

## NOTES ET DISCUSSIONS

### Notes trophoniaques, IV : avancées, retours, mises au point

Dans un compte rendu publié dans *Phoenix*, Richard Gordon a critiqué certains développements de mon livre sur Trophonios<sup>1</sup>. De telles remarques, qui prouvent une lecture approfondie de la part d'un savant reconnu, sont toujours les bienvenues dans le débat scientifique que je voudrais alimenter à mon tour. Dans la foulée, je réponderai à d'autres comptes rendus<sup>2</sup>, et aux bonnes observations de Vinciane Pirenne dans son dernier livre sur Pausanias<sup>3</sup>.

#### 1. L'Hercyna et le sanctuaire de Trophonios

Dans le texte de Pausanias, pour pallier l'absence de sujet à διαίρηται, les éditeurs insèrent souvent <ποταμὸς Ἐρκυνα>, à la suite de Goldhagen<sup>4</sup>, ou simplement <ποταμὸς>, comme Rocha-Pereira<sup>5</sup> :

---

1. *Phoenix* 60 (2006), p. 144-146. P. BONNECHERE, *Trophonios de Lébadée. Cultes et mythes d'une cité béotienne au miroir de la mentalité antique* (RGRW, 150), Leyde - Boston, E. J. Brill, 2003, cité ci-après : *Trophonios de Lébadée*. Je remercie mes collègues de l'Université de Montréal L.-A. Dorion et B. Victor pour leur assistance.

2. V. MEHL, dans *REA* 106 (2004), p. 244-345 ; V. PIRENNE, dans *Kernos* 17 (2004), p. 336-339 ; J.-Chr. VINCENT, dans *DHA* 21 (2005), p. 229-232.

3. *Retour à la source. Pausanias et la religion grecque* (*Kernos*, suppl. 20), Liège, 2008.

4. *Siue* <Ἐρκυνα ποταμὸς>, comme F. SPIRO (Leipzig, 1903).

5. M. H. ROCHA PEREIRA (Leipzig, 1989<sup>2</sup>). E. WASZINK (« The Location of the Oracle of Trophonios at Lebadeia », *BABesch* 43 [1968], p. 28) lit <μαντεῖον> à la place de <ποταμὸς Ἐρκυνα>, soit : « et le bois sacré sépare l'oracle de la ville ». Cette lecture est parfaitement acceptable, puisque Pausanias (9, 39, 9) et Philostrate (*Vie d'Apollonius*, 8, 19) précisent que l'ἄδυτον se trouvait en dehors du bois sacré, plus haut sur la montagne. La proposition de Casevitz me semble plus économe.

Κεκόσμηται μὲν δὴ τὰ ἄλλα σφίσιν ἢ πόλις ὁμοίως τοῖς Ἑλλήνων μάλιστα εὐδαίμοσι, διείργει δὲ <ποταμὸς> ἀπ' αὐτῆς τὸ ἄλσος τοῦ Τροφωνίου. Φασὶν ἐνταῦθα Ἔρκυναν ὁμοῦ Κόρη τῇ Δήμητρος παίζουσαν καὶ ἔχουσαν χῆνα ἀφεῖναι τοῦτον ἄκουσαν.

En général, la ville est arrangée de la même manière que les cités les plus riches des Grecs, et <la rivière> sépare le bois sacré de Trophonios de celle-ci. En cet endroit, disent-ils, Hercyna jouait avec Coré, la fille de Déméter et, tenant un jars, elle le laissa s'échapper malgré elle.

Michel Casevitz <sup>6</sup> a proposé de régler le problème en faisant de τὸ ἄλσος τοῦ Τροφωνίου le sujet de la phrase, et en changeant διείργει en διείργεται :

Κεκόσμηται μὲν δὴ τὰ ἄλλα σφίσιν ἢ πόλις ὁμοίως τοῖς Ἑλλήνων μάλιστα εὐδαίμοσι, διείργεται δὲ ἀπ' αὐτῆς τὸ ἄλσος τοῦ Τροφωνίου. Φασὶν ἐνταῦθα Ἔρκυναν ὁμοῦ Κόρη τῇ Δήμητρος παίζουσαν καὶ ἔχουσαν χῆνα ἀφεῖναι τοῦτον ἄκουσαν.

En général, la ville est arrangée de la même manière que les cités les plus riches des Grecs, et le bois sacré de Trophonios en est distinct. En cet endroit, disent-ils, Hercyna jouait avec Coré, la fille de Déméter et, tenant un jars, elle le laissa s'échapper malgré elle.

R. Gordon récuse cette nouvelle émendation, que j'ai suivie, pour deux raisons : [...] *there is no textual warrant for turning διείργει into a passive (the vulgate unanimously reads διείργειν), and neither Casevitz nor Bonnechere seems to have noticed that there is not one reason but two for inserting either ποταμὸς Ἔρκυνα at the end (Spiro, Hitzig and Blümner) or simply ποταμὸς after διείργει δέ (Ulrichs, Bursian, Rocha-Pereira): not merely to provide a subject for διείργει but because Pausanias' next sentence clearly assumes that he has just mentioned at least the river, if not the name Hercyna* <sup>7</sup>.

