La logique du sacrifice voudrait justement qu'il fût le fait d'un dieu et non pas des hommes. Car, si le mot *sacrificare* signifie bien 'faire une action sacrée' ou 'rendre sacré, sacraliser' l'objet ou l'animal qu'on attribue aux dieux (c'est dans cette perspective que la victime « entrée dans la zone du divin »⁴ peut porter la marque des intentions divines, donc être interrogée utilement par l'extispicine), le sacrifice devrait compter au nombre des prérogatives divines: d'un point de vue théologique strictement rationnel, seul un dieu devrait pouvoir annexer au divin ce qui n'en relevait pas initialement par essence. Mais le sacrifice ne pourrait jamais se faire à l'initiative de l'homme et, de fait, il est impossible ou impensable, même comme sacrifice de soi dans la *deuotio*, autrement que moyennant un formulaire solennel et contraignant qui trans-

¹ M. MOLÉ, *op. cit.*, 93 ss.

² *MMM* I, pp. 181 ss.; 310 s. Cf. J. R. HINNELLS, *art. cit.* (*supra* p. 344 n. 6), 306; 310 s.

³ M. MOLÉ, *op. cit.*, 94.

⁴ J. BAYET, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*², 131.

figure magiquement la victime ¹. Les techniques du rituel, les charismes de l'*imperium* et du sacerdoce suppléent fictivement les incapacités humaines de nature. Mais la *pietas* romaine ne se raisonnait pas, et les apologistes chrétiens avaient beau jeu de railler les inconséquences de l'attitude païenne en matière de sacrifice : ou bien les dieux sont vraiment dieux, et ils n'ont pas besoin de sacrifices dont le fumet et la 'cuisine' ne les concernent pas ; ou bien les sacrifices les intéressent, et ils ne sont pas vraiment dieux (ce sont les démons inférieurs qui rôdent autour des autels et se nourrissent avidement des exhalaisons de graisses rôties!) ². Arnobe polémique sur ce thème au livre VII de son *Adversus nationes* ; mais Mithra n'y est nulle part mis en cause, et pour cause !

Le sacrifice mithriaque échappait en effet à ces contradictions, parce qu'il n'était pas une fiction d'offrande ou d'apaisement, mais le moyen donné, assuré par un dieu, de conforter la création. Quels qu'en fussent les mobiles avoués, l'immolation païenne péchait par absurdité ou par indignité. Seule peut-être la divination par l'examen des entrailles procédait d'une sorte de motivation cohérente. Avec les mithriastes, le sacrifice retrouvait une logique qu'il n'avait pas ou n'avait plus dans la pratique polythéiste, malgré les justifications subtiles et scolastiques d'un Saloustios ou d'un Jamblique. C'est pourquoi aussi (j'ai essayé de le montrer ailleurs ³) le mithriacisme fut l'objet d'un acharnement singulier de la part des chrétiens au IV^e siècle après J.-C., et les lois répétées contre les sacrifices — nocturnes notamment — peuvent avoir visé plus particulièrement les sacrifices de communion célébrés dans les antres ténébreux.

¹ Tite-Live (VIII 9, 10) dit bien de Decius qu'il s'est 'dévoué' : *Aliquanto augustior humano uisus, sicut caelo missus...* Cf. R. SCHILLING, « *Sacrum et profanum*. Essai d'interprétation », in *Latomus* 30 (1971), 956.

² Athenag. *Leg.* 26 (p. 144, 1 ss. Ubaldi²) ; Orig. *Cels.* VIII 60 ; Arnob. *Nat.* VII 23 (pp. 369 s. Marchesi) ; Lact. *Inst.* II 17. Cf. Porph. *Abst.* II 42 (p. 172, 2 ss. Nauck²) ; J. BIDEZ/F. CUMONT, *Les mages hellénisés* II 281 n. 2 et 282 n. 1.

³ *Supra* p. 358 n. 4.

