

KARAM – Y – CLOVIS

**ADONAI
ESSAI DE MYTHOCRITIQUE
SUR LES TRADITIONS ANCIENNES ET MODERNES DU MYTHE D'ADONIS**

**THESE DE DOCTORAT DE 3^{ème} CYCLE
Présenté à
LA FACULTE DE PHILOSOPHIE DE L'UNIVERSITE JEAN MOULIN LYON III**

THESE DIRIGEE PAR Mr. F. TRICAUD

LYON JUIN 1982

© Copyright 2008

PLAN GENERAL

CHAPITRE PREMIER:

LE MYTHE DU SEMITE.

CHAPITRE DEUXIEME :

LE MYTHE D'ADONIS DANS LES TRADITIONS ANCIENNES ET MODERNES.

CHAPITRE TRQIXIEME :

INTRODUCTION A UNE MYTHO-CRITIQUE,

CHAPITRE QUATRIEME :

GAN-ADON EST-IL GAN-EDEN LE PARADIS PERDU ?

AVANT-PROPOS

L'automne 1980, un groupe d'étudiants s'est consacré, sous la direction de Mme Gagüebin, professeur à Lyon III, à l'étude de la "psychocritique".

Elle m'avait chargé, en tant qu'étudiant de philosophie religieuse, de donner une interprétation d'un petit paragraphe traitant du "mythe d'Adonis". Les problèmes, que fit surgir la comparaison de ce texte avec d'autres sources¹, éveillèrent en moi le désir de présenter une analyse critique de ces traditions. J'ai donc décidé de faire de cette analyse ma thèse de doctorat. Cette intention rencontra l'approbation de M. F. Tricaud, professeur à Lyon III, qui m'a initié aux études de la philosophie de la religion et, sous sa direction, j'entrepris cette tâche. C'est tout d'abord lui que je tiens à remercier. Il a toujours témoigné un intérêt particulier pour la marche de mon travail et m'a encouragé de plusieurs manières.

Ma reconnaissance à mon épouse qui a revu le manuscrit et à mes chers parents qui m'ont soutenu tout au long de mes recherches,

Introduction générale

De quelle façon devrions-nous lire un mythe, en particulier un mythe comme celui d'Adonis ? Voilà l'objet principal du présent essai.

Pour y parvenir, nous avons trouvé nécessaire d'analyser, dans le premier chapitre de notre thèse, la "physionomie générale des religions sémitiques" au coeur desquelles la religion cananéo-phénicienne tient une place privilégiée. Nous y redécouvrirons son "monothéisme primitif", tant contesté par les sémiologues, mais confirmé par les découvertes archéologiques et épigraphiques récentes.

On saurait assez peu de choses sur la religion cananéo-phénicienne si un paysan, en labourant son champ, n'avait découvert par hasard - en 1928 - les vestiges d'une ville au Ile millénaire, qui se nommait Ougarit. Cette cité est située sur la côte Syrienne, au lieu-dit Ras-shanra, à 1 km des falaises blanches de Minet el-Beida, au nord de Lattaquié.

Fouillé par l'archéologue français Schaeffer, le site a livré les restes d'un des plus vastes palais du monde antique, d'une acropole portant des temples dédiés aux dieux Baal et Sagan, et surtout un grand nombre de textes rédigés dans une écriture nouvelle (proto-phénicienne), basée sur un alphabet de 30 signes seulement (l'écriture assyro-babylonienne comptait alors plus de 500 signes désignant une ou plusieurs syllabes). C'est de ces 30 signes que les phéniciens devaient, plus tard, tirer les 22 signes très simplifiés de l'alphabet qui engendra tous les autres alphabets utilisés du Proche-Orient à l'Atlantique.

Ces textes sont des poèmes, fondés sur un rythme cadencé et destinés à être chantés ou récités lors des cérémonies culturelles. Ils renseignent avec précision sur les cultes pratiqués à Ougarit, dont on peut penser qu'ils reflètent assez fidèlement ceux des Cananéens en général².

Si les textes d'Ougarit³ ont révélé une forme primitive intéressante du mythe d'Adonis, autre réplique de Baal, entre l'époque de la composition de ces textes et les premiers témoignages sur Adonis, plusieurs siècles se sont écoulés. Durant cette période, le mythe a subi de grandes modifications et le personnage central n'a pas toujours occupé le même rang. Le mythe de la "végétation" d'Ougarit devient, plus tard, le mythe de Byblos, mais les chaînons intermédiaires sont insuffisants pour retracer la ligne historique de son évolution. Néanmoins, d'importantes séquences de la forme primitive du mythe (si on peut appeler ainsi le texte d'Ougarit) annonçant quelques traits du mythe d'Adonis plus tardivement documenté. C'est l'objet de notre douzième chapitre intitulé "Les traditions anciennes et modernes du mythe d'Adonis".

Dans le troisième chapitre, nous avons proposé une "introduction à une philosophie mytho-critique". Pour ne pas nous perdre dans l'enchevêtrement des

théories de la mythologie, nous avons pris pour fil conducteur la classification proposée par le philosophe romantique allemand F. W. Schelling, dont les analyses, après cent cinquante ans presque, ne semblent guère avoir été dépassées.

Schelling, dans son livre "Introduction à la philosophie de la mythologie"⁴, répartit les positions philosophiques relatives à la mythologie en trois groupes, selon qu'elles refusent toute valeur de vérité à cette manifestation du génie humain, qu'elles lui concèdent une vérité indirecte et extérieure ou, enfin, qu'elles lui accordent une vérité intrinsèque et immédiate. Tel sera le plan de notre investigation, quitte à compléter l'inventaire de Schelling par les tendances doctrinales qu'il a méconnues.

Dans le dernier chapitre, centré sur l'étymologie "Gan-Adon = Gran-Eden = Jardins d'Adonis", nous quittons les sentiers battus de la mythologie phénicienne, le mirage s'efface de ce dieu transplanté sur le sol grec, auquel on nous avait accoutumés et dont les historiens des religions, au tournant du siècle, croyaient avoir exploré les derniers aspects sans y rencontrer jamais d'autres formes, d'autres espèces que celles dont ils avaient ailleurs déjà fixé l'inventaire : la végétation mourant et ressuscitant chaque année, le réveil printanier des forces de la nature endormies dans le froid sommeil hivernal ou consumées sous l'ardeur du soleil d'été.

A la place de cette théorie, deux autres nous ont davantage intéressé.

La première est celle selon laquelle la mythologie païenne (ici phénicienne) devrait être tenue pour un plagiat caricatural des vérités de la révélation juive. Les tenants de cette théorie du plagiat, Samuel Bochart et son disciple Daniel Huet, évêque d'Avrauche⁵, s'inspirent d'un souci apolégétique ; ils pensent affermir les positions chrétiennes, en travaillant à établir que les formes religieuses, qui paraissent les plus éloignées, procèdent, en réalité, du même point de départ, altérées par une interprétation "insensée", et s'y ramènent donc en quelque manière ; c'est dans un sens analogue que Chesterton a pu voir, dans les idéologies socialistes du XX^e siècle, des idées chrétiennes devenues folles.

Certes, ce n'est point une apolégétique que nous visons quand nous étudions le mythe et le rite d'Adonis à la lumière de cette théorie, mais plutôt c'est qu'elle nous permet, cette fois-ci, de mener l'enquête sur la mythologie phénicienne dans le domaine proprement sémitique.

Par ce biais et par les "solutions" que notre essai propose, nous ne prétendons pas clore les anciens débats à propos d'Adonis. Mais notre travail modifie, en quelque sorte, le champ des perspectives traditionnelles et fait naître de nouvelles interrogations.

Il serait, sans doute, nécessaire de ne plus limiter l'enquête à une analyse de type frazérien ou autre mais plutôt de rechercher, du côté de l'"Histoire" et de l'école mythologique issue de Schelling, comment un peuple s'est formé ses

figures inoubliables, ses archétypes, et dans quelles conditions vit-il s'opérer le passage du symbolisme naturaliste au symbolisme eschatologique ?

S'il est vrai que dans "la psyché de chaque libanais il y a un Adonis qui sommeille"⁶ qu'en est-il alors de ce "soupir étrange"⁷ qui traverse tous les "hymnes but le paradis perdu" de St Ephrem et qui ne cesse de mouvoir toute l'âme sémitique ?

LE MYTHE DU SEMITE

Si le monde sémitique⁸ nous est bien connu aujourd'hui c'est grâce à quelques savants illustres, comme Renan (1825-1892). Sa grandeur est d'avoir, pour la première fois en France, désacralisé les recherches bibliques et fondé l'exégèse laïque. Son essai sur l'origine du langage (1848) et son histoire générale des langues sémitiques (1855) l'ont préparé à construire le monument qui devait occuper toute sa vie ; l'histoire des origines du Christianisme avec son nécessaire complément, l'histoire du peuple d'Israël. Son séjour à Beyrouth de 1860-1861, dont il exposa les résultats dans la mission de Phénicie, cristallisa son projet d'une Vie de Jésus, qu'il commença à rédiger en 1861.

Ce qui nous intéresse chez Renan, c'est surtout sa méthode. En effet, Renan se propose une étude d'embryogenèse. Il estime, en oeuvre, que les faits, incomplètement connaissables, requièrent de l'historien une sorte de "divination" qui supplée à la pénurie des sources. L'historien, selon lui, doit retenir, au besoin, les légendes qui montrent "sinon comment les choses se sont passées, du moins comment on les conçut". Son oeuvre d'historien est positiviste par son présupposé constant, que "tout dans l'histoire a son explication humaine", et l'essentielle qualité de l'historien est "le sentiment des choses primitives, la souplesse qui fait deviner et sentir des états d'âmes". Ainsi, chez Renan, la réflexion du moraliste vient-elle donner un sens profondément humain à son oeuvre de savant et d'historien⁹.

L'appellation "sémitique" fut choisie par référence au "tableau des peuples" de la Genèse¹⁰, où Sem, fils de Noë, est donné comme le père d'Aram et l'ascendant d'Eber, éponyme des Hébreux, ainsi que de Yoqtan, ancêtre de diverses populations d'Arabie. Cela est purement conventionnel, puisque le texte biblique range, parmi les descendants de Sem, les Elamites et les Lydiens, dont les langues n'étaient pas sémitiques, et, en revanche, fait des Cananéens des enfants de Cham, alors même que l'hébreu est défini ailleurs¹¹ comme la "langue de Canaan". Néanmoins, l'usage s'en est universellement répandu et le terme "sémitique" a été appliqué à tous les peuples parlant ou ayant parlé des langues sémitiques (voir note ci-dessus), peuples qui ont joué un grand rôle dans le Proche-Orient asiatique dès l'aube de l'histoire et auxquels le monde actuel est redevable de l'écriture alphabétique et des trois grandes religions monothéistes : le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam.

L'hypothèse d'une origine commune des peuples sémitiques est d'autant plus vraisemblable qu'à la différence des Indo-Européens ils ont occupé une aire

continue et bien délimitée comprenant la péninsule arabique, la steppe syro-arabe et es que l'égyptologue américain J.H. Breasted a appelé le "Croissant fertile"¹², à savoir la côte orientale de la Méditerranée depuis le Sinaï jusqu'au Taurus, la Syrie du Nord et la Mésopotamie.

L'extraordinaire aventure arabe a été longtemps considérée comme le dernier épisode et le modèle perceptible des "migrations" sémitiques¹³. On a donc supposé que les Sémites étaient arrivés du désert, vague après vague, pour s'établir sur les terres cultivables du Croissant fertile en vainquant les peuples précédemment sédentarisés; au III^e millénaire, une première vague aurait apporté les Cananéens à l'ouest (la Méditerranée), les Akkadiens à l'est ; au début du II^e millénaire, ce serait la vague Amorite ; au III^e siècle, celle des Araméens et des Hébreux. Les Arabes, derniers venus, auraient conservé le mode de vie nomade, la structure patriarcale et tribale, la simplicité du culte et, selon certains orientalistes, le monothéisme, qui serait caractéristique des Sémites primitifs. On invoque à l'appui de cette hypothèse l'archaïsme de la langue arabe, dont Renan "faisait surgir l'épigraphie pour attribuer à la race elle-même le monothéisme relatif destiné à devenir le monothéisme absolu"¹⁴. "C'est que, chez les Sémites, ce n'est pas seulement l'expression, c'est la pensée même qui est profondément monothéiste"¹⁵. Mais la coexistence chez les Sémites du monothéisme et d'un certain polythéisme ne peut jamais signifier deux ethnies différentes. Car, en réalité, ce monothéisme primitif, commun à tous les Sémites, appartient plutôt à la préhistoire qu'à l'histoire elle-même. Car, selon Lagrange, "on ne peut plus voir aujourd'hui, dans ce monothéisme primitif, qu'un paradoxe spirituel. Chaque coup de pioche donné en pays sémite lui a (à Renan) apporté le démenti des inscriptions. Les dieux des Sémites ne se comptent plus et, après eux, sont venus la mythologie et les poèmes épiques. Il faut se rendre au fait"¹⁶.

Si les Sémites ont formé, à l'origine, un seul peuple, il est légitime de rechercher les traces de leurs institutions primitives de leurs idées et de leur mentalité dans ce que ces peuples ont attesté historiquement et ce qu'ils ont eu en commun. L'étude comparée du vocabulaire¹⁷ de la parenté permet ainsi de deviner qu'ils ont privilégié le lignage paternel. Dans le domaine de la religion, on trouvera quelques thèmes dénotant des pratiques, caractéristiques, quelques noms divins omniprésents, tel que El, Allah, Ish, Ishtar, etc... On essayera de prouver plus ou moins leur correspondance à la même représentation. On constate, tout au plus, grâce à l'étude des noms propres significatifs, que les Sémites ont souvent conçu leurs divinités comme providentielles et protectrices de l'individu et l'on peut entrevoir ainsi quelque chose de leur piété, mais on n'oserait parler d'un panthéon sémitique commun et d'une mythologie commune que dans la mesure du possible.

Ce n'est point un abus de tenir pour des trois "sémitiques" ce que ces civilisations considérées ont produit de plus frappant et de plus spécifique et aussi certaines déficiences qu'on croit y remarquer. C'est surtout en combinant divers aspects de ces peuples que nous retracerons un portrait générique du Sémite, en dégagant quelques "aspects constants" de sa mentalité et de son

action. Mais il faudrait, peut-être, signaler que, chaque fois qu'on parlera des "Sémites", il importe de ne pas confondre "particularités typiques" avec "particularités accidentelles" imposées aux Sémites par les contingences de l'histoire.

**"Les historiens seuls, et non le temps, divisent la
durée »**

V. Durant

La physionomie générale des religions sémitiques¹⁸

Il ne peut être question dans ce chapitre de retracer, même en résumé, l'histoire religieuse de tous les Sémites. C'est seulement dans la mesure rigoureusement nécessaire à l'intelligence de notre essai que nous élaborons cette esquisse.

A – El : le Transcendant, dieu onirique et commun des Sémites

Le nom propre du Dieu El se trouve dans toutes les branches des Sémites, urbains, agriculteurs ou pasteurs, il représente donc leur croyance à une époque très reculée. Si ce nom est devenu appellatif, c'est par la multiplication des personnes auxquelles on attribuait ses propriétés transcendantes.

El - chez les Hébreux

Dieu est désigné sous plusieurs formes chez les Hébreux. Leurs Ancêtres adoraient Dieu sous le nom de El (Ex, VI,3). Comme nom propre, on le trouve dans la Genèse, XLVI,3 : "El le Dieu de ton père". Il a même un pluriel "elim" (Ex, XV,11 ; Man, XI,56) pour désigner sa grandeur. Elohim et Eloah dérivent de El qui, comme nom propre, céda la place à Iahvé¹⁹. Il faudrait noter que, plus tard, les scribes Juifs ont contribué à utiliser telle nomination plutôt qu'une autre. Nous signalons que le scribe de Judée désignait l'Ineffable par "Iahvé" et l'Elohimiste par Elohim. Après la chute de la Samarie, en 722 av.J.C, nous trouvons le scribe employer Iahvé et Elohim sans distinction.²⁰

Mais El ne disparaîtra pas pour autant car, au regard d'Alfred Murr, Jésus, en s'écriant en araméen "Eloï, Eloï, Pino, schbaqtani", "Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu laissé?", remettait en valeur le dieu miséricordieux des Cananéens, reléguant au deuxième rang Iahvé, le dieu dur du Désert. Il continue en affirmant que, si vraiment les Juifs avaient persévéré dans les traditions Fichistes, ils auraient certainement reconnu en Jésus l'Amanou-El²¹. Certes, Iahvé s'est substitué à El et, dans le panthéon Israélite - si l'on peut employer cette expression -, Iahvé occupe le rang principal, mais cette victoire il ne l'a remportée qu'en faisant bien des emprunts à ce dieu Cananéen. On pourrait même parler d'un stade de la religion d'Israël caractérisé par l'adoration de El. Les patriarches, au cours de leurs pérégrinations qui les amenèrent de Mésopotamie en Canaan, adoraient des dieux familiaux dont l'activité principale était la protection qu'ils accordaient à un individu et à sa famille. A leur entrée en Canaan, ils se sont trouvés en présence du culte du grand dieu El, dont ils ne peuvent pas ne pas reconnaître la supériorité puisqu'il est le "Créateur du ciel et de la terre"²². Jacob abandonne les dieux protecteurs de son clan et les considère désormais comme des dieux étrangers dont il importe de se débarrasser pour adopter le dieu El qui lui était apparu à Béthel²³. Quelques siècles plus tard,

devait se produire la rencontre entre le culte de El et celui de Iahvé. Iahvé, c'était le dieu qui s'était manifesté à Moïse et qui avait prouvé sa puissance en faisant sortir les tribus israélites d'Égypte ; lorsque ces tribus se réunirent à celles qui n'avaient pas participé à l'exode et qu'ensemble elles formèrent le peuple d'Israël, elles adoptèrent toutes Iahvé pour leur dieu²⁴. Mais, dès ce moment, le Iahvisme intégra bien des éléments du culte de El, en particulier, le rôle créateur, la sagesse de l'universalisme, et, lorsque plus tard David fit de Jérusalem la capitale du royaume, les traditions sur El Elyion, qui s'y étaient maintenues, vinrent se verser au patrimoine religieux d'Israël. Cette fusion de Iahvé et de El se fit d'autant plus facilement que, en terre de Canaan du moins, El avait cessé d'être un dieu actif, devenu "trop vieux" selon les textes d'Ugarit²⁵, et que les traditions mythologiques finirent par l'éclipser. Si la religion d'Israël a pu, sans danger d'altération, assumer la majeure part de l'héritage de El, grâce à ses prophètes, il n'en a pas été de même de la religion des Baals et d'Adonai, dieux qui ont pris la succession de El, du moins dans les pratiques culturelles courantes.

El - chez les Cananéens-Phéniciens

Jusqu'aux découvertes d'Ugarit, la majorité des historiens étaient tentés de voir, dans les récits de Philon de Byblos, une invention et, dans Sanchoniathon, un personnage fictif destiné à appuyer la thèse évhéméristique philonienne de l'origine d'à la religion phénicienne, en lui trouvant une très antique attestation. Parmi les rares opposants, citons E. Renan qui souligne la valeur historique de Philon de Byblos, signalant que cet historien avait fait preuve d'un véritable sens critique²⁶. Si, aujourd'hui, Sanchoniathon et, avec lui, Philon se trouvent en quelque sorte, réhabilités, il ne faudrait cependant pas négliger la part de fiction qu'il y a dans son ouvrage ; il est certain que l'ouvrage de Philon ne représente pas, comme il le dit, une "traduction" de Sanchoniathon mais une adaptation, dans laquelle ses idées philosophiques et religieuses propres ont joué un grand rôle. Nombre de détails de la religion phénicienne, telle qu'elle est présentée par Sanchoniathon, présupposent la connaissance de la religion grecque et ne peuvent donc pas prétendre à une antiquité aussi reculée que le second millénaire. D'autre part, nous remarquons que l'évhémérisme²⁷ est le fait de Philon et non de sa source.

Retenant de tout cela qu'au temps de Philon, comme le dit justement Lagrange, la lutte était vive entre les différents systèmes qui entreprenaient d'expliquer la mythologie. Au christianisme grandissant et aux attaques de la philosophie, les âmes religieuses qui voulaient maintenir le paganisme opposaient l'exégèse naturaliste des stoïciens ou l'allégorie subtile des néoplatoniciens. Mais l'école d'Evhémère n'avait pas désarmé. Elle ne refusait pas de reconnaître des objets naturels dans certains dieux, le soleil, la lune, les planètes ; elle s'efforçait, du moins, de considérer comme des hommes tous les autres dieux et de transformer toute la mythologie en une histoire ancienne. C'est

à cette école qu'appartenait. Philon de Byblos et c'est cette controverse qu'il transporte dans le passé.

El - Kronos de Philon de Byblos

Nous dormons ici la traduction du Fr.II, 12-27, fournie par Lagrange dans ses Etudes sur les religions sémitiques²⁸. C'est dans l'histoire des Ouranides que Philon nous raconte l'"histoire" de El. Il dit : "A la même époque, arrive un certain Elioun, nommé Très Haut, et une femme, nommée Bérouth, qui habitèrent près de Byblos. De ceux-ci naît Epigeios ou Autochtone, que plus tard on nomma Ouranos ; car c'est de lui qu'on donna aussi le nom d'"ouranos" (ciel) à l'élément qui est au-dessus de nous, à cause de son extrême beauté". Renan, dans son mémoire sur Sanchoniathon, isole ce début et le traduit ainsi : "Elioun et Baal-Berith, dieu suprême ... produit Adam et la race des hommes. Ceux-ci demeurent d'abord à Byblos"²⁹. Puis Lagrange continue : "Il lui naît aussi une soeur des mêmes parents, qui fut nommée Gré, et c'est encore d'après elle, dit-il, que l'on donne le même nom à la terre (gè) à cause de sa beauté. Leur père, le Très-Haut, ayant terminé sa vie dans une lutte avec les bêtes féroces, fut divinisé et ses enfants lui consacrèrent des libations et des sacrifices. Ouranos, ayant succédé à l'autorité de son père, prend en mariage sa soeur Gré et en a quatre enfants : Elos qui est Kronos, et Bétyle et Dagon qui est Siton, et Atlas. Puis Kronos a pour enfants Perséphone et Athéné ... Hermès, ayant harangué de paroles magiques les alliés de Kronos, leur inspira le désir de combattre pour Gè contre Ouranos. Et ainsi Kronos (Elos) engagea la guerre contre Ouranos, le priva de l'autorité et s'empara de la royauté ... Là-dessus, Kronos entoure sa maison d'un mur et fonde la première ville, Byblos, en Phénicie ... les alliés de Sronos ou Bios furent nommés Elocim, comme qui dirait Kronici, d'après le nom de Kronos ... Kronos eut d'Astarté sept filles, les Titanides ou Artemides, Pothos et Eros. Quant à Dagon, lorsqu'il eut inventé le froment et la charrue, il fut appelé Zeus Arotrios., Sydyk, dont le nom signifie le Juste, s'unit à une des Titanides, qui lui donna Asképrios ... de Pontos naît Sidon, qui, douée d'une voix merveilleuse, inventa la première le chant des hymnes, et Poseidon. De Démarous naît Melcarth, qui est Héraclès. L'an trente deux après qu'il se fut emparé du pouvoir et de la royauté, Elos, c'est-à-dire Kronos, ayant attiré son père Ouranos dans une embûche en un certain endroit au milieu des terres et l'ayant à sa discrétion, il lui coupe les parties sexuelles, près des sources et des fleuves. C'est là qu'Ouranos fut divinisé et son esprit se dissipa et le sang des parties sexuelles coula dans les sources et les eaux des fleuves, et on montre encore l'endroit. Astarté la Grande et Zeus Démarous et Adod, roi des dieux, régnèrent sur le pays par décision de Kronos ... Une peste et des fléaux étant survenus, Kronos offre son propre fils unique (Ihoud) en sacrifice à son père Ouranos, se circonscrit lui-même et force ses alliés à faire comme lui. Peu de temps après, il divinise un autre enfant qu'il avait eu de Rhéa et qui était mort ; on le nommait Moût et les Phéniciens le nomment Mort et Pluton ... Auparavant, le dieu Taaut, ayant imité la forme extérieure des dieux réunis, Kronos, Dagon et les autres, dessina les caractères sacrés de l'écriture...

Or, il imagina, pour Kronos, les insignes de la royauté : quatre yeux dont deux devant et deux derrière ... (ouverts) ... et les deux autres tranquillement clos, aux épaules quatre ailes, deux comme s'il volait et deux pendantes. C'était un symbole, pour dire que Kronos dormait en veillant et veillait en dormant et les ailes aux épaules signifiaient qu'il volait en se reposant et qu'il se reposait en volant. Les autres dieux avaient chacun deux ailes aux épaules pour signifier qu'ils volaient avec Kronos. Et lui avait encore deux ailes sur la tête, une pour l'intelligence directrice et une pour la sensation ... Or, Kronos, étant arrivé dans les pays du sud, donna toute l'Égypte au dieu Taaut pour être son royaume. "Tout cela, dit-il, a été raconté avant tous les autres" par les sept fils de Sydyk, les Cabires, et leur propre frère, Asklépios (Eshaoun), selon que le "dieu Taaautos le leur avait communiqué". Suit le passage sur Thabion et la conclusion de Philon, bien propres à nous éclairer sur sa méthode et sur son but. "Et les Grecs, les mieux doués des hommes, se sont approprié la plupart de ces histoires, ensuite ils les ont rendues plus tragiques en les agrémentant et les ont variées de toutes manières pour charmer l'imagination par le plaisir des mythes. C'est d'après cela qu'Hésiode et les fameux poètes des cycles ont forgé leurs théogonies, et les gigantomachies et les titanomachies et les mutilations, ce qui a contribué à altérer partout la vérité. Nos oreilles, habituées dès l'enfance à leurs fictions et victimes d'un préjugé séculaire, conservent comme un dépôt sacré les fictions mythologiques qu'elles ont apprises, comme je le disais en commençant, de sorte qu'il est très difficile de s'en débarrasser et que la vérité paraît mensonge et le récit altéré passe pour la vérité"³⁰.

Eusèbe fait entrer l'ouvrage de Philon au service de ses intentions apologétiques, il entend, montrer que les chrétiens sont parfaitement en droit d'abandonner le paganisme pour adopter la foi chrétienne, préparée par la tradition juive. Pour appuyer son argumentation, Eusèbe donne la parole à ces sources qui montrent clairement d'après lui que les dieux du paganisme n'ont rien de surnaturel. Le procédé, reconnaissons-le, est habile mais la condamnation d'ensemble qu'il prononce sur la religion phénicienne ne lui rend pas pleinement justice.

El - à Ugarit

El à Ugarit est souvent cité comme nom propre et s'applique au dieu suprême ; des documents, toujours plus nombreux, attestent que El était le dieu suprême non seulement de l'ensemble des peuples Cananéens, mais également de leurs voisins Araméens. Il est miséricordieux et aimable. Ces épithètes rappellent ceux d'Allah dont le nom n'est lui-même qu'une variante de El. Dans plusieurs sourates du Coran, il est désigné comme "Allah le bienfaiteur miséricordieux"³¹.

El est l'"Ab Adam"³², le père de l'humanité. Il est le "Bny Bnot", le Créateur des choses créées. Parmi ses qualités, c'est sa sagesse qui est le plus particulièrement vantée : "Ta parole, ô El, est la sagesse même, ta sagesse est

associée à la vie éternelle ... Tu es grand par ta sagesse"³³. Sa sagesse est proverbiale "ta sagesse est comme la sagesse de El" dit Kotar, divinité secondaire d'Ugarit. On pourrait voir par là que les considérations de l'A.T.³⁴ sur le caractère divin de la sagesse ont des racines fort anciennes et cela sur le sol où s'est formée la tradition biblique. Le Dieu El a sa résidence à la "source des fleuves", expression qu'on peut mettre en relation ou, du moins, en parallèle, dit E. Jacob, avec la source du Jardin d'Eden qui donne naissance à quatre grands fleuves. (Gen.11,10). On s'est demandé s'il fallait situer ce paradis de El dans les profondeurs : dans ce cas, son rôle serait semblable à celui du dieu mésopotamien Ea, qui était le dieu des eaux et de la sagesse, ou au contraire sur une montagne, d'où descendaient les fleuves³⁵, la mythologie autorisant bien des possibilités géographiques. L'habitation de El sur une montagne nous paraît la plus probable : le prophète Ezéchiel rapporte une tradition cananéenne selon laquelle le Jardin d'Eden se trouvait sur une haute montagne (chap.XXVIII) ; d'autre part, la montagne est le point le plus rapproché du ciel et il est assez normal que, pour pouvoir exercer la suprématie au sein de panthéon, El devait se trouver à l'endroit toujours considéré par les Sémites comme le plus propice à exercer la protection du monde et de l'humanité. Car El a joué le rôle de dieu suprême. Un texte, dans lequel certains voient une invocation, d'autres une incantation, d'autres une ordonnance sacrificielle, réunit en El toute la potentialité du divin ; "El y est non seulement le bon SI, fils de El et le Ab bon El, le père des dieux, il est la totalité du divin"³⁶.

Mais, comme on l'a déjà dit, il semble que, contrairement à ce que fut le sort de El chez les Hébreux, El chez les Phéniciens céda la place à Baal et aux Baalim, que nous verrons plus loin et que nous considérons comme ses hypostases.

El - Ilu chez les Assyro-Babyloniens

Chez eux, dieu est désigné par "Ilu" ou "Il", s'appliquant indifféremment au masculin et au féminin. On lit en tête du code de Hammourabi "El le Suprême...". Lagrange remarque que, là encore, El perdit son prestige³⁷.

El - chez les Arabes pré-islamiques

Selon Lagrange, El était incontestablement avec "Ilâh" le nom appellatif de "dieu" dans l'Arabie du Sud. Mais, même ici, il est un souvenir dépossédé. Le fait de son règne ancien ne peut être mis en doute. Mais il serait de grande importance de savoir comment et quand ce monothéisme a prévalu. Certainement, avant Mahomet, Allah avait la prééminence sur les dieux particuliers de la Ca'ba, sans cependant recevoir de culte. Et, quand on leur demandait : Qui a créé le monde, ils répondaient "Allah"³⁸. Mais, si Allah ne recevait que de rares hommages, Allât était la déesse par excellence des Arabes dès le temps d'Hérodote³⁹.

Conclusion

Nous pouvons conclure, avec Lagrange, que SI appartient au plus ancien fond des traditions et des langues sémitiques. Par l'analyse des faits relatifs au nom de ce dieu, nous avons appris que des idées religieuses très élevées étaient le patrimoine des anciens Sémites et, comme nous ne savons pas à quel point elles avaient disparu lorsque les Hébreux apparaissent dans l'histoire, nous ne croirons pas être obligés - comme certains l'ont fait - d'attribuer à tous leurs ancêtres l'animisme ou le fétichisme le plus dégradé. Et c'est très inutilement qu'on objecterait les survivances du polydémonisme. Chez les Sémites, il n'y a pas seulement survivance, il y a pleine effervescence du polydémonisme, nous aurons à le constater. Mais nous constatons aussi que, chez eux, le polydémonisme n'empêche pas certain pressentiment de l'"Unité divine". Le tout serait de savoir qui a commencé ?...⁴⁰

B - Les Baals ou les Hypostases

A la différence de El, Dieu de tout l'univers, Maître absolu, Baal est: le "Maître d'un lieu"⁴¹ ou de quelque chose, "Adon" en Phénicien, "Mar" en Araméen, "Rabb" en Arabe, qui s'applique indistinctement aux dieux comme aux hommes, signifiant : Maître ou Seigneur. Tous ces noms marquent une relation de propriété et de pouvoir. Baal est, par excellence, le dieu des Cimes et plus spécialement du Liban et de l'Hermon. La liste des noms théophores de Baal est longue, elle correspond aujourd'hui à celle des Saints qui veillent sur les personnes et les cités. Le plus intéressant, serait de consulter les textes d'Ugarit, dont les "cycles de Baal" forment la majeure partie, et, là où il nous est dépeint soigneusement, le vieillissement de El et le passage de ses pouvoirs aux mains des Baalim.

Un accord semble s'établir entre les spécialistes pour dire que trois thèmes faisaient le contenu du cycle de Baal : A) le combat contre la Mer - B) la construction du palais de Baal -C) la lutte de Baal et de Mot. Chacun de ces thèmes répond à sa manière au problème central de la religion d'Ugarit qui est le maintien de la vie malgré les menaces qui pèsent sur elle.

La première tablette nous montre Tarn - la Mer - réduit à l'impuissance par Baal. Yam répète à deux reprises : "Je suis mort, c'est Baal qui règne". Mais cette première victoire de Baal risque de rester provisoire si Baal n'a pas de maison (Temple). Dans les démarches en vue de la construction du temple, deux déesses jouent un rôle décisif : d'une part, Atirat - femme de El et reine des dieux - et, d'autre part, Anat - soeur et amante de Baal. Ces deux déesses arrachent à El - en flattant sa sagesse et en lui promettant en retour une nouvelle jeunesse - la décision nécessaire. L'architecte est Kotar, mais il ne fait qu'exécuter exactement les prescriptions du dieu qui, dans l'antiquité, est

toujours le véritable constructeur du sanctuaire. Baal insiste fortement sur une condition : le temple ne doit pas avoir de fenêtres ; le texte n'est pas suffisamment clair pour affirmer les véritables motifs de Baal, mais on peut supposer qu'il s'agit de se défendre soit contre Yam, soit contre Mot, qui pourraient, entrer par les fenêtres et prendre les trois filles de Baal, "qui sont la Rosée, la lumière et la Terre"⁴². Lorsque le palais est achevé, Baal offre une hécatombe de sacrifices et un gigantesque "banquet qui rappelle un peu la dédicace du temple de Jérusalem par Salomon. Lorsque Baal s'installe dans sa demeure, il donne finalement, quand, même, l'ordre de percer une fenêtre ; le mot qui la désigne est le même que les ouvertures faites dans la voûte céleste au moment du déluge (àruboth). Baal fait entendre se, voix, le tonnerre évidemment, et fait trembler ses ennemis, signe incontestable de sa royauté. L'installation de Baal dans sa demeure provoque l'hostilité de Mot, dieu de la chaleur et de l'été, qui réside dans les profondeurs de la terre. La lutte décisive de Baal contre Mot est précédée de deux scènes assez mystérieuses.

a) La déesse Anat reçoit l'ordre d'accomplir certains rites qui devront permettre à Baal d'exercer son pouvoir fertilisant ; elle doit, entre autres, "déposer dans la terre de la nourriture, verser le "shlm", un sacrifice probablement, dans le sein de la terre". Ces rites de magie initiative ne restent pas sans effet puisque Baal y répond par la création de l'éclair, qui est présenté comme une parole divine, créatrice et efficace. Anat fait allusion également aux victoires qu'elle a déjà remportées sur Yam, Nahar et d'autres monstres marins qui, dans un autre passage, avaient été vaincus par Baal, ce qui fait supposer qu'Anat était pour Baal plus qu'une associée, son véritable double. Plus énigmatique est le récit des exploits sanguinaires accomplis par la déesse mais, sans doute, l'ardeur guerrière qu'elle déploie est-elle également destinée à assurer la fertilité, le sang dans lequel elle plonge avec volupté à assurer, comme en Israël, la force de vie par excellence.

b) Baal, provoqué par son adversaire Mot à descendre dans le monde souterrain, s'unit à une génisse, qui pourrait être la déesse Anat elle-même, et de cette union naît un être mâle qui est appelé⁴³ "mt" (Aistleiner y voit "ms" qui serait à l'origine du nom de Moïse); en agissant ainsi, il a pour but soit de s'assurer une descendance, pour le cas où il ne reviendrait pas des enfers, soit d'obtenir par un procédé magique la force du taureau dans le conflit où il va s'engager. Une lacune dans la tablette ne nous permet pas d'assister à la mort de Baal ; lorsque le texte reprend, El pleure sur la mort de Baal ; il descend de son trône, arrache le turban de sa tête, se-couvre de poussière et pousse des cris. si forts que la montagne leur fait écho ; "Baal est mort ; qu'est-il advenu du fils de Dagan ?" Anat se met à sa recherche, c'est le thème d'Isis partant à la recherche d'Osiris, d'Istar à celle de Tammuz et d'Aphrodite à celle d'Adonis ; elle aussi accomplit tous les rites de deuil et offre les sacrifices funéraires qui marquent la fin de la période de deuil. La disparition de Baal dans le monde souterrain a produit la vacance de son trône ; le candidat présumé et sollicité est 'Altar, auquel est donnée l'épithète de 'ariz, le fort, l'arrogant, mais, dès qu'il monte sur

le trône, il se révèle manifestement incapable d'assumer le rôle de Baal. Pendant ce temps, Anat intercède auprès de Mot afin qu'il consente à relâcher son prisonnier mais, devant l'inutilité de ses supplications, elle se décide à recourir à la force ; "Anat saisit Mot, fils de El, avec une lame, elle le coupe ; avec la van, elle le vanne ; avec le feu, elle le grille ; avec le moulin, elle le concasse ; dans le champ, elle disperse sa chair pour que les oiseaux la mangent". Ici, le texte laisse clairement entendre que Mot est le grain broyé et moulu. La revivification de Baal n'est pourtant pas immédiate ; avant de devenir effective, elle est vue par El dans un rêve et il s'écrie : "Baal Alyan est vivant". Anat, aidée par la déesse Shamash, c'est-à-dire le soleil, qui connaît tous les secrets de la vie et de la mort, parcourt le monde à la recherche de son frère ; après beaucoup de peine, elle le trouve et c'est lui-même qui se venge de ses adversaires. Mais le triomphe de Baal n'est que temporaire car, au bout de sept ans, Mot sort de son éclipse et invite Baal à un combat final qui se termine par la capitulation de Mot⁴⁴.

D'autres légendes d'Ugarit présentent mieux les ressemblances avec l'A.T. et les traditions "communes" des Cananéens, surtout la place qu'occupent El et Baal dans cette religion. Nous reproduirons ici deux légendes traduites par T.H. Gaster dans son livre *Les plus anciens contes de l'humanité*⁴⁵, sous le titre d'"Histoires Cananéennes",

L'Arc Céleste

Il était une fois, dans la ville de Haranam, un roi nommé Daniel. C'était un roi noble et bon, qui régnait avec équité sur son peuple, défendant la veuve et protégeant l'orphelin. Il avait bien une fille, mais pas de fils pour lui succéder, ni pour lui rendre ces mille et un petits services qu'un fils dévoué rend à son père. Cela l'attristait beaucoup et, un beau jour, il décida de supplier les dieux de lui accorder la faveur qu'il désirait tant. Il enleva ses riches vêtements, se ceignit d'un simple linge autour des reins, alla au temple et y remplit l'office d'aide de cuisine pendant sept jours. Chaque soir, il allait dans un coin de la terrasse et s'y étendait pour dormir sous le regard, des étoiles, espérant qu'un dieu lui apparaîtrait dans ses rêves et exaucerait ses prières. La septième nuit, sa piété fut récompensée. Le puissant Baal l'entendit soupirer et sangloter dans l'ombre et porta sa prière à El, le père à la barbe grise de toute la Céleste famille⁴⁶.

"Daniel, dit Baal, nous a servis avec humilité comme aide de cuisine pendant sept jours⁴⁷, échangeant ses vêtements royaux pour un simple pagne, nous apportant à boire et à manger, veillant à tous nos besoins. Cependant, son cœur est lourd et triste car il n'a pas de fils ; il n'a personne qui puisse faire vis-à-vis de lui tout ce qu'il a fait pour nous, personne pour garder sa demeure, personne pour protéger ses hôtes, personne pour défendre son nom ; il n'a personne pour blanchir ses vêtements ou pour boucher les trous du toit s'il y a une fuite. S'il donne un festin, il n'a personne pour faire avec lui les honneurs de sa table, si des libations trop nombreuses ont rendu ses pas incertains, il n'a personne pour lui prêter le secours de son bras. Lorsqu'il mourra, il sera sans

héritier, sans personne pour continuer le nom, sans personne pour rendre hommage à ses mânes et le feu de son foyer s'éteindra. Veuille donc le bénir, O Père de tout le genre humain, et daigne exaucer sa prière !".

El, qui est toujours bon et miséricordieux, descendit du ciel, prit son serviteur par la main et lui enjoignit de rentrer dans sa demeure et de goûter, avec son épouse, les plaisirs de l'amour. "Bientôt, ajoute-t-il, tu auras un fils".

A ces mots, Daniel fut rempli de joie ; le coeur en fête, le visage exultant, il quitta le temple et prit le chemin de son palais. Il n'eut pas plus tôt franchi le seuil qu'il fit venir des musiciens et des danseuses ; et, pendant sept jours, la demeure fut en fête, les chants et la musique y résonnaient comme les cris des hirondelles dans les airs.

Avec anxiété et impatience, Daniel comptait les mois. Enfin, lorsque le temps fut révolu, l'épouse de Daniel donna naissance à un fils qu'ils appelèrent Aqhat.

Plusieurs années après, Daniel était, un jour, assis dans l'aire à battre le grain, endroit dénudé situé en plein air qui servait aussi de cour de justice ; levant les yeux, il vit, au loin, un nuage de poussière. Bientôt, il put mieux voir et distingua la silhouette d'un homme qui venait vers lui portant un arc et des floches. À mesure que la forme se rapprochait, Daniel vit qu'il ne s'agissait pas du tout d'un homme, mais que celui, qui était près de lui, n'était autre que le fameux Messire Adroit-et-Rusé, le forgeron et l'artisan des dieux, qui voyageait allant de sa forge d'Egypte aux demeures célestes des Montagnes du Nord. C'était un long trajet, et, lorsque Daniel vit que le voyageur était las et épuisé, il l'invita aussitôt à venir chez lui. "Vite, dit-il à sa femme, fais cuire un agneau pour notre hôte qui vient de la lointaine Egypte". Un agneau fut donc dûment cuit et préparé, le vin versé et, bientôt, l'hôte et l'invité furent en train de faire bonne chère, bavardant gaîment ensemble et buvant à la santé l'un de l'autre, comme des amis de longue date et pleins de confiance mutuelle. Enfin, ce fut le moment de s'en aller et le visiteur se leva pour prendre congé mais, comme il se tenait à la porte, tout occupé de ses adieux affectueux, il ne pensa plus du tout à son arc et à ses flèches et il partit sans les prendre. Daniel ne s'aperçut de la chose que lorsque son hôte était déjà loin. Ramassant l'arc, il visa, par plaisanterie, son jeune fils et lui dit qu'il pourrait le garder pour lui. "Mais rappelle-toi, dit-il, que ta première victime appartient aux dieux".

Les années passèrent et Aqhat devint un beau et vigoureux jeune homme. Un jour, étant à la chasse, il vit apparaître devant lui une belle jeune fille qui se mit en travers du chemin : "Je suis, dit-elle, la déesse Anat et je désire avoir ton arc et tes flèches. Si tu veux bien me les donner, je te donnerai de l'or et de l'argent en récompense".

Or, Anat était la déesse de la guerre et de la chasse et, en réalité, l'arc et les flèches d'Aqhat lui appartenaient : elle les avait commandés au forgeron Céleste et c'était en allant les lui remettre que celui-ci s'était arrêté dans la demeure de Daniel. Aqhat, toutefois, ignorait cela et ne croyait même pas que la créature

ravissante qu'il avait devant lui fut vraiment une déesse ; pour lui, ce n'était qu'une jeune personne qui convoitait son arme et qui cherchait à le tromper.

"Si tu désires un arc, répondit-il avec brusquerie, le Liban regorge de tout ce qui est nécessaire pour en faire un ; il y a suffisamment d'arbres pour le bois et de boeufs pour le boyau de la corde et de chèvres sauvages pour la corne. Si c'est vraiment Anat qui veut un arc, pourquoi vient-elle me trouver, moi ? Qu'elle aille plutôt voir Messire Adroit-et-Rusé ; c'est son affaire à lui et ce n'est pas la mienne de fournir des armes aux dieux".

Mais, à ces paroles, la déesse devint encore plus impatiente et plus désireuse d'avoir ce qu'elle demandait : "Si tu me donnes l'arc, dit-elle, je te donne l'immortalité. Tu seras semblable aux dieux et tu ne mourras jamais. Tu festoieras chaque jour à la table de Baal et tes' oreilles, seront charmées par une musique céleste".

Mais le jeune homme ne voulait pas céder ; "Jeune fille, dit-il, ne me raconte pas des histoires à dormir debout ; c'est bon pour des enfants mais pas pour un homme comme moi. Nul sur terre ne peut échapper à la mort. Les hommes sont comme des vases d'argile : en temps voulu, le potier les vernit et la vieillesse les couvre de fine poussière blanche. Je sais fort bien qu'il me faudra mourir un jour. Et puis, ajouta-t-il comme dernier argument, pourquoi pourrais-tu bien vouloir un arc ? Ce sont les hommes qui s'en servent ; ou bien est-ce que, par hasard, les femmes se mettraient maintenant à chasser ?" La déesse ne put s'empêcher de sourire à cette répartie. Toutefois, elle était, en train de préparer une ruse : "Je te préviens, dit-elle, avec mystère, si tu choisis la voie de la désobéissance, je saurai t'y retrouver ; si tu te confines dans ton orgueil, je saurai t'abaisser. Si, toi, tu m'appelles "jeune fille", je puis t'appeler, moi, "prince charmant", mais cela ne sera pas une heureuse solution et le jour viendra sûrement où le Prince Charmant se traînera à mes pieds".

Avec ces paroles, elle s'en fut. Sans tarder un instant, elle alla trouver El, le père des dieux, et se plaignit à lui de l'arrogance et de l'insolence du jeune homme et demanda qu'il fut puni.

El était un dieu plein de douceur et de mansuétude et il refusa d'intervenir, regardant tout cela comme une querelle sans importance.

Alors, Anat fut prise d'une rage terrible ; ce n'était plus une fille docile, implorant humblement son père, elle devint, en un instant, la redoutable déesse de la guerre, impérieuse, menaçante et agressive.

"Ne prends pas cela à la légère, cria-t-elle ! Même sans arc, je ne suis pas sans armes. Mon bras est puissant ; je puis t'attaquer et t'assommer et teindre de sang tes cheveux gris ! C'est alors que tu pourras aller, crier auprès d'Aqhat et voir si, avec tout son attirail d'arc et de flèches et avec toute sa fameuse vigueur, il peut te sauver des mains de la déesse de la guerre, toute jeune fille qu'elle soit!".

Or, El était vieux, faible et las et des menaces de ce genre ne pouvaient le laisser indifférent. Pris de peur devant l'éclat de sa fille, il tenta aussitôt de la calmer et de l'adoucir.

"Ma fille, dit-il, je t'ai toujours vue douée et calme et, généralement, les déesses ne se conduisent pas de la sorte. Il se peut, après tout, que tu aies raison. Car l'arc est certainement à toi et ce jeune t'a fait du tort en le gardant. Rien que pour cela, il mérite d'être châtié. Pais de lui ce que tu voudras"

Encouragée par l'assentiment de son père, Anat se hâta de mettre son projet à exécution. Revenant auprès d'Aqhat, elle fit semblant, cette fois, d'être une impétueuse jeune fille qui s'était sauvée de chez ses parents. "Si tu veux me tenir lieu de frère, dit-elle, je serai ta soeur et nous pourrions aller ensemble à la poursuite du gibier ; il y a, près de la cité d'Abélim, tout un excellent pays de chasse et je pourrai t'enseigner quelques nouvelles ruses pour réussir !".

Aqhat, ne soupçonnant pas le danger, consentit volontiers et la déesse se mit en devoir de mettre au point son projet. Non loin de la ville d'Abélim habitait un bandit nommé Yatpan, qui gagnait sa vie en se louant à quiconque désirait faire une mauvaise besogne. Anat décida de s'assurer son concours et de l'employer comme homme de main. Yatpan accepta avec joie et suggéra aussitôt un plan diabolique pour venir à bout d'Aqhat.

"Après la chasse, dit-il, Aqhat sera certainement affamé ; il s'assiéra dans les champs pour cuire du gibier pour son dîner ; la lueur du feu montrera où il se trouve. Je profiterai de cette indication et j'irai me jeter sur lui".

C'était là un plan assez simple mais, pendant que le bandit parlait, Anat sentit quelque chose s'émouvoir en elle et elle comprit soudain qu'elle était amoureuse du beau prince et qu'elle ne désirait assurément, pas sa mort. Tout ce qu'elle voulait, c'était uniquement de reprendre son arc. Repoussant la féroce proposition de Yatpan, elle établit un plan de campagne plus pacifique et plus humain. Aussitôt, dit-elle, que le jeune homme s'assiérait pour prendre son repas, des vautours et autres oiseaux de proie seraient sûrement attirés par l'odeur de la viande et viendraient tournoyer tout autour. Cachant Yatpan dans un sac, elle irait, elle-même, voler avec les oiseaux et, au moment voulu, lorsqu'ils seraient juste au-dessus de la tête d'Aqhat, elle ouvrirait le sac et lâcherait le bandit. A la faveur de la mêlée générale qui s'ensuivrait, Yatpan étourdirait le jeune homme et, le laissant évanoui, il s'e saisirait de l'arc, puis la déesse le ferait remonter dans les airs et s'envolerait avec lui.

Aqhat finit, en effet, par être las et affamé et s'assit dans les champs pour cuire son repas. Aussitôt, une bande de vautours vint tournoyer en l'air, volant de plus en plus bas au-dessus de leur proie ; et, parmi eux, se trouvait la déesse portant le sac où était caché son homme de main.

Soudain, il y eut un bruit violent de battements d'ailes, le ciel s'obscurcit, l'air fut percé de cris assourdissants et, comme les oiseaux se massaient pour la descente finale, le sac s'ouvrit et Yatpan s'en élança, se jetant sur le malheureux

jeune homme. Le moment tant attendu était arrivé ; le précieux arc était à la portée de la main. Mais ici Yatpan gâta l'affaire ! La déesse lui avait expliqué en détail comment traiter Aqhat ; il devait étourdir sa victime. Mais les mots dont la déesse s'était servie pouvaient être interprétés différemment et Yatpan préféra leur donner une signification terrible. Pour ce bandit sanguinaire, c'était l'ordre de supprimer la vie du jeune prince, de le frapper à mort. Ce fut donc féroce et sans merci qu'il l'attaqua et, en très peu de temps, le jeune et beau prince était étendu sans vie aux pieds, du bandit qui tenait l'arc en toute sécurité.

Lorsque Anat vit ce qui s'était passé, elle éclata en sanglots: "Voyez ce que j'ai fait, cria-t-elle, je t'ai tué, O Aqhat, et pour un méchant arc ! Oh ! si tu pouvais; être encore vivant ! Oh ! si je pouvais te ranimer !".

Mais la déesse n'était pas au bout de ses malheurs, Yatpan fut de nouveau maladroit et malfaisant et, cette fois-ci, avec un résultat bien plus fâcheux encore. Comme Anat s'envolait avec lui loin du lieu de l'attaque, le fameux arc glissa de la main du bandit et tomba, pour toujours dans la mer. Les peines d'amour de la déesse étaient, cette fois, bien perdues et perdues à jamais : non seulement son bien-aimé avait été tué, mais le meurtre s'avérait inutile. Et ce qui devrait suivre serait bien pire; les dieux, en effet, avaient jadis décrété que, là où serait versé un sang innocent, rien ne pousserait plus. La terre allait donc languir, les moissons cesseraient de mûrir, le blé se desséchant dans l'épi.

Pendant que tout cela se passait, le roi Daniel était assis, comme de coutume, en plein air aux portes de la ville, rendant la justice et s'occupant des affaires du royaume.

Tout à coup, sa fille Paghat arriva en courant, venant de la campagne : "Regardez, cria-t-elle, il y a une bande de vautours au-dessus de la maison et dans les champs tout s'est desséché". Ce que cela signifiait, elle ne le savait que trop : un meurtre avait été commis et le cadavre devait se trouver dans les champs.

Entendant ces paroles, Daniel fut saisi d'effroi et déchira ses habits en signe de deuil. "A présent, gémit-il, Baal va sûrement nous priver de ses bénédictions. Pendant sept longues années, il n'y aura ni averses d'été, ni pluies d'hiver ; jamais le feu de l'été ne sera arrêté par les orages tant désirés ! Les raisins se flétriront sur les vignes et les rivières seront à sec !". Puis, il ordonna à sa fille de lui seller un âne afin qu'il puisse aller lui-même voir ce qui se passait. Hélas ! c'était vrai, toutes les moissons étaient flétries et rien ne restait plus dans les champs, sauf quelques rares pousses et de solitaires brins d'herbe.

Soudain, deux des serviteurs de Daniel apparurent, courant à travers champ, leurs cheveux flottant en désordre et les larmes inondant leur visage. "Aqhat, criaient-ils, est mort ! C'est la déesse Anat qui en est cause !". A ces nouvelles, Daniel fut plongé dans la consternation ; il comprenait maintenant pourquoi les rapaces criaient et tournoyaient en l'air : c'est qu'ils espéraient faire leur proie du corps de son fils. S'il ne pouvait promptement ravoier les restes de son fils, il serait impossible de leur donner une sépulture convenable. Levant les yeux au

ciel, Daniel pria Baal. "O Baal, dit-il, daigne envoyer tes vents pour qu'ils brisent les ailes des vautours ; que ces oiseaux tombent à mes pieds et, si je trouve dans leur corps des débris d'os et de chair, je saurai que ce sont là les restes d'Aqhat, je les prendrai et leur donnerai une sépulture dans les profondeurs de la terre". A peine ces paroles s'étaient-elles échappées de sa bouche qu'il s'éleva un vent violent et les vautours furent comme projetés du ciel sur le sol. Daniel ouvrit le gésier de deux vautours d'un coup de couteau, sans y trouver ni graisse, ni os ; mais un troisième rapace tomba à ses pieds, c'était le plus féroce de tous, la mère vautour elle-même, et dans son gésier se trouvaient bien, cette fois, des traces de chair humaine. Avec respect, Daniel enterra les restes de son fils assassiné.

Puis, il se mit à rechercher le coupable, allant dans chacune des cités voisines et les menaçant d'une terrible malédiction pour le cas où l'une d'elles abriterait l'assassin. Mais, bien qu'il se trouvât aller justement à Abélim, la ville la plus proche de la scène du crime, le meurtrier demeura introuvable.

Alors, Daniel retourna dans son palais et ordonna un deuil de sept ans pour Aqhat. Et, pendant sept longues années, le palais résonna de gémissements et de chants funèbres, et les lamentations s'élevaient semblables au cri plaintif des hirondelles. Enfin, lorsque fut arrivée la fin du deuil, Paghat, la soeur d'Aqhat, résolut de prendre en main la recherche du meurtrier. "Aqhat, dit-elle, n'a pas de frère pour le venger mais, si les astres sont favorables et si les dieux daignent me donner leur bénédiction, j'irai, moi-même, traquer l'assassin et, lorsque je l'aurai découvert, je le tuerai!". Et, s'armant d'une épée et d'une dague, dissimulant sous un manteau le reste de son attirail guerrier, elle se mit en route.

Au crépuscule, elle alla au village le plus proche afin d'y chercher un abri pour la nuit. Et vers qui pensez-vous que ses pas la menèrent ? Vers Yatpan lui-même, l'homme qu'elle cherchait ! (quoiqu'elle ne sût pas encore que c'était lui!).

Yatpan fut séduit par sa beauté et pensa aussi que c'était, peut-être, là un client possible à qui faire ses offres de service ; il l'accueillit chaleureusement et l'invita aussitôt à boire avec lui ; lorsqu'il eut fait, force libations, il se mit à se vanter, comme ont coutume de le faire les gens ivres.

"Voyez donc, s'exclamait-il, la main qui a enlevé la vie à Aqhat peut tuer des ennemis par milliers !". Le secret lui avait échappé ! Mais Yaghat était prudente et avisée. Si son coeur était indomptable comme un lion, son esprit était aussi subtil qu'un serpent. Modérant son impatience, elle ne cessait de remplir la coupe du coquin jusqu'à ce qu'il s'affalât sur son siège, somnolent et épuisé. Aussi vive que l'éclair, la vaillante princesse tira son épée et, en un instant, le scélérat fut étendu mort devant elle ...

"Nous ne possédons pas le reste de l'histoire. Nous pouvons imaginer, cependant, que la malédiction fut retirée de la terre dès que justice fut faite : les pluies revinrent, la verdure se remit à pousser.

Nous pouvons supposer aussi que, plus tard, lorsqu'une vie nouvelle pénétra le monde, Aqhat ressuscita, lui dont les restes avaient reçu une pieuse sépulture par les soins du roi Daniel. En effet, selon la croyance des Anciens, rien ne meurt éternellement et la sépulture n'est qu'un prélude à la résurrection. Ou bien, si nous avons plus d'imagination encore, nous pouvons croire qu'Aqhat eut sa place dans les étoiles où l'on peut toujours le voir sous la forme céleste. Quant à son fameux arc, peut-être, a-t-il été retrouvé dans les profondeurs de la mer et porté aux cieux, lui aussi ; bien que nous ne puissions plus le voir de nos jours, les mages de l'Orient voyaient jadis, dans les étoiles, la forme d'un arc géant ?

Commentaire de Gaster

Les peuples de l'antiquité aimaient à voir dans le ciel les formes des dieux et des héros que les mythes et les contes leur avaient rendus familiers. Le Ciel, lui-même, était pour les Anciens le manteau d'Ishtar ou le vêtement d'Odin, ou bien c'était une tapisserie tissée par Dieu lui-même d'après le modèle qu'il avait créé. Le Soleil était Apollon aux blonds cheveux ou le sévère dieu de la justice aux regards pénétrants, la Lune était Artémis, reine des nuits ; l'arc-en-ciel était la ceinture de Laima ou le sabre d'Ali ou le bandeau d'Ormuzd. Le groupe familial des Pléiades était formé par les vierges, compagnes d'Artémis, que poursuivait Orion ; et on pouvait même trouver, dans le firmament, les tresses superbes de Bérénice, reine d'Egypte. Or, de toutes les étoiles du ciel, les plus brillantes et les plus belles sont celles qui dessinent maintenant encore la forme d'Orion. Il est naturel que nos ancêtres éloignés aient voulu y voir la figure d'un personnage particulièrement fameux. Mais ils ne purent s'entendre sur le choix du personnage et deux légendes différentes prirent naissance.

Selon la première légende, les étoiles figuraient le Chasseur Séant, le plus grand, le plus beau et le plus fort des hommes qui avait osé offenser la déesse de la chasse et avait, été mis à mort.

L'autre légende a, pour origine, un fait curieux qui n'a guère de rapport avec l'histoire traditionnelle du Chasseur ; pendant deux mois entiers de l'année, ce groupe particulier d'étoiles n'est pas visible. Il disparaît du firmament nocturne vers la fin d'avril et ce n'est qu'en juillet (Tammouz) qu'il revient dans le ciel matinal. De plus, dans, les climats d'Orient, ces étoiles s'évanouissent exactement au moment où la sécheresse d'été va commencer. Dès qu'elles ont disparu, les pluies cessent, les rivières s'assèchent, la terre languit, aucune verdure ne pousse. Pour beaucoup de peuples anciens, cela ne pouvait signifier qu'une chose : la figure représentée par ce groupe d'étoiles était sûrement celle du dieu puissant de la fertilité (que ce soit le Tammouz babylonien ou l'Adonis syrien), dont on pensait qu'il mourait ou disparaissait, chaque année, au début de l'été pour revivre ou revenir à la fin du temps sec.

... Mais notre histoire se poursuit : la mort du chasseur⁴⁸ a causé, dit-on, un cataclysme terrestre ; ensuite, le héros est ressuscité et vengé ; dans cette seconde partie, apparaît nettement, quoique sous une forme atténuée, le mythe

du dieu qui meurt et qui ressuscite. Le but du récit composite était d'expliquer ce qui se passe "à la fois dans; les cieux et sur la terre" pendant la saison sèche.

Il n'est pas impossible que, sous une forme plus ancienne encore, notre histoire ait été composée pour accompagner et commenter la pantomime sacrée d'une fête d'été, alors que le chasseur et son arc revenaient dans le ciel et que la nouvelle année commençait. Des fêtes de ce genre se voient dans plusieurs parties du monde et les pantomines rituelles en sont un ornement habituel. S'il en était ainsi, bien des épisodes de l'histoire ont pu être inspirés ou influencés par les rites de la cérémonie. L'ensevelissement pompeux des restes d'Aqhat, par exemple, et le long deuil en son honneur peuvent très bien reproduire la coutume ancienne et même moderne d'enterrer, de pleurer et, plus tard, de faire ressusciter de petites figurines représentant le génie de la fertilité.

Dans le courant de l'histoire, sont introduites plusieurs idées ou coutumes traditionnelles qui demandent un mot de commentaire ;

1° - Lorsque Daniel sert sept jours dans le temple pour obtenir du ciel la faveur d'avoir un fils, il observe un rite connu que les latins appelèrent "incubare" (être couché dans un temple) : dans l'antiquité, les personnes qui demandaient une faveur aux dieux ou qui voulaient être guéries d'une maladie se retiraient dans un sanctuaire et dormaient la nuit dans son enceinte ; leurs rêves étaient supposés révéler la volonté divine. Habituellement, les suppliants revêtaient l'humble habit des pèlerins ou des serviteurs, et c'est là ce qu'on doit comprendre lorsqu'il est dit que le roi Daniel s'habille ainsi.

2° - L'idée que le sang innocent souille le sol où il est versé et le rend infécond se retrouve dans l'histoire biblique de Gaïn : "Désormais, tu seras maudit, banni de la terre qui a ouvert sa bouche pour boire de ta main le sang de ton frère ; quand tu la cultiveras, elle ne donnera plus sa richesse"⁴⁹. Nous lisons également dans les Nombres ⁵⁰: "Vous ne souillerez point le pays où vous êtes car le sang souille le pays. Le sang versé ne pourra être expié que par le sang de celui qui l'aura répandu". Dans le Cantique de Moïse, il est dit : "(Dieu) vengera le sang de ses serviteurs ; il tirera vengeance de ses ennemis et fera l'expiation pour le sol de son peuple"⁵¹.

La même idée apparaît aussi dans l'Oedipe roi de Sophocle.

Il est impossible de localiser la scène de notre histoire. Nul ne sait exactement où se trouvait la ville d'Haranam ; un endroit de ce nom est mentionné deux fois dans la littérature égyptienne comme étant en Syrie du Nord"⁵².

Ainsi se termine la première légende cananéenne adaptée par T.H. Graster, la seconde n'en est pas' moins intéressante, elle s'intitule "le roi qui oublia", traduite chez Villereau par "Keret Roi des Sidoniens".

Le Roi qui oublia

Au temps jadis, régnait dans la cité d'Houbour un roi grand et puissant nommé Kéret. Mais, bien que son royaume fut vaste et sa richesse considérable, ce roi était affligé et plein de tristesse car il n'avait ni femme, ni enfant, ni frères et soeurs à qui laisser son héritage lorsqu'il mourrait, Plus Kéret songeait à tout cela et plus il devenait triste ; un jour, il ne put se contenir davantage : il alla dans une chambre retirée, se jeta sur son lit et pleura. Il pleura bruyamment et amèrement et, bientôt, sa couche fut trempée de larmes. A la fin, sanglotant et soupirant, il s'endormit. Soudain, dans son rêve, il vit la chambre entière illuminée et, auprès de son lit, se tenait Dieu lui-même, lui, le roi des cieux et le père de l'humanité, le regardant avec une expression de tendresse et d'amour infinis.

"Qu'y a-t-il qui te chagrine, Kéret ? demanda-t-il doucement. Pourquoi les larmes ruissellent-elles, ainsi des yeux de mon serviteur bien-aimé ? Que désires-tu ? Peut-être ton royaume ne te suffit-il pas et voudrais-tu en avoir un aussi vaste que celui de Dieu lui-même ?" ...

"Non, répondit Kéret, ce ne sont pas là les motifs de mes pleurs ... Je soupire après un fils qui monterait sur mon trône après ma mort".

"Eh bien, tu l'auras, ce fils, répondit le dieu. Lève-toi maintenant, sèche tes pleurs, baigne-toi afin d'être lavé de toute souillure, procure-toi un agneau, un chevreau et une paire de colombes, verse du vin dans un gobelet d'argent et du miel dans un vase d'or. Puis, monte sur la tour, mets-toi à cheval sur le mur, élève les mains vers le ciel. Dispose ensuite un repas pour moi et prie Baal de venir le partager.

"Lorsque tu auras fait tout cela, ordonne que tout le grain soit tiré des greniers et le blé des réserves publiques de façon qu'on puisse faire du pain d'avance pour six mois au moins. Appelle alors le peuple aux armes. Lorsque tu auras rassemblé tes troupes, marche pendant six jours. A l'aube du septième, tu atteindras le pays d'Oudoum où règne le puissant roi Pabil. Passe comme l'ouragan à travers villes et villages, pille la campagne ; que toute vie s'arrête sous tes pas ; pousse devant toi le bûcheron, le batteur de grain et le puiseur d'eau. Mais, lorsque tu arriveras à la capitale du pays, entres-y sans bruit. Pendant six jours ne tire aucune flèche et ne lance aucune pierre. A l'aube du septième jour, le roi Pabil se lèvera de sa couche et verra soudain tes troupes qui encerclent ses remparts. Alors il t'enverra des messagers pour te dire : "Prends tout l'argent, que tu veux et l'or le plus brillant. Prends tout: cela, Kéret, en échange de la paix et quitte aussitôt mes Etats. N'assiège pas Oudoum car ce pays je le tiens de Dieu même !",

"En entendant ces paroles, tu renverras les messagers avec cette réponse ; Quel besoin ai-je de l'argent et de l'or étincelant ? Donne-moi plutôt ce que je ne possède pas chez moi ! Donne-moi la vierge Horaya, entre toutes, admirable, dont la beauté est comparable à celle d'Anat et dont la grâce est pareille à celle d'Ishtar, dont les yeux sont des lapis brillants entourés de rubis, laisse-moi me

délecter de ses regards. Car c'est elle que Dieu m'a désignée en rêve pour être la mère de mes enfants et de mes, héritiers !" A peine Kéret se fut-il éveillé, après ce rêve, qu'il fit aussitôt comme le lui avait prescrit le dieu ... Pendant deux jours ils marchèrent aussi nombreux que le sont les sauterelles dans la plaine. A l'aube du troisième jour, ils se trouvèrent devant le sanctuaire d'Asherat, déesse protectrice de Tyr et de Sidon. "Aussi vrai que règne Asherat sur Tyr, s'écria-t-il, aussi vrai qu'existe la déesse de Sidon, si j'obtiens Horaya pour mon épouse, je ferai don à cette déesse de deux fois le poids de la jeune fille en argent et trois fois son pesant d'or !" ... A l'aube du septième jour, au moment où les étalons firent entendre leurs premiers hennissements, où les ânes se mirent à braire et où les chiens poussèrent leurs aboiements matinaux, le roi Pabil se leva de sa couche et regarda au dehors et voilà qu'il vit l'armée de Kéret massée derrière ses remparts...

Lorsque Pabil vit que toutes ses supplications seraient vaines, il s'apprêta à livrer sa fille à Kéret. Exultant et triomphant, Kéret retourna dans ses Etats. Dès qu'il fut rentré dans son palais, il fit vœu à Asherat de lui consacrer tout enfant mâle qui naîtrait de son mariage.

On tint table ouverte pour tous ... même les chortes célestes vinrent aussi participer aux réjouissances. De la terre vint Baal et du ciel arriva le prince Cluve, etc ...

Lorsque la fête battit son plein... Dieu se leva donc de son siège, prit un gobelet dans sa main et chanta ces couplets ;

"Oyez ; tôt ou tard la jeune épouse verra

Que sept fils ou huit il lui naîtra.

Le dernier comme le premier brillera,

Moitié humain, moitié divin sera.

Oyez ; tôt ou tard la jeune épouse verra

Que sept filles ou huit il lui naîtra.

La dernière pas moins noble ne sera

Que la première-née qui la précédera.

Cet époux aussi s'élèvera :

Tous les rois de la terre il surpassera,

Au-dessus des peuples il régnera,

A jamais sa gloire on célèbera !"

Dans le temps voulu, Horaya devint mère et il est; exact qu'elle eut, dans la suite des fils et des filles. Mais, dès que son bonheur et la prospérité de sa maison avaient été assurés, Kéret avait oublié le vœu fait à Asherat et s'adonnait de plus en plus aux fêtes et aux orgies.

Sept ans durant, la déesse patienta ; puis, elle se mit fort en colère : "Si Kéret peut m'oublier, se dit-elle, je peux, moi aussi, l'oublier, je ne lui conserverai plus sa santé, je ferai vis-à-vis de lui comme il a été fait à ses frères!".

Et, quelques jours plus tard, le roi Kéret fut bien, en effet, pris d'une grave maladie... Or, la vie du pays était étroitement liée à la santé du roi et, lorsque le roi languissait, la terre en faisait autant... Le pays tout entier était frappé de ruine ... Mais Dieu, qui est toujours plein de miséricorde, ne pouvait supporter de voir périr Bon serviteur... Tout d'abord, il fit appel aux intendants de la maison de Baal : "Pourquoi donc, cria-t-il, la pluie ne descend-elle pas sur la terre ? Ouvrez les fenêtres et qu'elle tombe à flots !" Mais les dieux ne lui obéirent pas, car ils ne pouvaient manquer auteur promesse vis-à-vis de leur mère Asherat. Sept fois, Dieu fit appel à ses enfants, et sept fois en vain.

Mais El envoya la magicienne (celle qui enlève-la-maladie) et prononça cette incantation : "Deviens, toi-même, faible et sans force, ô mort ! Et toi, céleste magicienne, que ton pouvoir soit le plus fort !". Et la magicienne, en touchant la tête de Kéret avec sa baguette magique, chassa la maladie en la forçant à entrer dans l'image du dragon. Aussitôt, Kéret fit venir Horaya et la pria de lui servir du gibier : trois jours après il était entièrement guéri et remis sur pieds.

Yassib, ignorant la guérison de son père, s'avança de son trône et lui dit : "Seigneur, dit-il, tu es faible et vieux, les rênes du gouvernement tombent de tes mains. Tu ne peux plus te faire le champion du pauvre, ni défendre l'opprimé ; tu ne peux plus nourrir la veuve, ni secourir l'orphelin ; pour ta famille et tes compagnons, tu es déjà mort ... Descends de ton trône et laisse-moi régner à ta place !". Lorsque Kéret entendit ces mots, il se leva de son trône et apparut à son fils dans tout l'éclat de sa belle vigueur, il était véritablement comme un jeune homme au jour du combat. "Méprisable coquin, cria-t-il, les yeux flamboyant de rage. Dorénavant tu ne seras plus mon fils ! Puisse le dieu des enfers t'ouvrir la tête et puisse la déesse des combats te fendre le crâne !.." ... Cela fut le sort des autres fils qui lui réclamaient le trône... Seuls Elhau et Shetmanet furent bénis n'étant pas venus réclamer la couronne. "Vous seuls m'avez vraiment aimé et pleuré et, dans vos coeurs, il n'y a eu ni cupidité, ni convoitise. Allez donc en paix et sachez qu'à ma mort le spectre sera pour vous avec le droit d'aînesse". C'est ainsi que fut réalisée la promesse divine, le dernier des fils devint le premier et la plus jeune des filles eut en partage la part de l'aînée...

Commentaire

Sien qu'il manque, peut-être, au "Roi qui oublia" la touche artistique de l'épopée de Gilgamesh ou la magnificence du poème de Baal, ce conte n'est pas un des moindres chefs d'oeuvre de la littérature de ce temps.⁵³

Trois éléments de la tradition populaire qui ont une place dans ce récit demandent, peut-être, une explication :

1°- Le fait que Kéret doit assiéger la cité du roi Pabil mais ne peut l'attaquer qu'à l'aube s'accorde avec l'usage arabe : tout assaut donné dans la nuit est regardé comme une lâcheté. De même dans la Bible⁵⁴ à propos de la révolte de Sichem.

2°- L'idée que toute fertilité disparaît lorsque le roi est malade est l'une des notions les plus répandues parmi les primitifs⁵⁵. De même, si un roi désobéit aux dieux, ceux-ci peuvent se venger en ruinant le pays tout entier. La Bible nous en offre encore un exemple parfait : "Au temps de David, il y eut une famine qui dura trois années consécutives, David consulta le Seigneur qui lui dit : il y a du sang sur Saül et sa famille parce qu'il a mis à mort les Gabaonites"⁵⁶.

3°- La manière dont Kéret est guéri est une illustration de la très ancienne et primitive pratique connue sous le nom d'"envoûtement" ; c'est-à-dire que, par un moyen magique, on fait passer la maladie ou la malchance d'une personne dans une figurine quelconque. Cette pratique est connue au Liban et dans le monde Arabe sous le nom de "Al Kitaba". Mais, ce qui est d'un intérêt tout particulier dans le cas présent, c'est que la figurine, qui est placée sur Kéret, est en forme de serpent ou de dragon et ceci est à rapprocher du serpent d'airain que Moïse façonna et fixa sur un poteau dans le désert pour guérir les Israélites de la peste, maladie que l'écrivain hébreu qualifie de "morsure des serpents brûlants"⁵⁷. Des statuettes magiques figurant des serpents furent retrouvées par des archéologues en plus d'un endroit en Palestine⁵⁸.

La troisième pièce maîtresse des poèmes de Ras Shamra est l'"Histoire de Baal"⁵⁹. Outre les renseignements quelle nous fournit à propos des rapports entre Baal et les autres divinités, c'est l'aspect symbolique qui doit nous intéresser. Presque toutes les théories⁶⁰ sur les rapports Baal-Adonis tirent leurs origines dans cette légende.

Histoire de Baal

Dans l'obscur début des temps, lorsque les dieux se partagèrent le monde, la terre n'avait encore ni seigneur, ni maître. Parmi les dieux, deux briguaient cet honneur : l'un était Baal, dieu de l'air et de la pluie ; l'autre était Yam, le dragon qui régnait sur les eaux.

Baal dit : "la terre est mienne, car c'est grâce à mes rivières et à mes sources qu'elle est arrosée et rafraîchie". Yam dit de même. Longue et âpre fut leur discussion, à tel point qu'ils finirent par recourir à Dieu pour les départager. "La

terre, déclara Dieu, appartient à Yam, car l'eau est la plus importante des choses". Et, ayant parlé, il fit venir l'artisan céleste, Messire Adroit-et-Rusé, et le pria de bâtir un palais pour Yam en témoignage de son amitié. Mais, à ce moment, Ashtar, le plus jeune des dieux, s'avança vers lui et s'écria : "Seigneur, si c'est ton bon plaisir, laisse-moi être le roi de la terre. Ne suis-je pas, en effet, génie des ruisselets et des rigoles qui arrosent la terre pendant les mois où

Baal retient ses pluies et où les rivières et les lacs sont à sec ? N'est-ce pas moi qui conserve la vie à la terre lorsqu'elle languit pendant l'été et semble près de mourir ?" Mais Dieu se contenta de lui rire au nez ; "Toi ! cria-t-il, ses yeux brillant d'amusement, mais voyons tu n'es même pas d'âge à prendre femme ; et encore moins, par conséquent, à gouverner la terre !" Et il lui dit de ne pas demeurer en sa présence.

Yam ne fut pas plus- tôt installé qu'il se comporta en tyran et se mit à réclamer des tributs exorbitants à tous les dieux et à toutes les déesses ; mêmes les colliers que les dames célestes portent comme ornements devaient être livrés à sa cupidité. Mais Ishtar apparut au milieu de l'assemblée des dieux indignés :

"Frères et soeurs, dit-elle (avec sa voix musicale), je vous en prie, laissez-moi descendre vers la mer. J'essaierai d'attendrir le dragon par ma musique et mes charmes et, peut-être, son coeur s'adoucir à notre égard".

Bientôt, comme les accents de la musique parvenaient aux oreilles du dragon, il s'écria : "fille de la mélodie, qu'est-ce qui t'amène ici, si joyeuse et insouciante ?".

"Je suis Ishtar, répondit la déesse, et je suis venue implorer ta miséricorde pour mes frères et mes soeurs".

"Déesse, dit-il, si tu veux t'offrir toi-même en tribut, je n'en demanderai pas d'autre". Dès qu'il l'eut entendue, Baal fut rempli de fureur et alla immédiatement trouver le dragon qu'il abreuva d'injures et provoqua au combat. Mais il répugnait à Dieu El de livrer Baal à son ennemi. Baal supplia ses soeurs Ishtar et Anat de l'aider à provoquer le dragon.

