

AQUIS SUBMERSUS

Les historiens des religions ont depuis longtemps signalé les affinités essentielles qu'on peut établir entre le baptême chrétien et les mystères antiques de la „renaissance“. Outre les conclusions qui se dégagent de l'ouvrage fondamental H. Usener,¹ A. Dieterich,² par exemple, a démontré que les rites primitifs d'initiation, considérés comme „mort“ et „renaissance (résurrection)“ avaient été accompagnés par l'adoption d'un nouveau nom; pour attester l'effet régénérateur de l'eau, il cite les paroles de la liturgie syrienne du baptême, selon lesquelles l'eau baptismale doit être prise pour les entrailles spirituelles („geistiger Mutterleib“) de l'engendrement de l'homme nouveau. S. Eitrem,³ ayant en vue les rites purifiants des mystères d'Elensis, des mystères pythagoriciens et de ceux d'Isis, insiste sur le fait que le „bain régénérateur“, le λουτρὸν παλιγγενεσίας du Nouveau Testament (Tite 3, 5), est inséparable des rites en question; selon E. Buonaiuti, la cérémonie du baptême „montre une ressemblance incontestable avec les rites d'initiation des cultes de mystère et avec les ablutions pénitentielles des sectes juives de l'époque“.⁴ R. Reitzenstein qui analyse les affinités du baptême de St. Jean-Baptiste et de la liturgie mandéenne, arrive aux conclusions suivantes: „Il est connu et pourtant trop peu remarqué que les diverses interprétations du baptême chrétien, de même que tous les actes du culte, ont des correspondances payannes et que les plus anciens auteurs chrétiens l'admettent avec la plus grande franchise.“⁵ Pour justifier ces assertions, il cite Tertullien (De baptismo c. 2): *Homo in aquam demissus et inter pauca verba tinctus . . . (c. 5) Nationes extraneae viduis aquis sibi mentiuntur. Nam et sacris quibusdam per lavacrum initiantur, Isidis alicuius aut Mithrae, ipsos etiam deos suos lavationibus efferunt . . . Passim certe ludis Apollinaribus et Pelusiis tinguntur idque se in regenerationem et impunitatem periuriorum suorum*

¹ Das Weihnachtsfest, 2^e éd. 1911.

² Eine Mithrasliturgie. 1903, p. 157, 176.

³ Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer. 1915, p. 81.

⁴ Wiedergeburt, Unsterblichkeit, Auferstehung, dans Eranos-Jahrbuch de 1939, p. 295.

⁵ Die Vorgeschichte der christlichen Taufe. 1929, p. 30.

*agere praesumunt.*⁶ La thèse de Reitzenstein, d'après laquelle le baptême de Jean-Baptiste, ainsi que celui du christianisme primitif dériveraient des rites mandéens, a été généralement refusée. Comme il résulte des recherches modernes sur le Nouveau Testament, le baptême du christianisme primitif remonte à Jean-Baptiste dont l'activité, à son tour, s'explique par le baptême juif des prosélytes.⁷

Nous n'avons point l'intention de passer en revue les rites de naissance et de baptême des sociétés plus ou moins primitives. Les nombreux exemples que nous pourrions citer témoignent, en dernière analyse, d'une conception commune: l'eau lave toute la souillure de la naissance, ou, pour mieux dire, de la vie⁸ et, en même temps, elle est aussi le premier principe de la genèse, de la fécondité et de la vie⁹. Les tribus primitives de l'Amérique nomment le baptême „renaissance“, comme le font les chrétiens:⁹ le „prêtre“ polynésien asperge d'eau le tête du nouveau-né ou plonge l'enfant dans l'eau, de même que chez nous — selon les lieux et les époques — le baptême se fait tantôt *per immersionem*, tantôt *per infusionem sive per aspersionem*.¹⁰ Selon la constatation de R. Eisler: „Le baptême chrétien de l'eau, à l'origine acte symbolique concernant „l'ancien Adam“ noyé, pouvait bien dégénérer d'immersion en une légère aspersion, puisqu'on ne se souciait que du sens du δρωμενον symbolique.“¹¹

Chez les auteurs de l'Église primitive on retrouve toujours l'idée de l'„analogie fondamentale“ du baptême et de la mort.¹² Sous ce rapport l'aveu d'Herma, malgré sa forme spiritualisée, nous paraît particulièrement instructif (Sim. 9, 16, 3—): πρὶν γὰρ... φορέσαι τὸν ὄνθρωπον τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, νεκρός ἐστιν, ὅταν δὲ λάβῃ τὴν σφραγίδα, ἀποτίθεται τὴν νέκρωσιν καὶ ἀναλαμβάνει τὴν ζωὴν. Ἡ σφραγίς οὖν τὸ ὕδωρ ἐστίν. Εἰς τὸ ὕδωρ οὖν καταβαίνουσι νεκροὶ καὶ ἀναβαίνουσι ζῶντες.

⁶ Sur la fête des Pelusis cf. A. Nock: Journ. of Theol. Stud. 28, 1927, p. 289; Taufe an den Apollinischen und Pelusischen Spielen: *Fr. J. Dölger: Antike und Christentum*, 1, 1929, p. 144. — J. Leipoldt a essayé, mais à tort de remplacer dans ce texte le mot Pelusis par Eleusinis (cf. *Die urchristliche Taufe im Lichte der Religionsgeschichte*, 1928, p. 38).

⁷ Cf. H. H. Schaefer: *Gnomon* 5, 1929, p. 354, 366 (compte-rendu du livre de Reitzenstein).

⁸ Cf. la cérémonie signalée par Virgile à propos des habitants primitifs de l'Italie: natos ad flumina primum deferimus (Én. 9, 603); elle ne fut considérée comme une mesure d'hygiène qu'à partir d'une époque plus récente. Voir *Hor. Sat.* 2, 3, 292 et *Juv.* 6, 522.

⁹ *Eitrem*: op. cit. 98. Beaucoup d'exemples instructifs, de caractère ethnologique, ont été signalés par E. B. Tylor: *Die Anfänge der Cultur*, 2, 1873, p. 430.

¹ Pour les exemples v. *Eitrem*: op. cit. p. 90.

¹¹ R. Eisler: *Orphisch-dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike*. Vorträge der Bibl. Warburg 1922—23/II. 1925, p. 372.

¹² „Grundlegende Analogie zwischen Taufe und Tod“, dans l'article Taufe par Stauffer: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 5², 1931. 1910.

Même si nous nous bornons aux passages généralement connus de la Bible et aux textes de la littérature chrétienne primitive, nous devons admettre sans réserve la constatation de Reitzenstein: „Nous avons l'impression de ne pouvoir plus considérer la comparaison du baptême et de la mort avec la même gravité que les chrétiens primitifs lui avaient donnée“.¹³

Cette interprétation du baptême purifiant et générateur se trouve confirmée par les analogies que nous fournit l'histoire des religions. Le prosélyte baptisé est considéré partout comme un nouveau-né.¹⁴ Selon la conception d'Eisler, νεόφυτος veut dire „der aus dem Wasser mystisch neugeborene“;¹⁵ même Usener, en se référant à Tim. 3. 6, l'a déjà interprété de la même manière.¹⁶ C'est également Usener qui a démontré¹⁷ que, selon les paroles absolument claires de l'Évangile, le baptême du Christ équivalait à sa naissance comme Dieu. „A l'époque des apôtres le Sauveur était considéré comme un homme, fils de Joseph et Marie. Les données en question ne sauraient être interprétées qu'en un seul sens: c'est à l'occasion du baptême au Jourdain que Jésus fut déclaré fils nouveau-né („heute geborener“) de Dieu“.

Les initiés des religions de mystère „renaissent également à la vie éternelle“, comme par exemple chez Apulée Lucius qui devient le *mystes* d'Isis (Met. 11, 21, 7)¹⁸, comme les croyants d'Attis (CIL 6, 510: *taurobolio criobolique in aeternum renatus*¹⁹ ou, selon une inscription encore plus intéressante, citée par Reitzenstein: *arcanis perfusionibus in aeternum renatus*.)²⁰ Ces initiés figurent toujours comme *ιεροί*, *sacrați* ou bien comme *ἀθάνατοι*²¹, et les baptêmes des mystères se font dans l'espoir et dans la certitude de l'*ἀνακαίνισις*.²² La condition de

¹³ Die hellenistischen Mysterienreligionen. 3^e éd. 1927. p. 229.

¹⁴ Leipoldt: Die urchristliche Taufe. p. 22.

¹⁵ Mysteriengedanken. p. 123.

¹⁶ Op. cit. p. 49 et 52.

¹⁷ Das Weihmächtsfest. p. 167.

¹⁸ Cf. Trencsényi-Waldapfel: Christophorus. 1937. p. 44. Au sujet de la régénération de Lucius lors de son initiation aux mystères d'Osiris v. Ap. Met. 11, 27, 7.

¹⁹ Cf. H. Heppling: Attis. Seine Mythen und sein Kult. Rel.-gesch. Versuche und Vorarb. I. 1903, p. 89. Sur l'initiation aux mystères comme modèle du baptême chrétien: ibid. p. 197. Voir encore E. Fascher: RE au mot Taufe, 2511.

²⁰ Berl. Phil. Wochenschrift 39, 1919, p. 942, 2. Dans les mystères dionysiaques l'ablution était également de coutume (v. par ex. Tite-Live 39, 9, 4: pure lautum); cette constatation vaut aussi pour les rites d'initiation du culte d'Isis (pure lavari. Tib. 1, 3, 25). Les participants des rites orgiaïques de la déesse thrace Kotys (Kotyitto) étaient nommés expressément Βάπτα. cf. FCA 1, 273 (Kock); Juv. 2, 91. Voir aussi les remarques d'Eitrem: op. cit. 98, et celles de G. Thomson: Aeschylus and Athens. A study in the social origins of drama.² 1946, p. 145. Quant à la bibliographie plus ancienne, rappelons les réflexions de Ph. Buttmann: Mythologus 2, 1829, p. 159.

²¹ Voir Reitzenstein: Myst.-rel. p. 141. 221.

²² Ibid. p. 143.

cette renaissance est la mort; suivant les mots de la liturgie mandéenne, St. Jean, grâce à l'eau du Jourdain, a également dévêtu son corps.²³

La vie ouverte par le baptême — semblablement à l'état après l'initiation dans les mystères — fut considérée comme une vie nouvelle ce qu'indique aussi le mot *natalis* qui, pour le croyant, désignait le jour du baptême ou l'anniversaire de ce jour, puisque²⁴ l'initié considérait le jour de son initiation comme le jour de sa naissance.