A lire les constitutions impériales et la littérature apologétique de l'époque, on a l'impression que ce problème des immolations est alors une véritable hantise, qui explique pour une part l'intolérance des chrétiens envers la *praxis* païenne. A leurs yeux, le sacrifice était un acte de communion et de complicité avec les démons: il renforçait leur substance et leur pouvoir maléfique ¹. Mais ce pouvait sembler encore plus vrai dans le cas d'un culte centré sur le repas et d'un sacrifice où, pour reprendre une définition d'A. Loisy, « les hommes collaborent par le rite au travail des dieux » ². Toutefois, loin de prétendre pouvoir renforcer la substance et le pouvoir des dieux — ce qui leur eût sans doute paru insensé —, ils croyaient simplement, je pense, fortifier par un sacrifice auquel ils prenaient part (et dont chacun avait sa part) leur solidarité de 'Soldats' fidèles au Créateur et mystérieusement associés à la vie divine par le sang 'éternel' du taureau.

Addendum. — A propos des rites païens de 'communion' (*supra* p. 356 s.), cf. A. J. PFIFFIG, « Eine vorchristliche Kommunionfeier im altumbrischen Kult von Gubbio », in *Kairos* 7 (1965), 280 ss.; mais cette interprétation du texte iguinien est sujette à caution.

¹ Porph. *Abst.* II 42 (p. 172, 5 s. Nauck²); Firm. *Err.* 13, 4 (p. 151 de l'édition commentée d'A. PASTORINO, Firenze ²1969).

² *Essai historique sur le sacrifice*, 61.

Abréviations

- ANRW* = *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung* (= *Festschrift J. Vogt*), herausg. von H. TEMPORINI und W. HAASE (Berlin/New York 1972 ss.).
- CIMRM* = M. J. VERMASEREN, *Corpus inscriptionum et monumentorum religionis Mithriacae* I-II (Den Haag 1956-1960).
- EPRO* = *Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain*, publiées par M. J. VERMASEREN (Leiden 1961 ss.).
- JMS* = *Journal of Mithraic Studies* (London, Routledge & Kegan Paul).
- MMM* = F. CUMONT, *Textes et monuments relatifs aux mystères de Mithra* (Bruxelles 1896-1899).

Table des illustrations

- Fig. 1* Stèle de l'Esquilin (phot. des Musei Vaticani).
- Fig. 2* Stèle de Plevna (d'après M. J. VERMASEREN, *CIMRM* II, fig. 625).
- Fig. 3* Stèle de Fiano Romano (phot. aimablement communiquée par M. François Baratte, Conservateur au Musée du Louvre).
- Fig. 4* Stèle de Sarrebourg (phot. Musée de Metz).
- Fig. 5* Stèle de Walbrook (phot. M. J. Vermaseren).
- Fig. 6* Stèle d'Apulum (phot. aimablement communiquée par M. Constantin Petolescu, Institut Archéologique de Bucarest).

DISCUSSION

M. Burkert: Prof. Turcan hat überzeugend den Kontrast des Mithrasopfers mit dem römischen Normalopfer ausgeführt. Für Einzelzüge gibt es indessen zumindest in Griechenland auch Parallelen.

Ein nächtliches Opfer im geschlossenen Raum ist auch für Eleusis anzunehmen (cf. *Homo Necans* (1972), 303 ff.), in dem Kult, der in der Antike vor allen anderen 'die Mysterien' repräsentierte.

Den Stier überwinden und herbeizuschleppen, ist eine Leistung, die im Mythos Herakles vollbringt, in etwas anderer Weise (Kühe) auch Hermes, βουκλόπος wie Mithras; im Kult gibt es das βους ἄρειν besonders in Eleusis. (Herakles bringt den Eber herbei; eine neue *Lex sacra* eines Clubs von Heraklesverehrerern in Attika (Paul Getty Museum, Malibu) zeigt, wie man beim Hauptfest einen Eber geopfert und verspeist hat).

Im Hintergrund steht m.E. die Aufgabe, ein Tier herbeizuschaffen und für die Nahrung verfügbar zu machen, die im Jägertum absolut notwendig war; *nos servasti sanguine fuso* ist da wörtlich wahr. Wir haben im Mithraismus die symbolische Sublimation hiervon, eine Soteriologie unter Beizug der hellenistischen Kosmologie, doch im Sinn einer Kontinuität vom Alten her.

M. Turcan: Le culte éleusinien est certes fermé en tant que culte mystérique, mais il s'agit bien d'un cas très particulier, géographiquement unique, lié à un lieu et à un temps de l'année. En effet, le sacrifice dont vous parlez ne s'accomplit qu'à Eleusis et une fois l'an. Il ne s'agit pas d'une liturgie ordinaire, célébrée dans tout l'Empire romain.