J'admettrais l'argument de critique textuelle si la vulgate ne dérivait pas tout entière d'un seul manuscrit. Ainsi, dans le cas qui nous retient, elle nous ramène simplement à la faute dans l'original perdu. L'argument de logique n'est pas davantage probant. Il est exact que l'adjonction de « la rivière Hercyna » donne du sens à la phrase. Mais la forme passive, qui fait de τὸ ἄλσος τοῦ Τροφωνίου le sujet, lui en donne tout autant, sinon plus. En effet, Pausanias poursuit par ἐνταῦθα, adverbe qui renvoie directement au bois sacré, là même où joue la fille de Trophonios avec Coré. J'ajouterais même que ce bois sacré où joue Hercyna ne comprend pas encore de rivière, puisque c'est de son jeu que celle-ci naîtra.

---

6. Je citais M. Casevitz d'après A. Schachter, mais j'ignorais qu'un article était paru (J.-Chr. VINCENT [cité n. 2], p. 232) : « Pausanias en Béotie : à propos de Lébadée », *Επετηρίς της Εταιρείας Βοιωτικών Μελετών* 2 (Athènes, 1995), p. 727-733.

7. J'ajoute que bien des historiens lient l'étymologie de Hercyna (Ἔρκος) à la frontière que la rivière aurait délimitée avec le sanctuaire infernal de son père Trophonios. Si Hercyna renvoie à une notion de frontière, c'est bien davantage avec les enfers qu'avec une limite tangible ou physique. M. Casevitz (cité n. 6, p. 731-732) rapproche le nom de la rivière d'une cage à oiseau, et fait d'Hercyna une chasserresse ensuite rapprochée de Déméter.

Que le *Trophonion* soit traversé par l'Hercyna ou bordé par elle n'a en soi aucune importance. J'ai admis, avec Lee-Ann Turner et la plupart des autres historiens, que l'essentiel des composantes du sanctuaire se trouvait sur la rive gauche<sup>8</sup>. Mais le site, tel qu'il se présente aujourd'hui, offre également trois églises bâties sur la rive droite, qui pourraient avoir remplacé des édifices païens, et dont deux sont disposées juste à proximité des sources de l'Hercyna (dédiées l'une à *Palaia Panagia* et l'autre aux Anargyres). Par ailleurs, le texte de Philostrate montre Apollonios de Tyane s'adresser à la foule près des sources<sup>9</sup>. La topographie très resserrée de la gorge sur la rive gauche à cet endroit ne permettrait pas d'y grouper grand-monde, ce qui laisse au moins ouverte l'hypothèse d'un espace aménagé sur la rive droite. Une borne délimitant le *Trophonion* du sanctuaire du *Laphystion* a été retrouvée sur la rive droite, ce qui implique, s'il ne s'agit pas d'une pierre errante, que le territoire du *hieron* de Trophonios s'étendait bien du côté droit de la rivière<sup>10</sup>. Enfin, la découverte d'un tronçon de muraille byzantine sur chaque rive prouve à mon avis que la ville elle-même était coupée en deux par l'Hercyna : il me semble ainsi que la rivière ne pouvait en aucun cas séparer la cité du *Trophonion*<sup>11</sup>.

Tout cela considéré, je ne pense pas que mon argumentation soit *a rather blatant example of re-writing a text to suit oneself*. Je préfère tenter de prendre en compte un maximum d'éléments, plutôt que de me laisser influencer dans l'interprétation par une correction ancienne qui finit par faire office de texte original. Mais en attendant une clarification de la topographie antique, tout reste au conditionnel<sup>12</sup>.

## 2. Strabon, 16, 2, 39 : Trophonios dans les listes hellénistiques de personnages mythiques

Richard Gordon me reproche de prendre trop au sérieux une liste assez lâche de « devins » chez Strabon, qui se retrouve plus ou moins modifiée chez plusieurs autres auteurs dont les sources sont hellénistiques :

Καὶ διὰ τοῦτο καὶ οἱ μάντιες ἐτιμῶντο ὥστε καὶ βασιλείας ἀξιούσθαι, ὡς τὰ παρὰ τῶν θεῶν ἡμῖν ἐκφέροντες παραγγέλματα καὶ ἐπανορθώματα καὶ ζῶντες καὶ ἀποθανόντες [s'ensuit une citation sur Tirésias, rejetée par Meineke, à laquelle je reviendrai]· τοιοῦτος δὲ ὁ Ἀμφιάρεως καὶ ὁ Τροφώνιος καὶ [ὁ] Ὀρφεὺς καὶ ὁ Μουσαῖος καὶ ὁ παρὰ τοῖς Γέταις θεὸς, τὸ μὲν παλαιὸν Ζάμολιξις Πυθαγόρειός τις<sup>13</sup>.

8. *Trophonios de Lébadée*, p. 23-26.

9. *Vie d'Apollonios de Tyane*, 8, 19 : διελέχθη περὶ τὰς πηγὰς τῆς Ἐρκύνης ὑπὲρ αἰτίας τοῦ μαντείου καὶ τρόπου.

10. *SEG*, 23, 297.