Pour vaincre Yam, Ishtar fit venir Messire Adroit-et-Rusé, le célèbre artisan, et le pria de façonner pour Baal deux massues magiques qui, si jamais elles manquaient leur but, revenaient à la main qui les avait lancées. Et Baal prit les massues du forgeron, l'une s'appelait Attaque et l'autre Chasse. Baal, avec sa massue Chasse, atteignit son but, la crête du dragon s'affaissa, sa mine devint piteuse, il se traîna lourdement sur la rive et s'y effondra.

"C'en est fait, dit-il en haletant, je suis comme mort. Que Baal soit roi !". Bien que ce fût là le terme de la domination de Yam, ce ne fut pas pour autant la fin des tribulations de Baal. Roi, il l'était bien, mais roi sans palais, et, sans palais, aucun des dieux ne voudrait lui rendre hommage. Alors Anat exposa à sa mère les plaintes de Baal. Après que Dieu lui eut souhaité la bienvenue et lui eut fait servir des rafraîchissements, Asherat, la mère d'Anat et de Baal, s'écria :

"Seigneur, tu possèdes la sagesse, de même que l'immortalité, et cette sagesse t'a inspiré de faire de Baal notre roi, ... En dépit de cela, il n'a pas de palais...".

El consentit. Asherat retourna bien vite auprès d'Anat et lui dit la bonne nouvelle. "Va trouver Baal, cria-t-elle, et dis-lui d'envoyer de ses gens au Liban pour y choisir les plus beaux cèdres !

Que les montagnes donnent leur argent et les collines leur or le plus pur ; qu'on apporte des gemmes et des pierreries et que le palais a'élève plein de magnificence !". L'édifice fut donc commencé et, en sept jours, il était presque terminé⁶¹. Après un autre combat contre Yam, Baal alla partout sur terre... se faisant proclamer roi.

A son retour, il appela Messire et lui dit : "Tu peux maintenant percer une fenêtre dans le palais car j'en ai trouvé l'emploi. Chaque fois que cette fenêtre sera ouverte, ce sera la signe que la terre a besoin de pluie et, à ce moment même, on ouvrira aussi les fenêtres du ciel et la pluie tombera à travers"

Puis Baal entonna cette chanson :

"Ennemis de Baal, dites-nous

Vraiment pourquoi tremblez;-vous ?

C'est qu'il porte son oeil sur tout

Et que sa main frappe durement.

Qui aura ses désirs négligé

Se verra à la fin frappé.

Le cèdre énorme un jour sera couché

Par son souffle furieux".

"Dorénavant, dit-il, je serai seul à régner sur les dieux et les hommes et ni roi, ni sujet ne discutera mon droit. Dorénavant; la terre sera mon domaine et nul ne pourra l'envahir".

Mais, tout à coup, son expression changea : "Qui sait ? pensait-il, qui sait si Mot n'est pas, en ce moment même, en train de comploter contre moi ?".

Il fit donc venir deux messager, le génie des vignobles et celui des prairies, et il leur enjoit d'aller jusqu'au bout du monde : "Là, dit Baal, vous trouverez une montagne aux deux pics jumeaux ; en dessous s'étend le royaume de la mort où règne Mot. Soulevez cette montagne sur vos mains et descendez ... Restez à bonne distance de lui et dites-lui que ses domaines propres sont les obscures profondeurs souterraines et les déserts torrides de la terre et que là, et là seulement, il doit demeurer". ... Lorsque Mot eut reçu ce message, il se mit dans une colère terrible. Ah C'est bien ! hurla-t-il, Baal va rester sur son trône, heureux et bien à l'aise, enveloppé de son vêtement céleste, pendant que moi je devrai me morfondre ici dans l'horreur et l'obscurité, ... Qu'il descende donc ici et je serai ravi de lui offrir un festin !".

... Baal vit alors que toutes ses ruses étaient vaines et qu'il lui fallait maintenant affronter son rival. Il prépara son char, prit avec lui les nuages, les vents et les pluies, ... se barbouilla d'ocre rouge, qui était un charme contre les forces du mal, et il descendit au royaume des ténèbres pour répondre à l'invitation de Mot. Mais Baal, ayant goûté aux mets du séjour des morts, ne pouvait plus retourner sur terre. Il devint le prisonnier de Mot. Aussitôt, la terre languit car la pluie ne tombait plus et aucune verdure ne poussait ; deux messagers apparurent peu après dans le ciel, haletants et effarés, et s'inclinèrent très bas devant le trône de Dieu : "Maître, s'écrièrent-ils, nous étions sur terre, nous sommes allés visiter les domaines de Baal : les belles et vertes prairies ; mais, hélas, Baal était introuvable ! Il a sombré dans le monde souterrain !".

Alors Dieu descendit de son trône et s'assit sur son tabouret et, du tabouret, il descendit pour aller s'asseoir par terre et il couvrit sa tête de cendres, enleva ses vêtements royaux et endossa l'habit de deuil. Puis, il erra, par monts et par vaux, se meurtrissant lui-même et criant d'une voix forte "Baal est mort !" Anat, comme une brebis qui n'a plus son agneau, alla à la recherche de son frère en criant ; "Baal est mort !". A l'heure du crépuscule, elle rejoignit la déesse-Soleil au moment où celle-ci s'enfonçait pour la nuit dans le monde souterrain. "Déesse-Soleil, b'écria Anat, tu es la seule de tous les dieux à descendre au séjour souterrain et à pouvoir revenir. Je t'en conjure, lorsque tu reviendras, ramène avec: toi mon frère Baal ; tu le placeras sur mes épaules et je pourrai ainsi le porter jusqu'à la Montagne du Nord et lui donner une sépulture convenable dans un sol béni".

Dieu, ne voulant plus se laisser aller à un chagrin stérile, se tourna aussitôt vers son épouse ; "Asherat, dit-il, puisque Baal est mort, il faut lui désigner un successeur. Nomme-moi tel autre de tes fils que tu voudras, et je le ferai roi de la terre". "Celui que nous choisirons, dit la reine, doit être au moins, aussi rapide que Baal et non moins beau et gracieux !". "Que Ashtar soit donc roi de la terre!".

Mais, lorsqu'il monta sur le trône royal, sa tête n'atteignit pas le haut, ni ses pieds le tabouret : il n'était, qu'un enfant. Anat, cependant, rencontra Mot, l'ennemi de Baal : "Voilà l'occasion de le prendre, se dit-elle, car il ne sait pas que j'ai déjà fait revenir le corps de Baal de son sinistre royaume". Anat, saisissant Mot rudement par l'épaule, l'ouvrit en deux avec son épée, puis brûla son corps dans le feu, puis en plaça les restes dans un tarare, puis les fit passer dans un moulin et, enfin, les mit en terre ...

Cette nuit-là, Anat fit un rêve bizarre : les lits des rivières, qui depuis des mois étaient à sec, se remplissaient soudain de miel et, du ciel, se déversait une pluie d'huile. "Maintenant, je suis certaine que Baal vit bien, dit-elle, et que ce n'était pas un cadavre que j'ai porté à la Colline sacrée pour les funérailles. Baal est sûrement ressuscité, il est descendu de la Montagne et se trouve quelque part sur la terre !".

Or, Baal était, en effet, ressuscité ; il régla ses comptes avec Ashtar, puis il retourna à la Montagne du Nord et reprit sa place sur le trône royal.

Pendant six ans, Baal régna en paix. Mais, la septième année, Mot parut sous son ancien aspect et provoqua Baal de nouveau au combat, long et féroce fut le combat, tantôt Mot triomphait, tantôt Baal. Mot, entendant les reproches de la déesse Soleil, fut très effrayé : "Que Baal soit roi", dit-il ... "Que Baal monte sur le trône".

Et Baal chanta cette chanson :

"Maintenant, je t'en prie, (Anat) bannis le combat de la terre

Et fait que l'amour s'enracine dans le pays !

Va lancer sur la terre des trames de paix ...

Ecoute ; je suis, moi, un des dieux de cette Colline du Nord

Et je veux façonner sur cette hauteur qui est mienne

Des foudres telles que le ciel n'en a jamais contemplé,

Une voix comme les hommes n'en ont jamais entendu,

Plus forte que tout ce que l'humanité a connu.

Viens donc, ô ma soeur, et moi-m[^]me j'irai renouveler mon ardeur

Dans cet endroit béni qui à jamais

Sera la colline de mon héritage,

Dans cet endroit merveilleux qui à jamais

Sera la Montagne où demeurera ma puissance ! ".

Alors, Anat comprit que Baal était vraiment roi car les cieux proclamaient sa puissance et le firmament glorifiait son oeuvre.

Commentaire

Cette histoire est, en réalité, un mythe des puissances de la nature, dit T. Gaster. Baal représente le pouvoir des pluies ; Yam, celui des océans et des rivières ; Mot, celui du désert et des régions souterraines. En langue arabe, un sol trempé de pluie est encore appelé "terre de Baal", tandis que les endroits arides et infertiles se nomment "maqat" (terre morte), mot qui s'apparente au nom de "Mot". Il est possible que, dans sa forme originale, cette histoire ait été composée en vue d'un festival d'automne qui marquait le retour de la saison des pluies et le début de l'année agricole. Ce festival aurait, sans doute, été un précurseur de la fête hébraïque de la Récolte, que les Israélites conservent encore sous le nom de fête des Tabernacles. La disparition de Baal et l'occupation passagère de son trône par Ashtar refléterait le coutume habituelle et primitive de désigner "un roi par intérim". Pour atteindre Mot, les messagers de Baal doivent voyager dans le nord jusqu'à une montagne flanquée de deux

pics jumeaux. C'est là un exemple de l'idée courante que les démons habitent le nord et les régions extrêmes du monde, idée en honneur chez les anciens Iraniens, Mandéens (Sabéens), Juifs, Grecs et bien d'autres. On trouve même un souvenir de cette idée dans la poésie anglaise : le "paradis perdu" de Milton nous décrit les anges rebelles qui s'assemblent dans le nord. La notion que le Baal est revêtu d'un vêtement céleste est familière dans les Psaumes : "Vous, vous êtes (Dieu) enveloppé de lumière comme d'un manteau, vous avez déployé les cieux comme un rideau".⁶²

Nonnus, poète grec du VI^e siècle de notre ère, décrit Héraklès (ou Baal) de Tyr qui porte un "vêtement, semé d'étoiles." et qui est enveloppé d'un manteau qui éclaire les cieux dans la nuit.

Le retour imminent de Baal est révélé à sa sœur Anat par un songe où les rivières asséchées se remplissent soudain de miel et où une pluie d'huile descend des cieux. C'est une description typique et traditionnelle de l'Age d'Or et du Paradis Terrestre. En effet, la Terre promise est décrite, dans la Bible, comme un pays "débordant de lait et de miel". Le poète grec Euripide dit également que, lorsque Dionysos se révéla aux hommes, "les rivières avaient du miel en guise d'eau"⁶³.

Ce panthéon, où s'affirment simultanément la tendance à "fragmenter" le grand dieu El en une multiplicité de divinités : secondaires et complémentaires : les unes des autres et celle qui réunit des attributs différents en une même personne divine, est une bonne preuve d'un monothéisme altéré mais toujours reconnaissable. Il est vrai que l'idée d'un "panthéon" hébreu, est incompatible avec le monothéisme qui est pratiquement l'attitude observée par Israël dès ses origines⁶⁴.

Néanmoins, lorsque nous lisons des textes tels que : Psaumes, LXXXII,1 "Iahvé se tient au milieu des dieux" ou LVIII,2 "Est-ce que vraiment vous rendez la justice, dieux ?", le prologue du livre de Job et le récit de l'assemblée céleste au temps d'Achab⁶⁵, nous ne pouvons nous empêcher d'y reconnaître l'écho, bien atténué certes, de traditions mythologiques selon lesquelles la royauté de Iahvé serait le résultat d'une victoire sur les divinités adverses, désormais réduites au rang d'anges ou de serviteurs ou dégradées au rang de démons et toujours soumises à l'empire du dieu d'Israël, comme les autres divinités à El ou à Baal.

Nous pouvons admettre une certaine dégradation de la religion cananéenne. Les éléments valables qu'elle renfermait (ex. : monothéisme) furent intégrés par le Iahvisme ; il ne lui reste finalement plus que les pratiques qui prirent un développement allant bien au-delà de ce que nous en révèlent les textes d'Ugarit. Il faut lire un ouvrage, comme le *De Dea Syria* de Lucien, pour se rendre compte de l'évolution subie.

Les relations entre Canaan et Israël ne doivent pas être envisagées comme si le second était issu du premier ; à cet égard nous serons beaucoup moins affirmatifs que les premiers interprètes des textes d'Ugarit mais nous pensons

que, sur le terrain commun d'une même psychologie et d'une même culture intellectuelle, ont émergé à la fois Canaan et Israël. Si ce dernier a connu un développement sortant de l'ordinaire, grâce à l'élection dont il avait été l'objet, il lui appartenait, dans la suite du déroulement de son histoire, de faire bénéficier des fruits de cette élection le sol d'où il était issu.

Conclusion

Quand nous parlons "des religions sémitiques" et non "de la religion des Sémites", c'est qu'en effet cette dernière, comme le dit justement Lagrange, n'appartient pas à l'histoire⁶⁶. Aussitôt que cette histoire commence, les différentes branches des Sémites ont leur religion propre. Chacun de ces groupes a suivi sa voie propre mais, ce qui est décisif, c'est que les voies historiques ont dû évoluer naturellement de celle du passé. Cela nous avons cru le reconnaître par le caractère commun de leur sentiment religieux : le monothésime. Il est possible que le culte des Baals soit né en Phénicie, celui de Hadad en Syrie, le culte du dieu lune (Siu) à Our, etc ... Mais ce qui est certain c'est l'antériorité de la conception de "Maître", car on dit toujours ; Baal Shamim = Maître du ciel, etc ... Baal, en sémitique occidentale, Bel, en babylonien, supposent la communion d'une idée assez particulière. Si on a supposé que la Chaldée fut à l'origine des religions astrales et que le naturalisme s'est développé chez les occidentaux, rien ne prouve que ces deux courants soient antérieurs à ces conceptions générales qui se trouvent chez tous les Sémites et qui ne dépendent, à vrai dire, ni du naturisme, ni du système astral ..., qu'il existe des maîtres de toutes choses, que ces choses soient du ciel ou sur la terre.

Nous avons constaté que le sentiment religieux était exprimé chez tous les Sémites par le mot El, désignant à la fois un dieu personnel et la source de toute divinité ; de sorte que, si l'on veut absolument remonter par des conjonctures plus haut que l'histoire, la religion des Sémites se présente à nous comme n'étant ni spécialement astrale, ni spécialement naturiste, mais comme un sentiment religieux envers les dieux "Seigneur" de toutes choses. Pour une période antérieure, on peut concevoir le partage du divin entre le dieu masculin et le dieu féminin, puis le dieu à la fois masculin et féminin et, enfin, Dieu. Cette série de déductions ne serait, peut-être, pas plus hasardée que tel système d'évolution religieuse mais nous avons hâte, cependant, de revenir à l'histoire.

Mais, si l'histoire ne nous dit rien expressément du monothésime primitif des Sémites, elle est en revanche très formelle contre une conclusion caressée par beaucoup de critiques. Le monothésime est, peut-être, au point de départ, il n'est certainement pas au point d'arrivée. Renan ne se trompait pas quand, il disait déjà il y a un siècle que "l'épigraphie de la Syrie porte à supposer, derrière les cultes de ce pays, un certain fond de monothésime, très oblitéré, mais reconnaissable encore"⁶⁷.

Entre Iahvé et Adonis, il y a à parcourir. Ici, l'homme s'est fait Dieu. Cet "hyperanthropomorphisme" est spécialement Phénicien. Adonis, Eshmoun,

Melkart, etc... sont très nettement des surhommes et, autrement dit, des Sur-Sémites. Leur caractère ambivalent nous aidera à suivre le développement de la religion phénicienne au cours de l'histoire et, peut-être même, à hasarder quelques conjonctures sur les temps plus anciens.

LE MYTHE D'ADONIS DANS LES TRADITIONS ANCIENNES ET MODERNES

Deux textes anciens relatifs à Adonis

Texte n°1

Nous citerons, en premier lieu, un texte de Lucien de Samosate, extrait de La Déesse Syrienne⁶⁸ qui est pour la Syrie un document tout aussi rare et tout aussi précieux que l'est, pour la théologie de l'Égypte, l'opuscule que Plutarque écrivit sur Isis et Osiris⁶⁹.

VI - "J'ai vu aussi à Byblos un grand sanctuaire à Aphrodite Byblienne, dans lequel des orgies se célèbrent en l'honneur d'Adonis. Je me suis fait instruire de ces orgies. Les Bybliens disent donc que l'accident qui, du fait d'un sanglier, survint à Adonis eut lieu dans leur pays et qu'en mémoire de cet événement ils se frappent chaque année, se lamentent, célèbrent des orgies et mènent de grands deuils dans toute la contrée. Lorsqu'ils ont cessé de se frapper et de pleurer, ils célèbrent d'abord, comme s'il était mort, les funérailles d'Adonis, puis, le jour suivant, ils racontent qu'il vit, le font monter au ciel⁷⁰, puis se rasent, comme les Égyptiens après la mort d'Apis. Quant aux femmes qui ne veulent point se tondre les cheveux, elles s'acquittent par une amende qu'elles recueillent ainsi : elles doivent être prêtes, durant un jour entier, à tirer profit de leur propre beauté, la place où elles se trouvent n'est accessible qu'aux seuls étrangers et les salaires qu'elles se font deviennent une offrande pour Aphrodite.

VII - Il y a quelques habitants de Byblos qui prétendent qu'Osiris d'Égypte est inhumé chez eux et que ces deuils et ces orgies ne sont pas célébrés en l'honneur d'Adonis mais qu'ils le sont, tous, en celui d'Osiris. Je vais donc dire d'où vient qu'à cet égard ils semblent avancer des choses dignes de foi. Une tête, chaque année, vient d'Égypte à Byblos en flottant et traverse en sept jours la mer qui les sépare. Les vents la portent en ce divin voyage. Jamais elle ne dérive et elle n'aborde seulement qu'à Byblos. C'est un miraculeux prodige. Il se produit chaque année, il est survenu lorsque j'étais moi-même présent à Byblos et j'ai pu contempler cette tête de papyrus.

VIII - On peut encore admirer un autre prodige sur le territoire de Byblos : c'est un fleuve qui, sortant du Mont Liban, s'écoule dans la mer. On a conféré à ce fleuve le nom d'Adonis. Or, chaque année, ce fleuve s'ensanglante et, ayant

perdu sa Coloration, s'épanche dans les flots, rougit une partie considérable du large et signale aux Bybliens le moment des deuils. On raconte que, dans ces mêmes jours, Adonis est blessé sur le Liban et que son sang, en parvenant dans l'eau, change le fleuve et donne à son cours le surnom qu'il a. Tel est ce que rapportent la plupart. Mais un habitant de Byblos, qui m'a semblé dire la vérité, m'a donné une autre explication de ce phénomène. Il me parla ainsi ; "le fleuve Adonis, étranger, traverse le Liban et la terre du Liban est extrêmement rousse. Des vents violents, qui se lèvent en ces jours, transportent dans le fleuve cette terre qui n'est, pour la plus grande part, qu'ocre vermillonnée et cette terre donne au fleuve une couleur de sang. Ce n'est donc pas le sang, comme on le dit, qui est la cause de ce phénomène, c'est le terrain". Telle fut l'explication que me donna le Byblien. S'il parla selon la vérité, cette coïncidence du vent ne m'en paraît pas- moins éminemment divine.

IX - De Byblos, je suis aussi monté sur le Liban. Ce fut un voyage d'un jour. J'avais appris qu'il existait là un sanctuaire antique d'Aphrodite⁷¹ qu'avait fondé Cinyras⁷². J'en ai vu le temple et il était ancien. Tels sont les grands et antiques sanctuaires qui existent en Syrie"⁷³.

Texte n°2

Notre choix du deuxième texte relatif à Adonis s'est porté sur le Toison d'or de la langue phénicienne de l'Abbé F. Bourgade⁷⁴.

Il s'agit d'une belle élégie de Bion, traduite par l'Abbé Batteux, citée à la page trois par l'Abbé Bourgade à la suite de cette dédicace :

"Au dieu Baal a fait vœu d'offrir
un holocauste Hebimelekh, fils
d'Assenbaal .. Fidèle à son vœu,
il a offert le sacrifice et a mêlé
les larmes aux prières".

"Les larmes, dit l'Abbé Bourgade, sont toujours bien placées avec la prière. On sait qu'elles étaient inséparables du culte de Baal et d'Astarté. Ces fêtes ont été décrites par Lucien et ont fourni à Bion le sujet de cette belle élégie.

"Pleurons Adonis ; le bel Adonis n'est plus !...

Déesse de Cythère,

Il n'est plus temps de prendre un doux repos.

Levez-vous, infortunée, et prenez vos habits de deuil.

Frappé par une dent meurtrière,

Il est étendu sur la montagne ;

Il pousse à peine un dernier soupir ;

Son sang noir coule sur une peau
Plus blanche que la neige ;
Ses yeux s'enfoncent et s'éteignent ;
Lés roses de ses lèvres sont flétries ;
Il ne vit plus !
Ses chiens fidèles sont venus à côté de lui
Pousser des hurlements.
Les nymphes des montagnes versent des larmes.
Vénus ne se connaît plus :
Echevelée, les pieds nus,
Elle se perd dans les bois ;
Les ronces font jaillir son sang,
Le sang d'une déesse.
Elle se perd dans les vallées,
Où elle appelle à grands cris son cher époux.
Tout retentit de ses gémissements.
Hélas ! hélas ! Vénus a perdu son époux,
Et, en le pleurant, elle a perdu sa beauté !
Les montagnes et les chênes antiques
Répètent ses plaintes douloureuses.
Les fleuves, les fontaines y répondent.
Les fleurs ont perdu leurs couleurs naturelles.
Vénus, sur toutes les collines
Et dans toute la ville, s'écrie :
Vénus ! ah ! Vénus ! le bel Adonis n'est plus !
L'écho a répété ces dernières paroles.
Qui pourrait retenir ses larmes.
Quand elle vit la blessure de son époux,
Quand elle vit son sang qui jaillissait,
Elle étendit les bras et s'écria ;
Arrête un instant Adonis !
Arrête malheureux Adonis !
Tandis que tu vis encore, je veux recueillir

Ton dernier soupir et conserver ton dernier gage
Pour me tenir lieu d'Adonis,
Puisque, hélas ! tu me fuis,
Tu me fuis infortuné !
Tu descends sur les bords de l'Achéron,
Chez l'impitoyable roi des morts ; et moi,
Malheureuse que je suis ! je vis, je suis déesse,
Je ne puis te suivre !
Mais aussi pourquoi aller ainsi affronter les dangers ?
Ayant tant: de charme, Devrais-tu avoir cette fureur
D'attaquer les bêtes sauvages ?
Couvrez-le de guirlandes et de fleurs !
Mais, hélas !
Depuis qu'il ne respire plus,
Toutes les guirlandes sont flétries !
Il n'y a plus d'Hymen ...
Les Grâces poussent des cris
Plus perçants que ceux de Vénus même.
Les Parques voudraient le rappeler à la rie.
Mais la dure Proserpine
Le retient dans ses chaînes".

* * * * *

"Prends mon époux, Perséphone ;
Tu es, toi, bien plus puissante que moi,
Et tout ce qui est beau te revient.
Moi, je suis de tout point infortunée,
En proie à une peine que rien ne rassasie ;
Je pleure mon Adonis, parce que la mort me l'a ravi ;
Et j'ai peur de toi.
Tu meurs, toi qui faisais toute ma félicité ;
Mon bonheur s'est envolé comme un songe ;
... Il est mort le bel Adonis !

Autant de larmes verse la déesse de Paphos,
Que verse de sang Adonis ; et le tout, tombé sur le sol,
Devient des fleurs ; le sang donne naissance à la rose,
Les larmes à l'anémone.
... Ne pleure plus ton époux dans les halliers, Kypris ;
... C'est ton Lit, Cythérée, que doit occuper
Adonis même mort ; même mort, il est beau,
Beau dans la mort, comme s'il se reposait.
... Jette sur lui des couronnes et des fleurs ;
Que toutes avec lui, que toutes les fleurs aussi
Meurent, puisqu'il est mort.
Répands sur lui des onguents de Syrie,
Répands sur lui des parfums ; périssent tous les parfums ;
Lui qui était ton parfum, Adonis a péri.
Il est couché, le tendre Adonis, sur des voiles de pourpre,
Autour de lui, pleurent, gémissent les Amours.
Ils ont, en l'honneur d'Adonis, coupé leurs chevelures ;
L'un, sur le lit funèbre, a déposé ses flèches ;
L'autre, son arc ; celui-ci, une plume de son aile ;
Celui-là, son carquois. L'un a délié les sandales d'Adonis.
... Hyménée, à la porte, a éteint tous ses flambeaux ;
Il a dispersé les guirlandes 'des noces ;
Ce qu'il chante n'est plus Hymen mais, toujours,
Hélas ! hélas ! il est mort le bel Adonis,
Cesse tes plaintes, Cythérée, pour aujourd'hui
Renonce à tes lamentations.
Tu auras à pleurer de nouveau,
Une autre année de nouveau
Tu auras à verser des larmes.¹¹⁷⁵

user 8/19/08 4:25 AM
Comment:

Il est assez malaisé de donner une bibliographie scrupuleusement complète du mythe et des fêtes d'Adonis. Les témoignages des auteurs anciens consistent, la plupart du temps, en des fragments épars, dont la valeur réside souvent plus dans l'autorité morale qu'ils imposent que dans leur propre valeur documentaire.

D'autre part, chez les historiens modernes, Adonis n'a jamais été le sujet de recherches et d'études spéciales et n'a été étudié que dans les travaux plus généraux relatifs à la Phénicie ou aux religions orientales. Nous donnerons, dans ce chapitre, les résumés de ces travaux et par ordre chronologique pour nous rendre compte de l'évolution qu'a subi le mythe à travers les âges.

Le premier en France, à notre connaissance, qui traite systématiquement d'Adonis (en français), fut l'Abbé Banier dans son *Histoire du Culte d'Adonis*⁷⁶ écrite en 1717 et publiée en 1725. Outre son ancienneté, ce texte est un précieux témoignage sur la méthode avec laquelle on analysait les mythes à cette époque. Nous ne cacherons pas plus tard notre dette aux précieux renseignements que l'Abbé Banier nous a fournis, même si ce dernier traite à maintes reprises le dieu Phénicien de "fausse divinité".

Voilà ce que nous dit cet auteur à propos d'Adonis :

A - Adonis ou la fausse divinité de l'Abbé Banier

"La fable d'Adonis, historique dans son origine⁷⁷, se trouve dans la suite mêlée avec la philosophie et la religion des Payens⁷⁸ et c'est ce qui en fait l'obscurité. On est surpris, en effet, en lisant les anciens, de voir qu'après nous avoir, légèrement, instruits de ses fondements ils se rabattent tout à coup sur des allégories, où l'Astronomie et la Théologie entrent tour à tour. D'un autre côté, les poètes, ayant mieux aimé travailler sur les annales galantes de Syrie que sur le fond d'une histoire dont la recherche les aurait gênés, n'ont songé qu'à saisir le roman des Amours d'Adonis avec Vénus ; et, badinant tantôt sur une galanterie, qui leur fournissait des idées riantes, ou décrivant d'une manière ingénieuse le deuil de cette Déesse à la perte de son amant, ils ont entièrement négligé le rapport que ce sujet pouvait avoir avec l'histoire.

Si, à leur exemple, je cherchais à amuser l'assemblée par les idées qu'un tel sujet peut fournir, je ferais voir le jeune Adonis sortant du fond de l'Arabie, où sa mère fugitive l'avait mis au monde, pour venir à la cour de Biblos dont il fit d'abord tout l'ornement. On verrait Vénus elle-même le préférer, non seulement à tous les autres mortels, mais aux Dieux mêmes, et abandonner, pour le voir, le séjour de Cythère, d'Amathonte et de Paphos⁷⁹; Mars, jaloux de la préférence que la tendre Déesse avait donnée à ce jeune prince, implorer pour se venger le secours de Diane et cette Déesse, pour plaire au Dieu de la guerre, dresser des embuscades dans les bois où Adonis allait à la chasse. Je m'étendrais sur l'affliction de Vénus et j'exprimerais toute sa douleur au moment qu'elle apprit qu'il avait été la victime de son rival.

Pariterque sinus, pariterque capillos

Rupit, et indignis percussit pectora palmis⁸⁰.

Je représenterais ensuite ce jeune prince descendant aux enfers où il inspira de l'amour à Proserpine qui refusa de le rendre aux ordres réitérés de Jupiter ; le

père des Dieux, embarrassé d'une affaire si délicate, s'en remettre à la décision de Calliope qui crut contenter les deux Déesses en le leur rendant alternativement ; et, les heures députées dans le royaume de Pluton, le ramener triomphant sur la terre. Mais la considération que je dois à une Compagnie respectable m'oblige à préférer les découvertes, que l'histoire me fournit, aux amusantes bagatelles dont les poètes l'ont ornée. D'ailleurs, mon dessein n'est pas de traiter aujourd'hui l'histoire de ce prince ; et je me borne au culte qui lui fut rendu par différents peuples. J'espère, cependant, trouver, dans les raisons historiques que je rendrai des cérémonies de ses telles, le fondement des principales circonstances de sa vie.

Les engagements de l'Hymen, que Vénus Astarté avait contracté avec Adonis, n'avaient pas ralenti la passion de ces deux époux et ils jouissaient dans le mariage de toutes les douceurs de l'amour ; lorsqu'un accident imprévu jeta la consternation dans toute la Syrie où ils régnaient. Adonis aimait, passionnément la chasse ; et, un jour qu'il était dans les forêts du mont Liban, un sanglier le blessa à l'aîné. On vint aussitôt porter à Vénus la nouvelle de la mort de ce prince. Rien ne peut égaler l'affliction qu'elle en conceut. Elle fit retentir toute la ville de ses gémissements et tout le royaume en prit le deuil. Pour rendre immortelle la mémoire de ce jeune prince, et adoucir en quelque sorte l'affliction de la Reine, on établit à l'honneur d'Adonis un culte et des fêtes solennelles. C'était la ressource ordinaire des flatteurs ; et l'antiquité doit presque tous ses Dieux au soin qu'on a eu d'honorer les morts pour plaire aux vivants.

Il y avait, au rapport de Lucien⁸¹, un fleuve près de Biblos qui portait le nom d'Adonis. Ce fut là sans doute qu'on lava la plaie de ce prince ; et, comme l'eau en devenait rouge tous les ans par les sables que le vent y poussait du mont Liban dans cette saison de l'année, comme Lucien l'apprit d'un habitant du pays, on voulut bien croire que c'était le sang d'Adonis qui causait ce changement, et on prit justement ce temps-là pour célébrer ses fêtes. Toute la ville commençait d'abord à prendre le deuil et à donner des marques publiques de douleur et d'affliction ; on n'entendait de tous côtés que pleurs et gémissements ; les femmes, qui étaient les ministres de ce culte, étaient obligées de se raser la tête ; et de se battre la poitrine en courant par les rues ; et l'impie superstition obligeait celles qui refusaient d'assister à cette cérémonie à se prostituer pendant un jour pour employer au culte du nouveau Dieu l'argent qu'elles gagnaient à cet infâme commerce. Au dernier jour de la fête, le deuil se changeait en joie et chacun se réjouissait, comme si Adonis était ressuscité. La première partie de cette solennité s'appelait, "aphanismos", "disparition" pendant laquelle on pleurait le prince mort ; et la douzième "euresis", le "retour" où la joie succédait à la tristesse.

Cette cérémonie était continuée pendant huit jours et elle était célébrée en même temps dans la Basse Egypte. Lucien remarque à ce sujet une chose fort singulière et dont il a été lui-même le témoin. Les Egyptiens exposaient sur la mer un panier d'osier, qui était poussé par un vent favorable, arrivait de lui-même sur les côtes de Phénicie, où les femmes de Biblos, qui l'attendaient avec

impatience, l'emportaient dans la ville et c'était alors que l'affliction publique finissait et la fête se terminait par les transports de joie qu'on faisait éclater de tous côtés.

Cette circonstance n'a pas été oubliée par les écrivains sacrés et c'est au rapport de Procope de Gaza et de St Cyrille le sens qu'il faut donner à ce passage du prophète Isaïe où il est dit : "Toi qui envoies sur mer des messagers dans des navires de jonc voguant à la surface des eaux"⁸², "mittens per mare legatos et in vasis junceis⁸³ per superficiem aquarum". L'édition des Septante, dont les interprètes étaient eux-mêmes en Alexandrie et qui devaient, par conséquent, être bien informés de ce fait, ne laissent aucun lieu d'en douter. Ils ajoutent même, comme le remarque St Cyrille, qu'il devait y avoir, dans ce petit vaisseau, des lettres qu'ils appellent "Epistolas Byblinas", "Lettres de Byblos", par lesquelles les Egyptiens exhortaient les Phéniciens à se réjouir parce qu'on avait retrouvé le Dieu qu'on pleurait. Disons ici, en passant, que cette ressemblance de la fête d'Adonis et de celle d'Osiris, célébrée en même temps dans ces deux royaumes, a fait croire, à quelques anciens et à des savants modernes⁸⁴, qu'ils n'étaient qu'une même divinité. Je ne nie pas que leur culte n'ait pu être confondu dans quelques cérémonies ; mais je crois pouvoir avancer ici que, quelques plausibles que soient les conjonctures de Selden⁸⁵, que M. le Clerc a copié, quand, on examine la chose à fond, on aperçoit aisément, dans la vie et les fêtes de l'un et de l'autre de ces Dieux, des circonstances qui en laissent entrevoir la différence⁸⁶. En effet, Osiris avait été tué en Egypte par son frère Typhon de la manière que Diodore⁸⁷ et Plutarque⁸⁸ le racontent ; Adonis périt dans les forêts du mont Liban. Le premier fut mis au rang des Dieux pour avoir appris à son peuple à cultiver la terre et avoir signalé son règne par des conquêtes importantes ; le second ne dut son apothéose qu'aux soins d'une épouse passionnée. Dans la fête de l'un, on noyait un boeuf avec cérémonie et on ne se réjouissait que lorsqu'on en avait retrouvé un autre distingué par les mêmes marques ; on ne voit rien de semblable dans le culte d'Adonis et le boeuf ne fut jamais un symbole. Les fêtes du héros Egyptien étaient célébrées par des prêtres ; celles du prince de Biblos l'étaient par des femmes. Dans celles-ci, on portait des fleurs, des fruits et des représentations funèbres, comme je le dirai dans la suite ; ce n'était point là les cérémonies du culte d'Osiris.

Mais un plus long parallèle n'éloignerait trop de mon sujet, une description abrégée de la fête d'Alexandrie, que Théocrite⁸⁹ fait si élégamment, va m'y ramener et servira en même temps à prouver, sans réplique, la différence du culte de ces divinités.

Ce poète raconte que les dames de Syracuse s'embarquaient pour aller à Alexandrie où cette solennité les appelait. En effet, rien n'était si superbe que l'appareil de cette cérémonie. Arsinoë, soeur et femme de Ptolémée Philadelphe, portait elle-même la statue d'Adonis. Elle était accompagnée des femmes les plus considérables de la ville, qui tenaient à la main des corbeilles pleines de gâteaux, des boîtes de parfume, des fleurs, des branches d'arbres et toutes sortes de fruits. La pompe était formée par d'autres dames, qui portaient de riches tapis,

sur lesquels étaient deux lits en broderie d'or et d'argent, l'un pour Vénus et l'autre pour Adonis. On y voyait la statue de ce prince dans la fleur de sa jeunesse, avec une pâleur mortelle sur son visage, qui n'effaçait pas les charmes qui l'avaient rendu si aimable et qui faisaient encore l'objet de la jalousie de deux Déesses. Cette procession marchait ainsi du côté de la mer, au bruit des trompettes et de toutes sortes d'instruments de musique, qui accompagnaient la voix des musiciens, qui célébraient le retour de ce prince. Qu'on lise maintenant ce que l'antiquité nous a laissé des fêtes d'Osiris ; et l'on jugera si elles étaient les mêmes que celles d'Adonis.

Mais il faut suivre le progrès du culte dont on vient de voir l'origine. Il s'étendit d'abord dans toute l'Assyrie. C'est Macrobe qui nous l'apprend "Inspecta religione Assyriorum, apud quos Veneris Architidis et Adonis maxima olim veneratio viguit"⁹⁰. Ammian Marcellin le dit en particulier de la ville d'Antioche.

"Evenerat, dit-il, autem iisdem diebus, annuo cursu Adonia ritu veteri celebrari"⁹¹. Et cet auteur nous fait voir en même temps que les cérémonies qu'on pratiquait dans cette ville étaient les mêmes que celles des funérailles des personnes de considération ; comparant la pompe funèbre d'un jeune prince, tué dans un combat, à celle de la fête d'Adonis, que les femmes célébraient avec tant de pleurs et de gémissements.

La Judée était trop voisine de l'Assyrie et de l'Égypte, et les Juifs avaient trop de penchant aux superstitions étrangères, pour n'avoir pas à leur tour célébré le culte de cette fausse divinité. Le prophète Ezéchiel, dans l'un de ces divins transports où Dieu lui révélait les abominations d'Israël, vit près de la porte du temple, qui regardait du côté du septentrion, des femmes assises qui pleuraient Thammus⁹². Les interprètes sont partagés sur la signification de ce mot, qui est traduit, dans la vulgate, par celui d'Adonis : "Et ecce sedebant ibi mulieres plangentes Adonidem"⁹³.

Philastrius⁹⁴ a cru que Thammus était un ancien roi d'Égypte, qui vivait vers le temps de Moïse et il semble le confondre avec le Thémosis dont parle Joseph. Rabi Cimchi prétend que Thammus n'était qu'une idole dans laquelle on mettait du plomb qui, étant fondu par le feu d'un fourneau qui était caché dans son centre, coulait ensuite de ses yeux comme des larmes. Rabbi Mosés⁹⁵ raconte gravement, sur la foi de la tradition des Habbins, que Thammus était un prêtre des faux Dieux, qui prêchait à un roi de Chaldée les cultes des astres ; que ce prince, adonné à des superstitions plus grossières, ayant résolu de la faire mourir, toutes les images des planètes et des constellations étaient venues dans le temple de Babylone se prosterner devant celle du Soleil où, après avoir pleuré toute la nuit pour obtenir la vie de leur Prophète, elles s'en étaient envolées le lendemain matin dans les lieux où elles étaient honorées, et que c'était de là qu'était venue la coutume de pleurer Thammus, pour imiter ces pitoyables planètes.

Mais, sans nous arrêter à ces fables ridicules qui sont si fort du goût des Rabbins, tenons-nous en à l'interprétation de St Jérôme et de quelques autres Pères de l'Eglise, qui ont traduit le mot Thamaus par celui d'Adonis et ont cru, avec beaucoup de raison, que ces femmes de Judée pleuraient la mort de ce prince et en célébraient sa fête, à peu près comme les peuples voisins dont nous venons de parler. L'auteur de la chronique d'Alexandrie confirme ce sentiment en traduisant le même mot par celui d'Adonis "Thammos".

De savoir maintenant pourquoi le Prophète nomme Adonis Thammus, c'est ce qu'il n'est pas aisé de deviner ; je vais cependant en apporter deux raisons. La première est qu'Adonis, ayant été pris pour le Soleil, comme je le ferai voir plus bas, le texte sacré lui a donné le nom du mois où cet astre, entrant dans le signe du Cancer, porte sur notre hémisphère la chaleur avec la fécondité, ce qui arrive au mois de Juin, appelé Thammus par les Hébreux. Et ce qui prouve que cette conjecture n'est pas sans fondement, c'est que les astronomes Juifs nommaient l'entrée du Soleil dans ce signe : "Tecupa Thammus : periodus Thammus". La seconde est tirée de la tradition qui portait qu'Adonis avait été tué au mois de Juin, ainsi que nous l'apprenons de St Jérôme⁹⁶. Et c'est, selon ce savant Père de l'Eglise, ce qui fait donner ce nom au prince dont nous parlons : "Quia tamen mense Junio amasius Veneris pulcherrimus juvenis occisus, eundem Junium mensem eodem appellat nomine, et anniversariam ei célébrant solemnitatem". Et cette raison me paraît la meilleure, parce que je suis persuadé que le fond des fables et des cérémonies de la religion payenne était presque toujours historique et que les allégories ne sont venues que dans la suite au secours de l'ignorance ou de l'avarice des prêtres.

De la Syrie et de la Palestine, le culte d'Adonis passa dans la Perse et ce peuple, au rapport d'Hésychius, nommait cette divinité "Abôbas". De là, il pénétra jusques au nord de l'Asie dont les peuples, si nous en croyons Ptolémée⁹⁷, adoraient Vénus, Mars et Adonis et célébraient leurs fêtes avec des pleurs et des gémisséments. Les Mariandyniens, peuple de la Bithynie, eurent aussi quelque connaissance de la même Divinité puisque, selon Julius Pollus⁹⁸, ils avaient parmi eux un cantique qu'ils chantaient à son honneur et qu'ils nommaient "Adônimaïdos, Mariandynon jeorgon aoma". Ce fut Phénix, frère de Cadmus, qui conduisit une colonie dans cette contrée, où il porta la connaissance des Dieux de Phénicie et leur culte pénétra de là aux extrémités de l'Asie mineure dont ces peuples faisaient une partie. Le nom de ce cantique que les paysans eux-mêmes chantaient à la campagne en est une preuve ; et il y a apparence, comme le remarque Bochart⁹⁹, qu'il fut nommé Adonî-modim des mots par où il commençait, comme ce savant homme le prouve par l'exemple de plusieurs psaumes, qui tirent leurs noms des premières paroles qui les composent.

De l'Asie, le culte d'Adonis fut porté en Europe par les colonies qui vinrent s'y établir. Tel fut le chemin des fables et de la religion sur laquelle elles étaient fondées et qui tiraient leur origine de l'Égypte ou de la Phénicie. Je ne crois pas qu'on puisse savoir au juste l'époque de cette transmigration ; mais que ce soit

Cécrops ou Cadmus, ou quelque autre chef de colonie qui les ait apportées, cela ne fait rien au sujet que je traite. Avant que d'arriver dans la Grèce, ce culte se répandit sans doute dans les îles de la Méditerranée. Celle de Chypre le reçut des premières. Il y avait, dans la ville d'Amathonte, au rapport de Pausanias, un temple très célèbre bâti à l'honneur d'Adonis et de Vénus. On croyait même dans cette île que Cyniras, père d'Adonis, et ce jeune prince lui-même y avaient régné; mais Strabon et Lucien font passer la première scène de cette histoire dans la ville de Biblos, que le premier nomme la capitale du Royaume de Cyniras. Peut-être que son empire s'étendait sur cette île, qui n'est pas fort éloignée des côtes de Phénicie.

Remarquons deux choses en passant, la première, que la fête d'Adonis était célébrée en l'honneur de Vénus aussi bien que d'Adonis, comme nous l'apprend le Scholiaste d'Aristophane : "Ta Adonia tô Adonidi kai te Aphrodite". La seconde, que ce qui fait croire aux anciens que Vénus était sortie de l'écume de la mer près de Cythère d'où lui vint le nom d'Aphrodite (selon Ovide¹⁰⁰ *Graium-que manet mihi nomen ab illo*) (il me reste le nom tiré de celui-ci), c'est que le culte de cette Déesse fut porté dans la Grèce des îles de la mer Méditerranée, où le commerce des Phéniciens l'avait d'abord établi. Les Grecs ne perdaient aucune occasion de badiner avec la vérité et l'étymologie la plus frivole effaçait, parmi eux, les traditions les plus authentiques tant leur esprit sympathisait avec le merveilleux¹⁰¹.

On n'aura pas de peine à croire après cela que ce peuple, toujours avide de fêtes et de cérémonies, ait reçu le culte d'Adonis. Musée, Aristophane, Pausanias et plusieurs autres auteurs nous apprennent avec quel empressement les principales villes de la Grèce cherchèrent à se signaler dans les honneurs qu'elles rendirent à cette fausse Divinité dont la fête, au rapport d'Aristophane, était une des principales des Athéniens. 31, comme la superstition enchérit toujours, on ajouta de nouvelles pratiques à celles qu'on avait reçues des Phéniciens. Un fragment de Dipfilus, conservé par Athénée, nous apprend que les courtisanes elles-mêmes célébraient ces mystères. Un jeune homme propose à un ami d'aller dans un lieu de débauche pour y assister à la solennité de cette fête. Ainsi prenait soin le libertinage de perpétuer un culte qui devait son origine à la Déesse de la volupté. Je ne sais si les dames d'Argos étaient plus modestes, quoi qu'au rapport de Pausanias¹⁰² elles se servissent, pour cette cérémonie, d'une chapelle du temple de Jupiter Sauveur : car les lieux les plus saints ne sont pas toujours l'asyle de la pureté.

Cependant, les mystères d'Adonis n'étaient pas toujours célébrés parmi les ténèbres. Il faut au peuple des spectacles de religions qui l'amuse ; et la Grèce en fournissait en abondance. Quand le temps de la fête était arrivé, on avait soin, comme le remarque Plutarque¹⁰³, de placer dans plusieurs quartiers de la ville des représentations de cadavres ressemblant à un jeune homme mort dans la fleur de son âge. Les femmes vêtues d'habits de deuil venaient ensuite les enlever, pour en célébrer les funérailles, en pleurant et chantant des cantiques qui exprimaient leur affliction, faisant sans doute allusion à la coutume des

Egyptiens qui portaient la figure d'Adonis dans un lit, comme nous l'avons dit après Théocrite. Les larmes de ces femmes étaient accompagnées de cris et de gémissements, au rapport d'Aristophane et de Bion, "Ai, Ai, ten Ky-thereian, epaiazonsin crôtes". Ce qu'Ovide exprime ainsi :

Luctus monumenta manebunt
Semper Adoni mei, repetitaque mortis imago
Annua, plangoris peraget simulamina nostri¹⁰⁴.

Le même Plutarque ajoute que les jours pendant lesquels on célébrait cette fête étaient réputés malheureux et qu'on prit pour un mauvais augure le départ de la flotte des Athéniens, qui mit à la voile en ce temps-là pour aller en Sicile¹⁰⁵. Ammien Marcellin fait la même remarque au sujet de l'entrée de l'Empereur Julien dans la ville d'Antioche.

Nous voyons aussi, parmi les autres cérémonies grecques, qu'on portait, dans des vases de terre, du blé qu'on y avait semé, des fleurs, de l'herbe naissante, des fruits, de jeunes arbres et des laitues. Suidas¹⁰⁶, Hésychius et Théophraste¹⁰⁷ nous apprennent ces circonstances ; et ils ajoutent qu'à la fin de la cérémonie on allait jeter ces jardins portatifs ou dans quelques fontaines, ou dans la mer, lorsqu'on en était voisin, comme le remarquent Eustache et le Scholiaste de Théocrite. C'était une espèce de sacrifice qu'on faisait à Adonis, comme nous l'apprenons d'Hésychius qui nomme ce sacrifice "Cathedra", par la raison, dit cet auteur, que les jours où l'on célébrait les funérailles de quelqu'un, les jours de deuil étaient appelés "Cathedras".

Il est aisé au reste de rendre raison de ces cérémonies. On faisait allusion par là aux circonstances de la vie et de la mort d'Adonis ; et je ne sais pourquoi on y a cherché du mystère. Cette herbe tendre, ce blé nouvellement germé qui séchait peu de temps après, marquait que ce prince était mort à la fleur de son âge et avait été moissonné comme une jeune plante. Aristote¹⁰⁸ (on ne croirait pas que ce philosophe trouvait ici sa place) a regardé comme une chose fort extraordinaire que ce blé semé dans des vases put germer en huit jours. Croyait-il que Vénus faisait ici les frais d'un nouveau miracle, semblable à celui qu'elle avait fait lorsque, mettant du nectar dans le sang d'Adonis, il en était sorti, une heure après, une belle fleur :

Nec plena longior hora
Facta mora est, cum flos e sanguine concolor ortus¹⁰⁹.

Pour moi, je crois que la bonne terre, avec le soin qu'on avait de l'arroser, et d'y semer ce blé, peut-être plutôt qu'on ne dit, produisait cette merveille.

Quoi-qu'il en soit, les arbres et les fruits, qu'on portait dans la même fête, apprenaient qu'Adonis avait aimé la vie champêtre et qu'il s'était appliqué à cultiver les jardins. M. Huet¹¹⁰ pense que l'origine de ces jardins portatifs venait de la ressemblance du nom "Adon" (le Seigneur) qu'on donnait à ce prince avec celui d'"Eden" ou volupté, et qu'ainsi les mots "gan-Eden" ou jardin de

volupté¹¹¹ donnés par les femmes Phéniciennes à ces jardins ambulants ont été changés avec le temps dans ces mots "gan-Adon", jardins d'Adonis. Mais quelque ingénieuse que soit cette étymologie, il est inutile de recourir à ces conjectures, lorsque des monuments plus sûrs nous fournissent l'intelligence des cérémonies du paganisme. Or l'histoire nous apprend qu'Adonis aima à cultiver les jardins, comme le pauvre Servius sur ce vers de Virgile :

Et formosue oves ad flumina pavit Adonis¹¹².

Et Pline ajoute qu'il en possédait qui ne cédaient pas en beauté à ceux d'Alcinoüs ou des Hespérides : "Antiquitas, dit-il, nihil prius mirata est quam et Hesperidum hortoo, ac Regum Adonis et Alcinoi". Ainsi c'était à cette partie de la vie d'Adonis qu'on faisait allusion en accompagnant ses fêtes d'arbres et de fruits. On destinait même dans les faubourgs des villes qui avaient reçu son culte des jardins qui lui étaient consacrés ; et c'était les fruits et les plantes qui y croissaient qu'on portait dans ces cérémonies, comme l'assure le Scholiaste de Théocrite¹¹³. En un mot, tout jardin pensile ou portatif était nommé jardin d'Adonis ; et, dans la suite, on en fit un proverbe pour marquer les choses de peu de durée et les actions qui, ayant eu d'abord beaucoup d'éclat, ne s'étaient pas soutenues ; comme on peut le voir dans Platon, Pausanias, Arrien et Plutarque. C'est ainsi que Julien¹¹⁴ se raille des actions de Constantin, son oncle, en lui faisant ainsi parler Silène. "Nous vantes-tu les jardins d'Adonis comme des actions de valeur ?" Que veux-tu dire, répond l'empereur, avec tes jardins d'Adonis ? Ce sont ceux, réplique Silène, que les femmes ont accoutumé de préparer au galant de Vénus, en emplissant des vases d'une terre propre à en faire sortir de certaines plantes, qui sèchent et se flétrissent dès qu'elles commencent à fleurir. Constantin ne l'eut pas plutôt entendu qu'il rougit, connaissant bien le rapport que cela avait avec sa vie".

J'ai ajouté qu'on portait aussi des laitues dans cette même fête et les anciens ont rendu différentes raisons de cet usage. Ils ont cru que c'était à cause de la tradition qui apprenait que Vénus avait caché, parmi des laitues, son cher Adonis après sa blessure, comme le rapporte Hésychius. Nous avons même un fragment d'Eubulus qu'Athénée¹¹⁵ nous a conservé, qui en rend la même raison. Ne me servez pas de laitues, dit un interlocuteur à une femme : car on dit que c'est parmi des laitues que Vénus cacha son cher amant après sa mort : et ce même auteur appelle ce légume la viande des morts. Nicandre de Colophon, comme on peut le voir dans le même Athénée¹¹⁶, était dans ce sentiment ; puisqu'on racontait de quelle manière Adonis, pour éviter le sanglier qui le poursuivait, s'était caché derrière une plante que les Cypriens (Chypriotes) nommaient "brentim", il a traduit ce mot barbare par celui de laitue. M. le Clerc¹¹⁷ corrige heureusement cet auteur, en disant qu'il faut lire "beratin", mot qui dans la langue des Phéniciens signifiait un sapin, asile plus sûr pour se mettre à couvert que des laitues : ce qu'Ovide semble insinuer dans ces vers :

Trepidumque et tuta sequentem,

Trux aper insequitur.¹¹⁸

Ceux à qui ce dénouement n'était pas connu ont cherché du mystère dans l'explication de cette circonstance de la fête ; et la physique a voulu y avoir sa part. Mais les naturalistes se trompent à mon avis, lorsqu'ils en cherchent la raison dans les effets de cette plante. Car si l'intempérance d'Adonis, qui selon eux en avait trop mangé, l'avait réduit à la catégorie de ceux pour lesquels un chapitre des Décrétâtes établit des lois, les Phéniciens auraient-ils voulu en perpétuer le souvenir, en employant parmi ces cérémonies cette plante funeste, à la honte d'une Déesse dont les larmes avaient peut-être été causées par un accident fatal à sa tendresse.

Pour ne rien laisser à expliquer dans les cérémonies de cette fête, il est bon de remarquer qu'on entendait de tous côtés des pleurs et des gémissements qu'une triste et lugubre musique accompagnait. Ces lamentations s'appelaient "Adoniasmos", au rapport de l'auteur du grand Etymologicon,¹¹⁹ les cantiques funèbres "Adonidia", comme le dit Proclus, et les flûtes qui les accompagnaient "Gingrinae", comme nous l'apprennent Pollux et Athénée¹²⁰. C'était, au rapport de Zénophon, une espèce de flûte dont se servaient les Phéniciens, longue d'une palme, et qui rendait un son fort lugubre¹²¹. Festus a cru qu'elle avait pris ce nom, parce qu'elle imitait le son des canards "a gingriendo" ; et si cela était, l'accompagnement aurait été fort bizarre ; mais Athénée et Pollux se sont plus approchés de la vérité, en disant que ce nom était Phénicien, et que c'était un de ceux que ce peuple avait donnés à Adonis. Ces auteurs en sont demeurés là ; mais Bochart¹²² en a développé l'étymologie qui a rapport à celui d'Adonis ou de "Seigneur", donné à cette fausse Divinité par tous les peuples qui l'ont connue. Les Phéniciens le nommaient Adonai, les Grecs Kyris ou Kyrios, etc ...

Je ne dirais rien ici des honneurs que lui rendait la ville de Dio en Macédoine, ni du temple qu'on lui avait bâti, sans une particularité qui mérite quelque attention. Hercule, passant auprès, fut invité d'y entrer pour assister à la fête d'Adonis ; mais ce héros se moqua des habitants et dit ces mots, qui devinrent dans la suite un proverbe : "ouden ieron", "nihil sacrum". Comme s'il avait voulu faire entendre qu'Adonis n'avait jamais mérité d'être mis au rang des Dieux. St c'est là, à mon avis, un des plus beaux endroits de la vie d'Hercule. Car si l'on doit honorer la mémoire de quelqu'un, c'est sans contredit de ceux qui, par leurs travaux et par leurs conquêtes, ou plutôt par les découvertes utiles, ont rendu d'importants services aux hommes ; et non pas un jeune efféminé connu seulement par l'amour d'une Déesse insensée, dont les galantes aventures devaient bien plutôt être ensevelies dans l'oubli que d'être immortalisées par des fêtes qui en rappelaient le souvenir.

Il ne me reste enfin, pour finir l'explication de toutes les circonstances du culte d'Adonis, qu'à rechercher la raison pourquoi dans ces fêtes on faisait succéder la joie à la tristesse ; et la chose serait bientôt faite, si les Mythologues n'étaient venu répandre une obscurité mystérieuse sur un sujet qui était tout simple. Le peuple allégoriste ne s'accommode guère d'un sens naturel et historique qui se présente de lui-même ; il s'applaudit d'une explication mystique, quoi-que souvent sans fondement ; parce que la recherche lui en a

beaucoup conté. Phumutus, Lactance, Macrobe¹²³ et quelques autres se sont efforcés de prouver qu'Adonis n'étant autre chose que le Soleil, les mystères qu'on célébrait à son honneur devaient s'y rapporter.

Ils ont dit que la mort d'Adonis marquait l'éloignement du soleil pendant l'hiver et la joie de le voir ressuscité figurait le retour de cet astre qui, après avoir parcouru les signes méridionaux et être descendu, pour ainsi dire, dans le royaume de Pluton, marqué par le pôle qui nous est opposé, revenait au bout de six mois vers ceux du Septentrion et ramenait, avec les beaux jours, la joie et l'allégresse. Ces auteurs ajoutent que c'était pour cela qu'on avait heureusement imaginé que Proserpine avait voulu retenir Adonis dont elle était amoureuse et que Vénus, voulant aussi le posséder, Jupiter avait remis la décision de ce différend entre les mains de Calliope, qui avait décidé qu'Adonis serait six mois en enfer et six mois sur terre. En quoi, Jupiter, pour le dire en passant, n'était guère avisé et la Muse peu habile en fait de galanterie ; un amant ne se partage pas ; aussi les deux Déeses furent également piquées de ce jugement et il en coûta la vie à Orphée, fils de cette Muse novice. On avait ajouté, continuent nos allégoristes, qu'un sanglier avait causé la mort d'Adonis, parce que cet animal est le symbole de l'hiver ; "Hyems veluti vulnus est solis, dit Macrobe, quae et lucem ejus nobis minuit et calorem, quodL utrumque animantibus accidit morte". D'autres prétendent qu'Adonis marquait le grain qui est renfermé pendant six mois dans les entrailles de la terre, comme s'il était entre les bras de Proserpine qui en est la Déesse, d'où il venait voir sa chère Vénus, lorsqu'il commençait à paraître.

Mais ne prêtons-nous pas trop d'esprit aux premiers inventeurs des cérémonies et des fêtes, gens grossiers et de bonne foi, qui n'avaient d'autre but que de rappeler le souvenir des événements qui y avaient donné lieu. Le Soleil, pour s'éloigner pendant l'hiver, descend-il aux enfers! Abandonne-t-il les hommes surtout dans la Syrie et la Phénicie, où les hivers sont si courts et quelquefois plus supportables que les étés ? Si c'étaient des Lapons ou des Sibériens qui eussent constitué cette fête, on pourrait croire que l'absence totale du Soleil les y aurait portés ; mais on ne saurait se le persuader des Asiatiques qui jouissent toujours d'un ciel si serein et où l'inégalité des jours n'est même pas fort considérable. D'ailleurs, si ce système était vrai, il aurait fallu célébrer deux fêtes d'Adonis dans des temps différents de l'année, et à six mois l'une de l'autre; au lieu qu'on n'en célébrait qu'une et dans un mois éloigné des équinoxes, qui auraient mieux marqué le moment où le soleil commence à s'éloigner ou à s'approcher de notre pôle.

J'aime donc mieux croire que le fondement de cette double cérémonie était tiré de la tradition qui portait qu'Adonis ne mourut point de la blessure qu'il avait reçue sur le mont Liban et que le Médecin Cocutus le guérit contre toute sorte d'apparence. Car c'est en ce sens que Ptolémée, fils d'Héphestion, prend ce vers grec de l'Hyacinthe d'Euphorion : "Kokytos monos ton apheixea nipsen Adonin" où il est dit que ce Médecin, disciple de Chiron, lava seul la plaie d'Adonis, c'est-à-dire qu'il fut le seul qui fut employé à une cure si difficile ; autrement ce

vers n'aurait aucun sens raisonnable. On regarda cette guérison comme une espèce de miracle ; et dans les transports d'allégresse, on disait sans doute que ce prince était ressuscité, qu'il était sorti des enfers ; expression métaphorique assez ordinaire dans ces sortes d'occasions, comme dans les livres de l'Écriture Sainte. Il est vrai que la plupart des anciens, surtout des Latins, ont cru qu'Adonis était mort de la blessure ; mais quelques auteurs Grecs nous apprennent qu'il n'en mourut pas ; ce qu'ils ont toutefois exprimé d'une manière poétique, en disant, comme on peut le voir dans Théocrite, que les Heures ramenèrent Adonis de l'Achéron, après qu'il y eut demeuré douze mois ; ce qui veut dire sans doute que ce prince ne guérit qu'au bout d'un an ; et que les Heures, c'est-à-dire le temps et les saisons, (car c'est la propre signification du nom que les Grecs donnent à ces Déesses), le rendirent enfin à la chère Vénus. Et si on ne prend point dans ce sens-là les vers de Théocrite, il faudra toujours que le système des mythologues tombe ; puisqu'il détruit l'idée du partage que le soleil fait des deux hémisphères, en faisant, demeurer Adonis un an chez Proserpine, c'est-à-dire, sans tant de façons, entre les bras de la mort. Ainsi on peut croire avec beaucoup de raison que le deuil de Vénus, à la première nouvelle de la blessure d'Adonis, fut si grand, que le bruit se répandit dans toute la Phénicie que ce prince était mort. On le pleura, comme tel tant qu'il fut en danger et l'on ne commença à se réjouir que lorsqu'il fut entièrement guéri. Double circonstance dont on conserve le souvenir dans ; les deux parties de la cérémonie qu'on institua à ce sujet. Car on sait bien que les grands événements donnaient lieu à l'établissement des fêtes comme l'histoire sainte et profane nous l'apprennent.

Mais, comme je ne prétends pas ici gêner personne, et qu'il est très libre dans ces matières de ne point prendre le parti dont je suis ; si l'on s'obstine à croire qu'Adonis mourut de la blessure je dirai, pour rendre raison de cette joie qui succédait à la tristesse au dernier jour de la fête, que l'on voulait signifier par-là que ce prince, ayant été mis au rang des Dieux, ne laissait plus aucun sujet de s'affliger et, qu'après avoir pleuré sa mort, on devait se réjouir de son apothéose. Les prêtres qui n'auraient pas trouvé leur compte à une tradition qui portait que le Dieu qu'ils servaient avait été sujet à la mort tachèrent dans la suite d'en cacher l'origine au peuple et inventèrent des explications allégoriques que je viens de réfuter. Et voilà, pour le dire en passant, ce qui doit nous persuader que le fond des fables et des mystères du paganisme était historique et que les sens mystiques qu'on y a ajoutés dans la suite n'étaient que l'ouvrage de quelques prêtres intéressés, où les ressources des philosophes, qui se trouvaient : pressés par les Pères de l'Église qui leur reprochaient à tous moments que les Dieux qu'ils honoraient n'avaient été que des hommes sujets, comme eux, à la douleur et à la mort, crurent, avec le secours de ces fictions ingénieuses, débarrasser le système de leur religion de ce qu'il avait de plus grossier : ce qui porta, dans ; la suite, beaucoup de confusion dans la fable et dans l'intelligence des mystères du paganisme, qui devinrent, pour ainsi dire, "mixtes" s'adressant en partie au héros, qui en était le premier objet, et aux astres, dont ils devinrent les symboles. Car je ne nie pas qu'on ait fait, dans la suite des temps, quelque allusion au soleil

dans les fêtes d'Adonis : comme il me serait très aisé de le prouver. Mais, comme mon dessein a été de remonter à la source de la fable, je n'y ai rien vu que les monuments que l'amour et la reconnaissance avaient laissés à l'honneur d'un prince chéri. Finissons par une réflexion judicieuse de Cicéron¹²⁴ qui déplore l'aveuglement de ceux qui, ayant mis leurs grands hommes au nombre des Dieux, en célébraient le culte avec tant de tristesse et de pleurs : "Quid absurdius quam ... homines jam morte deletos reponere in Deos, quorum omnis cultus futurus esset in luctu !".

Ainsi se termine l'enquête précieuse de l'Abbé Banier, enquête à laquelle se rattachent toutes les études ultérieures sur Adonis, en particulier celle de Ch. Vellay. Mais, avant de l'aborder, nous voudrions citer un autre texte aussi intéressant que celui de l'Abbé Banier, mais cette fois-ci à propos des "Jardins d'Adonis", écrit en 1851 par Saoul Rochette.

B - Mémoire sur les "jardins d'Adonis" de Raoul Rochette¹²⁵

le mémoire de R. Pochette nous apparaît encore plus systématique que celui de l'Abbé Banier, bien que le sujet ne soit pas le même. Pochette nous étonnera par l'abondance de sa bibliographie qu'il emploie à l'appui de son sujet. Rien en réalité ne lui échappe. Mais ce que, nous, nous lui reprochons, c'est sa complète confiance aux témoignages des auteurs anciens, comme Platon et les autres qui considèrent les "Jardins d'Adonis" comme une chose "notoire et vulgaire".

Voyons de près ce que Rochette nous dit :

"Dans le Mémoire que notre savant confrère, M. Bureau de Lamalle, a lu récemment à l'Académie¹²⁶ et où il cherchait à prouver que les "serres chaudes" avaient été connues de l'antiquité grecque, il n'a employé, pour appuyer cette thèse, que le fait des "Jardins d'Adonis" et il ne s'est fondé, pour la notion qu'il en a donnée, que sur des textes pris dans ce qu'il a appelé les "Dialogues métaphysiques" : le "Phèdre" de Platon¹²⁷ et les "Césars" de Julien¹²⁸ et dans la "vie d'un Charlatan"¹²⁹, en y joignant un passage de l'"Histoire des plantes" de Théophraste¹³⁰. La discussion qui a eu lieu, à la seconde lecture du Mémoire de notre confrère, a dû lui apprendre qu'il existait bien d'autres témoignages classiques qui avaient rapport aux "Jardins d'Adonis" et qui tendaient à en donner une idée toute différente de celle qu'il s'en était faite, en y voyant une simple notion de jardinage au lieu d'une fête religieuse, d'un caractère symbolique, qui domine le fait matériel de la célébration. Mais, sans toucher à ce côté de la question des "Jardins d'Adonis", qui n'a pas été mis en discussion, c'est aussi sur le point unique traité dans le Mémoire de notre confrère que je viens, à mon tour, après avoir pris part à cette discussion, fournir des explications, comme je m'y suis engagé, et je commencerai par donner quelques éclaircissements sur la question des "serres chaudes" de l'antiquité romaine, qui

a été introduite, à la dernière séance, par un autre de nos savants confrères et sur laquelle l'heure avancée ne m'a point permis de m'expliquer sur-le-champ de vive voix.

L'objet de ces observations, présentées par écrit, était de montrer que les Romains avaient, au moins à partir du siècle d'Auguste, fait usage de "serres chaudes" pour se procurer, à l'aide d'une chaleur artificielle, des légumes et des fruits que leur refusait la saison d'hiver.

Or, il semblerait qu'une conséquence de cette notion, qu'on croyait démontrée par des textes de Columelle, de Pline, de Martial et de Sénèque, serait d'admettre qu'une pratique, qui avait été si familière aux Romains, avait bien pu ne pas rester étrangère aux Grecs : et c'est cette conséquence que je veux d'abord m'attacher à combattre, bien qu'elle n'ait pas été exprimée par notre confrère, parce qu'elle pourrait se présenter à l'esprit d'autres personnes et influencer sur l'idée qu'on se ferait des "Jardins d'Adonis".

Après avoir réfuté l'opinion de l'existence des "serres chaudes" dans l'antiquité romaine et qui ne repose, d'après lui, sur aucun témoignage, Pochette passe au sujet qui nous intéresse en disant; "Après ces explications préliminaires sur ce qui a été dit au sujet des "serres chaudes" de l'antiquité romaine, j'arrive aux "Jardins d'Adonis" de l'antiquité grecque ; et je vais tâcher d'en exposer la notion dans les termes les plus précis et les plus exacts qu'il me sera possible.

A Athènes., à Argos, et dans les autres villes grecques où l'on célébrait les "Adonies", ce que l'on appelait les "Jardins d'Adonis", et ce qui avait donné lieu à un "proverbe", dont il nous est parvenu une foule de témoignages, consistait en plantes d'une certaine espèce, d'une nature tendre et délicate, d'une existence passagère, qui levaient promptement et qui mouraient de même et qu'on semait dans de petits pots de terre. C'est uniquement le "proverbe" attique des "Jardins d'Adonis" qui nous a conservé la connaissance de cette particularité de la fête des Adonies. Les auteurs anciens, qui ont parlé des "Jardins d'Adonis", n'en font mention qu'en raison de l'intention qui s'y attachait et dont le proverbe était l'expression populaire. Or, c'est là une considération qui paraît avoir tout à fait échappé à notre savant confrère, M. Bureau de Lamalle, et qu'on ne doit pourtant pas perdre de vue, quand on veut se rendre bien compte du caractère de ce trait des moeurs attiques, qui n'a rien de commun avec l'art du jardinage, qui en exclut même l'idée. Voici, en effet, dans quels termes les grammairiens, grecs, qui nous ont transmis le proverbe attique, nous en expliquent l'intention. Je rapporterai leur texte sans l'accompagner presque d'aucune remarque, tant il peut se passer de commentaire.

Zénobius¹³¹ dit "Tu es plus stérile que les Jardins d'Adonis ; c'est un proverbe qui se dit de ceux qui ne peuvent produire rien de mâle et de généreux ; Platon en fait mention dans le Phèdre. Ces jardins d'Adonis consistaient en plantes qu'on semait dans des vases d'argile, qu'on ne laissait pousser "que jusqu'au vert" et qu'on jetait dans les fontaines, après les avoir exposées dans la pompe funèbre du dieu.

Voilà bien l'idée de ces "Jardins" exprimée dans toute sa vérité avec l'intention du "proverbe", qui en était la moralité, et avec la circonstance caractéristique que ces plantes superficielles, qui n'avaient pas de vie et de durée, ne poussaient "que jusqu'au vert".

Suidas, au même mot¹³², explique le proverbe de la même manière. Macarius, dans sa collection de "Proverbes"¹³³, reproduit aussi la même explication, sans y rien ajouter.

Voici maintenant ce que dit un autre paroemiographe, Diogenianus¹³⁴, "les "Jardins d'Adonis", cela se dit de tout ce qui n'est pas de saison et qui n'a pas de racine ; attendu qu'Adonis, objet de la passion de Vénus, selon la fable, étant mort avant l'âge, les sectaires de ce culte, qui plantaient dans des vases d'argile des "Jardins" promptement flétris, parce qu'ils manquaient de racines, leur donnaient le nom d'Adonis" ... "A ces grammariens, dont les explications ne peuvent laisser aucun doute sur la pensée du proverbe, ni conséquemment sur la nature des "Jardins d'Adonis", je joindrai le témoignage d'Eustache qui confirme ces explications, en y ajoutant des particularités neuves et curieuses ; voici ce qu'il dit des "Jardins d'Adonis", dans son commentaire sur Homère¹³⁵ : "Se dit de ce qui est "stérile" et de "courte durée". Effectivement, ces jardins sont des plantes qui lèvent promptement dans un pot de terre, ou dans une corbille¹³⁶, ou dans toute espèce de panier, qu'on jette à la mer et qui y disparaissent, par une certaine ressemblance avec la mort prématurée d'Adonis".

Maintenant que cette notion des Jardins, consistant en plantes éphémères, semées dans des vases de terre ou dans des paniers, se trouve établie d'une manière qui ne comporte pas la moindre incertitude, il faut voir quelles étaient les plantes mêmes qu'on semait dans ces Jardins. Le Scholiaste de Théocrite nous apprend que c'était du "froment" et de l'"orge"¹³⁷. Hessychius y ajoute du "fenouil" et de la "laitue", avec plusieurs sortes de fruits qu'il ne désigne pas d'une manière spéciale¹³⁸ mais qui étaient probablement des "pommes" et des "poires"¹³⁹. Quant aux plantes, il est certain que la "laitue" était celle qui figurait le plus habituellement dans les "Jardins d'Adonis", par des raisons tirées de certaines propriétés de cette plante potagère, à laquelle nous savons, par le témoignage d'Athénée¹⁴⁰, que les poètes comiques se plaisaient à faire souvent allusion. Le choix de la "laitue" se rapportait à une tradition mythologique, qui avait certainement sa source dans la légende orientale, suivant laquelle Vénus aurait placé "le corps d'Adonis mort sur un lit de laitue"¹⁴¹ et, de là, le nom d'"Adonéis" donné à la laitue¹⁴². Les grammariens confirment cet emploi qui se faisait de la laitue¹⁴³, aussi bien que du "fenouil", pour les Jardins d'Adonis ; en sorte que, sur ce point encore, il ne saurait rester aucun doute. Ainsi donc, le blé, l'orge, la laitue et le fenouil étaient les plantes qu'on semait dans les Jardins d'Adonis ; M. Creuzer y ajoute l'"anémone"¹⁴⁴, mais sans citer aucun témoignage classique ; car celui de Pline, dont il semble s'autoriser, n'a rapport qu'à une propriété de l'anémone, d'accord avec son nom, et nullement aux "Jardins d'Adonis" ...

Un autre trait de la célébration des Adonies, dont je crois avoir été le premier à faire usage, ne pouvait que me confirmer dans cette pensée (l'exclusion de l'idée des serres chaudes), par la notion qu'il nous fournit que ces "Jardins d'Adonis" se plaçaient sur le toit des maisons attiques. C'est, en effet, une circonstance qui nous est indiquée par un vers d'Aristophane¹⁴⁵. Notre savant confrère, M. Bureau de Lamalle, ne semble pas attacher beaucoup d'importance à ce culte d'Adonis, qui s'accomplissait sur les maisons d'Athènes

...

En réunissant les traits divers de la célébration des Adonies que nous offre cet intéressant passage de la "Lysistrate d'Aristophane", on voit que le culte d'Adonis, "Adouniasnos", s'accomplissait sur les toits ; ce qui avait lieu, non seulement par le fait de l'exposition des Jardins d'Adonis en cet endroit, comme le dit le scholiaste, mais encore par la "présence des femmes" elles-mêmes, que le comique nous représente debout sur le toit de leurs maisons, se livrant à toutes les démonstrations de leur douleur, "pleurant Adonis", et se "frappant le sein" de manière à couvrir du bruit de ces lamentations la voix des orateurs athéniens. Or, c'est précisément là la scène que décrit Plutarque, dans l'endroit de sa "vie d'Alcibiade"¹⁴⁶ où il nous montre les petites statuette d'Adonis mort, couchées sur un lit funèbre, autour duquel se tenaient les femmes, se frappant la poitrine et poussant, des lamentations. Ces sortes de figurines d'Adonis mort, étendu sur un lit funèbre, sont indiquées dans le passage d'Ammian Marcellin¹⁴⁷ où il est question de la fête d'Adonis à Antioche. Elles se faisaient en cire ou en terre cuite¹⁴⁸ et on les peignait en rouge, de manière à imiter le corail, d'où vint le nom "Korallion" dont on se servit pour désigner ces: "statuettes" d'Adonis, et celui de "Korallion plastai" donné à toute une classe d'artistes subalternes qui les exécutaient. De plus, l'exposition de ces figurines l'Adonis mort était accompagnée de celle des Jardins que l'on disposait sans doute tout autour du lit funèbre ; c'est ce qui résulte des "lettres" d'Alciphron¹⁴⁹, où une Héroère, invitant une de ses amies à venir célébrer en commun les Adonies, lui recommande d'apporter le "petit jardin" et la "figurine"; d'où il résulte bien que l'un ne se séparait pas de l'autre. Tous ces témoignages s'accordent pour nous donner la même notion, c'est à savoir que les célébrations des Adonies, dans la réunion des circonstances que nous en connaissons, s'accomplissait sur "les toits en terrasse" des maisons attiques.

Je reviens maintenant au texte d'Aristophane, dont il m'est permis de penser qu'on ne contestera plus ni la portée, ni la valeur. C'est en se fondant sur ce témoignage que j'avais cru pouvoir proposer¹⁵⁰, sur un passage de la "Vie d'Apollonius" de Philostrate¹⁵¹, une correction que je maintiens plus que jamais, car elle me paraît facile, naturelle et légitime à tous égards. Mais, qu'on admette ou non cette correction, le fait que les "Jardins d'Adonis" s'exposaient "à l'air" sur les "toits en terrasse" des maisons attiques, n'en demeure pas moins indubitable ; et par là s'explique une notion à laquelle on ne paraît pas avoir fait attention : c'est la manière dont Suidas explique les "Jardins d'Adonis" en les appelant les "jardins suspendus" ou "élevés en l'air"; évidemment, le

grammairien eut en vue ces jardins d'Adonis placés "sur les toits" des maisons d'Athènes. Mais cette notion mal comprise a été, de la part de Pline, l'objet d'une de ses erreurs qui ne se rencontrent que trop souvent dans son livre, d'ailleurs, si plein de faits, si intéressant et si utile ; c'est dans l'endroit où Pline revenant, comme il le dit, à la culture des jardins et rappelant, les merveilles que l'antiquité avait admirées en ce genre, cite les "Jardins des rois Adonis et Alcinoüs", qu'il met à côté des "Jardins suspendus", ouvrage de Sémiramis ou de Cyrus¹⁵². Le seul rapprochement des noms des rois Adonis et Aloinous montre à quel point Pline était loin du mythe d'Adonis ; en même temps que la notion des "Jardins suspendus d'Adonis", "horti pensiles", lui suggère la comparaison avec les "Jardins suspendus de Babylone" ; et il devient clair que c'est cette notion mal comprise des "Jardins suspendus d'Adonis" qui a produit, sous la plume de l'auteur latin, cette malheureuse assimilation des "Jardins d'Adonis" avec ceux de Sémiramis.