Essayant de reconstituer les interprétations antiques de cette expérience, nous devons revenir à l'eau, considérée, selon la pensée mythologique comme l'élément primitif qui cache tout en soi et qui, en même temps, fait jaillir la vie. C'est de l'eau que surgit Aphrodite et, d'une manière générale, l'Okéanos est θεῶν γένεσις (Il. 14, 201) ou bien l'origine de tout, ὅς περ γένεσις πάντεσσι τέτυκται (246); Héra était également élevée par elle et par Thetis. C'est en s'appuyant sur ces lignes homériques que les penseurs anciens interprètent la philosophie de Thalès et d'Anaximandre. „C'est dans cet élément que Dionysos se sent chez soi“ constate W. F. Otto dans le chapitre intitulé „*Dionysos und das Element der Feuchte*“,^{24a} tandis qu'en parlant de „*Dionysos et des femmes*“ (p. 159), il présente les rapports de l'eau avec l'engendrement, avec la naissance et avec l'être féminin, pour faire ressortir les relations de l'„*aqua femina*“ (Varro, De l. Lat. 5, 61) avec l'histoire des religions.

L'eau ou, pour mieux dire, l'humidité, a un caractère double, de même que le dieu „né du feu et de la rosée“:²⁵ elle est pure, claire, amicale, animatrice; d'autre part, elle est aussi sombre, mystérieuse, dangereuse et mortelle. „Es lächelt der See, er ladet zum Bade“ chante le jeune pêcheur de Schiller, mais nous savons bien que cette tentation souriante cache un danger mortel.²⁶ Parmi les nombreux passages antiques où il est question de Dionysos venu de l'eau et retourné dans l'eau, pensons aux lignes de l'Iliade qui traitent de ce dieu non olympique: pour échapper à Lycourgue qui le poursuit, il se réfugie dans les profondeurs de la mer, au sein de Thetis . . . (6, 130—). Selon le récit tardif de Nonnos, Dionysos reste au fond de la mer et ne se montre à ses fidèles que bien longtemps après (Dion. 20, 325—). Selon la légende laconienne, la mer rejeta l'enfant Dionysos sur la rive de Brasiai (nom dérivé d'ἐκβράζω;

²³ *Reitzenstein*: Vorg. p. 42 et *Trencsényi-Waldapfel*: op. cit. p. 44.

²⁴ Voir. p. ex. Apul. Met. 11, 24, 4: festissimum celebravi natalem sacrorum. Cf. *Fr. Pfister*: RE au mot Epiphanie. Suppl. 4, 310. Le natalis des martyrs de l'Eglise est le jour de leur décès.

^{24a} *W. F. Otto*: Dionysos. Mythos und K lt s. 2 p. 150.

²⁵ *W. Pater*: Greek studies. 1925, p. 26.

²⁶ Cf. *Lucr.* 5, 1004:

nec poterat quemquam placidi pellacia ponti
subdola pellicere in fraudem ridentibus undis.

auparavant il s'appelait Oreiatas) dans une caisse où Cadmos l'avait enfermé avec sa fille Sémélé.²⁷

Ino, sœur de Sémélé, ne peut pas être non plus séparée de la mer: c'est à ses soins que Zeus avait confié Dionysos. Selon l'Odyssée (5, 333—):

... καλλίσφυρος Ἴνώ,
Λευκοθέη, ἡ πρὶν μὲν ἔην βροτὸς αἰδήεσσα,
νῦν δ' ἄλός ἐν πελάγεσσι θεῶν ἔξ ἔμμορε τιμῆς...

Elle devint déesse marine, lorsque en fuyant la jalouse Héra, elle se précipita avec son fils Méricertes, de la pointe du rocher de Moluris, près de Mégara, dans la mer et fut rejetée sous le nom de Leucothée comme déesse à la rive de Corioné en Messénie (Paus. 4, 34, 4: χωρίον... Ἴνοῦς ἱερόν εἶναι νομίζουσιν, ἐπαναβῆναι γὰρ ἐνταῦθα ἐκ θαλάσσης φασιν αὐτὴν θεόν τε ἤδη νομιζομένην καὶ Λευκοθέαν καλουμένην ἀντὶ Ἴνοῦς.) D'après une autre tradition, elle était révéérée aussi à Mégara, son corps ayant été rejeté à cet endroit, c'est là qu'elle aurait été enterrée et nommée pour la première fois de son nom divin Leucothée (Paus. 1, 42, 7). Le même fut le sort de son fils Méricerte: un dauphin le déposa sur les rives de Corinthe où il fut révééré sous le nom de Palaimon. C'est en son honneur que furent organisés les jeux Isthmiques, dans la pinière de Poséïdon (Paus. 1, 44, 8: ἐξενεχθέντος δὲ ἐς τὸν Κορινθίων ἰσθμόν ὑπὸ δελφίνος, ὡς λέγεται, τοῦ παιδὸς τιμαὶ καὶ ἄλλαι τῷ Μελικέρτῃ δέδονται μετονομασθέντι Παλαίμονι, καὶ τῶν Ἰσθμίων ἐπ' αὐτῷ τὸν αἰῶνα ἄγρουσι). Un autre passage de Pausanias nous apprend des détails analogues à propos d'un autel de Méricerte qui se trouvait près de Corinthe: un dauphin aurait déposé le cadavre de Méricerte sur la rive, où il fut enseveli par Sisyphe.²⁸

Nous devons examiner aussi les passages ovidiens qui traitent d'Ino et de son fils. Nous lisons dans les Métamorphoses que *male sana Ino* (4, 521), à cause de la perte de Léarchos, se jeta, dans son délir dionysiaque, avec son autre fils dans la mer et que Vénus pria Neptune d'avoir pitié des malheureux secoués par la mer; sur quoi (539—)

*annuit oranti Neptunus et abstulit illis
quod mortale fuit, maiestatemque reverendam
imposuit, nomenque simul faciemque novavit,
Leucotheeque deum cum matre Palaimona dixit.*

²⁷ Paus. 3, 43, 4. Cf. *H. Usener: Die Sintfluthsagen*, 1899, p. 99 et *Otto* op. cit. p. 151.

²⁸ 2, 1, 3. Les autres passages sont énumérés par *Lesky* dans RE au mot Melikertes, 515. Sur le nom et la divinité de Leucothée v. encore *L. R. Farnell: Ino — Leucothée*, *Journal of Hell. Stud.* 36, 1916, p. 41.

Arrivée en Italie, Ino se renseigne sur l'avenir et reçut de Carmenta la réponse suivante (Fasti 6, 541):

- Laeta canam, gaude, defuncta laboribus Ino . . .*
- (543) *numen eris pelagi, natum quoque pontus habebit.*
In vestris aliud sumite nomen aquis:
Leucothea Graeis, Matuta vocabere nostris,
in portus nato ius erit omne tuo,
quem nos Portunum. sua lingua Palaemona dicet.
- (549) . . . *Posuere labores,*
nomina mutarunt: hic deus, illa dea est.

Comme il ressort des textes présentés jusqu'ici, la voie de l'émergence de l'existence humaine même par la mort dans l'eau; l'arrivée dans les sphères divines est indiquée par l'adoption d'un nouveau nom. Lactance ne manqua pas de forger de cette croyance une arme contre le paganisme: à propos d'Osiris *quem Serapim vulgus appellat* -- il remarque ironiquement que d'habitude on change le nom de ceux qui, après leur mort, sont révéérés d'un culte divin, pour que personne ne pense à leur vie humaine (Div. inst. 1, 21, 22; *solent enim mortuis consecratis nomina immutari. credo, ne quis eos putet homines fuisse*). Le même auteur ajoute (23): *nam et Romulus post mortem Quirinus factus est et Leda Nemesis et Circe Marica et Ino postquam se praecipitavit, Leucothea Materque Matuta et Melicertes, filius eius, Palaemon atque Portunus.*

A coup sûr, les exemples les plus instructifs nous sont fournis par l'histoire d'Ino et de Mélécerte; les autres récits de ce genre sont moins complets: on n'y retrouve pas toujours les deux motifs essentiels, à savoir la noyade et la réception d'un nouveau nom en tant que marque d'une existence supérieure gagnée par la mort. Néanmoins même ces récits méritent d'être examinés.

Au cours des aventures des Argonautes, le beau Hylas fut attiré par les nymphes de Mysia auprès d'elles, dans l'eau d'une source: οὔτω μὲν κάλλιστος Ὕλας μακάρων ἀριθμεῖται (Théocr. 13, 72). Ce motif est relaté, grâce à une tournure homérique, aussi par le poète de l'Argonautique orphique: (651—; cf. Od. 5, 136):

Νύμφαι σφὶν κατερύκακον, ὄφρα σὺν αὐταῖς
 ἀθάνατος τε πέλοι καὶ ἀγήραος ἤματα πάντα.

Il mourut, mais il eut la vie éternelle; c'est pourquoi sa figure sert si souvent à décorer des sarcophages romains. Sur une des fresques du monument funéraire de Nasonius on le voit comme νεμφώληπτος, qui devint dieu aquatique précisément pour avoir été noyé²⁹. L'histoire

²⁹ R. Eisler: op. cit. p. 164; A. Strong: Apotheosis and after life. 1915. p. 225. Beaucoup d'exemples sont signalés par Rohde: Psyché, t. II^o, 1925. p. 374.

de Trasimène est semblable à celle d'Hylas: il fut ravi par les nymphes du lac (Sil. Ital. Pun. 5, 7—23) qui porte son nom (ibid. 8 et 22-). C'est ainsi que devint ἱερός Astakidés, le berger de Crète, qui fut ravi par une nymphe.³⁰ Rohde joint à ces exemples l'aventure d'Ulysse à Ogygie³¹: le caractère mortel de cette aventure a été mis en relief par H. Güntert³²: Ulysse se tient inébranlablement à sa qualité de mortel et à amour de Pénélope, son épouse mortelle, et refuse l'ambroisie de Calypso qui le rendrait immortel, car il sait que, pour gagner l'immortalité, il faut d'abord mourir. Calypso „cache“ l'homme à qui elle a affaire, et Euripide applique également le qualificatif de κρυπτός à l'άνθρωποδαίμων Rhésos (Rhes. 970-); ajoutons que l'expression ἀφανή ποιεῖν est une locution figée désignant le rapt d'entre les hommes. *Nusquam corpus erat*, dit Ovide de Narcisse. (Met. 3, 509 et 505, Paus. 9, 31, 7). „Halb zog sie hin, halb sank er hin, Und war nicht mehr gesehn . . .“ (Goethe, Der Fischer.)³³

Le moyen le plus simple de cette „disparition“ est de se jeter dans l'eau (dans la mer ou dans un abîme). C'est bien la signification du saut extatique du rocher de Leucas,³⁴ et c'est pourquoi le saut de Leucas peut figurer par exemple parmi les représentations mystiques de la basilique souterraine à Rome près de la Porte Majeure. Combien cette croyance était générale, cela ressort du récit d'Arrien: ce ne sont point seulement les personnages des mythes qui se sont assuré par ce moyen

³⁰ Call. Ep. 22; v. les remarques de Wilamowitz: Die Textgeschichte der griechischen Bukoliker. 1906. p. 176, l.