11. Voir J. JANNORAY, « Nouvelles inscriptions de Lébadée », *BCH* 64-65 (1940-1941), p. 36-37.

12. En dernier lieu, D. Knoepfler s'est rangé à l'avis de M. Casevitz, mais son argumentation n'est pas développée dans le résumé en ligne de ses conférences au Collège de France : « Pausanias en Béotie (suite et fin) : la Béotie du Copaïs », 2007, p. 657 ([http://www.college-de-france.fr/media/epi\\_his/UPL18434\\_37.pdf](http://www.college-de-france.fr/media/epi_his/UPL18434_37.pdf)).

13. Strabon, 16, 2, 39, 762C (Poseidonios, *Fr.Gr.Hist.*, 87 F 70. Ce fragment a été exclu des éditions postérieures de Theiler [1982] et de Edelstein et Kidd [1989]).

C'est pour cette raison encore que les μάντεις sont tenus en si haute estime qu'on les juge dignes de la royauté, puisque, durant leur vie et après leur mort, ils nous transmettent les ordres et les amendements de la part des dieux. Ainsi furent les Amphiaraios, Trophonios, Orphée, et Musée, et aussi le dieu qu'on trouve chez les Gètes, jadis appelé Zamolxis (= Zalmoxis), un Pythagoricien.

*Bonnechere takes such hellenistic lists at face value, never inquiring into their aims or functions, and quite fails to notice that Amphiaraios and Trophonios do not originally belong here.* Le style d'un compte rendu oblige évidemment à beaucoup de concision, mais la remarque à propos des *diviner-types* me semble plutôt rapide<sup>14</sup>. Le problème tourne autour du terme μάντεις chez Strabon. Ni Orphée, ni Musée, ni Zalmoxis ne sont des μάντεις au sens traditionnel de « devin » habile surtout dans la divination par les signes. Trophonios lui-même ne devint une divinité oraculaire que dans la mort. Amphiaraios est certes difficile à interpréter en ce contexte, mais il n'en faut pas en conclure à une erreur, car nous ne possédons plus les témoignages que Strabon et ses sources avaient à leur disposition. La principale respectabilité de ces « devins » leur vient en fait du savoir supérieur que les dieux consentent à partager avec eux<sup>15</sup>. S'ils sont devins, c'est au sens mythique et non pratique : leur connaissance des choses cachées est totale. C'est pourquoi d'ailleurs j'en viens sérieusement à douter des bonnes raisons que Meineke avait d'éliminer la référence à Tirésias, précisément, suivie de deux vers homériques<sup>16</sup>.

Et c'est bien cette connaissance des choses cachées que vise Strabon, car il vient de louer l'œuvre de Moïse, cet homme admirable qui fut le médiateur entre son dieu unique et les juifs. En 197 apr. J.-C., Tertullien lui aussi conclura un développement consacré à certaines divinités révélées par l'intermédiaire d'un élu, Moïse chez les juifs et Jésus chez les chrétiens. « Orphée en Piérie, dit-il, Musée à Athènes<sup>17</sup>, Mélampous à Argos et Trophonios en Béotie ont placé les hommes à leur service par des initiations (*initiationibus homines obligauerunt*)<sup>18</sup> ». Tout comme Strabon, il en

14. L'attitude de V. Pirenne (citée n. 3, p. 327-328), quand elle décrit le texte de Strabon et parle de « devins comme Amphiaraios et Amphilochos, de poètes comme Orphée et Musée, de « chamans » comme Zalmoxis ou même Empédocle et des héros comme Aristée et Asclépios » est significative : on a l'impression que Strabon s'est trompé de vocable, ou qu'il faut en sous-entendre d'autres. Pourtant Strabon place tous ces personnages sous un chapeau unique : μάντεις.

15. Ce qui va bien au-delà de la parenté par *trance-like divination*, épinglée par Gordon : chaque personnage jouit d'un don particulier souvent lié au domaine chthonien et impliquant une relation avec l'autre-monde, chacun a atteint une forme ou l'autre d'immortalité, tous ont des pouvoirs oraculaires, médicaux et sôtériques, tous semblent capables de guider les âmes, ou d'avoir une action sur la leur, et tous sont de près ou de loin liés aux mystères : cela fait trop de caractéristiques communes pour être l'effet du hasard. Ces personnages, qui ne sont ni interchangeables ni équivalents, partagent des caractéristiques qui les rapprochent.

16. *Odyssée*, 10, 494-495.

17. F. GRAF, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, Berlin - New York, 1974, p. 22-39 ; 94-126 (relation entre Éleusis et Orphée dès la fin du V<sup>e</sup> siècle avant J.-C.).

18. Tertullien, *Apologétique*, 21, 29 (la lecture *Trophonios* est assurée, malgré quelques variantes dans les mss) ; dès l'époque hellénistique, *initiatio* correspond à

fait des médiateurs humains par lesquels les dieux veulent communiquer un savoir aux hommes, ce qui est aussi le rôle exact de Zalmoxis selon Hérodote dès le V<sup>e</sup> siècle avant J.-C., qui que fût jamais le Zalmoxis de la réalité, à supposer qu'il ait existé <sup>19</sup>.