Maintenant que je crois avoir suffisamment éclairci la notion des Jardins d'Adonis, en la réduisant à ses véritables termes, il me reste à montrer de quelle manière l'entendaient les auteurs grecs qui en ont parlé, toujours en faisant allusion au "proverbe" dont nous connaissons maintenant la signification. A la tête de ces auteurs, se place certainement Platon, à la fois par l'âge et par l'importance littéraire ; car son témoignage est le plus ancien et le plus grave que nous possédions sur l'usage du "proverbe" attique des Jardins d'Adonis. C'est dans l'endroit de son "Dialogue du Phèdre", où il parle de ces écrits, produits sans savoir et sans étude, qui ne brillent que d'un éclat passager et qui n'obtiennent qu'un succès éphémère, que Platon est amené à parler des "Jardins d'Adonis" ; car la pensée que je viens d'exprimer est précisément celle d'un auteur grec inconnu dont Stobée nous a conservé le passage.

Voici donc ce que dit Platon¹⁵³ : "Crois-tu qu'un laboureur sensé, pour les semences dont il prendrait soin et dont il voudrait obtenir des fruits, les déposerait sérieusement en été dans des "Jardins d'Adonis", charmé de les voir fleurir en huit jours, au lieu de ne faire ce qu'il ferait que par "jeu" et à l'occasion d'une fête, tandis que, pour les plantations qu'il fait en raison de son expérience agricole, semant en temps opportun, il se contente de voir la maturité arriver dans le huitième mois ?"

C'est toujours dans le même sens, par manière de parler proverbiale, que Plutarque fait mention des "Jardins d'Adonis" dans un passage d'un de ses "Traités", où il compare les "âmes éphémères et promptes à se dissiper" que nous aurions reçues d'un dieu vain et frivole, à ces "Jardins d'Adonis" que les femmes cultivent dans des "pots de terre"¹⁵⁴ ... Sur tous ces points, l'opinion des éminents critiques, qui se sont occupés des "Jardins d'Adonis" au sujet du "proverbe" attique, (Spanheim¹⁵⁵, Valkenaër¹⁵⁶, Toup¹⁵⁷, Wytteebach¹⁵⁸, Bast¹⁵⁹, Kiessling¹⁶⁰, etc...), est unanime et formelle.

Un autre point qu'il ne me paraît pas moins important de fixer avec toute certitude, c'est que les "Jardins d'Adonis" étaient préparés par les "mains des

femmes". A cet égard, la plupart des témoignages classiques que j'ai rapportés s'expliquent péremptoirement¹⁶¹. Le culte d'Adonis, à Athènes et dans les autres villes de la Grèce, comme dans celles de l'Orient où il se célébrait, était essentiellement un culte de "femmes", surtout de celles de la condition d'"Héroeres" ou de "courtisanes"¹⁶² ... Et quant à la difficulté que l'on pourrait trouver à ce que des céréales, telles que le "froment" et l'"orge" pussent arriver en "huit jours" au degré de végétation indiqué par les grammairiens, j'avoue que cette difficulté n'a rien de réel pour moi, en présence de cette circonstance, que les "Jardins d'Adonis" se semaient "au mois de juin", où la chaleur du soleil est si forte à Athènes. Mais je rappelle, à cette occasion, un fait curieux qui a été rapporté par M. de la Maraora¹⁶³; c'est que la commémoration des "Jardins d'Adonis" s'est conservée en Sardaigne au moyen d'une fête qui se célèbre à la Saint-Jean, au 24 juin, et qui consiste en ce que l'on plante, vers la fin de mai, dans un muid de liège rempli de terre, du blé qui doit être en pleine végétation pour la nuit qui précède la Saint-Jean. Ce trait curieux de la permanence d'anciens usages dans les habitudes populaires a été justement signalé à ce titre par M. Creuzer¹⁶⁴; et il est certain aussi pour moi que cette fête chrétienne de la Sardaigne est une tradition non attique mais phénicienne des "Jardins d'Adonis". Mais ce que j'y remarque surtout, c'est que, si le blé semé à la fin de mai peut être en végétation pour le 25 juin, sous le climat de la Sardaigne, de l'orge et du blé semés à Athènes au mois de juin pouvaient bien verdier en huit jours ... le fait que les Adonies se célébraient "en été" au mois de juin était important à établir, parce que c'est uniquement, à ce qu'il me semble, la fausse opinion que cette fête avait lieu à la "fin de l'hiver" qui, après Boettiger¹⁶⁵, a trompé aussi M. Creuzer et qui lui a suggéré l'idée que la chaleur qui produisait les "Jardins d'Adonis" pouvait bien être une chaleur artificielle, obtenue dans l'intérieur des maisons¹⁶⁶; et de là, sans doute, il n'y avait pas loin à l'idée de "serres chaudes" ... C'est là tout ce que je puis avoir à dire sur le fait matériel des "Jardins d'Adonis", où l'on faisait, verdier du blé et de l'orge, à Athènes, en huit jours; car, si l'on trouve des difficultés physiques à ce fait, je déclare que je l'admets en toute confiance, d'après le témoignage des auteurs anciens, Platon et les autres, qui l'exposent comme une chose notoire et vulgaire. Je ne suppose pas que ces auteurs aient pu se tromper, ou être trompés, sur un fait de cette nature; dans ce cas-là même, je consens à être trompé comme eux. J'accepte, sur la foi de garants antiques, cette situation, qui n'a rien de fâcheux pour un antiquaire; et, en dernière analyse, je me tiens sur le terrain de la philologie, sans entendre me placer sur celui du jardinage ... Mais, en finissant, je remercie notre savant confrère, M. Dureau de Lamalle, de m'avoir fourni cette occasion d'éclaircir un trait curieux des moeurs antiques, qui avait encore besoin d'être expliqué et qui a été l'objet de plus d'une méprise chez les modernes et même chez les anciens.

Ainsi se termine l'étude de M. Rochelle. Comme on l'a déjà dit, cette étude est un véritable "document" indispensable à la compréhension du deuxième volet du mythe d'Adonis qui est celui des "Jardins d'Adonis". Il faudrait, peut-être, signaler, avant de passer à l'étude de Vellay, qu'inconsciemment il nous a

été fourni, à travers ce texte, des renseignements majeurs; et fort intéressants pour l'élaboration de notre thèse, surtout en ce qui concerne la thème des jardins "pensiles", "suspendus" expliqué autrement par M. Rochette.

C - Le culte et les fêtes d'Adonis-Thammouz dans l'orient antique par Charles Vellay¹⁶⁷

Il est vrai que l'oeuvre de Vellay est la plus complète entre toutes les études déjà faites sur Adonis. La première partie, à part l'introduction, est formée de trois chapitres : le premier traite de "la légende d'Adonis" en général, le deuxième de "l'exode du culte" de l'Assyrie en Occident à travers Eyblos, le troisième, qui fera l'objet de notre recherche, est intitulé "la symbolique du Mythe et du Culte".

La deuxième partie est divisée en quatre chapitres. Elle traite des "fêtes d'Adonis". "Le rôle historique des Adonies" et "la célébration des Adonies" sont les titres du premier et du second chapitres. "Le culte phallique dans les fêtes d'Adonis" en est le troisième. Le quatrième chapitre "les survivances du culte et des fêtes d'Adonis" tient une place particulière dans l'oeuvre de Vellay, nous en reproduirons une grande partie.

La troisième et la dernière partie, sur "les monuments du culte d'Adonis", intéresse plus l'archéologue que le mythologue. Elle est formée de trois chapitres. Le premier traite de la "staruaire" d'Adonis, le second des "vases, des miroirs et des peintures murales" représentant, les scènes du mythe dans divers pays. La troisième parle du mythe d'Adonis considéré comme symbole funéraire sous le titre de "monuments funéraires". Puis viennent la "conclusion" sur la "conception synthétique d'Adonis-Thammouz" et sur le "réalisme de son culte" et le "caractère universel et absolu du dieu" et l'appendice contenant "une partie de la cosmogonie de Sanchoniathon, d'après Eusèbe de Césarée (préparation Evangélique), le rôle du sanglier (symbolique) dans le mythe d'Adonis et dans les autres mythes orientaux (traduction d'un fragment de "Die phénizer" de Movers, I, VII)", puis une note sur le "blé de Sainte-Barbe" et, en quatrième lieu, vient une note sur "la nomenclature des principaux monuments relatifs au culte d'Adonis-Thammouz". Ainsi se termine l'oeuvre de Vellay.

Notre but n'est pas de reproduire les trois cent quatre pages que compose le livre de Vellay mais, d'une manière précise, d'évoquer les "points forts" de sa recherche qui, d'ailleurs et à plusieurs égards, n'est que le développement de la thèse de Banier. Nous suivrons, dans la mesure du possible, l'ordre qu'il a suivi dans sa recherche. Toute sa thèse tourne autour de cette idée principale : "Adonis, expression de l'Orient, est le Soleil qui se lève et qui se couche en Occident",

Après avoir dressé le tableau de la migration du Thammouz babylonien jusqu'à Byblos, Vellay remarque l'insuffisance des sources phéniciennes à propos du mythe d'Adonis. Les sources grecques ne parlent que d'Adonis,

altération d'Adôn (Seigneur), invocation qui cache le vrai nom du Dieu solaire, Thammouz. Depuis Panyasis, le premier auteur grec à avoir cité le nom d'Adonis, Jusqu'à Ovide, les versions de la légende d'Adonis n'ont fait que se multiplier. Mais, malgré les divergences de ces récits, la vraie identité du dieu oriental n'a pas été perdue. "Ces divergences, en effet, ne sont pas nées au hasard. Souvent, elles indiquent l'influence de la pénétration d'un mythe analogue à celui d'Adonis, souvent aussi elles précisent certains faits historiques et, par cela même, valent d'être signalées" ... "Car en réalité ces textes sont des guides peu sûrs. Il est nécessaire de ne les consulter qu'avec prudence. Dans les récits des écrivains grecs, le mythe primitif de Thammouz se transforme et se corrompt, des circonstances essentielles s'effacent et disparaissent, des légendes nouvelles surgissent, la physionomie elle-même du dieu s'adoucit et se simplifie jusqu'à abandonner ses traits les plus caractéristiques".¹⁶⁸

"C'est de Byblos après tout que le culte émigré à Chypre, puis en Grèce, en Egypte, dans les colonies phéniciennes de Carthage, Sicile, l'Ibérie, puis à Rome"¹⁶⁹.

Après avoir rétabli l'exacte signification du mot "Adonis" que les Grecs ont mal compris, Vellay rejette l'objection de Renan à propos de l'identification d'Adonis-Thammouz. "Le culte d'Adonis, d'après Renan, paraît renfermer à l'état de combinaison syncrétique deux éléments fort divers : 1°- le culte du Dieu suprême de Byblos (Adonaï) ; 2°- le culte orgiastique de Thammouz, culte bizarre, fort antique, et, ce me semble, d'une provenance non sémitique, mais correspondant à un ordre d'idées et de sensations fort en harmonie avec le Liban" ... "Le charme infini de la nature du Liban y conduit sans cesse à la pensée de la mort, conçue non comme cruelle, mais comme une sorte d'attrait dangereuse où l'on se laisse aller et où l'on s'endort. Les émotions religieuses y flottent ainsi entre la volupté, le sommeil et les larmes. Encore aujourd'hui, les hymnes syriaques, que j'ai entendu chanter en l'honneur de la Vierge, sont une sorte de soupir larmoyant, un sanglot étrange"¹⁷⁰.

Mais, selon Vellay, il ne s'agit là, de la part de Renan, que d'une simple impression "qui ne me semble confirmée ni par les textes, ni par les découvertes historiques. St Jérôme, assez bien placé pour juger de la question, atteste sans hésitation, dans une lettre à St Paulin en trois cent quatre vingt seize, l'identification d'Adonis et de Thammouz. "Bethléem, dit-il, qui est pour nous aujourd'hui le lieu le plus auguste de toute la terre, fut ombragé jadis par un bois sacré de Thammouz, s'est à dire d'Adonis ; et, dans la grotte où le Christ petit enfant a vagi, on pleurait l'amant de Vénus"¹⁷¹. Ce même auteur, dans son "commentaire sur Ezéchiel", nous dit aussi ceci ; "Celui que nous appelons Adonis et que les hébreux et les Syriens appellent Thammouz ..." ¹⁷². D'autre part, ajoute Vellay, si l'on admet que le culte de Thammouz est un culte spécialement libanote, comment expliquer alors le récit des livres sabéens relatif à ce Thammouz qui fut pleuré par les dieux réunis dans le temple du Soleil, à Babylone? Il rappelle aussi le mythe d'Istar, la déesse Chaldéenne, dont la parèdre se nomme Doumouzi, nom qui s'apparente étroitement à celui de

Thammouz, de même que les deux mythes se joignent et se confondent. F. Lenormant a déjà établi les rapports entre ces deux noms; de la même divinité depuis 1878¹⁷³. Il faut songer encore à la légende mythique, venue d'Égypte, à une époque postérieure, et qui faisait du pilote Thamus le héros d'une aventure divine. Il serait aisé, ajoute Vellay, de multiplier les preuves et; les textes de toutes sortes qui infirment l'opinion de Renan. Car, dès l'origine, et Renan le sait, nous trouvons ce nom d'Adonis appliqué même à des rois pour marquer la suprématie de leur rang. Rien ne rappelle par conséquence, selon Vellay, une divinité spéciale et, si plus tard le Thammouz giblite n'a été désigné et adoré la plupart du temps que sous cette seule dénomination (Mon), ce n'est qu'un effet naturel de la suprématie que son culte avait conquise. En le désignant, sous le nom général d'Adonai, il ne pouvait y avoir méprise; à travers cette invocation de "mon Seigneur", les fidèles savaient fort bien à quelle divinité allaient leurs prières; et, d'ailleurs, le nom même de Thammouz ne disparaît qu'à une époque très postérieure au grand développement du culte de Byblos au moment même où le dieu prend, dans la mythologie grecque, la physionomie du jeune héros dont la légende nous est restée. Il faut donc, semble-t-il, en revenir à l'identification absolue d'Adonis et de Thammouz. Ce dieu migrateur venu avec les races Cananéennes du fond de la Chaldée n'est pas, comme l'affirme Renan, ce dieu suprême qui a suivi les migrations sémitiques et qui est devenu "Adonai" chez les Hébreux, "E1" ou "Adon" à Byblos, auquel Renan donne une existence spéciale¹⁷⁴, C'est plutôt le Thammouz babylonien dont la présence et le rôle dans le mythe d'Ishtar suffisent à prouver les origines chaldéennes.

Antérieurement à Renan, Chwolsohn¹⁷⁵ et Corsini¹⁷⁶ sont aussi parvenus à séparer Adonis de Thammouz. Mais la presque unanimité des historiens (Sainte-Croix, Silvestre de Sacy, Movers, Creuzer, Maury, Jules Sury, Lenormant, etc...), s'appuyant sur des textes précis et surs, ont définitivement démontré que ces deux noms doivent être attribués à une même divinité. Répondant à ce qu'il appelle "les répugnances de Renan", Sury dit en ces termes! "C'est le cas de ne point juger les vieilles religions de l'humanité avec nos raffinements de moralistes modernes. D'ailleurs, les dernières découvertes dans le domaine de l'assyriologie ne permettent plus de douter que Thammouz., qui donna son nom; à un des mois du calendrier commun aux Assyro-Babyloniens, aux Syriens et aux Juifs, ne soit le nom accadien ou post-chaldéen d'Adonis. La signification primitive de son nom est "Fils de la vie"; en Chaldée, comme en Syrie, il était l'époux d'Ishtar"¹⁷⁷.

Le mythe d'Adonis, continua Vellay, enferme, dans une signification très large, plusieurs interprétations particulières, suivant le caractère que Von envisage dans le dieu. Il est à la fois symbole de la puissance solaire¹⁷⁸, le dieu protecteur des expéditions maritimes et le principe fécond qui fait naître et mûrir les moissons et les fruits. Pourtant, considéré comme le Soleil et au simple point de vue astronomique, il est Eshmun, le huitième des Kabires, considéré comme le dieu des navigateurs, il est Pugum; considéré comme le père des produits de la terre, il est Priape, dont le nom lui-même signifie en langue phénicienne "père

des fruits" et il donne naissance au culte phallique nommé aussi de son nom culte priapique ...

Adonis-Thammouz est une image puissante de cette force intime (le Soleil) qui meut le monde. Son mythe déborde de signification. Le sens éclate sous l'enveloppe de la fable. Il est le dieu-Soleil, aux forces vivifiantes, illuminant les formes ténébreuses de la terre. Il est l'amour qui enflamme et bouleverse les champs, immortel, ardent, faisant surgir les fleurs du printemps et les fruits de l'été, la vertu du soleil déborde de son coeur universel ; il se répand sur le monde pour l'aimer et le féconder.

- Les Adonies

Dans tout le pays où était parvenu le culte du dieu, depuis Babylone jusqu'aux îles Baléares, les Adonies avaient peu à peu acquis le caractère de fête prédominante que les Phéniciens leur avaient donné dès l'origine. Le culte d'Adonis est devenu, en quelque sorte, la "religion commune" de tous ces peuples. Ses fêtes traînaient avec elles, dans les lamentations des flûtes, l'âme même de l'antique et radieux Thammouz et elles en répandaient le mythe sacré dans les nations les plus diverses et les plus lointaines. Inséparables du culte lui-même, c'était par elles qu'il se révélait, grandissait et triomphait, dans une sorte de magnificence, malgré les influences contraires, et l'on ne peut guère imaginer quel destin obscur et étroit eût été celui du dieu de Byblos, si le cortège bruyant et éclatant de ses pleureuses, de ses courtisanes et de ses prêtres n'avait pas célébré la commémoration régulière de sa passion, de sa mort et de sa résurrection¹⁷⁹.

Les Adonies de Byblos sont célèbres entre toutes. De là, de port en port, d'île en île, les Adonies passèrent la mer, ce fut vraiment la conquête pacifique du monde ... "De toutes parts, se rendirent à cette fête sacrée les peuples qui habitaient les îles que la mer couronne ; ils arrivaient, les uns d'Emonie, les autres des rivages de Chypre. Aucune femme ne demeura dans les villes de Cythère. Ceux qui dansent au sommet du Liban parfumé, les habitants de Phrygie, ceux d'Abydos, ville voisine, tous vinrent à la fête"¹⁸⁰. A Jérusalem, où Salomon avait introduit le culte d'Astarté et des divers dieux phéniciens, les femmes passaient les nuits, selon le rite, à pleurer sur Thammouz, le long de la muraille du temple¹⁸¹. L'Orient tout entier connaissait Adonis, dans un grand nombre de villes, dit Julius Firmicus, s'est prolongée jusqu'à nos jours la coutume déplorable de pleurer Adonis, considéré comme l'époux de Vénus¹⁸². Mais, dans ce culte universel, trois villes surtout, par leur situation géographique et leur importance historique, religieuse et politique, semblent marquer les trois grands foyers des fêtes d'Adonis : Byblos, Athènes, et Alexandrie.

- Les Adonies à Byblos

Byblos est la ville sacrée d'Adonis ; la légende du dieu et l'histoire de la ville se confondent et, même à travers les premiers siècles chrétiens, Byblos demeure le centre de ce culte. C'est donc là, plus qu'en tout autre lieu, une tradition mémorable et respectée : le fleuve d'Adonis, le temple, les monts du Liban concouraient à donner aux fêtes de Byblos une réalité mythique plus précise et plus vivante. Comme le mythe d'Adonis est essentiellement solaire, c'est dans le calendrier des peuples qui l'adoraient qu'il faut chercher les dates de sa fête. Le calendrier syro-phénicien et le calendrier hébreu portent un mois du nom de Thammouz, qui correspond à juillet et qui formait le quatrième mois de l'année syro-chaldéenne, commençant elle-même à l'équinoxe du printemps, dont Tishrin (octobre) était le premier. A Pappos, en Chypre, un mois était appelé Aôos, un des noms d'Adonis. A Céléncie, le mois Adonissios tombait à l'automne et correspondait à août et septembre. Toutefois, malgré ce mois consacré à Adonis (juillet-Thammouz), il est difficile de déterminer d'une façon exacte l'époque des Adonies. La question est très controversée et les témoignages sont parfois contradictoires. A Byblos, la fête devait commencer avec la saison des pluies, qui détrempaient la terre rougeâtre des rives du fleuve Adonis, qui semblait ainsi s'ensanglanter, c'est-à-dire vers la fin d'octobre ou le commencement de novembre. Pourtant le voyageur Mandrell fut témoin du phénomène le 17 mars¹⁸³ et Renan au commencement de février¹⁸⁴. A Chypre et dans un grand nombre de villes, la fête de deuil commençait à l'équinoxe d'automne (23 septembre) et la fête de la résurrection huit jours après (1^{er} octobre). Or, dans le calendrier syro-macédonien, le 1^{er} octobre étant le premier jour de l'année, les Adonies étaient célébrées durant les huit jours de l'année, et cette date serait confirmée par les témoignages d'Ammian Marcellin¹⁸⁵, déclarant que les Adonies se célébraient à Antioche après l'entier accomplissement de l'aimée, et de Théocrite, qui met dans la bouche d'une aède ces paroles significatives : "Après le deuxième mois, les Heures aux pieds délicats ont ramené Adonis des bords de l'Akhéron"¹⁸⁶. C'est encore à l'appui de cette même opinion que vient s'ajouter un autre texte d'Ammian Marcellin, qui nous rapporte que l'empereur Julien, arrivant à Antioche à l'automne pour y passer l'hiver et préparer son expédition contre les Perses, entendit à son entrée dans la ville les lamentations des Adonies¹⁸⁷. De son côté, l'auteur du De Dea Syria affirme que les grandes fêtes syriennes - et il s'agit là évidemment des Adonies - avaient lieu au commencement du printemps : "Mais de toutes les fêtes que j'ai vues, dit-il, la plus solennelle est celle qu'ils célèbrent au commencement du printemps. Les uns l'appellent le bûcher et les autres la lampe"¹⁸⁸. Une troisième opinion, basée sur de nombreux témoignages, place l'époque des Adonies au solstice d'été. Maïmonide¹⁸⁹ affirme qu'elles se célébraient le premier jour du mois de Thammouz. Le mois de Thammouz, comparé au calendrier grégorien, commençait le 25 juin et se terminait le 24 juillet, ce qui place alors la date des Adonies au commencement de l'été. St Jérôme est également fort affirmatif : "Au mois de juin, on célèbre la mort du

beau jeune homme, amant de Vénus, qui, dit-on, ressuscita ensuite ; on donne son nom à ce mois de juin et on y célèbre pour lui une fête anniversaire¹⁹⁰. Il n'est peut-être pas inutile de rappeler que les Sabéens, d'après le "Fihrist el-Ulûm", célébraient, dans le courant du mois de Thammouz, une fête nommée "El-Buqât", au cours de laquelle les femmes pleuraient sur la mort du dieu Tazu¹⁹¹.

la seule conclusion logique et à peu près certaine que l'on puisse, en effet, tirer des textes anciens, c'est que les fêtes d'Adonis ne se célébraient pas à la même époque dans toutes les villes. Acceptons donc la date de l'automne pour les Adonies de Byblos, d'Antioche, d'Alexandrie, etc... puisque des témoignages formels nous la proposent et, d'autre part, acceptons de même la date de l'été pour les Adonies d'Athènes et des pays grecs. D'ailleurs, s'il y a eu des variations de dates dans la célébration des fêtes. d'Adonis, il est certain que ces variations n'ont en rien altéré l'idée maîtresse du culte et que, fêté à l'automne ou au printemps, Adonis garde, aux yeux des divers peuples, le même symbolisme solaire, tellurique et zodiacal qu'il présente dès l'origine. Si la date de la fête semble nous échapper, sa durée semble être plus claire et moins confuse. Il faut admettre, là aussi, une certaine prédominance des coutumes locales et une adaptation étroite de ces coutumes au thème religieux d'Adonis. Un ancien usage de l'Orient, communément adopté dans la Judée, dans l'Égypte, dans la Syro-Phénicie, en Chypre et dans les îles phéniciennes, fixait à sept jours le temps pendant lequel on pleurait les morts¹⁹². On pleurait donc Adonis pendant ce même temps, car on s'appliquait à rendre au dieu les mêmes honneurs funéraires qu'aux mortels illustres. Ce temps de deuil était encore déterminé à Byblos par une autre raison. Le deuil y commençait le jour où les femmes d'Alexandrie jetaient dans la mer une tête de papyrus qui, naviguant pendant sept jours et suivant la route parcourue par le coffre antique d'Osiris, venait fidèlement aborder sur la côte de Byblos. C'est ce que nous rapporte l'auteur du De Dea Syria. "Tous les ans, dit-il, il vient d'Égypte à Byblos une tête qui nage sur les flots pendant sept jours ; les vents la poussent par une puissance mystérieuse, elle n'est jamais emportée d'un autre côté et elle ne manque jamais d'arriver à Byblos. C'est une vraie merveille, qui arrive chaque année et dont je fus témoin lors de mon séjour à Byblos, où j'ai vu cette tête faite de papyrus"¹⁹³. Dans d'autres auteurs¹⁹⁴, au lieu d'une "tête de papyrus", il est question d'un vase de terre dans lequel étaient enfermées des lettres "écrites sur du papyrus" et annonçant qu'Adonis était retrouvé. Cette tête ou ce vase, recueilli à Byblos, par les fidèles, devenait dès lors le symbole du dieu ressuscité : le deuil se terminait pour faire place à la joie de la résurrection. Dans la plupart des villes de l'Orient, les Adonies, d'après les premières coutumes, se célébrèrent longtemps encore pendant huit jours, durant lesquels les plantes des Jardins d'Adonis, par leur germination, leur épanouissement et leur mort, constituaient le symbole entier de la vie brève du dieu ... La même violence qui s'était manifestée dans le deuil se manifestait dans la joie et, par là, s'accroissaient plus profondément encore le contraste des deux parties de la fête et le symbole du mythe lui-même. C'est là

que se condensent non seulement le caractère spécial d'un peuple, mais aussi le caractère plus général de tout l'Orient antique. Cette ivresse extérieure, tumultueuse, exaltée, qui déborde en des manifestations sans fin, enferme toute l'âme orientale, à la fois, profonde et ingénue, voluptueuse et mystique. le dieu Adonis, mort, comme Melkarth, dans une sorte de sacrifice de lui-même, abandonnant la vie et la joie pour en enfermer le symbole et la promesse, en même temps que lui-même, dans le coeur et l'esprit des hommes-, puis ressuscitant des ombres de la mort et apportant une nouvelle vision de beauté et de fécondité, est assurément la personnification divine la plus réelle, la plus vivante, des aspirations et des rêves des peuples de la Méditerranée orientale et des plaines de l'Asir moyenne. Ce qu'il représente dans les variations de sa destinée et les alternatives de sa gloire, c'est la palpitation même de ce monde antique, qui se trouve ici comme incorporé à son dieu, et c'est pour cela que, vivant de sa vie et mourant de sa mort, ce monde tout entier, manifeste, avec tant de force, sa douleur et sa joie, dans les fêtes éclatantes, où se renouvelle, chaque année, le symbole mystique : la mort et la résurrection d'Adonis.

- Le rituel des Adonies

... Quand le fleuve Adonis se teignait du sang du dieu mort, les femmes de Byblos se racontaient entre elles que le chasseur divin venait d'être frappé par le sanglier et, dans toute la ville, le deuil commençait, les femmes parcouraient les rues en se frappant la poitrine ; elles cherchaient Adonis en l'appelant "Hélas ! mon Seigneur, hélas ! ma Seigneurie" pendant les sept jours que durait ce deuil tumultueux, une sorte de frénésie les agitait et elles épuisaient toutes les formes de la douleur. Les cheveux épars, les robes flottantes et sans ceinture, elles sanglotaient pendant les nuits entières, sur le seuil de leurs portes ou le long des murailles des temples. Les rapports conjugaux eux-mêmes étaient interrompus, comme en témoigne ce texte cité par Movers d'après Chwolsohn : "Pendant le cours des fêtes, ils ont soin de demeurer chastes". "C'était là, d'ailleurs, une coutume très répandue. Ainsi, chez les Sabéens, les femmes qui célébraient la fête du dieu Ta-uz et qui se lamentaient sur sa mort ne se nourrissaient, pendant tout le cours des fêtes funèbres, que de fruits sèches, et devaient rigoureusement s'abstenir de farine moulue"¹⁹⁵. Ces sacrifices et ces privations se traduisaient, dans 'les Adonies, par un usage très fidèlement observé : beaucoup de femmes, en signe de deuil, se rasaient la tête et faisaient au dieu le sacrifice de leur chevelure. Celles qui ne consentaient pas à ce sacrifice étaient tenues de se prostituer, pendant toute une année, aux étrangers venus à Byblos pour participer aux fêtes et le prix du sacrifice est offert à Vénus¹⁹⁶. Les prêtres d'Adonis, comme ceux d'Atys, se châtraient, représentant ainsi le mystère de la passion douloureuse de leur divinité. Pendant les premiers jours du deuil, on dressait, en divers endroits de la ville et aux abords des temples, des catafalques funéraires sur lesquels était placée l'image d'Adonis mort. Puis après les offrandes au dieu, venaient, en grande pompe, les funérailles mêmes du dieu. On emportait l'image d'Adonis, suivie d'un immense cortège de pleureuses, de

prêtres et de fidèles, vers le lieu de sa sépulture. C'était, d'ordinaire, un caveau souterrain ou une sorte de grotte ; on y déposait le dieu, au milieu des lamentations de la foule, et l'on en renfermait l'entrée ... Le matin du huitième jour, les femmes de Byblos se rendaient sur le port et venaient y recueillir la tête de papyrus jetée, dans la mer à Alexandrie. On disait qu'Adonis était ressuscité et qu'il revivait.

Ainsi se complétait le symbole solaire, image de toute la révolution astronomique de l'année. Car, en sortant du tombeau, Adonis ramenait avec lui la lumière et la chaleur, source de toute vie, et c'était ce principe de fécondité et d'amour que les populations de Byblos adoraient en lui. Les réjouissances et les fêtes orgiastiques ne connaissaient plus de limites et, dans cette journée d'ardente joie, où se retrouvaient toutes les formes de la volupté, c'était la fête de la "Vie" elle-même qui se déroulait.

Telles étaient, dans leur ensemble, les Adonies de l'Orient et de Byblos, selon Vellay. Dans sa conclusion, Vellay dit ceci ; "L'imagination enfantine et simple des peuples orientaux a conçu et créé ses dieux sous un caractère et des proportions, sinon toujours harmonieux, du moins toujours expressifs et précis, de telle sorte que le principe, l'idée, le dogme enfermé dans cette figure divine y demeure comme distinct et y transparait dans toute sa clarté et sa nudité. Il nous aura donc suffi d'avoir indiqué, dans leurs contours les plus marqués, les aspects multiples d'Adonis-Thammouz, pour que, de tous les symboles métaphysiques de ce mythe, de toutes les formes de ce culte et de tous les vestiges artistiques qu'il nous a laissés, se dégage d'elle-même et sans effort une conception synthétique du dieu dont les images flottantes et les incarnations diverses semblent tout d'abord voiler la véritable expression ... Nous voudrions donc qu'au-delà des images brillantes, mais purement extérieures, de ce culte d'Adonis, on pût apercevoir la prodigieuse, multiple et universelle expression d'une divinité qui résume en elle des siècles d'efforts et de constitutions théogoniques, et qu'au-delà encore de cette révélation religieuse, on pût deviner et sentir toute une humanité en marche, la voir s'agiter et s'organiser dans les ténèbres de ses premières luttes et de ses premiers travaux, prendre conscience d'elle-même et se hiérarchiser selon des lois naturelles et harmonieuses, pour se réaliser et s'incarner enfin dans ses arts, ses sciences et les images de ses dieux. Ainsi, par une évolution fatale, c'est dans cette physionomie divine, façonnée par l'incessant travail des générations successives, que vient se synthétiser et se condenser le code moral et social, non seulement d'un peuple, mais de tout un ensemble, de toute une famille de peuples, non seulement d'une époque, mais de tout un cycle, de toute une longue suite de siècles

Voici Adonis, avec ses formes et ses noms innombrables, avec ses déesses parèdres, avec son cortège d'attributs et de symboles, le héros hellénique s'est effacé. Fidèle à sa tradition mythique, l'antique Thammouz, dont l'origine se confond avec les origines des premiers peuples, ressuscité de nouveau, dissipe les brumes dont l'avait enveloppé une mythologie tardive et déjà inconsciente et réapparaît dans sa forme élémentaire de dieu solaire. Principe éternellement

agissant et éternellement rajeuni, il sort des entrailles mêmes de la terre, se confond avec les forces vitales de l'univers, avec les lois directrices des énergies de la nature ... Il est la matière vivante, où s'unissent le principe actif et le principe passif de toute création, il est le dieu dont l'initiative victorieuse impose aux éléments sa volonté toute-puissante ; mais - et, c'est là l'expression de sa prodigieuse vertu sociale - il est aussi l'homme, l'homme actif, fécond., nourri de génie et d'espoir, l'homme fondateur de cités et édifiant, sur les assises de ses temples, les lois équitables qui multiplient les prospérités, l'homme pacifique et laborieux, dont les Phéniciens semblent avoir voulu réaliser l'idéal.

... D'ailleurs, à son étendue, à sa durée, à son éclat, il est aisé de mesurer l'influence sociale du culte d'Adonis. Il a façonné des nations entières, dont il a été comme le génie intérieur ; c'est ainsi que Byblos a peu à peu abandonné sa gloire maritime pour devenir la ville sacrée du dieu, de la "Sainte Byblos", le lieu de pèlerinage vénéré de toute la terre et où affluaient les étrangers de tous pays ... Le soin pris par le Christianisme naissant de faire concorder ses dogmes et ses fêtes avec les dogmes et les fêtes du paganisme a singulièrement favorisé la transmission et la persistance de ces dernières traditions. Non seulement le Christianisme a si habilement confondu ses cérémonies et ses mystères avec ceux des cultes antérieurs que ceux-ci semblaient survivre et se prolonger dans un rajeunissement triomphant, mais encore il leur a, le plus souvent, emprunté leurs formules et leurs symboles : la résurrection du Christ, les époques des fêtes chrétiennes, la concordance du mythe chrétien et des anciens mythes solaires, le sacrement du baptême, les divers symboles de la croix, de l'auréole, du poisson image de Jésus-Christ, etc..., en somme, tout ce que l'on pourrait appeler l'architecture de la religion nouvelle a été, presque sans modification, transposé d'un monde dans l'autre. C'est d'ailleurs par cette transposition même que s'expliquent les rapides progrès d'une religion qui, loin de paraître détruire les anciennes croyances, les rajeunissait et conduisait les esprits, par une pente insensible et un chemin, comme voilé, vers une nouvelle conception divine... C'est qu'en effet, par son réalisme même, le culte d'Adonis aboutissait logiquement à n'être plus qu'une glorification de la nature et de la vie qu'une divinisation de l'effort humain et des lois qui le régissent

Sur les mêmes terres où avait fleuri Adonis, le Christianisme a inauguré une morale et une conception de vie où étaient préconisés et proposés des règles et des principes nouveaux. Le Christianisme a créé la notion du péché, en opposant à la morale naturelle du monde païen une morale artificielle et arbitraire, c'est-à-dire conçue et formulée en dehors de la nature. Il est donc bien difficile de juger les fêtes antiques au nom de la morale chrétienne et l'on peut dire que, pour comprendre et juger sainement les divers phénomènes de la vie païenne, il faut avoir en quelque sorte l'âme païenne.

Enfermant ainsi toutes les tendances naturelles dans le cadre étroit d'un mythe religieux, le culte d'Adonis prend l'ampleur d'une théogonie primitive. Déjà on y voit transparaître le grand principe de la philosophie antique que tout ce qui vient de la nature est bon et beau, qu'il faut l'écouter et la suivre, adorer le

monde tel qu'il est, avec toutes ses forces et tous ses dieux, car la nature ne se trompe pas, elle ne pêche pas, elle est la mère et la conductrice de l'humble humanité, elle seule connaît les lois mystérieuses de la vie.

... Plus éternel que les temples, les dieux et les peuples, le fleuve sacré de Byblos roule encore, aux jours marqués, le sang d'Adonis-Thammouz, perpétuant ainsi, indifférent à l'oubli des hommes et à l'indifférence même, l'ancien miracle qui se renouvelle chaque année avec la régularité d'une loi cosmique Dans le soleil du printemps flotte encore le sourire de la divinité ressuscitée, image admirable d'une humanité qui se succède à elle-même sans s'épuiser jamais et qui, à travers les siècles, ressuscite encore dans la face rayonnante de son dieu".

Voilà, en quelque sorte, l'Adonis de Vellay. Nous verrons plus loin le développement de ses théories, reprises par Frazer, mais avec une tendance encore plus positiviste qui caractérise l'auteur du "Hameau d'Or". Mais, avant de l'aborder, nous voudrions voir l'Adonis de Lagrange tel qu'il est dépeint dans son livre déjà cité.

- L'Adonis de Lagrange¹⁹⁷

"Les gens de Byblos montaient à Afca pour célébrer leurs fêtes d'Aphrodite, et le fleuve Adonis, qui en "descend, leur donnait le signal du deuil d'Adonis. C'est la plus célèbre des fêtes phéniciennes, aussi en parlerons-nous ici, quoiqu'elle ait été peut-être empruntée aux Babyloniens¹⁹⁸.

On ne la connaît bien que d'après les allusions des auteurs grecs, mais il est constant qu'elle était, en Grèce, d'importation asiatique et les rites ont dû être scrupuleusement conservés. La description en a été souvent donnée ; nous nous contenterons donc d'en citer les traits principaux d'après M. Saglio¹⁹⁹: "Il semble que rien n'y manquait de ce qui se pratiquait dans les funérailles : ni l'onction et la toilette du mort, ni son exposition, ni les offrandes ou les repas en commun. Des images d'Adonis, en cire ou en terre cuite, étaient couchées devant l'entrée ou sur les terrasses des maisons; les femmes entouraient ces simulacres, les promenaient par la ville en se lamentant et en se frappant la poitrine avec toutes les démonstrations de la plus vive douleur ; elles dansaient et faisaient entendre des chants plaintifs , au son de la flûte courte et stridente, appelée "Gringras", qui était celle dont les Phéniciens faisaient usage dans les cérémonies funèbres ... Il faut compléter cette peinture par la description que fait Théocrite²⁰⁰ de la fête célébrée avec une pompe toute orientale à Alexandrie, dans le palais d'Arsinoé, femme de Ptolémée - Pluladelphé ... C'était la coutume, en effet, de semer, dans des vases, dans des fonds de tasses, dans des tessons, toutes sortes de plantes qui germent et croissent rapidement ... Ces plantes levaient en quelques jours, sous l'influence du soleil de juin, puis se flétrissaient aussitôt C'était l'image de l'existence éphémère d'Adonis. Ces petits jardins artificiels étaient exposés avec les images du dieu dans la pompe des Adonies, puis on les jetait dans la mer ou dans les fontaines".

Telle est la description tirée par un maître des auteurs anciens. La pompe est nettement funèbre : il n'y est pas question de résurrection. Elle était certainement prévue, mais pour un temps un peu éloigné et ne figurait donc pas dans une même fête avec le rite funèbre. Cela résulte, en particulier, clairement de la description de Théocrite. La chanteuse qui célébrait à la fois le mythe et le rite invitait Aphrodite à se réjouir avec Adonis, car le lendemain, à l'aurore, les femmes le porteraient à la mer : "Sois-nous favorable, cher Adonis, maintenant et l'année prochaine ! Tu es venu en joie, et puisses-tu revenir en joie lorsque tu reviendras"²⁰¹.

C'est seulement dans l'ouvrage de Lucien²⁰² sur la déesse syrienne que nous rencontrons la résurrection et l'ascension d'Adonis étroitement liées au culte funèbre ; encore est-ce dans une incise qui interrompt absolument la phrase et qui se rattache au mythe, plutôt qu'à la solennité. Ce même rite, il est vrai, est attesté par St Jérôme²⁰³, dont les termes semblent plutôt faire allusion à un usage connu de lui qu'à une réminiscence de Lucien.

Mais cette fin joyeuse donnée à la fête, très conforme assurément à une tendance bien vivace chez les humains de ne pas demeurer sur une note triste, n'était pas dans le caractère ancien du rite et n'avait pas prévalu partout, même au IV^e siècle. C'est ainsi du moins que nous interprétons un passage souvent cité d'Ammien Marcelin²⁰⁴. Julien arriva à Antioche au moment où on célébrait la fête d'Adonis et cela parut de mauvais présage ; si les accents de la joie avaient suivi ceux du deuil, il aurait été facile de détourner le fatal pronostic. Il n'est pas impossible que la résurrection précipitée d'Adonis ne soit une contamination du culte d'Attis²⁰⁵, et originairement d'Osiris ; Byblos s'était pénétrée d'idées égyptiennes, surtout relativement à Osiris.

St Jérôme n'avait pas hésité à reconnaître Thammouz sous le nom générique d'Adonis, "mon Seigneur". Le texte d'Ezéchiel ne mentionne non plus que des lamentations²⁰⁶.

Un véritable sujet d'étonnement fut la preuve apportée par les documents cunéiformes de l'antiquité du rite. Ichtar elle-même avait organisé le deuil annuel de l'amant de sa jeunesse²⁰⁷. Lorsque Adapa veut pénétrer au ciel, Tamouz et Giszida se tiennent à la porte d'Anou. A sa vue, ils crièrent: "Aide, Ô homme!... Adapa, pour qui as-tu revêtu un habit de deuil ? - "Je suis revêtu d'un habit de deuil parce que deux dieux ont disparu du pays" - "Tamouz et Giszida"²⁰⁸.

Les hymnes adressés à Tamouz se lamentent sur le dieu descendu aux enfers et le comparent déjà aux plantes rapidement fanées²⁰⁹. Le monde souterrain était la maison de Tamouz. Dumu-zi, l'équivalent sumérien ou édéographique de Tamouz, est à la fois le fils de la vie, dieu de l'agriculture et du monde inférieur. Un passage fort obscur montre Tamouz jouant de la flûte au milieu de pleureurs et de pleureuses. La fête du deuil de Tamouz se célébrait en été, au solstice de juin ou peu après. Depuis Movers, on s'est plu à obscurcir un point suffisamment clair²¹⁰. Le nom du quatrième mois, Tammouz, est déjà

assez expressif. Ce mois était qualifié mois des joueuses de flûtes (?) ou mois de l'action de lier ou d'enfermer Tamouz. Ce devait être le mois du deuil ...

Pour apprécier le caractère de cette fête, il est nécessaire de dire un mot du mythe. Jusqu'à présent nous n'en avons pas parlé parce qu'il est, selon nous, non point à l'origine du rite mais son explication légendaire.

Adonis, né de Myrrha changée en arbre, est donc né d'un arbre ; il est recueilli par Vénus qui le confie dans un coffret à Perséphoné. La déesse des enfers refuse de le rendre mais Jupiter ordonne que le jeune homme partagera l'année entre les deux déesses. Il meurt frappé par la dent d'un sanglier. M. Saglio conclut : "La dispute des deux déesses, la mort soudaine d'Adonis, pleuré par Vénus, son retour sur la terre après les mois passés dans les demeures souterraines, tels sont les points essentiels qui ressortent dans tous les récits. On y reconnaît, sans beaucoup de peine, et cette explication a été aperçue dès l'antiquité, une personnification des forces productrices de la nature et une image des vicissitudes des saisons. Biles se retracent dans les alternatives de la destinée d'Adonis : pendant l'hiver, tandis que le soleil parcourt les signes inférieurs du zodiaque, la végétation disparaît et semble morte ; elle renaît au printemps, se développe rapidement sous l'influence d'un climat brûlant : tout à coup, elle se flétrit et sèche quand le soleil est dans sa plus grande force."²¹¹

Cette opinion paraît être celle de tous les maîtres : Roscher, Baudissin, Frazer, Jensen, Zimmern.

Que Thammouz soit un dieu de la végétation, cela n'est pas discutable, mais la question demande à être serrée de beaucoup plus près. De quelle végétation parle-t-on ? De cette verdure qui pousse d'elle-même en Orient, même au désert, et qui se dessèche à l'été ? Or, elle ne naît pas à notre printemps, mais à l'automne, aux premières pluies, et elle n'a d'importance que pour les nomades, chez lesquels: précisément nous ne rencontrons pas la fête de Tammouz. Si l'on s'en tient à l'opinion de l'antiquité, et elle est parfaitement d'accord sur ce point, - sauf le solaire Macrobe -, il s'agit des récoltes, c'est-à-dire par excellence des céréales²¹². Adonis grandi, disait le texte babylonien cité²¹³, repose dans le grain de la récolte. Et les Grecs et les Romains font écho : Adonis est le grain de froment jeté en terre qui mûrit et qui est coupé par l'homme, les petits jardins contenaient des céréales et des plantes comestibles. La végétation printanière desséchée par les ardeurs du soleil est un fort joli thème poétique ; nous doutons que les anciens y aient prêté beaucoup d'attention. La végétation qui les touchait, c'étaient les récoltes que le soleil mûrissait peu à peu. L'action du soleil était bienfaisante et lente, celle de l'homme était brusque et fatale. Le blé mûr était coupé par la faucille.

Si le grain des céréales était considéré comme un dieu - et le fait est reconnu -, il y avait là une sorte de sacrilège. De même que certains sauvages demandent à la victime en pleurant de leur pardonner, les femmes ont pleuré la mort du jeune dieu pendant que les hommes faisaient leur besogne. C'était une sorte d'expiation. Le rite ne laisse pas de place à la joie car la résurrection n'était

entrevue que dans un avenir lointain ; il faudrait d'abord serrer le grain²¹⁴ (traduit par la captivité "Kimitu" de Tammouz), puis le déposer dans la terre humide, arrosée par les canaux ou par les pluies²¹⁵. Il devait séjourner dans le monde souterrain avant de reparaître. Les femmes étaient les pleureuses, c'est leur rôle habituel. On sait que l'antiquité considérait le rite comme l'imitation d'un geste divin. Une déesse avait donc pleuré d'abord. C'était l'amante du dieu. Tout le mythe primitif s'explique ainsi très simplement. Les Babyloniens ne semblent pas avoir connu le rôle de Perséphoné, à moins qu'elle ne soit la mystérieuse Bibili, soeur de Tammouz²¹⁶.

Frazer a noté, après Manhardt, les nombreux cas où la moisson est divinisée et pleurée²¹⁷. Il est vrai que, très souvent, la gerbe mise de côté est nommée le vieux ou la vieille ; mais la légende de Perséphoné prouve que la divinité du grain pouvait être envisagée comme étant dans la fleur de l'âge. Il est assez naturel qu'à son tour le mythe ait réagi sur le rite. Plus la personnalité d'Adonis se dégageait, jointe à celle de Vénus, plus on était porté à expliquer le mythe comme se rapportant à l'amour et à en transporter quelque chose dans le rite. C'est bien là qu'aboutissait la fête à Byblos-, où elle semble décidément avoir pris un développement particulier. Les femmes qui ne voulaient pas faire au dieu le sacrifice de leur chevelure devaient sacrifier leur pudeur à des étrangers.²¹⁸ D'autre part, la réflexion savante expliqua le tout par l'astronomie ou du moins par le changement des saisons. On peut voir, dans Macrobe, Tamouz, devenu le soleil²¹⁹, blessé par le sanglier qui est, l'hiver, etc...

... la fête d'Héraclès²²⁰ à Tyr était, à peine moins célèbre que le thème d'Adonis et il s'agit là encore de la mort d'un dieu. Sa résurrection sur le bûcher, qui est plutôt une apothéose, ne s'accorde guère avec la petite histoire d'Héraclès ressuscité par l'odeur des caillots²²¹. Il faut noter, enfin, pour ceux qui parlent volontiers de la passion et de la résurrection des dieux syriens, comme d'une sorte de thème commun avec la vie, la mort et la résurrection de Jésus-Christ, que ces prétendues passions sont absolument dépourvues de toute signification morale ou rédemptrice, la remarque est de W.R. Smith²²².

Avant de passer à Frazer, voyons ce que dit Baudissin²²³.

- L'Adonis de Baudissin

Dans la "Revue de l'histoire des religions" et sous le titre "Analyse et comptes-rendus des livres", René Dussaud dit en ces termes : "Nous avons plaisir à saluer cet ouvrage comme un des plus remarquables qui ait paru dans ces dernières années touchant les cultes phéniciens et certainement le plus approfondi. La maîtrise bien connue de l'auteur s'y affirme pleinement. Toutes les sources ont été fouillées, toutes les inscriptions dépouillées et nous avons là, habilement groupés et commentés, tous les renseignements laissés par l'antiquité depuis les plus importants jusqu'au moindre nom propre théophore. Cette collection est présentée avec art et le lecteur chemine aisément à travers documents et hypothèses, captivé par le sujet et les thèmes sobrement

développées. Ces dernières ne sont pas, ainsi qu'il arrive souvent, affirmées comme intangibles, mais généralement suggérées comme probables. L'auteur lui-même n'est pas sans envisager plusieurs solutions et sa pensée dernière n'est pas toujours aisée à saisir. Quand tant de savants sont si prompts dans l'affirmation, on saura gré à M. Baudissin de maintenir une hauteur de vues qui lui permet de dominer son sujet au point d'écrire qu'en ce qui concerne le culte et les représentations religieuses des Cananéens, nous pouvons en parler aujourd'hui avec encore moins de certitude qu'il y a quelques dizaines d'années (p.3). Ce n'est pas là, de la part de l'auteur, une parole de découragement : son oeuvre témoigne que nous affirmons moins parce que nous savons plus.

Après un coup d'oeil d'ensemble sur les divinités phéniciennes, la première partie du volume traite d'Adonis, origine, fêtes, mythe, et la deuxième partie d'Eschmoun. Deux autres parties instituent une comparaison entre les figures apparentées d'Adonis, d'Eschmoun et de Tammouz, puis entre ce groupe divin et la religion de l'Ancien Testament. D'abondants index et dix planches terminent le volume.

La diversité de notre documentation, telle que, sous un même nom, notamment celui d'Adonis, nous ne sommes pas toujours sûrs d'avoir affaire au même dieu, laisse naturellement le champ libre à des appréciations divergentes. Nous en noterons quelques-unes ici.

Le plan de l'ouvrage de M. Baudissin, du moins pour les trois premières parties, lui a été imposé par son opinion sur la distinction à établir, en pays phénicien, entre Adonis et Eschmoun. Sa distinction est plus formelle qu'essentielle puisqu'il reconnaît que les deux représentations sont proches parentes et peuvent même avoir la même origine : mais il n'en reste pas moins que son étude et ses conclusions sont dominées par la distinction établie. Il remarque qu'Eschmoun, pas plus qu'Adonis, ne prend figure de grand dieu ; toutefois, le premier est bien un dieu ; il est l'objet d'un culte à Sidon et à Carthage ; il porte un nom propre qui le caractérise nettement. Tandis qu'Adonis ne serait pas un véritable dieu, car il ne semble pas avoir été l'objet d'un véritable culte, du moins aux hautes époques, d'un culte spécial ; en tout cas, il ne porte pas un nom caractéristique : "adoni", "mon seigneur", "mon maître", reste vague. Ce n'est pas un simple démon, mais il ne joue qu'un rôle subalterne dans le cercle d'une grande divinité ; par sa nature, il appartient au ton des croyances populaires et sa personnalité falote le met au rang de Triptolème, chez les Grecs, des Silènes ou des Nymphes.

Ces distinctions nous paraissent forcées et peu sûres. Elles entraînent M. Baudissin à rectifier arbitrairement des données précises. Ainsi, lorsque Strabon et Denys le Périégète nous disent que Byblos était consacrée à Adonis, M. Baudissin écarte ce témoignage ; ce serait simplement "un commentaire de Strabon" qui n'aurait pas compris que le culte d'Adonis à Byblos n'était "qu'une face du culte de la grande déesse". Comme toutes les indications rapides, celle de Strabon revêt une forme trop absolue ; mais ne pas en tenir compte est une

rectification qui dépasse la mesure. En appliquant la méthode à certains cultes chrétiens, il ne serait pas difficile de conclure que l'adoration du Christ n'est qu'une face du culte de la Vierge.

Nous ne pouvons guère accepter, non plus, la conclusion touchant le peu d'antiquité des Adonies. Il ne suffit pas de les reléguer parmi les cultes populaires pour leur imposer une origine récente, bien au contraire, pour prendre un terme de comparaison très proche, Zimmern a démontré qu'en Mésopotamie Tammouz, après avoir tenu les premiers rôles encore le troisième millénaire, disparaît peu à peu du culte officiel mais se maintient longtemps dans la faveur populaire. Etant donné l'évolution parallèle de la civilisation en Syrie et en Mésopotamie, les influences réciproques très profondes, n'est-il pas permis de penser que le dieu phénicien, qui se cacha sous le vocable d'Adonis, a occupé la première place dans les cultes phéniciens les plus anciens, mettons, pour fixer les idées, durant le troisième millénaire, à l'époque où ces cultes étaient entièrement dominés par les préoccupations naturistes? Dans la suite le développement des villes de la côte, leur extraordinaire fortune 'sur mer amenèrent un déplacement dans les conceptions religieuses et la première place fut prise, 'au détriment du dieu agraire, par le maître ou Baal de la cité. Cela nous expliquerait le groupement disparate d'Astarté avec deux dieux, groupement qui simule, à une époque assez basse semble-t-il, une triade.

La date récente de la plupart de nos renseignements sur les cultes phéniciens s'explique finalement. Si les écrivains grecs et latins se préoccupent tardivement de ces cultes locaux, c'est que ces derniers avaient pâli devant le panthéon grec intronisé officiellement par la conquête macédonienne ; mais ils gardaient toujours la faveur populaire et, au deuxième siècle de notre ère, ils prirent une revanche éclatante. C'est depuis lors que les auteurs nous en parlent. Leur exégèse peut être sujette à caution ; mais les descriptions qu'ils donnent des rites sont des documents de haute valeur qui valent pour des époques beaucoup plus anciennes. Je crains que la méthode de M. Baudissin, en attachant à un culte la date de l'écrit qui l'atteste, n'aboutisse, sur ce point tout au moins, à une appréciation inexacte. C'est ainsi que le passage bien connu de Damascius, d'où l'on doit, à notre avis, inférer l'identité de l'Adonis de Byblos avec le dieu phénicien Eschmoun, lui paraît de peu de valeur parce que de basse époque. Nous ne reviendrons pas sur les raisons qui nous font croire à l'exactitude du renseignement de Damascius qui s'est toujours montré très versé dans les littératures païennes d'Orient²²⁴ : nous rappellerons seulement qu'un texte récent est venu apporter à notre auteur, précisément sur cette question, une confirmation nouvelle²²⁵.

Le rôle de l'Adonis chypriote ne nous paraît pas avoir été exactement défini. Considérer le culte d'Adonis à Chypre comme une simple importation phénicienne en se fondant sur la dépendance du culte d'Aphrodite chypriote à l'égard, du culte de l'Astarté phénicienne et aussi sur ce que Les Phéniciens auraient couvert l'île de colonies, c'est aller contre des faits certains. M. Baudissin ne tient pas un compte suffisant des découvertes archéologiques à

Chypre pour caractériser la civilisation de l'île et sa position au regard de la Phénicie. L'importance de Chypre à une haute époque, son influence sur la Phénicie, à partir du XVI^e siècle avant notre ère, ne peuvent guère être mises en doute, le culte de l'Aphrodite chypriote n'est pas, comme l'a cru Hérodote et comme quelques-uns l'admettent encore, un culte d'origine phénicienne, notamment des figurines en terre cuite de la déesse-mère chypriote, trouvées à Chypre, ont prouvé l'inverse. Quand, à la fin du deuxième millénaire, les Tyriens fondent des colonies dans le sud de l'île, l'identification entre leur Astarté et l'Aphrodite chypriote était tout indiquée, comme celle de leur Melqart avec l'Héraclès chypriote ou de Reschef avec l'Apollon chypriote. Il ne faut pas oublier que les influences, qui se sont alors fait sentir, étaient réciproques. L'identification fut non moins étroite entre certaines figures divines chypriotes et le jeune dieu phénicien qui représentait les forces vives de la végétation. Son nom, ou plutôt une de ses épithètes "Adon, Adoni", fut même adopté à Chypre et supplanta les vocables locaux, Pygmaion, Pygmalion, Aô, Kirris, Ganas. Aucun de ces noms ne paraît d'origine phénicienne ; les tentatives dans ce sens n'ont pas abouti et l'on sait aujourd'hui qu'avant d'adopter le grec ou le phénicien les Chypriotes usaient d'une langue apparentée au crétois du temps de Minos.

Quelques-uns de ces vocables pourraient être un legs de l'ancienne langue. Quoi qu'il en soit, de Chypre le nom d'Adonis se transmet au pays grecs. Il n'est pas indifférent que la première mention s'en trouve Sagho, au VII^e siècle, car des relations étroites unissaient alors Chypre à des rivages de la Grèce d'Asie.

Aucun texte phénicien ne mentionne un dieu Adonis; dans les noms propres théophores, "adon" n'est jamais qu'une épithète. Ni les Phéniciens, ni les Araméens n'usaient de ce vocable pour désigner un dieu particulier. Dire que les gens de Byblos se contentaient de nommer le jeune dieu sous le vocable "Adon", "Adoni", c'est pure hypothèse et cette hypothèse a contre elle le témoignage de tous les Anciens. Origène, Théodore, Isaac d'Antioche, etc... sont tous d'accord : le vocable d'Adonis est limité à la langue grecque. La langue araméenne submergeait alors le phénicien, notamment à Antioche où le grec était la langue des lettrés et l'araméenne la langue populaire. Ces auteurs se contentent de nous indiquer l'équivalent araméen²²⁶ de l'Adonis grec mais nous savons par Damascius que l'équivalent phénicien était Eschmoun. Les auteurs grecs et latins connaissent surtout le culte d'Adonis à Byblos, mais ils savent parfaitement qu'il se pratique ailleurs en Phénicie, notamment à Tyr²²⁷. On peut donc admettre que Byblos, avec ses Adonies, ait constitué une anomalie en Phénicie²²⁸.

Cette chicane de mots, que nous nous excusons de prolonger, n'est pas sans intérêt. Si nos conclusions sont exactes, elles appellent un tout autre groupement des sources. Au lieu de distinguer l'Adonis de Byblos du dieu Eschmoun, on serait amené à les identifier. Mais, d'autre part, on distinguerait l'Adonis de Byblos de l'Adonis chypriote.

L'analyse des caractères d'Eschmoun est remarquablement conduite. Peut-être eût-il été bon de noter que l'antiquité classique connaît un type d'Asclépios

jeune : bien des critiques qui ont été faites à M. Baudissin tombent par là d'elles-mêmes. Mais il devenait dès lors inutile de rechercher une représentation du jeune dieu dans le Dionysos des monnaies phéniciennes d'époque gréco-romaine, car on ne voit pas ce qui peut unir ces représentations.

Il est le temps de signaler que cette étude approfondie sur Adonis et sur Eschmoun conduit l'auteur à des vues très neuves touchant les conceptions religieuses des Israélites. Il relève dans l'Ancien Testament trois représentations qui lui paraissent d'origine étrangère ; la guérison par Iavhé conçue comme une résurrection ; dans la langue imagée de certains écrits prophétiques, une résurrection est liée à la restauration du peuple d'Israël ; enfin, depuis les temps anciens, il est question de Iavhé comme du dieu vivant. M. Baudissin pense que la première de ces représentations marque une influence des légendes babyloniennes sur le dieu sauveur, dont la connaissance est passée des Cananéens aux Hébreux. L'idée de résurrection est également due à une influence cananéenne, elle dérive de la conception du renouveau dans la vie de la nature. De même, la notion du dieu vivant se rattacherait à la conception d'une divinité qui se manifeste dans la nature.

Dans la conclusion, on trouvera une allusion à l'influence du culte d'Adonis sur le développement populaire de la fête de Pâques dans le christianisme et en certaines contrées. L'auteur constate que l'homme-dieu mourant de la conception chrétienne est préparé par le concept des religions orientales. Si M. Baudissin a renoncé à développer l'idée, c'est évidemment qu'elle dépassait son sujet et qu'elle obligeait à partir d'un point de vue général, celui du sacrifice du dieu. La théorie en a été établie par Robertson Smith, précisée par Hubert et Mauss. En présence d'un fait aussi répandu, la question d'emprunt à Adonis apparaît comme assez secondaire; en tout cas, elle est une explication insuffisante.

Pour les cultes gnostiques, M. Baudisein note que "le fils caché de la vie" du système de Bardesane, soumis aux grands dieux qui sont le père de la vie et la mère, paraît se rattacher à Adonis ou à Eschmoun.

Nous n'avons envisagé qu'un petit nombre de points traités car il est impossible de résumer cette oeuvre si nourrie et de noter toutes les questions importantes qu'elle soulève. Répétons en terminant combien elle est solide et combien elle sera utile.

Il est certain qu'après Baudissin Frazer fut la deuxième à approfondir l'étude de la mythologie phénicienne et en particulier du mythe d'Adonis. Nous ne retenons de cette dernière étude que l'essentiel : les textes nouveaux recueillis par Frazer à propos de Tammouz et son explication des jardins d'Adonis.

- L'Adonis Frazérien²²⁹

L'Adonis Frazérien forme la quatrième partie du Cycle du Rameau d'Or. L'idée fondamentale d'Adonis, dit Frazer dans son introduction, comme celle d'Atys et d'Osiris, c'est la personnification des énergies vitales, c'est-à-dire la conception que les forces se manifestant dans la vie végétale et animale s'incorporent dans un personnage divin, dont alternativement la mort et la renaissance excitent par une sympathie universelle tous les phénomènes correspondante de la nature. En s'armant de ce fil délié, le lecteur pourra suivre aisément et sans crainte de s'égarer tous les détours du labyrinthe traversé²³⁰.

Quatre chapitres²³¹ ont particulièrement retenu notre attention chez Fraser. Le premier est une introduction générale de la théorie "naturiste" de Frazer. Le deuxième traite d'"Adonis en Syrie". Le "Rituel d'Adonis" est le titre du IX^{ème} chapitre : nous y retrouvons "Tammouz ou Adonis comme l'esprit du blé coupé par les moissonneurs ou du blé broyé dans un moulin" et la fusion du culte des céréales et du culte des morts. Le X^{ème} chapitre est consacré aux "Jardins d'Adonis" qui sont considérés comme "charmes pour faire croître la végétation", etc...

Chapitre premier : Le mythe d'Adonis

1 - Le changement des saisons expliqué par la vie et la mort des dieux et

2 - Les rites magiques pour renouveler l'énergie défaillante des dieux

... "De tous les changements qu'amènent les saisons les plus frappants dans la zone tempérée sont ceux qui se rapportent à la végétation. L'influence des saisons sur les animaux, si grande qu'elle soit, ne se manifeste point de façon aussi évidente. D'où il suit naturellement que, dans les drames, magiques joués dans la but de chasser l'hiver et de ramener le printemps, on insiste sur la végétation et que les arbres et les plantes l'emportent sur les bêtes et les oiseaux. Pourtant, il n'y avait, pas de séparation entre les choses végétales et les animaux dans l'esprit de ceux qui célébraient ces cérémonies ; au contraire, ils croyaient communément que le lien entre la vie animale et végétale était plus étroit qu'il ne l'est en réalité ; c'est pourquoi ils combinaient souvent la représentation de la renaissance des plantes avec une union, soit réelle, soit mimée des deux sexes, afin de favoriser, en même temps et par le même acte, la multiplication des fruits, du bétail et des humains. Chez eux, le principe de la vie et de la fertilité, soit animale, soit végétale, est indivisible. "Vivre et faire vivre, manger et enfanter, ce furent là les besoins élémentaires des hommes dans le passé et ce seront les besoins élémentaires de l'humanité tant que durera le monde ... donc, nourriture et progéniture, voilà ce que les hommes ont cherché à se procurer en pratiquant des rites magiques pour régler les saisons.

3 - Prédominance de ces rites, en Asie Mineure et en Egypte

C'est dans les pays riverains de la Méditerranée orientale que ces rites ont été le plus célébrés et le plus répandus. Sous les noms d'Osiris-Tammouz, Adonis et Atya, les peuplées de l'Egypte et de l'Asie occidentale représentaient le dépérissement et le renouveau annuels de la vie et, en particulier, de la vie végétale, en les personnifiant par un dieu qui meurt et qui ressuscite chaque année. Selon les lieux, le rite variait de nom et de forme mais, en substance, il restait identique partout. C'est la mort et la résurrection de cette divinité orientale, aux vocables multiples mais pourtant d'une seule et même nature, qui fera l'objet de notre étude.

Nous commencerons avec Tammouz ou Adonis.

4 - Tammouz ou Adonis à Babylone²³²

Le culte d'Adonis était en honneur chez les peuples sémitiques de Babylone et de Syrie et les Grecs le leur ont emprunté dès le VII^e siècle av.J.C.²³³ Le vrai nom du dieu était Tammouz ; l'appellation d'Adonis est simplement sémitique : "Adon", "Seigneur", titre d'honneur que ses adorateurs lui adressaient²³⁴.

Dans le texte hébreu de l'Ancien Testament, le même nom "Adonai", peut-être originellement Adoni "mon Seigneur", est souvent affecté à Jéhovah²³⁵.

Mais les Grecs, par un malentendu, convertirent le titre d'honneur en un nom propre. Bien que Tammouz, ou son équivalent Adonis, jouît d'une grande et vaste popularité parmi les peuples de souche sémitique, il y a lieu de croire que son culte prit naissance chez une race d'autre sang et d'autre langue, les Sumériens qui, à l'aube de l'histoire, habitaient la plaine d'alluvions située au fond du golfe persique et qui créèrent, la civilisation appelée ensuite babylonienne ... Une hypothèse ingénieuse, mais non prouvée, présenterait les Sumériens comme des immigrants, chassés de l'Asie moyenne par la sécheresse; progressivement celle-ci paraît avoir métamorphosé ces pays, jadis fertiles, en un désert et avoir enterré le berceau d'une ancienne civilisation sous des vagues de sable mouvant. Quel qu'ait pu être le lieu de leur origine, il est certain que, dans la Babylone méridionale, les Sumériens arrivèrent de bonne heure à un degré avancé de civilisation, car ils labouraient la terre, élevaient le bétail, construisaient des villes, creusaient des canaux et allaient jusqu'à inventer un système d'écriture que leurs voisins sémitiques leur empruntèrent par la suite²³⁶. Dans le panthéon de ce peuple antique, Tammouz paraît avoir été l'une des plus anciennes, mais non certainement des plus importantes figures²³⁷. Son nom se compose d'une expression sumérienne qui signifie "véritable fils" ou, sous la forme complète, "le véritable fils de l'eau profonde"²³⁸.

Parmi les inscriptions sumériennes qui ont survécu au naufrage des empires, il y a un certain nombre d'hymnes en son honneur, dont le texte date de deux mille ans environ avant notre ère, mais qui furent presque certainement composées à une date très antérieure²³⁹.

Dans la littérature de Babylone, Tammouz apparaît comme l'époux adolescent, ou l'amant d'Ishtar, la grande déesse, génératrice de toutes choses, la personnification des forces reproductrices de la nature. Les allusions à leurs rapports, trouvées dans la légende et dans le rite même, sont fragmentaires et obscurs, mais nous en inférons que Tammouz était censé mourir chaque année et quitter cette terre riante pour descendre dans les ténèbres du monde souterrain. Chaque année, sa divine amante partait à sa recherche "vers le pays d'où l'on ne revient pas, vers la sombre demeure où la poussière recouvre le portail et le verrou". Pendant son absence, la passion de l'amour cessait d'exercer son empire; hommes et bêtes négligeaient pareillement de reproduire leur race ; la vie entière était menacée d'extinction. Ishtar était si intimement associée au commerce sexuel de tout le règne animal que, sans sa présence, ces fonctions reproductrices devenaient impossibles.

Un messager du dieu Ea était donc envoyé pour libérer la déesse dont la présence était de suprême importance.

L'austère Reine des Ténèbres, désignée sous le nom d'Allatou ou Eresh-Kigal, permettait, non sans mauvaise grâce, à Ishtar d'être aspergée par l'Eau de la Vie et, avec hésitation, la laissait partir, sans doute accompagnée de son amant Tammouz, afin que le couple pût ranimer la nature entière.

On trouve des lamentations sur la disparition de Tammouz dans plusieurs cantiques babyloniens qui le comparent aux plantes trop rapidement flétries :

Un tamaris qui se meurt de soif dans le jardin,
Dont la couronne champêtre n'a produit aucun bourgeon,
Un saule qui ne s'est point assoupi dans l'eau courante,
Un saule aux racines arrachées,
Une herbe qui se meurt de' soif dans: le jardin.

Le deuil de Tammouz semble avoir été mené chaque année, aux sons grêles et stridents des flûtes, par pleureurs et pleureuses, au coeur de l'été, durant le mois qui porte son nom. Autour d'une statue du mort divin, on psalmodiait des thrènes funèbres ; avec de l'eau pure, on faisait la toilette du mort et son onction, puis on le revêtait d'une robe cramoisie et l'encens, répandant son parfum, s'élevait vers le ciel, comme pour réveiller les sens assoupis du défunt par' son arôme pénétrant qui devait le tirer du sommeil de la mort. Dans l'un de ces cantiques, intitulé "Plaintes des flûtes en l'honneur de Tammouz", il nous semble encore entendre la voix plaintive des chanteurs entonnant le refrain éploré et nous pouvons presque saisir, comme une mélodie lointaine, le sanglot des flûtes.

Alors qu'il disparaît, elle se lamente ;
Oh mon enfant ! ; alors qu'il disparaît, elle pousse un gémissement;
Mon Damou ! ; alors qu'il disparaît, elle se lamente.
Mon enchanteur, mon guide ! ; alors qu'il disparaît, elle pousse un
gémissement ;
Sous le cèdre argenté, à l'ombre de ses larges branches,
Dans Eanna, par monta et vallées, elle pousse un gémissement.
Telle la plainte que soupire une famille sans chef,
Tel est son gémissement.
Telle la plainte qu'exhale une ville sans seigneur,
Tel est son gémissement.
Elle gémit sur l'herbe sans racines,
Elle gémit sur le blé sans épi.

Sa demeure reste sans joie,
C'est une femme lasse, un enfant- las, prématurément flétris.
Elle pleure la grande rivière où aucun saule ne croît ;
Elle pleure un champ où ne reviennent ni blé, ni herbes ;
Elle pleure un étang que les poissons ont fui ;
Elle pleure la clairière dénuée de roseaux ;
Elle pleure les forêts; d'où les tamaris sont absents ;
Elle pleure la plaine où aucun cyprès ne s'élève ;
Elle pleure le jardin ombragé sans ruches et, sans vignes ;
Elle pleure les prairies dépouillées de fleurs ;
Elle pleure un palais d'où longue vie a fui²⁴⁰.

5 - Adonis dans la mythologie grecque²⁴¹

La tragique histoire et les rites lugubres d'Adonis nous sont mieux connus par les auteurs grecs que par les fragments de la littérature babylonienne ou par la brève allusion du prophète Ezéchiel, qui vit les: femmes de Jérusalem se lamenter sur Tammouz à la porte septentrionale du Temple²⁴².

L'image de la divinité orientale se refléchit dans le miroir de la mythologie grecque, comme celle d'un bel adolescent aimé par Aphrodite.

A sa naissance, la déesse le cacha dans un coffret qu'elle confia à Perséphone mais, lorsque la reine des Enfers ouvrit le coffret et contempla la beauté de l'enfant, elle refusa de le rendre à Aphrodite, bien que la déesse de l'amour descendît elle-même au royaume des ombres pour délivrer son trésor des puissances de la mort. Le différend entre les déesses de l'amour et de la mort fut réglé par Zeus qui ordonna qu'Adonis partagerait l'année entre les demeures supérieures et les régions souterraines.

Enfin, le bel adolescent fut tué à la chasse, par un sanglier et, peut-être, le sanglier n'était-il que le dieu très jaloux, Ares, qui se métamorphosa ainsi pour s'assurer la mort de son rival. Avec quelle amertume Aphrodite pleura la mort de son Adonis bien-aimé²⁴³.

Cette lutte entre les rivales divines pour la possession d'Adonis paraît être représentée sur un miroir étrusque. Accablée de douleur, la déesse de l'Amour se cache le visage dans son manteau, tandis que son opiniâtre rivale, serrant une branche d'une main, indique de l'autre un coffret fermé qui, sans doute, contient le jeune Adonis²⁴⁴.

Dans. ce mythe, la lutte entre Aphrodite et Perséphone pour la possession d'Adonis reflète clairement la lutte entre Ishtar et Allatou dans le royaume des morts, tandis que le jugement de Zeus n'est qu'une version grecque de la disparition et de la réapparition annuelle de Tammouz.

Chapitre deuxième : Adonis en Syrie

1 - Culte d'Adonis et d'Astarté à Byblos., royaume de Cinyras

C'est dans l'Asie occidentale que le mythe d'Adonis et ses rites furent célébrés avec solennité et en deux endroits : à Byblos et à Pabpos, en Chypre. Ces deux villes étaient importantes pour le culte d'Aphodrite ou, plutôt, de son pendant sémitique Astarté²⁴⁵ et, si nous en croyons les légendes, sur ces deux villes: régnait Cinyras, le père d'Adonis²⁴⁶.

Byblos était la plus ancienne des deux ; en effet, ses habitants se targuaient d'appartenir à la plus antique cité de Phénicie fondée, prétendaient-ils, à l'aurore des âges, par le Dieu El, que les Grecs et les Romains identifiaient respectivement avec Cronos et Saturne²⁴⁷.

Quoi qu'il en soit, à l'époque historique, elle comptait comme un lieu saint, comme la capitale religieuse du pays, la Mecque ou la Jérusalem des Phéniciens. De tout temps, la cité paraît avoir été gouvernée par des rois, assistés peut-être d'un sénat ou conseil des Anciens.

2 - Les rois sémitiques divinisés

Les noms mêmes de ces rois (comme ceux de Zékar-Baal, de Sibbitti-Baal, de Yehar-Melech, fils de Yehar-Baal et petit-fils de Adour-Melech, etc...) suggèrent qu'ils revendiquaient une affinité avec leur dieu Baal ou Moloch, car Moloch n'est, qu'une corruption de Melech, c'est-à-dire "roi". En tous cas, beaucoup d'autres rois sémitiques, semblent avoir réclamé le même honneur.²⁴⁸

3 - Les rois appelés Adonis

De la même façon, les rois de Byblos peuvent avoir pris la qualité d'Adonis; car Adonis c'était simplement le divin Adon ou "Seigneur" de la cité, désignation qui diffère à peine pour le sens de Baal, "Maître", et de Melech, "Roi". Cette hypothèse se confirmerait si l'un des rois de Byblos portait, en effet, ainsi que le croyait Renan, le nom d'Adon-Melech, c'est-à-dire Seigneur-Roi, malheureusement, la lecture de l'inscription où ce nom se présente est douteuse²⁴⁹.

Certains des anciens rois cananéens de Jérusalem semblent avoir joué, de leur vivant, le rôle d'Adonis, si nous en jugeons par leurs noms ; Adoni-Bezék et Adoni-Zedek²⁵⁰, titres plutôt divins qu'humains. Adoni-Zedek signifie "Seigneur de l'Équité" et équivaut, par conséquent, à Melchizedek, c'est-à-dire "Roi de l'Équité", titre de ce roi mystérieux de Salem et prêtre du Dieu-Très-Haut, qui apparemment n'était rien d'autre que l'un de ces rois cananéens de Jérusalem²⁵¹.

Ainsi donc, si les antiques rois-prêtres de Jérusalem jouaient régulièrement le rôle d'Adonis, il n'est pas surprenant de voir, par la suite, les pleureuses de Jérusalem se lamenter sur le sort de Tammouz, c'est-à-dire Adonis, à la porte nord du Temple²⁵².