³¹ Psyche 2, 374, 2.

³² Kalypso. 1919, p. 156 et 196. Les remarques de Güntert sur l'ambroisie et le nectar de Calypso sont particulièrement intéressantes (p. 163): „Le même breuvage qui donne l'immortalité et divinise la personne qui en boit est en même temps un breuvage de Léthé, un breuvage mortel. Car le commencement de la vie divine implique nécessairement la fin de la vie humaine. Le héros, en tant qu'homme, doit mourir, pour avoir la vie d'un être immortel: on ne peut accéder à la jeunesse éternelle que par la porte de la mort terrestre“. Pour faire mieux saisir le caractère mortel de l'aventure à Ogygie, il n'est pas inutile de renvoyer au mythe analysé par J. Honti d'après la collection de H. Kunike (Märchen aus Sibirien. 1940. p. 297-): Az ismeretlen népmese (Le conte populaire inconnu). 1948. p. 14—.

³³ De la bibliographie ancienne de la question rappelons les réflexions de A. Schweigler: Röm. Gesch. 1, 1853, p. 287 et 531, l. La liste la plus complète des cas de „disparition“ a été dressée par L. Preller: Röm. Myth. 1. éd. 3, 1881. p. 95-. Voir aussi Rohde: ibid. Le problème a été récemment étudié par Fr. Bömer: Ahnenkult und Ahnenglaube im alten Rom. Beihefte zum Arch. für Rel.-wiss. 1, 1943. p. 66, 2.

³⁴ S. Wide: Theseus und der Meersprung bei Bacch. XVII. Festschr. Bendorf. 1898, p. 13; L. Radermacher: Das Jenseits im Mythos der Hellenen. 1903. p. 74; Wilamowitz: Sappho und Simonides. 1913, p. 25. Eitrem: Der Leukassprung und andere rituelle Sprünge. Laographia 7, 1922, p. 128 et RE au mot Leukothea 2303; Ch. Kerényi: A római Porta Maggiore mellett felfedezett antik bazilika (La basilique antique découverte près de la Porte Majeure à Rome). EPhK 49, 1925, p. 116; J. Carcopino: La basilique pythagoricienne de la Porte Majeure. 1926. p. 377; Th. Zielinski: Klio 6, 1929. p. 1.

l'immortalité, puisque même Alexandre le Grand a prétendument voulu se jeter dans l'Euphrate, *ως ἀφανής ἔξ ἀνθρώπων γεόμενος πιστοτέρην τὴν δόξαν παρὰ τοῖς ἔπειτα ἐγκαταλείπει* (Anab. 7, 27, 3). C'est ainsi que Bolina s'est précipitée dans la mer en Achaïe, près d'Argyre, et c'est pourquoi on a nommé la ville à cet endroit Bolina et le fleuve Bolinaios; elle-même y était vénérée comme déesse (Paus. 7, 23, 4). On peut lire une histoire analogue chez Diodore sur Halia de Rhodos, figure divine semblable à Leucothée (5, 55, 7). C'est par le même moyen que se sont acquis un culte divin Molpadia et Parthenos.^{34a} Britomartis, après sa disparition à l'île d'Égine (*ἀφανής ἐγένετο*), fut divinisée sous le nom d'Aphaia, ou, d'après le filet des pêcheurs qui l'ont repêché, sous celui de Dictynna (Anton. Lib. Transfig. 40). On doit ranger dans cette catégorie le „saut de Glaucus“ (*Γλαύκου πήδημα*): ce personnage marin mythique — une sorte de Protée ou Néïée — se jeta dans la mer sous l'effet inspirateur d'une certaine herbe (Ovid. Met. 13, 948) et fut épuré par Okéanos et Thétis de toutes ses parties mortelles (950: *quaecumque feram mortalia . . . lustror*). L'eau de cent fleuves et de la mer le lavent et le changent corps et âme pour le transformer en dieu.³⁵ D'après le récit de Plutarque (De Is. 17), l'enfant noyé (de nom Maneros; à l'origine Palaistinos ou Pelusios) qui figure dans le mythe d'Osiris, *ἔχει τιμὰς διὰ τὴν θεόν* et l'endroit où il mourut, fut dénommé en son souvenir.

Nous avons vu à plusieurs reprises qu'on nommait un fleuve ou la mer d'après celui qui s'y est noyé. Il serait aisé nous d'augmenter encore les exemples, car seule l'oeuvre de Plutarque, intitulée *De fluviis*, énumère 19 noms de fleuve de ce genre, du Gange à l'Arar, et du Tanaïs

^{34a} Diod. 5, 62. Cf. *M. Halberstadt: Mater Matuta*. Frankf. Stud. 8. 1934, p. 26.

³⁵ Voir encore Servius ad Verg. Georg. 1, 437. Auson. Mos, 276 et Schol. ad Plat. Rep. 10, 611. — Le verbe hongrois *avat* nous permet d'en tirer des conclusions particulièrement intéressantes. De nos jours il est usité surtout au sens d'„initier“; on pense peu à son acception plus ancienne (*asszonyavatás* „introductio puerperae ad ecclesiam“) et encore moins à sa signification technique („faire macérer, faire tremper, tremper“). Selon le témoignage de l'ancienne langue hongroise, on procédait à une sorte d'initiation non seulement à propos des nouveaux mariés, mais appliquait ce verbe aussi à des pourceaux (chez *Heltai*, XVI^e siècle), à la viande (dans les anciens livres de cuisine) et surtout aux procédés techniques auxquels on soumettait le drap ou la toile (*posztót avat* „décatiser le drap“, selon les anciens dictionnaires „pamum densare, das Tuch ineinander fügen“). Comp. aussi l'expression (vieillesse): *vizótta* „trempé, mouillé“. Dans le lexique de Kolozsvár *avult* est traduit par „imbutus“, ce qui veut dire que, derrière le rite spiritualisé et symbolique de l'„initiation“ même la langue hongroise nous permet de découvrir l'idée d'immersion (cf. Apul. Met. 11, 27, 2: *deae quidem me tantum sacris imbutum*). En dernière analyse le verbe *avat* présente certaines analogies avec le gres *βαπτίζω*; cf. les rapports qu'il y a en allemand entre taufen (vha. *tufan*, goth. *daupēin*) et tief (goth. *diup*). Il est encore à rappeler que Jean-Baptiste vivait dans l'imagination des missionnaires russes comme celui qui „baigne“ ou „plonge“; c'est pourquoi on le nommait Ivan Kupala.

au Nil. Mais parmi les premiers rois d'Alba il figure aussi Tiberinus, fils de Capetus, qui, selon Tite-Live, *in traiectu Albulae annis submersus celebre ad posteros nomen flumini dedit* (l. 3, 8; de même déjà Varro De l. Lat. 5, 5, 12, Verg. Aen. 8, 330-, Ovid. Metam. 14, 614-, Fasti 2, 389- et 4, 47-) et qui n'est autre que le dieu-fleuve révééré sous le nom de *pater Tiberinus*.³⁶ C'est avec Tiberinus que la figure de Rhea Sylvia est en rapport; elle fut jetée dans le fleuve et devint ainsi la femme du dieu. v. Hor. C. 1, 2, 17 et le commentaire de Porphyrio: *Ilia auctore Ennio in amnem Tiberim iussu Amulii regis Albanorum praecipitata, antea enim Anieni matrimonio iuncta est*; selon une autre tradition, elle s'est donc précipitée dans l'Anio, v. Ovid. Am. 3, 6, 80 et Serv. ad Verg. Aen. 1, 273.

L'histoire d'Égée est encore mieux connue. Égée, dans sa douleur provoquée par l'oubli de Thésée, s'est noyé dans la mer. La mer est nommée désormais Αἰγαῖον πέλαγος, et lui-même fut révééré à Athènes comme dieu marin (Plut. Thes. 22, 1, Paus. 1, 22, 5, Cat. 64, 244). Myrtilos, jeté dans la mer du cap sud d'Eubée — λευκοκόμοσιν πρὸς Γεραιστίας (Eur. Or. 993) — fut l'éponyme de Μυρτώον πέλαγος (Eur. Or. 991), et ce n'est point volontairement qu'Icare donna le nom à Ἰκάριον πέλαγος (Hor. C. 4, 2, 3: *vitreo daturus nomina ponto*; Ovid. Met. 8, 230-; Trist. 1, 1, 90) ou Hellé au Ἑλλης πόντος (Ovid. Fasti 3, 870). Dans tous ces cas une mer, un lac ou un fleuve furent dénommés d'Égée, Icare, Hellé ou en Italie de Trasimène ou Tiberinus. Dans le langage des mythes la genèse des noms de ce genre signifie exactement la même chose que ce qui est arrivé par ex. à Ino ou à Méléicerte: après leur noyade ils reçoivent un autre nom, abandonnent avec l'ancien nom leur caractère mortel et se transforment en divinités.