L'information fournie par Strabon autant que la mise en contexte me semblent donc soutenir l'idée que Trophonios était, à l'époque hellénistique, conçu comme un Maître de Vérité, figure dont j'ai tenté de retrouver toutes les traces classiques voire archaïques <sup>20</sup>. Je reviendrai ailleurs sur le lien qui unit Trophonios et les Mages dès le IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C. <sup>21</sup>, mais je tiens à souligner l'apport du papyrus 55 de *Cornell University* que je n'ai découvert qu'après 2003. Il s'agit d'un catalogue raisonné de noms, qui date du I<sup>er</sup> siècle après J.-C. : Trophonios est le dernier d'une liste qui énonce Triptolème, Eumolpos, Musée et Rhadamanthe. Les trois premiers ont un pur *pedigree* éleusinien. Rhadamanthe un peu moins, mais son rôle de juge des enfers ne le fait pas détoner dans le contexte. Si pour Albert Henrichs, en 1983, *the Boiotian Trophonios looks like an intruder in this Eleusinian company*, nous pouvons dire désormais que la proximité entre Trophonios et Éleusis n'apparaissait pas inconvenante, au contraire, et que la liste de Strabon n'est ni un *unicum* <sup>22</sup>, ni une énonciation aléatoire.

### 3. Trophonios et le « chamanisme »

Il est regrettable que la plupart des lecteurs aient compris que j'expliquais la nature de Trophonios et de ses caractéristiques culturelles par le biais du chamanisme. Je voudrais citer deux phrases que personne ne semble avoir remarquées : « Le problème du chamanisme, déjà épineux dans les études actuelles, devient insoluble une fois transposé dans le domaine antique », et : « [...] au total, les rares pistes que l'on possède pour la Grèce sont décousues, quelques bribes chez Hérodote et quelques citations souvent tardives, qui ne peuvent être ramenées à un 'chamanisme grec' organisé, d'autant que si le chamanisme est à considérer comme un système symbolique de représentation du monde, il est inexcusable de déclarer chamanique une réalité isolée sous prétexte que dans une autre culture elle fait partie d'une conception chamanique. Certes en Grèce, lorsqu'on intègre tous les témoignages en un schéma unique, on parvient à trouver l'ensemble des caractéristiques du chamanisme, mais la méthode est discutable : si Platon parle d'incantations dans les pratiques des médecins thraces se réclamant de Zalmoxis, on ne peut aussitôt reporter cette pratique pour Pythagore, lequel présente d'autres traits chamaniques, comme le contact avec les enfers, ni pour Parménide, qui fit un voyage à la fois céleste et infernal au royaume de la Justice » <sup>23</sup>.

---

μύησις (bilingue de Samothrace : *SEG*, 29, 799). Sur τελετή, voir W. BURKERT, *Les cultes à mystères*, p. 19-22.

19. D. DANA, « Zalmoxis et la quête de l'immortalité », *LEC* 75 (2007), p. 93-110.

20. Pour répondre à l'objection de R. Gordon, la liste donnée par Philon d'Alexandrie, la première du genre, vers 40 après J.-C., est tout sauf « lâche » ou due au hasard : l'auteur y a groupé des divinités qui ont des ὄργια καὶ χρηστήρια.

21. « Notes trophoniaques, V : Dicéarque et le tombeau de la courtisane Pythoniké », à paraître.

22. « Notes trophoniaques, I : Triptolème, Rhadamanthe, Musée, Eumolpos et Trophonios (P. Cornell 55) », *ZPE* 158 (2006), p. 83-87.

23. *Trophonios de Lébadée*, p. 140-141.

Toutefois, j'admets volontiers que si tout le monde a compris la chose comme cela, c'est que mon texte n'était pas assez clair. Je ne cacherai pas que, dans un premier temps, j'avais été tenté par la piste chamanique au sens strict, dans les traces des Meuli, Dodds, Burkert, West, Dowden ou Kingsley, et surtout dans le chapitre relatif aux personnalités proches de Trophonios, qui fut écrit en premier. Par la suite, après avoir réalisé que c'était une piste totalement erronée, j'ai retravaillé le texte mais quelques endroits ont pu échapper à mon attention, qui orientent le lecteur dans une mauvaise direction. Le malheur a voulu que certains personnages archaïques soient traditionnellement appelés « les chamans grecs », et bien qu'ayant placé systématiquement cette appellation entre guillemets, je crains qu'elle ait ajouté au trouble dans l'esprit des lecteurs, tout au long d'un texte passablement foisonnant. Ces « chamans grecs » devraient être appelés plutôt les « Sages grecs », ce qui correspond bien davantage à l'idée que les Grecs en avaient : des hommes qui, par élection divine jointe à l'ascèse personnelle, avaient réussi à accroître leurs connaissances et donc aussi leurs pouvoirs, notamment sur leur âme et celle des autres<sup>24</sup>. Trophonios n'est pas un de ces « Sages grecs », encore que sa nature humaine soit évidente à ses débuts, avant son attraction dans le monde divin par filiation apollinienne, comme c'est le cas aussi pour Asclépios. Le problème réside moins dans la nature ontologique de tous ces personnages, assez variée il faut le dire, que dans la façon qu'ils ont à communiquer avec le monde des dieux et de la vérité<sup>25</sup>.