Biles ne faisaient, sans doute, que perpétuer une ancienne coutume, pratiquée sur les mêmes lieux, et bien avant l'invasion des Hébreux par les Cananéens.

4 - Les hommes consacrés à Jérusalem

Il se peut que les "Keddechim", "hommes consacrés", ainsi qu'on les surnommait et qui demeuraient dans l'enceinte même du Temple à Jérusalem, et cela jusqu'à la fin ou presque du royaume juif²⁵³, aient joué le rôle d'un Adonis en chair et en os à l'égard d'une Astarté, également en chair et en os, que personnifiaient les "Kiddishotes", "femmes consacrées" ou prostituées sacrées. De toute façon, nous savons que, dans leurs cellules, ces étranges lévites féminines tissaient des vêtements pour les "asherim"²⁵⁴, les pieux sacrés érigés à côté de l'autel et que d'anciens regardaient comme l'incarnation d'Astarté.

5 - Divinités des Rois Hébreux

Or, admettant que Jérusalem avait été, de tout temps, le siège d'une dynastie de potentats spirituels, de grands Lamas, qui détenaient les clefs du ciel et qui étaient vénérée au loin comme étant à la fois rois et dieux, nous pouvons facilement comprendre comment le condottiere que fut David choisit cette cité pour la capitale du nouveau royaume gagné par lui à la pointe de l'épée. Ni la position centrale, ni les avantages naturels de cette forteresse vierge n'auraient suffi à décider l'adroit monarque à transférer son trône de Hébron à Jérusalem.

En s'intitulant héritier des antiques rois de la cité, il pouvait espérer hériter facilement de leur réputation spirituelle en même temps que de leurs vastes territoires et se ceindre de leur auréole en même temps que de leur couronne.

... Quoi qu'il en soit, l'histoire des rois hébreux présente certains aspects que nous pouvons, peut-être, sans trop nous avancer, interpréter comme vestiges d'un temps où soit eux-mêmes, soit leurs prédécesseurs jouaient le rôle de divinité et surtout personnifiaient Adonis, le seigneur divin du pays. Quand on s'adressait en parlant au roi hébreu, on l'appelait : "Adoni ham melech", "mon Seigneur et Roi"²⁵⁵ et, après sa mort, on le pleurait avec les cris de "Hoi ahi ! Hoi Adon !", "Hélas, mon frère, hélas, Seigneur !"²⁵⁶.

Ces cris de deuil qu'on poussait à la mort d'un roi de Juda étaient, sans doute, les mêmes cris que poussaient les pleureuses de Jérusalem au portail septentrional du Temple pour la mort de Tammouz²⁵⁷.

6 - Baal et Baalath, sources de toute fertilité

Mais si les rois sémitiques en général, et ceux de Byblos en particulier, assumaient souvent le rôle de Baal ou d'Adonis, il s'ensuit qu'ils ont pu s'unir à la déesse, la Baalath ou Astarté de la Cité ... Donc, en tant que le Sémite personnifiait les forces reproductrices de la nature en mâle et femelle, en 3aal et Baalath, il paraît avoir identifié le mâle avec l'eau et la femelle avec la terre. A ce point de vue, les plantes et les arbres, les animaux et les hommes sont la progéniture de Baal et Baalath. Si, par conséquent, à Byblos et ailleurs, le roi sémitique pouvait ou plutôt devait personnifier le dieu et épouser la déesse, cette coutume n'a pu avoir pour but que d'assurer la fertilité du pays et multiplier les hommes et le bétail au moyen de la magie homéopathique.

7 - Aphaqua et la source de l'Adonis

Le dernier roi de Byblos portait le nom antique de Cinyras²⁵⁸, il est réputé avoir fondé un sanctuaire d'Aphrodite en un endroit du Mont Liban²⁵⁹ nommé Aphaqua, à mi-chemin entre Byblos et Baalbeck. A Aphaqua, il y avait le célèbre bosquet et le sanctuaire d'Astarté, que Constantin détruisit en raison du caractère abominable du culte²⁶⁰. L'emplacement du temple a été découvert par des voyageurs modernes, tout près du misérable village qui porte encore le nom d'Afqa, au fond de la gorge sauvage et boisée de l'Adonis, le Hameau s'élève parmi des bosquets de noyers séculaires, sur le bord de la ravine ... Le temple s'élevait sur une terrasse à la source de la rivière, dominant une magnifique perspective²⁶¹ ... C'est là, nous dit la légende, que se virent pour la première et la dernière fois Adonis et Aphrodite²⁶² et c'est là que fut enseveli le corps mutilé du chasseur divin. Est-il possible d'imaginer un décor plus parfait pour ce drame d'amour et de mort ?

... Dans l'antiquité, tout ce ravissant vallon paraît avoir été consacré à Adonis et sa mémoire le hante encore aujourd'hui car, sur les hauteurs qui l'enserrent, se dressent, en divers endroits, des ruines, monuments de son culte ... L'un de ces monuments existe encore à Ghineh. Sur la surface d'un grand roc, au-dessus d'une niche grossièrement taillée, nous trouvons les figures d'Adonis et d'Aphrodite sculptées dans la pierre. Le dieu est présenté la lance en main, aux aguets d'un ours²⁶³ menaçant ; la déesse, assise, est dans l'attitude d'une profonde affliction. Cette figure, accablée de douleur, est peut-être bien l'Aphrodite-en-larmes du Liban qu'a décrite Macrobe²⁶⁴ et l'alcôve ébauchée dans le roc est, sans doute, le tombeau de son amant. Les fidèles croyaient qu'Adonis était, année par année, mortellement blessé sur les montagnes et qu'année par année la nature se teignait du rouge de son sang. Pareillement, chaque printemps, les vierges de Syrie pleuraient la mort prématurée de l'Adolescent²⁶⁵, tandis que l'anémone rouge, sa fleur de prédilection, s'épanouissait sous les sombres cèdres du Liban et que le fleuve, perdant sa couleur naturelle, roulait le sang du dieu en allant s'épancher dans la mer bordant

d'un ourlet cramois, quand le vent soufflait du large, les rives sinueuses de la bleue Méditerranée".

Ensuite, Frazer parle de "la prostitution sacrée et le culte des déesses asiatiques", usage "nullement envisagé comme une orgie de volupté, mais comme une pratique rituelle, accomplie en hommage à la grande déesse Génitrice"²⁶⁶ en vue "à la propagation des espèces, tant animales que végétales". Pour lui "ce culte reflète, peut-être, une période de communisme sexuel, où le mariage était encore, soit inconnu, soit à peine toléré"²⁶⁷. "L'un des moyens pour se tirer d'embarras fut de substituer à l'offrande du corps l'offrande de la chevelure", "de la sorte les femmes purent, pour la plupart, préserver leur vertu, tout en respectant les conventions imposées par la religion. Néanmoins, pour être sûr de se concilier entièrement la divinité, pour obtenir d'elle la prospérité de toute la communauté, on jugea nécessaire qu'un nombre restreint de femmes fût assujetti au rite traditionnel"²⁶⁸. Ces femmes; devenaient courtisanes "Keddeshôt", soit à vie, soit pour une période déterminée ; elles desserraient l'un ou l'autre des temples, se consacraient au service rituel et étaient revêtues d'un caractère sacré"²⁶⁹.

Frazer passe ensuite aux "légendes d'inceste royal" et son explication proposée à propos de l'inceste de Cinyras avec Myrha, mère et soeur d'Adonis, il dit : "Si le roi voulait continuer à occuper le pouvoir, il ne lui restait qu'un seul moyen d'arriver à ses fins ; c'était d'épouser s'a propre fille et de conserver ainsi, grâce à elle, le titre qu'il détenait de par sa première femme, mère de la seconde"²⁷⁰. Puis, il passe à l'explication du nom de "Cinyras"²⁷¹, qui est harpiste comme David, et au rôle religieux que joue la musique dans le monde sémitique comme : "inspiration directe de la divinité" et comme "stimulant d'extase pour les prophètes". C'est ainsi qu'il nous est parlé d'une "troupe de prophètes descendants du haut lieu, précédée du luth, du tambourin, de la flûte et de la harpe" et prophétisant en marchant"²⁷². La légende, qui fit d'Apollon l'ami de Cinyras, peut s'expliquer par le goût qu'ils prenaient tous deux à la lyre. Mais quel a pu être le rôle de la musique d'instruments à corde dans le rituel sémitique. En un mot la musique a-t-elle voulu appeler les esprits bienfaisants ou bannir les esprits malfaisants ? Son but était-il l'inspiration ou l'exorcisme ? Des exemples tirés de la vie et des légendes d'Elisée et de David nous prouvent que, chez les Juifs, la, musique de la lyre visait à ce double but : car, tandis qu'Elisée s'en servait pour se mettre en accord avec le diapason prophétique, David y avait recours pour exorciser le génie malfaisant de Saül. Dans le culte d'Adonis, le rôle de la musique était-il positif ou négatif, inspirateur ou protecteur ? Nous ne saurions nous prononcer sur ce point ; peut-être les deux caractères n'étaient même pas clairement distingués dans la pensée de ses adorateurs"²⁷³.

Frazer, toujours sous le titre de "hommes et femmes consacrés", distingue entre deux sortes de prophètes "prophètes hébraïques" et "prophètes voyante", comme celui qu'on rencontre à Byblos des siècles avant ces premiers. "Comme le voyageur égyptien Qen-Amon s'attardait encore dans le port de Byblos, bien

qu'ayant reçu du roi l'ordre de quitter les lieux, l'esprit de Dieu descendit sur l'un des pages royaux et, au milieu d'un transport de frénésie prophétique, il annonça que le roi recevrait l'étranger égyptien comme un messager du dieu Anon. Ce dieu, qui s'emparait ainsi du page et s'exprimait par sa bouche, était, sans doute, le dieu dé la cité, Adonis. Nous ne sommes pas renseignés sur la fonction de ces pages, royaux ; mais, en qualité de serviteurs d'un roi sacré et susceptible d'être inspiré par la divinité, ils étaient naturellement sacrés eux-mêmes ; en fait, ils peuvent avoir appartenu à la classe des esclaves sacrés ou "Zedeshim"... Mais, tandis que les prophètes erraient librement, dans le pays, les "Kedeshim", "hommes de Dieu", paraissent avoir été régulièrement attachés au sanctuaire. De ces hommes saints, nous savons que "s'ils ne sont pas des imposteurs, ce sont des gens que nous appellerions des déments, connus en Syrie sous le nom "Mejnu", possédés par un djinn ou esprit. Ils déambulent, souvent, en vêtements sordides ou même tout nus"... On croit aussi que ces vagabonds "sont possédés d'un pouvoir prophétique qui leur permet de prédire l'avenir et d'avertir le peuple chez lequel ils vivent des dangers imminents"²⁷⁴.

8 - Fils de Dieu

Des coutumes comme les précédentes peuvent servir à expliquer la croyance, nullement limitée à la Syrie, que les humains peuvent être réellement, et non pas simplement par métaphore, les enfants d'un dieu ; car ces saints modernes, soit chrétiens, soit musulmans, à qui les mères syriennes attribuent la paternité de leurs enfants, ne sont pas autre chose que les anciens dieux sous un travestissement transparent. Si autrefois, comme elles le font aujourd'hui, les femmes sémites s'en furent en pèlerinage afin d'éviter le reproche de stérilité - et la prière de Anne, la mère de Samuel, est un exemple familier à tous de cette pratique²⁷⁵ - nous pourrions aisément comprendre non seulement la tradition des fils de Dieu, qui procréèrent des enfants par les filles des hommes²⁷⁶, mais aussi le fait qu'un très grand nombre de Juifs portaient des titres divins²⁷⁷. En effet, beaucoup d'hommes et de femmes, dont les mères avaient visité ces sanctuaires pour obtenir des enfants, pouvaient être regardés comme les véritables enfants du dieu et étaient censés recevoir leur nom en conséquence²⁷⁸ ... Donc les croyances et les coutumes syriennes d'aujourd'hui nous fournissent l'explication de la prostitution religieuse pratiquée, aux temps anciens, dans ces mêmes régions. Alors, comme maintenant, des femmes avaient recours au dieu local, Baal ou Adonis des Anciens, le Abou Rabah²⁷⁹, ou Saint Georges de nos jours, pour satisfaire le désir naturel d'un cœur de femme ; et alors, comme maintenant, le rôle du dieu local était rempli par des hommes consacrés qui, en le personnifiant, pouvaient croire sincèrement qu'ils agissaient par une inspiration divine et que les fonctions qu'ils remplissaient, nécessaires, voire même méritoires, assuraient la fertilité du pays et la propagation de l'espèce humaine.

- Les Jardins d'Adonis chez Frazer

"La meilleure preuve que nous puissions donner pour démontrer qu'Adonis était une divinité de la végétation, et principalement du blé²⁸⁰, est fournie par ce qu'on appelle les "Jardins d'Adonis".

Il est très naturel d'interpréter ces jardins cl' Adonis comme figurant Adonis ou manifestant sa puissance ; ils représentaient le dieu dans sa nature originale, sous la forme végétale, tandis que les statuettes qui accompagnaient les jardins, pour être aussi immergées dans les eaux, le figuraient sous sa forme humaine et plus récente. Si nous voyons clair, toutes ces cérémonies d'Adonis eurent pour intention première d'agir comme des charmes destinés à encourager la croissance ou le renouveau de la végétation et le principe, dont on attendait cet effet, était celui de la magie homéopathique ou imitative. En misant la croissance des récoltes, on espère assurer une bonne récolte, la germination précipitée du blé et de l'orge dans les jardins d'Adonis avait pour but de faire lever le grain et l'engloutissement de ces jardins dans les eaux était un charme magique pour obtenir une quantité satisfaisante de pluie fertilisante.

... En Sardaigne, on ensemeence encore des jardins d'Adonis à l'occasion de la grande fête du solstice d'été, qu'on nomme la Saint-Jean. A la fin de mars ou au premier avril, un jeune villageois va se présenter à une jeune fille et la prie d'être sa "Comare" (Commère), offrant d'être son "Compare" (Compère), l'invitation est considérée comme un honneur fait à la famille de la jeune fille et elle est acceptée avec joie. A la fin mai, la jeune fille confectionne un vase avec l'écorce d'un chêne-liège, elle le remplit de terre et y sème une poignée de blé et d'orge. Ce pot est exposé au soleil et fréquemment arrosé, de sorte que le grain germe vite et les tiges se trouvent déjà être hautes à la veille de la Saint-Jean (le vingt-trois juin). On appelle alors le vase verdoyant du nom de "Erme" ou "Venneri". Le jour de la fête, l'adolescent et la jeune fille, parés de leurs plus beaux atours, accompagnés d'un cortège et précédés par des enfants qui gambadent et folâtrant, s'en vont, en procession à l'église aux abords du village. Là, ils cassent le pot en le frappant contre le portail du Saint Lieu ; ensuite, ils s'asseyent en rond sur le gazon et mangent des oeufs et des herbes aux sons des flûtes. On verse du vin dans une coupe, qui passe de bouche en bouche. On se tient par la main, en chantant "Commère et Compère de Saint Jean". Le refrain se répète indéfiniment, tandis que les flûtes jouent leur ritournelle. Quand on est las de chanter, on se met à danser en rondes d'une gaieté folle et cela dure jusqu'au soir. En Sicile, nous retrouvons des coutumes du même genre. En certaines parties de Sicile, les compères et les commères de Saint Jean s'offrent réciproquement des assiettes pleines de blé en herbe, ou de lentilles, ou d'autres petites graines germées, qui ont été semées quarante jours avant la fête ...

Il est possible, comme le suppose R. Wünsch²⁸¹, que, dans ces coutumes du solstice d'été en Sardaigne et en Sicile, Saint Jean ait remplacé Adonis. Nous avons vu que les rites de Tammouz ou Adonis tombaient généralement vers la mi-été ; d'après Saint Jérôme, c'était en juin²⁸². Et il y a encore un autre point

d'affinité entre les deux fêtes, la païenne et la chrétienne, outre l'analogie au sujet des vases d'herbes et de grains. Dans toutes deux, l'eau jouait un rôle prédominant. A Babylone, à cette fête de la mi-été, l'effigie de Tammouz, dont le nom passe pour signifier "vrai fils de l'eau profonde", était baignée d'eau pure; à la fête estivale d'Alexandrie, le simulacre d'Adonis, comme celui de sa divine amante, Aphrodite, étaient noyés ensemble dans les flots ; et, à la célébration du solstice d'été en Grèce, les jardins d'Adonis étaient lancés Boit dans la mer, soit dans les fontaines.

Or, ce qu'il y a de remarquable dans la fête de la mi-été associée au nom de Saint Jean, c'est, ou bien c'était, l'habitude du bain pris soit dans la mer, soit dans les sources, dans les fleuves, voire dans la rosée, la veille de la fête ou à l'aube de ce jour. Les gens du commun et, en particulier, les femmes croyaient que l'ablution dans l'eau à la veille de la Saint Jean lavait les péchés et écartait tout malheur dans l'année suivante.

... Mais qui donc fut remplacé par Saint Jean-Baptiste ? La divinité déposée était-elle réellement Adonis, comme la démonstration qui précède paraît le présumer ? Il est possible qu'il en ait été ainsi en Sardaigne et en Sicile car, dans ces îles, l'influence sémitique était certes profonde et probablement durable.

... Quand nous nous souvenons de la fréquence et de l'adresse avec lesquelles l'Eglise a pu greffer la nouvelle foi sur le tronc antique du paganisme, nous en concevons l'idée que la célébration pascale du Christ mort et ressuscité était montée sur une célébration similaire de l'Adonis mort et ressuscité, qui, comme nous avons lieu de le croire, s'exécutait durant la même saison en Syrie. Le type créé par les artistes grecs de la déesse inconsolable, portant son amant dans les bras, ressemble, et a peut-être servi de modèle, à la "Pieta" de l'art chrétien ...

A cet égard, une mention célèbre de Saint Jérôme pourrait être significative. Il nous dit que Bethléem, le lieu de naissance traditionnel du Seigneur, était ombragé d'un bosquet appartenant au seigneur syrien, bien plus antique encore, Adonis, et que là où l'enfant Jésus versait des larmes, on avait, pleuré sur l'amant de Vénus. Quoiqu'il ne le dise point expressément, Saint Jérôme semble avoir pensé que le bosquet d'Adonis avait été planté par les païens après la naissance du Christ, dans le but de profaner le lieu sacré.²⁸³ En cela, la Père de l'Eglise latine a pu faire une erreur. Si Adonis était, en effet, l'esprit du blé (ce que nous avons déjà démontré), on n'aurait pu inventer un vocable plus convenable pour sa demeure que celui de Bethléem, "la maison du pain", des siècles avant la naissance de Celui qui disait: "je suis le pain de vie". Même en supposant qu'Adonis ait suivi, et non précédé, le Christ à Bethléem, le choix de sa tragique image pour détourner les chrétiens de leurs serments d'allégresse à leur Seigneur nous semble des mieux appréciés, car il faut nous souvenir de la similitude des rites qui commémoraient, pour l'un comme pour l'autre, la mort et la résurrection. L'un des premiers sièges du culte du dieu nouveau était Antioche et c'est là, ainsi que nous l'avons vu, qu'on célébrait la mort de l'ancien dieu en

grande pompe tous les ans. La date de la cérémonie se précise, peut-être, par une circonstance qui survint lorsque Julien entra dans la cité, au moment d'une fête d'Adonis. Lorsque l'empereur se rapprocha de la cité, il fut accueilli avec des prières publiques, comme s'il eut été un dieu, et il fut étonné d'entendre les voix d'une grande multitude s'écrier que l'Etoile du Salut venait de poindre au levant. Ceci a pu n'être qu'une flatterie servile d'une foule orientale, obséquieuse vis-à-vis; de l'empereur. Mais il est également possible que le lever d'une étoile brillante ait donné régulièrement le signal de commencer la fête et que, par hasard, l'astre ait émergé à la lisière de l'horizon oriental Juste au moment, où l'empereur romain arrivait près de la ville ...

Donc, nous pouvons conjecturer que la fête d'Adonis était régulièrement fixée de telle sorte qu'elle put coïncider avec l'apparition de Vénus, soit l'étoile du matin, soit l'étoile du soir, mais l'astre, que saluaient les gens d'Antioche à la fête, s'était levé à l'Orient, par conséquent, si c'était bien Vénus, ce ne put être que l'étoile matinale. A Aphaca en Sytie, où se dressait un temple célèbre d'Astarté, le signal pour la célébration des rites semble avoir été donné par l'apparition d'un météore qui, à certains jours, tombait comme un astre du haut du Liban jusque dans le fleuve Adonis. On croyait que ce météore était Astarté²⁸⁴ en personne et son vol à travers les airs a pu naturellement être interprété comme la descente de la déesse amoureuse dans les bras de son amant.

... S'il en était, ainsi, nous pouvons imaginer que c'était aussi cette étoile matinale qui guida les Mages de l'Orient à Bethléem, le lieu sacré qui, pour parler comme Saint Jérôme, entendit. les pleurs de l'enfant Jésus et les lamentations pour Adonis²⁸⁵.

- Le syncrétisme d'Adonis selon Wahib Atallah²⁸⁶

"Le syncrétisme d'Adonis" constitue l'étape avant-dernière de notre enquête sur la mythologie d'Adonis. Atallah, dans ce chapitre, traite d'un thème qui est à l'origine de tous les malentendus à propos' des interprétations du personnage d'Adonis. L'objectivité de son propos nous permettra ailleurs de bien situer cette divinité et de la découvrir sous sa véritable forme. Que nous dit Atallah à ce propos ?

"Ce que les travaux des dernières années ont peut-être le mieux établi pour les mystères hellénistiques est le syncrétisme constant qui s'y fait jour". Cette constatation de P. Boyancé²⁸⁷ se vérifie pleinement dans le cas d'Adonis. Nous avons déjà plus d'une fois eu l'occasion de signaler la parenté d'Adonis avec d'autres figures, comme Linos, Hyakinthos, Eros, Phaon, etc²⁸⁸ ... Cette parenté se manifeste seulement dans les attributions de ces figures divines. Mais, à l'époque hellénistique, des confusions ou plutôt des fusions se produisent entre le parèdre d'Aphrodite et d'autres divinités. Plutarque²⁸⁹ rapporte qu'à son époque on croyait qu'Adonis n'était autre que Dionysos et, ajoute l'historien, la plupart des rites qu'on accomplit, durant les fêtes en l'honneur de l'un et de

l'autre confirment cette croyance. Phanoclès, poète élégiaque, poursuit Plutarque, n'a-t-il pas dit : "Lorsque Dionysos qui hantait les montagnes passa par la sainte île de Chypre, il vit le divin Adonis et l'enleva" ?

Le même Plutarque²⁹⁰ cite le cas de personnes qui se plaisent à "collectionner" les coïncidences fortuites et aiment à y reconnaître des concordances préétablies. Elles notent, par exemple, que deux Attis sont célèbres, l'un est Syrien, l'autre Arcadien, et tous deux furent tués par un sanglier. Pausanias²⁹¹ raconte, d'après le poète Hermésianax de Colophon, l'histoire d'un Attis originaire de Phrygie qui émigra en Lydie et y célébra, pour les lydiens, les orgies en l'honneur de la Mère qu'honoraient les habitants de ce pays ... L'Attis d'Arcadie nous est inconnu, tandis que l'Attis Syrien nous paraît bien être Adonis.

Entre Adonis et Osiris, le syncrétisme paraît encore plus marqué. Après avoir décrit le rituel d'Adonis à Byblos, Lucien ajoute ; "Il y a quelques habitants de Byblos qui prétendent qu'Osiris d'Egypte est inhumé chez eux et que ces deuils et ces orgies ne sont pas célébrés en l'honneur d'Adonis, mais qu'ils le sont tous en celui d'Osiris..."²⁹².

L'analogie entre ces deux rites est évidente. Dans les fêtes d'Osiris, le rituel devait, sans doute, être en rapport avec les aventures maritimes du dieu²⁹³ et Plutarque²⁹⁴ atteste l'existence d'une fête du retour d'Isis de Phénicie, célébrée le 7 du mois de Tybi²⁹⁵. Dans le culte d'Osiris, comme dans celui d'Adonis, on faisait germer des semences. Mais il est inutile de pousser plus loin cette comparaison ; les "lits d'Osiris" et les "Jardins d'Adonis" présentent des caractères profondément différents; de même, entre Adonis et Osiris, apparaissent des différences spécifiques qui séparent ces deux figures divines²⁹⁶.

Pourtant, à l'époque gréco-romaine, les équivalences, dues probablement à des spéculations théologiques, ont été établies entre Adonis, Osiris et bien d'autres divinités. Dans sa Réfutation de toutes les hérésies,²⁹⁷ Hippolyte raconte comment, devant le peuple rassemblé au théâtre, un acteur, revêtu d'un costume magnifique, paraît sur scène en touchant la harpe et expose les grands mystères, sans comprendre le sens de ses paroles. Il chante, par exemple ; "Que tu sois le rejeton de Cronos ou celui du bienheureux Zeus ou de la grande Rhéa, je te salue, Attis, triste victime de la mutilation de Rhéa. En Assyrie, tu es appelé Adonis, trois fois regretté ; en Egypte, Osiris ; en Grèce, le Croissant céleste de la lune, la sagesse ; à Samothrace, le vénérable Adamas ; chez les Hémoniens, Corybas ; et, en Phrygie, tantôt Papas, tantôt le cadavre ou le dieu ou le stérile ou le chevrier ou l'épi vert: moissonné ou le Joueur de flûte qu'a enfanté la féconde amante". Il veut dire, poursuit Hippolyte, que c'est Attis qu'on honore sous ces formes variées et qu'on célèbre dans des hymnes comme celui-ci : "Je chanterai Attis, le fils de Rhéa, non au son des trompettes, ni des flûtes des Courètes de l'Ida, mais aux accents de la lyre chère à Phébus. Je mêlerai les cris ; Evoé, évan ; car il est Pan, il est Bacchus, il est le pasteur des astres éclatants".

Ces accents de théocrasie mystique, nous les retrouvons chez Damascius²⁹⁸ et surtout dans un "hymne orphique" consacré à Adonis²⁹⁹.

"Ecoute ma prière, esprit très bon, qui porte beaucoup de nous:
Eubouleus aux formes variées,
Brillant nourricier de tout le monde ;
A la fois jeune homme et jeune fille ...
Adonis tantôt éteint et tantôt lumineux ;
Tu favorises la végétation et tu as deux cornes ...
Ineffable, lamentable dans ta beauté,
Heureux chasseur, aux longs cheveux,
Aux doux pensers, tendre rejeton de Kyppris,
Fruit d'Amour ; joie des désirs de Perséphone aux belles tresses,
Tu habites tantôt sous le sombre Tartare
Et déjà en fruit mûr tu reviens vers l'Olympe.
Viens, bienheureux, apportant à tes sujets les fruits de la terre".

La synthèse des dieux et de leurs attributs est manifeste dans cet hymne comme dans la plupart des autres hymnes orphiques. Comme Adonis, Phanès (VI,1), Misé (XLII,4) et Artémis sont présentés, par exemple, sous une forme à la fois masculine et féminine. Attis a été mutilé, c'est-à-dire séparé des parties matérielles et inférieures de la création, pour passer à l'existence éternelle, là-haut, où il n'y a ni femelle, ni mâle, mais une nouvelle créature, un homme nouveau qui est androgyne³⁰⁰.

"L'hymne à Adonis;" et les autres "hymnes orphiques" en général paraissent être l'écho des préoccupations théologiques de l'époque hellénistico-romaine. Leur unité de style et d'inspiration limite leur portée historique et, s'ils ont été réellement chantés" durant des cérémonies du culte à Pergame, vers la fin du II^e siècle de notre ère, il serait hasardeux d'étendre leur usage à d'autres communautés et à d'autres époques³⁰¹. Signalons, enfin, que le syncrétisme évident des "Hymnes orphiques" respecte, au moins dans la prière finale de chaque hymne, le caractère particulier de chaque divinité invoquée. C'est ainsi, par exemple, qu'on demande à Héphaïstos, la maîtrise du feu ; à Diké, un sort équitable ; aux Charités, la richesse ; aux Nuées, la pluie ; à Eilithya, des enfants. A Adonis, qu'on avait gratifié d'un nombre imposant d'attributs, on demande enfin d'apporter les fruits de la terra ; ce qui convient parfaitement à une divinité de la végétation et de la fertilité du sol.

Malgré cette réserve, le syncrétisme de l'époque gréco-romaine reste une donnée certaine. Et l'on comprend, dans ces conditions, que les écrivains,

chrétiens aient dirigé leurs attaques des mystères, païens contre l'ensemble des divinités du paganisme et qu'ils aient associé, dans leur réfutation des hérésies, Adonis à d'autres divinités titulaires de mystères. Voilà peut-être l'origine de la tradition des mystères; d'Adonis et des rites secrets dans son culte, Les tenants de cette théorie sont bien embarrassés lorsqu'il s'agit d'en fournir une preuve directe. Tel est, par exemple, le cas de Franz Cumont. Ce savant parle à plusieurs reprises des mystères d'Adonis³⁰² et, chaque fois, il se réfère à ses Religions orientales³⁰³. Cette note rappelle un passage d'Hippolyte³⁰⁴ et ajoute : "La suite prouve qu'il s'agit des mystères d'Adonis". Nous avons déjà cité ce texte d'Hippolyte³⁰⁵ et n'y avons vu qu'un syncrétisme très développé. Franz Cumont, dans cette même note, rappelle aussi un témoignage d'Origène³⁰⁶ où cet écrivain parle seulement des "mystères syriens et indiens" mais nullement d'Adonis. Il cite enfin le texte suivant d'Ammian Marcellin³⁰⁷: "les femmes pleuraient, se battaient la poitrine et, à leur façon, se lamentaient sur l'espoir de leur peuple (le fils du roi Gumhates) ravi à la fleur de l'âge, tout comme on voit souvent pleurer les fidèles de Vénus dans les fêtes annuelles d'Adonis qui est une sorte de symbole des fruits mûrs, selon l'enseignement des religions mystiques". Y a-t-il vraiment dans ce texte une preuve qu'Adonis a connu des mystères et des rites secrets ?

Ceux qui croient aux mystères d'Adonis manifestent un embarras analogue lorsqu'ils essaient de donner une idée des rites secrets de ce dieu. Tour F.E. Brown³⁰⁸, il devait s'agir de danses mimées sur le thème des aventures d'Adonis ; pour Franz Cumont³⁰⁹, c'était la sépulture donnée à la statue d'Adonis, l'onction des fidèles et la Joie de la résurrection. Phyllis Lehmann³¹⁰ avait considéré les "unspeakable actions" qui étaient en réalité des pratiques que les écrivains chrétiens taisaient par pudeur, comme un élément constitutif des mystères d'Adonia. Gustave Glotz³¹¹ avait imaginé la représentation d'un drame mystique relatant la mort et la résurrection d'Adonis.

Cet examen des textes ne nous a fourni aucun argument décisif en faveur des mystères d'Adonis. Faut-il pour autant en nier simplement l'existence ? Ce serait faire preuve d'un scepticisme excessif. Il n'est pas exclu, en effet, à cause même du syncrétisme que nous venons d'évoquer, que le culte d'Adonis ait comporté la célébration de "mystères" qui n'avaient plus rien de secret, par analogie avec d'autres cultes; et dans le cadre d'une sorte de Panthéon. Ce phénomène; s'il a eu quelque réalité, se serait produit à une époque très tardive.

Nous ne sommes pas les seuls à éprouver des doutes à l'égard des mystères d'Adonis. Dans; un mémoire remarquable, Pierre Lambrechts³¹² a récemment étudié la question et, avec véhémence, s'en est pris à la théorie de Phyllis lehmann et de ses devanciers, F. Cumont, G. Glotz, etc... Il examine d'abord la notion et les caractères d'un culte à mystères et conclut à des différences capitales entre les mystères de l'époque classique et ceux de l'époque gréco-romaine. Puis, il s'élève contre la tradition attribuant aux mystères perses, syriens, égyptiens ou phrygiens une origine orientale.

Les mystères. d'Isis-Osiris, de Mithra, de Cybèle-Attis, tend à prouver Pierre Lambrechts, se seraient constitués sous l'influence des mystères de la Grèce.

Dans une deuxième partie, l'auteur examine rapidement les témoignages apportés par P. Lehmann en faveur des "prétendus mystères d'Adonis". Ces témoignages ne sont pas antérieurs au II^e siècle de notre ère, alors que le culte d'Adonis était déjà connu en Grèce depuis le Ve siècle av.J.C, et peut-être même plus tôt. Puis il rejette les témoignages tardifs où les notions d'"orgies", de "mystères", de "télétaï." ne correspondent, plus aux conceptions de l'époque classique. Avec quelques réserves, nous avons partagé les doutes de ce savant au sujet de l'existence et de la nature des mystères d'Adonis. Mais, sur la question de l'origine des mystères orientaux, ses positions nous semblent, catégoriquement tranchées. Que les mystères orientaux aient été grécisés en partie, cela est certain, mais qu'ils aient eu une origine grecque, qui oserait l'affirmer sans nuances ? Sur les rives de la Méditerranée où de tout temps les différentes civilisations se sont rencontrées dans les rapports et les sens les plus divers, il serait tout juste permis de chercher à démêler les grands courants d'influences et, encore, à des périodes déterminées et relativement récentes. Cela est si vrai que la question des origines a toujours reflété un mode de penser commun à une époque bien plus qu'un progrès historique forcément limité. Le problème des origines se pose mais ne se résout pas".

Ainsi se termine l'étude détaillée de M. Atallah qui témoigne de profondeur de jugement et de clarté de vue.

D - L'Adonis Ugaritique de Robert du Mesnil du Buisson³¹³

Aucun des auteurs qui ont assisté aux découvertes d'Ugarit, plus que Du Mesnil, n'en a tiré profit pour expliquer le mythe d'Adonis. Si les anciens n'ont fourni que des témoignages brefs et parfois contradictoires, les textes d'Ugarit aux yeux de Du Mesnil fournissent, cette fois-ci des renseignements confirmant le Sanconiathon de Philon de Byblos. Du Mesnil tente de retrouver, dans cette mythologie cananéenne et sous le vocable de Baal, le vrai visage d'Adonis tué par les bêtes féroces.

Réussira-t-il à renouer les chaînons qui séparent l'Adonis de Byblos du Baal d'Ugarit ? Seuls ces petits extraits de sa recherche confirmeront ou infirmeront sa démarche.

1 - Traits de Mythologie Phénicienne d'après Philon de Byblos Le Très-Haut Créateur de l'Homme à Beyrouth.

Philon de Byblos, qui écrivait vers la fin du I^{er} siècle de notre ère ou le commencement du II^e, a laissé une histoire des débuts de l'humanité dans laquelle il utilise des sources plus anciennes et des traditions qu'il a recueillies à

Byblos et sur la côte phénicienne. Ses informations, parfois précieuses, sont livrées sans aucun examen critique et assez maladroitement liées bout à bout pour donner l'aspect d'un récit continu. Il vous appartient de les examiner une à une pour juger de leur valeur.

Après avoir décrit un certain nombre de générations et les auteurs d'inventions diverses, la dernière étant "l'usage des simples, les remèdes contre les animaux vénéreux et les incantations", il ajoute "A l'époque de ceux-ci arriva (ou naquit) un certain Elioum ou Elioun, nommé Très-Haut, et une femme, nommée Bêrouth, qui habitaient aussi près de Byblos. De ceux-ci naît Epigeios; Autochtone que plus tard on nomma Ouranos; il lui naît une soeur des mêmes parents, qui aussi fut nommée Se ... leur père, le Très-Haut, ayant terminé (sa) vie dans une lutte avec des bêtes féroces, fut divinisé ; à lui, ses enfants consacrèrent des libations et, des sacrifices"³¹⁴. Pour retrouver dans ce texte les informations anciennes reçues par l'auteur et les commentaires ou les modifications qu'il y a ajoutés pour les besoins, de son récit, il faut examiner chaque partie.

Le début : "A l'époque de ceux-ci arriva (ou naquit) un certain Elioum ou Elioun nommé Très-Haut" nous met en présence du Dieu-Créateur. L'Ancien Testament nous a appris, en effet, que "Elyon" Très-Haut est le même que El³¹⁵, Elohim³¹⁶, et Iahvé³¹⁷. Un grand nombre de fois, ce nom est employé pour désigner Dieu. Il s'ensuit que les premiers mots constituent évidemment une cheville introduite par l'auteur pour lier son récit à ce qui précède. Dans le texte original, le Très-Haut apparaissait certainement à l'origine du monde. On devait lire, au début, une expression comme "berê'sit", "au commencement", de la Genèse (I,1) ou l'Evangile de Jean (I,1), de même sens : "A l'origine des temps, il y avait Elyôn", "nommé Hysistos", "Très-Haut", est évidemment une glose de l'auteur qui traduit un nom sémitique en grec. Il rejoint ici la Septante. Le nom d'Elyôn est traduit en grec par l'auteur Elion ou Elioum, suivant les manuscrits. Nous pensons que cette transformation de l'ô long de l'hébreu en son adouci indique que l'auteur travaillait sur un texte en phénicien ou, plus probablement, utilisait, des renseignements exprimés; dans cette langue. La variante "m" ou "n" en final est sans importance ; elle s'explique par une réaction du grec en présence des finales sémitiques.

Après nous avoir présenté Elioum-Très-Haut, Philon de Byblos l'associe à "une femme nommée Bêrouth". Le nom de "Béryth" étant exactement celui qu'emploient les auteurs grecs pour désigner la ville de Beyrouth, on ne peut hésiter à y reconnaître une déesse éponyme. De toute évidence, ce couple avait son temple à Beyrouth et c'est dans cette ville que l'auteur en a recueilli l'image qu'il nous transmet. A Beyrouth, Elioum se substitue exactement à El, à Byblos. Même situation prééminente, même rôle de créateur. L'un et l'autre sont les fondateurs de leur ville à l'origine du monde. Selon la tradition giblite rapportée par Philon de Byblos³¹⁸, El-Kronos a entouré sa maison d'un mur et fondé la première ville du monde, Byblos en Phénicie. Nonnos a recueilli à Beyrouth même la tradition opposée suivant laquelle "Béryte est à l'origine de la vie", "la

demeure des hommes contemporains de l'Aurore"³¹⁹. Tyr avait certainement la même, prétention ; Ezéchiel³²⁰ s'en fait l'écho en disant, que son roi était "en Eden, le jardin d'Elohim", "le jour où il fut créé", et Nonnos, en révélant que Tyr est née, avec "Aïôn" l'Univers³²¹, ne dit pas-, le nom du fondateur. Philon de Byblos permet de suppléer à ce défaut d'information en nous apprenant le nom du dieu créateur à Beyrouth : Eliou. Cette origine du renseignement est importante à noter car elle nous oriente vers la partie d'un des informateurs anciens de Philon de Byblos : Sanchoniathon de Beyrouth. Le couple d'Eliou et. Bêrouth, présentés, comme les dieux créateurs dans la ville, a évidemment un caractère archaïque qui permet de considérer ce renseignement comme authentiquement très ancien. A l'époque de Philon de Byblos, les grands dieux de Beyrouth étaient Poséidon et la Tyché, Astarté-Atargatis. Nous le savons par la numismatique et Philon de Byblos en était aussi informé, car il dit qu'El-Kronos donna Beyrouth, à Poseidon³²². Il n'ignorait pas non plus qu'Astarté avait détrôné les anciennes déesses de la Phénicie, les Ashérat représentées par des arbres ou des troncs d'arbres, ou même un simple poteau³²³. C'est sous cette forme qu'il faut nous représenter l'ancienne déesse Bêrouth, épouse d'Eliou ...

Nous en arrivons à une affirmation plus grave et. qui nous paraît d'origine : d'Eliou et de Bêrouth naquit "Epigeios-Autochtone" ou "Epigeios dit aussi Autochtone". Il est évident que l'auteur traduit ici un nom sémitique, comme il l'a fait pour Eliou qu'il a rendu par Hypsistos "Spigeioa" formé de "Epi" et de "&en" veut dire (qui est) "sur terre". "Autochtone" de "Autos" et "Chton", "terre", "sol", se traduit "Celui (du) sol". Ces noms définissent l'homme mais l'auteur ne nous dit pas le nom sémitique d'où il est parti. Nous constatons seulement que, dans les deux mots grecs que ce nom lui a suggérés, l'élément essentiel lui a paru la terre, le sol. Or, c'est précisément celui que nous trouvons dans le nom d'"âdâm", "l'homme", et aussi "le premier homme", Adam. Quelle que soit sa racine réelle, le mot évoque aussitôt celui d'"Adâmâh", "la terre", "le sol", "la contrée". Adam voudrait dire "de la terre", "du sol", et ceci concorde avec les détails que donne la Genèse sur sa création, îhi-lon de Byblos ne pouvait traduire ce nom mieux qu'il a fait. Nous devons donc comprendre : "d'Eliou et de Bêrouth naquit l'Homme", c'est-à-dire le premier homme, alias Adam. Comme on le voit, ce couple divin se substitue à Elohim (Gen. I, 26) ou à Iahvé Elohim (Gen. II, 7), avec cette différence que celui-ci n'enfante pas l'homme mais le fabrique.

A Ras Shamra, au XIV^e siècle avant J.C., El était considéré comme le "père de l'homme ou Adam" (ab adam), comme il était le père des dieux ; la mère en était Ashérat ou la Grande Ashérat de la mer. Toutefois l'ambiguïté du sens des racines BNH et BRH dans les langues sémitiques - "enfanter", "construire", "fabriquer", "créer" - empêche de dire si cette maternité s'est, exercée par les voies naturelles ou par fabrication avec de l'argile. C'est un point que nous examinerons plus en détail dans une prochaine étude.

Mais revenons à notre texte, Philon, après avoir mentionné la naissance d'Epigeios Autochtone, ajoute "que plus tard on nomma "Ouranos", "ciel", et

qu'il eut des mêmes parents une soeur nommée aussi "Gê", "terre". Nous avons ici une cheville grossière dont l'auteur a le secret : il s'agissait d'amener Ouranos et Gê dont il avait besoin pour introduire l'histoire de Kronos (= El), dont les auteurs grecs font un fils d'Ouranos et de Gê : il n'a rien trouvé de plus adroit que de nous dire que l'Homme devint plus tard le Ciel ! Mais ceci n'est qu'une question de présentation. Pour le fond, il subsiste que l'auteur considère Ciel et Terre comme des enfants d'Elion et de Bêrouth, comme l'Homme lui-même ; c'est dire que les dieux sont les créateurs du ciel et de la terre. Oh y verra un correspondant de Genèse I,1 : "Elohim créa (ou enfanta, barâ) les cieux et la terre".³²⁴

Notre conclusion est donc que Philon de Byblos a utilisé ici un texte apparemment très ancien, dû peut-être à Sanchoniathon de Beyrouth, qu'on peut établir à peu près ainsi: "Au commencement, Elion et Bêrouth créèrent l'Homme et le ciel et la terre". Ceci n'est ni Israélite, ni Ugaritique, ni Grec naturellement, mais serait assez bien le début d'un récit de la création apparemment propre au milieu cananéen de Beyrouth.

2 - Baal tué par des bêtes féroces

Le texte de Philon prend fin d'étrange manière : "leur père, le Très-Haut, nous dit-il, ayant terminé (sa) vie dans un combat de bêtes féroces, fut, divinisé ; à lui, (ses) enfants (Epigeios, Ouranos et Gré) consacèrent des, libations et des sacrifices". L'auteur a bien senti le ridicule de ce dieu créateur dévoré par des bêtes féroces, mais il n'a pas voulu manquer l'occasion de nous montrer que les dieux de la Phénicie étaient des hommes, divinisés après leur mort suivant la doctrine évhémériste ! C'est évidemment lui qui a ajouté de son crû que le Très-Haut avait été divinisé après sa mort et que ses enfants lui avaient, voué des sacrifices. Le texte originel, qui ignorait cette doctrine, ne disait certainement rien de semblable ; volontairement ou involontairement Philon l'a mal interprété. Le renseignement reçu devait se réduire à ceci : un dieu, dont le nom pouvait se confondre avec celui d'Elion, fut tué dans une lutte contre les bêtes féroces. Il s'agit d'un mythe et, apparemment, d'un dieu mourant et ressuscitant. Il ne doit pas être très difficile à retrouver, car, dans le Panthéon phénicien, comme dans tout autre, les dieux qui périssent ainsi sont très peu nombreux. Certes, à l'époque de Philon, un des dieux les plus populaires en Phénicie était Adonis tué par un sanglier, alors qu'il chassait dans le Liban, mais son histoire était trop connue pour que l'auteur ait pu parler de "bêtes féroces" au pluriel et faire allusion à ses enfants, chacun sachant qu'il est mort à la fleur de l'âge, sans postérité. On savait aussi qu'il n'était pas le créateur de l'homme, ni le Très-Haut. De plus, ses noms d'Adonis et de Tammouz ne prêtaient pas à confusion avec celui d'Elion.

Il nous faut rechercher dans des sources plus anciennes un dieu oublié ou mal connu à l'époque de Philon de Byblos. La légende d'Anat et d'Aliyan Baal nous le fournit. Les tablettes de Ras Shamra nous ont appris qu'Aliyan Baal fut

tué par des bêtes, féroces, las Dévorants, contre lesquels il combattait. Ces êtres fantastiques ont le corps d'un buffle à garrot proéminent, avec une "face de Baal"³²⁵. Nous savons de plus qu'il est permis de parler des enfants d'Aliyan Baal : il a mis au jour trois filles, Prdy, Tly et Arsy, et au moins un fils (Mt).

... Reste à expliquer comment Philon de Byblos a pu confondre des dieux aussi différente qu'Aliyan Baal et Elioun. Le premier était essentiellement un dieu-fils, jeune et "batailleur, le second, un dieu-père, qui serait figuré avec une barbe et au repos ... Nous pensons que la similitude établie volontairement par Philon de Byblos tient surtout à une question de nom. Il était très facile de confondre Aliyan avec Elioun ; il s'agit bien du même mot rendu emphatique par la "noun" final³²⁶.

Notre conclusion est donc que cet auteur a, utilisé ici des documents anciens qu'il avait entre les, mains. Il n'est pas exclu que ce fussent des tablettes du genre de celles de Bas Shamra dont le Golophon portait le nom de Sanchoniathan, un scribe, et que des prêtres étaient peut-être capables encore de les déchiffrer"³²⁷.

3 - Un récit juif de la création

Outre le récit de la création dont nous avons examiné un fragment au début de cette étude, Philon de Byblos³²⁸ en a connu un autre tout différent qu'il a utilisé au commencement de son histoire primitive.

En voici la traduction : "Ensuite il dit que naquit du vent Kolpia et d'une femme Baau, qui signifierait la nuit, Aiôn et Protogonos, hommes mortels ainsi nommés ; or Aiôn aurait inventé de se nourrir du fruit des arbres. Ceux qui auraient été issus de ceux-ci se seraient appelés Génos et Généa"³²⁹.

Bochart, Renan, Lenormant, Baudissin, Lagrange et d'autres ont reconnu que ces noms avaient été inspirés par le texte hébreu du début de la Genèse³³⁰. Philon de Byblos les aurait trouvés dans une sorte de paraphrase du récit de la création, rédigée par des philosophes évhéméristes d'époque hellénistique et romaine. Ce serait eux qui seraient les auteurs de la construction assez grossière accueillie avec satisfaction par Philon de Byblos.

Le "vent" traduit bien l'hébreu "rouâh" "le souffle", d'où l'"Esprit" et l'"Esprit par excellence", Dieu. Ezéchiél, parlant de l'âme humaine qui doit venir animer les corps reconstitués, s'écrie "Esprit (rouâh), viens des quatre vents (rouhôt)"³³¹.

Kolpia (qu'on peut traiter comme un mot invariable) offre une transcription de "qôl pî yâh" "voix de (la) bouche de Iahvé"³³².

Dans la Genèse³³³, il est bien question, en effet, de la voix de Iahvé sous la forme de "quoi Yahveh". Renan remarque que Yah pour Iahvé marquerait une influence rabbinique tardive ou, peut-être, gnostique, ou prégnostique.

Pour Renan³³⁴, puis pour Lagrange³³⁵, "Baau." est une transcription évidente de "bohoû", "chose informe", terme dont la Genèse³³⁶ qualifie la Terre avant la création, c'est-à-dire le Chaos. Pour les rédacteurs de la Genèse, le monde avant la création était composé d'un noyau de terre recouvert par de l'eau saumâtre. L'Esprit de Dieu, comparable à un souffle, enveloppait le tout... Philon, puisant dans un texte de la Genèse, a essayé de deviner le sens du mot en utilisant la phrase qui suit ; "et l'obscurité était sur la surface de la mer". Il en a conclu que Baau signifie "la nuit", "l'obscurité". Il entrait dans les vues de son temps. Bérose parle "des ténèbres et de l'eau" comme formant l'élément primordial³³⁷ pour le second couple de mots "Aiôn et Protogpnoe", il n'y a pas de réelle difficulté. "Protogonos" peut se comprendre "Né-le-premier" ou "première génération". De toute manière, il s'agit évidemment de la création du premier homme.

Quant au personnage cité d'abord et qui porte un nom masculin bien connu des Grecs des premiers siècles de notre ère, il est clair que c'est un homme et non une femme et ceci fait écarter l'explication qui voudrait que Aiôn soit Eve, Hawâh. La transcription serait donc très défectueuse³³⁸. On remarquera aussi que, dans l'Ancien Testament, comme dans les écrits juifs ou chrétiens postérieurs, jamais Eve n'est nommée avant le premier homme. Cette identification d'Eve avec Aiôn n'est cependant pas nouvelle, puisqu'elle se trouve déjà mentionnée dans l'Encyclopédie de Diderot³³⁹ ; il (Philon) note qu'elle apprit à ses enfants à prendre des fruits pour nourriture³⁴⁰. L'auteur dit ensuite : "Ceux qui auraient été issus de ceux-ci (Mon et Protogonos) se seraient appelés Génos et Génée. Ces deux noms doivent se traduire "Génération et Génération". Ce binôme correspond exactement à l'expression hébraïque "dôr wâdôr", "génération et génération", fréquente dans l'Ancien Testament pour noter la suite des âges³⁴¹. Il faut restituer : après la première génération (ou le premier homme) vint la suite des générations".

On remarquera que ce récit ne place la création dans aucune ville, ni même aucun lieu précis. C'est là un trait de la description sacerdotale du début de la Genèse et, quant au récit yahviste de l'origine de l'homme, qui suit, il se contente d'une localisation vague du Paradis Terrestre quelque part à l'Est d'Ur³⁴². Cette imprécision mérite d'être soulignée parce qu'elle n'est pas habituelle³⁴³.

Après avoir étudié le "Fond sémitique" du Panthéon de Byblos, l'Apport Egyptien à ce Panthéon, suivi des "Apports Grecs", Du Mesnil passe à "la légende d'Adonis à Byblos". Nous retracerons juste l'essentiel.

4 - La légende d'Adonis à Byblos

Adonis paraît avoir été inconnu à Byblos avant l'époque hellénistique ... On verra plus loin que le plus ancien témoin du culte d'Adonis paraît être le haut lieu d'Afqa, dans le Liban.

Adonis a bien le caractère d'un Baal Phénicien. Dans le nom grec Adonis, il est difficile de ne pas reconnaître le mot "Adn, Adoun", Seigneur Ugaritique³⁴⁴, Phénicien³⁴⁵, fréquent en hébreu dans l'Ancien Testament, dans l'expression "Adonai" "mon Seigneur". Dans la littérature syriaque, ce dieu est toujours appelé Tammouz. Il est nommé de même dans Bzéchiel (VIII, 14). Adonis était confondu avec un dieu mésopotamien différent, à légende analogue. Nous n'avons aucune preuve qu'il en dérive réellement. "Le Seigneur", "Adon", "Adonai", "Mon Seigneur" devaient être des appellations destinées à cacher le vrai nom du dieu ; il l'a été si bien que nous l'ignorons encore.

Ce caractère de jeune dieu phénicien faisait dire à Dussaud³⁴⁶ qu'Adonis était Eshmoun, jeune comme lui. Mais le peu que nous savons actuellement d'Eshmoun fait ressortir plus de différences que de similitudes. D'après Apollodore et Probus, grammairiens de Beyrouth, du 1er siècle de notre ère, la plus ancienne mention d'Adonis dans la littérature grecque remonterait au IX^e ou au VIII^e siècle av.J.C. : Hésiode aurait chanté, dans un poème disparu, "Adonis, fils de Phoenix et de la nymphe Alphésibée"³⁴⁷ Le centre principal du culte d'Adonis paraît avoir été "Afqa" à une Journée de marche à l'Est de Byblos, en plein Liban Byblos paraît n'avoir joué qu'un rôle tardif dans la légende d'Adonis.

... Le lendemain matin, des femmes emportaient l'effigie d'Adonis et la jetaient à la mer. C'était, primitivement, un moyen de le faire descendre aux Enfers où l'attendait son autre maîtresse Proserpine. Par suite de l'orientation de leur rivage, les Phéniciens voyaient chaque jour le soleil et les autres astres s'enfoncer dans la mer pour gagner le Monde inférieur. Ils en avaient conclu que la mer était une des voies y conduisant. Cette conception fut admise ensuite par les Grecs et les Romains. En jetant à la mer le mannequin d'Adonis, on l'acheminait, donc vers l'Hadès.

Et lorsqu'on désirait lui faire parvenir les "jardins d'Adonis", ces corbeilles de verdure plantée à son intention, on faisait de même. Il est vrai qu'il y avait un autre moyen de les envoyer aux Enfers, c'était de les déposer dans un puits profond ou une source qui, par d'innombrables canaux, correspondaient avec la "source universelle", "l'Apsou", situé au-dessus de la terre, "à la limite des deux Océans"³⁴⁸ ... En Mésopotamie, l'Epopée de Gilgamesh a adopté une solution mixte : le soleil rentre bien dans la terre à son coucher, mais il en ressort presque aussitôt pour en éclairer la face inférieure où habitent des personnages divins (Sidouri, la cabaretière, le Noé sumérien et son batelier) mais non les morts. Il y a là des vignobles qui conviennent bien à ces personnages, une île où se trouvent la "source des fleuves" et "la plante de vie" mais aucune population de défunts. Les Phéniciens y faisaient habiter les Elim³⁴⁹. Pour les Ugaritains, on trouvait, dans cette île, le domaine et le palais de El, C'est là que les autres dieux venaient lui rendre visite et y tenir des assemblées qu'il présidait sur une montagne³⁵⁰. D'après Philon de Byblos, c'est "tout près des sources et des fleuves", "en un certain lieu du milieu de la terre" que El sacrifia Ouranos³⁵¹. Hésiode nous apprend que Zeus, voulant récompenser les géants Cottos et Gyès, qui l'avaient

débarassé des Titans, les installa en un lieu "où sont, côte à côte, les sources, les extrémités de tout, de la Terre noire et du Tartare ténébreux, de la mer inférieure et du ciel étoilé", "aux fondements de l'Océan"³⁵², on ne saurait douter que ce Paradis terrestre était l'île du milieu du dessous de la Terre. Le Coran connaissait encore ce lieu qu'il nomme "le confluent des deux mers". Moïse envisage de "marcher pendant plus de quatre-vingts ans pour y parvenir"³⁵³. A cet endroit, il trouvera un homme plus savant que lui et l'eau de la vie capable de ressusciter un poisson.

El était donc bien "le plus éloigné des dieux, la plus lointaine des divinités". Baal, partant de Phénicie ou de Syrie, se vantera cependant de "l'atteindre en deux pas de géant et en trois gigantesques enjambées". En résumé donc, l'idée de faire habiter le dieu Créateur à la Source universelle, l'Apsou, est supérieure. Le premier occupant a été le dieu Apsou, le paisible époux de l'irascible déesse Tiamat. Il y sommeille comme l'eau douée qu'il représente. Il est tué et remplacé par Ea, dieu de l'eau, et par son épouse Dankima. En Canaan, on a substitué El à Ea.

Il faut reconnaître que le lieu était bien choisi, car cette Source universelle était une belle image de la Divinité. Les Grecs s'en sont emparé, spécialement Plotin³⁵⁴; il la décrit : "une source qui n'a point d'origine et qui donne son eau à tous les fleuves mais ne s'épuise pas pour cela"³⁵⁵.

... Plus loin, Su Mesnil, sous le titre de Origine orientale des Dioscures, continue en ces termes : "Mais c'est surtout l'étai cosmique, figure entre Shahar et Shalim, qui a trouvé d'intéressantes dérivations dans le milieu grec. Les Phéniciens avaient accueilli favorablement le mythe de l'étai reposoir du soleil à midi. Ce lac sur une montagne du ton de l'Asie, ce jardin merveilleux aux quatre fontaines sources des fleuves, cette plante s'élevant par degrés ne pouvaient que plaire à leur imagination. Par les Sumériens, ils avaient eu connaissance de mythes analogues : le pays merveilleux du Dilmoun et le jardin d'Eden de la Genèse avec la source des quatre fleuves. Les Sémites ont conçu Shahar et, Shalim ou leurs successeurs, Castor et Pollux, soutenant la voûte céleste. On le verra sur une monnaie de Césarée du Liban³⁵⁶, ces dieux sont placés sur les côtés de l'Astarté du Liban, la "dea lugens".

5 - Les noms des "Dieux Gracieux" et de leurs successeurs les Cabires. **Adonis, Dieu gracieux**

"J'ai dit (p.94, 99, 100) que les noms des dieux gracieux de la Phénicie, les "Elim n'aamim", et ceux de leurs successeurs, les Cabires Phéniciens (Kbrîm), s'étaient tenus secrets, sauf ceux de trois d'entre eux : Shahor (Sahar = Aurore) et Sahlim (Crépuscule), devenus Castor et Pollux, et celui du plus jeune des Cabires, Eshmoun, identifié à Asclépios. Encore ce nom d'Eshmoun n'est-il qu'un sobriquet qui signifie "le huitième". Sur huit noms, il y en a donc cinq qui nous manquent totalement.

Le secret a été bien gardé car les auteurs de l'Antiquité ne les ont jamais connus. Platon³⁵⁷, puis Cicéron insinuent que ce sont "les huit puissances célestes et que chacun est le dieu d'une planète, le huitième représentant l'ensemble des étoiles fixes"³⁵⁸.

... Quant à Eschmoun, il n'a aucun caractère astral. On ne peut donc retrouver, parmi les dieux gracieux, ni parmi les Cabires, les dieux des planètes. Il faut chercher dans une autre direction.

Adonis dieu gracieux

Isaïe³⁵⁹ fait allusion aux "jardins d'Adonis" en ces termes : "Vous planterez les plantations des Naamanim". Lemaistre de Sacy³⁶⁰, qui n'était pas influencé par notre explication, traduisait ainsi la suite : "et vous sèmerez des grains qui viennent de loin et ce que vous aurez planté ne produira que des fruits sauvages ; votre semence fleurira dès le matin et, lorsque le temps de recueillir sera venu, vous ne trouverez rien et vous serez percés de douleur".

On peut contester le sens donné à plusieurs mots, mais le caractère éphémère des "Jardins d'Adonis", semé dans des tessons de poterie et rapidement fanés, reste très apparent. On en conclura que les "plantations des Naamanim" ne sont autres que les "plantations des Adonies", les fêtes d'Adonis et que donc Adonis est un Naaman, "un très gracieux", l'un des "dieux gracieux" de la Phénicie, des "Elîm Naamîm", qui sont devenus ensuite les huit Cabires ou Grands dieux phéniciens. Le nom de la fleur d'Adonis, née de son sang versé, "l'anémone", dériverait de Néemon, prononciation araméenne de Naaman³⁶¹.

Cette démonstration me paraît confirmée par la scène d'un miroir étrusque (fig.78). On y voit huit jeunes gens, aidés de deux chiens, se livrant à une chasse au sanglier. L'un est renversé... rien n'indique qu'il soit tué, ni même blessé. Il n'en va pas de même de son compagnon qui est dans la gueule du sanglier, presque coupé en deux par ces crocs. Il est clair qu'il ne pourra échapper.

Gerhard a vu dans cette scène la chasse de Calydon, en Etolie, dans laquelle Méléagre tua un sanglier monstrueux Le trait essentiel dans la scène figurée est, au contraire, que le sanglier tue l'un des chasseurs, ce dont il n'est nullement question dans la légende de Méléagre.

Il est bien plus satisfaisant de reconnaître dans le jeune garçon du miroir³⁶² les enfants Cabires, dont l'un, Adonis, le Baal du Liban, est tué par un sanglier suivant la légende. Ce dieu, figuré au milieu des Elîm Naamîm, "les dieux gracieux", pouvait donc fort bien être appelé Naaman.

Il faut reconnaître que ce classement d'Adonis parmi les dieux gracieux, puis parmi les Cabires Phéniciens, fils de Sydyk = El, est singulièrement favorable à la thèse de R. Dussaud, qui identifiait Adonis avec Eshmoun³⁶³, leur huitième frère d'après Philon de Byblos³⁶⁴. On sait que la naissance d'Eshmoun avait été le résultat d'un inceste, Sydyk s'étant uni à une Kosharôt, ses filles ou

petites filles. Si Eshaoun se confond avec Adonis, ce fait pourrait être à l'origine de la fable de l'inceste de Myrrha³⁶⁵, la mère d'Adonis : les Grecs, qui paraissent être les auteurs de ce récit, auraient brodé, selon leur habitude, sur une trame authentiquement phénicienne. On trouverait ici l'explication des noms des pères et mères d'Adonis d'après Hésiode³⁶⁶, les plus anciens que l'on connaisse ; "Phénix" et "Alphéciboa". "Phénix", c'est-à-dire "l'Eternel", peut-être aussi le "Maître du monde"³⁶⁷, désignerait El, comme le qualificatif de Sydyk, "le juste". Quant au nom de la mère, il se traduit ; "celle qui procure" ou "la Bien dotée".

On remarquera que, dans la scène du miroir étrusque représentant la mort d'Adonis (fig.98), celui-ci apparaît comme le plus jeune des huit Cabires, et ceci nous oriente encore vers Eshmoun, "le huitième". On notera aussi que, dans le Poème ugaritique des dieux gracieux, ceux-ci sont qualifiés de "fils de princes". Comme ils sont, en réalité, les fils de El, cette expression ne peut avoir qu'un sens métaphorique.

Nous assisterions ainsi à un véritable éclatement de la figure d'Eshmoun s'identifiant d'une part avec celle d'Asclépios-Esculape et se combinant, de l'autre, avec celle du dieu grec Iolaos à Tyr. Il serait, en réalité, le Baal du Liban, qualifié d'"Eshmoun Adoni" devenu Adonis le Baal d'Afqa³⁶⁸.

E - M. Détiéne : une interprétation philosophique et sociale du mythe d'Adonis

En rejetant d'entrée de jeu les interprétations classiques, de type frazérien, qui voient en Adonis un exemplaire d'"esprit de la végétation", Détiéne propose de reprendre la lecture du mythe d'Adonis à zéro. Non qu'il renonce au comparatisme ; au contraire, il en fait un constant usage mais en lui donnant un autre point d'application et en inversant le sens. La comparaison s'établit désormais à l'intérieur même du domaine de culture étudiée en rapprochant systématiquement des cycles de légendes qui semblaient, à première vue, se rattacher à des personnages étrangers les uns aux autres, et en faisant sauter le cloisonnement qui séparait la tradition proprement mythologique des témoignages appartenant aux autres secteurs de la vie matérielle, sociale et spirituelle des Grecs. Ainsi orienté, le travail comparatif se fait autrement exigeant. Il tient compte des différences autant que des ressemblances ; ou plus exactement il ne vise pas à établir des analogies entre typée de personnage ou de légende, mais à définir les positions relatives de divers éléments au sein d'un même ensemble et, par conséquent, à repérer écarts, distances, intervalles, inversions aussi bien que symétries, pour aboutir à l'établissement d'un ordre. Au lieu de poser comme allant de soi l'équivalence Adonis-végétation et de rapprocher ainsi le dieu grec, tantôt des divinités de type "Dèma" (tubercules), tantôt des dieux orientaux qui meurent et ressuscitent avec le cycle végétal, on cherche à cerner de façon précise la place qu'occupe la myrrhe comme espèce aromatique dans le classement hiérarchisé des végétaux élaboré par les Grecs. D'où une série de conséquences qui touchent aussi bien aux questions de

méthode qu'aux problèmes de contenu. Doivent nécessairement s'intégrer au champ d'enquête tous les témoignages qui concernent la façon dont les Grecs se sont représenté les aromates dans leur rapport avec les autres plantes. La lecture se fait donc en s'élargissant, déchiffrement progressif d'un code botanique qui va de la myrrhe, dont naît Adonis, à la laitue, où il meurt, et qui apparaît très rigoureusement orienté selon un axe vertical, depuis les plantes "solaires" chaudes jusqu'aux plantes d'en bas, froides, humides, crues, proches de la mort et de la mauvaise odeur. Entre les unes et les autres, en position médiate et, pourrait-on dire, à "bonne distance", celles qui correspondent, du point de vue des Grecs, à la vie normale des hommes civilisés, c'est-à-dire les céréales, plantes cultivées, où s'équilibrent le sec et l'humide et qui constituent une forme de nourriture spécifiquement humaine. Loin d'incarner l'esprit du blé, Adonis s'inscrit tantôt au-delà, tantôt en deçà des céréales, jamais dans leur sphère d'appartenance. Son destin, qui le mène directement de la myrrhe à la laitue, sert en quelque sorte d'indicatif pour signifier le court-circuitage des céréales, leur mise entre parenthèses. Il illustre ainsi la tentation et les dangers d'une condition de vie qui prétendrait échapper à la norme.

Si l'on veut tracer la ligne de démarcation qui sépare l'interprétation traditionnelle du mode de lecture proposé par Détiene, à la suite de Claude Lévi-Strauss, on peut dire qu'on est passé d'un symbolisme naturaliste, de caractère global et universel à un système de codage social, complexe et différencié, caractéristique d'une culture définie. Nous disons bien système, et système social. Car le code botanique n'est ni isolé, ni isolable. Il est imbriqué dans une série d'autres codes qui constituent autant de niveaux différents de lecture se répondant les uns aux autres. Un code zoologique d'abord, dont témoignent, d'une part, les récits d'Hérodote faisant intervenir, en tant que médiateurs nécessaires entre l'homme et les aromates, certaines catégories d'animaux et, d'autre part, les mythes du Phénix, l'oiseau aromatique ; on code alimentaire ensuite, l'échelle des végétaux se subdivisant en nourriture réservée aux dieux, aliments humains, pâtures des bêtes sauvages ; un code astronomique enfin, les aromates se situant sous le signe de Sirius, l'astre caniculaire dont l'apparition marque le moment où la terre et le soleil, normalement disjointe, se trouvent dans la plus grande proximité, période tout à la fois d'immense péril et d'extrême exaltation.

Le décodage du texte se fonde ainsi sur des séries combinées d'apparitions : haut-bas, terre-ciel, humide-sec, cru-cuit, putrescible-imputrescible, puanteur-parfum, mortel-immortel ; ces termes, tantôt conjoints et rapprochés par des médiateurs, tantôt disjoints et exclusifs les uns des autres, s'organisent en système cohérent. La validité de cette lecture ou, pour parler comme les linguistes, sa pertinence, se trouve confirmée par la réapparition de ces mêmes couples d'antinomies, disposés suivant le même ordre, chaque fois qu'il est question, chez les Grecs, de la myrrhe, des aromates, de leur pouvoir, de leur fonction, aussi bien dans les écrits "scientifiques" que dans les récits légendaires et les rites religieux les plus divers. Pris dans son entier, ce système apparaît

chargé d'une signification fondamentalement sociale : il exprime la façon dont un groupe humain, dans des conditions historiques déterminées, s'appréhende lui-même, définit sa condition d'existence, se situe par rapport à la nature et à la surnature.

Nous sommes ainsi conduits à poser un second ordre de questions. Non plus de simple méthode ; comment lire un mythe ? Mais de fond : que veut dire finalement ce mythe et en quel sens veut-il dire quelque chose ? Pour comprendre l'histoire d'Adonis dans son lien avec le rituel des Adonies, Détiéne dégage en effet deux thèmes centraux autour desquels s'ordonnerait tout l'ensemble de documents qu'il a retenus et qui formeraient comme des clés de voûte dans l'architecture des différents codes dont il a montré la rigoureuse économie.

Le premier de ces thèmes touche aux nourritures, aux modes d'alimentation; il trouve son expression la plus achevée dans la structure du repas sacrificiel, où les aromates ont une place définie et significative. Le sacrifice sépare les hommes des bêtes en dépit de leur commune nature : animaux également mortels, ils ont un même besoin, pour survivre, de réparer leurs forces en ingurgitant chaque jour une nourriture, elle aussi périssable ; mais, dans un cas, il s'agit de plantes au préalable cultivées, comme le sont les céréales, ou de la viande cuite d'animaux domestiques, comme le sont les bêtes réservées au sacrifice, c'est-à-dire d'aliments "cuisinés" dans tout le sens du terme ; dans l'autre cas, de plantes sauvages et de chair dévorée toute crue, c'est-à-dire d'aliments laissés à l'état brut. Le sacrifice sépare aussi les hommes des dieux et il les oppose dans l'acte même qui cherche à les unir. Le rite sacrificiel est, dans la religion de la cité, la voie normale de communication entre la terre et le ciel, mais ce contact, par la forme même qu'il revêt, souligne la disparité radicale de statut entre les mortels qui habitent le monde sublunaire et les immortels toujours jeunes qui siègent dans les hauteurs lumineuses de l'éther : aux hommes revient, dans la bête sacrifiée, la viande morte et corruptible ; aux dieux, la fumée des os calcinés, la senteur des parfums, les aromates imputrescibles. Le rite qui associe hommes et dieux consacre l'impossibilité d'accéder directement au divin, d'établir avec lui une commensalité authentique. Dans la perspective du sacrifice sanglant, pièce maîtresse de la religion politique, les aromates et la myrrhe désignent donc la part proprement divine, celle que les hommes, alors même qu'ils ménagent, une place dans leur rite alimentaire, ne sauraient véritablement s'assimiler, et qui reste étrangère et extérieure à leur nature. Dans le contexte du sacrifice, modèle d'une alimentation humaine normale, la myrrhe apparaît bien comme instrument de méditation, jonction des opposés, chemin qui unit la terre au ciel mais, en même temps, son statut et sa position dans la hiérarchie végétale lui donnent valeur de distance maintenue, de séparation confirmée ; elle connote le caractère inaccessible du divin, le nécessaire renoncement des hommes à l'au-delà lointain du ciel.

Le second thème est celui du mariage. La myrrhe, les aromates y trouvent aussi leur place, non plus cette fois sous forme d'encens odorant montant vers les

dieux ou les invitant à venir s'approcher du repas des mortels, mais comme parfums provoquant par leur vertu aphrodisiaque l'émoi du désir et le rapprochement des sexes. La médiation n'opère plus dans le sens vertical, depuis le monde d'en bas. Voué à la mort, à la pesanteur et au pourri, vers celui d'en haut, éternellement stable dans la pureté rayonnante du soleil, mais à ras de terre, à l'horizontale, dans l'attraction qui entraîne les uns vers les autres irrésistiblement hommes et femmes. L'attrait de la séduction érotique fait partie du mariage comme les aromates font partie du sacrifice ; mais il n'en est ni le fondement, ni un élément constitutif. Au contraire, il demeure dans son principe, étranger au lien conjugal au point que sa présence, encore que nécessaire, - les jeunes époux, au jour de l'hyménée, se couronnent de myrte et s'aspergent de parfums -, menace le mariage à la fois du dedans et du dehors. Du dedans, parce que l'épouse, si elle s'abandonne à l'appel du désir, rejette son statut de matrone pour revêtir celui de courtisane et détourne le mariage de sa fin normale pour en faire un instrument de jouissance sensuelle. Le mariage n'a pas le plaisir pour objet. Sa fonction est tout autre : il vise à unir deux groupes familiaux au sein d'une même cité, de façon à procurer à un homme des enfants légitimes qui apparaissent "semblables à leur père", bien qu'issus du ventre de leur mère, et susceptibles ainsi de prolonger sur le plan social et religieux la maison du mari, à laquelle ils sont rattachés. Ce danger de perversion interne culmine à l'époque de la canicule, qui n'est pas seulement le moment où la terre, rapprochée du soleil, exhale tous ses parfums, où les aromates arrivés à maturité doivent être recueillis pour se révéler efficaces, mais celui où la femme, si chaste, si pure soit-elle, risque de céder à la lascivité qui l'envahit alors toute entière et de se transformer, sous l'action du soleil d'été, d'épouse modèle en débauchée impudique.

On comprend alors que les codes végétaux, astronomiques, alimentaires ne concernent pas seulement le repas sacrificiel, auquel ils fournissent le cadre logique où il peut s'inscrire à la place qui lui revient : en position médiane, entre le cru et le brûlé, le pourri et l'imputrescible, le bestial et le divin, et, par conséquent, en homologie complète de statut avec les céréales qui, entre les herbages froids et humides et les aromates chauds et desséchés, représentent la vie proprement civilisée, le mode d'existence des hommes, fixés à la terre qu'ils doivent cultiver par le travail agricole pour en tirer leur subsistance, à égale distance de la bestialité sanguinaire des animaux sauvages se dévorant tout crus les uns les autres et de la pure félicité des Immortels, qui jouissent sans rien faire de tous les biens, comme c'était encore le cas pour les hommes au lointain âge d'or, avant que soit institué, par la faute de Prométhée, le sacrifice qui a marqué la séparation définitive de la race des humains et de celle des dieux.

Ces mêmes codes intéressent aussi le mariage, qui occupe, au sein du système, une position rigoureusement équivalente. Contrat public et solennel, placé sous le patronage religieux de Zeus et d'Héra et qui unit deux familles à travers un homme et une femme, le mariage monogamique élève, aux yeux des Grecs, la relation entre sexes au niveau de la vie "cultivée". On peut dire que le

mariage est à la consommation sexuelle ce que le sacrifice est à la consommation de nourriture carnée, tous deux assurent aux humains la continuité d'existence, le sacrifice en permettant à l'individu de subsister pendant la vie, le mariage en lui apportant le moyen de se perpétuer, après la mort, dans un enfant. L'état sauvage, c'est d'abord, certes, l'alléophagie et l'homologie : les bêtes se dévorent toutes et tout cru les unes les autres, mais c'est aussi la promiscuité sexuelle généralisée : chacun s'accouple avec tous, crûment, au grand jour, au hasard des rencontres ; les enfants nés de ces unions "sauvages", sans règle, ont bien une mère à qui les rattache le lien naturel, animal, de l'accouchement mais pas de père. La maiconnaissance du mariage signifie l'absence de filiation paternelle, de lignée masculine, de famille, toutes réalités qui supposent un lien, non plus naturel, mais de caractère social et religieux. A l'âge d'or, au contraire, qui représente, dans le système, l'autre pôle, l'exacte contrepartie île l'état sauvage, puisque, au lieu de vivre comme les bêtes, on y vit encore comme les dieux, les hommes ne mettent à mort aucune créature vivante, ni ne consomment aucune viande ; ignorant l'union sexuelle ; la race des femmes n'ayant pas encore été créée, les hommes naissent directement de la terre, sans avoir besoin d'être conçus, ni engendrés.