Selon le récit d'Ovide, le cas d'Énée rappelle celui de Glaucus à bien des égards, mais il montre l'apothéose par la noyade sous une forme plus complète. Vénus prie les dieux de donner à son fils *quamvis parvum numen* (Met. 14, 589). Après l'accomplissement de sa demande elle part sur son char, avec son attelage de pigeons (598):

*litus adit Laurens, ubi tectus arundine serpit
in freta flumineis vicina Numicius undis.*

³⁶ Virg. Géorg. 4, 369. cf. Én. 8, 31. Pour les autres passages cf. Preller: Röm. Myth. 2, éd. 3, 1883, 130, 3; de la bibliographie plus moderne citons B. Tilly: Vergil's Latium. 1947, 4; la source la plus importante est Serv. ad Verg. Aen. 8, 72. A propos des changements de nom du type Albulā — Tiberis, I. Trenesényi-Waldapfel a attiré mon attention sur un passage du récit de voyage de A. Hamilton (Korea. Das Land des Morgenroths. 1904, p. 8), d'après lequel en Corée on est persuadé que les marais des montagnes ne sont habités par des esprits mystérieux que dans le cas où quelqu'un s'y est noyé. L'esprit du mort hante ce lac jusqu'au moment où une autre noyade a lieu.

(600) *Hunc iubet Aeneae quaecumque obnoxia morti
 abluere et tacito deferre sub aequora cursu.
 Corniger exsequitur Veneris mandata, suisque
 quicquid in Aenea fuerat mortale, repurgat
 et respersit aquis. Pars optima restitit illi.
 Lustratum genitrix divino corpus odore
 unxit et ambrosia cum dulci nectare mixta
 contigit os fecitque deum, quem turba Quirini
 nuncupat Indigetem temploque arisque recepit.*

Comme on voit, dans ce récit l'épuration de la souillure du corps (*lustratum corpus*) se joint à l'idée d'apothéose (*fecit deum*) et au nouveau nom (*nuncupat Indigetem*). La tradition annalistique conservée p. ex. par Tite-Live (1, 2, 6), nous révèle des détails analogues: *proelium (cum Mezentio) . . . ultimum operum mortalium fuit. Situs est, quemcumque eum dici ius fasque est, super Numicum flumen, Iovem Indigetem appellant.*³⁷ La fin mythique d'Énée est claire, sans possibilité d'équivoque: le héros se noie dans le Numicius pour être divinisé sous le nom d'Indiges ((Jupiter Indiges, etc.)).³⁸

Après ce passage d'Ovide, c'est *Ascanius binominis*, fils et successeur d'Énée, qui est brièvement mentionné (Met. 14. 609). La „binominité“ se rapporte évidemment au fait qu'Iulus, fils d'Énée et de Creusa, s'appelait originairement *Ascanius*, comme nous l'apprenons de Servius (ad Verg. Georg. 1, 24): *a Phrygiae flumine*,³⁹ tandis que le nom d'Iulus est dû à la préoccupation de la gens Iulia de „colorer“ l'histoire romaine selon ses exigences; en d'autres termes, il s'agit d'un moyen de propagande de Jules César.⁴⁰ Le nom *Ascanius* est donc un nom de fleuve.

³ C. Koch: *Gestirnverehrung im alten Italien*. Frankf. Stud. 3. 1933, 98, 3: „Aeneas heisst nicht während seines irdischen Lebens, sondern erst nach seiner Entrückung im Numicius Aeneas Indiges“. Signalons aussi cette fois le caractère mythique de la légende chrétienne de Christophe et ses relations avec l'antiquité: Reprobis, recouvert de flots, se trouve en danger mortel pendant qu'il porte l'Enfant-Jésus à travers la rivière. Lorsqu'il renaît, il n'est plus le monstre anthropophage à tête de chien mais bien Christophe: baptisatur Reprobis, natusque est dei athleta, Christophorus. Cf. *Trencsényi-Waldapfel: Christophorus*, p. 32 et idem, *Martyr occultus (Mélanges Lyka)*, p. 138; I. Borzsák: *The Koryak Christophorus*. *Folia Ethnographica* 1, 1949, p. 224.

³ Sur les variantes cf. Koch: op. cit. p. 77; sur la question des indigetes cf. St. Borzsák: *Zur Indigetes-Frage*. *Hermes* 78, 1943, p. 245 — et le compte-rendu de Fr. Bömer sur l'ouvrage „Roman dynamism“ par H. Wagenvoort: *Gnomon* 21, 1949, p. 355.

³ Cf. aussi les remarques de Wörner (Roscher, ML au mot *Askanios*, p. 614). Ruge (RE au mot *Askanios* 1) et G. Roszbach (RE au mot *Askanios* 4, 1610).

⁴ C'est ce qui ressort des textes, cf. Tite-Live 1, 3, 2: *quem Iulum eundem Iulia gens auctorem nominis sui nuncupat*; Serv. ad Verg. Aen. 1, 267: *Ascanium, sicut Iulius Caesar scribit, Iulum coeptum vocari*. Voir encore mon étude intitulée: *Cicero-interpretációk (Interprétations de textes cicéroniens)*, IPhK 66, 1942, p. 191, et de la bibliographie ancienne: *Schwegler: p. 335*.

qui d'ailleurs figure aussi dans la légende de Hylas (v. Pline, Nat. hist. 5, 144).

Nous pouvons observer un processus semblable parmi les ancêtres d'Énée: le père de Teucer, ancêtre de la famille royale de Troie, est Scamandre de Crète (Lykophr. Alex. 1303), qui, selon l'interprétation de Servius (ad Verg. Aen, 3, 108): *cum adversus Bebrycas finitimos bellum gereret, victor in Xantho flumine lapsus non comparuit, qui post a Creten-sibus in honorem regis sui Scamander appellatus est*. Or, en y ajoutant le témoignage d'Homère, d'après lequel le fleuve qui coule sous Troie n'est appelé Skamandros que par les mortels, tandis que les dieux le nomment Xanthos (Il. 20, 74: *ὄν Ξάνθον καλέουσι θεοὶ, ἄνδρες δὲ Σκάμανδρον*, cf. Plat. Crat. 392), nous croyons avoir affaire à une légende assez proche du mythe d'Énée; le mortel Scamandre se noie dans un fleuve, se transforme en dieu et reçoit un nouveau nom, tandis que le fleuve est, d'après le noyé nommé Scamandre ou Xanthos. Pour compléter ce parallèle, il convient de rappeler que le fils d'Hector de Troie avait également deux noms:

τὸν ῥ' Ἔκτωρ καλέεσκε Σκαμάνδριον, αὐτὰρ οἱ ἄλλοι
'Ἀστυάνακτ' οἷος γὰρ ἔρύετο Ἴλιον Ἔκτωρ.

A coup sûr, le nom de Skamandrios doit être mis en rapport avec celui du fl. Skamandros.⁴¹

L'histoire de l'apothéose d'Anna Perenna, rapportée par Ovide, est également inséparable de la légende d'Énée (Fasti 3, 523—696). D'après une variante, détaillée par Ovide avec un plaisir apparent, Anna, après la mort de sa soeur Dido, est obligée de s'enfuir de Libye, et, après de longues vicissitudes, arrive à la côte de Laurentum, mais la jalousie de Lavinie, l'oblige de quitter la maison hospitalière d'Énée. Une nuit elle se précipite du palais et (647-)

*corniger hanc cupidus rapuisse Numicius undis
creditur et stagnis occuluisse suis.*

Les gardes royaux partis à sa recherche entendent sur la rive du fleuve l'appel suivant (653-):

... *Placidi sum nympha Numici,
anne perenne latens Anna Perenna vocor.*

Ce n'est point l'explication étimologique d'une fête par Ovide qui nous intéresse en ce moment, ni les corrélations auxquelles Koch renvoie⁴²

⁴¹ Le dualisme des noms Astyanax-Skamandrios est bien élucidé par *Joh. Schmidt et Zwicker*: RE au mot Skamandrios 425; sur l'interprétation du nom d'Astyanax cf. *P. Kretschmer*: Sprache (*Gercke-Norden*: Einleitung in die Alt.-wiss. I 6³, 1927, p. 42.

⁴² Gestiriverehrung, p. 109.

et d'après lesquelles, pareillement aux relations qu'il y a entre Sol Indiges et Mater Matuta, Anna Perenna, figure identique à Terra Mater, était révérée, à en croire Silius Italicus (8, 39: *diva Indigetis castis contermina lucis*), dans les environs du sanctuaire d'Indiges, près du fleuve Numicius. Nous jugeons nécessaire d'attirer l'attention plutôt sur quelques détails qui passaient jusqu'ici inaperçues, à avoir qu'Anna se noie dans le Numicius, qu'elle „se cache“ (*occuluisse, latens*), qu'elle se transforme d'être mortel en figure divine (*sum nymp̄ha*) et que son apothéose est indiquée par l'adoption d'un nouveau nom (Anna Perenna, cf. le récit de L. Silius Italicus, *Pun.* 8, 182--201).

Nous avons vu que dans tous ces cas la mort, le caractère surnaturel de la figure et le nouveau nom sont étroitement liés les uns aux autres. Avant d'avancer plus loin dans nos recherches, souvenons-nous toutefois du mythe eschatologique d'Aridaios qui, selon Plutarque, après une mort de trois jours se ressuscita et dans sa vie nouvelle devint l'homme le plus vrai en Cilicie. Revenu à soi, il rendit compte de ses expériences et de tout ce qu'il venait d'éprouver pendant ces trois jours. Au cours de ses entretiens avec les morts, une âme l'appela du nom de Thespésios et non de son ancien nom, et à sa question étonnée elle lui expliqua qu'il avait cessé d'être Aridaïos et que désormais il serait Thespésios (*De sera num. vind.* 22, p. 563 d⁸ 564 c: θαυμάσαντος δ' αὐτοῦ καὶ φησάντος, ὡς οὐ Θεσπέσιος ἀλλ' Ἀριδαίος ἐστὶ, προτερόν γε φάναι, τὸ δ' ἀπὸ τοῦδε Θεσπέσιος.⁴³

Si, à présent, nous nous rappelons les railleries de Lactance, de la façon dont il apostrophait l'adoption du nouveau nom après la mort, nous pouvons placer dans une perspective plus large le sort des personnages mythologiques énumérés dans son attaque contre le paganisme. Nous avons traité en détail du cas d'Ino-Leucothée et de Méléerte - Palaimon. Les commentateurs antiques eux-mêmes n'ont pu distinguer exactement la figure de la magicienne Circé de celle de Marica, nymphe habitant les bois des rives du Liris (v. p. ex. les remarques de Servius ad Verg. *Aen.* 7, 47); toujours est-il qu'on a gardé le souvenir de sa tombe (*Vib. Sequ.* 153, 30 R.: *in Campania . . . Marica nymp̄ha sepulta est*) et que selon le commentaire de Ps.--Aero, on a nommé un fleuve d'après elle (ad Hor. *C.* 3, 17, 8: *Marica nymp̄ha fuit, a qua fluvius nomen accepit*). La mention simultanée de Léda et Némésis ne nous dit pas grand'chose; selon Sappho (56 frg. Bergk) Léda n'a fait que trouver un oeuf de Némésis. D'autre part, selon le poète des Kypria (7. frg. Athen. 8, 334 b et Apollodore *Bibl.* 3, 127), Hélène était la fille de Zeus et de Némésis, tandis que dans la variante de la légende

⁴³ Cf. A. Dieterich: *Nekyia*. 1893. p. 145.

devenue générale depuis Euripide, il n'est point question de Némésis.⁴⁴ Il est à remarquer que le culte de Némésis, très fréquent dans les amphithéâtres, pourrait également renvoyer à des connexions éventuelles: selon Tertullien, les oeufs servant à indiquer les cousses du cinque étaient attribués aux Dioscures (De spect. 8: ova honori Castorum adscribunt).