Pour préciser ma pensée sur le chamanisme, je crois qu'il existe en Grèce ce que j'ai appelé un « fond chamanique », soient des traces qui survivent ici et là dans le mythe et dans le rite, comme dans bien des cultures de par le monde ; mais ces traces, réintégrées dans un système de pensée différent, celui de la religion grecque, y ont acquis leur signification propre et distincte. L'attention portée aux études actuelles sur le chamanisme permet de les détecter, voire d'en éclairer certains aspects, mais en aucune façon le chamanisme – notion déjà vague dans l'anthropologie moderne – ne doit être plaqué sur les mentalités anciennes, en dépit de ce qu'en ont dit plusieurs grands noms de notre discipline. C'est pourquoi je maintiens ma conclusion : il vaut mieux parler « d'éléments extatiques, dans la mesure où cette appellation, quoique floue elle aussi, prête moins à confusion et à généralisation »<sup>26</sup>.

#### 4. Trophonios et les mystères : généralités

Le rapprochement des rituels et de la mythologie trophoniaques avec les mystères, et qui plus est dès l'époque classique, est une des thèses fondamentales du livre, qui n'est pas passée inaperçue<sup>27</sup>. Certains l'ont acceptée<sup>28</sup>, d'autres hésitent à

24. La façon dont Socrate lui-même est présenté dans l'hagiographie des Σωκρατικοὶ λόγοι n'est pas étrangère à cette manière de voir, et il n'est pas surprenant que Socrate ait été relié par les Platoniciens, puis par les Péripatéticiens, à Trophonios et à son culte.

25. *Trophonios de Lébadée*, p. 126 : « Il ne semble pas qu'il [Trophonios] ait jamais été considéré, non plus que les héros, dieux et hommes extraordinaires qui lui sont comparés, comme un véritable chaman, mais sa personne avait acquis ou conservé, c'est indéniable, certains traits des 'chamans grecs' ».

26. *Trophonios de Lébadée*, p. 143.

27. Je renvoie pour l'essentiel à mon argumentation, développée dans deux articles : « La scène d'initiation des *Nuées* d'Aristophane et Trophonios : nouvelles lumières sur le culte lébadéen », *REG* 111 (1998), p. 436-480, et « Trophonios of

franchir le pas, en raison souvent, me semble-t-il, d'amalgames rapides ou de simplifications plutôt abusives. J.-Chr. Vincent par exemple conclut : « rien n'évoque, chez Pausanias, les mystères déméttriques ». Je n'en doute pas un instant, et je ne verrais pas quelle source invoquer pour l'affirmer, ni où je pourrais avoir dit cela<sup>29</sup>. Mon propos est moins radical et beaucoup plus subtil, et je n'ai d'ailleurs introduit de parallèles avec Éleusis que dans un chapitre à part<sup>30</sup>, comme une annexe à presque cent pages d'argumentation serrée<sup>31</sup>. Il n'existe pas de mystères de Trophonios, lequel est avant tout le détenteur d'un oracle<sup>32</sup>, mais il faut encore expliquer pourquoi tant d'auteurs anciens en ont parlé avec un vocabulaire qui, sans équivoque, l'associe, lui et son culte, au monde des mystères et pourquoi ils pouvaient, ainsi que l'atteste le *P. Cornell* 55 à l'aube de notre ère, inscrire Trophonios dans une liste tout éleusinienne. Ce fait ne peut être ni rejeté ni minimisé.

Dans le mythe de Timarque, vers 120 de notre ère, Plutarque décrit en détail la consultation de Trophonios comme étant un voyage de l'âme, laquelle, une fois sortie du corps, peut recevoir l'influx divin. De la même façon, en 423 avant J.-C., la révélation aux mystères des *Nuées* prend place quand l'âme est dissoute dans « l'air », lors d'un rapprochement explicite avec l'oracle de Trophonios, et cette révélation est mise en pratique par nul autre que Socrate en personne. Nous ne pouvons plus prendre ces affirmations socratiques chez Aristophane pour des boutades métaphoriques : trop de textes, indépendants les uns des autres, montrent que cette pensée avait bel et bien cours. Aristophane présentait les poètes, Euripide en premier, comme attrapant leurs

---

Lebadea: Mystery Aspects of an Oracular Cult in Boiotia », dans M. COSMOPOULOS (éd.), *Mysteria. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, Londres - New York, 2002, p. 169-192, puis reprise et considérablement augmentée dans *Trophonios de Lébadée, passim*.

28. V. PIRENNE (citée n. 2), p. 337 : « la convergence des données est impressionnante et il devient évident, au fil de la démonstration, que l'expérience vécue par le consultant à Lébadée avait une 'coloration mystérique' ». R. Gordon (citée n. 1), p. 146, juge le scénario *coherent, well-argued*, mais demeure sceptique dans l'absolu, pour deux raisons : une trop grande attention accordée au témoignage de Plutarque, et l'existence d'oracles en vers : j'y réponds dans ces pages.