Il est donc des humains exactement comme des plantes céréalières. A l'âge d'or, avant l'institution du sacrifice, les fruits et les blés germaient spontanément du sol ; il n'était pas plus besoin de travailler la terre, ni d'y enfouir le grain pour récolter les produits nourriciers que de besogner les femmes, ni de déposer en leur sein la semence pour en obtenir des enfants. le repas sacrificiel, institué par Prométhée, n'instaure pas seulement un régime alimentaire où la consommation de la viande cuite des animaux domestiques va de pair avec le travail agricole a-t la récolte des céréales, il entraîne aussi en immédiate conséquence, comme le raconte Hésiode, l'apparition de la première femme et l'établissement du mariage. C'est que le mariage revêt, pour les Grecs, la forme d'un labour dont la femme est le sillon, le mari, le laboureur ; si l'épouse ne se fait pas, dans et par le mariage, terre cultivée, terre céréalière, elle ne saurait engendrer des fruits valables et bienvenus, des enfants légitimes où le père peut reconnaître le germe qu'il a lui-même, en labourant, ensemençant, Déesse de l'agriculture, Déméter patronne également le mariage. En entrant dans l'union conjugale, la jeune fille pénètre dans le domaine qui appartient à la divinité des céréales ; pour y avoir accès et pour y demeurer, il lui faut dépouiller toute la "sauvagerie" que comporte l'état féminin et qui, sous les deux formes opposées qu'elle peut revêtir, risquerait de faire basculer l'épouse soit en deçà du mariage, du côté d'Artémis, dans le refus de toute union semelle, soit au-delà, du côté d'Aphrodite, dans un dévergondage érotique sans frein, la "gunè eggueté", la femme légitime, se situe entre la "Kore", la jeune fille fixée à son statut virginal, et l'"hetaira", la courtisane livrée tout entière à l'amour. Fuyant le contact des mâles, loin des hommes, loin des cités, la "Kore" partage, en compagnie d'Artémis, vierge chasserresse, maîtresse des bêtes fauves et des terres incultes, la "vie sauvage" que symbolisent, dans les rites d'hyménée, la couronne de plantes

épineuses et les glands du chêne. Pour entrer dans la vie cultivée de l'épouse, la vie dite "au blé moulu", symbolisé par le van, le pilon, le pain, et qui, dans la même cérémonie nuptiale, s'oppose à la première comme le bien et le mal, la vierge doit renoncer à cette sauvagerie qui la tenait auparavant à l'écart de l'homme. Sous le joug du mariage, elle se domestique au sens le plus fort du terme, en participant désormais à un des foyers familiaux qui constituent la cité, elle s'intègre à la communauté civique autant qu'une femme peut le faire.

La courtisane se trouve, elle aussi, hors mariage mais de façon inverse. Sa sauvagerie n'est pas haine et refus farouche du mâle, mais attirance excessive, licence débridée. Se livrant au premier venu pour des étreintes de passage, elle apporte à chacun la dangereuse, l'a séduisante illusion d'une vie toute en parfums, d'une vie aux aromates, qui occupe, par rapport à la vie au blé moulu, une position inverse et symétrique de la vie aux glands. Sous le masque trompeur de la douée Aphrodite, l'hétaïre réintroduit, au sein même du monde de la culture, cette promiscuité sexuelle générale qui régnait dans la sauvagerie des temps primitifs.

Rejet, radical de l'union physique, exaltation exclusive du plaisir amoureux, entre l'impuissance et la surpuissance sexuelles, également stériles, le mariage figure, à côté des céréales, la "bonne distance", la seule qui apporte au labour conjugal l'assurance d'une récolte féconde dont les fruits soient de bonne souche et légitimée.

Avec le mariage, nous atteignons dans le déchiffrement du mythe un palier que le sacrifice ne nous avait pas fait franchir. L'analyse du sacrifice était indispensable pour élucider, dans toutes ses dimensions, le code que met en oeuvre l'histoire d'Adonis et le jeu d'opposition sur lequel il se fonde. Mais elle n'apportait pas une interprétation du récit susceptible de la faire apparaître comme un message unifié, ayant dans le contexte culturel grec une signification d'ensemble. Avec le mariage, le pas est fait. A le lire pourtant, le mythe ne semble pas plus parler du mariage que du sacrifice. Mais ce silence n'a pas, dans les deux cas, même valeur. Le destin d'Adonis ne concerne pas directement le sacrifice ; il met en jeu seulement le même système de codes. Au contraire, il engage tout le statut du mariage. On pourrait dire que le mutisme du récit raconte, en réalité, le non-mariage ; en sa taisant, il dit la séduction érotique à l'état pur, dans sa nature fondamentalement extra-matrimoniale. Il n'est pas un détail du mythe qui ne prenne son sens par rapport à cet état conjugal, qui représente, pour les Grecs, la droite norme et qui, pour cela même, n'a pas à être dit tout en demeurant la constante référence et le thème essentiel de toute l'histoire. La démonstration de M. Détiéne nous paraît, sur ce point, décisive. Nous ne saurions ici la reprendre, ni la résumer, mais seulement souligner quelques traits importants.

En passant directement de la myrrhe, d'où il tire son origine, à la laitue, où il trouve la mort, Adonis, rappelions-nous tout à l'heure, met les céréales hors circuit, il les efface de ce code végétal dont elles constituent l'axe. Mais

l'observation, sous cette forme, ne répond pas à notre recherche du sens : Adonis n'a, en effet, rien à voir avec la consommation des nourritures. Il est l'irrésistible séducteur, celui dont le charme érotique est susceptible de conjoindre les termes plus opposés et qui doivent normalement demeurer à distance. De condition humaine, à peine est-il né qu'il provoque l'amour de déesses : il rapproche les dieux et les hommes ; il inspire une passion égale à Perséphone, dans le monde souterrain, et, à Aphrodite, la Céleste. Allant de l'une à l'autre, il conjoint la terre et le ciel. Il est lui-même le produit d'une union entre un homme et une femme qui, sur le plan de la relation sexuelle, sont aux antipodes l'un de l'autre et ne devraient jamais se conjoindre, un père et sa fille. L'épisode de sa naissance présente en raccourci tous les thèmes que doivent illustrer les aventures de sa brillante et brève carrière. Sa mère est au départ une jeune vierge farouche ; comme les Danaïdes, comme Hippolyte, elle méprise Aphrodite et refuse tous les mariages normaux qui lui sont offerts. Pour se venger, la déesse lui inflige une passion amoureuse qui ne se situe pas seulement hors mariage mais qui en ruine, de l'intérieur, les fondations. L'union incestueuse se produit lors de la célébration par les femmes mariées des fêtes de Cérès-Déméter dans ces jours où la séparation des sexes s'impose comme une obligation rituelle aux conjoints et où, par conséquent, la fille se trouve le plus étroitement associée, dans le couple conjugal, à l'épouse, que son statut de femme légitime fait apparaître sous les traits d'une matrone, d'une mère accompagnée de son enfant. Dans le mouvement même qui la rapproche de sa mère, la fille s'éloigne au maximum de son père qui, comme mâle, représente dans la famille l'autre sexe. Celui avec lequel la conjonction érotique, étant naturellement possible, se trouve rigoureusement prohibée.

Méprisant d'abord tous les hommes qui pourraient l'épouser, brûlant ensuite de passion amoureuse pour le seul être qui ne peut devenir son mari, Myrrha, pour s'être voulu en deçà du mariage, se retrouve au-delà, à l'extrême pointe de l'interdit. Les dieux la métamorphosent en arbre à myrrhe. Du germe qu'elle a reçu, en parvenant à séduire son père, malgré tous les obstacles, la Myrrhe donne naissance à Adonis, dont le destin suit un itinéraire symétrique de celui de sa mère, mais orienté en sens inverse. Paré d'une séduction à laquelle nul ne peut résister, l'enfant aromatique, à l'âge où fillettes et petits garçons, consacrés à la chaste Artémis, ne connaissent que des jeux innocents, se livre tout entier aux joies du plaisir amoureux. Mais, quand il lui faut franchir la seuil de l'adolescence, qui indique pour le jeune homme le moment où il s'intègre à la vie sociale comme guerrier et futur époux, sa carrière amoureuse est brutalement interrompue. Il succombe dans l'épreuve qui ouvre normalement l'accès à la pleine virilité. Le fils de la Myrrhe se retrouve dans la laitue où il est tué ou déposé. Sa surpuissance sexuelle, limitée à la période qui d'ordinaire ignore les relations amoureuses, disparaît aussitôt atteint l'âge de l'union conjugale. Elle s'arrête où commence le mariage, dont elle présente comme l'image inversée. La mise hors circuit des céréales livre ainsi son secret. Elle ne fait pas référence à une anomalie dans l'ordre de la consommation alimentaire, mais à une distorsion

dans la consommation sexuelle qui, s'exerçant toujours hors mariage, conduit Adonis de la surpuissance prématurée à l'impuissance précoce. A la valeur érotique des aromates répond, au terme de la carrière du héros, la laitue, qui n'est pas seulement une plante froide et humide mais, comme tant de témoignages insistent, un végétal aux vertus antiaphrodisiaques, connotant l'impuissance sexuelle. Et- le pouvoir de séduction amoureuse dont dispose Adonis, qu'il se situe au-delà ou en deçà du mariage, échoue également à produire des fruits ; aromates ou laitue, la semence d'Adonis demeure toujours pareillement féconde.

Cette lecture se trouve confirmée et enrichie par la confrontation du mythe d'Adonis avec deux ordres de documents ; en premier lieu, un ensemble de récits légendaires, comme ceux de Phaon, Mintha, Myrrha, etc...; en second lieu, le rituel des Adonies tel que nous pouvons le connaître, pour Athènes dès les V^e et IV^e siècles, à travers les témoignages littéraires et les représentations figurées,

Le terrain de l'analyse mythique, ainsi déblayé, M. Détiéne peut proposer du rituel des Adonies une interprétation entièrement neuve, qui emporte la conviction. Pas un détail n'est négligé ou écarté comme subsidiaire, gratuit, indifférent. La date d'abord ; les Adonies se célèbrent aux jours de la canicule, de la cueillette des aromates, du dérèglement sensuel féminin, de la conjonction de la terre et du soleil, quand culmine, dans tous ses aspects, la séduction érotique. les lieux : la fête se déroule dans les demeures privées, non dans des sanctuaires publics, sur les terrasses, au sommet des maisons, pour mieux conjointre encore le haut et le bas. L'instrument caractéristique : une échelle dressée en direction du faite de l'édifice et où montent les dévotes du dieu pour y déposer ses "jardins". Les acteurs : des femmes concubines et courtisanes parées et parfumées, festoyant et dansant en compagnie amoureuse qu'elles ont conviées à venir chez elles les rejoindre³⁶⁹. Le climat religieux de la fête : bruyant, déréglé, indécent jusqu'à l'ivresse et la licence. Son objet : transporter au haut des terrasses pour les y soumettre à l'ardeur du soleil d'été des jardins en miniatures, enserrés dans de petits pots de terre cuite, les imitations de culture, ces fantômes de plantations comportent, à côté de la laitue et du fenouil (qui joue ici le rôle d'un substitut d'aromate, d'une myrrhe pour jardinier), des graines de blé et d'orge, traitées par les femmes à la façon d'espèces horticoles. Exposées dans leurs pots en plein soleil, il ne faut aux semences que quelques jours pour germer, pousser, verdier et périr aussitôt, desséchées. Les femmes jettent alors les pots, avec ce qu'ils contiennent, dans l'eau froide des sources ou la mer inféconde. Ces pseudo-jardins, qui passent en quelques jours du vert au sec, du vivace au flétri, ne font pas qu'évoquer le jeune dieu, l'enfant des aromates, dont la séduction précoce finit dans la froide et stérile laitue. Ils se présentent aussi sur tous les plans comme une anti-agriculture : un jeu illusoire, non une occupation sérieuse et utile ; une affaire de femmes, non un travail d'hommes ; un cycle de huit jours à la place des huit mois qui s'écoulent entre les semailles et la moisson ; le rôtissement brusque et forcé des plantes au lieu de leur lente et naturelle maturation ; le seul temps de la canicule substitué à la collaboration harmonieuse et équilibrée des diverses saisons ; de dérisoires

réceptifs au lieu de la vaste terre nourricière. Sans maturité, sans racine, sans fruits, véritables "jardins de pierre" stériles et inféconds, les jardins d'Adonis, par leur rapide et illusoire floraison, soulignent davantage encore les vertus productrices du champ labouré, où Démêler, ayant reçu, en temps opportun, les semences, fait à leur heure germer, mûrir, fructifier les céréales dont se nourrissent les humains.

A cette première antinomie s'en superpose une seconde. Les Adonies ne sont pas seulement une agriculture inversée, elles se présentent aussi comme des contre-Tesmophories. Sur le plan astronomique et botanique, le "jardinage d'Adonis" s'oppose à l'"agriculture de Démêler", sur le plan social, la licence débridée des Adonies à la gravité solennelle de la fête grecque de Démêler. Du côté de l'amant d'Aphrodite, la chaleur lascive de l'été, des concubines et des courtisanes réunies, en intimes, dans leurs maisons, avec leurs amants ; du vacarme, de la bombance, la licence sexuelle ; la montée par l'échelle jusqu'au faite des maisons ; le dépôt des jardins sur le toit ; une profusion de parfums exaltant la séduction amoureuse.

Du côté de la mer de Perséphone, la saison des pluies d'automne, quand le ciel féconde la terre et que s'ouvre, au seuil de l'hiver, avec les semailles, le temps propice au mariage ; des femmes mariées, mères de famille, célébrant, en qualité de citoyennes, associées à leurs filles légitimes, une cérémonie officielle où elles sont pour un moment séparées de leurs époux ; le silence, le jeûne, l'abstinence sexuelle ; une station immobile, accroupie à même le sol ; la descente au fond de "megara" souterrains pour en ramener des talismans de fertilité qu'on mélangera aux semences ; une légère odeur nauséabonde ; au lieu d'aromates, des jonchées d'osier, plantes aux vertus anti-aphrodisiaques.

Mais ici une difficulté apparaît. Sans ce tableau si rigoureusement contrasté, c'est le parallélisme qui semble faire problème. Un premier élément de réponse nous serait fourni par la nature des témoignages qui présentent sous cet angle les Adonies. Textes d'auteurs comiques, remarques de philosophes ou de savants, dictons et proverbes, ils traduisent dans l'ensemble l'opinion commune de la cité, une pensée officielle, le jugement de citoyens bien intégrés à la vie publique. Il se peut que tout autre ait été le point de vue des sectateurs du dieu. On le supposera d'autant plus volontiers qu'il existe un second aspect des Adonies, pleinement positif celui-là, et qui, loin d'être indépendant de la confection rituelle "des jardins, en forme la nécessaire contre-partie. En même temps qu'elles festoient avec leurs amis et qu'elles font pousser, pour le dieu, leurs éphémères plantations, les femmes opèrent sur le toit comme un simulacre de récolte d'aromates qu'elles descendent par la même échelle qui leur a servi à monter les jardins. Grains d'encens et pains de myrrhe, répartis en encensoirs, et des brûle-parfums serviront à la fois à honorer l'amant d'Aphrodite et à renforcer l'empire de la séduction féminine sur les partenaires masculins.

De ce point de vue, les jardins d'Adonis se présentent sous un éclairage différent. L'inversion des valeurs de l'agriculture n'a pas une signification

purement négative. Elle apparaît, au contraire, comme un préalable nécessaire, la condition requise pour avoir accès aux aromates. Les Adonies s'inscrivent donc à l'intérieur du même système de code que met en oeuvre la religion officielle de la cité. Mais c'est un code en quelque sorte à deux entrées, qui se prête à une double lecture suivant qu'on choisit de situer en un pôle ou en un autre les valeurs positives. Une fois jetés dans les sources ou la mer, les plants trop hâtifs pour être féconds, les Adonies, fête de déploration de l'amant, se terminent dans la joie des parfums, la promesse des plaisirs, l'assurance de la séduction. Au terme des Thesmophories, fête de déploration de la fille, les matrones abandonnent le mutisme, le deuil, l'abstinence pour célébrer la joie des retrouvailles. Le dernier jour de la cérémonie qui tient rituellement éloignés épouses et époux porte le nom, qui est lui aussi assurance et promesse, de "Kalligéneia" : assurance, cette fois, de bonne récolte, promesse de beaux enfants.

Nous posons tout à l'heure la question : que signifie le mythe d'Adonis ? Si l'on admet avec nous que l'analyse de M. Détiéne apporte la réponse et qu'à travers sa lecture la mythologie et le rituel du dieu livrent à l'interprète moderne un sens, c'est-à-dire viennent occuper dans le système religieux grec une position bien définie, un peu marginale on l'a vu, et qui détermine les rapports de la séduction érotique avec les autres éléments de ce tout, il reste un troisième ordre de problèmes à aborder. Il concerne en particulier le sacrifice.

Au début de son enquête, Détiéne examine le personnage d'Adonis de côté et comme un peu de biais puisqu'il part du sacrifice que ni le mythe, ni le rituel du dieu ne concernent directement ; et il éclaire le sacrifice en lumière rasante puisqu'il se place, pour en déchiffrer les éléments significatifs, non au point de vue du culte officiel, mais dans la perspective d'une secte, les Pythagoriciens, qui mettent en question à travers la critique de la pratique sacrificielle les fondements mêmes de la religion publique. Les Pythagoriciens rejettent toute forme de sacrifice sanglant, de type plus ou moins végétarien. Les Pythagoriciens cherchent donc à tourner le sacrifice par le haut, à le remplacer par un genre de vie et un mode de nourriture susceptibles de rétablir avec les Immortels cette communauté d'existence. Cette complète commensalité qui existait autrefois, avant la faute commise contre Zeus par Prométhée et dont le sacrifice, dans sa forme présente, garde le souvenir. Pour vivre en compagnie des dieux, on mangera, dans toute la mesure du possible, comme ils le font eux-mêmes. On absorbera des végétaux entièrement "purs" comme ces aliments qu'on consommait à l'âge d'or et qu'on offre à la divinité sur des autels non sanglants, que le meurtre du sacrifice n'a jamais souillés. Les hommes divins, à l'exemple de Pythagore ou d'Epiménide, parviendront même à se nourrir de rien, à vivre de senteurs parfumées, à la façon des Immortels.

Au terme de son analyse, M. Détiéne est donc conduit à marquer très fortement les aromates du signe plus. Mais quand il se tourne vers le mariage, institution au coeur de laquelle le conduit la religion d'Adonis, il doit affecter les aromates du signe moins. Les mêmes essences parfumées et incorruptibles, qui

joignent la terre au ciel, les hommes aux dieux, lorsqu'elles unissent trop intimement hommes et femmes, dissocient le mariage au lieu de le souder. Dans l'hymen, elles représentent, non l'idéal, mais cette séduction érotique qui est, en soi, néfaste et mauvaise. Comment expliquer, dans un système de codes si rigoureux, si cohérent que le même élément prenne dans deux institutions homologuée et parallèles des valeurs opposées ? Les Pythagoriciens célèbrent, dans leur régime, non la myrrhe mais la laitue, dont ils vantent les vertus antiaphrodisiaques. Ils se situent ainsi, au sein de la religion grecque, à l'extrême opposé des fidèles d'Adonis, comme s'il y avait une incompatibilité complète entre le choix des aromates dans un cas et dans un autre, comme si leur valorisation sur le plan du sacrifice et de la consommation de nourriture camée impliquait leur dépréciation sur le plan du mariage et de la consommation sexuelle.

Comment M. Détiéne rend-il compte de cette dissymétrie ? Leur rôle étant de conjointre des opposés, les aromates ne le pourraient remplir s'ils étaient d'emblée et entièrement dans le couple qu'ils doivent rapprocher, du côté d'un des termes à l'exclusion de l'autre. Pour joindre la terre et le ciel, il leur faut cheminer entre le bas et le haut, pour associer hommes et dieux, il leur faut, dans leur proximité même aux seconds, se trouver en quelque sorte contigus aux premiers. C'est ce statut équivoque des aromates qui explique les extraordinaires récits d'Hérodote concernant les conditions de leur récolte ; véritables mythes déguisés en relation véridique et qui seront, sous des formes diverses, repris par toute la tradition grecque. Les aromates poussent dans une région qui est à la fois fort réelle et tout à fait mythique, dans cette Arabie qu'on peut décrire comme terre du Soleil, préservant dans notre monde pervers comme une enclave d'âge d'or. Les hommes disposent, pour récolter les aromates, de deux méthodes dont les moyens et les modalités sont inverses : ou bien on les ramène du plus bas, contre des animaux clithoniens, grâce à une peau desséchée qui repousse les attaques d'êtres putrides, encore que quelquefois ailés ; ou bien on les fait tomber du plus haut, avec l'appui d'animaux célestes, grâce à des questions de viande saignante qui les attire. Dans les deux cas, l'accent est mis pareillement sur cette tension entre termes; opposés qui caractérise le statut des aromates et qui les fait osciller entre le haut et le bas, le sec et l'humide, l'imputrescible et le putride. Ce constant va-et-vient trouve son expression la plus saisissante dans le mythe du Phénix, l'oiseau aromatique qui, basculant d'un coup de l'igné au pourri pour revenir ensuite à son incandescence première, souligne en même temps et comme d'un même mouvement l'antinomie entre deux ordres de réalités qui s'excluent l'une l'autre et leur nécessaire conjonction dans le monde d'ici-bas. Le Phénix, est dans l'échelle animale ce que sont les aromates dans la hiérarchie des plantes, un être solaire, juché au plus haut, accompagnant chaque jour dans sa course, l'autre de feu, régénérant ses forces à son contact, se nourrissant de ses plus purs rayons, il échappe à la condition mortelle sans connaître pourtant l'immortalité des dieux; il renaît perpétuellement de ses cendrées. L'ardeur du feu céleste, pur incorruptible,

inengendré, se suffit indéfiniment à elle-même ; elle se perpétue dans une constante et impérissable jeunesse, le feu humain, volé par Prométhée et remis aux mortels sous forme d'une "semence de feu", d'un feu engendré, pour faire cuire la viande du sacrifice, est un feu affamé : il réclama d'être sans cesse alimenté sous peine de périr, lui aussi, comme un homme privé de nourriture. La vie incandescente du Phénix suit un cours circulaire, elle croît et décroît, naît, meurt et renaît suivant un cycle qui fait passer l'oiseau des aromates, plus proche du soleil que l'aigle des hauteurs, à l'état d'un ver de pourriture, plus chthonien encore que le serpent ou la chauve-souris. Des cendres de l'oiseau, consommé au terme de sa longue existence dans un nid-brasier d'aromates, naît en effet un vermisseau, nourri d'humidité, et qui redeviendra à son tour un phénix.

D'une certaine façon, le mode d'existence du phénix rappelle celui des humains à l'âge d'or, avant le sacrifice, avant l'utilisation d'un feu corruptible et engendré, avant le travail agricole, avant la création des femmes' et le mariage, quand les hommes vivaient encore purement entre mâles, d'une vie incomparablement plus longue qu'aujourd'hui, sans connaître la vieillesse, ni la mort au sens propre, en naissant spontanément du sol comme le phénix de ses cendres.

Ces remarques nous permettent peut-être de prolonger les explications de M. Détiéne sur le décalage, que nous signalons, entre la fonction positive des aromates comme encens et celle, négative, des mêmes aromates comme parfums. On ne saurait pas plus imaginer un Pythagoricien célébrant les Adonies qu'un sectateur d'Adonis converti au genre de vie et au végétarisme pythagoriciens. Etant donné la méthode qu'avec M. Détiéne nous avons suivie, l'explication doit être, en premier lieu, structurale : elle doit rendre compte de cette disparité par référence à l'organisation d'ensemble du système. C'est en ce sens que le mythe du Phénix nous met sur la voie de la solution : l'oiseau-aromate incarne une forme d'existence qui, pour les Grecs, correspond, dans le langage de leur philosophie, à une image mobile de l'éternité, dans celui de leur mythologie, à la vie des hommes de l'âge d'or. Dans le sacrifice, les aromates sont affectés du signe plus parce qu'ils sont orientés en direction de cet âge d'or. Certes le sacrifice consacre la disparition de cette béatitude d'autrefois, mais en son sein les aromates représentent la part qui est encore aujourd'hui 'proprement divine. Leur donner le maximum de place, ou toute la place, c'est prôner une expérience religieuse qui a valeur de retour à l'âge d'or, c'est se faire soi-même aromatique pour retrouver cette condition originelle où l'on vivait et mangeait en compagnie des dieux. Dans le mariage, les aromates sont orientés dans une direction inverse : présidant à l'attrait sexuel, sans lequel le mariage ne peut être charnellement consommé, ils consacrent au sein même de l'institution matrimoniale la rupture avec l'âge d'or, la dualité des sexes, la nécessité d'un accouplement, d'une naissance par engendrement et corrélativement aussi du vieillissement et de la mort.

Tout un courant religieux et philosophique va dans ce même sens, depuis ceux qu'on appelle orphiques jusqu'aux plus grands penseurs de la Grèce

classique, Platon ou Aristote, pour lesquels la vie philosophique a pour objet de rendre l'homme, dans toute la mesure possible, semblable au dieu, à l'opposé de cette sagesse religieuse officielle qui s'exprime dans la formule delphique ; "Connais-toi toi-même", c'est-à-dire : reconnais tes limites, sache que tu n'es pas un dieu et n'essaie pas de les égaler.

Ainsi se trouveraient, dans ce livre paré de séduction et qui, n'en doutons pas, fera école, unies les vertus opposées, réconciliées les figures ennemies: d'Adonis et de Déméler³⁷⁰.

INTRODUCTION A UNE MYTHO-CRITIQUE

Dans le deuxième chapitre, nous avons abordé successivement les différentes études à propos du mythe d'Adonis. Ces études, à notre avis, restent sans valeur et d'un intérêt minime si nous ne désignons pas leur appartenance d'école. Ainsi, dans ce chapitre, nous nous efforcerons de leur assigner la place qui leur convient dans la philosophie de la mythologie, selon les " modes de lecture " du discours mythologique qu'elles nous proposent. Mais pour ne pas nous perdre dans l'enchevêtrement des théories de la mythologie, nous prendrons pour fil conducteur la classification proposée par le philosophe romantique Allemand F.W. Schelling, dont les analyses ne semblent guère avoir été dépassées.

Cette réflexion critique des philosophes sur l'essence et les origines de la mythologie a donné lieu historiquement à bien des attitudes diverses notre propos est d'examiner quelques-unes d'entre elles, en fonction de ce qu'il a été dit à propos d'Adonis. Voilà ce qui pourra donner sens et justification à notre choix du titre " Introduction à une Philosophie Mythe-critique ".

- Les différentes lectures du Mythe

Schelling répartit les positions philosophiques relatives à la mythologie en trois groupes :

- 1- selon qu'elles refusent toute valeur de vérité à cette manifestation du génie humain,
- 2- qu'elles lui concèdent une vérité indirecte et extérieure,
- 3- ou enfin qu'elles lui accordent une vérité intrinsèque et immédiate.

Tel sera aussi le plan de notre investigation, quitte à compléter l'inventaire de Schelling³⁷¹ pour les tendances doctrinales qu'il a méconnues, ou celles qui ont suivi son époque.

I - LA MYTHOLOGIE CONDAMNÉE COMME UNE ERREUR

a- Erreur absolue

L'attitude la moins sympathique à l'égard de la mythologie classique consiste à voir en elle un premier essai d'explication du monde, imaginé par des naïfs et exploité par des imposteurs. La meilleure expression en est donnée selon Schelling par l'opuscule de Fontenelle "De l'Origine des Fables" (1687).

La mythologie apparaît à ce dernier comme une explication erronée et anthropomorphique du monde dépourvue de toute vérité même à l'état déguisé.

"On va s'imaginer que sous les fables sont cachés les secrets de la physique et de la morale. Eût-il été possible que les Anciens eussent produit de telles rêveries sans y entendre finesse ? Le nom des Anciens impose toujours ; mais assurément ceux qui ont fait les fables n'étaient pas gens à savoir de la morale et de la physique, ni à trouver l'art de les déguiser sous les images empruntées. Ne cherchons donc autre chose dans les fables que l'histoire des erreurs de l'esprit humain."³⁷²

b- Mythologie comme erreur relative

Ces vues catégoriques de Fontenelle sur la mythologie se retrouvent plus ou moins atténuées, chez un autre critique de la même époque, qui lui aussi eût affaire avec la mythologie en général, et avec le mythe d'Adonis en particulier. En effet, "en relisant les poètes grecs et latins, Banier eut occasion de remarquer le faux des systèmes au moyen desquels on avait prétendu éclaircir la mythologie dont le développement pouvait jeter un si grand jour sur l'histoire, les mœurs et l'état des connaissances des peuples anciens."³⁷³ Aussi et au moment même où il publiait "la Mythologie et les Fables expliquées par l'histoire"³⁷⁴, l'Abbé Banier disait ceci à propos du mythe d'Adonis : "La fable d'Adonis historique à son origine, se trouve dans la suite mêlée avec la philosophie et la religion des Païens et c'est ce qui en fait l'obscurité. On est surpris en effet, en lisant les Anciens, de voir qu'après nous avoir légèrement instruits de ses fondements ils se rabattent tout à coup sur des allégories, où l'Astronomie et la Théologie entrent tour à tour."³⁷⁵

A ce maintien des fables, une fois reconnues fausses, l'Abbé Banier assigne trois raisons : d'abord le plaisir qu'y prirent les esprits amateurs de légendes, puis le respect aveugle de l'Antiquité ; enfin les errements de la mythologie furent entretenus par les artifices des prêtres, qui trouvaient leur intérêt et un sûr moyen de domination. En ce sens, il dit : " C'était la ressource ordinaire des flatteurs, et l'Antiquité doit presque tout ses Dieux, au soin qu'on a eu d'honorer les morts pour plaire aux vivants. Je suis persuadé que le fond des fables et des cérémonies de la religion païenne était presque toujours historique, et que les

allégories ne sont venues que dans la suite au secours de l'ignorance ou de l'avarice des prêtres."

Ce dédain intellectualiste à l'égard de la mythologie rejoint en quelque sorte l'attitude de Spinoza en présence des épisodes concrets de l'histoire sainte³⁷⁶ : "Je pense suffisamment établi par là à quels hommes la foi aux histoires contenues dans les livres sacrés est nécessaire, et pour quelles raisons, car il suit très évidemment de ce que je viens de montrer que la connaissance de ces histoires et la foi à leur vérité sont nécessaires au plus haut point au vulgaire dont l'esprit est incapable de percevoir les choses clairement et distinctement. Celui au contraire qui les ignore et néanmoins croit que la lumière naturelle qu'il y a un Dieu et ce qui s'ensuit, qui d'autre part observe la vraie règle de vie, celui-là possède entièrement la béatitude et la possède même plus réellement que le vulgaire, parce qu'il n'a pas seulement des opinions vraies, mais une connaissance claire et distincte."³⁷⁷ Les répliques indirectes à cette théorie, peut-être les retrouvons-nous chez Bultman qui n'a pas été étranger à ce courant démythisateur.³⁷⁸ Sa

constatation de départ est que, les formes mythiques recouvrent l'expression du message (Kérygme) ; or la pensée scientifique moderne, physique et anthropologique, a ruiné ces représentations mythiques, et rendu nos esprits étrangers à elles, ce qui a entraîné l'abandon du christianisme par beaucoup. Si l'église veut sauver le message, il faut donc qu'elle entreprenne de le démythiser. Mais, dira-t-on, la théologie libérale a déjà réalisé cette démythisation. En effet, mais sa tentative mérite deux reproches. D'une part, elle a ruiné la substance même du Kérygme, n'en conservant qu'une religion naturelle, un ensemble de vérités religieuses et morales immanentes à l'âme humaine, le vidant de tous les éléments choquants ou scandaleux qui en sont l'essentiel (à savoir l'initiative de Dieu dans le salut, l'abandon de l'homme entre les mains de Dieu, etc) ; en arrachant le masque elle a défiguré le visage. D'autre part, elle a conçu la démythisation négativement, comme une élimination du mythique, au lieu de la concevoir aussi positivement comme une interprétation "existentielle" du mythe ; or les deux points de vue doivent être maintenus : "La démythisation est négativement une critique de l'univers du mythe, dans la mesure où celui-ci recouvre l'intention authentique du mythe. Positivement, c'est une interprétation existentielle qui veut rendre sensible l'intention du mythe et son dessein de parler de l'existence de l'homme."³⁷⁹ Car la pensée mythique est faite de deux éléments : elle est d'abord animée par une intention, celle d'exprimer la foi en la dépendance de l'homme à l'égard de la transcendance, c'est-à-dire en définitive la conception de l'existence de l'homme ; cette intention est comme l'âme du mythe, le second élément, son corps, élément proprement mythique, consiste dans la façon " intramondaine " dont le mythe représente l'exercice de ces forces supérieures: " Le mythe objective l'au-delà en ici-bas et, du même coup, le met à notre disposition."³⁸⁰ L'école libérale a pensé que la démythisation du Nouveau Testament devait renoncer également à ces deux composantes de la pensée mythique ; elle a rejeté, non seulement le corps du mythe, mais la conception de

l'existence dépendante qu'il s'efforçait d'exprimer : " la démythisation de la théologie critique du XIX^e siècle n'a pas été accomplie comme elle aurait dû l'être : en éliminant la mythologie, on a éliminé le vérygme. "³⁸¹ Or l'idée que la transcendance existe en face de nous et nous interpelle n'a rien de condamnable pour l'homme moderne, dont elle éclaire au contraire la condition. O'ès lors, la démythisation authentique se bornera à éliminer la représentation anthropomorphique que le Nouveau Testament présente de la transcendance ; mais elle s'efforcera au contraire de faire aboutir l'intention qui anime le mythe : " La démythisation prétend dégager l'intention authentique du mythe, cette intention qui est justement de parler de l'existence de l'homme, de son fondement et de sa limitation par une puissance de l'au-delà, non cosmique et invisible à la pensée objectivante.³⁸² Il n'est pas possible de croire qu'en s'attaquant aux représentants de la théologie libérale, Bultmann visait directement Spinoza, son lointain inspirateur.

c- La Mythologie comme régression : la théorie du plagiat

Au XVIII^e siècle également fut avancée une autre hypothèse, selon laquelle la mythologie païenne devrait être tenue pour un plagiat caricatural des vérités de la révélation juive. Les tenants de cette théorie, S. Bochart et l'évoque d'Avranches Daniel Huet, s'inspirent d'un souci apologétique : ils pensent affermir les positions chrétiennes en travaillant à établir que les formes religieuses qui en paraissent le plus éloignées procèdent en réalité du même point de départ, altérées par une interprétation insensée, et s'y ramènent donc en quelque manière.³⁸³ Voyons de près ce qu'ils disent.

I - La théorie de S. Bochart

*** Adonis, Adam et le "De Paradiso Terrestri"**

Nous avons conclu ceci : que l'Euphrate et le Tigre entraient dans l'Eden en deux lits distincts, et qu'à l'entrée du paradis ils se joignaient en un seul fleuve (...) Au nord du paradis il y avait l'Assyrie et, à l'Occident, la Mésopotamie et même une partie de la Babylonie. Le reste de la Babylonie s'étendait vers des territoires arabes. Dans cette partie méridionale se trouvait Hévila (Chavila) - gen. 10; 7, c'est le frère de Newrod ..., son compagnon de guerres et de victoires, qui l'occupa, lui donnant son nom selon l'usage.

Ainsi, l'Eden occupa l'espace intermédiaire de ces pays et le paradis devait être au milieu de cet Eden.

Je pense qu'en cet Eden devait se trouver comprises surtout les campagnes très fécondes de Shinear, car c'est de là que ne voulaient pas partir les premiers habitants de la terre bien que les autres régions du monde leur aient été librement ouvertes et bien qu'en tous les hommes existent une curiosité pour les choses nouvelles et le désir] d'en devenir maîtres.

De Genèse 03,24, il apparaît qu'Adam fût chassé de ce bienheureux jardin vers cette terre de laquelle Dieu l'avait formé. Cette terre était éloignée, du côté de l'Orient (Mashrèk) (...) Mais les Syriens affirment tenir de la, tradition de leurs aînés qu'Adam fût créé dans le pays de Damas. Dans le nom même de "Dama -(shq)" ils trouvent dans leur langue, l'idée d'une terre rouge. Pendant que d'autres pensent plutôt que ce nom de "Dama shq" est, en syriaque "Damashqéa" parce que ce lieu, le premier, reçut cette parole pour lui " Dam-Squé " c'est-à-dire : " Tu boiras le sang ". Il s'agissait du sang d'Abel, versé par Caïn, le premier fratricide. Et, en effet, les habitants montrent près de la ville le lieu pollué par ce meurtre ... C'est ce qu'attestent Gab Sionita et Jean Hesronita, deux maconites qui viennent du Liban. Ceci se trouve à la fin de la version qu'ils ont faite de la Geographica Vabiensis.³⁸⁴

Il ressort de là qu'Adam fût exilé, avec ses enfants dans la Syrie toute proche et qu'ils ont habité les régions les plus voisines de l'Bden perdu ... De là ces souvenirs : la ville " Adam ", située près de la mer de Tibériade et dont vous parle Yoselh (3,16) . De là, aussi, le nom de " Aduna " pour la ville qui se présentait la première aux gens qui partaient vers Chandder. A quoi s'ajoute la constante tradition des Juifs sur Adam enterré avec Eve à Hébron, sur le fait d'Abraham et de Sara, d'Isaac et de Rebecca, de Jicob et de Léa, tous amenés là, dans le même sépulcre ... Raison pour laquelle Hébron mérita d'être appelée "Kiriath - Arba", le village des quatre, à cause de ces quatre paires de conjoints. Il faut entendre aussi le choeur des Pères, tous rappelant qu'Adam fut enterré sur le mont du Calvaire. Ceci pour qu'il soit manifeste que son péché causa la mort du Christ et que de, lui, comme d'une semence, la croix est sortie pour que du sang versé sur elle, soient purifiés Adam et les gens de sa postérité fidèle. D'où; ce mot de Tertullien :

- " Là le Christ souffre
- " La terre est imprégnée d'un sang précieux
- " Afin que la poussière du vieil Adam,
- " Avec le sang du Christ et la vertu de l'eau qui tombe
- " Puisse se relever ".

(...) Là dessus, les maronites assurent que la région de Damas, à causé de son charme et des inestimables délices dont elle abonde, est, à bon droit, nommée "Paradis terrestre". Cependant, leur idée n'est pas que Damas fût une partie de l'Eden ; mais la renommée d'un "Eden de délices" a tellement rempli ces régions d'Orient situées dans les alentours, qu'on appelle "Bien" et "Paradis" tout lieu riche en arbres chargés de fruits, irrigué d'eaux liquides, remarquable par l'agréable douceur de l'air et rempli de toutes sortes de biens. De là cet "Eden" dont parle Ezechiel (Erech. 27,23)³⁸⁵ et qui est célèbre pour les plus riches régions de l'Arabie. Ainsi, tout au fond même de l'Arabie "Aden" le plus célèbre marché de tout l'Orient (...), Ainsi le chef-lieu de Gelesyrie³⁸⁶ Ehden³⁸⁷

est appelé "Paradis" par Plime (Lib. 5 cap 23) et Ptolémée le célèbre également ainsi (Lib 5 cap 16).

Il faut remarquer qu'il est établi (le chef-lieu) dans le voisinage de Damas et qu'il est tout proche du Liban, remarquable par ces cèdres et par des beautés diverses. Et puis, il y a, toute proche, la source du fleuve Adon (ii) de sorte que toutes choses encourent à nous montrer une image primitive de l'Eden et du Paradis, (Rendu nous l'avons vu cité par Frazer eut les mêmes impressions). De plus, le souvenir de cet incomparable jardin s'est implanté si fort dans les esprits des nations d'alentour qu'on a l'habitude de faire valoir les lieux les plus agréables en parlant de " Jardins ... ".³⁸⁸

Ces choses, avec plusieurs autres et de plus forts arguments, Bochart les avait facilement exposées, pourvu d'une copieuse érudition. Ses arguments sur le " Paradis perdu " si précieux soient-ils nous dépassent, il suffit quant à vous d'avoir situé le paradis selon l'opinion de ce grand homme.

II - La théorie de D. Huet

En effet, D. Huet s'efforce entre autre, dans son "Demonstratio evangelica"³⁸⁹ d'assigner une origine juive à la mythologie phénicienne à travers l'image d'Adonis et Moïse.

" La série des témoignages que nous avons établie - que ces témoignages nous soient arrivés des écrivains sacrés, soit que les païens nous les aient apportés - nous les montre convergents jusque là, sans la moindre discordance. Cette série, selon mon propos, suffit à démontrer l'antiquité de Moïse et l'authenticité de ses écrits.

Cependant, nous allons utiliser encore une autre genre de preuves. Nous montrerons que les plus anciens dieux et héros des nations, quels qu'ils soient, et qui sont honorés d'un culte dans le monde entier, que la plupart aussi des fondateurs et des législateurs, comme toute (s) les doctrines religieuses des nations, sont en dépendance de Moïse lui-même ou de ses actes ou de ses écrits (...). Que ceci retienne notre attention et ne semble à personne incroyable ou surprenant : que les Israélites revenant d'Egypte, à peine recouvrée par les armes la terre de Chanan que Dieu leur avait promise, aient, propagé par piété le culte du vrai Dieu que Moïse Leur avait transmis, dans les nations voisines, et que la doctrine religieuse (theologia) des phéniciens n'ait pas évité d'être imprégnée des dogmes mosaïques (...) Ceci en particulier quand des Cénanéens, en grand nombre - sont demeurés longtemps - sans difficulté au milieu de la Judée, parmi les Israélites eux-mêmes (...). C'est pourquoi les écrivains d'une autre âge ont confondu les deux nations. Les Phéniciens eux-mêmes disaient avoir passé de la Mer Rouge à la Phénicie. Ils avaient entendu cela des Israélites croyant qu'il s'agissait d'eux-mêmes. L'Egypte eût plus facilement encore une connaissance de la religion des Israélites. On pourrait bien en dire autant des Assyriens et des Babyloniens (...). De sorte qu'à travers la Perse, certains éléments de la doctrine

des Hébreux ont pu briller dans les ténèbres de l'Inde toute proche. Par les Phéniciens et les Egyptiens, quelque chose de cette même doctrine a pu se répandre chez les Grecs et dans la plupart des nations maritimes, comme par les Grecs chez les

Il aurait été convenable (dignium) de conserver l'intégrité de la vérité reçue. Ce fut bien le contraire ! Cette vérité ..., tant de fables, au contraire, l'ont enveloppée qu'il n'est guère possible de la dégager d'entre les noeuds compliqués de ces fables (...). Que de tout cela le lecteur comprenne ceci ; que nous avons assumé une tâche qui n'est pas vaine (etc... etc... ; l'auteur défend sa méthode).

Commençons par les Phéniciens. Chez eux, dans leurs sources anciennes, on peut déceler quelque chose de Moïse en la personne de Taaut leur dieu.

Déjà brièvement, nous avons montré qu'ils avaient³⁹⁰ en commun bien des choses avec Moïse. C'est quand nous avons parlé de Sanchionaton. Et puis quand nous avons parlé de Toth dieu des Egyptiens (le Mercure des Grecs et le Taaut des Phéniciens), ce qu'affirme tant de fois Phèbre de Byblos et porphyre ! Aucun doute, là-dessus, ne peut subsister. Maintenant, disons quelques mots avant d'aller plus loin. La vérité des choses apparaîtra mieux. Philon nous raconte, au même endroit, que Taaut avait été roi d'Egypte. Thermutics (?) la fille du roi égyptien avait désigné Moïse comme héritier du royaume de son père. Le roi lui-même lui avait donné la couronne comme on le lit chez Joseph (Antiq. 1,1). Celui-là même est aussi déclaré par Clément d'Alexandrie roi sage et législateur.

Porphyre, dans son livre sur les Juifs, rapporte que Taaut se signalait par sa sagesse chez les Phéniciens, le livre des Atces des kystres dit (aussi) que Moïse fut instruit de toute la sagesse des Egyptiens. On tient Taaut pour l'inventeur des lettres. Eupolemus, Théodoret et Isidore disent la même chose de Moïse, ainsi comme je l'ai déjà signalé.

Voulant connaître les origines des nations depuis le commencement du monde, Sanchoniaton consulte les "commentaires" de Taaut, qui comprenaient toute une cosmogonie (...) Taaut le premier, comme Moïse a rapporté dans ses écrits, ce qui concerne le culte de Dieu. Intruit de la doctrine de Taaut Sanchoniaton voit du commencement des choses : le Chaos et l'Esprit.

Ces données viennent manifestement du commencement de la Genèse de Moïse (...) Je passe beaucoup d'autres choses notées par Bochart. Je reviens sur une seule histoire : celle d'Abraham, de Sara et d'Isaac, l'enfant du sacrifice. Ce dernier est le Iyhoud (unique) de Phylon de Byblos. De Sanchoniaton, Phiber rapporte d'autres choses dignes de mémoire, au sujet d'Abraham mais sous le nom de Saturne : qu'au ciel son père, il sacrifia son fils unique tout entier consumé par les flammes et qu'alors, il se circonscrit et pousse tous ses compagnons à faire de même. Qui peut nier les emprunts faits à Moïse³⁹¹? (...) On ne peut absolument pas croire de Sanchoniaton ait à ce point imité les livres de Moïse qu'il ne s'en soit jamais séparé dans sa description des réalités fondamentales. Il a seulement retenu ce qui concordait avec les croyances

religieuses et les dogmes reçus de sa nation. Ni, non plus que la traduction de Philon de Byblos a fidèlement rapporté tout ce qu'avait écrit Sanchoniathon. Ce qu'il en reste, tu le trouveras facilement chez Eusèbe de Césarée (du moins) autant qu'il a jugé bon d'en traduire (...) Sanchoniathon a donc utilisé Moïse et Philon de Byblos a utilisé Sanchoniathon (...) C'est une autre image de Moïse que les Phéniciens ont appliquée à Adonis. Il est célébré parmi les dieux non seulement par eux mais aussi par les nations voisines. On dit qu'Adonis est né à Saba, en Arabie. Moïse a passé plusieurs années en Arabie. Les auteurs de la fiction à propos de Prospérine qui retient le charmant petit garçon Adonis à cause de sa beauté, connaissaient un trait de la vie de Moïse, fils de Jocabed ... : ce trait que ... "l'ayant un bel enfant, elle le cache pendant trois mois et que, ne pouvant plus le cacher, elle prit une corbeille en osier et qu'y avant déposé l'enfant, elle l'abandonna dans les roseaux ..." Les narrateurs ont dit avec charme ... "le livrant à Prospérine ..." "De ces faits, il apparaît bien pour quelles raisons il est dit tantôt près de Vénus, tantôt près de Prospérine et tantôt près de Jupiter. Adonis est dit fils de sa soeur, parce que par l'ingéniosité de sa soeur, l'enfant Moïse fut sauvé et comme rené. Moïse ont dit aussi " Philérème " c'est-à-dire " Ami du désert ". Ceci dans les hymnes orphiques. Or Moïse a passé presque tout le temps de sa vie dans les déserts. On vante aussi la prudence d'Adonis, Moïse par ses actes, s'est acquis une haute renommée de prudence. Là chez les Phéniciens, Adonis est dit le nourricier de tous ... C'est aux prières de Moïse qu'aux Hébreux affamés et assoiffés, Dieu a dispensé les cailles et l'eau. Adonis est dit "lumineux" mais entouré de ténèbres ... passant au ciel venant des enfers et du ciel, retournant aux enfers. On dit des choses semblables de Mercure. Les Egyptiens le montrent comme le céleste et l'inferral. Or ce Mercure, c'est Moïse. Nous le montrerons plus loin.

L'auteur des Chroniques alexandrines et cédrenus rapportent qu'Adonis était philosophe. Moïse lui, a disserté sur les principes du monde et de toutes choses. "Le bel Adonis menait paître ses brebis près des fleuves" dit Virgile. Moïse les menait paître en Arabie. Les hymnes orphiques racontent qu'Adonis se réjouissait d'entendre des chants. Ce que l'on dit aussi de Mercure inventeur de la lyre (...)

Mais Adonis a bien plus de points communs avec Bacchus lequel est une image très nette de Moïse. Bacchus, de son côté, eut le même qu'Osiris, donc Osiris et Adonis. D'où cet épigramme d'Ausonnie :

- " La Boétie m'appelle Bacchus
- " L'Egypte me prend pour Osiris
- " La Mysie me nomme Phanacès
- " L'Inde me tient pour Dionysos
- " Rome - la sacrée - pour Libère
- " L'Arabie pour Adonis

" La Clancénie pour plusieurs autres dieux ".

Il n'est donc pas surprenant que, par la même représentation d'Adonis ... si peu naturelle - les vieux auteurs de fables aient jeté sur Moïse et sur le soleil, les mêmes ombres ...

En un rite solennel, chaque année, en certains jours, des femmes se lamentaient sur Adonis, et c'est pourquoi aussi, à la fin du Dentéconome, on lit que les Hébreux ont pleuré Moïse pendant trente jours. Quant ces petits jardins et que, dans les faubourgs, des femmes entretenaient avec soin, on les disait "adoniques" en racontant "Roi des Jardins" s'était adonné - à grands frais, à leur soin. Mais cela ne concerne en rien l'histoire de Moïse. Je ne vois pas une autre cause à cette appellation "adonique" que la ressemblance des mots "Adois" et "Eden" qui signifiaient respectivement "Seigneur" et "Volupté". Ce fut par facilité, à cause de la consonance des mots que

"Gan Eden" = "jardin de Volupté", le nom que les femmes de Phénicie donnaient à leurs jardins de banlieue (qu'on voit aussi sur les amphores) et qui étaient consacrés au plaisir, fut rendu par "Gen Adon" "Jardins Monis".³⁹²

Mais cet effort pour assigner une origine juive à la mythologie païenne qui l'aurait trahie à outrance en voulant la contrefaire, n'est que l'application particulière d'une conception plus vaste. Dans cette dernière perspective, l'état primitif de la religion ne serait pas le polythéisme, mais un monothéisme que l'humanité aurait reçu en dépôt; incapable de la maintenir dans sa pureté originelle, elle l'aurait laissé se déformer, s'oblitérer, et donner lieu à la polifération des dieux. Schelling a décrit la vague de cette théorie : "Cette opinion que le monothéisme avait précédé le polythéisme jouissait de la faveur générale. On estimait que le polythéisme n'a pu naître que de la corruption qu'aurait subi une religion plus pure ; que celle-ci ait eu ses origines dans une révélation divine, on considérait cela comme une vérité inséparable de cette hypothèse". Aussi bien, cette hypothèse d'un monothéisme initial progressivement éclipsé pour une mythologie pluraliste fut également adoptée par le XVIII^e siècle français. Voltaire dans le "Dictionnaire philosophique" prend nettement parti contre le caractère primitif du polythéisme : "J'ose croire, dit-il, qu'on a commencé d'abord par reconnaître un seul Dieu, et qu'ensuite la faiblesse humaine en a adopté plusieurs"³⁹³ Diderot exprime la même opinion à ce propos.³⁹⁴ Il faut attendre les romains comme le dit Rousseau pour que le polythéisme se normalise et pour que monde enfin ne connaisse qu'une seule et même religion.³⁹⁵

Entre le XIX^e et le XX^e siècle, on n'a pas cessé de se passionner pour les grands problèmes religieux, surtout ceux des peuples sémitiques. Mais le débat n'était plus l'apanage des apologistes mais plutôt de savants indépendants comme Renan et Lagrange. G. Raylinson illustre bien cette époque d'"hypercritique"; voyons de près sa théorie concernant le polythéisme phénicien; "In considering the nature of the Phoenician religion, we must distinguish between its different stages there is sufficient reason to believe that

originally, either when they first occupied their settlement upon the mediterranean or before they moved from their primitive seats upon the shores of the Persian Gulf. the Phoenicians were Monotheists. We must not look for information on this subject to the pretentious work which Philo of Byblos, in the first or second century of our era, put forth with respect to the "Origines" of his Countrymen, and attributed to Sanchoniatho; we must rather look to the evidence of language and of fact, records which may indeed be misread, but which cannot well be forged or falsified. These will show us that in the earliest times the religious sentiment of the Phoenicians acknowledged only a single deity - a single mighty power, which we suspense over the whole universe. The names by which they designated him were El, " great ", Ram or Rimmon, " high", Baal " Lord " ; Meleck or Molech, " King ", Eliun, " Suprême " ; Adonai, " My lord " , Bel Samin "Lord of Heaven ", and the like they believed him to be " suprême " or the " Most high " ; and they realised his personal relation to each one of his worshippers, who were privileged severally to address him as Adenai " My Lord". It may be presumed that at this early stage of the religion there was no idolatry. In its second stage (after the fall) the religion of Phoenicians was a polytheism, less multitudinous than most others ... and so the " nomina " become " numina "... Baal become Baalim ".³⁹⁶

En conclusion, dénigrer la mythologie comme une imposture, une régression, un malentendu ou une fable, n'est point la comprendre ; on ne l'explique pas en la rayant de l'histoire comme un mauvais moment, que l'on évoquerait seulement pour se féliciter qu'il soit, Dieu merci, révolu. En réalité, toute époque du devenir est originale, et donc précieuse ; aucune ne doit être sacrifiée aux autres, pas même la "barbarie" à la "civilisation". Il faut se résigner à accorder à la mythologie une certaine valeur de vérité, et nous allons voir comment la théorie de l'allégorie prend ce parti.

II - La reconnaissance d'une vérité indirecte de la mythologie

L'hypothèse allégoriste

L'explication allégoriste consiste essentiellement à supposer dans la mythologie une structure ambivalente, la dualité d'un sens apparent et d'un sens caché : parcouru superficiellement, le mythe se réduit à un bavardage sans conséquence, mais scruté en profondeur, il laisse apparaître un fond doctrinal considérable. La mythologie serait ainsi la transcription imagée d'un fond de vérité, qu'une déchiffrement averti restituerait en clair. Cette conception allégoriste de la mythologie connut un succès considérable dans le romantisme allemand. L'explication, allégoriste de la mythologie fut consacrée par Geuzer dès 1810. Creuzer pense que l'image est plus précoce que le discours, et que les premiers sages se sont exprimés par le détour des figures symboliques avant d'user du style direct.³⁹⁷ On comprend dès lors que l'expression allégorique ait pu en précéder le discours direct. "C'est pourquoi il m'est arrivé d'écrire certain jour: Au commencement était la fable !" ³⁹⁸

La mythologie se présente à nous donc, comme un poème hermétique, dans lequel les initiés savent lire les secrets des Dieux.

Schelling a cru de bonne heure à cette explication dualiste de la mythologie, avant même qu'elle n'ait été magnifiée par Creuzer ; dans sa dissertation de 1792 et dans un essai de 1793, "Ueber Mythen" apparaît la nécessité de séparer entre la vérité profonde et son revêtement imagé. De cet accueil favorable réservé par Schelling à l'hypothèse allégoriste, il faut chercher la raison dans l'affinité que cette attitude présentait avec plusieurs éléments de sa propre pensée : d'une part, la dualité du signe et du signifié, essentielle à l'allégorie, recoupe le dualisme plus général qui se fait jour dans la vision du monde du philosophe romantique ; d'autre part, la notion même d'expression et d'interprétation s'apparentait, à d'autres notions, telles celles de prophétisme et d'ironie, auxquelles Schelling a toujours porté le plus grand intérêt. Examinons brièvement cette double correspondance que la théorie de l'allégorie rencontrait dans les préoccupations schellingiennes.

En premier lieu, une conception en quelque sorte platonicienne des deux mondes a les faveurs de Schelling. Il existe un monde vrai et un monde apparent, dont la relation est celle du modèle et de l'image. Dans le cours ordinaire de la vie, on ne connaît que le dernier, que Platon (Timée 30 c) appelle "Ode o Cosmos" ou "Onum Cosmos" ; mais le monde tel qu'il est perçu par les sens, le monde que l'on peut montrer, "ce" monde n'est pas "le" monde ; la conscience universelle sait que ce monde n'est que l'image imparfaite d'un modèle primitif parfait. Mais Schelling reproche à Platon d'exagérer la dignité du monde visible, en supposant que, une fois entièrement ordonné, et sans être éternel de par sa nature, il n'en a pas moins une durée impérissable, à l'abri du vieillissement, comme un dieu bienheureux (dans Timée 33, a, etc). Le Christianisme est avec raison, beaucoup plus radical ; pour lui, le monde sensible n'est plus un "être", mais un "état", c'est ce qu'énonce Paul en disant que "la figure" de ce monde est périssable³⁹⁹ figure et donc "image" que Schelling reproche à Luther d'avoir traduit à l'envers par "essence".⁴⁰⁰ On voit immédiatement le rapport de cette conception dualiste à la théorie de l'allégorie, et l'on comprend dans ces conditions que Schelling, promoteur d'une symbolique généralisée, ait volontiers admis l'hypothèse d'un système doctrinal dissimulé au fond de l'imagerie mythologique.

D'autant plus que, en second lieu, la notion même d'allégorie rejoignait plusieurs de ses notions familières. Observons d'abord combien l'idée de l'allégorie est liée à l'essence même du langage. On le sait, à lui seul, le langage est naturellement déguisement et allégorie ; il dit autre chose qu'il ne semble dire. Mais comme si ce travestissement inséparable du langage ne suffisait pas, l'on a imaginé d'introduire l'allégorie proprement dite qu'est un déguisement du langage clair, c'est-à-dire le déguisement d'un déguisement. Le langage ne présente ainsi comme une première allégorie, et l'allégorie comme un langage redoublé. Plus proche encore de l'allégorie apparaît cette variété du langage qu'est le "secret" à la fois mutisme et confidence, mystère manifeste à certains,

silence semi-public, tous caractères qui définissent également l'expression allégorique.⁴⁰¹

La théorie allégoriste de-la mythologie revêt donc diverses spécifications selon la nature du noyau doctrinal que l'on suppose exprimé par l'apparence imagée ou narrative. Nous allons analyser tour à tour les différentes sortes d'allégorie.

1- L'allégorie historique

L'allégorie est " historique " lorsque ce fond de vérité dont on a parlé, est présenté comme un ensemble d'événements humains. Cette conception est traditionnellement attribuée au grec Evhémère, qui prétendit concilier avec la mythologie régnante la doctrine épicurienne des dieux oisifs ; les dieux officiels ne seraient selon lui que des hommes divinisés, et la mythologie aurait été produite par de multiples apothéoses. Philon de Byblos partisan fidèle de cette théorie contribua énormément à sa vogue en phénicie. De quoi s'agit-il en réalité chez Philon ?

- L'arrangement allégorique de l'oeuvre de Sanchoniathon d'après Philon de Byblos

Par une sorte de volonté d'infériorité et un certain goût de l'exotisme, l'Occident se tourne périodiquement vers l'Orient pour lui attribuer la paternité de ses plus importants mouvements d'idées. Ainsi la dépendance de l'allégorie juive par rapport à l'allégorie grecque, communément admise aujourd'hui, ne le fut pas d'emblée ; dès l'Antiquité, il se trouva un historien pour promouvoir la filiation inverse, pour assigner à l'allégorie grecque une origine non pas précisément juive, mais sémitique, exactement phénicienne. Cet historien est un phénicien du temps de l'empereur Hadrien, Philon de Byblos⁴⁰² ; en plus de travaux de grammaire, il avait composé neuf livres qu'il ne donne d'ailleurs pas pour son propre ouvrage, mais pour la traduction de l'Histoire phénicienne d'un certain " Sanchoniathon "⁴⁰³ de Beyrouth ", qui aurait été " antérieur à la guerre de Troie ", " proche de Moïse " et " contemporain de S reine d'Assyrie ". Porphyre rapporte avec sondiération l'oeuvre historique de Sanchoniathon. Eusèbe de Césarée transcrit ou présume, dans sa "préparation évangélique" plusieurs extraits " du premier livre de Philon de Byblos ".⁴⁰⁴

C'est précisément l'une de ces citations de Philon de Byblos par Eusèbe qui concerne l'allégorie et son histoire en terrain grec ou sémitique; Philon y oppose, à la probe objectivité de Sanchoniathon dans sa présentation de l'oeuvre de Taaotos, inventeur de l'écriture, l'intempérance des auteurs postérieurs - qui ont noyé dans l'allégorie physique les données les plus obviees de la théologie : "Après quoi, - dit Eusèbe - Philon reproche aux auteurs plus récents , survenus, dans la suite, d" " avoir fait violence, contre toute vérité, aux récits relatifs aux dieux, en les ramenant à des allégories, à des exposés et à des spéculations de

physiciens ". Les derniers théologiens ont vidé l'histoire sacrée de son contenu proprement historique, cessé d'y voir un ensemble d'événements ; ils ont imaginé de lui appliquer l'exégèse allégorique, par quoi ils y retrouvent l'évocation de phénomènes physiques, en sorte que l'on perd de vue les faits consignés dans cette histoire , telle ne fut pas la manière de Sanchoniathon, ayant exhumé des Ecritures sacrées le récit des origines du monde, il le rapporte à la lettre, sans aucun travestissement inspiré par l'allégorie ; ce n'est que plus tard qu'une caste sacerdotale, soucieuse de dissimuler cet enseignement trop clair, introduit l'interprétation mythique ; de là, le goût du mystère passa aux Grecs, qui en avaient été jusqu'à, ce moment préservés. Eusèbe transcrit ici le texte même de Philon : "Les plus récents des hiéologues ont rejeté les faits qui se sont passés depuis l'origine. Inventant des allégories et des mythes et leur fabriquant une parenté avec les phénomènes cosmiques, ils ont établi des mystères et les ont chargés d'épaisses ténèbres⁴⁰⁵, si bien qu'on ne pouvait pas voir facilement ce qui s'était passé en réalité.

Mais lui, consultant les Ecritures secrètes qu'il avait découvertes dans les sanctuaires d'Ammoun où elles étaient conservées, s'employa à apprendre tout ce qu'il n'était pas permis à tous de connaître. Quand ce fut fini, il acheva de réaliser son dessein en éliminant le mythe des origines et les allégories. Ensuite, les prêtres postérieurs voulurent cacher à nouveau cet enseignement et le rétablir dans le mythe. Et c'est alors que le mystère, qui n'était pas encore parvenu chez les Grecs, y apparut.⁴⁰⁶

Le dessein de Philon de Byblos et celui d'Eusèbe qui le cite sont également obscurs. L'historien chrétien, pour sa monumentale apologétique qu'élabore la "préparation évangélique" table sur la révélation des turpitudes propres aux religions païennes ; or l'interprétation allégorique risque de dissimuler ces épisodes déshonnêtes, voire de les rendre édifiants ; il importe donc à Eusèbe de discréditer l'allégorie, et rien ne lui paraît plus efficace dans ce sens que d'invoquer contre elle le témoignage même d'un auteur païen ; c'est cette tactique que l'on doit de lire aujourd'hui quelques lignes de Philon de Byblos. Le but que poursuit Philon lui-même dans son attitude anti-allégoriste demeure incertaine ; mais son procédé est net : il s'attache à montrer que l'exégèse allégorique est un phénomène tardif et artificiel, provoqué par des obscures raisons de domination politique, dans une classe enseignante jalouse de son savoir ; les plus anciens théologiens prétendaient être entendu à la lettre, et les données de physique qu'on a voulu ensuite découvrir dans leurs écrits n'étaient nullement leur fait – notation par lesquelles Philon s'apparente à la critique épicurienne et sceptique de l'allégorisme stoïcien. Surtout, il ajoute que l'interprétation allégorique serait née en Orient, où elle se serait appliquée à un auteur oriental, et d'où elle aurait contaminé la Grèce ; la mention de cette provenance barbare lui paraissait sans doute propre à détourner de ce procédé les Grecs et les Phéniciens encore défiants et méprisants à l'égard des inventions religieuses exotiques en même temps qu'attirés par elles.

Faut-il accorder crédit à cette présentation des choses, tenir avec Philon l'allégorie pour lui produit sémitique tardivement importé en Grèce ? Ce serait imprudent car on sait aujourd'hui que l'exégèse allégorique apparaît très tôt dans la tradition grecque, et s'il eut mention d'influence entra-hellénique, est-il besoin d'ajouter que cette influence fut réciproque ?

2 - L'allégorie physique

Si l'on remplace, à l'arrière-plan de la mythologie, cette trame historique par un enseignement d'ordre scientifique, l'on obtient l'allégorie "physique" caractérisée par Macrobe et généralement rattachée aux stoïciens ; la mythologie serait alors une version religieuse des phénomènes de la nature. C'est cette forte conception que Macrobe a comprise et exprimée dans un passage essentiel qui vaut d'être reproduit tout entier :

" On ne doutera pas non plus qu'Adonis ne soit le soleil, si l'on considère la religion des Assyriens, chez lesquels florissait autrefois le culte de Vénus Architis et d'Adonis, lequel est passé maintenant chez les Phéniciens. Or les physiciens ont attribué le nom de Vénus à la partie supérieure que nous habitons, de l'hémisphère terrestre ; et ils ont appelé Proserpine la partie inférieure de cet hémisphère. Voilà pourquoi Vénus, chez les Assyriens et chez les Phéniciens, est en pleurs lorsque le soleil, parcourant dans sa course annuelle les douze signes du zodiaque, entre dans la partie inférieure de l'hémisphère ; car des douze signes de zodiaque six sont réputés inférieurs et six supérieurs. Lorsque le soleil est dans les signes inférieurs et que, par conséquent, les jours sont plus courts, la déesse, dit-on, pleure la mort momentanée et la privation du soleil, enlevé et retenu par Proserpine, que nous considérons comme la déesse de l'hémisphère inférieur, auquel nous avons donné le nom d'Antipode. On admet qu'Adonis est rendu Vénus, quand le soleil, ayant accompli le parcours annuel des six signes inférieurs, commence à parcourir le circuit de ceux de notre hémisphère, et qu'alors la lumière s'accroît et le jour se prolonge. Adonis fut, dit-on, tué par un sanglier ; on veut ainsi symboliser l'hiver par cet animal au poil rude et hérissé, qui se plait dans les lieux humides, fangeux, couverts de glace, et qui se nourrit de glands, fruit d'hiver. Or, l'hiver est pour le soleil comme une blessure : il en diminue pour nous la clarté et la chaleur, ce qui est aussi l'effet produit par la mort sur les êtres animés. Vénus est représentée sur le mont Liban, la tête voilée, l'attitude éplorée, soutenant son visage dans les plis de sa robe, avec la main droite, et paraissant verser des larmes.

Ce n'est pas seulement à l'image de la déesse pleurant pour les raisons dont nous parlions plus haut, c'est encore l'image de la terre pendant l'hiver, quand, voilée de nuages, privée du soleil, elle est plongée dans l'engourdissement. Les fontaines, qui sont comme les yeux de la terre, coulent abondamment, et les champs, dépouillés de leurs ornements, n'offrent plus qu'un aspect lamentable. Mais au moment où le soleil dépasse les régions inférieures de la terre, quand il franchit l'équinoxe du printemps, et prolonge la durée du jour, alors Vénus est dans la joie. Les champs s'embellissent de leurs moissons, les prés de leurs herbes, les arbres de leur feuillage. C'est pour cela que nos pères ont consacré le mois d'avril à Vénus."⁴⁰⁷

3- Allégorie et métaphysique - La nostalgie du Mythe chez Maxime

Maxime de Tyr est, comme Plutarque, un platonicien éclectique intéressé par les questions religieuses. Dans la IV^e de ses " dissertations ", il envisage le mythe comme mode d'expression, et observe dans le langage philosophique l'évolution déjà décrite par Plutarque ; l'âme dans sa simplicité originelle avait besoin de la douce musique des mythes, de même que les nourrices bercent les enfants par des fables; mais, devenue adulte, elle les dépouille de leur caractère mystérieux, pour n'en garder que l'enseignement qu'elle exprime maintenant en clair : " S'étant mise à scruter les mythes et à ne plus souffrir les énigmes, l'âme débarrassa la philosophie des voiles qui en étaient l'ornement et recourut à des discours tout nus. Non d'ailleurs que ces derniers diffèrent en rien des précédents, excepté par la forme et la disposition ; telles qu'à leur origine, les opinions bouchants les dieux se répandirent de ce sommet à travers toute la philosophie."⁴⁰⁸

Mais tout en enregistrant cet avènement du langage clair, Maxime garde la nostalgie de l'expression mythique, dont il dit les avantages, dans le domaine religieux, où l'entendement ne saurait prétendre à la certitude, elle garantit réserve et modestie ? elle confère à la vérité de la solennité et du prestige ; elle stimule la recherche en reculant son objet, et elle donne plus de prix à son résultat en le faisant mériter par un effort ; si l'usage des formules directes s'accompagne d'un progrès dans la connaissance, soit ; mais s'il n'apporte rien de nouveau, qu'une transcription en clair de vérités approchées de tout temps par les mythes où est le progrès, sinon dans l'indiscrétion. "Tout est plein d'énigmes, chez les poètes comme chez les philosophes ; la pudeur dont ils entourent la vérité me paraît préférable au langage direct des auteurs récents. Dans les questions dont la faiblesse humaine ne se rend pas clairement compte, le mythe est en effet un interprète plus convenable. Si ceux d'aujourd'hui ont poussé la contemplation plus loin que leurs prédécesseurs, je les en loue ; mais si, sans les dépasser dans la connaissance, ils ont troqué les énigmes de leurs aïeux pour des mythes transparents, je crains qu'on ne les attaque pour révélation de discours secrets. Cruel serait autrement l'avantage du mythe ? C'est un exposé protégé par

une parure différente de lui, à la façon des statues que les initiateurs des mystères entouraient d'or, d'argent et de vêtements, avant tout pour donner à leur attente un caractère imposant. L'âme humaine est audacieuse : elle fait peu de cas de ce qui est à ses pieds, mais l'absence suscite son admiration. Elle veut deviner ce qu'elle ne voit pas, et le traque par ses raisonnements ; tant qu'elle ne l'a pas atteint, elle s'efforce de le découvrir ; une fois atteint, elle l'aime comme son oeuvre propre."⁴⁰⁹ Ce sont ces considérations qui ont conduit les poètes à choisir l'expression mythique intermédiaire entre l'énigme dont nul ne peut percer l'obscurité, et l'enseignement scientifique impossible en matière divine ; l'agrément du mythe séduit, et son mystère pousse à l'enquête : " C'est en faisant ces réflexions que les poètes découvriront un moyen, pour l'âme, d'entendre les discours divins : les mythes, plus mystérieux que le discours, mais plus clairs que l'énigme, tenant le milieu entre la science et l'ignorance, ralliant l'adhésion par leur agrément, mais la déroutant par leur étrangeté - conduisant l'âme, comme par la main, à chercher ce qui est, et à pousser son exploration au-delà."⁴¹⁰

Toute cette psychologie de la poursuite s'applique à la vérité enclose dans le mythe ; l'effort nécessaire pour atteindre la signification religieuse à travers l'enveloppe mythique qui stimule l'âme ; quand elle a, non sans peine, rejoint la vérité, elle s'y attache davantage, la considérant en quelque sorte comme son oeuvre propre.⁴¹¹

Avant de passer à l'allégorie "psychologique" et l'allégorie "socio-religieuse", nous voudrions citer l'avis de Charles Vellay qui constitue une sorte de mélange de toutes ces théories déjà citées.

4- L'intégrisme de Vellay⁴¹²

A propos d'Adonis, il dit ceci "L'imagination enfantine et simple des peuples orientaux a conçu et créé ses dieux sous un caractère et des proportions, sinon toujours harmonieux, du moins toujours expressifs et précis, de telle sorte que le principe, l'idée, le dogme enfermé dans cette figure divine y demeure comme distinct et y transparait dans toute sa clarté et sa nudité. Il nous aura donc suffi d'avoir indiqué, dans leurs contours les plus marqués, les aspects multiples d'Adonis pour que de tous les symboles métaphysiques de ce mythe, de toutes les formes de ce culte et de tous les vestiges artistiques qu'il nous a laissés, se dégage d'elle-même et sans effort une conception synthétique du dieu dont les images flottantes et les incarcérations diverses semblent tout d'abord voiler la véritable expression ... Nous voudrions donc qu'au-delà des images brillantes, mais purement extérieures de ce culte d'Adonis, ont pût percevoir la prodigieuse, multiple et universelle expression d'une divinité qui résume en elle des siècles d'efforts et de constitutions théogoniques et qu'au-delà encore de cette révélation religieuse, on pût deviner et sentir toute une humanité en marche, la voir s'agiter et s'organiser dans les ténèbres de ses premières luttes et de ses premiers travaux, prendre conscience d'elle-même et se hiérarchiser selon des lois naturelles et harmonieuses, pour se réaliser et s'incarner enfin dans ses arts, ses sciences et les images de ses dieux. Ainsi, par une évolution fatale, c'est

dans cette physionomie divine, façonnée par l'incessant travail des générations successives, que vient se synthétiser et se condenser le code moral et social, non seulement d'un peuple, mais de tout un ensemble, de toute une famille de peuples, non seulement d'une époque, mais de tout un cycle, de toute une longue suite de siècles."

"L'antique transmour, dont l'origine se confond avec les origines des premiers peuples, ressuscite de nouveau, dissipe les brumes dont l'avait enveloppé une mythologie tardive et déjà inconsciente, et réapparaît dans sa forme élémentaire de dieu solaire. Principe éternellement agissant et éternellement rajeuni, il sort des entrailles même de la terre, se confond avec les forces vitales de l'univers, avec les lois directrices des énergies de la nature ... Il est la matière vivante où s'unissent le principe actif et le principe passif de toute création, il est le dieu dont l'initiative victorieuse impose aux éléments sa volonté toute puissante, mais - et c'est là l'expression de sa prodigieuse vertu sociale - il est aussi l'homme, l'homme actif, fécond, nourri de génie et d'espoir, l'homme fondateur de cités, et édifiant sur les assises de ses temples, les lois équitables qui multiplient les prospérités, l'homme pacifique et laborieux, dont les Phéniciens semblent avoir voulu réaliser l'idéal."

5- L'approche ethno-sociologique - L'allégorie naturaliste agraire **L'évolutionisme magie et folklore**

"Peu d'ethnologues ont, par leurs écrits, ébloui leurs contemporains plus que jamais Georges Frazer. Peu ont connu de leur vivant plus de gloire officielle, mais rares sont ceux dont l'oeuvre est tombée en désuétude, a été réfutée point par point par la génération suivante, autant que celle de Frazer."⁴¹³

Cette condamnation unanime de Frazer, est peut être due à sa méthode de composition qui est essentiellement déductive; il constitue a priori ses théories pour lesquelles il recherche ensuite des preuves documentaires, C'est un principe diamétralement opposé à la méthode moderne de l'ethnologue, qui, elle, est inductive, partant des phénomènes observés et tirant des conclusions des résultats des analyses. Or, les théories affluent dans les pages de Frazer⁴¹⁴ et l'envahissante quantité d'analogies n'est recueillie qu'en vue de les soutenir. En parlant du rituel d'Adonis il confirme ce que nous avons déjà avancé " Lorsque les documents sont aussi imparfaits qu'ils se trouvent l'être dans cette branche de notre sujet, l'échafaudage d'hypothèses doit nécessairement jouer un rôle important dans toute tentative de reconstruction et d'interprétation des faits épars. Nous laissons aux chercheurs futurs le soin de déterminer jusqu'à quel point sont justifiées les explications ici proposées."⁴¹⁵

Frazer développe d'autres principes de sa méthode à partir de deux tendances parallèles, qui dominent en Angleterre plus qu'en aucun autre pays ; l'évolutionnisme et le folklorisme. La méthode évolutionniste comparative a atteint massivement les ouvrages volumineux. Frazer est un évolutionniste fervent. Il définit l'objet de l'ethnologie en termes exclusivement dariniens. Sa théorie sur la priorité de la magie sur la religion est également le fruit d'une réflexion évolutionniste, et les récentes analyses de C. Lévi-Strauss en montrent

le peu de fondement. Le folklorisme, autre tendance déterminante du travail de Frazer, est marqué, depuis le XVI^e siècle, par un intérêt exclusif pour les coutumes agraires saisonnières et surtout solsticiales,⁴¹⁶ dont les folkloristes anglais du XIX^e siècle, soutenus par l'Allemand W. Manhardt, croient trouver la clef dans le culte de la végétation et la magie de la fertilité. C'est de là qu'est issue l'outrance de Frazer considérant des représentations agraires comme créatrices d'un grand nombre de divinités, Adonis : esprit du Blé⁴¹⁷, de cultes et d'actes magiques - les jardins d'Adonis - dont l'origine est, en fait, antérieure à l'agriculture. Ainsi, une autre déficience venait s'ajouter au folklorisme : le refus d'étudier les phénomènes magico-religieux dans l'entité culturelle d'une société dont ils font partie intégrante. Si l'oeuvre de Frazer fut rejetée par l'ethnologie moderne, sans doute ses matériaux bruts et studieusement recueillis resteront d'une valeur inégalable.