La référence à Romulus est beaucoup plus significative. Nous trouvons déjà chez Ennius la tradition, selon laquelle Mars ravit Romulus lors d'un orage soudain pour l'emmener chez les dieux⁴⁵; dès lors, *Romulus in caelo cum dis genitalibus avum degit* (LXII 115—). Par suite de la „gentile Tradition und Sagenfabrik der albanischen Julier“⁴⁶ cette tradition s'est amplifiée sans cesse: elle s'est enrichie de traits interpolés à dessein — comme p. ex. l'introduction d'un personnage fictif: Proculus Julius — mais, indépendamment de ces efforts, elle s'élargit selon les lois de la pensée mythique. Le rapt mystique de Romulus (Luc. Phars. 1, 197: *rapti secreta Quirini*) nous paraît d'autant plus intéressant qu'il s'encadre harmonieusement dans la série des cas décrits ci-dessus (Tite-Live 1, 16, 1: *nec deinde in terris Romulus fuit*). Son corps mortel s'est volatilisé (Ovide Mét. 14, 834—: *corpus mortale per auras dilapsum tenues*), et il devint semblable aux dieux (ib. 827—: *pulchra subit facies et pulvinaribus altis dignior, est qualis trabeati forma Quirini*; Fasti 2, 501: *pulcher et humano maior trabeaque decorus*; Plut. Rom. 28: καλὸς ὑὲν ὀφθῆναι καὶ μέγας). Dès son apo théose son nom ne fut plus Romulus, mais Quirinus (Cic. De re p. 2, 10, 20: *se deum esse et Quirinum vocari*; de même De leg. 1, 1, 3; quant à sa femme, Heisilia, elle devint aussi déesse: *priscum pariter cum corpore nomen mutat*, Ovide Mét. 14, 850). Cicéron attache encore une grande importance à la différence qu'il y a entre le nom mortel et le nom divin: *pace vel Quirini vel Romuli dixerim* (De off. 3, 10), tandis que plus tard on les emploie sans distinction.⁴⁷ Bien qu'il s'agisse d'un fait d'importance secondaire, il n'est pas sans intérêt de rappeler que la disparition mystérieuse eut lieu *ad Caprae paludem*⁴⁸ (Tite-Live, l. c., pareillement Ovide Fasti 2, 491, Plut. 27, 6: περί τὸ καλούμενον αἰγὸς ἔλος).

La série des célébrités romaines divinisées s'ouvre toujours par Romulus-Quirinus⁴⁹ et dans les récits relatifs à l'apo théose de Romulus

⁴⁴ Cf. *Eitrem*: RE au mot Leda, 1118; *O. Rossbach*: Roscher ML au mot Nemesis, 120, H. *Herter*: RE au mot Nemesis 2344 et 2372.

⁴⁵ LXI 110 et 65 V², cf. encore mes Cicero-interpretációk, p. 189.

⁴⁶ *Preller*: 2, 346.

⁴⁷ *Preller*: 1, 374, 1.

⁴⁸ Sur les autres relations de la légende de Romulus avec l'eau cf. la thèse de *L. Csér*: A farkas és a víz. Tanulmányok Róma alapításának mítoszához (Le loup et l'eau. Études sur la mythe de la fondation de Rome). Pécs, 1940.

⁴⁹ Quelques passages ont été signalés par *Wissowa* dans l'article Quirinus du Myth. Lex. de Roscher. 17. Voir p. ex. Ovide Amor. 3, 8, 51: Quirinus, Liber, Alcides — et modo Caesar.

ce phénomène surnaturel est mis en relief à l'aide de l'épithète *augustus* (on lit *Quirinus augustus* sur deux pierres d'autel de Vienne: CIL 12, 2201 --2). Dans ces conditions on comprend aisément, pourquoi Octavien, dès le début de son règne, se donnait volontiers les apparences de Romulus, fondateur de la Cité, et plus tard -- *post ingentia facta* (Hor. Epist. 2, 1, 6) -- celles de Quirinus, c'est-à-dire de Romulus divinisé.⁵⁰ Selon le témoignage de Proculus Iulius, ce Quirinus paraissant *augustiore forma* (Flor. 1, 1, 18) est devenu un élément obligatoire de l'apothéose officielle des empereurs⁵¹ ce qui ne manquait pas d'être raillé par les écrivains chrétiens (voir p. ex. Min. Félix Oct. 21, 9 et le passage le plus important: Dion Cass. 56, 46, 2).⁵² Selon la conception de C. Koch, le culte romain des empereurs „est essentiellement une conséquence du mythe de Romulus et ainsi il est étroitement lié à l'attribution du nom d'Auguste“⁵³

Même de ce point de vue les rapports d'Auguste avec les mythes antiques mériteraient d'être examinés d'une manière plus approfondie. Dans sa troisième Ode romaine Horace mentionne Auguste dans la société de Pollux, Hercule, Bacchus et Quirinus. Pollux, intermédiaire par excellence entre la sphère divine et la sphère humaine (de même que les deux Dioscures) se présente *humanam supra formam* (Phèdre 4, 26, 24) et vient en aide comme θεός επιφανής, *praesens deus*. C'est précisément cette conception qui explique les proportions gigantesques de leurs statues. D'autre part, n'oublions pas les rapports fraternels qui les rattachent à Iuturna, nymphe d'une source. Vu que le foyer primitif de Iuturna était près du Numicius (Serv. ad Verg. Aen. 12, 139: Iuturna fons est in Italia saluberrimus iuxta Numicum flumen), cette nymphe n'est pas éloignée de la figure d'Énée Indiges non plus.

⁵⁰ Cf. A. v. Premerstein: Vom Werden und Wesen des Prinzipats. Abh. Bay. Akad. Phil.-hist. Kl. N. F. 15, 1937, p. 10; E. Kornemann: Octavians Romulusgrab. Klio 31, 1938, p. 81; I. Borzsák: „Veterum norma“, EPhK 64, 1940, 170.

⁵¹ Cf. O. Weinreich: Seneca's Apokokyntosis. 1923, p. 19.

⁵² Sur l'apothéose des empereurs cf. E. Bickermann: Die römische Kaiserapotheose. Arch. für Rel.-wiss. 29, 1929, p. 1; le rôle de Proculus Iulius: ibid. p. 12; „Identifikation bestimmter Götter mit erhobenen Helden der Vorzeit“: ibid. p. 27.

⁵³ Gottheit und Mensch im Wandel der röm. Staatsform (dans le recueil intitulé „Das neue Bild der Antike“, 2. 1942), p. 155. Cf. les remarques essentielles de Koch sur le nom d'Auguste (où les relations de cette conception avec l'idée de la mort ne sont pas suffisamment mises en relief): „Par là l'empereur n'est pas encore élevé au rang des dieux; on exprime simplement que son activité était considérée par les Romains de la même manière, comme si un vrai dieu, avec sa force surnaturelle, était intervenu dans les événements terrestres... Auguste n'est pas encore un numen -- ce n'est qu'après sa mort qu'on lui confère cet honneur définitif -- mais il semble posséder un numen: c'est un homme en possession d'un numen, un homme mortel manifestant dans ses faits et gestes une force victorieuse et libératrice qu'on ne pouvait observer jusque-là qu'en cas d'intervention d'un deus praesens. Phénomène intermédiaire entre l'homme et Dieu: voilà ce que représente Auguste.

Sur une inscription (CIL 1² p. 326) on lit une mention simultanée de Juturna, des nymphes et de -- Quirinus.

Quant à Hercule, révééré partout dans le monde antique *augustissima religione* (Macr. Sat. I. 20, 7), il est mentionné par Juvénal dans la société d'Énée Indiges (II, 60—):

... venies Tirynthius aut minor illo
hospes et ipse tamen contingens sanguine caelum,
alter aquis, alter flammis ad sidera missus.

D'après Juvénal, la seule différence qu'il y a entre les deux hôtes illustres du pauvre Évandre consiste en ce que l'un se noya dans le Numicius, tandis que l'autre, sur le mont d'Oïta, ἀποβαλῶν ὀπόσον ἀνθρώπειον εἶχε παρὰ τῆς μητρὸς, καὶ καθαρὸν τε καὶ ἀκήρατον φέρων τὸ θεῖον ἀνέπτατο ἐς τοὺς θεοὺς, διευκρινηθὲν ὑπὸ τοῦ πυρός. (Lucien, Hermet. 7, Peregr. *passim*; Sénèque Herc. Oet. 1966; I. Kor. 3, 15).⁵⁴ Le résultat, c'est-à-dire l'immortalité rachetée par la mort est la même. Dans la légende d'Achille le baptême mortel effectué dans l'eau du Styx et assurant l'immortalité⁵⁵ figure également auprès de la version plus ancienne de la mort par le feu qu'on rencontre, à côté du premier motif, aussi dans la légende de Démophon et Triptolémios⁵⁶ et d'après laquelle Thétis opéra à propos d'Achille l'acte suivant: περιήρει τὰς θνητὰς σάρκας, ἔφθειρεν ὃ ἦν αὐτῷ θνητόν.

⁵⁴ Pour d'autres exemples de l'épuration par le feu cf. Rohde: Psyche 29, 4; A. Dieterich: Nekyia, p. 197; Murray: op. cit. p. 133; Fr. Pfister: Katharsis, RE Suppl. 6, 161.