La victime, en Grèce, — dans le mythe (comme dans la pratique!) — n'est pas toujours consentante. Mais il est remarquable que l'art religieux des Grecs ne représente pas la mise à mort et surtout pas celle d'une victime *malgré elle*. L'art romain nous montre des mises

à mort, mais non pas des victimes récalcitrantes comme le taureau de Mithra.

Le rapprochement que vous faites avec Hermès βουκλόπος est d'autant plus intéressant que Mithra est lui aussi un 'voleur de bœufs', et votre remarque sur le principe cynégétique du sacrifice s'insère admirablement dans le contexte mithriaque, puisque le *deus invictus* doit poursuivre, capturer, maîtriser la bête du sacrifice et que Mithra apparaît aussi, dans l'iconographie, comme un dieu chasseur.

Mithra a été assimilé à Hermès (inscriptions d'Apt et du Nimrud Dagħ) en tant que médiateur (μεσίτης) entre les dieux et les créatures terrestres; mais au Nimrud Dagħ on trouve Mithra et non pas le mithriacisme: parmi les découvertes publiées, on ne relève en effet rien qui ressemble ni à un *Mithraeum*, ni à une scène de tauroctonie.

M. Vernant : Vous avez posé les problèmes du sacrifice mithriaque en historien, marqué toutes les innovations qu'il comporte par rapport au rituel gréco-romain, les changements de mentalité religieuse dont il témoigne, ce qu'il prépare peut-être aussi, à sa façon.

Cette recherche historique ne peut-elle déboucher sur une analyse comparative dont l'objectif ne serait pas d'établir *une* théorie générale du sacrifice, mais de préparer une typologie *des* systèmes sacrificiels? Si on confronte votre tableau au modèle que j'ai proposé pour la θυσία, on doit constater que la série des écarts que vous avez relevés ne sont pas répartis au hasard; solidaires les uns des autres, ils se tiennent pour constituer, à partir de l'immolation d'une victime animale et du repas qui la suit, un ensemble cohérent. Dans son orientation générale, ses modalités pratiques, ses finalités théologiques, ce système sacrificiel n'apparaît pas seulement, sur des points fondamentaux, comme différent du cas grec, à part. Dans leur position de contraste, les deux types de sacrifice figurent, l'un par rapport à l'autre, comme des solutions qui, dans la gamme des possibles, se situeraient à partir de données analogues en des pôles opposés.

M. Turcan : Effectivement; mais à la différence d'autres cultes païens du monde antique, celui de Mithra, avec son système constant

et cohérent d'images, avec sa liturgie et son architecture religieuse appropriée, nous apparaît, dans le monde romain, comme un culte fortement caractérisé et singularisé par sa *doctrine* du sacrifice, base de toute une théologie.

M. Rudhardt : Sans contester l'originalité du sacrifice mithriaque, ne convient-il pas de reconnaître que le sacrifice grec peut avoir aussi une dimension cosmique ? Certes les sacrifices grecs ont d'abord une fonction familiale ou politique, mais chacune de ces communautés ne trouve-t-elle pas sa place à l'intérieur d'un ordre qui s'impose à l'univers, comme à tous les dieux ?

M. Turcan : Le sacrifice grec avait peut-être une dimension 'cosmique', mais non pas — me semble-t-il — au sens que le mot a pris depuis l'époque hellénistique. Or la représentation mithriaque de l'univers est directement tributaire de l'astronomie et de l'astrologie grecques, telles qu'elles ont pris forme après Alexandre. C'est une véritable révolution dans la conception du monde dont il faut tenir compte.

Je ne vois pas non plus que les figurations grecques du sacrifice l'inscrivent explicitement dans un contexte cosmique et sidéral, comme l'imagerie mithriaque.

M. Versnel : L'imagerie mithriaque représente sur le taureau un seul signe qui marque sa nature de victime du sacrifice : le *dorsuale*. Il y avait à Rome d'autres signes comparables, les bandelettes (*vittae, infulae*), notamment, et le frontal (*frontale*). Dès lors on est fondé à poser la question : pourquoi le seul *dorsuale* ?

Autre chose : la présence de chaînes dans quelques *Mithraea* ne doit-elle pas être tout simplement rapprochée d'un usage assez courant dans le rituel grec et romain, consistant à attacher la victime à l'autel, muni pour cela d'un anneau, avec une chaîne ou avec une corde ?