- Le fonctionnalisme

Quand les théoriciens de l'ethnologie commencèrent à se rendre eux-mêmes sur le terrain dans le but non plus seulement de collectionner les faits mais de s'interroger précisément à leur endroit, les vues comme celles de Frazer qu'on vient de résumer parurent vite insoutenables. Ainsi pour Malinowski, initiateur de cette nouvelle orientation, les mythes ont pour fonction, non d'expliquer, de répondre à une curiosité de type scientifique, philosophique ou littéraire, mais de justifier, de renforcer, de codifier les croyances et les pratiques qui constituent les ressorts de l'organisation sociale. Comme les autres institutions, les mythes s'expliquent uniquement par leur fonction dans l'organisation sociale; ils constituent "l'épine dorsale dogmatique de la civilisation primitive", ils en sont la "charte pragmatique".⁴¹⁸

6 - Allégorie et psychanalyse

On connaît l'importance du rôle joué par l'univers mythologique dans la synthèse freudienne. Dans cet univers, Freud ne se contente pas de voir un réservoir inépuisable d'illustrations pour des conjonctures psychiques les plus saugrenues ; Il s'est encore forgé une véritable doctrine sur l'origine et la nature de la mythologie, qui s'apparente à l'allégorie psychologique classique. Soit le célèbre mythe de la naissance du héros. Il comporte une structure générale qui se retrouve un peu partout ; le héros, est fils de roi ; sa naissance est précédée de graves difficultés ; pendant la grossesse de la mère, une prédiction annonce que la naissance de l'enfant serait cause d'un malheur, généralement au détriment du père ; en conséquence, le père donne l'ordre de tuer l'enfant ou de l'exposer à quelque danger extrême ; le plus souvent, le bébé est déposé dans une corbeille et abandonné au fil de l'eau ; il se trouve alors sauvé par des animaux ou de petites gens, des bergers par exemple et allaité par un animal femelle ou une humaine femme ; devenu grand, il retrouve ses nobles parents, se venge de son père et parvient à la grandeur et à la renommée. L'essentiel de ce mythe génétique se vérifie par exemple dans l'histoire de Sargon d'Agde, fondateur de Babylone, dans celles de Cyrus et de Romulus, et encore dans les légendes

d'Oedipe, Paris, Persée, Héraclès, Amphion, Gilgamesh, etc. Freud ramène au même schéma l'histoire de Moïse, au prix d'un coup de pouce donné à l'"Exode", selon ce récit en effet, c'est la famille naturelle de Moïse qui est de condition modeste (des lévites juifs) et sa famille adoptive qui est royale (la princesse d'Égypte), en sorte que la structure habituelle du mythe se trouve inversée sur ce point. Mais Freud, sous cette déviation, prétend reconstituer le mythe primitif, et déterminer les raisons de l'inversion : à l'origine, l'enfant aurait été le petit-fils du Pharaon, lequel, redoutant en lui un éventuel rival, l'aurait fait abandonner aux eaux du Nil ; cet enfant aurait alors été sauvé , et adopté par des juifs. Cette légende primitive concorde avec le schéma mythique général, et Freud trouve une confirmation du bien-fondé de sa restitution dans l'origine égyptienne du nom de Moïse ; quant au remaniement de la légende originelle, il aurait obéi à des considérations nationalistes ; en effet, les juifs qui ont écrit l'"Exode" n'avaient que faire d'un héros de souche étrangère, et auraient pour cette raison judaïsé Moïse.⁴¹⁹

Quoi que l'on pense de la réduction de l'histoire de Moïse à celles d'Oedipe et de Romulus, il apparaît à Freud que ce mythe a une origine psychologique : il est le déguisement de l'évolution qui s'accomplit dans l'attitude de tout enfant par rapport à son père. La tentative du meurtre de l'enfant mythique reflète la haine jalouse du père pour son fils; l'enfant dans la corbeille est une représentation symbolique de la naissance; la corbeille figurant le ventre maternel, et l'eau du fleuve, le liquide qui baigne le fœtus ; dans beaucoup de rêves, les relations entre parents et enfants s'expriment par l'acte de tirer hors de l'eau. Quant à la dualité de la noble famille naturelle et de l'humble famille adoptive, elle décrit mythiquement la transformation qui s'opère dans les rapports sentimentaux du fils avec ses parents, surtout avec son père : durant les premières années de l'enfance, le père est l'objet d'une immense surestimation de la part de l'enfant (famille riche) ; mais plus tard, sous l'effet de la rivalité et de là déception, l'enfant se détache de son père et adopte à son égard une attitude critique (famille modeste).⁴²⁰ Ainsi, "on est en droit de soutenir que ces explications permettent de comprendre aussi bien l'extension que l'uniformité du mythe de la naissance du héros."

On comprend par cet exemple que Freud ne se borne pas à puiser dans la mythologie de commodes illustrations. Il ordonne la prolifération des mythes autour d'un nombre limité de schémas généraux indéfiniment repris, qui recourent des schémas de l'histoire psychique individuelle ; au même titre que les rêves, et taillés dans la même étoffe fabuleuse, les mythes résultent du déguisement dont la "censure" travestit le dynamisme inconscient. Par suite, la mythologie se trouve pourvue d'une double épaisseur : superficiellement, elle apparaît comme un chaos de légendes colorées et inconsistantes ; mais pour le psychanalyste qui sait en scruter l'intention profonde, elle raconte en images les méandres du psychisme humain. Nous constatons que cette structure dualiste prêtée à la mythologie définit la thèse allégorique, en sorte que Freud se présente comme le continuateur orthodoxe de l'allégorie psychologique classique ; les plus anciens tenants de cette allégorie, en discernant dans les mythes des

documenta révélateurs de leur propre paysage mental ont été en quelque manière les premiers psychanalystes.

La même conclusion ressortirait, avec encore plus d'évidence, de l'examen d'une autre tendance de la psychologie des profondeurs, à savoir l'école de C.G. Jung. Mettons pour l'instant entre parenthèses les importantes divergences qui séparent Jung de Freud dans leur conception même du mythe. Notons simplement ici que, comme Freud, Jung est frappé par la ressemblance des motifs oniriques avec le contenu de la mythologie. Cette seule constatation ruine, à ses yeux la théorie courante que nous avons observé chez Fontenelle selon laquelle le contenu des mythes serait exclusivement objectif, la mythologie apparaissant comme le résultat d'une tentative pseudo-scientifique en vue d'expliquer les phénomènes naturels ou la révolution des astres.. En effet, puisque les mythes s'apparentent aux éléments oniriques, il faut bien qu'ils jaillissent de la même source qu'eux ; dès lors, leur origine est, au moins en partie, psychologique et subjective, tout comme celle des rêves. Aussi Jung définit-il le mythe de la même façon que l'"image" : il est constitué à la fois par l'apport subjectif de la psyché et par les données objectives de l'univers ambiant; le mythe ne décrit jamais la nature objectivement, mais il l'accapare pour la transformer en symboles chargés d'une signification subjective ; c'est le monde déformé par les préoccupations de la psyché.

Cette origine psychologique de la mythologie est encore mise en évidence par une autre constatation : non seulement le contenu des mythes ressemble aux représentations spontanées du rêve, mais des éléments mythiques similaires, voire identiques, se manifestent chez des peuples que ne relie aucune communication. On se rappelle que déjà Schelling avait été frappé par cette observation, dont il tirait argument contre la thèse de la mythologie conçue comme une invention de poètes. L'explication de Jung est plus subjectiviste : Si des mythes identiques se font jour dans les contextes historiques, géographiques, culturels les plus divers, les plus fermés à toute influence de l'un sur l'autre, c'est qu'il existe des dispositions communes à tous les hommes ; ces dispositions sont inconscientes, non pas comme l'inconscient personnel de Freud, mais comme un inconscient collectif, elles constituent les célèbres "archétypes". L'archétype inconscient se manifeste dans la conscience par une "image archaïque" ; le mythe est une des variétés de ces images ; il est la projection d'une force psychique, qui s'accroche à un objet réel en le transfigurant en sorte qu'il représente le dynamisme psychique subjectif tout autant que la réalité objective. Un exemple d'image archaïque est offert par l'"images" dont l'idée de Dieu, pour Jung comme pour Freud, et la réactivation chez l'adulte. Dès lors que l'image archaïque chez un individu, présente des affinités avec des motifs mythologiques, c'est le signe qu'elle révèle un archétype inconscient. La fabulation mythique, comme la fabulation onirique, est donc l'un des modes choisis par les archétypes pour se manifester à la conscience ; c'est ainsi que les représentations de la sirène, de la nymphe, des trois Grâces, d'Hélène, de Vénus, de l'Atlantide, etc sont pour Jung des symboles mythiques, jaillis d'un archétype commun, l'anima.⁴²¹ Comme le freudisme, la mythologie, selon cette perspective

se trouve être un ensemble de phénomènes superficiels émis par le psychisme inconscient comme autant de fusées de signalisations simplement, tout en observant qu'il est loin d'être le seul, Jung souligne peut être plus que ne faisait Freud l'aspect objectif du mythe. Mais cette mise en évidence de la dualité, à l'intérieur de la mythologie, d'un signe apparent et d'une signification profonde caractérise encore la thèse allégoriste, en sorte que la psychologie analytique de Jung apparaît elle aussi comme une rénovation à l'époque contemporaine de la vieille allégorie psychologique.

7- L'analyse structurale - dernière forme de l'interprétation allégorique ?

Bien qu'il se situe en-dehors du domaine strict de l'ethnologie et du champ d'influence Schellingien, Georges Dumézil doit être considéré comme le précurseur de l'analyse structurale des mythes ; dans ses travaux sur les mythes et l'idéologie des divers peuples indoeuropéens de l'Antiquité⁴²² il découvre comment la confrontation de plusieurs mythes permet de dégager des structures qui leur sont communes. Elles consistent en certains agencements de catégories sociologiques dans le cas du corpus qu'étudie Dumézil- catégories qui suggèrent un système de castes -, mais, contre son hypothèse de départ, il doit reconnaître que ces catégories ne reflètent pas nécessairement celles de la société qui produit les mythes en question : elles ne reflètent rien d'autre que l'activité de l'esprit, ne sont rien d'autre que des outils de l'intelligence.

Claude Lévi - Strauss devait tenter de fonder une véritable science des mythes en les étudiant enfin pour eux-mêmes ; on s'efforce de dégager leurs propriétés avant de leur assigner une fonction dans un système quelconque. Les mythes apparaissent alors déterminés beaucoup plus les uns par les autres que par leur contexte ; ils sont les transformations les uns des autres non seulement dans une culture donnée mais même à l'échelle des sentiments.

Pour Lévi-Strauss, il s'agit de savoir ce qu'il faut chercher derrière le sens manifeste des textes mythiques, ces histoires qui semblent gratuites et qui pourtant se ressemblent d'un bout à l'autre de la planète et sont prises tellement au sérieux par les sociétés les plus diverses. Il dégage des procédures d'analyse qui, appliquées avec toute l'intuition anthropologique nécessaire, donnent pour la première fois l'impression qu'on peut comprendre quelque chose aux mythes des sociétés exotiques, pénétrer dans l'intimité de leur univers mental. Pour analyser par exemple un mythe des Indiens Tsimshian (Colombie britannique) où le héros, Asdiwai, effectue un périple qui lui fait parcourir aussi bien l'aire géographique propre à cette tribu que voyager en mer, gagner le ciel et visiter le monde souterrain et cela en étant chaque fois confronté à des problèmes d'alliance avec diverses femmes et à des problèmes d'approvisionnement à diverses sources, Lévi-Strauss commence par isoler les niveaux où évolue le mythe : géographique, économique, sociologique, cosmologique ; ces différents niveaux marqués par le symbolisme qui leur est propre dans le cadre de la culture Tsimshian sont alors comparés et ils apparaissent chacun "comme une transformation d'une structure logique sous-jacente et commune à tous les

niveaux." Chacun est un code qui transmet le même message et renvoie à tous les autres. Il s'agit ici, à travers l'exposé d'une série de médiations impossibles entre des oppositions rangées en ordre décroissant de confesser qu'un certain type de mariage lié à un certain mode de résidence ne parvient pas à surmonter une antinomie à laquelle sont assimilées d'autres antinomies conçues sur les plans les plus divers.

Les mythes ne cherchent pas à peindre le réel mais spéculent sur ses virtualités latentes ; si le contexte est indispensable à l'analyse, le sens des mythes ne se tire pourtant pas de lui mais de l'étude des agencements propres aux textes eux-mêmes. L'analyse structurale des mythes exige donc que d'une part on superpose à la lecture horizontale des textes une lecture verticale qui permet de dégager les oppositions pertinentes responsables de la cohérence de l'ensemble du texte, que d'autre part on compare entre eux plusieurs versions d'un même mythe et plusieurs ensembles de mythes pour saisir toutes les implications des différents niveaux sémantiques qui s'interpénètrent dans chaque texte. Dans cette optique, la structure des mythes reflète la structure de l'esprit humain.⁴²³

En outre, les mythes ne sont pas seulement un jeu de l'esprit mais le lieu privilégié où se forment les catégories ; ils servent non seulement à marquer des écarts qui sont déjà donnés par la nature (exemple : l'homme et la femme, le ciel et la terre), mais aussi à introduire la discontinuité indispensable au travail de l'intelligence en creusant des écarts au sein du contenu, (exemple : nature et culture). C'est à ce genre de travail qu'on doit sans doute le caractère extravagant, emphatique des thèmes mythologiques ; on devine ce que peut-être, selon M. Detienne, par exemple, la fonction d'opérateur logique d'un personnage comme celui d'Adonis ou du Phoenix, médiateurs impertinents en qui de façon incongrue se juxtaposent des contraires.

- Remarques sur la lecture structurale du mythe d'Adonis proposée par M. Détiene

"Mais notre philosophie doit plus aux fils du Liban que le souvenir d'un culte fantastique.⁴²⁴ Cette opinion de G. Herne ne rejoint en aucun cas celle de M. Détiene à propos de Adonis.⁴²⁵

En opposant "Adonies" aux "Thesmophories", Détiene réaffirme le verdict lancé contre les Phéniciens : peuple mercantile et donc enfance dans la matière. D'un peuple pareil n'attendons pas à en tirer une philosophie ni même une religion, mais de tels verdicts ne peuvent étouffer l'histoire. Ce que nous reprochons à M. Détiene c'est d'avoir rejeté catégoriquement tout autre sens au mythe d'Adonis que celui de la volupté et du dérèglement. Adonis fut essentiellement présenté chez lui sous des aspects charnels et féminins. En un mot, le culte d'Adonis n'est en dernier lieu qu'une "affaire de femmes". Infirmer ainsi la religion phénicienne en lui niant toute présence de "métaphysique", c'est refuser à l'homme phénicien en particulier et à tout homme, sa caractéristique singulière qui le différencie de l'animal, c'est d'être un "Etre religieux". Réduire

les Adonies à une simple fête de concubines et de courtisanes qui se termine par des "orgies" fastueuses, c'est nier l'autre face du mythe qui est essentiellement "lamentations" et purifications. Si le culte d'Adonis n'a pas gardé en Grèce le côté funèbre et sacrificiel tel qu'il est attesté en Orient, cela revient aux circonstances dans lesquels ses partisans et ses ennemis se sont affrontés. Si le culte d'Adonis n'a pas été intégré à la "polis", cela ne doit pas nous étonner, l'histoire nous a appris en ces domaines que la "religion officielle" quelque accueillante qu'elle soit répudie toute intrusion soit-elle dogmatique ou rituelle.

Le deuxième reproche que nous avançons contre Détiéne c'est sa complète confiance en l'Antiquité. Or, nous l'avons vu tout au long de ce travail, que le mythe d'Adonis s'étend sur une longue durée et qu'il nous est presque impossible de le saisir dans toute son originalité. Ainsi toute analyse comme celle de Détiéne, qui ne tient compte que des témoignages tardivement attestés et souvent faussés, risque de plonger dans l'erreur et par là perd toute sa valeur. A part son ingénieuse tentative de réconcilier le culte de la "cité" et le culte "étranger" Détiéne pêche contre l'"identité" du mythe même. Car en écartant dès le départ ses racines orientales, et l'utilisant pour l'édification de son temple grec, Détiéne refuse à ce mythe son caractère religieux et rituel en-dehors de ses significations sociales et morales. Cette critique "formelle" du mythe ne rend pas compte de ses tensions internes. Sa critique ne pénètre pas, et ne participe pas au rite, elle reste ce spectateur qui se contente des "odeurs des encens et des aromates" et es structures de la chair consumée. Détiéne à notre avis reste cet éternel étranger comme le furent jadis les grecs devant Adonis. Pour" comprendre cela, il suffit de se rappeler du mal qu'eût St Paul devant ces mêmes grecs en proclamant la "Résurrection". Adon, ce baal du "Baath" de la "résurgence" ne pouvait que déconcerter les peuples de la "raison" et l'éternel problème reste celui de croire à "son miracle" ou non.

III - La découverte de la vérité immédiate de la mythologie

Les diverses variétés de la thèse allégoriste concèdent ainsi à la mythologie une certaine valeur de vérité ; mais il s'agit d'une vérité extrinsèque et empruntée, en ce sens que ce n'est pas la mythologie elle-même qui est vraie, mais une signification qui s'en écarte souvent à l'extrême et ne s'y ramène qu'avec violence. Dès lors, les allégoristes peuvent bien se flatter de produire une hypothèse relative à la formation de la mythologie, mais nullement de rendre raison de son essence. Après avoir, dans ses tout premiers écrits, adhéré à l'explication allégoriste, Schelling ne tarda pas à ressentir cette faiblesse : alors que l'important est de pénétrer la nature de l'image même, l'allégorie se dérobe constamment en glissant de l'image vers son prétendu "sens" ; aussitôt en effet que l'on définit le mythe comme un signe, l'intérêt l'abandonne pour se porter sur la signification. Toute la "philosophie de la Mythologie" proteste contre cette scission entre l'image et le sens ; la mythologie n'est pas un recueil de doctrines scientifiques sur la nature des choses, qu'habillerait un déguisement fabuleux ; pour reprendre l'expression que Lobeck employait contre Creuzer, il n'y a pas une "mythosophie" distincte de la mythologie. L'allégorisme pense que la

philosophie théorique aurait précédé la mythologie, à la façon dont le texte précède la traduction ; mais c'est une hypothèse inexacte ; car ce sont les mêmes hommes qui furent mythologues et philosophes ; la preuve en est que, chez Hésiode, premier mythologue connu, les premiers principes ne se présentent pas comme des dieux personnels, ainsi qu'on l'attendrait d'un poète, mais comme chaos, Ether, Erèbe, Nyx, c'est-à-dire comme des principes philosophiques ; Hésiode ne traduit donc pas en mythes une philosophie antécédente, dont il ne reste aucune trace ; il mêle simultanément mythologie et philosophie ou mieux, il inaugure l'exploitation de la mythologie par les philosophes, comme Homère inaugure son exploitation par les poètes.⁴²⁶ De plus, à soutenir ainsi que la philosophie claire aurait précédé la mythologie qui en serait l'obscurcissement, l'allégorisme se contredit lui-même ; car ses meilleurs représentants, Creuzer par exemple, tiennent que la pensée humaine n'a pas commencé par s'exprimer en sèches abstractions, mais en images fantaisistes ; ils ont entièrement raison sur ce point ; mais n'est-ce pas l'aveu de l'impossibilité de maintenir la conception de la mythologie comme traduction imagée d'une spéculation abstraite antérieure ? Enfin, un fait s'impose à l'attention, à savoir que les païens ont longtemps révérendé l'imagerie mythologique pour elle-même, sans y soupçonner la moindre arrière-pensée ; par conséquent, si l'on veut que la mythologie provienne d'une symbolique, il faut supposer que cette symbolique, dès sa naissance s'est trouvée oubliée ou incomprise ; pour représenter le processus de cette oblitération, les allégoristes sont amenés à conjecturer une série de "malentendus" auxquels la mythologie devrait avoir perdu sa signification et d'être devenue en elle-même sacrée ; mais ces malentendus ne peuvent provenir que de l'imposture des prêtres, de la perversion du monothéisme, de l'évolution linguistique etc. Nous voilà donc ramenés à toutes les théories, également injurieuses pour la mythologie qui la condamne comme une erreur.

Ces considérations générales, Schelling les applique à la critique de quelques unes des formes particulières de la thèse allégoriste. L'allégorie historique d'Evhémère, supposant une histoire antérieure à la mythologie, prend le conséquent pour l'antécédent ; loin que les dieux soient des hommes déifiés, ce sont les dieux qui s'humanisèrent, pour devenir des rois et des héros ; le dieu Quirinus, par exemple, n'est pas un Romulus divinisé ; c'est Romulus qui est un Quirinus humanisé (par ou Schelling "prophétiquement" prévient l'interprétation de Freud). La mythologie n'est pas une histoire devenue sacrée ; c'est l'histoire qui transporte dans l'ordre de la vie humaine un drame essentiellement religieux. Pareillement, dans la zoolâtrie des Egyptiens, ce ne sont pas les animaux qui furent divinisés, mais le divin lui-même qui devint animal. Evhémère a inversé le vrai sens du passage ; l'imagerie mythologique résulte toujours d'une "incarnation" jamais d'une "apothèse".⁴²⁷ Quant à l'allégorisme physique des stoïciens, il est stérile, car il suppose une coupure injustifiée entre la nature et le monde supérieur. Schelling attaque en particulier l'interprétation " agricole " des mystères éleusiniens de Déméter et de Perséphone : de même que les héros sont des dieux humanisés et non les dieux des héros divinisés, de même c'est la

semence qui symbolise Perséphone, et non Perséphone qui symbolise la semence.⁴²⁸ En effet, il serait anormal que le spirituel servit de symbole au sensible, tandis que le sensible est le symbole naturel du spirituel, et l'archétype invisible doit précéder son image visible.⁴²⁹

C'est en définitive, un seul et même reproche que Schelling adresse à la thèse allégoriste : elle méconnaît l'antériorité de l'élément divin de la mythologie, elle oublie que la religion a obligatoirement précédé l'histoire aussi bien que la science ; s'il est un transfert, il s'opère du religieux à l'historique ; s'il est une symbolique, elle représente le religieux par le physique et jamais l'inverse.

Peut-être les équivoques sur la nature de la mythologie proviennent-elles des excès d'une rationalisation indiscreète qui tue la réalité religieuse qu'elle se proposait de comprendre ; toutes les tentatives allégoristes et autres partent de l'idée préconçue que la mythologie comme telle est fautive. Ne serait-ce pas un meilleur accès d'y adhérer en quelque sorte comme à une synthèse religieuse authentique et vraie en elle-même. Une page de Gide l'a fort bien dit : " La fable grecque est pareille, à la cruche de Philémon, qu'aucune soit ne vide, si l'on trinque avec Jupiter (...) Mais celui qui, sans respect pour le Dieu brise la cruche, sous prétexte d'en voir le fond et d'en éventer le miracle, n'a bientôt plus entre les mains que des tessons. Et ce sont les tessons du mythe que le plus souvent les mythologues nous présentent (...) la première condition, pour comprendre le mythe grec, c'est d'y croire (...) "Comment a-t-on pu croire à cela?" s'écrie Voltaire. Et pourtant chaque mythe, c'est à la raison d'abord et seulement qu'il s'adresse, et l'on n'a rien compris à ce mythe tant que ne l'adresse pas la raison (...) Mais l'erreur c'est de ne consentir à reconnaître dans le mythe que l'expression imagée des lois physiques (...) Au défaut de la loi physique, la vérité psychologique se fait jour, qui me requiert bien davantage."⁴³⁰

Si l'interprétation physique ou historique échoue, il reste que la mythologie ait une signification religieuse, ou mieux, que, dépourvue de toute signification, elle vaille par elle-même et à elle seule; si la vérité de la mythologie ne réside pas dans on ne sait quel message secret, il reste qu'elle-même soit vraie. Schelling prit progressivement conscience de la nécessité de définir le mythe par ce double caractère d'autonomie et de vérité, et l'histoire de sa pensée correspond sur ce point à l'évolution de ses sentiments relatifs à la validité de l'explication allégoriste.

Dans la "Philosophie de l'Art", rédigée en 1803, Schelling décrit l'imagination comme une médiation qui opère la rencontre de l'universel et du particulier. Il y distingue trois variétés de l'imagerie : le schématisme, appelé "descendant" dans l'ordre de la généralité, en ce sens qu'un schéma universel exprime un schématisé particulier ; puis l'allégorie "ascendante" dans laquelle le particulier signifie l'universel ; enfin le Symbolisme qui opère la fusion de l'allégorie et du schéma ; il n'y a plus là de traduction de l'universel en particulier ni du particulier en universel, mais le fini y est infini et le réel idéal. Dans cette répartition de l'imagerie en trois espèces, Schelling s'inspire de notations analogues de Kant (critique du Jugement : 59) et du philosophe romantique

Solger : Kant distingue l'Exemple, ou intuition manifestant les concepts empiriques, le Schéma ou présentation des concepts de l'entendement, enfin le Symbole qui procède par analogie ; pour Solger, l'allégorie part aussi bien de l'universel que du particulier et l'opposition de l'allégorie et du symbole correspond à celles de la Poésie et de l'Art, de la Liberté et de la Nature, de la Personne et du Destin, de l'Art chrétien et de l'Art grec.⁴³¹ Pour Schelling aussi l'allégorie et le symbole s'opposent comme le mystique et le*plastique, la liberté et la nature, le christianisme et la mythologie ; au schématisme perse, à l'allégorie hindoue succède le symbolisme grec dans lequel sens et image coïncident, et où les dieux sont l'aspect réel des Idées ; par le symbolisme propre à la mythologie, le fini reçoit dans les dieux une existence indépendante ; il s'évapore au contraire avec l'allégorie propre aux mystères chrétiens, où les personnalités mythiques, les anges par exemple, perdent leur individualité précise et objective pour devenir diffuses et indéterminées. Ainsi dès la "Philosophie de l'Art", Schelling rejette l'allégorie de l'essence de la mythologie, qu'il définit par une pensée symbolique reconnaissant aux dieux une valeur propre, autonome, non empruntée, "insignifiante" mais il maintient dans le christianisme l'opération de la pensée allégorique.

Une quinzaine d'années plus tard, la " Philosophie de la Mythologie et la "Philosophie de la Révélation " sont singulièrement plus radicales dans l'éviction de l'allégorie, en réaction contre la "symbolique" de Creuzer, parue dans l'intervalle. Creuzer tenait le sens et le signe pour fondamentalement distincts, et leur union pour accidentelle, immédiatement rompue par des malentendus. Pour protester contre ce dualisme, Schelling supprime sa propre distinction d'-' l'allégorie et du symbole ; même ce dernier mot, qu'il définissait pourtant comme la fusion de l'absolu et du particulier lui paraît maintenant insinuer la dissociation de l'image et du sens, et il charge le symbolisme des péchés de l'allégorie. Le crime de l'allégorie;, consiste, comme son nom l'indique, à exister pour autre chose que soi ; empruntant une heureuse expression de Coleridge, Schelling décrète que la mythologie devrait alors s'appeler une "Tantégorie" : La mythologie n'est pas "allégorique" : elle est "tantégorique". Pour elle les dieux sont des êtres qui existent réellement, qui ne "sont" rien d'autre, ne "signifient" rien d'autre, mais signifient seulement ce qu'ils sont.

Autrefois on opposait sens propre et sens doctrinal. Mais, d'après notre explication, l'un est inséparable de l'autre et au lieu de sacrifier le sens propre à une signification doctrinale ou de vouloir sauver, comme le fait l'explication poétique, de sens propre aux dépens de la signification doctrinale, nous croyons, d'après notre propre conception, devoir affirmer l'unité, l'inséparabilité de l'un et de l'autre ".⁴³² Tandis que la nature des signes est de ne présenter d'intérêt que par leur signification, toute la valeur des mythes réside dans leur sens propre. (Eigentlich) et littéral ; ils sont le réel comme significatif, ou la signification comme réelle ; le contenant et le contenu, la forme et la matière sont en eux une seule et même chose ; ne comportant d'allusion qu'à eux-mêmes, ils ont rompu les liens par lesquels l'allégorisme voulait les asservir à la signification, conquis la simplicité et l'indépendance. Toute séparation entre l'"Eigentli-ckheit" de la

mythologie et son prétendu sens figuré représente une forme spécieuse et récente de l'interprétation. La "Philosophie de l'Art", tout en limitant l'extension de la pensée allégorique, lui réservait néanmoins le contrôle de l'imagerie chrétienne ; mais la "Philosophie de la Mythologie" et la "Philosophie de la révélation" chassent l'allégorie de ce dernier bastion : comme la mythologie, la révélation est tantégorique ; n'en déplaise aux docètes, le Christ a une réalité historique, et l'incarnation se présente comme une évidence palpable, sans rien d'allusif ; le païen et le vin ne sont pas des symboles, ils sont en vérité la chair et le sang de Jésus ; les anges sont des puissances effectives, et non des figures, de même que Madeleine est le repentir et non son image.

Affranchie de toute référence à autre chose qu'elle-même, la mythologie ne peut trouver qu'en elle-même sa, valeur de vérité ; elle est vraie de façon immédiate, intrinsèque, et inconditionnelle. Toutefois sa vérité est de l'ordre, non de la représentation, mais de la réalité vécue, elle est vraie non à la façon d'une doctrine, mais comme une suite d'événements historiques qui ont vraiment eu lieu, même s'ils n'ont existé que dans l'histoire de la conscience. Ce fondement réel de la mythologie explique le profond sérieux de la piété païenne, la terreur qu'elle sema, les sacrifices monstrueux qu'on lui consentit. On comprend dès lors que toute herméneutique qui résoud l'historicité de la mythologie en doctrine théorique, détruit automatiquement la spécificité du fait religieux. S'il y a encore une symbolique dans la mythologie, c'est une symbolique rituelle et non doctrinale, une imitation par laquelle la conscience reproduit inconsciemment les gestes de ses dieux : les mutilations liturgiques imitent la castration d'Ouranos, les danses des Corybantes imitent la folie joyeuse de Cybèle et les mystères sont continuellement une symbolique jouée.

Pour qui a découvert que l'essence de la mythologie tient dans ce double caractère d'autonomie relativement à une doctrine extérieure et d'historicité dans l'expérience de la conscience, la question de l'origine ne fait plus de doute. C'est une idée romantique que la religion, comme la langue ou la législation, ne saurait être l'invention d'un individu, mais un organisme né spontanément par une inspiration de la nature (Vico, Herder, J. de Maistre, Bonald) ; à l'inverse de l'idée avancée par Pascal, c'est ainsi la nature qui expliquerait même la convention. Dans le sillage de cette idée en vogue, Schelling conçoit la mythologie comme une synthèse inconsciente, collective, nécessaire, jaillie spontanément de l'instinct national. Ce n'est pas à dire qu'elle soit l'invention d'un peuple, comme le prétend une thèse que Schelling récuse. Il marque néanmoins, de la sympathie pour la " polyhomérie " de Fr. Ang. Wolf qui voyait dans les poèmes d'Homère une création anonyme où se serait exprimé naturellement le génie du peuple grec. Ne nous pressons pas toutefois d'accuser Schelling de sacrifier à la mode en accueillant cette notion de la spontanéité collective ; sans doute n'est-ce plutôt pour lui qu'une façon, de reconnaître l'existence d'un devenir objectif, transcendant à la conscience qui n'en fait pas ce qu'elle veut. Plus que des théories allégoristes, Schelling se rapprocherait donc de l'explication poétique, plus respectueuse de la lettre des mythes ; assurément la mythologie, qui est vraie, ne saurait se réduire au jeu gratuit de l'imagination ;

mais l'esthétisme est utile contre l'allégorisme, et, s'il fallait choisir entre eux, devrait lui être préféré. La mythologie est la source de la poésie, c'est un fait ; en ce sens, Creuzer a raison de soutenir contre Hermann qu'Homère et Hésiode ne sont pas des primitifs ; néanmoins, il ne faudrait pas minimiser le rôle joué par ces deux poètes dans l'élaboration des mythes, ni le réduire à celui du rôle des hirondelles dans la confection du printemps.⁴³³ Mais le fait que la mythologie s'apparente plus à la poésie qu'à l'enseignement doctrinal ne doit pas dissimuler son historicité, par laquelle elle est non une invention ni un préjugé, mais un événement métaphysique, un "épisode décisif de la biographie des Puissances", "le produit d'une fonction spirituelle et organique de la conscience", une étape dans son "Odyssée".⁴³⁴

Jankélévitch souligne le "tour très moderne" de cette conception schellingienne de la mythologie ; à titre d'exemple, décrivant la théorie du rite comme imitation de l'action divine, il évoque Durkheim et sa notion du "rapport de magie sympathique".⁴³⁵ Le rapprochement est sans aucun doute légitime, mais il est loin d'être le seul possible. Il apparaît en effet que nombre d'auteurs de notre époque, dans leur réflexion sur la nature de la mythologie, s'alimentent aux thèses de Schelling et reproduisent, dans un contexte généralement différent, certaines de ses vues fondamentales. Non qu'il soit aisé de préciser le mode de cette dépendance, de décider s'il s'agit d'une influence directe, d'une filiation procurée par des intermédiaires, d'un recours à l'atmosphère intellectuelle de l'époque où les idées les plus originales finissent par se dissoudre dans l'anonymat, d'une redécouverte personnelle des intuitions maîtresses du philosophe. Mais l'impossibilité d'en déterminer le "Comment" n'enlève rien à l'existence du fait : plusieurs idées centrales de la "Philosophie de la Mythologie" sont visiblement passées dans différentes orientations de la pensée d'aujourd'hui. C'est ainsi que les deux caractères principaux - historicité, autonomie – par lesquels nous avons vu Schelling définir l'essence de la mythologie se retrouvent dans des tendances aussi diverses que les investigations de la mentalité primitive ou les conclusions de l'histoire des religions (pour l'historicité), la psychologie analytique ou la philosophie de l'existence (pour l'autonomie). Naturellement, il ne s'agit nulle part d'une reprise pure et simple, mais d'une orchestration nouvelle, d'un éclairage inédit des thèmes de Schelling pour répondre à des préoccupations différentes dans 'an contexte sans précédent ; par suite, ces utilisations enrichissent la réflexion de Schelling non moins qu'elles en démontrent la vitalité ; deux raisons qui nous déterminent à en examiner dans le quatrième chapitre, quelques exemples.

GAN ADON et GAN EDEN = PARADIS PERDU ?

En condamnant les tenants de la théorie selon laquelle "toute la théodicée du paganisme ne serait qu'une déformation de l'histoire telle que la raconte l'Ancien Testament, celle de la révélation faite au peuple de Dieu"⁴³⁶, Schelling ne fait pas de distinction entre ceux qui prétendent l'appliquer sur "Tout" le paganisme et ceux qui, comme Bochart et Huet, ne dépassent pas le domaine phénicien. Ainsi, quand nous envisageons développer cette théorie, en tenant compte des données historiques que Bochart et Huet semblent négliger, nous voulons démontrer la part de crédibilité qu'elle comporte, une fois appliquée au domaine strictement sémitique. C'est à ce titre et partant d'une hypothèse purement philologique⁴³⁷ que nous formulons la deuxième partie de notre mythocritique.

Par leur ingéniosité, Bochart et Huât n'ont fait qu'anticiper les découvertes d'Ugarit qui, en ce domaine, leur donnent entièrement raison. En effet, l'examen des textes sémitiques de l'Ouest conduit à des constatations plus radicales encore. Dans les textes de Sas Shamra, selon G.R. Driver⁴³⁸, le verbe "Idn" au pluriel signifie "rendre abondant" ; après la construction de son palais, "Baal donnera abondamment abondance de pluie, abondance d'humidité avec la neige". Le substantif "'dn" se trouve dans Hadad (un autre nom d'Adonis) au sens de "plaisir"⁴³⁹ et Driver le rapproche de l'hébreu "eden" et de l'arabe "gadanu" "delicacy". La racine "'den" est attestée en hébreu, en arabe et en syriaque au sens d'abondance, de joie. Les textes de Bas; Shamra prouvent son ancienneté. En employant "Eden", le Yahviste évoquait naturellement l'idée de joie⁴⁴⁰. Il reste à se demander s'il a donné valeur toponymique à un abstrait ou s'il a choisi un nom de lieu qui, par sa consonnance, rappelait le caractère distinctif de l'endroit.

Dans l'ensemble, les versions anciennes ont vu en "Eden" un nom commun: sans doute, on trouve "Eden" dans Gen.II,8,10 et IV (LXX) et Gen.II,8, EZ, XXVIII, 13, XXXI,9. La Vulgate traduit presque toujours "Eden" par "Voluptas" ou "deliciae".

Pourtant un texte comme Ez.XXVIII.13, sur lequel nous aurons à revenir, situe l'habitat du premier homme sur la montagne de Dieu. Surtout Gen. II, 10 déclare expressément qu'un fleuve sortait d'Eden pour arroser le Jardin. Manifestement, Eden désigne la contrée, en fait la montagne cosmique sur laquelle Dieu planta le Jardin, les parallélismes d'Is.ht.3 (Eden = jardin de Yahvé) et d'Ez.XXVIII,13 (Eden s jardin d'Elohim) sont très instructifs à cet égard. Dans son récit, le Yahviste s'est référé à une tradition que nous devons

essayer de reconstituer et a certainement adopté ce nom, parce qu'il évoquait le caractère fondamental du lieu, ainsi que l'ont bien compris les versions.

Le "gan" hébreu est régulièrement traduit par un mot d'origine iranienne "parai-daéza", désignant un enclos, un parc. L'équivalent grec serait "paradeisos"⁴⁴¹. De parc de plaisance des souverains ou des grands de Perse, le mot "paradeisoa" passé dans la langue courante prit le sens de verger, entouré, semble-t-il, d'un mur. Ailleurs, les "paradeisoï" constituent l'une des sources de revenus d'un temple⁴⁴². On voit donc que "paradeisos" évoque avant tout l'idée d'un jardin à fruits. Dans la Bible, on trouve à plusieurs reprises ce sens profane (Eden) sans référence au jardin des origines : ainsi en Nomb., XXIV,6 ; II chron., XXX III,20 ; Is.I,30 ; Dan.,XIII,4,7.

Les rabbins sont restés fidèles à la vieille expression "gan-Eden" pour désigner à la fois le paradis où fut placé Adam et le lieu où séjournent les justes après la mort.

Il ressort de la lecture du texte de la Genèse que l'auteur n'a pas en vue un pays d'Eden déterminé que nous puissions localiser en remontant le cours de quatre fleuves. Il veut seulement établir un rapport entre le jardin de Dieu et la terre et souligner la fertilité merveilleuse du premier habitat de l'homme. Il reste à se demander si le Yahviste s'est borné à idéaliser au maximum le "jardin" Edénique ou s'il n'a pas utilisé des sources traditionnelles.

Précisément, la mythologie mésopotamienne, comme la littérature ougaritique, connaît un séjour divin privilégié, à la naissance des fleuves. Dans le récit babylonien du Déluge, on lit qu'Uptnapishtim, le Noé mésopotamien, habite "à la bouche des fleuves"⁴⁴³. L'expression est à comparer avec un passage de l'épopée de Baal : "El réside sur les hauteurs de Sâfôn, à la source des fleuves, au milieu des cheneaux des deux Océans"⁴⁴⁴. La même représentation se retrouve en Hénoch, XVII,7-8 ; "à proximité du paradis le patriarche voit le déversoir des eaux de l'abîme, les bouches de tous les fleuves de la terre et la bouche de l'abîme".⁴⁴⁵

Ces textes s'expliquent par la cosmologie des Anciens : Il existe deux mers, l'une sale, l'autre d'eau douée : "les Sumériens et les Accadiens imaginaient sous notre soi une grande nappe d'eau douce qui était; comme le réservoir d'où jaillissaient les sources des rivières et des fleuves. Cette eau, sur laquelle flotte notre terre, dépasse l'"horizon et forme un cercle analogue au fleuve Okéanos des Grecs".⁴⁴⁶ Cet océan d'eau douée, nommée "apsu" par les Accadiens, correspondait avec l'Océan d'en-haut. Les pluies en proviennent et, quand, les écluses du ciel s'ouvrent trop grand, c'est, le déluge (Gen.VII,11). Cette conception du monde se trouve souvent représentée en Mésopotamie par un vase d'où les eaux jaillissent en bouillonnant : "C'est d'un tel vase que sortent les sources, c'est de tels vases que la pluie se répand"⁴⁴⁷.

Gardons-nous de durcir une cosmologie qui, dans la pensée des Anciens, restait enveloppée des voiles de la poésie. Il n'en est pas moins vrai que, pour eux, existe une communication entre les eaux d'en haut et les fleuves terrestres. A Bridu, par ex. on recueillait les eaux du Tigre et de l'Euphrate et on les

considérerait comme les eaux de l'Apsu ; de là, leur utilisation dans un but cultuel ou magique. Le rapport établi par Gen.II,10-14, entre le fleuve paradisiaque et les fleuves terrestres n'oblige donc pas à localiser le paradis avec précision sur la terre, mais se concilierait fort bien avec une situation sur les flancs de l'une des montagnes qui supportent le ciel. Reste à voir si les Phéniciens possèdent des indices en ce sens.

Les Pères avaient déjà remarqué la mention de l'Eden dans la prophétie d'Ezéchiel contre le roi de Tyr et ils n'hésitaient pas à y voir une allusion au paradis. Nous sommes invités de ce fait à examiner ce texte, malgré ses difficultés. Sans entreprendre une exégèse détaillée, nous nous bornerons à relever les données qui correspondent à notre sujet. Le CH.XXVIII d'Ez. est constitué de deux oracles contre le roi de Tyr. Ezéchiel use de données mythiques dont il faut chercher l'origine du côté de la mythologie cananéenne, pour mieux dépeindre la chute du roi de Tyr, le prophète assimile son sort à celui du premier homme qui, d'une situation privilégiée, est tombé dans la pire déchéance. Le début de l'oracle vise plus directement Adam, dans la condamnation finale le roi passe, au premier plan. Sur la montagne sainte, le premier homme vit en compagnie des êtres célestes. Les versets 15 et 16 décrivent la faute et le châtement. Le prophète vise un péché d'orgueil. Comme châtement, le roi sera précipité de son trône élevé, comme le premier homme l'a été de la montagne divine. L'homme n'est pas exécuté mais expulsé hors de l'enceinte sacrée. Le mythe phénicien, sous-jacent à cet oracle, ne doit pas être différent de celui du Baal qui prétend au rang divin et monte à l'assaut des cimes du Saphôn.

Dans un oracle allégorique contre l'Egypte, le pharaon est comparé à un cèdre du Liban (XXXI,2sq). La description dépasse de beaucoup la réalité : la cime de l'arbre atteint les nuages ; ses racines l'abîme et les fleuves ruissellent autour de lui. On a donc l'impression qu'Ezéchiel s'inspire de l'antique conception de l'arbre cosmique. Même les arbres du jardin de Dieu ne l'égalent pas ; ni cyprès, ni platanes ne pouvaient rivaliser avec lui en beauté. Ce jardin de Dieu, expressément identifié à l'Eden, rappelle le "gigunu" ou bosquet sacré des temples mésopotamiens et des hauts lieux phéniciens, réplique du jardin céleste, selon l'idée traditionnelle que le sanctuaire terrestre constitue une reproduction de la demeure divine. La défaite du pharaon sera provoquée par son orgueil (v.10) comme celle du roi de Tyr, et la chute de l'arbre prestigieux consolera tous ceux qui ont subi pareil sort et gisent dans le Sheol⁴⁴⁸ (v.16) ; ainsi se mêlent étroitement allusion mythologique, allégorie et réalité humaine, comme si souvent dans les oracles d'Ezéchiel. L'intérêt pour nous de cette page est de préciser la nature du jardin divin ; non seulement il se caractérise par la plus splendide des végétations, mais par sa position intermédiaire dans le "Tchôm" et le ciel. Nous restons donc toujours dans le même cycle des représentations cosmologiques.

Nous pouvons maintenant comparer les données d'Ezéchiel sur l'Eden à celles de la Genèse. Outre l'identité de nom pour le jardin divin, il faut relever l'abondance des eaux. Pour les deux auteurs, l'homme, dès sa création, a été

placé dans des conditions exceptionnelles de perfection et de bonheur, à proximité de la résidence divine, mais a perdu ses privilèges par une faute d'orgueil.

Les divergences sont pourtant considérables ; le cadre chez Ezéchiel rappelle de beaucoup plus près les textes mythologiques de Phénicie et de Mésopotamie. Ne paraissent ni la femme, ni le serpent tentateur. Alors qu'Adam est nu dans la Genèse, Ezéchiel lui accorde une riche parure de pierres précieuses et surtout insiste sur sa perfection beaucoup plus que le Yahviste. Dans les poèmes d'Ugarit, la résidence de Baal correspond à la Montagne de Dieu, sur cette montagne sacrée, le premier homme se promenait avec "les pierres de feu"⁴⁴⁹. Le P.J.L. Mac Kenzis y voit des pierres précieuses⁴⁵⁰, auxquelles les Anciens attribuaient volontiers des propriétés magiques. Il s'agirait de la ceinture ou du plastron de pierres précieuses que l'on trouve dans l'Ezode (XXVIII,17sq) pour le pectoral du grand prêtre : ainsi la dignité sacerdotale est-elle reconnue à Adam en son état d'innocence. On pourrait se demander toutefois si, dans le texte primitif, les pierres précieuses ne constituaient pas la végétation, si l'on ose dire, de la montagne -divine : dans l'épopée de Gilgamesh, on lit en effet que le héros, après avoir débouché hors du long passage souterrain qu'emprunte le soleil chaque soir, arrive en un jardin "dont les fruits sont de rubis et le feuillage de Lapis-lazuli"⁴⁵¹.

La présence de l'homme dans le jardin des Elohim en compagnie des Chérubins est décrite par la Gen.(III,24). Dieu posta pour la garde du paradis "la flamme du glaive fulgurant" dont on s'accorde à y reconnaître le groupe ou couple de "Lamassê et de Lahmê" ugaritique qui avait pour fonction de garder l'accès du lieu saint et qui étaient représentés avec la foudre en mains⁴⁵².

Cette comparaison manifeste qu'en Israël les traditions se présentaient sous des formes diverses et le texte d'Ezéchiel peut aider à saisir le fond doctrinal de Cren.(II). Le texte le plus récent est de "beaucoup "le plus mythologique". L'état d'esprit dans lequel Ezéchiel et les auteurs sacerdotaux utilisent ainsi les données mythiques a été bien caractérisé par P. Grelot : "Il ne faut pas voir là l'indice d'une tendance syncrétiste prête à recueillir sans conditions toutes les données étrangères. Il s'agit bien plutôt de mettre le judaïsme en état de mieux résister à la concurrence des cultes païens : puisque ceux-ci ont pour eux le prestige de la culture, les exigences de la Tôran seront présentées, elles aussi, dans un cadre savant qui ajoutera aux données des traditions et des récits juifs anciens les richesses d'une documentation renouvelée"⁴⁵³.

Le Yahviste ignorait-il la forme mythique que laisse supposer Ez.XXVIII et la représentation du jardin d'Eden indiqué en Ez.XXXI, 3sq? Le Yahviste ne pouvait les ignorer à un moment où, sous l'action de la politique royale centralisatrice, s'opérait une certaine fusion entre les divers éléments de la population palestinienne. On voit ainsi qu'il a voulu ramener sur un plan plus humain, à un niveau plus proche de la terre, les traditions relatives à l'habitat des premiers hommes. La péricope des fleuves se comprend au mieux si le fleuve paradisiaque jaillissait sur la montagne du Nord et de là, par des conduits souterrains, donnait naissance aux fleuves des quatre parties de la terre. En

refoulant les éléments mythologiques des récits qu'il utilisait et en les réinterprétant à la lumière du monothéisme et dans la foi à la Providence, il a mis en pleine lumière l'aspect fondamental, à savoir l'innocence et le bonheur du premier homme admis au voisinage de Dieu. Ezéchiel, ne se proposant pas d'écrire ex professo le récit des origines et la chute, a pu donner plus large place aux allusions mythologiques et, pour mieux stigmatiser l'orgueil humain, nous laisser entrevoir les données primitives d'un mythe sémitique⁴⁵⁴.

- L'Age d'Or, parallèles dans l'ancien Orient

Selon une réaction très générale qui attribue au bon vieux temps une valeur idéale, la plupart des peuples se sont représenté le début de l'histoire humaine comme "un âge d'or". Voilà, par exemple, l'évocation qu'en fait Hésiode : "les hommes vivaient comme des dieux, le coeur libre de soucis, à l'écart et à l'abri des peines et des misères : la vieillesse misérable sur eux ne pesait pas ; mais, bras et jarret toujours jeunes, ils s'égayaient dans les festins, loin de tous les maux. Mourant, ils semblaient succomber au sommeil. Tous les biens étaient à eux : le sol fécond produisait de lui-même une abondante et généreuse récolte et eux, dans la joie et la paix, vivaient de leurs champs, au milieu, de biens sans nombre"⁴⁵⁵.

La même nostalgie d'une vie douée et paisible a inspiré les vers d'Homère qui ont exercé tant d'influence sur la pensée grecque : "Aux Champs-Élysées, tout au bout de la terre... la plus douce vie est offerte aux humains ; là où, sans neige, sans grand hiver, toujours sans pluie, on ne sent que zéphyr, dont les risées sifflantes montent de l'Océan pour rafraîchir les hommes..."⁴⁵⁶ On sait quelle importance les Egyptiens ont accordée à la vie d'outre-tombe et, pour caractériser leurs conceptions, on a pu parler du "paradis d'Osiris" et du "paradis solaire"⁴⁵⁷, mais ces représentations ne contiennent pas de référence à un séjour premier de l'humanité et leur étude relève de l'art. C'est du côté de l'Ancien Orient que notre enquête doit se diriger. Premièrement, sur le milieu mésopotamien et syriaque et, ensuite, sur la Phénicie.

Selon S.N. Kramer, le "mythe sumérien d'Enki et de Ninhursag" est une description de la paix paradisiaque qui règne à "Dilmun" : les animaux ne luttent pas entre eux. et aucune maladie ne vient affliger les humains. Ninhursag, la déesse-mère, enfante sans douleur trois déesses puis fait pousser dans le paradis huit plantes. Désireux d'en éprouver la saveur, Enki se les fait apporter par son messenger, Isimud, et les dévore l'une après l'autre. Irritée, Ninhursag maudit Enki et quitte l'assemblée des dieux. Enki est alors gravement atteint en huit parties de son corps. Kramer découvre ainsi quelques points de ressemblance avec le récit biblique : "a) Dilmun correspond au site oriental du jardin d'Eden ; b) la condamnation portée contre Eve en Gen.III, il suppose un état antérieur où les femmes enfanteraient sans douleur, comme le fit Ninhursag ; c) Enki commet une faute en mangeant les plantes du paradis, comme Adam"⁴⁵⁸.

Un extrait du Dictionnaire universel, historique et comparatif, de toutes les religions du monde, par M. L'abbé Batrand, nous renseigne sur d'autres coutumes sur le paradis perdu : "Il y a encore une peuplade qui, chassée par les

Turcs des environs de Jérusalem et de Tibériade, est venue se réfugier à El-Morkab, à l'est du Mont Liban, où la postérité subsiste jusqu'à présent. Ils s'appellent eux-mêmes Galiléens et ne sont ni Juifs, ni Chrétiens ; mais, d'après une ancienne tradition, ils honorent St Jean (...), à travers les révolutions qui ébranlèrent les contrées orientales, ils firent un amalgame incohérent d'idées gnostiques et de rites chrétiens, dont se composa leur religion (...). Ils sont actuellement disséminés dans le pachalik de Bagdad, vers Bassora, sur les bords de l'Euphrate et du golfe persique, car ils affectionnent spécialement les lieux où ils peuvent s'acquitter des immersions et des ablutions fréquentes prescrites par leurs lois religieuses (...). "quand les Juifs; vinrent pour le saisir (Jésus), leur perfidie trompée ne saisit que son ombre, sur laquelle ils exercèrent des cruautés, l'ange Grabriel est le fils de Dieu, par l'ordre duquel il entreprit de créer le monde ; et, pour le seconder dans ce travail, il s'associa cinquante mille démons. Le monde flotte sur l'eau comme un ballon ; les sphères célestes sont entourées d'eau, le soleil et la lune voguent tout autour, chacun dans un grand navire. La terre était si fertile, au moment de la création, que l'on cueillait le soir ce qui avait été semé le matin. Gabriel enseigna l'agriculture à Adam, mais le péché fit oublier à celui-ci tout ce qu'il avait appris de l'ange, il ne put retrouver que ce que nous savons encore aujourd'hui. Ils enseignent que l'autre vie est un monde comme celui-ci, mais infiniment plus charmant et plus parfait. On y mange, on y boit ; il y a des villes, des maisons, des églises, où les esprits chantent, prient et jouent des instruments» Les démons assistent à l'agonie d'un mourant et conduisent l'âme par un chemin rempli de bêtes féroces ; les âmes des justes arrivent heureusement devant Dieu ; mais celles des méchants sont fort maltraitées".⁴⁵⁹

Nous comprenons dès lors le sens du "combat d'Adam et d'Eve" qu'ils eurent à soutenir après leur expulsion du jardin et pendant le séjour qu'ils firent dans la "caverne des trésors" sur l'ordre du Seigneur, leur créateur.

Migne, dans son Dictionnaire des Apocryphes (t.I, 299-588) nous dit : "A peine sortis du jardin, Adam et Eve se trouvent en butte à mille difficultés. Dieu leur assigne pour demeure une caverne taillée dans le rocher et les pauvres exilés pleurent amèrement le jardin spacieux et inondé de lumière qu'ils ont dû quitter ; ils sont effrayés de l'obscurité que la chute du jour amène..." Dieu vient chaque fois à leur secours ; il leur annonce qu'après cinq cents ans, ils seront délivrés ; et tous les justes pourront alors rentrer dans le jardin "où il n'y a aucune douleur et aucune souffrance, mais où règne une joie perpétuelle (...)".

Les renseignements donnés par la Yahviste, tout autant que par l'auteur sacerdotal ou Ezéchiel, que par les traditions sémitiques, et grecques, attestent l'état privilégié dans lequel Dieu a établi l'homme : état d'intimité avec lui, comme le marque l'installation dans le jardin ; état d'harmonie avec l'ensemble de la création^ comme l'indique la paix avec les animaux ; état de vie facile dans un parc où ruissellent des eaux fertilisantes et où croissent les plus beaux arbres ; espoir d'immortalité enfin suggéré par la présence de l'arbre de vie au milieu du jardin.

- Les Adonies ou le Retour à l'âge d'or

Si l'âge d'or constitue l'exacte contrepartie de l'état sauvage causé par la chute, les Adonies que nous avons longuement décrites représentent, à notre avis, l'exemple le plus caractéristique de la tension entre ces deux pôles de représentation. Avec les Adonies nous atteignons, dans le déchiffrement du mythe d'Adonis, un palier que les autres interprétations ne nous avaient pas fait franchir. L'analyse des Adonies est indispensable pour élucider, dans toutes ses dimensions, le code que met en oeuvre l'histoire d'Adonis et le jeu d'opposition sur lequel il se fonde : (Lamentation \neq Joie). L'ingénieuse remarque de Huet, à propos de Gan-Adon, pleuré par les Phéniciennes et mal compris, des Grecques, prend ici toute sa signification. On pleurait effectivement, comme les ancêtres l'ont fait, la perte du "paradis perdu" et l'"agriculture forcée" de grains de blé et des céréales n'est que l'imitation du geste premier du "Jardinier de ce paradis"⁴⁶⁰.

Ces rituels se sont merveilleusement conservés dans la liturgie syriaque des maronites du Liban et les "hymnes: sur le paradis" de St Ephrem de Nisibe en sont le meilleur témoin.

- Le paradis eschatologique

Les "Hymnes de St Ephrem sur le paradis" présentent pour nous le grand avantage de nous restituer les conceptions de l'Eglise Syriaque et, en particulier, l'église maronite. En effet, c'est dans cette église que Renan a entendu les "soupirs larmoyants" qu'évoquent ces hymnes du paradis et c'est dans cette église qu'on continue toujours "inconsciemment" à planter les "plantations d'Adonis". Le paradis pour Ephrem existe toujours et il n'est pas différent du lieu de séjour des justes. Il se trouve sur l'une des plus hautes montagnes, de telle sorte que les eaux du déluge ont baigné ses pieds, les ont vénérés, puis se sont retirées. Au bas de la montagne paradisiaque se trouve le vestibule (setarâ, refuge au sens propre), où attendent dans un bonheur relatif les âmes avant la résurrection. Le paradis proprement dit comporte trois étages ; Dieu lui-même trône au sommet, tandis que les élus se répartiront sur les pentes, selon leur degré de sainteté. Pour la description du paradis, le docteur syriaque recourt à tout ce qui rend agréable un jardin oriental ; arômes exquis, fleurs variées, fruits, musiques, eaux abondantes et fraîches⁴⁶¹, mais il nous avertit lui-même qu'il ne faut pas prendre au pied de la lettre ces riches évocations : "Tout ce que vous entendez dire de ce paradis pur et saint est pur et spirituel", ce qui signifie que non seulement les corps des habitants du paradis sont pneumatiques mais tous les éléments du paradis, air, arbres, eau⁴⁶². Voici un extrait de ces hymnes :

"Les biens de ce lieu-là (le paradis)
Réjouissent les femmes
Qui connurent fatigue au service des Saints :
Elles y voient la veuve qui
Accueille Elle
Savourer elle aussi les délices d'Eden,
(...)
Il n'est en effet là

Rien qui soit inutile ;
 On use de ses herbes
 Et de ses arbrisseaux on tire du profit.
 Rajeunit qui en goûte,
 Embellit qui respire leur odeur embaumée,
 Boutons et fleurs
 En leurs calices
 Cachent une réserve dont, à qui les récolte
 Est destiné le don.
 Ses fruits ont un trésor
 Offert à qui les cueille.
 Personne n'y travaille,
 Car aucun n'y a faim.
 Nul n'y connaît la honte,
 Car personne ne pêche ;
 Non plus que repentir,
 Car point de pénitence.
 Personne n'y vieillit,
 Car personne n'y meurt.
 On n'y enterre point,
 Car nul n'y met au monde.
 (...)

En voyant ce lieu, Frères,
 Je m'assis pour pleurer
 Sur moi, sur mes semblables :
 Mes jours étaient finis,
 Un à un dissipés, abolis,
 Ravis à mon insu !
 Le remords fut sur moi
 M'avoir ainsi perdu
 La couronne, le Nom, la gloire,
 La tunique, le lumineux thalame,
 La table du royaume !
 Heureux qui en est digne !".⁴⁶³

Plus loin, à propos de la mort, Ephrem affirme l'"unité de l'âme et du corps au paradis premier comme au paradis final" :

"(...) Lorsqu'Adam tout entier
 Eut été achevé,
 Le Seigneur, le prenant,
 Le mit au paradis.
 Par soi, ni pour soi,
 L'âme n'avait pu seule rentrer ;
 Mais corps et âme ensemble,
 Ils pénétrèrent purs,

Dont c'est ensemble aussi qu'ils sortirent souillés,
Ce qui prouve qu'ensemble,
A la résurrection, ils y reprendront place"⁴⁶⁴

Il ne s'agit pas seulement, en effet, comme on pourrait s'y attendre, du paradis primitif, de la chute d'Adam et de son expulsion de l'Eden, mais aussi de l'autre extrémité du temps, du paradis à venir, du sort des hommes après la mort et après la fin du monde. De plus, entre ces deux extrêmes, Ephrem recherche que, pour lui, le paradis n'est pas seulement un lieu mystérieux du passé ou du futur, ou un fait divers du début de l'histoire du monde, mais il est, dans la structure cosmologique du monde, le sommet et le centre de l'univers et, dans l'histoire du plan de Dieu, une réalité capitale qui apparaît et réapparaît au temps de Noé comme au temps de Moïse, dans la construction du temple aussi bien que dans le mystère de la Croix et dans l'organisation de l'Eglise ; le Paradis, pour Ephrem, est la notion essentielle de la cosmologie, de la sotériologie et de l'astrologie. Il n'est pas étonnant que la personne du Christ domine tous les hymnes. Le Christ est le nouvel Adam qui doit régner sur tout l'univers (VI, 21,6) dans un mouvement parallèle à celui du moment de la création quand le premier Adam résumait tout le cosmos (VI,21,6). Nouvel Adam, victorieux du Malin, en revêtant l'armure de l'Adam vaincu (211,6), il rend à ce dernier par le baptême sa tunique perdue (VI,9,3) et lui donne le breuvage de vie (VI,8,3).

Les détenteurs de la vraie liberté sont ceux qui pratiquent les oeuvres qui ouvrent le paradis, à savoir : les jeûnes, les veilles, les pénitences, l'abstinence de vin ou de viande... en un mot, tout ce qui nous rend pneumatique et parfumé, à l'opposé de ce qui est vieux, pesant, opaque, petit et enfermé dans des limites⁴⁶⁵.

**« Dans la psyché de chaque Libanais
il y a un Adonis qui sommeille »**

**H. Moukheiba
L'apport du Liban à la civilisation mondiale**

Pour une dernière Herméneutique du Mythe d'Adonis

Aussi séduisante, solide, convaincante que soit la lecture structurale ou philologique, ce qui peut être mis en question, c'est leur prétention à épuiser l'intelligence des mythes, car peut-on éliminer du mythe son intention, à savoir sa prétention, à dire quelque chose, quelque chose sur la réalité ? On ne dit pas que l'analyse structurale est superflue, au contraire, on peut affirmer qu'elle constitue désormais ce qu'on appelle la "Sémantique profonde" du mythe et que seule une lecture philosophique peut compléter.

Traitant donc ici uniquement de problèmes: qui concernent la philosophie, c'est-à-dire des problèmes de sens et de vérité, on laissera de côté les discussions contemporaines sur le mythe en anthropologie' et en histoire comparée des religions, ainsi que les questions d'origine, d'évolution et de fonction sociale. Le mythe sera envisagé ici comme une forme de discours qui élève une prétention au sens et à la vérité.

- Le modèle métaphorique

Ce second modèle de lecture peut, à notre avis, relayer le modèle structural. Une interprétation métaphorique du mythe suppose qu'on ne s'adresse pas directement à la forme du récit, mais qu'on s'attarde à la constitution symbolique des énonciations de base du discours mythique. Car les mythes sémitiques et préhelléniques se prêtent, plus au traitement métaphorique qu'au procès structural qui semble avoir trouvé, dans l'aire totémique, son objet approprié. Les systèmes totémiques ont, pour ainsi dire, une cohérence synchronique et une fragilité diachronique, en quelque sorte, ils ne résistent pas à l'action destructive du temps. A l'autre extrémité de l'éventail mythique, la relation de l'organisation interne au temps est toute différente. Ainsi, les thèmes de la mort et de la résurgence d'Adonis sont riches d'une puissance symbolique illimitée. C'est pourquoi, ils ont pu être répétés, à différents niveaux de l'existence du peuple phénicien, et même à des différents niveaux du discours, puisqu'ils ont pu être représentés dans une sorte de récit historique et célébrés dans des hymnes⁴⁶⁶. Aussi, le thème d'Adonis, d'Astarté, de Jésus, ont-ils moins d'affinités pour les systèmes classificatoires que pour une histoire interprétative.

- L'intention significative du mythe d'Adonis

Si le mythe est un discours, c'est-à-dire une suite d'énonciation de phrases qui portent sens et références, il faut admettre que le mythe dit quelque chose sur quelque chose. C'est ce dit du dire qu'il faut maintenant isoler. On adoptera ici l'hypothèse de travail selon laquelle le mythe est un "récit des origines". Ce caractère n'a pas été dégagé mais seulement préposé par l'analyse structurale et par l'interprétation métaphorique. En effet, la première est incapable de faire la différence entre folklore et mythe⁴⁶⁷, car cette différence tient au contenu même et non à la forme. Quant au procès métaphorique, il ne dit pas encore de quoi il y a métaphore et, en ce sens, reste très formel. On tiendra, ici, avec Mircea Eliade, que le mythe, en tant qu'histoire des origines, a une fonction d'instauration. Il n'y a mythe que si l'événement fondateur n'a pas de place dans l'histoire mais dans un temps avant l'histoire, in illo tempore ; le mythe dit toujours pourquoi

quelque chose est née⁴⁶⁸. A cette définition centrale se rattache un certain nombre de corollaires»

1. - le premier concerne le rapport des "représentations" avec la fonction d'instauration : celle-ci est fixe, celles-là sont variables. C'est pourquoi, la fonction d'instauration peut être assumée par des êtres surnaturels, de natures très diverse : dieux messagers, héros, etc... Dans le schéma de l'histoire des commencements, leurs "figures" sont une fonction seconde par rapport à la fonction d'instauration. Ce sont les "Dramati personae". On peut parler à cet égard d'expression figurative ou représentative de l'univers mythique. C'est sur cet aspect que reposera l'évolution philosophique du mythe en tant que "représentation dans l'idéalisme allemand et dans la conception des philosophes libanais". Mais il importe, dès le début, de relier la forme dramatique à la fonction instauratrice. C'est seulement quand ce lien est distendu, voire rompu, que le mythe perd sa spécificité parai les autres "récits" soumis à l'analyse structurale.

2. - Le second, corollaire concerne la fonction pratique du mythe. Plusieurs écoles anthropologiques ont souligné le lien étroit entre le mythe et le rite. Le mythe, a-t-on dit, fonde le rite en établissant des paradigmes d'action. Ainsi, à chaque mort d'Adonis correspondaient des lamentations, des orgies et des rites de purification. Les lamentations, sous forme de récit, constituent le récit fondamental autour duquel tourne l'action, voilà comment les choses ont été fondées, à l'origine et elles le sont encore aujourd'hui de la même façon. Par son intention signifiante fondamentale, le mythe permet qu'il soit répété, réactivé dans le rite. La ritualisât!on devient, en quelque sorte, un processus autonome, c'est alors le rite qui paraît porter le mythe. Il y a là une séquence signifiante ; d'abord, l'histoire fondamentale, puis le paradigme, ensuite la répétition rituelle, mais c'est le rapport entre temps originaire et temps historique qui fonde la séquence.

3. - Le troisième corollaire concerne les implications psychologiques du mythe. La liaison entre le temps historique et le temps primordial développe des affects propres, ceux-là mêmes que R. Otto avait décrits dans son fameux ouvrage Le Sacré.⁴⁶⁹ Otto mettait, à l'origine du sacré, le sentiment ambivalent de crainte et d'amour, avec lequel l'homme mythique se tourne vers le "tremendum fascinosum". On peut parler de réactivation émotionnelle, comme le complément de l'élément représentatif et de l'élément pragmatique décrits plus haut. "Vivre selon un mythe", c'est cesser d'exister seulement dans la vie quotidienne. Ainsi avec la mort d'Adonis, la nature meurt, toute la nature, avec ses hommes et ses bêtes, mais ce même Adonis ne tardera pas à renaître, avec les nouvelles fleurs, les nouvelles semences ; seul espoir des sociétés agraires primitives⁴⁷⁰.

« *

ia définition du mythe comme récit des origines reste, malgré tout, une définition limitative. Il y a d'autres formes du discours mythique qui exercent aussi une fonction instauratrice. On considérera, tour à tour, le rapport entre le

mythe e»t "histoire du salut", ce que les Allemands appellent "Heilsgeschichte", et entre mythe, sagesse et eschatologie.

Dans la conscience de ces peuples, cette victoire de la résurrection sur la mort devient la victoire sur le présent et l'avenir. Cette grande séquence, organisée, autour d'un événement central est délimitée par deux événements dont la temporalité est bien marquée. Ainsi, le mythe justifiera le messianisme et l'apocalypse et pose aussi les bases d'une philosophie de l'histoire.

A.J. Wensick a mis en évidence et très bien vu le caractère cosmo-cyclique de ces rituels. Le spectacle périodique de la disparition et de la réapparition de la végétation est lié à la disparition et à la réapparition de Tammouz-Adonis, drame qui coïncide avec la date du fondement du monde. C'est la venue de ce Dieu fécondateur (pluie) qui va décider le sort des mois à venir. La récolte sera la victoire sur la mort et le salut de l'homme par la garantie de la nourriture pour l'année à venir. "le fait que le salut périodique de l'homme, dit Eliade, trouve un correspondant immédiat dans la garantie de la nourriture pour l'année à venir ne doit pas nous hypnotiser au point de ne voir, dans ces cérémonials, que les vestiges d'une fête agraire "primitive". En effet, d'un côté, l'alimentation avait, dans toutes les sociétés archaïques, sa signification rituelle, ce que nous nommons les "valeurs vitales", était, plutôt l'expression d'une ontologie, en termes biologiques. Pour l'homme archaïque, "la vie est une réalité absolue et, comme telle, elle est sacrée"⁴⁷¹. "Ce sentiment, nous dit Cassirer, trouve son appui le plus solide dans- l'intuition mythique du temps, pour laquelle tout ce qui vit passe par des phases bien déterminées qui reviennent partout et toujours de manière identique. Selon une formule védique : "c'est à partir de l'hiver, en vérité, que le printemps émerge pour renaître". Parmi les grandes religions culturelles, c'est la religion phénicienne qui a conservé avec le plus de pureté et qui a élaboré avec le plus d'intensité ce sentiment fondamental du mythe. On a dit que l'idée "de la vie" constituait très exactement l'idée centrale de cette religion, à partir de laquelle tout le monde irradie. Dans le panthéon phénicien, les Baals semblent être des créations relativement tardives qui, plus que des personnifications de forces naturelles, sont pour cette religion les maîtres de la race et les seigneurs du sol et de la terre. L'homme ici (devant la liturgie de Tammouz-Adonis) n'en reste jamais à la simple intuition du phénomène naturel ; il est toujours poussé à briser la barrière qui le sépare de la totalité du divin et du vivant et à s'incorporer en lui-même le sentiment de la vie jusqu'à se libérer de sa "particularité" générique ou individuelle. On atteint cette liberté par de sauvages danses orgiques qui rétablissent, l'identité avec la source primordiale de toute vie. Il ne s'agit pas ici d'une simple "interprétation" mythique et religieuse du phénomène naturel, mais l'une communion immédiate avec lui, d'un drame authentique que Le sujet religieux éprouve en lui-même. La narration mythique n'est, la plupart du temps, que le reflet extérieur de ce phénomène interne, le léger voile qui laisse transparaître ce drame"⁴⁷².

Léonce de Grandmaison⁴⁷³, dans son article "Dieux morts et ressuscités", pour des raisons apologétiques, refuse toute sorte de réalité vitale et dynamique qui puisse s'opérer dans le mythe et le rite d'Adonis. Voici ce qu'il dit :

"Profondément étrangers par leur esprit aux doctrines chrétiennes, les mythes que nous avons brièvement recensés ne sont pas moins éloignés, par leur lettre du message pascal. La carrière de ces demi-dieux "morts et ressuscités" ne comporte, en effet, ni passion, ni résurrection, au sens reçu de ces mots. Brisée par un accident tragique et involontaire, elle est suivie d'un redressement durable: là s'arrête l'analogie ; dès qu'on veut en presser l'un ou l'autre terme, tout se dérobe. Osiris retrouve vie et royauté, mais dans l'autre monde. A Dionysos Zagreus, assassiné et dévoré une réplique est fournie : "Pallas sauve le coeur et l'apporte à Zeus : celui-ci l'avale, épouse Sémélé, fille de Cadmos, qui lui donne un second Dionysos".⁴⁷⁴ Adonis retrouve chaque année, après sa réclusion hivernale dans les Hadès, une période régulière de vie et d'amour terrestre. Le triste Attis, fidèle par force, aura désormais sa place sur le char, et dans le culte, de la Grande Déesse Mère. Ce sont là des essais laborieux, greffée vaille que vaille sur des rites immémoriaux, pour résoudre les problèmes de la destinée humaine, ici-bas et outre tombe ; ou des symboles, plus ou moins humanisés et romancés, du rythme de la vie des saisons. Sauf pour quelques évéhméristes qui appliquent, indistinctement leur théorie à toute la tradition religieuse, la question de savoir si ces aventures avaient réellement dans le passé des répondants historiques ne se pose même pas ! Ni pour les simples, qui s'édifient ou s'excitent au contact de liturgies, dont la splendeur et l'antiquité voilent à leurs yeux l'horreur originelle ; ni pour les sages, qui les subissent ou les explicitent. A le prendre au mieux, tout est ici instruction et parabole ; poésie et mythe ; c'est-à-dire fable.

La foi de Pâques, elle, proclame comme un fait que Jésus de Nazareth, réellement mort pour nos péchés en 28 ou 29, crucifié sous Ponce-Pilate, et enseveli, "est ressuscité réellement et est apparu à Simon-Pierre : le Seigneur est réellement ressuscité".⁴⁷⁵

Il est clair, d'après ce texte de Grandmaison, qu'on est en face de deux formes de discours distincts, commandés par deux intentions signifiantes de caractère différent, mais qui ont pu fusionner en vertu de certaines exigences internes de leur contenu et donner ce qu'on peut appeler des mythes eschatologiques. Que cette nouvelle structure ait pu se mythologiser à son tour en dépit de l'opposition très apparente entre la promesse d'autre chose (eschatologie) et la répétition du même (l'éternel retour), on le comprend sans peine. Si, en effet, on met l'accent sur la nouveauté de la création plus que sur son-- antiquité, un mythe d'origine peut devenir non seulement un mythe de la fondation passée, mais un mythe de toute fondation à venir ; aussi bien a-t-on vu que le mythe peut raconter la naissance des choses nouvelles dans un monde déjà-là, et d'abord celle de l'homme et du nouvel homme. A cet égard, le rite est certainement un facteur de "futurisation" du mythe ; la médiation de l'origine peut se tourner vers le futur par l'intermédiaire de l'action exemplaire du rite qui fait revenir la situation originelle dans l'existence présente. En ce sens, la mémoire de la création est d'emblée une promesse pour le futur ; par son

caractère exemplaire, le mythe est un modèle pour toute création à venir ; toute nouvelle naissance récapitule la première naissance ; tous les commencements sont des recommencements. Ainsi, au grand festival des Adonies à Byblos, chaque Adonis participe du premier jour.

On peut alors comprendre de la façon suivante la filiation de sens entre mythe de commencement et mythe de fin : tous les commencements du passé sont, à quelque degré, des mythes de fin pour être des mythes de recommencement ; il y a de multiples fins du monde derrière nous, des retours au chaos et des émergences. Toute récréation est la fin d'une création, d'un âge du monde ; ainsi du Déluge, fin de monde et émergence de monde. Maxime de Tyr a traduit merveilleusement ces idées philosophiques en disant "Tu vois donc ces affections, que tu appelles, toi, destruction, en te basant sur le chemin suivi par ce qui s'en va ; et moi, conservation, me basant sur la succession des choses à venir. Tu vois la transformation des corps et une perpétuelle renaissance, que ceux-ci vivent la mort de ceux-là et meurent leur vie. Tu vois la succession de la vie, la transformation, le renouvellement du Tout"⁴⁷⁶.

Mais il reste que l'opposition entre mythe et eschatologie est évidente: dans la mesure où l'eschatologie emprunte aux mythes de création ses modèles, elle échoue à se représenter l'inauguration d'une ère nouvelle autrement que comme la restauration de l'originnaire. En ce sens, il est permis de dire que les mythes de la fin sont des mythes en tant qu'ils restent des mythes de restauration. On peut alors se demander si l'eschatologie, lorsqu'elle se charge de puissance mythique, ne perd pas quelque chose de son intention de sens qui est radicalement opposée. La prédication du royaume de Dieu, comme prophétie du Dieu qui vient, n'est pas la répétition des origines, mais quelque chose de tout autre ; en ce sens, il est légitime de dire qu'on n'atteint le noyau de sens de la prédication du royaume de Dieu que par le moyen d'une démythologisation, au sens propre du mot, c'est-à-dire par un retour au moment initial de la prophétie, laquelle plaçait une tranche de jugement et de mort entre la répétition du même et la promesse d'autre chose. Essayons une dernière fois de comprendre la portée de cette démarcation avec Sibrán K. Gibran.

- La survivance du mythe de l'éternel retour dans la philosophie Gibraniennne et l'impact du mystère pascal sur son oeuvre⁴⁷⁷

C'est, sans doute, ce drame du Dieu mort et ressuscité que Gibran entreprend dans ses oeuvres, voyant, en ces idées antiques, une création fine et une sympathie profonde qui nous attirent, malgré tout, par leur beauté poétique et artistique. Le charme éternel de ces créations est rehaussé par la splendeur des paysages qui encadrent ces histoires des dieux, tout à la fois, mortels et immortels, qui mouraient tous les ans à la chute des feuilles, des fleurs et du blé, pour revivre dans un renouveau annuel de la nature. Gibran semble avoir parcouru lui-même ces lieux saints et avoir vu, de ses propres yeux, la rivière rougie du sang d'Adonis, coulant au fond de la ravissante vallée, et avoir déposé de ses mains des fleurs sur son tombeau. Ainsi, dans son Jésus fils de l'homme. Gibran supplie les femmes de Byblos de pleurer la mort de Jésus, comme elles

le faisaient, depuis des millions d'années, à la veille de la mort d'Adonis. Ce même Jésus, Gibran le rencontrera souvent sur les flancs des montagnes avec les bergers et sur les rives de la Phénicie avec les pêcheurs. Dans la bouche de Mannous⁴⁷⁸ il dit : "Ces gens-là cherchent à se convertir à un autre Adonis. Le Dieu qui tomba dans la forêt. Qui d'entre vous pourra oublier son sort ?" Et, dans la bouche de Bartélémaos, il dit ; "Jésus a été couronné par ses amis et ses ennemis, le voilà à nos jours, il ne cesse de recevoir les couronnes de gloire des prêtresses d'Artémis". Et Phoumiah, la grande prêtresse de Sidon, de dire : "Tenez vos harpes, mes amies, pour que je chante ... Je voudrais chanter ce brave homme qui tua la bête sauvage des vallées... Chantons le chasseur habile des cimes qui brisa les cornes de la bête sauvage par terre ... Chantons le flux et le reflux de la mer ... car les dieux sont morts et dorment dans la paisible île. Celui qui les détrôna tous (Jésus) est le plus jeune. Entendons sa Parole"⁴⁷⁹.