29. J.-Chr. VINCENT (citée n. 2), p. 230 : « les similitudes avec Éleusis que l'on décèle ici ou là (cf. p. 203-216) ne peuvent pas à elles seules accréditer la thèse de mystères trophoniaques ». Pour citer ma conclusion : « l'oracle de Trophonios fut donc conçu, dès l'époque classique, comme proche des mystères de par ses rites mais sans aucun doute aussi de par la nature de sa consultation ».

30. *Trophonios de Lébadée*, p. 203-216 (« Lébadée, Éleusis et quelques traces mystériques supplémentaires »).

31. *Trophonios de Lébadée*, p. 121-202.

32. *Trophonios de Lébadée*, p. 203 : « à de très nombreuses reprises, le terme 'mystérique' a retenti dans le contexte du culte lébadéen. En aucun cas je ne veux conclure à la présence de mystères au sens plein du terme à Lébadée. L'essence du sanctuaire est ailleurs, c'est d'abord un oracle, où il est possible d'entrer en touriste, et même de voir le puits de Trophonios, au contraire des grands centres mystériques, comme Éleusis et Samothrace, interdits aux non-initiés ». Voir déjà le sous-titre de mon article préparatoire, en 2003 : « Mystery Aspects of an Oracular Cult in Boiotia » (citée n. 27).

plus belles tirades dans l'éther<sup>33</sup>. Un « fragment » des *Nuées*, connu seulement par Diogène Laërce<sup>34</sup>, dit par ailleurs que Socrate, dont l'âme peut se dissoudre dans l'air, composait les tragédies d'Euripide. Je reste donc persuadé qu'à Lébadée et dans les oracles où le dieu se manifestait lors d'un face à face psychique, le voyage d'âme et la vision révélatrice étaient identiques dans leur principe à la révélation des mystères, dont l'essence même était de ressentir la vérité suite à une mise en scène d'images mêlées d'explications tenues secrètes.

Selon R. Gordon, dans l'explication que je donne de la révélation, *the myth of Timarchus [...] is made to work too hard as a calque upon Trophonios rather than as a reworking of Timaeus 40 (90a-c)*<sup>35</sup>. N'est-ce pas une *Quellenforschung* un peu desséchante, contre laquelle j'avais moi-même mis en garde, et qui refuse de considérer, par exemple, que Plutarque puise à plus d'une source ? Le mythe de Timarque est entre autres un démarcage direct de celui du *Phédon* (110b-114c), mais le résultat obtenu est loin du *Phédon*. Plutarque est une intelligence supérieure confrontée à la quadrature du cercle : faire correspondre la vérité selon les différentes écoles philosophiques – tout un défi d'éclectisme déjà – à la réalité religieuse de son temps dont il est un témoin fiable et privilégié.

Si nous laissons de côté le contenu du mythe philosophique, il ne reste du récit de Plutarque que la structure de la consultation lébadéenne, qui correspond très bien à celle du Périégète, sauf pour ce qui se passe dans l'ἄδρυτον. Certes Pausanias avait lui-même consulté Trophonios, mais Plutarque était Béotien de Chéronée, à 15 km au nord de Lébadée, et connaissait tout du fonctionnement du μωντεῖον : il lui avait consacré tout un volume, aujourd'hui perdu, dont le titre était quasi identique à celui de Dicéarque, un élève d'Aristote, où il était question du vagabondage possible de l'âme hors du corps. Pausanias, c'est exact, ne parle pas d'âme qui s'échappe, mais son texte n'est pas exempt d'obscurités. Dans l'ἄδρυτον, dit-il, le « corps est entraîné », comme si « le plus grand et le plus rapide des fleuves faisait disparaître un homme prisonnier d'un tourbillon ». Il s'agit évidemment d'une métaphore, mais que tous les lecteurs modernes de Pausanias réduisent à une description fidèle de la réalité, en rejetant tout ce qu'implique l'image du tourbillon : tournoiement, suffocation, pression et impossibilité de résister au courant, sans oublier qu'en Grèce un *vortex* est toujours synonyme d'une ouverture entre les mondes d'ici-bas et d'au-delà. Même si les prêtres saisissaient les pèlerins par les chevilles, dans l'optique d'une consultation plus ou moins charlatanesque, pour les attirer dans une chambre souterraine, on serait bien en peine d'imaginer pareils effets... Il n'est pas impossible, grâce à plusieurs parallèles<sup>36</sup>, de comprendre l'image du tourbillon chez Pausanias, pour le moins

---

33. La meilleure preuve en est l'acerbe critique d'Euripide (et d'autres poètes) par Aristophane : *Grenouilles*, 892-894 (Euripide : « éther, ma nourriture ») ; *Oiseaux*, 1372-1409 et 1444-1445 ; *Paix*, 827-837 (âmes de poètes dithyrambiques rencontrées dans l'éther par Trygée) ; *Acharniens*, 394-400 : Euripide est là, mais son esprit non : il collecte des vers « à l'extérieur ». Aussi Héraclide du Pont, fr. 93, Wehrli (de peu plus tardif).

34. 2, 18.