M. Turcan : En ce qui concerne le *dorsuale*, je préciserai qu'à la différence de ce qu'on constate dans l'iconographie religieuse

romaine, le taureau est ceinturé au moment même de la mise à mort (sur les bas-reliefs de l'art officiel, on ne voit pas que la bête abattue porte encore ce bandeau). Il est naturel que les mithriastes n'aient pas représenté certains ornements rituels que portait la victime à l'occasion des sacrifices du culte public. Le fait qu'ils aient tenu à montrer le taureau paré du *dorsuale* n'en est pas moins significatif. Même dans l'imagerie traditionnelle, le taureau des sacrifices officiels ne porte pas toujours le *frontale*.

Je n'attache pas à la trouvaille de quelques fragments de chaînes une valeur d'argument décisif. J'ai cru devoir simplement en faire état. Il fallait bien tenir même les victimes censées consentir à leur propre immolation !

M^{me} Piccaluga : Sino a che punto è stato approfondito, dagli studiosi, il concetto di cripta mitriaca intesa come piccolo mondo, cosmos in miniatura? Tale concetto è mai stato messo, sinora, in rapporto al concetto di *mundus* della religione romana arcaica? Questo termine indica propriamente, come è noto, nella documentazione, una dimensione sotterranea la cui apertura rituale mette in comunicazione la sfera dei vivi e quella dei morti (*mundus patet*); ma proprio questa apertura rituale sembra mettere in contatto gli uni con gli altri i tre livelli sottoterra, terra, cielo; in tal modo si avrebbe, nei giorni in cui *mundus patet*, un ritorno ad un 'mondo cosmico', laddove normalmente si vivrebbe in un 'mondo (solo) umano'. Mi domando se il concetto di cripta mitriaca non sia in qualche modo in rapporto con questa istituzione della religione romana arcaica. Questo perchè, soprattutto, sia il *mundus* che la cripta mitriaca, se pure nell'ambito della documentazione possono essere indicati col termine *templum* o affini, pure vanno ben al di là del senso che normalmente si attribuisce a *templum* nella religione romana arcaica, cioè uno spazio sacro, ritagliato dall'uomo, con opportuni mezzi rituali, nello spazio indifferenziato.

M. Turcan : Le *mundus* n'apparaît pas comme un 'temple' où s'accomplit un service régulier, et en tout cas n'entre pas dans la

catégorie des édifices sacrés que les Romains ou les Grecs appelaient de ce nom. La conception primitive et authentique du *mundus* n'a rien à voir avec la conception hellénistique, astrale et planétaire, du cosmos dont est tributaire l'iconographie mithriaque. On pourrait, naturellement, considérer — en faisant abstraction de tout ce qui différencie les temps et les cultures — que ces représentations relèvent d'une même idéologie fondamentale; mais cette argumentation s'inscrirait dans le cadre d'une anthropologie structuraliste dont je préfère ne pas parler.

M. Henrichs : Dans les monuments mithriaques, la victime est invariablement un taureau, jamais un autre animal. Pourquoi un taureau? Si le taureau primordial avait une signification symbolique, comment expliquer que les mystes mithriaques lui aient substitué d'autres animaux dans leurs sacrifices rituels?

M. Turcan : Je ne sais pas pourquoi c'est le sang d'un taureau qui était censé vivifier le monde. Dans l'*Antre des Nymphes*, Porphyre met le sacrifice en rapport avec la lune (et les textes mazdéens confirment ce rapport dans la religion iranienne). A Bourg-Saint-Andéol (Ardèche), la Lune a des cornes de taureau. Les croyances relatives à la lune comme favorisant par l'humidité la croissance et la vie végétale ou comme propice à l'enfantement ont pu également jouer. Toutefois, le fait qu'on n'ait pas toujours sacrifié un taureau dans les *Mithraea* ne doit pas surprendre: il n'était pas donné à toutes les communautés (dont certaines avaient des moyens très modestes) de consommer un animal aussi coûteux. Mais il n'en restait pas moins l'exemple de la victime par excellence, celle du sacrifice parfait, en quelque sorte.

M. Rudhardt : a) On a découvert, à l'intérieur des sanctuaires mithriaques, des ossements de différentes espèces animales disposés en différents lieux. Y a-t-il quelque corrélation entre les espèces et les lieux, ou bien des ossements de n'importe quel type peuvent-ils se trouver partout, indifféremment?

b) Parmi ces restes figurent des os de renards et de loups. La chair de ces carnassiers était-elle consommée dans les repas rituels?