⁵⁵ Pour le „baptême d'Achille“ comme représentation sépulcrale cf. A. Strong: Apotheosis and after life. 1915, p. 225. Les passages s'y rapportant des auteurs antiques ont été énumérés dans l'article cité de Roscher, s. v., 24 et par Kraack: RE au mot Demophon, 148. Sur l'étymologie du nom v. P. Kretschmer: Glotta 4, 1913, p. 305. Parmi les remarques suggestives de Kretschmer, signalons celle d'après laquelle (cf. Plut. Pyrrh. 1) Achille était révééré comme dieu en Épire sous le nom d'Aspetos dont l'aspect (il veut dire „indicible“) renvoie manifestement aux enfers (sur le nom d'Hades cf. Plat. Krat. 403 A). Voir encore J. J. Bachofen: Das Mutterrecht. 1861, p. 264. Selon les légendes généralement connues, Hippolyte ne se noie pas dans la mer, mais c'est à Poséidon qu'il doit sa mort (Eur. Hipp. 895). Son corps brisé se ressuscita grâce à l'effet du fleuve du feu infernal (Ovide Met. 15, 531):

... vidi quoque luce carentia regna
et lacrum fovi Phlegethontide corpus in unda.

D'après le récit d'Ovide, Diane le fit dieu du bosquet d'Aricie (542—):

hic posuit, nomenque simul, quod possit equorum
admonuisse, iubet deponere, „Qui“ que „fuit“
Hippolytus“, dixit, „nunc idem Virbius esto“.

Cf. Virg. Én. 7,777: verso nomine Virbius.

⁵⁶ Démophon et Achille sont mentionnés ensemble à plusieurs reprises par Nitzem: op. cit. p. 112, 161 et 191. Voir l'article Triptolemos de E. Fehrle dans le Myth. Lex. de Roscher, 1131, ainsi que les remarques de R. Wunsch (Arch. für Rel.-wiss. 7, 1904, p. 106) et O. Weinreich (Antike Heilungswunder. Rel.-gesch. Versuche und Vorarb. VIII 1, 1909, 53—). Pour la bibliographie moderne de la question cf. C. M. Edsman: Le baptême de feu. Acta Sem. Neotest. Ups. 9, 1940;

Entendant parler de ces deux espèces de „baptême“, on pense involontairement à ce que St. Jean-Baptiste dit (selon l'évangile de Mathée): ἐγὼ μὲν ὑμᾶς βαπτίζω ἐν ὕδατι εἰς μετάνοιαν, ὁ δὲ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ὑμᾶς βαπτίζει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρὶ (3, 11; pour le même texte cf. aussi Luc. 3, 16).⁵⁷

Pour revenir à Lactance, quant à Osiris, *quem Serapim vulgus appellat*, il fut considéré par l'écrivain chrétien comme un homme élevé après sa mort par les Égyptiens au rang de leurs dieux, comme l'„inventeur“ de la culture du blé et de la viticulture, *quem debita superstitionibus gens ante alios colit*. (Tac. Hist. 4, 81; sur Osiris, comme *primus inventor*: Tib. 1, 7, 9—.) Ce n'est pas l'épiphanie (mentionnée quatre fois par Hérodote dans les chapitres 3 et 27) du taureau Apis (selon Plut. De Is. et Os. 20: „l'effigie de l'âme d'Osiris“) qui nous intéresse en ce moment, ni la prescription rituelle, en vertu de laquelle les prêtres noient l'animal saint vieilli (Pline, Nat. Hist. 8, 184; Plut. De Is. 56. et Arnob. Adv. gent. 6, 194) ni même la variante conservée dans Apollodore (2. 1, 4: v. Clem. Alex. Strom. p. 322). d'après laquelle Apis, fils de Phoronée, fut après sa mort divinisé sous le nom de Sarapis, mais plutôt les traits du mythe d'Osiris qui font paraître les mythes gréco-romains étudiés isolément, sous un jour fort surprenant. Osiris est le dieu des morts, qui, selon les textes égyptiens, „s'est noyé dans son eau — c'est à dire dans le Nil“.⁵⁸ C'est le sort d'Osiris qui se répète dans l'exemple de chaque noyé: c'est l'apothéose par la mort. „*Le noyé fut*

idem. *Ignis divinus*. Le feu comme moyen de rajeunissement et d'immortalité. Contes, légendes, mythes et rites. 1949; *Fr. Pfister*: Wasser- und Feuertauf. Würzburger Jahrb. 3. 1948, p. 271 . Dans le culte d'Eleusis le „baptême“ de Triptolème s'effectua non seulement par le feu, mais aussi par l'eau, cf. le compte-rendu de *Wilamowitz*, Deutsche Lit.-zeitung 45. 1924, 2104. Ce qui est humain, doit être brûlé par le feu et lavé par l'eau; seule la „pars optima“ se conserve . . . C'est aux spécialistes de la philologie anglaise de fournir une explication satisfaisante du chant d'Ariel au 1er acte de la Tempête de Shakespeare (qui m'a été obligeamment signalé par Mme Tekla D. Dömötör):

Full fathom five thy father lies,
Of his bones are coral made;
Those are pearls that were his eyes,
Nothing of him that doth fade,
But doth suffer a sea-change
Into something rich and strange.

⁵⁷ Cf. *Usener*: Das Weilmachtsfest. p. 170; *Eitrem*: op. cit. p. 183. *Trencsényi-Waldapfel*: Christophoros 37; *Reitzenstein*: Vorgesch. der christlichen Taufe, p. 2—, 12—; 9, note 1.

⁵⁸ Pour les textes v. *M. A. Murray*: The cult of the drowned in Egypt. Zeitschr. für äg. Sprache 51, 1914, p. 134. C'est également à Murray que revient le mérite d'avoir signalé pour la première fois les analogies qu'il y a entre ce mythe et la légende d'Enée qui s'est noyé dans le Numicius: op. cit. 133. Voir encore les remarques d'*A. Dobrovits*: A római esászárkori Osiris-vallás megértéséhez (Études sur la religion d'Osiris à l'époque impériale romaine). EPHK 58, 1934, p. 63 et Egyptom és a hellénizmus (Égypte et l'hellénisme). 1943, p. 51.

identifié à Osiris et, évidemment, en un sens plus élevé, puisqu'on finit par admettre que chaque mort s'unit à Osiris.⁵⁹

Nous lisons dans le λόγος égyptien d'Hérodote (2, 90) que celui qui devient proie des crocodiles ou tombe victime du Nil (ὕπὸ κροκοδείλου ἀρπασθεὶς ἢ ὑπ' αὐτοῦ τοῦ ποταμοῦ φαίνεται τεθνεώς) doit être embaumé et enterré fastueusement là où l'eau rejette son corps et que, sauf les prêtres du Nil, personne n'a le droit d'y toucher, ἄτε πλέον τι ἢ ἀνθρώπου νεκρόν. Les anciens commentateurs n'attachèrent aucune remarque importante à ce passage. Même A. Wiedemann, l'éditeur du livre II., n'y a rien trouvé à expliquer: seul F. L. Griffith a réussi à jeter un jour nouveau sur cette curieuse habitude des Égyptiens.⁶⁰ C'est lui qui a démontré que le mot *hsj* des textes démotiques („the praised, the wellpleasing“) est identique au terme d'ἔσις des papyrus de langue grecque, dont la signification n'est point douteuse. Il cite par exemple un papyrus magique de la collection de Wessely (Griech. Zauberpapyri, Bibl. Nat. 875), où Osiris figure comme ἐσις καὶ ποταμοφόρητος. On retrouve cette formule dans un autre texte des „Greek Papyri“ de Kenyon sur le ἐσις du port de Busiris: κεκράζομαι ἐν τῷ Βουσεῖρι ὄρωμ τόνδε ἐν ποταμῷ μείναντα ἡμέρας γ νύκτας γ τὸν ἐσιη τὸν ἐνεχθέντα ἐν τῷ ρεύματι τοῦ ποταμοῦ εἰς τὴν δάλασσαν. Un papyrus de Leyden traduit le mot *hsj* conséquemment par ὑποβρύχιος. Même en négligeant les autres données de Griffith, on est à même de donner raison à Hérodote qui prétend que celui qui s'est noyé dans le Nil est „plus qu'un homme“ (ἄτε πλέον τι ἢ ἀνθρώπου νεκρόν) et que le ἐσις devient dans sa mort semblable au „bon ἐσις des ἐσιείς“ (the good hasye of the hasyes).⁶¹

S'inspirant des recherches de Griffith, M. A. Murray pose, dans son article cité plus haut, sur une base plus large l'étude de la croyance générale suivant laquelle les noyés méritent de bénéficier d'une culte dû aux êtres les plus élevés. A ce propos il fait mention non seulement des personnages bien connus de la mythologie classique, mais il illustre par des mythes chinois, indiens, mexicains, scandinaves et autres cette forme de l'apothéose, répandue presque partout au monde. Les références les plus intéressantes sont celles qui concernent les manifestations médiévales de cette croyance dans l'Europe chrétienne. Certaines légendes nordiques traitent, par exemple, de trois soeurs pieuses, noyées dans la mer, dont les cadavres furent rejetés sur les rives danoises: de leurs

⁵⁹ U. Wilcken: Die griechische Denkmäler vom Dromos des Serapeums von Memphis. Jahrb. d. dt. Arch. Inst. 32, 1917, p. 201.

⁶⁰ Hérodote II, 90. Apotheosis by drowning. Zeitschr. f. äg. Sprache 46, 1910, p. 132—.