35. Texte où il est question de la structure en trois parties de l'homme : le νοῦς, la ψυχή et le corps.

36. Les Nuées qui inspirent Strepisade sont mues par Dinos, les âmes qui flottent dans la vision de Timarque sont animées d'un mouvement circulaire, la pythie qui vaticine est comparée par Plutarque à la chute tournoyante et imparfaite des objets,

bizarre, dans un sens psychologique, et de la faire correspondre, sans qu'il y ait parfait recouvrement, je l'admets, avec le processus d'envolée psychique. Mais pourquoi, comme le fait R. Gordon à la suite de bien d'autres, toujours faire primer le texte énigmatique de Pausanias sur celui de Plutarque qui précise que le corps, durant la consultation, reste immobile, une précision dont le développement de son mythe n'avait nul besoin, et qui ne doit rien à Platon<sup>37</sup>?

Dans le même ordre d'idées, comment expliquer que Plutarque, même s'il avait simplement retravaillé les dialogues platoniciens, ait placé la scène à Lébadée<sup>38</sup>, dans le *μαντεῖον* qu'Aristophane cite au moment même où l'âme de Strepsiade, dissoute dans l'air, va être initiée aux mystères des Nuées ? La présence de Socrate aux deux bouts de la chaîne n'est-elle pas surprenante ? C'est lui qui explique à Strepsiade comment recevoir l'influx divin, et c'est en s'enquérant de son « démon » (et du lien qu'il implique avec le monde supérieur) que Timarque apprend les secrets de la réincarnation et du savoir absolu<sup>39</sup>. Pour toutes ces raisons, je ne crois pas que Plutarque ait inventé l'histoire de Timarque en relation avec le démon de Socrate, pas davantage que son lien avec Trophonios<sup>40</sup>.

Je conçois que ce soit difficile à accepter de prime abord, puisque cela modifie sensiblement nos perceptions de tout un pan de la religion grecque. L'éclairage mystérieux des *Nuées* et de l'oracle de Trophonios cependant n'est pas isolé : il fait partie de cette mentalité qui se retrouve un peu partout au V<sup>e</sup> siècle av. J.-C., du prologue de Parménide jusque dans les écrits médicaux, où la connaissance totale apparaît souvent comme le fruit d'une révélation divine. Il ne s'agit pas d'une révélation tangible, mais de l'induction d'un état psychique limite, vécu comme un contact divin qui cautionne les pensées rationnelles obtenues par la suite<sup>41</sup> : les personnages sujets à la *λιποψυχία* – l'appellation grecque de l'échappée de l'âme – ont cette

l'âme de Thespésios qui réintègre son corps le fait comme si elle passait dans un siphon, les Corybantes tournoient autour de l'*initiandus* et tous les fleuves et toutes les mers sont animés de tourbillons terrifiants mais qui les mettent en contact avec Oceanos, lequel possède l'*ἄλθησια*. Je rassemble actuellement les occurrences pour les tourbillons (et les mugissements) qui les accompagnent. Pour les références, voir *Trophonios à Lébadée*, p. 166-167.

37. D'autant que le témoignage philosophico-comique des *Nuées*, en 423 avant J.-C., met Platon hors jeu.

38. L'idée qu'il agisse en « chanfre de sa Béotie natale » est désolante, issue d'une tradition bien-pensante qui faisait de Plutarque un « brave homme ». L'oracle de Trophonios avait fait aussi l'intérêt de l'école péripatéticienne (voir *Trophonios de Lébadée*, p. 173-178 et *passim*).

39. Enfin, un fragment d'un *Trophonios* perdu de Cratinos (fr. 238 Kassel-Austin), en plein V<sup>e</sup> siècle, cite le nom de Phormion de Crotona, qui appartient à ce groupe des « Sages grecs », dont un des talents aurait été de voyager en esprit. L'un d'eux était Hermotime de Clazomènes, que Trophonios en personne citera en exemple à Timarque dans la vision du *Démon de Socrate* (22, 592c). Cela renforce, dès le V<sup>e</sup> siècle avant J.-C., l'atmosphère psychagogique du sanctuaire.

40. Je crois d'ailleurs avoir été en mesure de prouver que l'histoire de Timarque était bien connue à l'époque hellénistique : « Notes trophoniques II. La X<sup>e</sup> épigramme de Callimaque », *Hermes* 136 (2008), p. 153-166.

41. Voir aussi R. JANKO, « The Physicist as Hierophant », *ZPE* 118 (1997), p. 61-94.

sensation de connaissance absolue dans une vision fugitive qui prend néanmoins plusieurs jours terrestres.

### 5. Trophonios et les mystères : le vocabulaire de Pausanias

Vinciane Pirenne, grâce à l'étude qu'elle a tout récemment achevée sur le vocabulaire de Pausanias, a fait remarquer que le mot *τελετή* ne désignait nulle part la consultation de l'oracle. « Dans la *Périégèse*, dit-elle, la *τελετή* est donc une cérémonie mystérieuse<sup>42</sup>, c'est-à-dire une *εορτή* qui dissimule, derrière un impératif de secret, un message intimement lié à une divinité déterminée ». Comme Pausanias, témoin oculaire, révèle le noyau de la consultation trophoniaque, qui impliquait d'ailleurs la mise par écrit (ou en images) de la révélation oraculaire sur une tablette, il ne se serait donc senti lié à aucun interdit.