Nous avons, alors, à nous occuper ici de l'idée fondamentale du mythe d'Adonis et du mystère Pascal qui, à notre avis, résumant toute la philosophie Gibranienne. Cette philosophie mythico-existentielle, liée au rythme de la nature, aux quatre saisons qui reflètent merveilleusement le parcours de la destinée humaine dans son "Eternel Retour", destinée plongée dans les ténèbres, marque l'attente depuis des siècles de l'événement libérateur. Cet événement, selon Gibran, a été tantôt symbolisé par l'Aurore, le Soleil, le Printemps, tantôt par la "Vierge vivifiante et fécondatrice", Astarté qui sauve Adonis des ténèbres, est définitivement actualisé par la venue du Christ et son mystère pascal. Il dit en ce sens : "Hier, ma Bien-aimée, j'étais presque seul au monde et ma solitude était aussi implacable que la mort... Hier, j'étais au coeur de la nuit, pareil à un mot éteint ; aujourd'hui, je suis comme un chant sur les lèvres du temps... Et tout cela arriva en un instant ... Cet instant a été, pour ma vie, ce que la naissance du Christ fut au regard des époques de l'Homme, tant il débordait d'amour et de générosité. Il changea les ténèbres en lumière, la souffrance en joie, le désespoir en félicité. Les feux de l'amour, ma Bien-aimée, descendent du ciel en d'innombrables variétés et formes, bien que leur empreinte sur la terre soit unique, car une seule âme contient les espoirs et les sentiments de l'humanité toute entière ... les Juifs, ma Bien-aimée, attendaient le Messie, dont l'avènement leur avait été promis et qui devait les délivrer de leurs entraves. Et la Grande Ame de l'Univers sentait que le culte de Jupiter et de Minerve perdait son sens, la soif des âmes n'y trouvant plus son apaisement. A Rome, les hommes méditaient sur la divinité d'Apollon, dieu inexorable, et sur la beauté de Vénus, déjà sur son déclin. De fait, profondément dans leurs coeurs, bien qu'elles ne le comprissent pas, ces nations avaient faim et soif du suprême enseignement, qui transcenderait tous ceux qu'on trouvait alors sur terre. Elles éprouvaient la nostalgie de l'esprit libre, enseignant à l'homme à se réjouir avec autrui de la lumière du soleil et du miracle de la vie, car seul l'amour de la liberté porte l'homme vers l'invisible, sans qu'il éprouve ni crainte, ni honte. Tout ce qui se passait il y a deux mille ans, ma Bien-aimée, quand les aspirations de l'âme, craignant d'approcher l'éternel esprit, ne rôdaient qu'autour des choses visibles. En ce temps, Pan, Seigneur des forêts, semait la terreur dans le coeur des bergers

et Baal, Seigneur du Soleil, opprimait l'âne des pauvres et des humbles en se servant des mains impitoyables de ses prêtres. Puis, en une nuit, en une heure, en un instant temporel, les lèvres de l'espoir s'entrouvrirent et prononcèrent le mot sacré de Vie. Aussitôt, elle devint chair et prit la forme d'un enfant dormant dans une étable près d'une vierge. Dans l'étable, des bergers abritaient leurs troupeaux de l'attaque des bêtes sauvages de la nuit et contemplaient, émerveillée, l'humble enfant sommeillant dans la mangeoire.

L'Enfant-Roi, emmailloté dans les habits de sa mère, s'assit sur le trône des coeurs enchaînés et, par son humilité, arracha le sceptre de la puissance des mains de Jupiter et le tendit au pauvre berger qui gardait son troupeau.

De Minerve, il prit la Sagesse et l'enfouit dans le coeur d'un pauvre pêcheur qui raccommoiait son filet. D'Apollon, il prit la Joie et, l'ayant purifiée à travers ses propres souffrances, il la donna au mendiant qui, le coeur brisé, se tenait sur le bord de la route. De Vénus, il prit la Beauté qu'il versa en pluie dans l'âme de la femme déchue, tremblant devant son oppresseur. Il détrôna Baal et, à sa place, fit asseoir une pauvre femme de laboureur qui ensemençait des champs et les labourait avec grande peine.

Ma Bien-aimée, mon âme n'était-elle pas, hier, comparable aux tribus d'Israël ? N'attendais-je pas dans le silence de la nuit que vienne le Sauveur qui me délivrerait des chaînes et des maux du temps ? N'éprouvais-je point, comme toutes ces nations du passé, l'ultime faim et soif spirituelle ? Tout cela, ma Bien-aimée, survint hier. Tout cela arriva lorsque la souffrance déchira mon cœur que l'espoir s'acharna à raccommoier. L'amour, que j'enveloppai dans le manteau de mes sentiments, changea ma souffrance en joie, mon désespoir en fidélité, ma solitude en paradis.

L'Amour, ce roi puissant, a régénéré mon être mort et rendu la vue à mes yeux qu'aveuglaient les larmes. Il m'a sorti des abysses du désespoir pour me transporter au royaume céleste de l'Espoir. Pour moi, les jours ressemblaient aux nuits, ma Bien-aimée. Mais, vois, l'aube est venue, bientôt le soleil se lèvera. Le souffle de l'enfant Jésus a rempli le firmament et s'est mélangé à l'éther. La vie qui, hier encore, était lourde d'afflictions, désormais déborde de joie, car les bras de l'enfant m'entourent et étreignent mon âme⁴⁸⁰.

Nous avons rappelé ce mythe phénicien de l'Eternel Retour dans le seul but de pouvoir dégager la réponse à la question ; comment l'homme supporte-t-il l'histoire ? La réponse manifeste et transparente de ce système est celle qu'il y a autre chose que le fatalisme. Il faut attendre notre siècle pour voir s'ébaucher, de nouveau, certaines réactions contre le linéarisme historique et un certain retour pour la théorie cyclique⁴⁸¹.

C'est ainsi que nous assistons, en économie politique, à la réhabilitation des notions de cycle, de fluctuation, d'oscillation périodiques. En philosophie, le mythe de l'Eternel Retour est remis à l'ordre du jour par Nietzsche et, en philosophie de l'histoire, un Spuler, un Toynbe s'imposent aussi. Ce mythe même, en sa totalité, reçoit avec Gibran toute sa portée, la réapparition des théories cycliques dans la pensée contemporaine est riche de sens. Tout à fait incompétents pour nous prononcer sur leur validité, nous nous contenterons

d'observer que la formulation en termes modernes d'un mythe archaïque trahit, au moins, le désir de trouver un sens et une justification aux événements historiques.

Mircea Eliade a raison de souligner que tout n'est pas dit quand on a admis les penseurs modernes, que l'homme n'existe que dans la mesure où il se fait par l'histoire, que les valeurs et les vérités dont il vit sont immergées dans le fleuve du temps et emportées par son irrésistible courant. Il s'agirait de savoir si ce culte de l'histoire ou, pour employer une expression plus technique, cet historicisme est vraiment capable de supprimer dans l'homme la terreur du temps et de l'histoire. Mircea Eliade ne le croit pas et il condamne, avec raison, les subterfuges par lesquels Hegel et Marx ont essayé de supprimer cette terreur. Il signale aussi le désespoir qui transparaît au fond de l'oeuvre de nombreux philosophes modernes : "la terreur de l'histoire devient de plus en plus difficile à supporter dans la perspective de diverses philosophies historicistes (Ricjert, Tritsch, Simmel, Croce, K. Mannheim, Ortega y Casset, etc...). Comment l'homme pourra-t-il supporter les catastrophes et les horreurs de l'histoire, depuis les déportations et les massacres collectifs jusqu'au bombardement atomique ? Si, par delà, ne se laisse pressentir aucun signe, aucune intention transhistorique, si elles ne sont que le jeu aveugle des forcées économiques, sociales ou politiques ou, pis encore, que le résultat des libertés qu'une minorité prend et exerce directement sur la scène de l'histoire universelle"⁴⁸². D'autant plus que l'homme, n'ayant désormais aucun appui fixe sur lequel faire reposer ses valeurs et ses vérités, risque d'être tenté par le scepticisme.

Aussi faut-il, pour guérir ce désespoir, regarder dans une autre direction et ne plus se contenter d'envisager une évolution purement humaine. "Non, mon ami, toutes ces choses ont reçu leur réponse avant d'avoir été mises en question et, comme vos rêves, tout est accompli avant que vous vous endormiez"⁴⁸³ ... "De mes années d'exil, je ne regrette rien, car celui qui cherche la vérité et la crie à l'humanité doit s'attendre à souffrir. Mes chagrins m'ont appris à comprendre ceux des autres, ni la persécution, ni l'exil n'ont assombri la vision qui est la mienne ..."⁴⁸⁴ ... "Vous êtes pareil à une fleur poussant dans un endroit obscur. Mais la douée brise viendra qui sèmera votre grain dans la lumière du soleil, où de nouveau vous vivrez dans la beauté. Vous êtes pareil à l'arbre nu qui ploie sous le poids de la neige en hiver. Mais le printemps viendra qui jettera sur vous son manteau de verdure" ... "Les larmes que tu verses, ami affligé ... elles nettoient le fléau de la haine et enseignent à l'homme comment partager sa souffrance avec d'autres coeurs affligés. Elles sont pareilles aux larmes du Nazaréen"⁴⁸⁵.

En d'autres termes, Gibran, ce penseur moderne d'inspiration chrétienne, demande que l'on complète le tableau par une authentique philosophie de la religion, dont on essaye de dégager les lignes essentielles.

Dans quelle mesure, une telle théorie pouvait-elle justifier les souffrances historiques ? Il n'est que d'interroger, entre autres, la résistance pathétique d'un Gibran, qui se demandait comment pourraient être rachetés, dans la dialectique d'Hegel et de Marx, tous les drames de l'oppression, les calamités collectives, les

déportations, les humiliations, les massacres, dont est remplie l'histoire universelle et l'histoire Libanaise, en particulier. Ce texte pathétique écrit par l'auteur, suite à la famine et à la guerre qui décima la moitié du peuple Libanais, résume ce que nous venons de dire. "Mes parents sont morts, je vis encore. Je l'es pleure au fond de mon silence. Si j'avais connu la faim avec mes parents affamés et la persécution avec mes frères martyrs, les jours sur ma poitrine auraient moins pesé, les nuits auraient un jour et mes yeux moins de ténèbres. Pourtant, me voici, au-delà des sept mers, vivant dans l'ombre, la sécurité, dans la paresse, installé. Ici, je suis ici, loin du malheur. Je ne puis de rien tirer orgueil, pas même de mes larmes. J'aurais pu être un épis de blé, levé au sol de mon pays ? L'enfant de mon pays aurait pris ma vie pour ne pas mourir. Fruit mûr dans les jardins de mon pays, la femme m'aurait cueilli pour s'en nourrir. Oiseau sous le ciel de mon pays, l'homme m'aurait chassé, éloignant par mon corps l'ombre de la mort guettant son corps. Mes parents sont morts, non pas en révolte, non pas les armes à la main, ni par un tremblement de terre.

Mes parents sont morts, Résignés. Ils sont morts sur la croix, les mains tendues vers l'Orient, vers l'Occident, les yeux fascinés par l'espoir. Ils sont morts muets, car, face à leur cri, l'univers entier s'est bouché les oreilles. Morts, car ils n'ont point ménagé l'ennemi, comme les lâches, car ils n'ont point pria en haine l'ami, comme font les ingrats ... Ils sont morts parce qu'ils étaient conciliants. Ils sont morts dans la terre qui verse en abondance le lait et le miel. Ils sont morts parce que les vipères, fils de vipères, ont craché les poisons dans l'espace que, jadis, emplissaient l'baleine des cèdres et les parfums des rosés du jasmin" ... "Que la volonté de Dieu soit faite ... "⁴⁸⁶.

Ou, dans un autre ouvrage, quand il pose cette question à l'histoire ; "Est-ce ça la vie ? ... un passé qui a passé, un présent qui se rattrape ou un avenir sans avenir ? Tout va ainsi, comme s'il n'en était vie ? et que l'homme, comme l'écume des flots, s'éteint aux premiers souffles du vent ? Non, la Vérité de la vie est Vie, une vie dont son commencement n'est point les entrailles et sa fin n'est point le tombeau. Si cela est un rêve, ce rêve demeurera tant qu'il y aura Dieu ... Puis le Temps s'approcha de la jeune fille en larmes⁴⁸⁷ et ne fit plus voir sa monstrueuse faucheuse et lui dit s je n'ai pris de toi, ô Liban, qu'une part de ce que je t'ai donné, pareille à tes soeurs, l'Egypte et l'Iraque ... car je suis justice. Tu te lamentes, ce que tu appelles dégénérescence, ô Liban, je ne le nomme que sommeil naturel qui précède l'éveil et le travail, car la fleur n'a droit à la vie qu'après s'être enfouie dans la mort et l'amour ne grandit qu'après les longues séparations. Puis, le Vieux Temps s'approcha et lui dit donne-moi ta main, fille des prophètes ... et la salua⁴⁸⁸: le matin ne saurait tarder ... Et, devant nous, l'Espoir ouvrait la marche"⁴⁸⁹.

Nous n'avons à débattre-., dans ces pages, que le bien-fondé historique de l'historicisme, comme tel. Nous savons comment, dans le passé, l'humanité a pu endurer les souffrances que nous venons de dire ; elles étaient considérées comme une punition de Dieu, le syndrome du déclin d'un "Age", etc ... et elles n'ont pu être acceptées, précisément, que parce qu'elles: avaient un sens métahistorique. Chaque nouvelle injustice sociale était identifiée auz souffrances

du souvenir (Adonis ou Jésus, dans le cadre de notre étude). Nous ne savons pas si de tels motifs étaient ou non puérils, ou si un tel refus de l'histoire s'avère toujours efficace dans la perspective Gibraneime.

Un seul fait compte à notre avis : c'est que, grâce à cette vue optimiste, des dizaines de millions d'hommes ont pu tolérer, des siècles durant, de grandes pressions historiques sans désespérer, sans se suicider, ni tomber dans cette sécheresse spirituelle qu'amène toujours avec elle une vision relativiste ou nihiliste de l'histoire. Il vaut, en tout cas, d'être remarqué que l'oeuvre de Gibran, écrivain le plus significatif de notre temps, est traversée, dans toute sa profondeur, par cette nostalgie du mythe de l'Éternel Retour et, en fin de compte, de l'idée de l'abolition du temps et de sa réévaluation. "Si tu ne peux pas comprendre ces paroles, alors attends qu'un autre jour se livre"⁴⁹⁰ ... "Si tu as maudit cette pierre parce que, dans ton aveuglement, tu as trébuché dessus, tu maudiras aussi une étoile, si ta tête venait à en rencontrer une dans le Ciel. Mais le jour viendra où tu rassembleras pierres et étoiles"⁴⁹¹. Ma soeur, ma Bien-aimée, tout est accompli depuis le commencement des âges. La nourriture et la boisson sont prêtes pour demain, comme elles l'étaient pour hier et aujourd'hui"⁴⁹².

Il faudra aussi remarquer que, dans l'Éternel Retour Gibranien, il n'est pas du tout question de reconnaître ici une Imitation de la nature qui se régénère, elle aussi, périodiquement, retrouvant, à chaque printemps, ses puissances intactes. En effet, tandis que la nature se répète elle-même, la nature, à chaque nouveau printemps, ne retrouve qu'elle-même, tandis que l'homme chez Gibran retrouve la possibilité de transcender définitivement le temps et de vivra dans l'éternité. Les possibilités intactes de la nature, à chaque printemps, et les possibilités de l'homme, au seuil de chaque année nouvelle, ne sont donc pas homologables. Dans la mesure où il pêche, c'est-à-dire tombe dans l'existence historique, dans le temps, il gâche, chaque année, cette possibilité de se renouveler. Au moins, conserve-t-il la liberté d'annuler ses fautes, d'effacer le souvenir de sa chuta dans l'histoire et de tenter, de nouveau, une sortie définitive du temps. En effet, c'est seulement en présupposant l'existence de Dieu qu'il conquiert, d'une part, la liberté et, d'autre part, la certitude que les tragédies historiques ont une signification transhistorique, même si cette signification n'est pas toujours transparente pour l'actuelle condition humaine "car le monde est destiné à franchir des abîmes de silences... Si vous voulez être libre, il vous faut pénétrer dans la brume... Alors, la vérité déchirera le voile de pleurs qui cache votre sourire"⁴⁹³. Toute autre situation de l'homme moderne, à la limite, conduit au désespoir.

"Prophète de Dieu, révèle-nous ce qui vous a été découvert de cela qui est entre la vie et la mort"⁴⁹⁴. Gibran, avec une vive sensibilité, explore sans relâche les problèmes essentiels formant la trame de l'existence humaine. En des accents, tantôt tristes, tantôt gais, il nous dévoile le jeu perpétuel de la vie et de la mort. C'est le messager de l'espoir et de la joie sereine. Quand bien même il nous laisse entrevoir les sombres abîmes de la souffrance humaine, il sait tout autant désigner du doigt le ciel infini du bonheur qui est enclos dans les profondeurs, de notre coeur. Ainsi, dans un texte pur, pressant, dans lequel la

philosophie s'allie harmonieusement à la poésie, Gibran résume toute l'histoire et en fonde une nouvelle, celle de :

L'ESPOIR.

Des matériaux que nous avons passés en revue, notre intention n'est pas de tirer une conclusion historico-ethnographique quelconque. Nous avons uniquement visé à, une analyse phénoménologique sommaire de ce que peut constituer le sous-bassement de la philosophie Gibrantenne. Voilà pourquoi nous avons évité toute interprétation sociologique ou ethnologique pour nous contenter d'une simple exégèse du sens général que dégagent ces mythes. En définitive, notre ambition est de comprendre leur sens, de nous efforcer de voir ce qu'ils nous montrent, quitte à en tirer leur sens philosophique. On dirait que ces peuples, conscients qu'ils sont les premiers à démolir l'histoire et à la rebâtir, à dévaloriser le temps et à le revaloriser, ont éprouvé, d'une manière plus profonde, le besoin de se régénérer périodiquement en abolissant le temps écoulé et en réactualisant le mythe. C'est bien cela que notre auteur n'a cessé de faire depuis sa première oeuvre jusqu'à la dernière ; "Un instant, un moment de repos sur le vent et une autre femme m'enfantera"⁴⁹⁵ et "Quand l'aube se répandra en gouttes de rosée dans les jardins et que je serai, moi, un petit enfant blotti contre le sein d'une femme"⁴⁹⁶. Bien que la fonction eschato-cesmologique du rite du nouvel an ne soit pas explicitement déclarée dans le drame agricole d'Adonis, dans cette crise annuelle, l'expérience du primitif prescent un signe de l'inévitable confusion qui doit mettre fin à une certaine époque historique (ex. l'Eté-sécheresse), pour en permettre le renouvellement et la régénération, c'est-à-dire reprendre l'histoire à son commencement (ex. au printemps).

De ce mythe psycho-physiologique et mystique, nous retiendrons, avant tout, le sens de la crise annuelle, la tendance à s'agiter et à quitter sa condition normale, lors du passage de l'hiver au printemps (Nissan), c'est-à-dire pendant les derniers jours de l'année finissante et les premiers jours de l'année qui commence, pour en permettre un renouvellement, un commencement. Ainsi, les phases du mythe d'Adonis coïncident avec les phases de la lune -apparition-croissance - décroissance - disparition - et réapparition au bout de trois nuits de ténèbres.⁴⁹⁷ Ces phases ont joué

*

un rôle immense dans l'élaboration de "théories" cohérentes concernant la mort et la résurrection, la fertilité et la régénération etc... Cette vision lunaire du devenir universel aura des conséquences optimistes et qu'il impose d'appeler "sagesse mythique". Cette sagesse consiste à dire que ; connue la disparition de la lune n'est jamais définitive, puisqu'elle est nécessairement suivie d'une nouvelle lune, la disparition de l'homme ne l'est pas davantage, en particulier, la disparition même de l'humanité toute entière n'est, jamais totale, car une nouvelle humanité renaît d'un couple de survivants. "Le printemps était là et la Nature commença de s'exprimer dans le murmure des ruisseaux et des rus, dans le sourire des fleurs, tandis que l'âme de l'homme débordait de ravissement et de joie. Soudain, la Nature se mit à croître, comme animée par une sorte de fureur, et elle dévasta la merveilleuse cité. Alors, l'homme oublia son rire, sa douceur et

sa générosité. J'ai vu l'homme ériger, au long- de son histoire, des tours, des palais, des cités, des temples, partout sur la terre. Et j'ai vu la terre en fureur se retourner contre ces édifices, s'en emparer pour les engloutir à nouveau dans son sein Mais l'homme, je l'ai vu debout dans son habit divin, tel un géant, parmi la colère de la destruction, raillant la colère de la terre et le déchaînement des éléments... Parmi les ruines de Babylone, de Ninive, de Palmyre et de Pompéï, l'Homme se dressait, pareil à une colonne lumineuse. Et je l'ai entendu entonner le chant de l'immortalité :

Que la Terre prenne
Ce qui lui appartient
Car moi, Homme,
Je n'ai point de fin"⁴⁹⁸.

Cette conception cyclique de la disparition et de la réapparition de l'humanité s'est également conservée dans les cultures historiques. En fait, cet optimisme se réduit à la conscience de la normalité, de la catastrophe cyclique, à la certitude qu'elle a un sens et, surtout, qu'elle n'est jamais définitive. Dans la perspective du mythe d'Adonis, la mort de l'homme, comme la mort périodique de l'humanité sont nécessaires, tout comme le sont les trois jours de ténèbres qui précèdent la renaissance de la nouvelle lune. Gibran, en plusieurs endroits, semble nous dire cela : une forme, quelle qu'elle soit, du fait même qu'elle existe comme telle et qu'elle dure, s'affaiblit et s'use pour reprendre sa vigueur, il faut qu'elle soit réabsorbée dans l'amorphe⁴⁹⁹, ne serait-ce que pour un seul instant, être intégrée dans l'Unité primordiale dont elle est issue, en d'autres termes, rentrer dans le Chaos sur le plan cosmique, dans l'orgie (purification) sur le plan social et dans les ténèbres pour les semences.

C'était les douleurs d'un archétype qui conférait à ce peuple réalité et "normalité". le très ancien mythe de la souffrance, de la mort et de la résurrection d'Adonis connaît des répliques et des imitations dans presque tout le monde paléo-oriental et les vestiges de son scénario se sont conservés jusque dans la gnose post-chrétienne. Les lamentations et les réjouissances populaires, commémorant les souffrances, la mort et la résurrection d'Adonis, ont eu sur la conscience de l'Orient archaïque une résonance dont on mesure l'ampleur à son mérite, car il ne s'agissait pas seulement d'un pressentiment de la résurrection, qui suivra la mort de l'homme, mais également de la vertu consolatrice des souffrances d'Adonis ou d'Astarté pour chaque homme, en particulier. N'importe quelle souffrance pourrait être supportée à condition de se souvenir du drame d'Adonis. C'est une façon courageuse de répondre au hasard de l'histoire⁵⁰⁰. Salma Karama, fille d'un peuple essentiellement religieux,⁵⁰¹ vient dans le temple du Baal et d'Astarté pour se lamenter et, finalement, choisir la croix comme seule consolation et espoir. Comment peut-on expliquer autrement l'adieu collectif à la vie du peuple de Sidon et de Tyr devant leurs conquérants ? Ils se brûlèrent vifs pour conserver leur liberté. Comment expliquer cela, sinon par cette espérance en la résurrection imminente. Seul un peuple de pareille "sagesse mythique" a pu humilier Alexandre devant les portes de Tyr et seul un peuple de pareille "foi" au sens chrétien a pu endurer les souffrances des

opprimés de "l'Esprit Rebelle". Et, enfin, comment peut-on expliquer aujourd'hui la résolution du peuple Libanais de vivre et de se défendre ? Ainsi, comme le drame d'Adonis justifiait la destruction de la Phénicie d'hier, ainsi la croix aujourd'hui la justifie aussi.

En d'autres termes, selon Gibran, tout est rendu supportable, même la mort, et la déesse Astarté, la messagère, ne tardera de venir éveiller et sauver son amant des ténèbres, car ce qui se répétait indéfiniment hier ne se répétera plus ad finitum. Lorsque viendra le Messie, le monde sera sauvé une fois pour toutes et l'histoire, abolie non dans le présent mais aussi dans le futur, cessera d'exister. Ainsi, comme Astarté et ces déités tenaient les sociétés (agraires) près de la vie, Jésus, la nouvelle Astarté, la leur donnera toute entière. "Ma Bien-aimée, mon âme n'était-elle pas, hier, comparable aux tribus d'Israël ? N'attendais-je pas dans le silence de la nuit que vienne le Sauveur qui me délivrerait des chaînes et des maux du temps ? N'éprouvais-je point, comme toutes ces nations du passé, l'ultime faim et la soif spirituelle ? ... Tout cela arriva lorsque la souffrance déchira mon coeur, que l'Espoir s'acharna à raccommoier. En une nuit, en une heure, en un instant temporel, l'esprit quitta le centre du cercle de la vie divine ... Pour moi, les jours ressemblaient aux nuits, ma Bien-aimée. Mais vois, l'aube est venue, bientôt le soleil se lèvera. Le souffle de l'Enfant Jésus a rempli le firmament et s'est mélangé à l'éther. La vie, qui hier encore était lourde d'afflictions, désormais déborde de joie, car les bras de l'enfant m'entourent et étreignent mon âme"⁵⁰² ... Il détrôna Baal et, à sa place, fit asseoir une pauvre femme de laboureur qui ensemait des champs et les labourait avec grande peine⁵⁰³. Ma Bien-aimée, devant moi, s'étend désormais une vie qu'à mon gré je peux façonner en noblesse et en beauté⁵⁰⁴. Ainsi, Jésus serait "la lumière et la vie" ... "le Muthos et le Logos"⁵⁰⁵.

CONCLUSION GENERALE

S'il est vrai, à en croire les théories positivistes, que la mythologie soit apparue à l'origine comme un premier et naïf essai d'explication de l'univers, l'on doit voir en elle l'enfance de la philosophie. Les progrès de la philosophie l'ont rapidement conduite à renier son origine mythique, à se définir même comme l'antithèse de ce qui fut pourtant son point de départ. Mais, par ce mouvement pendulaire qui est celui de son progrès, la raison éprouve de temps à autre le besoin de se retremper dans l'atmosphère de sa naissance et ce retour aux sources survient souvent à la suite d'une période de rationalisme intransigeant : nous assistons actuellement à l'une de ces régressions fécondes, sous la poussée conjuguée de l'exploration de la mentalité primitive, de l'histoire des religions, de la psychologie des profondeurs.

L'examen des diverses tentatives modernes de revaloriser la mythologie, de Schelling à Eliade, telles que nous les avons décrites dans notre essai, permettrait facilement de dresser le "bilan des services que la philosophie peut attendre du mythe. Nous avons rencontré presque à chaque page de notre enquête de telles considérations sur l'utilité philosophique de la mythologie que nous voudrions, pour finir, les rassembler rapidement en en soulignant - après avoir exhumé un peu des analyses oubliées -, la consonance avec certains points de vue modernes.

Anciens et Modernes s'accordent à reconnaître les bienfaits que le mythe procure à la philosophie religieuse et ce sont souvent les mêmes que l'on signale de part et d'autre. Pour la commodité de l'exposé, distinguons dans cette fonction philosophique de la mythologie un aspect objectif et un aspect subjectif, selon que le mythe s'impose surtout à l'attention par son adaptation naturelle à la vérité religieuse ou par les facilités qu'il introduit dans le travail du philosophe.

Si la divinité se présente comme le premier objet de la philosophie, il faut admettre que le mythe y est merveilleusement proportionné. Plutôt que de se livrer sans réserves à une connaissance indiscreète, la vérité religieuse aime à s'entourer d'une certaine pudeur. Dans ce domaine où la faiblesse humaine ne peut se flatter d'atteindre l'évidence, le discours direct est mal adapté ; le mythe au contraire respecte le halo de mystère qui défend l'approche du divin⁵⁰⁶ ; il est comme une parure qui le protège et en sauvegarde le caractère imposant. On aura reconnu dans ces réflexions la signature de Maxime de Tyr.

A supposer même que la description claire puisse avoir prise sur la divinité, elle n'en donnerait jamais qu'une représentation simpliste et étriquée. Le mythe, par son équivocité même, traduit mieux la richesse de son objet ; alors que le discours direct ne peut être compris que d'une seule façon, l'approche allégorique permet une pluralité d'interprétations rationnelles et donc, par conséquent, une idée plus exacte de l'inépuisable fécondité de la vérité.

Mais en même temps qu'il lui assure une précieuse adaptation à la complexité de la vérité, le caractère polyvalent du mythe souligne l'inadéquation

de la pensée mythique et de la pensée rationnelle, et les précautions dont il convient d'entourer le maniement du premier de ces instruments. Nous pouvons rappeler que le mythe n'est jamais l'équivalent d'un raisonnement rigoureux ; nullement coextensif à la vérité, il ne coïncide jamais avec elle que partiellement ; on doit donc y prendre simplement ce qui a trait au sujet et rejeter toute la frange par laquelle il le déborde, Plotin précise la déformation que le mythe trop strictement entendu risque de faire subir à la réalité \hat{e} étant par sa nature un récit déployé dans la durée, il décrit nécessairement comme successifs des êtres qui sont en vérité synchroniques ou, mieux, qui transcendent la catégorie du temps. On pourrait d'ailleurs avec autant de raison faire l'observation inverse : le mythe télescope souvent dans une description unique et indistincte des événements qui se sont produits à différentes époques et dans des lieux divers ; comme le dit Ballanche, "la mythologie est une histoire condensée et, pour ainsi dire, algébrique. La tradition groupe les événements primitifs, pour faire d'un ensemble de faits un seul fait symbolique"⁵⁰⁷ ; Creuzer signalait de même dans le mythe son caractère de brachylogie et le fait qu'il permet un exposé plus bref, par où il soulage l'effort de la mémoire. Que le mythe distende la réalité (selon Plotin) ou qu'au contraire il la resserre, - les deux points de vue étant d'ailleurs vrais et devant être maintenus l'un et l'autre -, cette déformation n'en condamne nullement l'emploi ; elle n'est qu'un risque qu'il suffit de connaître pour l'éviter.

Tels sont, de l'aveu de l'Antiquité, les caractères par lesquels l'expression mythique ou allégorique se trouve naturellement adaptée à l'objet de la philosophie religieuse : par sa réserve et sa discrétion, elle en respecte le mystère ; étant susceptible d'une pluralité d'interprétations diverses, elle en évoque mieux qu'aucune autre la richesse ; la déployant dans le temps ou, au contraire, la contractant en formules dont la densité se grave dans la mémoire, elle en facilite, moyennant certaines précautions, l'investigation et l'enseignement ; enfin, grâce à sa puissance d'évocation, elle permet de décrire les vérités les plus relevées qui, sans cette traduction, demeureraient inexprimables. Mais, outre cette correspondance objective à la philosophie, le mythe rend des services d'ordre subjectif, par lesquels il aide à l'effort du philosophe.

L'excessive austérité est un obstacle qui pourrait détourner de la philosophie les vocations mal assurées. A ce danger, le mythe, par son agrément, apporte un remède. Maxime de Tyr célèbre la douce musique des mythes, qui enchantait l'âme au temps de sa simplicité originelle, de même que les nourrices bercent les enfants par des fables. De cette analyse de la fonction psychologique du mythe, on pourra discerner d'abord le rôle "consolateur" du mythe et en même temps le rôle "cathartique" qui purifie l'âme de ses frayeurs et de ses opinions malsaines.

Si le mythe égaie ou rassène le philosophe, ce n'est pas pour l'engager à la paresse mais, au contraire, pour le contraindre à l'activité de la raison. Par son obscurité, il fouette l'intelligence et lui fournit l'occasion de faire, pour elle-même et pour les autres, la preuve de sa pénétration, car l'évidence toute faite ne peut qu'engourdir l'exégète, tandis qu'une certaine dose de ténèbres le force à en

sortir et à rechercher la clarté. Cette appréciation de la fonction stimulante de l'allégorie provient également de Maxime de Tyr : l'âme humaine a tendance à mépriser le résultat qu'elle peut trop facilement atteindre, alors qu'au contraire la distance et la difficulté sont un aiguillon qui l'excite, elle poursuit avec plus d'empressement le but qui semble devoir lui échapper ; une fois qu'elle l'a atteint, elle l'aime d'autant plus que la recherche lui en a coûté. Toute cette psychologie de la poursuite s'applique à la vérité enclose dans le mythe : l'effort nécessaire pour atteindre la signification religieuse, à travers l'enveloppe mythique, stimule l'âme ; quand elle a, non sans peine, rejoint la vérité, elle s'y attache davantage, la considérant en quelque sorte comme son oeuvre propre.

Cette valeur protreptique du mythe et de l'allégorie atteint son maximum lorsque l'obscurité touche à l'absurde, car l'on peut à la rigueur s'accommoder de l'obscur, mais l'esprit le plus léthargique ne peut s'installer dans l'absurdité, qui le déloge malgré lui et le contraint à la recherche. Pascal a noté le rôle exégétique de la contradiction : dès que l'Écriture, prise dans son sens littéral, contredit la nature de Dieu ou se contredit elle-même, c'est l'indice qu'il faut l'entendre au sens figuré. Toute la section X de l'édition Brunsvicg est traversée par cette idée que la contradiction est signe d'allégorie⁵⁰⁸. Pascal ne parle pas d'absurdité, bien que la notion en soit sous-jacente, mais Alain prononce le mot : il voit dans l'absurde l'un des ingrédients indispensables à l'exact fonctionnement de l'esprit ; la raison paresseuse souhaiterait de s'arrêter aux images, trouvant en elles le repos, mais aussi la mort ; heureusement, l'absurdité de l'imagerie la réveille et la contraint de pousser au-delà ; car l'absurde a cette propriété d'être insoluble à son propre niveau ; on ne peut s'y tenir et on ne s'en débarrasse qu'en le surmontant ; l'image cohérente est un piège dans lequel l'esprit s'engoue ; l'image absurde, au contraire, le réduit à rechercher une vérité plus élevée et seule cohérente⁵⁰⁹. Telle est l'analyse d'Alain, qui rejoint par là les réflexions de Plotin et de Bergson. Nous nous étonnons d'en retrouver l'écho jusque chez Pascal ; plus que sa fonction psychologique, plus que ses vertus stimulantes, Pascal apprécie dans l'expression allégorique sa puissance sélective, qui permet de cacher aux profanes la vérité de l'Écriture et de la dévoiler à ceux que touche l'argument des prophéties⁵¹⁰.

Malinowski écrivait en 1926: "le Mythe tel qu'il existe dans une communauté primitive, c'est-à-dire sous sa forme vivante et spontanée, n'est pas seulement une histoire, mais une réalité vécue. Il n'appartient pas à l'ordre de la fiction, comme les romans de nos jours, mais c'est une réalité vivante, dont on croit qu'elle est arrivée autrefois, dans les temps primordiaux, et qu'elle continue depuis lors à exercer une action sur le monde et la destinée des hommes (...) Ces histoires ne doivent pas leur survie à un intérêt gratuit ; on ne les considère pas comme des contes imaginés ou même des récits authentiques ; elles constituent pour l'indigène l'expression d'une réalité⁵¹¹ primordiale, supérieure, plus imposante, qui conditionne la vie présente, le destin et les activités de l'humanité, dont la connaissance fournit, à l'homme les motifs de ses actes

rituels ou moraux et, en même temps, lui donne des indications sur les moyens de les accomplir"⁵¹².

La situation du mythe, à la racine même de la pensée, alors que celle-ci est encore l'ébauche d'une action, explique pourquoi tous les peuples, sans exception, ont possédé une mythologie parce que, sans mythe, l'action devient impossible ; maintenant nous comprenons mieux le sens qu'a voulu donner Schelling à cette citation ; "Un peuple n'existe comme tel qu'à partir du jour où il s'est décidé pour une mythologie et qu'il en a fait "sa mythologie"⁵¹³. Elle explique aussi pourquoi les modernes les plus évolués, les plus "éclairés" n'en sont pas dénués. Il existe de nos jours, naturellement, comme dans tous les temps, des mythes politiques, qui n'ont parfois avec la réalité historique "objective" que des rapports assez lâches. Mais, d'autre part, quel historien de l'Orient n'a été conduit à mesurer l'action (encore sensible) d'un mythe comme celui de la résistance de Tyr devant Alexandre et de Sidon devant les Perses ? L'image même du "navire", symbole d'évasion vers d'autres terres promises, lui aussi est devenu un mythe, le serment d'adieu des Sidoniens et des "Carthaginois, qui rejoignaient souriants le Melquart sur son bûcher avec tout l'espoir d'une apothéose imminente, est aussi un mythe. Que dirions-nous de la mort et de la résurgence⁵¹⁴ d'Adonis ?

Ce sont des mythes, dont l'efficacité ne dépend nullement du fait (contingent) que l'événement ait eu lieu ou non mais, comme la lumière qui nous éclaire ou l'air que nous respirons, ils ne se laissent pas directement percevoir. Il faut à chacun un effort singulier pour découvrir leur présence au sein de sa propre pensée. Ils imprègnent notre conscience et, plus encore, notre subconscience, ils sont notre "vérité", une vérité qu'il est sacrilège, parfois mortel, de mettre en question. Et cela s'applique à tous les domaines de la vie personnelle, car il n'en est aucun qui soit exempt de mythes et, singulièrement, au moment des choix décisifs. Les héros que l'on admire secrètent spontanément des mythes et l'on sait que, sans Melquart et sans l'exemple tyrien, Hannibal n'aurait, sans doute, pas entrepris la conquête de l'Occident. L'adolescence, dans tous les temps, s'est donné des mythes que l'âge mûr, parfois, a eu le courage de réaliser. Et ce qui est vrai de chacun est vrai des sociétés. Il existe une "société sémitique" dont la vitalité, prolongée par les épopées phéniciennes, anime une bonne partie de l'âme Levantine moderne. Peu importe si la chute de la Phénicie prédite par Ezéchiel eut lieu ou non !

Mais, comme toutes choses humaines, comme le langage et les lois, les mythes s'usent et perdent de leur efficacité. Il arrive un moment où les individus y adhèrent de moins en moins, c'est le temps des "dieux morts". Les mythes pour autant ne disparaissent pas, ils se transforment. En se détachant progressivement des consciences, qu'ils cessent d'imprégner, ils acquièrent une réalité objective⁵¹⁵, qui les rend perceptibles et les expose à la critique. Le plus souvent, il se trouve alors un penseur pour les recueillir, les classer, constituer une mythologie. Cela s'est produit en Phénicie dès le I^{er} millénaire av.J.C. et, sans doute, plus tôt. Cela s'est produit sous des formes plus diverses dans tous les pays où des poètes ont constitué la mythologie en sagas ou en épopées et où les

prêtres en ont intégré la substance dans des "livres sacrés" pour en nourrir la religion. Ou, plus humblement, le mythe est devenu conte, sur les lèvres des vieillards, et, dégénéré, appartient au folklore. Lorsque la mythologie cesse ainsi d'être apparente, elle s'enveloppe de mystères, sa vérité interne, son efficacité n'apparaissent plus et l'on commence à s'interroger sur sa signification, chose impensable aussi longtemps qu'elle vivait. La mythologie phénicienne n'a pas échappé à cette loi. Au moment où nous la saisissons, elle est déjà mystérieuse aux Phéniciens eux-mêmes. Les mythologies orientales⁵¹⁶, telles que nous les saisissons aujourd'hui, apparaissent comme des témoignages ou, si l'on préfère, des vestiges, plus ou moins dégradés, d'un état ancien. Ils sont la préhistoire de notre société actuelle libanaise. A cet égard, ils ressemblent assez aux langues ; celles-ci, lorsque nous pouvons les connaître, parlées ou fixées dans des textes littéraires, constituent également des documents émanés d'un passé fort ancien.

De même encore que la linguistique n'a point pour objet de découvrir l'origine du langage (problème tenu pour insoluble), de même la mythocritique ne prétend point expliquer l'origine des mythes. Elle prétend, suivre leur évolution, sur une durée aussi longue que possible, découvrir les transformations qu'ils ont subies au cours de leur existence, avant de se cristalliser sous la forme que nous leur connaissons. On parviendra de la sorte, pense-t-on, à discerner, sous-jacents à la forme mythique particulière, des schèmes de pensées extrêmement anciens, en quelque sorte, les cadres "instinctifs" dans lesquels se coule la pensée d'une société.

En France, les travaux de Georges Dumézil ont beaucoup contribué à faire progresser et connaître de telles recherches qui sont extrêmement délicates. Ils ont montré, sans aucun doute possible, que des formes de pensée mythique rencontrées à Rome, par exemple, apparaissent parfaitement reconnaissables dans les épopées du monde indo-iranien, dans les sagas germaniques, dans les contes celtiques, c'est-à-dire dans toute l'étendue du monde "indoeuropéen". Reste la mythologie phénicienne, pour laquelle les résultats sont moins clairs, ce qui laisse entendre qu'elle a beaucoup emprunté aux domaines orientaux, sémites et présémites et, peut-être, qu'elle résulte d'une synthèse plus complexe.

Naturellement, l'essai que nous présentons aujourd'hui ne doit que bien peu aux recherches de comparatistes; seulement, partant d'une hypothèse philologique, il prétend, sous l'apport de la psychologie à la mythologie, rassembler quelques unes des données à partir desquelles on peut espérer se faire une idée un peu exacte de ce que fut historiquement la pensée mythique des sociétés sémitiques et, en particulier, phénico-libanaise. A la lecture, on constatera, peut-être, que cette pensée est extrêmement diverse, peut-être même les différences seront-elles plus visibles que les ressemblances. Mais il était nécessaire de rappeler que ces mythes ne sont pas le produit déplorable de la folie humaine, ni même l'étape nécessaire qui précède, en tous lieux, la pensée rationnelle. Ils sont inséparables de toute pensée, dont ils forment un élément essentiel et vital. Sans eux, la conscience humaine est mutilée, blessée à mort.

Essayons de les mieux connaître, ne serait-ce que du dehors, c'est pénétrer plus avant dans la pensée de ses hommes, ce n'est pas seulement céder au plaisir (aussi légitime soit-il) de lire ou de relire un recueil de belles histoires.

APPENDICES

1^{er} Appendice

Le Blé de Sainte-Barbe

Nous avons signalé une survivance curieuse de la coutume des Jardins d'Adonis dans l'usage provençal du "blé de Sainte-Barbe" qui, placé à l'époque de Noël, dans des soucoupes humides, des siétons, germe et se dessèche en quelques jours.

Cet usage, très vivant encore, mérite d'être expliqué et commenté.

C'est le 4 décembre, jour consacré à Sainte-Barbe, qu'on met des grains de blé, et parfois des lentilles, avec un peu d'eau, dans des assiettes et des soucoupes que l'on dispose sur les tables, les bahuts, les armoires, les commodes, les consoles et les cheminées, et quelquefois sur les fenêtres. Les magasiniers leur font même un autel de leur comptoir et de leur vitrine. Plus tard, on place ces petits jardins devant la crèche. D'ordinaire, ils ont aussi une place d'honneur, le jour de Noël, sur la table du "gros souper". C'est ce que chante un ancien Noël provençal :

Lou blad de Santo-Barbo
Que per aquéu jour si gardo,
A taulo lou fau bouta
Mai aco's un pla per arregarda.⁵¹⁷

La croyance populaire attribue au blé de Sainte-Barbe un pronostic pour les moissons, qui seront avantageuses si le blé a bien poussé, mauvaises si les graines de Noël ont mal germé. Aux premiers jours de janvier, on met en terre le blé de Sainte-Barbe, comme on enterrait Adonis, comme on jetait ses jardins dans les fontaines l'Athènes. C'est, en somme, le symbole du renouveau de la terre et l'image des espérances de l'année nouvelle.

Dans une brochure publiée à Marseille en 1903,⁵¹⁸ nous trouvons, sur cet usage antique, quelques appréciations diverses, qu'il convient de signaler.

Aux yeux de Frédéric Mistral, le blé de Sainte-Barbe représente les prémices de la moisson, ce qui, d'ailleurs, est parfaitement conforme à la tradition païenne, où Adonis apparaît comme l'image de la moisson et particulièrement du blé⁵¹⁹. Voici ce qu'écrit Mistral : "Per que lou blad en erbo posque figura sus la taulo de Calèndo, fau que siegue d'uno oertano autour : e per ave l'autour vougudo, fau que lou blad fugue mes din l'aigo très semanos avans Nouvé. Or se vai capita qu'aco toumbo justamen lou jour de Santo Barbo (perqué se dis, Santo Barbo la barbudo

Très eemano avant Nadau).

E comme aquéu noum de Barbo rappello tout,; d'un térens la barbo de l'espigo, li barbeno âou gran en terre e, basto, lou blad barbu, noste pople

galejaire apello blad de Santo Barbo aquéu que représente li premice de la meissoun".

Voici, d'autre part, l'opinion d'un érudit provençal, M. Séverin Icard. :

"Avant de couvrir le sillon, avant de cacher la semence au sein de la terre où elle doit y mourir pour y ressusciter, la religion qui a divinisé toutes les forces de la nature a voulu garder de cette semence le symbole vivant pour l'entourer d'un rite sacré, et le blé de la Sainte-Barbe, cultivé religieusement sous l'oeil tutélaire des dieux lares, n'est que le pendant de la lampe perpétuellement entretenue dans le temple de Testa, symbole que nous retrouvons dans la lampe toujours allumée de nos sanctuaires et dans le modeste luminaire qui veillera bientôt nuit et jour devant la petite crèche. Le blé de la Sainte-Barbe est un hommage rendu au principe humide, comme le feu des Vestales est un hommage rendu au principe igné ...

"Le principe igné, figuré par le Soleil, triomphe pendant l'été et les feux de la Saint-Jean que nous allumons au Solstice proclamant sa victoire ; l'eau, figurée par la lune, "astre femelle et mou, qui résout les humidités nocturnes et les attire" (Pline), par la Diane Syrienne aux cent mamelles gonflées de lait, l'eau, principe humide, triomphe pendant l'hiver, et l'hommage que nous rendons au blé de la Sainte-Barbe, emblème des futures moissons, marque sa victoire. Tout ce qui a été, tout ce qui est et tout ce qui sera n'est que de l'eau volatilisée par le Soleil ... Les religions anciennes, sous mille formes différentes, sous diverses allégories, n'étaient qu'une adoration rendue à ces deux principes, et les initiés de la doctrine secrète en savaient plus que nos savants sur le rôle du principe igné et du principe humide dans l'épanouissement des forces de la Nature.

"Et nous ne devons point nous étonner de retrouver ces pratiques païennes dans la religion chrétienne ; celle-ci les a acceptées en les christianisant, et de même qu'elle transformait les temples en églises, elle transformait les cérémonies païennes en cérémonies chrétiennes pour faciliter les conversions et pour ne pas trop offusquer les nouveaux venus, surtout parmi les habitants de la campagne, les pagani, si profondément attachés au culte extérieur de leurs dieux et restant païens quand même, malgré leur conversion, par atavisme, par tradition. Tout est, païen et antique, depuis les jeux de l'enfant jusqu'aux patriarcales cérémonies des familles, dans notre Provence restée toujours ardente et "belle comme une jeune Grecque, forte et puissante comme une vigoureuse Romaine. Dans quelques jours, le soir du grand souper, l'aïeul, religieusement, videra son verre dans l'âtre qui flambe. le bon vieillard ne se doutera pas de la grandeur et de la solennité de son geste : le geste pourtant est celui du prêtre de Mithra enfonçant le poignard rituel dans le flanc du taureau symbolique ; ce geste ne fait que répéter en petit le grand acte créateur de la Nature, par le feu et par l'eau. L'époque de la naissance de l'Enfant-Dieu a été admirablement choisie pour consacrer par un culte familial la naissance de toutes choses, et les deux grands principes de cette naissance, le principe humide et le principe igné, le principe femelle et le principe mâle, le blé de la Sainte-Barbe et la veilleuse de

la Crèche, se trouvent synthétisés dans la bûche de Noël, symbole dont la signification est encore plus nettement frappante".

Voici encore, à ce sujet, quelques vers d'un poète provençal, M. Clément Galicier :

Ero lou souar de Santo-Barbo.
Diguères : "Fau que samenen
Quauquei grain. Quand, meissounaren
Faren de mita de la gerbo !"

E risies, e, subran, dins ieu,
Fugué coumo'n rai toun idéio
De veire, sus la chamineio,
Erbeja lou blad dou bouen Dieu.

Un pau d'aigo 'm' uno pouegnado
De béu gran rous dins un sietoun,
Lou tout béni 'me dous poutoun
Vaquit la semenço jitado.

E, jour per jour, dins ren de tems,
Tremudado en un béu clôt d'erbo,
La samenaio éro superbo
Coumo'n sourire de printems

On comprend dès lors quelle étroite filiation relie le blé de la Sainte-Barbe aux jardins d'Adonis. La coutume s'est transmise sans modification sensible, et le symbole même de cette végétation hâtive aux fêtes de Noël ne se sépare point nettement du symbole de l'Adonis antique. Mistral indique très bien l'identité des deux usages, en disant que le blé de la Sainte-Barbe représente les prémices de la moisson. N'est-ce pas avec le même sens, avec la même intention, que le blé semé dans les jardins symbolisait le jeune dieu, image lui-même de la moisson et des fruits de la terre ? Quant à l'eau, qui remplace la terre dans les siétons du blé de Sainte-Barbe, il serait peut-être imprudent de suivre jusqu'au bout les commentaires de M. Séverin Icard. Il n'y faut probablement voir qu'un agent de fermentation plus rapide, choisi de préférence à la terre qui, en cette saison et sous un pâle soleil, n'aurait pu faire germer les grains assez rapidement pour leur conserver leur symbole de végétation hâtive et éphémère".

2^{ème} Appendice

Moloch n'égalé pas Adonaï?

Moloch et Adonaï dans presque toutes les études sémitiques sont considérés comme un seul personnage. Cette opinion générale provenait surtout de la bible, donc d'une source hostile aux divinités phéniciennes. Or, durant nos recherches, nous avons cru trouver ce qui peut dissiper cette erreur commune. C'est dans un livre parlant des religions des Soubbas ou Sabéens que nous avons rencontré ce précieux texte⁵²⁰ : "Les Soubbas ont un livre d'astrologie que leurs prêtres et savants consultent, le premier jour de l'an, pour prédire, par des calculs assez compliqués, les événements qui doivent arriver dans le courant de la nouvelle année et pour savoir l'état de fertilité ou de sécheresse auquel ils doivent s'attendre cette année-là⁵²¹. Dans la dernière nuit de la lune, les Soubbas se gardent bien de s'approcher de leurs femmes, attendu, disent-ils, que cet astre se trouvant absent cette nuit-là, les rênes du gouvernement nocturne, qui sont abandonnées par l'astre titulaire, sont tenues par les. "Molokhouns" ou les "esprits malins" ; et que par conséquent toute progéniture émanant de cette union serait frappée d'une altération dans sa forme naturelle ou d'une infirmité quelconque. Les enfants qui naissent sourds-muets, borgnes, naturellement circoncis, et ceux qui ont un membre ou un organe de plus ou de moins, ne sont que le fruit d'unions accomplies pendant la dernière nuit d'une lunaison. Les personnes sujettes à ces difformités ne peuvent point, si ce sont des hommes, être prêtres, ni sacrificateurs ; si ce sont des filles, elles ne peuvent pas être les femmes d'un de ces fonctionnaires religieux"⁵²².

Il ressort de ce texte que les "Molokhouns" ou le Moloch cité dans la Bible n'est pas à confondre avec Adonis, surtout si l'on admet que ce même Adonis, est aussi symbolisé par la "lune" bienfaitrice. C'est durant, son absence que les esprits malins règnent. Donc, toute confusion entre ces deux entités distinctes est une erreur et qu'Adonis soit pour une raison ou une autre pris pour cette déité dévoratrice qu'est le "Moloch" n'est qu'accidentel. Le "tarif de Marseille" nous donnera une idée à propos du sacrifice dédié au Baal-Adonis.

Le texte est de Lagrange⁵²³ :

"1. Temple de Baal Saphon. Tarif des redevances qu'ont fixées les personnes préposées aux redevances, au temps des Seigneurs Ililles baal le suffète, file de Bodtanit, fils de Bod echmoun, et de Ilil les baal.

2. Le suffète, fils de Bodechmoun, fils de Ilillesbaal et de leurs collègues.

3. Pour tout boeuf, que le sacrifice soit expiatoire ou pacifique ou holocauste, les prêtres auront dix pièces d'argent pour chaque et, pour l'expiatoire, ils auront, en sus de cette redevance, de la chair d'un poids de trois cents.

4. Et pour le pacifique, les abatis(?) et les articulations(?); et les peaux et les jambes (?) et les pieds et le reste de la chair seront pour celui qui offre le sacrifice.

5. Pour un veau dont les cornes n'ont pas encore poussé non coupé (?) ou pour un cerf, que le sacrifice soit expiatoire ou pacifique ou holocauste, les prêtres auront cinq pièces d'argent pour chaque et, pour l'expiatoire, ils auront
6. en sus de cette redevance de la chair d'un poids de cent cinquante et, pour le pacifique, les abatis(?) et les articulations(?); et les peaux et les jambes(?) et les pieds et le reste de la chair seront pour celui qui fait le sacrifice.
7. Pour un bélier ou une chèvre, que le sacrifice soit expiatoire ou pacifique ou holocauste, les prêtres auront un sicle d'argent, deux zer par chaque et, pour le pacifique, ils auront* en plus de cette redevance les abatis(?)
8. et les articulations(?) ; et les peaux et les jambes (?) et les pieds et le reste de la chair seront pour celui qui fait le sacrifice.
9. Pour un agneau ou un chevreau ou pour un faon de cerf, que le sacrifice soit expiatoire ou pacifique ou holocauste, les prêtres auront trois quarts (de pièce) d'argent ... et ... zer. Et, pour le pacifique (?), ils auront
10. en sus de cette redevance les abatis(?) et les articulations (2) ; et les peaux et les jambes (?) et les pieds .et le reste, de la chair seront pour celui qui fait le sacrifice.
11. Pour un oiseau, domestique ou de vol(?), que ce soit un holocauste ou un purgatoire ou un haruspical, les prêtres auront trois quarts de pièce d'argent, deux zer pour chaque ; et la chair sera pour celui qui offre le sacrifice.
12. Pour un oiseau, s'il s'agit de prémices sacrées, ou s'il s'agit d'un sacrifice de gibier, ou s'il s'agit, d'un sacrifice de bête engraisée, les prêtres auront en argent dix pour chaque.
13. Et pour tout pacifique qui sera porté devant la divinité, les prêtres auront les abatis(?) et les articulations(?) et pour un pacifique
14. Quant aux libations et quant à la graisse et quant au lait et quant à tout sacrifice qu'un particulier peut sacrifier en offrande ... les prêtres n'auront rien ...
15. Pour tout sacrifice que sacrifie un propriétaire de troupeaux ou un propriétaire d'oiseaux, les prêtres n'auront rien de cela.
16. Tout corps municipal et toute gens et toute confrérie religieuse et tous les particuliers qui sacrifieront ...
17. Ces particuliers la redevance pour chaque sacrifice selon qu'il est statué dans l'édit ...
18. Toute redevance qui n'est pas statuée sur cette table, il sera donné selon l'édit qui a été fixé par Ilillesbaal, fils de Bodtanit
19. et Ilillesbaal, fils de Bodechmoun, et leurs collègues.
20. Tout prêtre qui prendrait une redevance en transgression de ce qui est statué sur cette table sera mis à l'amende
21. Tout offrant d'un sacrifice qui ne donne pas le ... de la redevance qui ...

3^{ème} Appendice

Adonis au-delà du mythe

Il existe, dans la mythologie phénicienne, une légende particulièrement significative et riche d'enseignements, parce qu'elle illustre bien à la fois l'importance de l'enracinement historique dans la formation de l'âme libanaise et la nécessité de la compléter par le recours à une autre notion : il s'agit du mythe d'Adonis.

La beauté de cette légende ne provient pas seulement de l'émotion profondément humaine qui s'en dégage et du cadre, d'une grandeur fascinante et farouche, qui en a perpétué jusqu'à nos jours le souvenir. Elle résulte, tout autant, de la richesse de sa signification symbolique et des correspondances qui peuvent être établies entre cette signification et l'âme libanaise. Car cette histoire d'amour et de mort est, par bien des côtés, la nôtre : le sang du jeune héros victime de la jalousie devient, à nos yeux, celui de l'antique Phénicie qui, longtemps prospère et heureuse, suscita les convoitises d'ennemis qui ne la valaient pas et finit par succomber sous leurs coups. Ce sang, que le fleuve charrie à la mer, c'est le Liban, ainsi dépossédé de son âme, disloqué, écartelé, condamné à l'errance, cherchant refuge au sein de la mer occidentale, certes douce et apaisante, mais où sa personnalité originelle ne peut manquer de se dissoudre. Mais le cycle d'Adonis recommence indéfiniment : sa mort, à chaque printemps, n'est-elle pas aussi la promesse d'une résurrection ? Le sang qu'emporte tous les ans la mer est, chaque fois, un sang nouveau, riche des promesses d'une vie débordante et tumultueuse. Or, la source perpétuelle de ce sang nouveau, c'est la Montagne : c'est grâce à elle qu'Adonis ne meurt jamais définitivement et que le renouveau est toujours possible. 311e est le lieu des souvenirs et des lamentations funèbres, mais en même temps celui des maintenances et des recommencements dans : l'aube printanière et le rebondissement souverain des eaux.

Il n'est pas indifférent que le plus beau des mythes phéniciens soit si intimement lié à la Montagne. Adonis et son sang, qui sont le Liban phénicien d'hier et de toujours, ne seraient pas ce qu'ils sont s'ils ne puisaient d'elle leur vie et leur force. Entre la mer qui reçoit le sang du héros, et la Montagne où il germe, se déroule tout le destin d'Adonis, toute l'histoire de la Phénicie. Mais cette histoire n'est nôtre que parce que, grâce à la Montagne, Adonis ne meurt pas définitivement, mais peut continuer à renaître. Toute l'âme du Liban s'inscrit donc dans cette relation d'Adonis, le phénicien avec la Montagne et la mer. Mais alors que la mer est bain, réceptacle, où le sang, en se mêlant à l'eau, perd sa couleur propre, la Montagne, elle, est le lieu qui enfante et qui crée, où se nourrit le sang neuf des espérances de demain. Jean Salem⁵²⁴.

BIBLIOGRAPHIE GENERALE

- Alain : Propos sur la Religion,
Reider, 291 p. Paris, 1951.
Préliminaires à la Mythologie,
Hartmann, 218 p. Paris, 1945.

- Al-Biruni : The book of instruction in the elements of the art of Astrology,
trad. by Ramsay Wright, Londres 1934.
Fihrist el Ulum.
Leipzig, 1827.

- Atallah Wahib : Adonis dans la littérature et l'art grecs,
lib. Elincksick, Paris, 1966.

- Ballanche : Oeuvres - premières additions aux prolégomènes,
Paris, édition de 1830.

- Banier l'Abbé : Histoire du culte d'Adonis,
dans Mémoire de l'Académie des Inscriptions et
Belles-lettres, Tome III, Paris, 1723, pp.98-116.

- Barges l'Abbé : Recherches archéologiques sur les colonies phéniciennes,
160 p. Paris, Leroux, 1878.

- Baudissin W.W.G. : Adonis und Esmung.
1 vol. 575 P. Leipzig, 1911.

- Bidez Jean : Vie de Porphyre le philosophe néo-platonicien,
75 p. Leipzig, 1915.

- Bourgade l'Abbé: Toison d'or de la langue phénicienne,
24 p. Duprat, 1852.

- Breasted. James : Histoire de l'Egypte depuis les temps les plus reculés jusqu'à la conquête persane,
2 vol. 632 p. Vroneaud, Bruxelles, 1926.

- Breton Stanislas : Spinoza. Théologie et Politique,
178 p. Col. Théorème, Paris, Désolée, 1977.

- Bochart Samuel : Opéra omnia,
Ed. P. de Villemandy, 2 vol, Lugduni Batavorum, 1707.

- Bultmann R. : L'interprétation du Nouveau Testament,
trad. fran. de O. Laffourrière, Col. Les religions, 255 P.
Aubier (11), Paris, 1955.

- Burnet John : L'Aurore de la philosophie grecque,
Paris, Payot, 1919.

- Brunschviog Léon : Les âges de l'intelligence,
150 p. Paris, P.U.F. 1947.

- Bruyère de la : Les Caractères,
Paris, 1688.

- Caquot André : Sources orientales - plus aut,
Voir Volumes I-II- Paris 1959 et
Volumes V-VI-VIII, Paris 1963.
- Cassirer Ernest : Le philosophie des formes symboliques,
Tome II, La pensée mythique,
Ed. de minuit, 544 P. Paris, 1972.
- Comte Auguste : Cours de philosophie positive,
Paris, 1830.
- . Contenau G. : La civilisation phénicienne,
Nouvelle édition, Payot, Paris, 1949.
Les civilisations assyro-babyloniennes,
143 P. Payot, Paris, 1922.
Les civilisations anciennes du Proche-Orient,
128 p. Ed. Que sais-je ?, P.U.F. Paris, 1955.
Le déluge babylonien, Ishtar aux enfers,
1 vol. 290 p. Payot, Paris, 1941.
L'épopée de Gilgamegh, poème babylonien,
2^{ème} édition, Paris, 1946.
Les Religions de l'Orient,
Ancienne collection : Que sais-je ? je sais, je crois,
Fayard, 148 p, Paris, 1957.
- Cument Franz : Les Religions orientales,
4^{ème} édition, voir Adonis et Sirius dans Mélange
Glutz, T.I, Paris, 1932, pp.257-264.
Adonis et Canicule,
dans Syria, 19535, pp.46-49.
Les Syriens en Espagne et les Adonies à Séville,
dans Syria VIII, 1927, pp.330-341.
- Creuzer-Guigniant : Religions de l'Antiquité,
trad. Guigniant, in 3 tomes, voir T.II, p.930.
- Damascius : Journal des Savants, 1907, pp.36-47, et
Revue de l'histoire des Religions,
LXIII, 1911, pp. 331-339, à propos d'Adonis-Eshmun.
- Détéienne Marcel : Les Jardins d'Adonis, la mythologie des aromates en Grèce,
Gallimard, 248 p. Paris, 1979.
- Dhorme Etienne : Les Religions de Babylonie et d'Assyrie
suivi de
Les Religions des Hittites et des Hourrites, des Phéniciens et
des Syriens
par René Dussaud, col. Mana. Introduction à l'histoire des
Religions, les anciennes Religions orientales, 1 vol. 433 p.
P.U.F. Paris, 1949.
- Diodore de Sicile: Histoire Universelle,
livre IV, chap. VI.

- Driver G.R. : Canaanite mythes and legends,
Edinburgh Clouck, 168 p. 1956.
- Duméry Henry : Critique et Religion, problèmes de méthode
en philosophie de la religion,
358 p. Paris, Sedes. 1957.
Philosophie de la Religion, Essai sur la signification
du christianisme,
T.I, 305 p. T.II, 299 p. Paris, P.U.F. 1957.
- Dunand Maurice : Byblos, son histoire, ses ruines, ses légendes,
Paris, Maisonneuve, 1968.
- Dupuis Charles : Origines des Cultes,
Voir livre III, chap. XII, sur Vénus et
Adonis et Astarté, Paris, 1905.
- Dussaud René: Les découvertes de Ras Shamra, Ougarit
et l'Ancien Testament,
2^{ème} édition revue et augmentée, 214p. Paris, Geuthner, 1941.
Les visions d'Ezéchiel, Rev. Hist. des Religions,
XXXVII, 1898, pp.301-313.
Compte rendu sur l'oeuvre de Baudigsin à propos
d'Adonis Eshmun dans Rev. Hist. des Religions,
LXV, 1912, pp. 263-367.
- Eliade Mircea : Le Mythe de l'Eternel Retour,
nouvelle édition revue et augmentée, n.r.f. Gallimard;
Paris, 1969.
- Ephrem de Nisib: Hymnes sur le Paradis,
trad. du Syriaque par René Lavenant,
Sources chrétiennes, n°137, 268 p. Paris, le Cerf, 1968,
- Feurbach Ludwig : L'Essence du Christianisme,
trad. fran. Jean Osier, Col. Théorie, Paris, 1968.
- Follet R. : Sanchunjathan, personnage mythique ou personne historique,
dans Biblica 34, 1954, pp.81-90.
- Pontenelle de B. : De l'origine des fables,
Paris, 1724.
- Frankfort Henry : La royauté et les dieux,
trad. fran. de Marty Krieger, Bib. historique,
436 p. Paris, Payot, 1951.
- Frayhat Anis : Etude dans l'Histoire (en arabe),
Dar el Nahar, Beyrouth, 1980.
- Frazer Sir G.: The Golden Bough, a study in magic and Religion,
864 p. Macmillan, New York, 1952.
Adonis, Etudes de Religions orientales comparées,
Le cycle du Rameau d'Or,
trad. de Lady Frazer, V.2, Paris, Geuthner, 1934.

- Freud S. : Moïse et le Monothéisme,
trad. fran. de Berurann, Col. des Sssais, n°228, 205 p. Paris,
1948.
- Pustel de Coulanges : La Cité Antique,
Paris, Hachette, 1864.
- Gandillac M. de : La sagesse de Plotin,
col. A la recherche de la vérité, Paris, 1952.
- Graster Théodore : Les plus anciens contes de l'humanité,
mythes et légendes d'il y a 3500 ans. Babyloniens, Hittites,
Canaanéens, récemment déchiffrés et avec des commentaires,
206 p. préface de M. Eliade, Payot, Paris, 1953.
- Gibran K. Gibran : Al Magmua,.
Oeuvres complétée de langue arabe recueillies et classées par
Mikhaël N. en 3 volumes. Ed, Sader, Beyrouth, 1949.
Le prophète,
trad. de l'anglais, Ed. Casterman, Tournai, 1956.
Le jardin du prophète,
trad. de l'anglais, Ed. Casterman, 1957.
La voix de l'éternelle Sagesse,
trad. de l'anglais, Ed. Dangles, France, 1978.
L'Esprit Rebelle, l'appel du prophète,
trad. de l'anglais, Ed. Dangles, France, 1980.
- Gide André : Considération sur la mythologie grecque,
dans Incidences, Paris, 1924.
- Ginsberg H.L. : Voir Pitchard., Ancient. Near Eastern Texts
(A.N.E.T) Princeton University Press, 1950, pp.129-155.
- Clotz G. : Les fêtes d'Adonis sous Ptolémée II,
dans Revue des Etudes Grecques (R.E.G.), XXXIII,
1980, pp.169-222.
- Grandmaison L. de : Dieux morts et ressuscités,
dans Recherches religieuses, XVII, 1927, pp. 97-126.
- Grelot P. : La légende d'Hénoch dans les Apocryphes et dans la Bible,
dans Revue des Sciences religieuses, 1958, P.196 sq,
- Gusdorf G. : Mythes et Métaphysique, introduction à la philosophie,
dans Bib. de philosophie scientifique, 290 p.
Flammarion, Paris, 1953.
- Harden Donald : The Phoenicians,
London, Thamea and Hudson, 1965.
- Hatzfeld J. : L'expédition de Sicile et les Adonies,
(R.E.G) L, 1937, pp.2953-303.
- Hérodote : Histoire,
Legrand, col. des Universités de France, 1935-54.
- Hésiode : Théogonie, les travaux et les jours,
trad. Mazon, col. des Universités de France, Paris 1944.

- Hinks R. : Myth and Allegory in Ancient Art,
London, 1959.
- Hitti Philippe K. : Lebanon in History,
London, Macmillan and G. 1951.
- Homère : Oeuvres complètes,
Col. des Universités de France, 9 vol. 1941-47.
- Hostie R. : Du Mythe à la Religion. La psychologie analytique de G. Jung,
Col. Etudes Carmélitaines, 231 p. Désclée de Brower, Paris, 1955.
- Huet Samuel : Demonstratio Evangelicae,
Paris, 1679.
- Isidore Lévy : Le nom des phéniciens,
Revue philologique, 1905.
- Jacob Edmond : Ras Shamra et l'Ancien Testament,
Delachaux et Nestlé, 132 p. Neuchâtel, 1960.
- Jankélévitch Vladimir : L'ironie ou la bonne conscience,
Bibliothèque de la philosophie contemporaine, 171 P.
Paris, P.U.F. 1950.
L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling,
Paris, Alcan, 1955.
- Jaspers Karl : Karl Jaspers et la philosophie de l'existence,
Dufresne et Ricoeur, 3935 P. appendice,
Paris, Ed du Seuil, 1949.
- Jérémias : Les Syriens et les Phéniciens,
dans Manuel de l'Hist. des Religions, trad. de l'allemand par
H. Hubert et Isidore Lévy, chap. VII, Armand Colin,
Paris, 1902.
- Jérôme St : Oeuvres complètes,
trad.. et annot. par l'Abbé Borelle, renfermant le texte latin,
Tome VI, pp.505-506, Paris. Lib. Louis Vivès, 1879.
- Jidejian Nina : Tyr through the Ages,
263 p. Dar el Nashreq publishers, Beirut, 1969.
Byblos through the Ages,
with a foreward by Mr. Dunand Maurice, Dar el Nashreq
publishers, 221 p. Beirut, 1971.
Sidon through the Ages,
287p. Beirut, 1971 .
Beirut through the Ages,
265 p. Beirut, 1975.
- Joseph F. : Oeuvres complètes,
Paris, Desrey, 1856.
- Justin : Histoire Universelle,
Paris, 1827.

- Karam Clovis : Gibran ou la philosophie de l'Espoir,
Mémoire de Maîtrise, Lyon, 1980.
- Kaperlud A. : Baal in the Ras Shamra Texts,
Copenhague, 1951.
- Kérényi Charles : La Religion Antique, ses lignes fondamentales,
247 p. Sénevé, 1957.
- Khater lahd : Moeurs et Coutumes Libanaises (en arabe),
2 V, Beyrouth, Ed. Sader, 1969.
- Krappe A.H. : The birth of Adonis,
Rev. of Religions, VI, 1941, 1942, pp.5-17.
- Eretschner Paul: Adonis,
dans Glotta, VII, 1916, pp. 29-39.
- Labarbe J. : Le sanglier amoureux,
in Annuaire de l'Inst. de philologie, XII, 1952, pp.263-282.
- Labriolle Pierre de : Saint Ambroise,
Col. La pensée chrétienne, 328 p. Paris, Blond, 1908.
- Lagrange M.J. : Etudes sur les religions sémitiques,
2^{ème} édition par Lecoivre, 527 P. Paris, 1905.
Voir aussi édition des Etudes bibliques, Paris, 1905.
Revue biblique,
1922, p.130, "La résurrection d'Adonis".
- Langdon : Le poème du paradis, du déluge et de la chute de l'homme,
trad. fran. de Ch. Virolleaud, Paris, Leroux, 1919.
Thammouz and Istar,
Oxford, Clarendon Press, 1914.
- Langue R. de : Les textes de Ras Shamra Ugarit et leurs rapports avec le milieu, biblique de l'Ancien Testament,
Gembloux, Duculot, 2 vol. 1945.
- Leenhardt Maurice : De Kamo. La personne et le mythe dans le monde Mélanésien,
l'Hennitage Sainte G-eneviève, Paris, 1947*
- Lembrechts P. : La résurrection d'Adonis,
dans Annuaire de l'Inat. de philologie, XIII, 1953,
pp.207-240, et XVI, 1954, pp.41-43.
- Lenormant F. : Histoire ancienne de l'Orient,
6 V. Paris, A. Lévy, 1881. Voir T.I, les origines,
p.53 sur Damascius. et Eudème de Sidon.
La légende de Cadmus et l'établissement des Phéniciens en Grèce.
81 p. Paris, A. Lévy, 1867o
- Leroux G. : Les premières civilisations de la Méditerranée,
Col. Que sais-je ?, 127 p. P.U.F., 1942.
- Lods A. : Quelques remarques sur les poèmes mythologiques de Ras Shamra et leurs rapports avec l'Ancien Testament,
dans Rev. Hist. Philolo. 1956, pp.107-150.

- Loisy A. : Les mystères païens et le mystère chrétien.
2^{ème} édition, Paris, Nourey, 1930. ,
- Lucien de Samosate : La déesse syrienne,
trad. nouvelle avec prolégomène et notes de Mario Meunier,
Edition de la Maisne, 135 P. Paris, 1980.
- Lucien Lévy-Bruhl : La mentalité primitive,
dans Bibl. de philo. Contem. Paris, 1922.
- Malévy L. : Le message chrétien et le mythe, la théologie de R. Bultmann,
dans Mus cum bessianum, Sect. théologique, Bruxelles,
Paris, 1954.
- Malinowski Bronislav : Mythes and primitiv pgychology,
Londres, 1926.
- Maistre Jean de : Entretiens, Les soirées de St Pétesbourg,
Paris, 1821.
- . Mann Thomas : Freud et l'Avenir,
Vienne, 1916,
- Maspero : Histoire Ancienne des peuples de l'Orient,
3 reliés, Paris, Hachette, 1895.
- Moutet P. : Byblos et l'Egypte,
Paris, 1928.
- Moukbeiber Henri : Les apports du Liban à la civilisation mondiale,
283 p. Ed. Lib. Samier, Beyrouth, 1980.
- Moscati Sabatino : Histoire et civilisation des peuples sémites,
Payot, 258 p. Paris, 1955.
The world of Phoeniciens,
london, 1968.
- Murr Alfred : El. Yahvé et Jésus,
Ed. Cadmus, Beyrouth, 1966.
- Nautin P. : Sanchniathan chez Philon de Byblos et chez Porphyre,
dans Rev. Biblique, 56, 1940, pp.259-273, et sur Porphyre,
voir R. Bib. 57, ppo409-426, 1950.
- Nau l'Abbé : Baidessane l'Astrologue, Le livre des lois des pays,
trad. annot. avec introd. hist. 62 p. Paris, Leroux, 1899.
- Nilsson M.P. : Mythologie,
dans l'Hist. gén. des Religions, Paris, 1944, A. Quillet. p.231.
- Picard Ch. : Eros, Adonis et la date, des Adonies à Athénée,
Rev. Arch. XLI, 1955, pp.200-201.
Journal des Savants,
1957, pp.49-68.
Compte rendu de l'Académie des Inscriptions
et Belles Lettres,
Avril, Juin, 1956, pp.229-247.
- Plutarque : De Iside et Osiride,
Paris, L'art du livre, 1924.