⁶¹ Griffith: p. 134.

tombes surgit une source et toutes trois furent déclarées saintes. La concordance la plus parfaite nous est présentée par la légende de saint Clément: son cadavre fut rejeté par la mer près d'Aarhuus, où plus tard une cathédrale fut érigée en son honneur. L'histoire d'Osiris-Clément revient aussi chez Goethe, dans un des récits du roman *Wilhelm Meisters Lehrjahre*.⁶²

C'est dans le monde des gens simples de l'antiquité tardive que nous introduit un autel sépulcral retrouvé aux alentours du Sérapéion de Memphis; la destination de l'autel fut élucidée par U. Wilcken (l. c.). Selon l'inscription qu'on y lit Ἀσκληπιᾶς ἐτῶν εἰς ἡσυχίας ἀπήλαθε, ce qui veut dire, selon la traduction de J. Leipoldt, „ging als Gepriesene dahin“.⁶³ Finalement il nous semble utile de rappeler une formule magique (Preisendanz: *Pap. Graec. Mag.* 1, 34): λαβῶν αἰλουρον ἐκποίησον ἐσίην ἐμβαλῶν τὸ σῶμα ἐς τὸ ὕδωρ „prends un chat et rends-le bienheureux“ (c'est-à-dire, noie-le, comme Osiris aussi s'est noyé).⁶⁴

Dans ce dernier papyrus magique, il s'agit d'une „apothéose“ semblable à celle que Cicéron souhaitait à Jules-César et qu'il ne dut pas attendre trop longtemps. Une année avant l'„Idus de mars“, lorsque le sénat, à la nouvelle de la victoire de Munda, consentit à installer deux statues d'ivoire de César, ornées de l'inscription „*deo invicto*“, Cicéron (*Ad Att.* 12, 45, 3) s'écrie dans une lettre: *eum σύνναον Quirino malo, quam Saluti*, ce qui veut dire qu'il préférerait le voir au temple de Quirinus que dans celui de Salus, c'est-à-dire en bonne santé. (Il est à remarquer que Salus avait également un lieu de culte sur le Quirinal). Ce méchant jeu de mots signifie qu'il souhaite à Caesar la même sort dont une fois en 67, le consul C. Piso menaça Pompée: Ῥωμύλον Ζηλῶν οὐ φεύζεται ταῦτόν ἐκείνω τέλος (*Plut. Pomp.* 25, 9): „il imite Romulus, mais qu'il prenne bien garde de n'avoir le même sort que lui“^{64a} Bien que ceci ne soit qu'une coïncidence fortuite, il indique clairement l'identité du

⁶² VIII 9. Cf. K. Kerényi: *Die griechisch-orientalische Romanliteratur*. 1927, p. 86, 98. Pour les autres exemples cf. *Murray*: op. cit. p. 130. J'ai montré quelques autres aspects de ce sujet dans mon étude: *Volgai Osiris-mythos* (Un mythe d'Osiris dans la région du Volga). *Antiquitas Hung.* 3, 1949, p. 113—.

⁶³ *Die Religionen in der Umwelt des Urchristentums* (*H. Haas*: *Bilderatlas zur Rel.-gesch.* 9—11), 1926, XXXIV et fig. 12. Sur la question du *hsj* nous devons encore signaler les ouvrages suivants: *H. Kees*: *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Aegypter*. 1926, p. 192, avec les remarques de *H. Bonnet*: *Zeitschr. d. dt. Morgenländ. Ges.* 81, 1927, p. 185— et *J. Leipoldt*: *Die urchristliche Taufe*. 1926, p. 52; *Reitzenstein*: *Vorg.* 12, 1; 19 et 33, 2; *Reitzenstein* (*Hell. Myst.-rel.* p. 221) fait également mention de l'expression *aoros aut biaeothanatos*, employée par Tertullien dans cette connexion (*De anima* 57, p. 391, 10) et connue comme terme de la langue des pratiques magiques hellénistiques.

⁶⁴ Voir *Reitzenstein*: *Myst.-rel.* p. 221 et *Dobrovits*: *EPhK* 58, 1934, p. 64 et *Egyptom és a hellénizmus* (Égypte et l'hellénisme), p. 82.

^{64a} Cf. mes *Cicero-interpretációk*, p. 197 et *Ed. Meyer*: *Caesars Monarchie und das Principat des Pompeius*. 2e éd. 1919, p. 449.

sort du έσιης Osiris avec Romulus-Quirinus, élevé de manière mystique au rang des dieux.

Encore plus proche est le parallèle que montre l'histoire de Halfdan le Noir, roi mythique norvégien, qui figure dans le Heimskringla de l'Islandais Snorri Sturluson.⁶⁵ Un beau jour de printemps la glace fondante s'affaissa sous ce descendant des dieux de la mythologie scandinave et Halfdan se noya dans le fleuve. Son corps retrouvé fut coupé en morceaux et fut enseveli dans les différentes parties du pays pour assurer par ce moyen une bonne récolte. Le dépècement du corps d'Osiris est un détail connu des souffrances du dieu; Murray trouve des concordances même dans le fait que Halfdan était également „noir“, comme Osiris Kem-un. Rappelons que selon une variante du mythe de Romulus (Tite-Live 1, 16, 4: *fuisse credo tum quoque aliquos, qui discriptum regem patrum manibus taciti arguerent*: de même Ovid. Fasti 2, 497; Plut. Rom. 27, 6: νείμαντας τὸ σῶμα καὶ μέρος ἕκαστον ἐνθήμενον εἰς τὸν κόλπον ἐξενεγκεῖν, et Val. Max. 6, 31) lors d'une délibération ce furent les sénateurs eux-même qui le tranchèrent en morceaux et firent disparaître ce roi „dégénéré en tyran“ (App. Bell. civ. 2, 114; τυραννικὸν γενόμενον).⁶⁶ Frazer continue le parallèle et ajoute⁶⁷ que les morceaux du corps de Romulus furent également ensevelis dans la terre.

Griffith a trouvé curieux⁶⁸ de ne pouvoir découvrir sur l'obélisque du Mont Pincio aucune référence à la noyade, comme cause de l'apothéose d'Antinoüs; il attribue ce fait à la faute des copistes. En même temps il attire l'attention sur deux hommes divinisés, à savoir sur Petesi et Pihor, qui à l'époque romaine étaient révéés dans le temple de Dendur comme noyés (*hsj*). D'après les insignes royaux et les accessoires d'Osiris qui sont mentionnés dans les textes relatifs à ces personnages, Murray⁶⁹ prétend qu'ils remplaçaient, à proprement parler, le roi, en donnant leur vie à la patrie, „doing that which the god praised“ (*hsj*), puisque c'est bien ce genre de mort dont le roi - et non seulement en Égypte!

doit se sacrifier pour le bonheur de son peuple. On doit expliquer de la même façon la mort mystérieuse d'Antinoüs qui donna sa vie pour son seigneur royal en se noyant dans le saint fleuve et fut révéé pour cette raison comme dieu dans tout l'empire romain. Du moins, c'est ce que nous révèle la biographie d'Hadrien dans l'Histoire Auguste (14, 6): *de quo (sc. Antinoö) varia fama est, aliis eum devotum pro Hadriano adserentibus . . .*, comp. le texte de Cassius Dion (69, 11, 2: εἴτ' οὖν ἐς τὸν Νεῖλον ἐκπεσῶν, ὡς Ἀδριανὸς γράφει, εἴτε καὶ ἱεροῦργηθεῖς, ὡς ἡ

⁶⁵ Murray: p. 133.

⁶⁶ Cf. A. Rosenberg: RE au mot Romulus, 1097.

⁶⁷ J. G. Frazer: The golden bough. Abgekürzte deutsche Ausg. 1928, p. 551.

⁶⁸ Griffith: op. cit. p. 134.

⁶⁹ Murray: op. cit. p. 135.

ἀλήθεια ἔχει. v. encore Viet. (Caes. 14, 7). L'allusion au sacrifice de soi-même ne manque d'ailleurs point sur l'inscription de l'obélisque du Mont Pincio. Bien qu'elle soit cachée entre les lignes, nous croyons la reconnaître „nicht undeutlich“⁷⁰ dans la phrase suivante (d'après la traduction de Dietrichson): „Der Osiridische Antinoos war ein guter Jüngling, welcher sein Andenken berühmt machte“. On le qualifie d'„Osiridisch“, parcequ'il dut partager le sort d'Osiris et s'identifia à lui. C'est pourquoi il figure sur les papyrus égyptiens comme Ὀσιραντινοός;⁷¹ c'est pour la même raison qu'une phylé d'Antinoé fut nommée Ὀσειραντινόειος et que, selon le témoignage des inscriptions grecques (p. ex. Kaibel IGI 960 et 961: IG 6007), on disait de lui: σύνθερονος τῶν ἐν Αἰγύπτῳ θεῶν.⁷² Le monde grec l'admit également parmi ses dieux (Hist. Aug. v. Hadr. 14, 7: *et Graeci quidem volente Hadriano eum consecraverunt*). Dans le culte il figure comme θεὸς Ἀντινοός et en tant que Ἀντινώφ ἐπιφανεί, on peut lui ériger des statues et des autels, et lui bâtir des temples.⁷³ Parmi les représentations les plus caractéristiques sont celles qui le montrent comme Osiris (cf. les spécimens du Vatican et du Louvre, ainsi qu'une statue d'Antinoüs de Dresde).⁷⁴

Sous ce rapport Charles Kerényi a démontré des corrélations intéressantes.⁷⁵ Selon une inscription de Lanuvium (CIL 14, 2112), le *dies natalis Antinoi* (27 novembre) est l'anniversaire de la naissance du dieu Antinoüs et non de l'homme. Or, comme le Chonicon Paschale fixe la fondation de la ville d'Antinoé — ou comme le remarque W. Weber: probablement aussi la date de la mort d'Antinoüs — au 30 octobre 122 (le jour du décès de l'homme étant sans doute identique avec le jour de naissance du dieu), l'explication de la date est devenue incertaine. C'est Kerényi qui a démontré qu'entre le 23 et le 26 novembre on célébrait les fêtes d'Osiris. „La noyade d'Antinoüs dans le Nil devint un mythe grâce à celui d'Osiris qui, selon les vieux textes, se noya dans son eau.“

Antinoüs, tel qu'on le voit sur les sculptures de l'obélisque du Pincio, tient dans sa main l'hieroglyphe de la vie divine, „la clef de la vie“ la croix à l'anse (Henkelkreuz).⁷⁶ Cet insigne, nous le découvrons bien des fois sur les images égyptiennes qui se rattachent à l'histoire primitive

⁷⁰ Cf. Dietrichson: Antinoos, 1884, p. 172.

⁷¹ U. Wilcken: Urkundenreferat. Archiv für Pap.-forschung 9, 1930, p. 96; on rencontre des données analogues chez Mitteis-Wilcken: Grundzüge und Chrestomathie d. Pap.-kunde, I 1, 1912, p. 121.

⁷² Voir encore Leipoldt: Die Religionen, IV et fig. 11.