M. Turcan : A ma connaissance, il n'y a pas de corrélation étroite et constante entre les espèces et les lieux ou les emplacements cultuels. Simplement, j'ai l'impression qu'à Sarrebourg, par exemple, la présence d'ossements de loups, de renards (et d'un sanglier) peut s'expliquer en fonction de l'environnement écologique. Mais on y a trouvé aussi des os de poulets; d'ailleurs, aucun résidu d'animaux sauvages n'est signalé dans tels secteurs de la Germanie et des pays danubiens où vivaient les mêmes espèces.

J'ignore si la chair des renards et des loups était consommée. Encore une fois, tous les ossements exhumés dans les *Mithraea* ne correspondent pas nécessairement aux restes de repas sacramentels. En tout cas, il s'agit de trouvailles exceptionnelles et l'on n'a repéré aucun os de loup dans les rares sites où l'on a reconnu des dédicaces à Ahriman.

M. Scholz : Obwohl wir auf Darstellungen der Mithras-Religion die verschiedensten Tiere finden, fällt doch die ikonographische Aussage der Fresken von Santa Prisca auf durch ihre — von mithräischen Elementen durchsetzte und getragene — Anspielung auf die *suovetaurilia*. Das ergibt m.E. auch einen guten Sinn: die *suovetaurilia* gehören zum Ritus des censorischen *lustrum condere*, wobei ein Gebet für ein *felix lustrum* gesprochen wurde; über dem "suovetaurilia-Fresko" steht zudem der Vers: *fecunda Tellus cuncta quae generat Pales*. Hier sind also mehrere Anspielungen auf die römische Religion und ihre Glaubenswelt der Zeit um 200 n. Chr. gegeben, zu dem Zweck, damit die Glaubenswelt der Mithras-Religion zu verdeutlichen. Ich sehe darin die gleiche Funktion erfüllt wie in dem von Herrn Turcan auf den Darstellungen gezeigten *dorsuale*, das auch ein Element der altrömischen Kultpraxis ist und doch in neuer Verwendung im Mithras-Kult ein Zeichen setzen soll. Das heisst: auch wenn man Vermaserens Deutung der *suovetaurilia* im *Mithraeum* von Santa Prisca nicht folgt, bleibt doch die Tatsache, dass der neue Kult sich mit verständlichen, übersetzbaren Zeichen ausdrücken will.

M. Turcan : Oui: les *suovetaurilia* apparaissant comme une sorte de sacrifice parfait et total, il est possible que les mithriastes de Santa Prisca aient sacrifié les trois victimes en songeant au modèle romain traditionnel; mais à en juger par les fresques du *Mithraeum*, leur rituel était tout autre: on sacrifiait aussi un coq, on consommait du pain et du vin. La cérémonie n'avait rien d'une lustration, même si les deux rites visent également d'heureux effets pour la vie de la communauté.

M. Kirk : To deny a 'cosmic' association of sacrifice to Greek religion of the early Iron Age (at least) is difficult, perhaps. The idea of the *πόλις* was still undeveloped, and, besides, Mesopotamian myths (which included a cosmic dimension, e.g. through Marduk) were certainly 'around' in some sense, whether or not they were accepted or rejected by Greeks.

M. Turcan : Je me garderai bien de prendre position sur le problème que pose une possible influence des mythes mésopotamiens sur les représentations grecques de haute époque. Je pose simplement la question: connaît-on un seul exemple de temple grec qui ait été intérieurement conçu et décoré comme une représentation du monde céleste, à l'image du firmament?

M. Rudhardt : La considération du mythe m'incitait à reconnaître un aspect cosmique au sacrifice grec. Un des principaux mythes relatifs à l'instauration du sacrifice, celui de Prométhée, est solidaire d'un système à la fois théogonique et cosmogonique.

M. Turcan : Le sacrifice de Prométhée n'est pas daté par la position du soleil dans le ciel, en concordance avec les constellations et en relation avec la semaine planétaire — ce qui n'est pensable qu'à partir des temps hellénistiques! Enfin et de toute façon, le sacrifice du Titan n'a pas, comme celui de Mithra, un retentissement universel ni ce pouvoir de salut pour la totalité des êtres vivants que signifie la tauroctonie sur les peintures et les bas-reliefs.