- Pope M.L. : El in the Ugaritic Texts,
116p. Leiden Brill. 1955.
- Plotin : Enéades,
trad. E. Bréhier, P.U.F. Paris, 1924.
- Pueuch H. Charles : En quête de la Gnose,
T.I., La Gnose et le Temps, 300 p. Paris, Gallimard, 1972.
- Renan Ernest : Mission de Phénicie,
Imprimerie Impériale, Paris, 1874.
Mémoire sur Sanchoniathan,
in Mémoire de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres,
XVIII, pp.241-334.
Les Religions de l'Antiquité,
Etudes d'Histoire religieuse, 2^{ème} édition, Paris, 1857.
- Pochette Raoul : Mémoire sur les jardins d'Adonis,
Rev. d'Arch. VIII, 1851, p.97-123.
- Roux G. : Sur deux textes relatifs à Adonis,
dans Rev. de philologie et de littérature, 41, 1967,
pp.259-264.
- Schaeffer : Ugaritica,
I, 151, 20 t. Geuthner, Paris, 1936.
- Schelling: F.W.: Introduction à la philosophie de la mythologie,
trad. fran. de V. Jankélévitch, 2 vol. Bib. philo. Paris, 1945.
Les Ages du monde, suivi des divinités de Samothrace,
Bib. philo. Aubier, Paris, 1949.
- Seyrig H. : Les bas-reliefs prétendus d'Adonis aux environs de Byblos,
Syria, XXI, Paris, 1940.
- Soury G. : Aperçus de philosophie religieuse, chez Maxime de Tyr,
Thèse, Paris, 1942.
- Soyey B. : Byblos et les fêtes des Adonies,
Leiden, Brill. 1977.
- Siouffi Nicolas : Etudes sur la religion des Subbas ou Sabéens,
Leurs dogmes, Leurs moeurs,
Paris, Imp, Cat. 211 p. 1880,
- Spinoza : Tractatus théologicos, politicos,
trad. Appalin, Classiques Garnier, Paris, 1929.
- Tacite : Histoire,
Col. des Universités de France, Paris, les Belles Lettres,
1938-1939.
- Théocrite : Idylle XV, Les Syracusines ou les femmes à la fête d'Adonis,
Col. des Universités de France, 5^{ème} Ed. Paris, 1946.
- Valéry Paul : Variétés,
II, pp.250-251, Paris, 1930,
- Van den Brock R. : The myth of the Phoenise according to classical
and early Christian traditions,
1 Vol. 485 p. 90 planches, 2 cartes, Leiden, E.J. Brill. 1972.

- Van der Leaw: La religion dans son essence et ses manifestations, phénoménologie de la religion,
trad. de J. Marty, Paris, 1948,
- Vellay Charles : Le culte et les fêtes d'Adonis Thammuz dans l'Orient Antique.
Paris, 1904, Annuaire du Musée Guimet, T, XVI
- Virollaud Ch. : Légendes de Babylone et de Canaan,
Maisonneuve, Paris, 120 p. 1949.
Mission de Ras Shamra : 1) la légende phénicieime,de Panel,
2) la légende de Kéret, roi des Sidoniens,
VIII, 242 p. planches, Paris, Geuthner, 1936.
- Voltaire : Dictionnaire philosophique,
Londres, Genève, 1764, Art. Fable.
- Zumoffen G. : La phénicie avant les phéniciens,
Beyrouth, 1904.

TABLE DES MATIERES

Introduction

Chapitre I :

- Le mythe du Sémite
- La physiologie des religions sémitiques
- Les Baal ou les hypostases
- L'arc céleste
- Le roi qui oublia
- Histoire de Baal

Chapitre II :

- Le mythe d'Adonis dans les traditions anciennes et modernes
- Texte de Lucien
- Texte de Bion
- L'Adonis de l'abbé Banier
- Les jardins d'Adonis de Raoul Rochette
- Le culte et les fêtes d'Adonis selon Vellay
- L'Adonis de Baudissin
- L'Adonis de Frazer
- L'Adonis de W. Atallah
- L'adonis ugaritique de Du Mesnil
- L'Adonis de Detienne

Chapitre III :

- Introduction à une mytho-critique
- La mythologie condamnée comme une erreur
La théorie du plagiat
Samuel Bochart
Daniel Huet
- L'hypothèse allégoriste
L'allégorie historique Sanchoniathon
d'après Philon de Byblos
L'allégorie physique
Allégorie et métaphysique
la nostalgie du mythe chez Maxime de Tyr
L'intégrisme de Vellay
L'approche ethnosociologique
Le fonctionnalisme
- Allégorie et Psychanalyse Freud et Jung
- L'analyse structurale
Remarques sur la lecture de Détiene

- Découverte de la vérité immédiate de la mythologie

Chapitre IV :

- Gran-Adon, Cran Eden = Paradis perdu ?
- L'âge d'or, parallèles dans l'ancien Orient
- Les Adonies ou le retour à l'âge d'or
- Le paradis eschatologique, St Ephrem
- Pour une dernière herméneutique du mythe d'Adonis
- La survivance du mythe de l'Eternel Retour dans la philosophie Gibranienne

Conclusion générale

Appendices

1^{er} : le blé de Sainte Barbe .

2^e : Moloch n'est pas Adonai

3^e : Adonis au-delà du mythe

Bibliographie

¹ plus particulièrement le livre de Charles Mauron : Des métaphores obsédantes au Mythe personnel, introduction à la psychocritique.

² Voir Charles Virolleaud, Légendes de Babylone et de Canaan, - Paris 1949, et Claude Schaeffer, dans "Ougaritica" I, 1956.

³ Nous avons adopté la version de Th. Gaster concernant ces mythes.

⁴ F.W. Schelling, Introduction à la philosophie de la mythologie, trad. française de S. Jauvélévitch, 2 vol. Paris, 1945.

⁵ A qui nous devons l'étymologie : Gan-Adon = Cran-Eden = San-Adonis.

⁶ Moukheiber Henri, Les apports du Liban à la civilisation mondiale, Beyrouth, 1980.

⁷ E. Renan, Mission de Phénicie, Paris, 1874, pp.215-216.

⁸ L'adjectif "sémitique" a été forgé par l'orientaliste allemand A.L. Schlözer pour désigner des langues orientales dont la parenté était perçue dès le Moyen-Age par les docteurs Juifs : l'araméen, l'hébreu et l'arabe. L'araméen occupe la partie septentrionale du domaine que se sont approprié les langues sémitiques ; il a été parlé dans la Syrie, la Mésopotamie et dans une partie des anciens royaumes de Babylone et de Ninive. Il nous est surtout connu par le syriaque et le chaldéen (des orientaux) et il est encore représenté aujourd'hui par le néo-syriaque de Mossoul, Gour Abdin, Urmia, et par les langues courantes du Mont-Liban jusqu'au XVII^e siècle. Le syriaque reste la langue liturgique de plusieurs églises orientales, comme celle des Maronites. La seconde branche de la famille sémitique est représentée principalement par l'ancien idiome de la Palestine, l'hébreu, auquel on rattache l'ancienne langue des Phéniciens et des Carthaginois. L'arabe, en sortant de la péninsule arabique, a emporté les plus anciennes branches de la tige sémitique : l'araméen et l'hébraïque.

⁹ Voir E. Renan, Oeuvres complètes, 10 vol. Paris, 1947-1961

¹⁰ Gn. 10. 21-51.

¹¹ IS. XIX, 18.

¹² Cette désignation de "Fertile Crescent" a été inventée par l'archéologue américain James H. Breasted, auteur de A History of Egypt, London 1906, et Ancient Records of Egypt, 5 vol. Chicago, 1906.

¹³ A. Moret distingue cinq vagues d'expansion sémitique. Celles des Akkadiens au IV^e millénaire, des Canano-Phéniciens vers 2900, des Araméens et des Hébreux aux alentours de 1500, des Nabatéens aux environs de 500 et, enfin, au V^e siècle de notre ère, celle des Arabes sous l'étendard de l'Islam. Histoire de l'Orient, T. I. P.U.F. Paris, 1941.

¹⁴ Lagrange, Etudes sur les religions sémitiques, 5^{ème} édition, Paris, Lecoffre, 1905, p.20-21.

¹⁵ E. Renan, Histoire des peuples d'Israël, T. I. p.49.

¹⁶ Lagrange, Etudes sur les religions sémitiques, p.20.

¹⁷ Ce vocabulaire commun à tous les Sémites est appelé protosémitique.

¹⁸ Voir, à ce propos, l'ouvrage de Lagrange, "Etudes sur les religions sémitiques", 2^{ème} édition, Paris, Lecoffre, 1905 et celui de S. Moscati, Histoire et civilisation des peuples sémitiques, Payot, Paris, 1955.

¹⁹ Voir R.B. 1905, p.562-586, "El et Iahvé".

²⁰ Voir La Bible de la Pléiade, l'introduction de Ed. Dhorme, p. XIV, Gallimard. 1961, T. I.

²¹ Murr Alfred, El, Iahvé et Jésus, Beyrouth.

²² Gen. XIV, 19.

²³ Gen. XXXV. 1-4, et Gen. XLVI, 3 : "Je suis El le Dieu de ton père". Ed. Dhorme nota à ce propos que cet important passage conserve le souvenir de El se rendant en Egypte du temps des Hyksos et répondant aux prétentions des prêtres phéniciens. Voir Religion des Phéniciens, Ed. Mana, T.II. 1949, p.361.

²⁴ Jos, XXIV.

²⁵ "Tu es grand El, tu es sage, ta barbe grise t'instruit" (51: V : 63).

²⁶ E. Renan, Mémoire sur l'origine et le caractère véritable de l'histoire phénicienne qui porte le nom de Sanchoniathon - Mémoire de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, XXIII, p.241-554.

²⁷ L'évhémérisme est un système rationaliste et pragmatique d'explication de la religion. Il tire son nom du personnage appelé Evhémèros qui, dans un ouvrage écrit entre 300 et 270 av.J.G, prétend avoir vu, dans une île lointaine, des stèles sur lesquelles Ouranos, Chronos et Zeus racontaient eux-mêmes leurs actions, ce qui prouve, à ses yeux, qu'avant d'être adorés comme dieux ils étaient de simples hommes. Cette explication ne saurait, en tout cas, convenir pour l'ancienne religion cananéenne, où le Dieu est conçu comme le "Créateur du Monde" et n'appartenant donc jamais à sa sphère.

²⁸ Lagrange, op. cit. p.399, à la page 436-37, Lagrange conclut que Philon était victime d'un ancien synchrétisme.

²⁹ Renan, op. cit. p.277.

³⁰ Lagrange, op. cit. p.422-424, d'après la "préparation évangélique" d'Eusèbe de Césarée, Frag. II.

³¹ Lagrange, op. cit. p.74-76 et Dhorme, op. cit. p.560-561.

³² Ugarit, II.K. 37-43, 136, 151, 278, 297, trad. de Ch.Virollaud.

³³ Ugar. T.IV. AN. 37-42 et Dhorme, p.361.

³⁴ Voir à ce propos Edmond Jacob, Ras Shamra et l'A.T. Delachaux et Nestlé, Neuchâtel, 1960, chap.III.

³⁵ L'habitation de El dans l'es profondeurs est défendue en dernier lieu par O. Kaiser, Die mythische Bedeutung der Meeres in egypten. Ugarit und Israël, 1959, p.47, M.Pope, El in the Ugaritic Texts, suppl.V.T.II, Seiden, 1955, localise la demeure de .El à Afca, mentionnée dans Josué XIII,4, située entre Byblos et Baalbeck, à la source du Nahr Ibrahim, devenu la rivière d'Adonis dans la tradition phénicienne. Note de Ed. Jacob.

³⁶ Ed. Jacob, op. cit. p.89-90.

³⁷ Lagrange, op. cit. p.76-77.

³⁸ Le Coran, Sourate XXXIX.

³⁹ Lagrange, op. cit. p. 75-76.

⁴⁰ Lagrange, op. cit. p.83.

⁴¹ Par exemple : Baalbeck signifie le Baal (Maître) de la plaine de la Bekaa entre le Liban et l'Anti-Liban.

⁴² L'idée du dieu constructeur du temple se trouve aussi dans l'A.T.; ainsi l'auteur du livre des Chroniques (I chron., XXVIII, 19) affirme que David a reçu de la main de Iahvé un écrit lui faisant connaître tous les détails du plan du futur temple.

⁴³ Voir Ed. Jacob, Ras Shamra et l'A.T. p.46, note 1.

⁴⁴ Extrait du livre d'Edmond Jacob : Ras Shamra, et l'A.T. P.43-47.

⁴⁵ T.H.Gaster, Les plus anciens contes de l'humanité, mythes et légendes d'il y a 3500 ans (Babyloniens, Hittites, Cananéens) récemment déchiffrés et avec des commentaires. Préface de Mircea Eliade, Payot, Paris, 1953.

⁴⁶ A noter ici le rôle "médiateur" de Baal.

⁴⁷ Cette pratique persiste toujours chez les Chrétiens du Liban sous forme de Voeu, "Nidr".

⁴⁸ En réponse de son acte de "présomption".

⁴⁹ Gen. 4 : 11-12.

⁵⁰ Nomb. 35 : 33.

⁵¹ Deut. 32 : 43.

⁵² Graster, op. cit. p.153-166,

⁵³ D'après Gaster, cette histoire fut composée à peu près entre l'an 1800 et l'an 1375 avant notre ère.

⁵⁴ Jug. 9 : 32-33.

⁵⁵ Cette idée est le leitmotiv du livre de Sir J.Frazer : The Golden Bough (le Rameau d'or)

-
- ⁵⁶ II. Rois, 21 : 1.
- ⁵⁷ Nomb, 21 : 6-9.
- ⁵⁸ T.H. Gaster, op. cit. p.167-185.
- ⁵⁹ Ailleurs sous le titre de "Cycles de Baal".
- ⁶⁰ Il s'agit, bien évidemment, des théories nouvelles postérieures à la découverte d'Ugarit.
- ⁶¹ Le temple fut bâti sur la Montagne sacrée du Nord (Saphon).
- ⁶² Psaumes, 130 : 2.
- ⁶³ T.H. Gaster, op. cit. p.183-206.
- ⁶⁴ Gordon S., dans plusieurs études récentes, a insisté sur des rapprochements entre le panthéon cananéen et le "panthéon" hébreu dont certains nous paraissent bien osés (cf. Homer and Bible, HUCA, 1955).
- ⁶⁵ 1 Rois, XXII.
- ⁶⁶ Lagrange, op. cit. p.140.
- ⁶⁷ Renan, Mission de Phénicie, p.236.
- ⁶⁸ Lucien de Samosate, La Déesse Syrienne, traduction nouvelle avec prolégomènes et notes par Mario Meunier, Edition de la Maisne, Guy Trédaniel, Paris, 1980.
- ⁶⁹ Quant à nous, dit Meunier, nous ne trouvons nulle raison convaincante pour considérer comme apocryphe cet énigmatique traité.
- ⁷⁰ Peut-être faut-il voir ici une allusion à cette croyance à une ascension de l'âme vers les sphères étoilées qui, selon Franz Camont (Etudes Syriennes, p.22-24), (Les Religions orientales dans le paganisme romain, p.56), "se substitua avant l'Empire à celle d'une descente dans les enfers".
- ⁷¹ Ce sanctuaire est celui d'Ajqa.
- ⁷² Père mythique d'Adonis.
- ⁷³ Voir Déesse Syrienne, M. Meunier, p. 38 à 51.
- ⁷⁴ Abbé Bourgade, Toison d'or de la langue phénicienne, Lib. de Benjamin Duprat, Paris (sans date).
- ⁷⁵ Bucoliques Grecs, II, Pseudo-Théocrite, Mochos, Bion, Divers. Texte établi et traduit par Ph.E. Legrand. Collection des Universités de France "Association Guillaume Budé" Paris, 1927, P.194-198 "chant funèbre en l'honneur d'Adonis" de Bion. Voir aussi le poème "sur Adonis mort" p.111-113, où le sanglier "amoureux" d'Adonis est châtié par Aphrodite.
- ⁷⁶ Abbé Banier, Histoire du Culte d'Adonis, dans Mémoire de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Tome III, Paris, 1723, P.98 à 116.
- ⁷⁷ A souligner le mot "historique".
- ⁷⁸ Nous verrons plus tard que c'est de là Gnose qu'il s'agissait.
- ⁷⁹ Théocrite, Ovide, Hyginus, Bion, etc ... Les notes sont de l'auteur même.
- ⁸⁰ Ovide, les Métamorphoses, l. 10.
- ⁸¹ Lucien, De Dea Syria.
- ⁸² Isaïe, 18,2.
- ⁸³ A remarquer que "vasis junceis" a été traduit par "navires de jonc", le mot latin "vas" est plus proche de l'idée d'une "jarre" ou d'un "panier d'osier" dont parlent les légendes.
- ⁸⁴ Comme Lucien, Plutarque, Selden, M. Le Clerc et Marsham.
- ⁸⁵ Selden, De diis Syriis.
- ⁸⁶ Bibliothèque Universitaire, T. 3.
- ⁸⁷ Diodore de Sicile, L. I.
- ⁸⁸ Plutarque, De Iside ...
- ⁸⁹ Théocrite, Idyl. 1,5.
- ⁹⁰ Macrobe, Sat. L. I.
- ⁹¹ A. Marcellin, Hist. XXII,9.
- ⁹² Les Septante le nomment Thammos.
- ⁹³ Ezéchiel, c.8, V.15.

-
- ⁹⁴ Philaetrius, Heres, 25
- ⁹⁵ More Nevochim.
- ⁹⁶ St Jérôme, Comment, in Ezech.
- ⁹⁷ Ptolémée, Geog.
- ⁹⁸ J. Pollus, Onomasticon, Ed. Breker, p.160.
- ⁹⁹ S. Bochart, Opera omnia, Canaan, 1. 2, C. II.
- ¹⁰⁰ Ovide, les Métamorphoses, 14.
- ¹⁰¹ L'Abbé Banier semble être du même avis de Philon de Byblos à propos des traditions "authentiques" des phéniciens mythisées par les Grecs.
- ¹⁰² Pausanias, in Grint.
- ¹⁰³ Plutarque, in Alcib.
- ¹⁰⁴ Ovide, Les Métamorphoses, 1.10.
- ¹⁰⁵ Plutarque, in Alcib et Nicia.
- ¹⁰⁶ Suidas, in Adonidos.
- ¹⁰⁷ Hist. plant. 1. 6 c. 7.
- ¹⁰⁸ Aristote, dans la physique, l. 8.
- ¹⁰⁹ Ovide, Les Métamorphoses, 1.10.
- ¹¹⁰ D. Euet, Demonstratone Evang. 1.7 p.4.
- ¹¹¹ Le Vulgate a traduit Eden par "Voluptas" et "Delice". Gen. II, 8,10 ; III, 23, 24.
- ¹¹² Les Eglogues, 10.
- ¹¹³ Ibid. 15.
- ¹¹⁴ Césars de Julien, p.252.
- ¹¹⁵ L. 2.
- ¹¹⁶ Livre cit.
- ¹¹⁷ Bib. Univ. t. 3.
- ¹¹⁸ Met. 1.10.
- ¹¹⁹ In Crestom.
- ¹²⁰ L. 4.
- ¹²¹ Apud Athen. 1. 4.
- ¹²² Opéra omnia, Chanaan, 1. 2, C. 7.
- ¹²³ De Diis. et mundo, Sat. 1. I, C. 21.
- ¹²⁴ Cicéron, De Natura Deorum, 1.1.
- ¹²⁵ R. Rochette, Mémoire sur les Jardins d'Adonis, Revue archéologique, T. VIII, 1851, p.97-123.
- ¹²⁶ Un extrait de ce Mémoire a paru dans les Comptes Rendus hebdomadaires de l'Académie des Sciences, T. XXXII, n°13, 31 mars 1851, p.438-441.
- ¹²⁷ Platon. Phèdre, T. III, p.276.
- ¹²⁸ Julien, les Césars, p. 329, O, éd. Lips, 1696.
- ¹²⁹ Philostrate, Vit. Apollon, VII, 32.
- ¹³⁰ Théophraste, Histoire des plantes, T. VI, C.7.
- ¹³¹ Cent. I, n. 49.
- ¹³² Suidas, V. Axarptéros Adonidos Kipon.
- ¹³³ Macarius, Cent. I, 63, in Paroemiogr. Grec, T. II, p.140.
- ¹³⁴ Diogenianus, Cent. I, n. 14.
- ¹³⁵ Eustache, ad Homer. Odyss. XI, 590, p.1701 (T. I, p.438, éd. Lips).
- ¹³⁶ Ce qui exclut toute idée d'une végétation sérieuse et ce qui revient du reste à la notion que nous devons à Théocrite (Idylle XV, Verset 113-114) de la manière dont se célébraient à Alexandrie les fêtes d'Adonis et où les jardins d'Adonis se plantaient dans des corbielles d'argent.
- ¹³⁷ Scholiaste Théocrite, ad Idyll. XV, v.112.
- ¹³⁸ Voir aussi Suidas, Adonidos.

¹³⁹ Je me fonde principalement pour cela sur le célèbre fragment de l'Adonis de Prascilla, où l'on faisait dire au jeune dieu, descendu dans le séjour infernal, que ce qu'il regrettait le plus sur la terre, après la lumière du Soleil, les astres brillants et la face de la lune, c'étaient les "concombres" (ou les melons), dans leur primeur, les pommes et les poires. P. Raxill, *Fragm. in Delect. Poes. Grec.*, I, 438, Schneidew, Rossignol, qui a bien traduit et expliqué la pensée de Prascilla, en faisant honneur à Adonis de "jardins" d'une beauté si merveilleuse que l'antiquité les confondit dans son admiration avec ceux des Hespérides et d'Alcinoüs, et cela sur la foi de Pline, il a pris à son compte une erreur de Pline que je relèverai plus bas.

¹⁴⁰

¹⁴¹ Hesych.

¹⁴² Voir *Etymol. Magn. Adonis*.

¹⁴³ Heaych. 1.1 ; Eustache ad Homer. *Illiad*. X, 499.

¹⁴⁴

¹⁴⁵

¹⁴⁶ Plutarque, in Alcibiad. C. XVIII, cf. Idem, in Nic. C. XIII.

¹⁴⁷ Ammian Marcellin, I. XIX, C. 1.

¹⁴⁸ Schol. *Msptus Clem. Alex. ad protrept.*, p.51, apud Best. *Epistol. crit.* p.196.

¹⁴⁹ Alciphron, *Epistol*, I, 39.

¹⁵⁰ R. Rochette, *Choix de peinture de Pompéï*, p.119, 1.

¹⁵¹ Philostrate, *Vit. Apollon*. VII, 32, p.311 (145, éd. Vayser), passage qui nous procure une notion curieuse, d'accord avec la connaissance que nous possédons des "toits plats" des "maisons assyriennes", notion exprimée par Strabon (I, XVI, p.739, T. V, p.169,2) (trad. fr. par M. Letroune) au sujet des maisons de Babylone, qui se trouve aujourd'hui confirmé par les monuments assyriens. Voir R. Rochelle, *Journal des Savants*, décembre 1849, p.743-745.

¹⁵² Pline, XIX, 4,19 "Et quoniam antiquitas nihil prius mirata est quam Hesperidum hortos ac Regum Adonis et Alcinoi ; itemque Pensiles, sive illos Sémiramis, sive Assyriae rex Cyrus fecit".

¹⁵³ Platon, *Phèdre*, III, 276 (t.5, p. 194-2, Bekker).

¹⁵⁴ Plutarque, *de ser. num. vindicto*, p.67; éd. Wyttenbach, (Lugd. - "Lyon" - 1772).

¹⁵⁵ Spanheim, *les Césars de Julien*, p. 226-9 et remarques p. 94-5.

¹⁵⁶ Valkenaër, ad Théocrit. *Adonias*, v.115, p. 395-594 éd. Ludg. 1810.

¹⁵⁷ Toup, *Emandat. in Suid. et Hesych. t.III*, p.547

¹⁵⁸ Wyttenbach, ad Plutarch. *de ser. num. vindict.* p.79.

¹⁵⁹ Bast, *Epistol. crit.* p. 192-195 traduit vase de terre par "tasse".

¹⁶⁰ Kiessling, ad Théocrit. *Idyll. XV*, v.113, p.433.

¹⁶¹ Aristophane, *Lysistrate*, v. 392-3.

¹⁶² Alciphron, *Epist. I*, 39, p.242, éd. Wagner.

¹⁶³ *Voyage en Sardaigne*, 4, I, p.264-5.

¹⁶⁴ *Symbolik. etc.* T. II, p.480-481, 1, 3^{ème} éd.

¹⁶⁵ Boettiger, *Sabin*, I, p.225, 1 (226, et, 258, 1).

¹⁶⁶ *Symbolik. etc.* T. II, p.102-103, 2^{ème} éd. (1820).

¹⁶⁷ Ch. Vellay, Le culte et les fêtes d'Adonis-Thammouz dans L'orient antique, *Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'Etudes*, Tome seizième, Paris, Ernest Leroux, Editeur, 1904.

¹⁶⁸ Vellay, *Adon-Tham.* p.19-20.

¹⁶⁹ *Ibid.* p.20 et 52.

¹⁷⁰ E. Renan, Mission de Phénicie, p.216.

¹⁷¹ St Jérôme, *Epist. ad Paulin*, voir Vellay, p.36.

¹⁷² St Jérôme, in *Eziéchiél*, voir Vellay, p.76.

¹⁷³ F. Lenormant, Sur les rapports de Thanmouz et de Doumouzi, extrait des Actes du Congrès des Orientalistes, réuni à Florence en 1878.

¹⁷⁴ Renan, *Mission de Phénicie*, p.216,

- ¹⁷⁵ Auteur du livre Die Ssabier und der Ssabisomus, et qui, dans le tome II, p.27, parle d'un certain dieu Sabéen nommé "Ta-uz".
- ¹⁷⁶ Corsini. Pasté Attici, Tome II, p.297 sq
- ¹⁷⁷ J. Sury, La Phénicie, dans Revue des deux mondes, 15 décembre 1875, P.811.
- ¹⁷⁸ En réalité, Vellay n'a fait que développer la théorie de "l'Adonis Solaire" de Macrobe.
- ¹⁷⁹ Vellay, p.108-109.
- ¹⁸⁰ Musée, Héro et Léandre, v.G2-50.
- ¹⁸¹ Ezéchiél, VIII,14, Vellay, p.110.
- ¹⁸² Julius Firmicus, De errore profanae relig. cité par Vellay p. III, d'après Movers, Die Phënzier, tome 1^{er}, chap. VII.
- ¹⁸³ Mandrell, Voyages, p.57-58.
- ¹⁸⁴ Renan, Mission de Phénicie, p.283.
- ¹⁸⁵ Ammian Marcellin, Hist. XXII, 9.
- ¹⁸⁶ Théocrite, Idylles. XV, v.102-103.
- ¹⁸⁷ Ammian Marcellin, Hist. XXII, 9.
- ¹⁸⁸ De Dea Syria, 49.
- ¹⁸⁹ Maïmonide, III, 20.
- ¹⁹⁰ St Jérôme, Commentaire sur Ezéchiél, livre III (Eséchiél VIII, 14).
- ¹⁹¹ Chwolsohn, Die Ssabier und der Ssabisomus, tome II, p.27.
- ¹⁹² Gen.L, 10 ; Sam. XXXI ; Judith. XVI,29.
De Dea Syria, 52-53, Ammian Marcellin, XX, 1.
- ¹⁹³ De Dea Syria, 7.
- ¹⁹⁴ Cyrill, Alexandrin, Comment, in Isaiam : Procope de Gaza, Ad Isaiam, cap. II.
- ¹⁹⁵ Chwolsohn, Die Sgabier und der Ssabisomua, tome II, p. 27.
- ¹⁹⁶ De Dea Syria, 6. A ce sujet, cf. Hérodote, Clio, C.XIX ; Justin, livre XVIII, chap.V ; Athénée, livre XII, 11 ; Elien, Hist. div. livre IV, 1 ; Pomponius Méla, liv.I, chap.VIII ; Valère-Maxime, II, VI, 15.
- ¹⁹⁷ Lagrange, Etudes sur les religions sémitiques, chap.VII, Les temps sacrés, p. 302-313.
- ¹⁹⁸ Nous sommes moins affirmatifs que la plupart des auteurs parce que le nom de Thammouz ne paraît pas dans les textes babyloniens avant la période où l'on admet des influences cananéennes. Quant aux origines du type, elles nous échappent, comme toujours (Note de Lagrange).
- ¹⁹⁹ La dictionnaire des antiquités ..., v° Adonis.
- ²⁰⁰ Théocrite, XV.
- ²⁰¹ Théocrite, XV, 103.
- ²⁰² De Dea Syria, 6.
- ²⁰³ Comm. d'Ezéchiél sur VIII, 14.
- ²⁰⁴ A. Marcelin, XXII,9, parle dun "ritu veteri".
- ²⁰⁵ J. Firmicus : "quem paulo ante sepelierant revixisse jactant" chap.III.
- ²⁰⁶ Ez. VIII, 14.
- ²⁰⁷ Gilgamesh, KB, VI, 1.
- ²⁰⁸ K.B. VI, 1.
- ²⁰⁹ Zimmern (KAT, p.398) cite très justement la caisse dans laquelle Perséphoné avait placé le petit Adonis, "dans son enfance, il repose dans un vaisseau plongé". Jansen l'a comparée à la petite caisse dans laquelle avait été exposé Moïse.
- ²¹⁰ Movers (Die Phoenizier, III, p.211 ss) admet une fête d'octobre et une fête d'été ; Roscher (Lex, myth. V° Adonis), après Bandissin (sturien...,I,298) etc... place la fête de Byblos au printemps.
- ²¹¹ D. Saglio, Dict. des Antiquités ..., I, p.92.
- ²¹² Voir textes cités par Frazer (Gold Bough, II, p. 119, n.1) et qui ne les a pas appréciés selon leur sens précis.

²¹³ Zimmern (KAT. p.398) "dans sa croissance il repose dans le fruit enfoncé". Voir Lagrange, p.304.

²¹⁴ C'est la conclusion de la descente d'Istar aux enfers. D'après la traduction fort ingénieuse de Jensen, la dernière ressource pour obtenir la sortie d'Istar serait de parer Tammouz ; le dieu jouant de la flûte au milieu des pleureurs et des pleureuses, le monde souterrain serait ébranlé et les morts monteraient pour respirer l'encens. Pour éviter ce mal, on lui céderait (Istar). Voir Lagrange, p.303.

²¹⁵ Tammouz, fils de l'eau, déposé dans un petit bateau plongé ; si le rite des jardins est très antique, il a pu avoir une valeur de magie sympathique ; on faisait croître le grain dans des petites caisses bien arrosées pour stimuler les champs de céréales. Plus tard, cette végétation légère rappela la mort prématurée d'Adonis.

²¹⁶ Conclusion de la descente d'Istar aux enfers, KB, VI, 1, P.90, 1, 51.

²¹⁷ Golden Bough, II, p.174 et 261 ; cf. pour l'usage encore existant pour le pays de Moab, R.P. Jensen R.B. 1903, p.258.

²¹⁸ De Dea Syria, 6.

²¹⁹ Macrobe, Saturne, I, 21.

²²⁰ Héraclès est le Melqart "Roi de la ville" de Tyr.

²²¹ Athénée, 12, p.392.

²²² V.R. Smith, Rel... Sem. p.413 : the legende of the deads of Semitic gods that have come to us are singularly devoid of moral significance.

²²³ Volt Vilhelm Graf Baudissin, Adonis und Eshmun. Eine kutersuchung zur Geschichte des Glaubens an Auferstchungsgötter und an Heilgötter. 1 vol. in-8 de XX - 575 pages et 10 planches. Leipzig, Hinrichs, 1911.

²²⁴ Journal des Savants, 1907, p.36-47,

²²⁵ Revue de l'histoire des religions, T. LXIII (1911), p.331 339.

²²⁶ Qui est Tammouz.

²²⁷ Cicéron, De natura deorum, III, 23.

²²⁸ Movers a voulu démontrer que Byblos formait, en Phénicie, un monde à part et cette erreur pèse encore sur nos études. En réalité, Byblos, moins active que Tyr et Sidon, se distingue par ses tendances conservatrices.

²²⁹ James George Frazer, Le Cycle du Rameau d'Or, Adonis, étude de religions orientales comparées. Traduction française de Lady Frazer, nouvelle édition. Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'études, Tome vingt-neuvième. Lib. orientale Paul Geutner. Paris, 1934.

²³⁰ J. Frazer, op. cit. introduction, VI-VII.

²³¹ Son oeuvre est formée de X chapitres plus appendices I – II – III.

²³² L'identité de Tammouz et d'Adonis a été mise en doute ou niée par certains savants, comme Renan (Mission de Phénicie, Paris, 1864, p.216-235) et Chwolsohn (Die Ssabier und der Ssabismus, Pétrograd, 1856, II, 510). Mais les deux divinités sont identifiées par Origène (Selecta in Ezechielem, Patrologia Graeca de Migne, XIII, 797), Jérôme (Epist.LVIII, 3 et Commentaires in Ezechielem, VIII, 15,14 Patrologia Latina de Migne, XXII, 581, XXV, 82), Cyrille d'Alexandrie (in Isaiam, lib. II, tome III et Commentaires in Oseam, IV, 15, Pat. Graeca de Migne, LXX, 441, LXXI, 136), Théodoret (In Ezech. chap.VIII, Pat. Grc de Migne, LXXXI, 885) et Méliton (dans le Spicilegicem Syriacum de W. Cureton, Londres, 1855, P.44). En conséquence, nous pouvons raisonnablement conclure que, quelle qu'ait pu être leur origine éloignée, Tammouz et Adonis, dans une période postérieure de l'antiquité, furent pratiquement identiques. Comparez Graf Baudissin, op. cit. p.94 - 599, Vellay "le dieu Tammouz", Revue de l'histoire des religions, XLIX (1904), P.154-162, Movers Die phonizier, I (Bonn, 1841), p.191 599, etc...

²³³ Sappho, qui vécut vers 600 av.J.C., mentionne les lamentations en l'honneur d'Adonis. Voir Th. Bergth, Portae Lyrici Graeci, III (Leipzig,1867), p.897 ; Pausanias, IV, 29,8.

²³⁴ Ed. Meyer, Geschichte des Altertums, I,2 (Berlin, 1909), P.394, sq. W.Graf Baudissin, Adonis und Eschmoun, p.65-599.

²³⁵ Encyclopaedia Biblica, éd. T.K. Cheyne et J.S. Black, III, 3327. Dans l'Ancient Testament, on trouve très souvent le titre d'Adoni "Seigneur" donné aux hommes. Voir par exemple, Genèse XXXIII, 8,13,14,15 ; XLII, 10 ; XLIII, 20 ; XLIV, 5,7,9,16,18,19,20,22,24.

²³⁶ G. Maspero, Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique (Paris, 1895).I.p.550 sq. ; L.W. King, Babylonian Religion and Mythology (Londres, 1899), p.1 sqq. Au sujet de l'hypothèse que les Sumériens étaient des émigrants de l'Asie Centrale, voir L.W. King. History of Sumer and Akkad (Londres, 1940). p.357 sqq. Voir aussi la conférence du professeur J.W.Gregory, La terre se dessèche-t-elle ? faite devant la "Royal Geographical Society, rapport dans le "Times" du 9 déc. 1913.

²³⁷ H. Zimmern, Der Babylonische Gott Tamuz, Abhandlungen der philologisch Gesellschaft der Wissenschaften, XXVII, N° XX (Leipzig, 1909), p.701-722.

²³⁸ Dumuzi ou, dans la forme complète, Dumuzi-ahzu. Voir P. Jensen, Assyrisch-Babylonische Mythen und Epen (Berlin, 1900), p.560 ; P. Dhorme, La Religion Assuro-Babylonienne (Paris, 1910), p.105.

²³⁹ H. Zimmern, Der Babylonische Gott Tamuz, p.723. Pour le texte et la traduction des Cantiques, voir H. Zimmern, Sumerisch-Babylonische Tamuzlieder (Leipzig, 1907), p.201-252. Comparez H. Gressmann, Alterorientalische Texte und Bilder (Tübingen, 1909), I, p.93, sqq; R.W. Rogers, Cuneiform parallels to the Old Testament (Oxford, sans date), p.179-185; W.G.Baudissin, Adonis und Eschmun, p.99 sqq.

²⁴⁰ M. Jastrow, The Religion of Babylonia and Assyria (Boston, 1898), p.565-576,584,682 sq.; W.L. King, Babylonian Religion and Mythology. p.178-185. Selon Jérôme (sur Ezéchiél,VIII,14), le mois de Tammouz était le mois de juin mais, d'après la science moderne, il correspondait à juillet ou mi-juin et mi-juillet. Selon M. Jastrow, The Religion of Babylonia and Assyria, la fête de Tammouz fut célébrée juste avant le solstice d'été.

²⁴¹ Frazer, Adonis, p.7-8.

²⁴² Ezéchiél, VIII, 14.

²⁴³ Apollodore, Bibliotheca, III, 14, 4 ; Bion, Idyl. I, ; J. Tzetres, Schol. sur Lycophron, 831 ; Ovide, Métam. X, 503, 599 ; Aristide, Apologie, édition J.Rendel Harris (Cambridge, 1891), p.44, 106, 59. Dans les textes babyloniens relatifs à Tammouz, on n'a encore trouvé aucune allusion à la mort du fait d'un sanglier. Baudissin incline à penser que l'incident du sanglier est une importation ultérieure dans le mythe d'Adonis. Voir p.142, sqq. Quant au rapport du sanglier avec les dieux de même famille, Adoni, Atys, et Osiris, voir Spirits of the corn and of the wild, II, 22 sqq ; où j'ai suggéré que l'idée du sanglier peut être fondée sur les ravages terribles que

²⁴⁴ Baudissain, Adonis und Eschmun, p.152 sq. avec la planche IV.

²⁴⁵ Les anciens n'ignoraient pas que l'Aphodrite de Syrie et de Chypre, la maîtresse d'Adonis, n'était autre qu'Astarté. Voir Cicéron, De Natura Deorum. III, 23, 59 ; Joannes Lydus, De mensibus, IV, 44 ; et Baudissin Adonis und Eschmun, p.71, sqq.

²⁴⁶ Au sujet, de Cinyras, voir F.C. Movers, Die Phoenizier, I, 258 sqq, II,2, 226-231. Méliton appelle le père d'Adonis du nom de Cuthar et le représente comme roi des Phéniciens avec sa capitale à Gebal (Byblos). Voir Méliton, Oration to Antonius Caesar, dans le spicilegium Syriacum de W. Cureton (Londres, 1855), P.44.

²⁴⁷ Philon de Byblos, cité par Eusèbe, Prep. Evang. I,10 ; Etienne de Byzance, S.V.Byblios. Byblos est une corruption grecque du mot sémitique Gebal, nom que le lieu porte encore. Voir E. Renan, Mission de Phénicie, (Paris, 1864), p.155.

²⁴⁸ Sur la divinité des rois Sémitiques et la royauté des dieux Sémitiques, voir W.R. Smith, Religion of the Sémites (Londres, 1894), p.44, sq. 66 sqq.

²⁴⁹ E. Renan, cité par Ch. Vellay, le culte et les fêtes d'Adonis-Tammouz, p.39.

²⁵⁰ Juges, I, 4-7 ; Josué, X, 1 sqq.

²⁵¹ Genèse, XIV, 18-20, avec le commentaire du professeur S.P. Driver ; Encyclopaedia Biblica, svv. Voir aussi le professeur Th. Völdeke, ibid. sv. "Namus" III, 32, 86.

²⁵² Ezéchiel, VIII, 14.

²⁵³ Ils furent chassés du temple par le roi Josias qui monta sur le trône en 637 av.J.C, Voir Rois, XXIII, 7.

²⁵⁴ L'"asherah" (sing. d'asherim) était certainement en bois, (Juges, VII, 26) : il paraît avoir été un arbre dépouillé de ses branches et planté près d'un autel, soit de Jéhovah, soit d'autres dieux (Deutéronome, XVI, 21 ; Jérémie, XVII, 2). Que l'"asherah" ait été regardé comme une déesse, le Baal féminin, cela apparaît d'après I ROIS, XVIII,19 : 2 ROIS, XXI, 3, XXIII, 4 ; et que cette déesse était identifiée avec Ashtoroth (Astarté), cela peut être inféré d'une comparaison de Juges, II, 13, avec Juges, III, 7. Voir, à ce propos, M.J. Lagrange, Etudes sur les Religions Sémitiques, pp.173, sqq.

²⁵⁵ Voir, par exemple, I Samuel XXIV,8 ; 2 Samuel XIV,9,12,15,17, 10,19,22, XV,15,21 ; I Rois I,2,13,18 ; I Chroniques XXI,3,25.

²⁵⁶ Jérémie, XXII, 18, XXXIV, 5. Dans le premier de ces passages, selon le texte massorétique, la formule entière de la lamentation était : "Hélas, mon frère! Hélas, ma soeur! Hélas, mon maître! Hélas, sa gloire!". T.K. Cheyne considère que la soeur- pleurée n'était qu'Ishtar.

²⁵⁷ Ceci fut remarqué par Renan (Histoire du peuple d'Israël), III, p.273, et le professeur T.K. Cheyne écrit ces formules de lamentations publiques furent dérivées des cérémonies en l'honneur d'Adonis.

²⁵⁸ Strabon, XVI,1,18, p.755, "Cinyra" du sémitique "Kinnor".

²⁵⁹ Lucien, De Dea Syria, 9 ; Fraser, p.38; Lyre.

²⁶⁰ Eusèbe, Vita Constantini, III,55 ; Sozomène, Historia Ecclesiastica, II,5 ; Socrate, Historia Ecclesiastica, II,18 ; Zosime, I,58.

²⁶¹ Les voyageurs sont unanimes à célébrer la beauté extraordinaire de la vallée de l'Adonis ou du Nahr Ebrahim. Robinson, dans son Biblical Researches in Palestine (Londres, 1867), III, 603-69, écrit : "Je n'ai point vu, dans tous mes voyages, de lieu sur lequel mon souvenir s'arrête avec plus de plaisir que sur la retraite écartée et le charme extrême d'afka". Renan, dans sa Mission de Phénicie, p.282,sqq, dit "que le paysage est l'un des plus beaux du monde", etc...

²⁶² Etymologicum Magnum, s.v. Aphaqa, p.175.

²⁶³ Renan, Mission de Phénicie, pp.292-294. L'auteur semble ne pas douter que la bête qui attaque Adonis est un ours et; non un sanglier.

²⁶⁴ Macrobe, Saturn. I,21,5.

²⁶⁵ Lucien, De Dea Syria, 8.

²⁶⁶ Frazer, Adonis, p.25.

²⁶⁷ Ibid. p.27.

²⁶⁸ A Babylone, une femme dormait régulièrement dans le lit majestueux de Bel ou Mardouk, placé dans son temple, au sommet d'une haute pyramide ; on croyait que le dieu l'avait choisie entre toutes les femmes de Babylone et qu'il partageait sa couche. A en croire Hérodote (I,181,sq), l'épouse du dieu Babylonien était chaste.

²⁶⁹ Frazer, Adonis, p.27-28. En Hébreu, une courtisane du temple était régulièrement appelée "femme sacrés" (Kedesha). Voir Encyclopaedia Biblica, s.v. Harlot ; et Frazer p.53.

²⁷⁰ Frazer, Adonis, p.31.

²⁷¹ Frazer, Adonis, p.58, "Kinnor", "Lyre". Il a vécu, selon Anacréon, jusqu'à l'âge respectable de cent soixante ans, âge normal dans la période antédiluvienne.

²⁷² I Samuel, X, 5.

²⁷³ Frazer, Adonis, p.40.

²⁷⁴ S.I. Curtiss, Primitive Semitic Religion to-day, Chicago, New-York, Toronto, 1902, p.150, sq.

- ²⁷⁵ I Samuel, I.
- ²⁷⁶ Genèse, VI,1-3.
- ²⁷⁷ Par exemple, tous les noms hébreux terminés en -el ou -iah sont composés avec El ou Iavhé, deux noms de divinités.
- ²⁷⁸ C'est pourquoi Anne appelle son fils "Samuel", ce qui veut dire le "nom de Dieu" ou "son nom est Dieu".
- ²⁷⁹ Endroit dans la Palestine où des bouffées d'air chaud s'échappent des fissures de la terre, célèbre par le nombre des femmes sans enfants qui y accourent pour faire exaucer leur désir de maternité.
- ²⁸⁰ Le caractère de Tammouz ou d'Adonis comme esprit du blé apparaît bien clairement dans un récit de ses, fêtes que donne un écrivain arabe du dixième siècle. Il dit, en décrivant les rites et les sacrifices observés aux différentes saisons de l'année, par les Syriens païens d'Harran : "Tammouz (juillet). Vers le milieu de ce mois, on célèbre la fête de "el Buquât", c'est-à-dire des femmes en fleurs, et la fête de Ta-Uz, en l'honneur du dieu Ta-Uz. Les femmes se lamentent sur son sort, parce que son seigneur le tua cruellement, broya ses os dans un moulin et les dispersa aux vents. Pendant cette fête, les femmes ne mangent rien de, ce qui a été broyé dans un moulin, mais limitent leur nourriture à du blé trempé, des vesces douées, des dattes, des raisins secs.
- ²⁸¹ R. Wünsch, Der Frühlingsfest der Insel Malta, (Leipzig, 1902) ; p.47-57.
- ²⁸² Jérôme, Commentaires sur Ezéchiel, VIII, 14.
- ²⁸³ Jérôme, Epist. LVIII, 3 (Patrologia Latina de Migne) ; XXII.581.
- ²⁸⁴ Sozomène, Historia Ecclesiastica, II, 5 (Patrologia Graeca de Migne, LXVII, 948). Zosime (Hist., I, 58).
- ²⁸⁵ Frazer, Adonis, p.204.
- ²⁸⁶ W. Atallah, Adonis dans la littérature et l'art grecs, Lib. G. Klincksick, Paris, 1966, chap.IV, p. 295-301.
- ²⁸⁷ P. Boyancé, Association Guillaume Budé, Congrès de Strasbourg 1938, p.206.
- ²⁸⁸ Voir W.Atallah, op. cit. p.60, 61, 97, 244, etc...
- ²⁸⁹ Plutarque, Symposiaca, IV, 3.
- ²⁹⁰ Plutarque, Sertorius, I.
- ²⁹¹ Pausanias, VI, 17, 5.
- ²⁹² Lucien, Déesse Syrienne, 7.
- ²⁹³ Voir Cyrille d'Alexandrie, Sur Isaïe, XVIII, 2 (= Migne, P.G. LXX, 440-441), trad. R.de Vaux, Rev. Bibl. 1933, p.42.
- ²⁹⁴ Plutarque, Isis et Osiris, 50.
- ²⁹⁵ G. Glotz, REG XXXIII, 1920, p.214-220.
- ²⁹⁶ Voir a ce propos Henri Frankfort, La royauté et les dieux, trad. fran. 1951, P.370-379.
- ²⁹⁷ Hippolyte, Réfutation de toutes les hérésies, V, 9, 7-9 (Wendland, p.99-100).
- ²⁹⁸ Damascius, De principiis, 352.
- ²⁹⁹ Hymnes orphiques, 56.
- ³⁰⁰ Sur ce sens de l'androgynie, voir Hippolyte, Réfutations de toutes les hérésies, V. 7, 9, 15 (Wendland, p.81-82).
- ³⁰¹ Sur les "hymnes orphiques", leur origine, leur date, et leur nature, voir W. Guthrie, Orphée, (trad. fran. 1956), p.286-290.
- ³⁰² F. Cumont, Symbolisme funéraire, p.200 n.1, Syria, XXII (1941), p.293, etc...
- ³⁰³ F. Cumont, Religions orientales, p.259, n.65, 4^e éd. Paris, 1929.
- ³⁰⁴ Hippolyte, Réfutations de toutes les hérésies, V. 7,10 et V. 7,20 (Wendland, p.81 et p.83).
- ³⁰⁵ Voir ci-dessus.
- ³⁰⁶ Voir ci-dessus.
- ³⁰⁷ A. Marcellin, XIX, I, 11.
- ³⁰⁸ F.E. Brown, The excavations at Dura-Buropos, VII-VIII, New Haven, 1939, p.156 et suiv.

- ³⁰⁹ F. Cumont, Lux perpétua, p.262-265.
- ³¹⁰ Phyllis Lehmann, Boscoreale, p.76 et n. 190.
- ³¹¹ G. Glotz, R.E.G., XXXIII, p.221, 1920.
- ³¹² P. Lambrechts, Over Griekse en Oosterse Mystereigodsdiensten, de Zgn. Adonismysteries, dans Mededelingen Van dekoninklijke Vlaamse Académie voor Welenschappen, XVI, 1954, 43 pages, Résumé en Français, p.41-43.
- ³¹³ D'après Suidas, Philon serait né vers le milieu du 1er siècle après J.C. et vivait encore au temps d'Hadrien (117-158), et. Sznysler, Supplément du dictionnaire de la Bible, VII, s.v. Philon de Byblos. col., 1351-1354.
- ³¹⁴ Philon de Byblos, Frag. II, 13, dans Du Mesnil, Etud. Dieux Phéniciens, p.30.
- ³¹⁵ Gen. XIV, "El-Elyôn".
- ³¹⁶ Psaumes, LVII, 3 ; LXXVIII, 56 ; "Elohim-Elyôn".
- ³¹⁷ Ibid., VII, 18 ; XLVII, 3 ; "Iahvé-Elyôn".
- ³¹⁸ Philon de Byblos, Frag. II, 17, début.
- ³¹⁹ Les Dionysiaques, I, XLI, 14-51, éd. Teubner, 1858, II, p.230-231, et 1911, II, p.316-317, trad. Marcellus, Lacroix Comon, 1856, V, p.157-161 ; F. Di Dot, 1956, p.341-342.
- ³²⁰ Ezéchiel, XXVII, 13.
- ³²¹ Pour nous, dit Du Mesnil, le nom de Aïôn serait à expliquer autrement. En grec, ce mot signifie "le Temps", "l'Eternité" mais aussi le "Monde" et l'"Univers". Voir p.45, "les Dieux Phéniciens". Philon de Byblos dit comment cette fondation a été faite : après la conquête de l'île et de ses "sacra" par "Ousô"(Mél. de l'Univ. S. Joseph, 41, I, 1965, p.65), le Très-Haut (Eliou) y a fait bâtir des cabanes et Ousô a fourni aux habitants des vêtements en peau de bêtes, comme le fit Elohim pour Adam et Eve.
- ³²² Philon de Byblos, II, 25.
- ³²³ Revue de l'histoire des Religions, 169, 1966, I, p.40-42.
- ³²⁴ Lagrange, Etudes sur les religions sémitiques, 3995 et 463-465.
- ³²⁵ Virolleaud, Syria, 16, 1935, P.250, 254-259.
- ³²⁶ Revue de l'histoire des religions, 1965, 2, p.42, n. I. Aliyan Baal était le "haut" comme maître de la montagne du Saphon et comme "chevauteur des nuées", qui lance la foudre et dispense la pluie. Il atteignait donc les nuages mais non le ciel astral du domaine d'Eliou.
- ³²⁷ Du Mesnil, Les Dieux Phéniciens, p.35-38.
- ³²⁸ Philon de Byblos, Fragm, II, 5.
- ³²⁹ Ibid.
- ³³⁰ Renan, Mémoire sur l'origine et le caractère véritable de l'histoire phénicienne qui porte le nom de Sanchoniathon, Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, XXIII, 2^{ème} partie, 1858, p. 16-17 ; Lagrange, Etudes sur les religions sémitiques, 2^{ème} éd. p. 413-414.
- ³³¹ Ezéchiel, XXXVII, 9.
- ³³² La première idée de cette transcription est de Bochart.
- ³³³ Genèse, III, 8.
- ³³⁴ op. cit.
- ³³⁵ op. cit. p.413.
- ³³⁶ Genèse, I, 2.
- ³³⁷ R. Lahat, le poème babylonien de la création. 1935, p.45.
- ³³⁸ La Septante transcrit ce nom Eva et le traduit Zôn.
- ³³⁹ Ed. 1777, I, p.553 ; "Aeon, la première femme créée dans le système des Phéniciens". Identification encore admise aujourd'hui par l'abbé R. Largement, Conférences à l'Université libanaise en Avril 1964, dans les Publications, de cette Université, section des Etudes Historiques, X, p.45. Pour Buisson, le nom d'Eôn veut dire Eternité, Univers.
- ³⁴⁰ Genèse, III, 2.
- ³⁴¹ Cette expression dr dr était déjà connue à Sas Shaara au XIV^e siècle av.J.C., (Aistleitner, Wört, p.82, n°786).

- ³⁴² Genèse, II, 8.
- ³⁴³ Du Mesnil, Les dieux phéniciens, p.46.
- ³⁴⁴ Aistleitner, Wörterbuch der ugarit Sprach, 1963, p.7-8,
- ³⁴⁵ Jean et Hoftijzer, Diet der inscr semit de l'ouest, 1905, p.5.
- ³⁴⁶ Byblos et les Giblites: dans l'Ancien Testament, p.308.
- ³⁴⁷ Atallah, W. Adonis, p.23-34 ; Apollodore, Bibliothèque, III, 14, 3-4 ; Probus, Commentaires sur Virgile, Bucoliques, X,18.
- ³⁴⁸ Du Mesnil, op. cit. p.12.
- ³⁴⁹ Du Mesnil, op. cit. p.19-20.
- ³⁵⁰ R. Lahat, A. Cacot, M. Sznycer, M. Vieyra, Les religions du Proche-Orient asiatique, Collect. J. Chevalier, Le trésor spirituel de l'humanité, Paris, 1970, p.384-385, I, 13-14-20-21.
- ³⁵¹ Fragm. I, Lagrange, Etudes sur les Religions Sémitiques, 2^e. Ed. p.423, paragraphe 22.
- ³⁵² Hésiode, Théogonie, 181.
- ³⁵³ Koran. XVIII, 59, trad. M. Kasimirski, 1865, p.256.
- ³⁵⁴ Enniades, éd. Budé, E. Bréhier, III, p.165-167.
- ³⁵⁵ Du Mesnil, Nouvelles Etudes sur les dieux et les mythes de Canaan. 1973, p.1-4.
- ³⁵⁶ Voir Fig. (60), Du Mesnil, op. cit. p.143.
- ³⁵⁷ Epinomis, 986 E.
- ³⁵⁸ De Natura Deorum, I,13 : éd. Teubner, IV, II, p.15-16, V.34.
- ³⁵⁹ Isaïe, XVII, 10-11.
- ³⁶⁰ La Sainte Bible, éd. Furne, 1864, p. 533.
- ³⁶¹ Sur le nom de Néman donné par Plutarque à Astarté, la baalat Gebal, voir Isis et Osiris, 15, trad. M.Meunier, Paris, 1914.
- ³⁶² Du Mesnil, Nouvelles Etudes sur les Dieux et les Mythes de Canaan, p.162.
- ³⁶³ Le dieu phénicien Eshmoun, journal des Savants, 5, 1907, p. 36-47 (d'après des suggestions de IX B. Baudissin) ; Syria, 4, 1923, p.309.
- ³⁶⁴ Fragm. II, 20 et 27 Eshmoun est appelé Asclépios.
- ³⁶⁵ Voir M. Détiene, les jardins d'Adonis, 1972, p.11.
- ³⁶⁶ Apollodore, Biblioth. III, 14, 4 ; Atallah, Adonis, 1966, p.33, p.309, n. 5-6.
- ³⁶⁷ J. Hùbaux et H. Leroy, Le mythe du Phénix, Bull. de la Faculté de Phil. et Lettres de l'Univ. de Liège, Fasc.82, 1939, P.68, le phénix, forme de Ré = El.
- ³⁶⁸ Du Mesnil, ibid. p.164-165.
- ³⁶⁹ M. Détiene ne tient pas compte du caractère funèbre des Adonies, s'agit-il alors d'autres Adonies pour un autre Adonis?
- ³⁷⁰ M. Détiene, Les Jardins d'Adonis, voir l'introduction de J.P. Vernant.
- ³⁷¹ Schelling fait la revue de ces théories dans la première leçon de son "Introduction à la philosophie de la mythologie", trad. franc. de S. Jankélévitch, 2 vol., Paris 1945, p. 258-259 du T.I.
- ³⁷² B. de Fontenelle, de l'Origine des Fables, Paris 1724.
- ³⁷³ Voir Biographie Universelle Ancienne et Moderne - Michaud. Nouvelle Edit. Tome III, Paris 1854. Article " Banier " pp 10-11.
- ³⁷⁴ Ce livre paru en 1713 à la même époque où il écrivait son mémoire sur Adonis donc en 1712.
- ³⁷⁵ Voir l'article de l'Abbé Banier du Chap. II de notre thèse.
- ³⁷⁶ Il faudrait signaler que Spinoza et Banier traitent de deux thèmes assez différents l'un dans le domaine biblique, l'autre dans la mythologie grecque. Donc deux registres assez différents.
- ³⁷⁷ Spinoza. Tractus theologico-politicus. Trad. Appuhn, II, class. Garnier; Paris, 1929, p. 118
- ³⁷⁸ A la différence de Spinoza, Bultman consacra la majeure partie de son travail au Nouveau Testament plutôt qu'à l'Ancien Testament.

- ³⁷⁹ R. Bultmann, Zum Problem der Sntmythologisierung, trad. franc, de O. Laffounerière dans R. Bultmann, l'Interprétation du Nouveau Testament Collect. Les Religions, II, Paris 1955, p. 189.
- ³⁸⁰ R. Bultmann, *ibid*, p. 189.
- ³⁸¹ R. Bultmann, *ibid*, p. 189.
- ³⁸² *Ibid*. p. 189 Voir aussi L. Malevy "Le Message chrétien et le Mythe" La théologie de R. Bultmann, dans Muséum Lessianum sect. théologique, 51, Bruxelles, Paris 1945, p. 135 Sq ; et G. Casalis "le Problème du Mythe" dans Rev. d'Hist. et philosophie religieuse, 31, 1951.
- ³⁸³ Voir Schelling "Les Ages du Monde" Biblioth. philosophique - Aubier Paris, 1949, p. 213.
- ³⁸⁴ Il s'agit en effet de Gabriel (Gibrail el Sahyouni) né à Ehden au Liban en 1577, et de Jean "Youhanna el Hasrouni de Hasroun. Ces deux Maronites sont les élèves de l'Ecole Maronite de et sont les auteurs de la "Polyglotte", appelée " Orbis mitaculum " voir Dict. de Théologie Cath. T. XIV, Sionite, Col. 2167-2169.
- ³⁸⁵ Ezech 27,23 "Tyr, (...), Harran, Kanné et Eflen trafiquaient avec toi, Assur et toute la Médie trafiquaient avec toi."
- ³⁸⁶ C'est la partie basse entre les deux chaînes du Mont-Liban qu'on appelle "Békaa", et où se dresse le fameux temple de Japiter Alias Adonis: "Baal-Beck" i.e le Raal de la pleine fertile.
- ³⁸⁷ Ehden - village maronite à côté des Cèdres, aux sources abondantes.
- ³⁸⁸ Nous pouvons déjà pressentir que ce "Jardin" d'abord réel et bien situé géographiquement devient un mythe, une sorte d'"Archétype" duquel sort et auquel tend toutes les consciences orientales. Le retour au paradis "Al Jannak" est le let-motiv de la révolution musulmane actuelle.
- ³⁸⁹ D. Huet, "Demonstratio Evangelica" Paris, 1679, 1 vol., in fol. C'était à propos de ce livre que Racine témoignait ne pas approuver l'usage que le savant prélat avait fait de ses connaissances profanes, en faveur de la religion. Il est l'auteur aussi du "De la situation du Paradis terrestre" Paris, 1691, 1 vol. in 12 - Voir Biograph. Univers. Michaud - Nouv. Edit. T XX, 1858, col 101.
- ³⁹⁰ Taaut et Adonis
- ³⁹¹ Phénan n'a pas hésité de voir dans son mémoire sur Sanchionathon un "récit juif déformé".
- ³⁹² Fin de l'extrait de Huct, "Preparatia Evangelicae" Paris 1679 Caput Tertium, p. 65-60.
- ³⁹³ Voltaire dans Dictionnaire philosophique portatif - Londres - Genève (764 art. " Religion " Seconde question.
- ³⁹⁴ Diderot " Encyclopédie " art. " Polythéisme " t. XII, p. 955.
- ³⁹⁵ J.J. Rousseau "Du Contrat Social" Ed. Halbwachs, dans bib. philosoph. Paris 1943, IV, 8, p. 413-414.
- ³⁹⁶ G. Rawlinson "The history of Phoenicia" London, Longman, 1889, p. 321 - 325.
- ³⁹⁷ Voir Jankélévitch VI. "L'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling" Paris 1933, p. ,249 et 253.
- ³⁹⁸ P. Valéry "Petite lettre sur les mythes" dans " Variété " II p. 250-251 - Paris 1930.
- ³⁹⁹ 1^{ère} epit. aux Corinth? VII, 31.
- ⁴⁰⁰ Schelling, op. cit., XX^e leçon, T. II, p. 241 sq
- ⁴⁰¹ Jankélévitch V. "L'Ironie ou la bonne conscience" Bib. de la phil. contemporaine, Paris 1950, p. 335 sq.
- ⁴⁰² On pourra consulter sur cet auteur M. - J, Lagrange - "Etudes sur les religions sémitiques" dans Collect. Etudes bibliques, Paris 1903, p. 351-393 " Les mythes phéniciens, Philon de Byblos ".
- ⁴⁰³ On doute de l'existence historique de cet auteur. On verra l'état de cette question dans I. Nantin " Sanchoniathon cly Philon de Byblos et cly Porphyre " dans " Revue biblique ", 56, 1949, p. 259-273 - voir aussi du même auteur dans la même revue, 57, 1950, p. 409-416.
- ⁴⁰⁴ Prophyre " De abstinentia " II, 56 et " Contre les Chrétiens ", IV Eusèbe " Prep. Evang. 1-9 (Cité par Nantin, art.cit. p 267 - Voir aussi Eusèbe " Prep. Evang. " 1-9-10.

⁴⁰⁵ Car l'interprétation allégorique requiert la profusion de l'obscurité ; Porphyre nous avons vu faisait à Origène allégoriste le même reproche que Pholan aux " hiéologues ".

⁴⁰⁶ Ibid dans Eusèbe I, 9, 26 et Nantin art. cit., p. 262.

⁴⁰⁷ Macrobe, Saturnalia, I, 21. Cité par Ch. Vellay "Le culte d'Adonis Trammour" d. 84-85.

⁴⁰⁸ Voir G. Soury "Aperçus de philosophie religieuse cly Maxime de Tyr Thèse Paris 1942, p. 11-12 Voir aussi, H. Hobein " De Maxims Tyrio questions philologiae selectae, Dissert, inaug. Gotingensis product Jense, 1895, et les "philosophumens" de Maxime de Tyr, IV, 2, éd. Hobein, p. 44, 1-7.

⁴⁰⁹ Ibid, IV, 5, p. 45, 10-46, 8.

⁴¹⁰ Ibid, IV, 6, p. 46, 9-15

⁴¹¹ Cette valeur protreptique du mythe et de l'allégorie atteint son maximum cly Pascal et Alain, lorsque l'obscurité touche à l'absurde. Voir "Pensées" éd. Bruhschvieg, Paris, 1897, fgt 659. Aussi Alain Propos sur la religion " Paris 1951, XII, Des métaphores, p. 35-36.

⁴¹² Voir Vellay, op. cit., Conclusion

⁴¹³ Voir à ce propos "Le cycle du Rameau d'Or" 1911-1915, Trad.

P. Sayn, L. Frazer et H. Peyre, 12 vol., séd. Paris 1925-1935, et en particulier "Adonis" Etude de religions orientales consacrées, trad. L. Frazer, nouv. édité. Paul Geuthner, Paris 1953.

⁴¹⁴ Frazer "Adonis" Trad. L. Frazer, P. 174

⁴¹⁵ Frazer - "Adonis" Trad, L. Frazer p. 174

⁴¹⁶ Voir le même recueil, p. 180-181

⁴¹⁷ Ibid p. 180

⁴¹⁸ B. Malinowski - "Le mythe dans la psychologie primitive" (Myth in primitive psychologie, 1926), trad. S. Jankélévitch, in "Trois essais sur la vie sociale des primitifs", Paris, 1968.

⁴¹⁹ S. Freud "Moïse et le monothéisme" trad. par A. Berman, collect. Les Essais, 28, Paris, 1948.

⁴²⁰ Freud. "Moïse et le Monothéisme" p. 145 sq

⁴²¹ Voir R. Hostie "Du mythe à la religion" La psychologie analytique de C.G. Jung collect. Etudes carmélitaines, Paris 1955, p 54 sq.

⁴²² Voir G. Dumézil - Mythe et épopée, Paris, 1968.

⁴²³ C. Lévi-Strauss, Anthorologie structurale, Paris, 1958 ; mythologiques, T. I : le cru et le cuit, Paris 1964, T. II : du miel aux cendres, Paris 1967 ; T. III : l'origine des manières de table, Paris, 1968.

⁴²⁴ Gerhard Hern. Les Phéniciens, l'antique royaume de la pourpre. Fayard 1976, p. 336

⁴²⁵ Voir Adonis, La Mythologie des Aromates en Grèce. Gallimard, Paris, 1979 surtout l'introduction critique de J.P. Vernant.

⁴²⁶ Schelling, op. cit., II^e leçon, p. 51-55

⁴²⁷ Voir Jankélévitch "L'Odyssée ...", p. 225-258 - M. Eliade emploie plutôt le mot "théophanie" à la place du mot "incarnation" Il est incontestable que c'est de R. Otto que nous devons toutes ces théories à propos de la "manifestation du sacré".

⁴²⁸ Cela vaut aussi bien pour le mythe d'Adonis que pour Perséphone son amante jalouse ; Lagrange a été catégorique là-dessus surtout à propos de l'animisme prétendu chez les Sémites.

⁴²⁹ Voir Jankélévitch "l'Odyssée", p. 255-258.

⁴³⁰ A. Gide "Considérations sur la mythologie grecque" (Fragments du traité des Dioscures) dans l'Incidence, Paris, 1924, p. 127-129

⁴³¹ Voir Jankélévitch, "L'Odyssée" p. 274, n. 1

⁴³² Schelling, op. cit., Ville leçon, I, p. 238. Voir aussi T1 "Encyclopédie Universalis", V 11 (1968) " Mythe, l'interprétation philosophique " p. 530-537.

⁴³³ Schelling, op. cit., 1^{ère} leçon, p. 24

⁴³⁴ Expressions de Jankélévitch " l'Odyssée ... "p. 273-288

⁴³⁵ Ibid, p. 280 cette notion, nous avons vu a été reprise par Frazer.

- ⁴³⁶ F.W. Schelling, Les Ages du Monde, suivi de Les divinités de Samothrace, Bib. Philosophique, Aubier, Paris, 1949, p. 212-213.
- ⁴³⁷ Ce procédé n'est pas étranger à Schelling, il l'utilise souvent, notamment dans son ouvrage Les Ages du Monde, suivi de Les divinités de Samothrace, Aubier, 1949.
- ⁴³⁸ Canaanite Myths and Legends, Edimbourg, 1956, p.96.
- ⁴³⁹ Ibid. dans Driver, p.72 ('dn) se prononce Adon.
- ⁴⁴⁰ Selon GEN.II,8 : "Yahvé Elohim planta "San b'Eden", ce que l'on traduit ordinairement par un "Jardin en Eden".
- ⁴⁴¹ Boisacq., Dict. étymologique de la langue grecque, "paradiesos", p.746.
- ⁴⁴² Moulton et Milligan, Vocabulary of the Greek Testament, Londres 1930, p.482. Peut-être faudra-t-il interpréter dans ce sens le témoignage de Lucien à propos de la prostitution sacrée des Phéniciens.
- ⁴⁴³ Gilgamesh, XI, 195, dans A.N.E.T. p.95.
- ⁴⁴⁴ G.R. Driver, op. cit. p.108. sq.
- ⁴⁴⁵ F. Martin, Le livre d'Hénoch traduit sur le texte éthiopien, Paris, Letouzey et Ané, 1906.
- ⁴⁴⁶ E. Dhorme, Les religions de Babylonie et d'Assyrie, coll. Mana Paris, 1945. p.32.
- ⁴⁴⁷ G. Contenau, Le Déluge babylonien, Paris, 1941, p. 170.
- ⁴⁴⁸ Enfers.
- ⁴⁴⁹ A Kaperlaud, Baal in the Ras Shamra Texts. Copenhague, 1952, M.H. Pope, El in the Ugaritic Texts. Leyde, 1955, p.61.
- ⁴⁵⁰ Theological Studies, XV, 1954, p.552.
- ⁴⁵¹ G. Contenau, L'épopée de Gilgamesh, Paris, 2^e éd. 1946, p.126.
- ⁴⁵² M.H. Pope, op. cit. p.61 (hné es et b abn harq) les Chérubins de feu et du foudre.
- ⁴⁵³ P. Grelot, La légende d'Hénoch dans les Apocryphes et dans la Bible, origine et signification, dans Revue Sc. Rel. 1958, po196 sq.
- ⁴⁵⁴ "Ezéchiel, fort au courant de la théologie phénicienne, sait que les Bené-El, les fils de El, demeurent sur la montagne divine (cf. R.H.R. 1938, II,p.155 et suiv), autrement dit le Liban, qui correspond au Saphon des textes de Sas Shamra" Voir R. Dussaud, Les découvertes de Ras Shamra Ugarit et L'Ancien Testament. 2^e. édition, revue et augmentée. Paris, Lib. orient, Paul Genthner, 1941, po.94-95.
- ⁴⁵⁵ Les travaux et les Jours, v.112-119 ; trad. P Mazon, coll. Budé.
- ⁴⁵⁶ Odyssée, IV, 563-568 ; trad. V. Bérard coll. Budé.
- ⁴⁵⁷ E. Drioton, dans Histoire des Religions, M. Brillant, R. Digrain, 1,111, p.111-114,
- ⁴⁵⁸ S.N. Kramer, Enki and Ninhursag, a sumerian paradise myth, dans B.A.S.O.R. supp. I, New Haven, 1945 et, plus récemment, dans L'histoire commence à Sumer, trad. Fran. Paris, 1957, p.192-200.
- ⁴⁵⁹ Extrait du Dictionnaire historique et comparatif de toutes les religions du monde par l'abbé Bertrand de la Société asiatique de Paris, édition de 1848. Cité dans Études sur la religion des Soubbas ou Sabéens, par M.N. Siouffi, Paris, Imp. Nat. p.188 -190.
- ⁴⁶⁰ Voir Lahd Khater, Moeurs et Coutumes Libanaises, 2 tomes; 2^{ème} édition arabe, Beyrouth, 1977, T.I, p.161.
- ⁴⁶¹ Tous ces éléments se retrouvent d'une manière ou d'une autre dans le mythe d'Adonis.
- ⁴⁶² Ephrem de Nisibe, Hymnes sur le paradis, traduction du syriaque par René Lavenant, S.J. professeur au Centre religieux d'Etudes Arabes de Bikfaya (Liban). Sources chrétiennes, N° 137 Paris, 1968. Editions du Cerf.
- ⁴⁶³ Hymnes sur le paradis, p.104-106.
- ⁴⁶⁴ Ibid; p.116.
- ⁴⁶⁵ ibid. p.28.
- ⁴⁶⁶ Voir Burnet John, L'aurore de la philosophie grecque. Paris, Payot, 1919, chap. 1^{er}.
- ⁴⁶⁷ Voir notre critique de m. Detienne.

- ⁴⁶⁸ Voir M. Eliade, Le mythe de l'Eternel Retour, nouvelle édition revue et augmentée, N.R.F. Gallimard, Paris, 1969.
- ⁴⁶⁹ Otto Rudolph, Le Sacré - L'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel, Paris, Payot, 1929.
- ⁴⁷⁰ Voir l'hymne babylonien à propos d'Adonis cité par Frazer dans notre deuxième chapitre.
- ⁴⁷¹ M. Eliade, op. cit.
- ⁴⁷² Ernest Casairer, La philosophie des formes symboliques, T.II La pensée mythique, les éditions de Minuit, Paris, 1972, p.222-225.
- ⁴⁷³ L. de Grandmaison, dans Recherches des Sciences religieuses, XVII,1927, pp.97-126.
- ⁴⁷⁴ Th. Zielinski, La Religion de la Grèce antique, 1926, p.118, note, de Grandmaison.
- ⁴⁷⁵ Lc. 24, 34.
- ⁴⁷⁶ Voir G. Soury, Aperçus de philosophie religieuse chez Maxime de Tyr, Thèse. Paris, 1942, p.71.
- ⁴⁷⁷ Nous avons abordé déjà ce thème dans notre Mémoire de Maîtrise présenté à Lyon en 1980 - Gibran ou la philosophie de l'Espoir.
- ⁴⁷⁸ Personnage fictif de son livre Jésus fils de l'homme.
- ⁴⁷⁹ G.K. Gibran, Oeuvres complètes en langue arabe. "Al Magmua", en 3 volumes. Ed. Sadir, Beyrouth, 1949. Voir p.240 - Jésus fils de l'homme - p.301-307 et 278-279.
- ⁴⁸⁰ G.K. Gibran, La Voix de l'Eternel Sagesse, traduit de l'anglais par Marie Béatrice Jehl. Ed. Dangles, France, 1978, p.93-96.
- ⁴⁸¹ Sorokin, Social cultural Dynamics, p.279, vol.II.
- ⁴⁸² Le mythe de l'Eternel Retour, p.221-222.
- ⁴⁸³ Le Jardin du Prophète, trad. de l'aug. Claire Dubois, Casterman 1975, P.35.
- ⁴⁸⁴ Voix de l'Eternel Sagesse, p.22.
- ⁴⁸⁵ ibid. p.66.
- ⁴⁸⁶ Oeuvres complètes, T. III, p.58.
- ⁴⁸⁷ Cela signifie "le Liban" pour l'auteur.
- ⁴⁸⁸ Oeuvres complètes, p.273, "les chiffres de feu".
- ⁴⁸⁹ Voix de la Sagesse, p.92.
- ⁴⁹⁰ Le Jardin du Prophète, p.43.
- ⁴⁹¹ ibid. p.43.
- ⁴⁹² ibid. p.69.
- ⁴⁹³ Voix de la Sagesse, p.42.
- ⁴⁹⁴ ibid. p.12.
- ⁴⁹⁵ Le Prophète, Ed. fr. p.95.
- ⁴⁹⁶ Le jardin du Prophète, p.75.
- ⁴⁹⁷ C'est la même durée que passa Adonis dans les ténèbres avant qu'Astarté vienne le sauver.
- ⁴⁹⁸ Voix de la Sagesse, p.50-51.
- ⁴⁹⁹ C.F. Notre mémoire sur Gibran, la partie de "sa mystique".
- ⁵⁰⁰ ibid. "Analyse de l'oeuvre arabe". "les Ailes brisées" DC,p.220.
- ⁵⁰¹ Les Phéniciens.
- ⁵⁰² Voix de la Sagesse, p.95-96.
- ⁵⁰³ ibid. p.95.
- ⁵⁰⁴ ibid. p.76.
- ⁵⁰⁵ Dans Oeuvres complètes, "Jésus fils de l'homme"
- ⁵⁰⁶ Voir à ce propos R. Otto, Le sacré.
- ⁵⁰⁷ Ballanche, Premières additions aux Prolégomènes, Ed. de 1830, IV, p.6.
- ⁵⁰⁸ Pascal, Opuscules et Pensées, Ed. Brunschvicg, Paris, 1897, frag. 659.
- ⁵⁰⁹ Alain, Propos sur la Religion, Paris, 1951, XII, Des métaphores, p.35-36.
- ⁵¹⁰ Pensées, frag. 670, Brunschvicg.

⁵¹¹ "Réalité" : "sociologique" pour Malinowski ; "psychique" pour Jung ; et "sacrée" pour Eliade.

⁵¹² Malinowski, Myth in primitive psychology. Londres, 1926, p.21 sq.

⁵¹³ Schelling, Philosophie de la Mythologie, Aubier, Paris, 1945, P.133.

⁵¹⁴ Nous préférons ce mot à celui de "résurrection" car il évoque l'idée d'"inbiâth" de "Baath" qui se retrouve dans presque toutes les oeuvres des idéologues "Baasistes" libanais et syriens et qui écarte toute connotation chrétienne.

⁵¹⁵ Voir supra, la polyvalence du mythe : réalité objective et réalité subjective.

⁵¹⁶ On pourra dire de même des "religions orientales" en particulier Sémitiques.

⁵¹⁷ Tiré du Culte et Fêtes d'Adonis de Ch. Vellay; p.257-262.

⁵¹⁸ Fleurs de Noël : le Blé de Sainte-Barbe, Marseille, 1903.

⁵¹⁹ Voir, le culte de Adonis, p.138, Ch. Vellay.

⁵²⁰ Voir M.N.Siouffi, La Religion des Soubbas, p.148.

⁵²¹ Les paysans libanais procèdent toujours à ce genre de divination appelé "Tabahir". On plante 6 pots durant 6 jours qui doivent prédire les 12 mois de l'année.

⁵²² M.N.Siouffi. *ibid*.

⁵²³ Tarif de Marseille trouvé en 1845, voir "Lagrange, Religions sémitiques, p.469-470.

⁵²⁴ Tiré du Le livre et le Liban, présenté par Jack Lang et publié sous la direction de C. Aboussouan, Paris, UNESCO, 1982, p.43.