⁷³ Cagnat: I, 1141; Pfister: RE au mot Epiphania 307.

⁷⁴ Voir Dietrichson: III 5; X 59 et XV 43.

⁷⁵ Griech.-or. Romanliteratur, p. 84.

⁷⁶ Voir p. ex. Dietrichson: Pl. 1.

du baptême. Sur une sculpture sépulcrale, par exemple, qui a été décrite par Leipoldt,⁷⁷ on voit Osiris mort et un prêtre qui l'arrose d'une cruche; la catafalque repose sur des hiéroglyphes signifiant la vie. Dans ce cas on a affaire au baptême des morts, c'est-à-dire à une coutume de l'ancien Égypte qu'on retrouve dans les cérémonies baptismales des mystères d'Isis à l'époque hellénistique, comme en témoigne par exemple le récit d'Apulée. En dernière analyse, ce rite est identique au baptême des souverains de l'Égypte. L'apothéose du mort après le baptême est d'ailleurs décrit dans le papyrus „Rhind“ (I^{er} siècle av. notre ère). „Le mort est représenté debout — de la même manière qu'on connaît grâce aux images anciennes des rois entre deux dieux qui laissent ruisseler sur sa tête un mince fil de liquide sacré dont chaque goutte, dans ce cadre, signifie vie et force“.⁷⁸ Une représentation semblable est par ex. la pièce n° 2 de la collection de Leipoldt (voir le texte explicatif, p. III) ou une autre⁷⁹ qui remonte au temps de la 18^e dynastie, notamment d'Amnophis III: Seth et Horus arrosent le pharaon d'une eau dont les gouttes sont constituées par des hiéroglyphes symbolisant la notion de vie.

Pour terminer, il suffit de rappeler qu'Edouard Norden, analysant le v. 15—17 de la 4^e Éclogue de Virgile,⁸⁰ y a démontré quelques traces du drame du dieu-roi égyptien, la glorification et l'intronisation du seigneur du monde. L'ordre de succession des phases de l'action est si singulier dans le texte virgilien (I: *ille deum vitam accipiet* II: *divisque videbit permixtos herous et ipse videbitur illis*; III: *pacatumque regem patriis virtutibus orbem*) que plus d'un commentateur essayaient d'écartier ces difficultés par la supposition d'un hystéron-proteron. Mais Norden a découvert dans les vers en question les moments successifs de la cérémonie d'installation des rois de l'ancien Égypte: „Les trois *cola* des vers virgiliens doivent être lus comme un résumé succinct des trois actes du drame des rois d'Égypte depuis les temps les plus anciens: Réception de la vie divine — Admission à la société des dieux et des héros — Transmission de la domination terrestre. C'est par les termes ψ οι θεοί ζωής χρόνον ἐδωρήσαντο (gratifié de la vie) qu'Hermapion traduisit en grec l'inscription de l'obélisque de Ramses II, qui fut le titre des pharaons depuis les temps les plus reculés et qui, en réalité, équivaut à la „clé à l'anse“ (Henkelkreuz) que nous avons signalée plus haut (v. Ann. Mare. 17, 4, 20: ὄν οι θεοί ἐτίμησαν, ὁ πάσης τῆς

⁷⁷ Die urchristl. Taufe, p. 47.

⁷⁸ R. Reitzenstein: Berl. Phil. Wochenschr. 39, 1919, p. 943 et Myst.-rel. p. 220. Voir encore A. Jeremias: Hölle und Paradies bei den Babyloniern. Der alte Orient I 3, 1903, p. 4, 15, 42.

⁷⁹ Die urchristl. Taufe, p. 49.

⁸⁰ Die Geburt des Kindes. 2e éd. 1931, p. 116—.

βασιλεύων). Quant à la question de savoir, si cette cérémonie ancienne existait encore à l'époque romaine, Norden essaie de la résoudre par un renvoi au relief du mur orientale extérieur du temple de Philé. Selon le témoignage de cette sculpture, le dieu introduit le souverain au temple, l'arrose en guise de sanctification d'une eau dont les gouttes se composent des symboles décrits ci-dessus de la vie et, enfin, le couronne. Ce souverain n'est autre qu'Auguste ou, selon la terminologie grecque égyptienne: αὐτοκράτωρ Καίσαρος.⁸¹

I. Bouzák

⁸¹ Op. cit. p. 123. Nous reviendrons ailleurs d'une manière plus détaillée au problème d'Auguste dont nous avons proposé une explication dans *Herm.* 78, 1943, p. 252 sq. et que nous avons effleuré ici même.

AQUIS SUBMERSUS

(Резюме)

Сходство христианского крещения с европейскими или языческими обрядами посвящения было известно не только древним отцам церкви, но оно признается и современными теологами, равно как и историками религии. Повсюду встречаемые этнологические параллели отражают то же самое верование: вода смывает всякую нечистоту происхождения и жизни, но в то же время она является и основным принципом происхождения, плодovitости и бытия.

Крещение, значит, очищает и одновременно и возрождает человека. Крещенные прозелиты обычно называются „новорожденными“ (*νεόφωτοι*), а посвященные в мистические верования также „возрождаются на вечную жизнь“ (*arcanis perfusionibus in aeternum renati*). Необходимая предпосылка этого возрождения — смерть „прежнего человека“. *Natalis* для христиан означает день крещения и его годовщину — а вместе с тем и день смерти мученика, т. е. день рождения последнего как святого — подобно тому как для членов мистических сект день посвящения считается истинным днем рождения. Сенека упоминает о дне смерти также словами мистерий: *quem tamquam extremum reformidas, aeterni natalis est* (Epist. 102,26).

Исследуя античные отражения этого соображения, самым лучшим исходным пунктом является Океан, *θεῶν γένεσις* Гомера: там воспитывалась Гера, из его воли вышла Афродита и т. д. Из моря вышел и в море же вернулся Дионис, также неразлична с морем и его приемная мать Ино, которая, бросившись в море с родным сыном Меликертом, стала богиней. Она вышла вновь на берег уже будучи богиней, именуемой Левкофеей, а ее сына стали чествовать также как бога под именем Палемона.

Герои мифов, утопившись, вознеслись в сверхестественные сферы. Например, Гилас был утоплен нимфами в воде источника и с тех пор „его приобщили к числу счастливых богов“. Сюда относится и случай с Одиссеем в Огнии: благоразумный грек не принял амброзии от Калипсо, так как он хорошо знал, что для достижения бессмертия необходимо сперва умереть. Названная нимфа „прятала“ (*καλύπτει*) людей, которые бесследно исчезали. Слово *ἀφανισμός* является постоянно повторяющимся средством для выражения мистического исчезновения людей.

Самый простой способ исчезновения броситься в воду. Изгероев и героинь мифов в море бросились: Боллина, Галия из Родоса, Афаия (Бритомартис, которая также *ἀφανής ἐγένετο*) или Главк. Александр Великий тоже хотел утопиться, бросившись в Евфрат, „чтобы исчезнув укрепить свою славу для потомства.“ В таких случаях места (реки, части моря и т. д.) были названы именами утопившихся (см. случаи Тиберина, Эгея, Икара и т. п.).

Этот вид апофеоза часто встречается в истории семьи Энеаса и всей мифической династии (Aeneas Indiges, binominis Aeneasius, Skamandros-Xanthos), но сюда нужно причислить — кроме смерти Анны Перенны — и мистическое исчезновение Ромула (*partē secreta Quirini*). С тех пор, как он исчез „ad Caprae paludem“, он назывался уже не Ромулом, а Квирином.

Христианский писатель, Лактанций с иронией заметил, что имена язычников, почитаемых после смерти как божества, были изменены, для забвения их человеческого происхождения. В этом отношении можно указать на Ромула-Квирина, Кирке-Марицу, Ино-Левкофею — Mater Matuta, Меликерта — Палемона — Портуна и прежде всего на Озириса, *quem vulgus Serapim appellat*. Некоторые места в мифе Озириса ярким светом освещают и греко-римские мифы, рассмотренные в большинстве случаев сами по себе. Озирис был богом умерших, „утопившимся в своих собственных водах“. По верованиям египтян каждое лицо, принявшее смерть в воде, разделяет судьбу Озириса, становясь после смерти богом.

Геродот говорит, что трупы жертв Нила, как „существ, стоящих выше людей“ (2,90: ἄτε πλεόν τι ἢ ἀνθρώπου νεκρόν), должны быть похоронены с большой пышностью. Слово ἱερί, встречающееся в демотиических текстах, является идентичным с ἑσῆς греческих папирсов, которое объясняется как ποταμοφόρητος („несенный рекой“) или же как υποβρύχιος („подводный“).

Верование, что утопленные и утопившиеся лица должны быть почитаемы как сверхчеловеческие существа, встречается везде. Оно может быть найдено как в Мексике, так и в Китае, как в древности, так и в средневековой легенде св. Климента (ср. еще Ольгу, превращенную в Волгу в русских народных сказаниях, см. статью автора, *Volgai Osiris-mythos* (= Приволжский миф Осириса): *Antiquitas Hungarica* 3, 1949. 111–120, в разных праздничных культурах, равно как и в обыденных волшествах. Сюда примыкает и комплекс Антиноса: он пожертвовал своей жизнью ради своего господина, Адриана, утонув в реке, вследствие чего он был признан богом во всей Римской империи.

На картинах, изображающих Антиноса, виден иероглиф божественной жизни („ключ жизни“, Henkelkreuz). Этот знак часто встречается и в египетских изображениях, неразрывно связанных с обрядом крещения. Крещение умерших, бывшее в обычае в древнем Египте, продолжалось и в обрядах крещения мистерий Иизиса гелленистических времен (Апулей), и крещение египетских властителей представляло собой также продолжение этой традиции, как это было доказано Норденом в его интерпретациях, относящихся к элоге IV Виргилия. Этот старинный обряд соблюдался и в эпоху римлян: на рельефе храма в Филе изображен Август, ведомый неким египетским богом в храм, где он обливается водой, помеченной вышеупомянутым знаком, а затем коронуется.

Имя „Август“ означает то же самое, как πλεόν τι ἢ κατὰ ἀνθρώπουσιν ὄν (Cass. Dio 53, 16, 8) и поэтому вполне соответствует слову ἑσῆς. Но к освещению связей между античными обрядами посвящения, употреблением имени „Август“ и культом властителей древности автор вернется позже.

И. Боржак