L'affirmation de V. Pirenne est parfaitement valide. Bien que j'aie toujours évité d'identifier l'oracle de Trophonios et des mystères au sens strict, j'avoue avoir poussé trop loin, au niveau du silence rituel, la comparaison entre les deux réalités : la notation même des révélations en est la preuve<sup>43</sup> et, si Pausanias lui-même n'a rien dit de ses propres visions, cela ne peut pas tenir à un interdit, même partiel. Cette exagération<sup>44</sup>, au reste, n'ajoutait rien à la défense de mes hypothèses de base<sup>45</sup>. Par contre, il est abusif de dire que rien n'est secret à Lébadée : lors de la nuit qui clôt la longue préparation, les prêtres montrent au pèlerin, en marche vers la fatidique descente, une statue de Trophonios, de la main de Dédale, que seuls les consultants en phase terminale pouvaient voir et honorer, un peu comme Lucius métamorphosé en âne est amené à la statue d'Isis et la prie, juste avant son initiation aux mystères isiaques<sup>46</sup>. La descente dans l'*ἄδουτον* est par ailleurs interdite au touriste. Sans forcer la note, une part des rites est donc spécifiquement secrète ; tous les rites secrets ne sont pas mystérieux, mais le cadre du *Trophonion*, comme toujours, brouille un peu les cartes<sup>47</sup>.

Cela n'épuise pas cependant les problèmes posés par la description de Pausanias : avec ses quatorze paragraphes dans la *Périégèse*, le détail avec lequel le rituel est décrit tranche avec les annotations souvent laconiques de l'auteur pour les autres cultes qu'il cite, trahissant son importance exceptionnelle. Sa désignation d'ailleurs,

42. Ὀργια est synonyme mais employé pour le culte dionysiaque seulement. Μυστήριον est vieilli, mais μύστης est courant : V. PIRENNE (citée n. 2), p. 292-298.

43. Pausanias, 9, 39, 14.

44. Pour reprendre les termes de R. GORDON (cité n. 1), p. 145 : *errors of this kind [...] stem from the over-vigorous pursuit of a single line of argument.*

45. En revanche, à Éleusis, il n'est pas interdit de parler des rites et du sanctuaire, tant qu'on se garde de dévoiler l'essentiel des mystères : il ne faudrait pas noircir l'opposition à l'excès.

46. Pausanias, 9, 39, 8 et Apulée, *Métamorphoses*, 11, 23. Aucun secret à Lébadée : V. PIRENNE (citée n. 3), p. 330.

47. Pausanias use de verbes génériques (καθαρεύειν, διαίτων) ; les *Hermae* qui s'occupent du pèlerin la dernière nuit, dit-il dans une formule typique, « accomplissent tout ce qui doit être accompli ». Trophonios a enseigné à son premier pèlerin la *ἱεροργία* « et tout ce qu'il faut accomplir à l'entour de l'oracle ». Il n'est pas dit que tout soit « public ».

ἱεραουργία, « cérémonie religieuse », est un *hapax* chez Pausanias<sup>48</sup>. De toute évidence, l'oracle de Trophonios a eu droit à un traitement de faveur, qui ne s'explique pas uniquement par le fait que le Périégète a consulté le dieu : encore fallait-il que l'expérience en soit exceptionnelle.

Car le nœud du problème reste « l'extraordinaire expérience ». Dans un culte à mystère, pour autant qu'on puisse le deviner, le pèlerin est instruit d'un message qui doit demeurer secret, qui lui permettra de comprendre ce qu'il faut comprendre lors du contact privilégié qui est censé s'ensuivre, le μαθεῖν qui ouvre au fameux παθεῖν chez Aristote<sup>49</sup>. Chaque divinité patronnant des mystères a donc son profil particulier<sup>50</sup>, ce qui correspond à ce que j'ai appelé le modelage culturel de l'expérience extatique : un « état modifié de conscience », une vision, est le produit d'une activité cérébrale scientifiquement objectivable et physiologiquement identique d'un cerveau à l'autre. Mais le sens que l'individu lui confère relève, lui, du domaine culturel et personnel. V. Pirenne accepte à Lébadée l'idée fondamentale d'une révélation qui prenait le même canal que celle des mystères en général, mais insiste aussitôt sur leurs différences : dans une consultation oraculaire, le profil mystérieux de la divinité est absent, et ensuite chaque consultant vient pour une raison particulière, avec – je cite – son « état mental personnel et ses propres attentes »<sup>51</sup>.

Je souscris évidemment à l'analyse, en précisant deux choses. Au niveau de l'oracle d'abord, le consultant avait beau venir avec son attente particulière et sa question souvent banale, le mode de révélation impliquait un minimum de formatage culturel sur ce qui allait se passer, sur le « flash » qui allait de loin dépasser la réponse de n'importe quel prophète inspiré<sup>52</sup> et de n'importe quel rêve, puisqu'il impliquait une perte de conscience inhabituelle. Indéniablement plus ouvert, le « profil » de Trophonios est sûrement oraculaire, mais il n'est pas sans relation avec les profils mystérieux *stricto sensu*, puisqu'il implique un passage temporaire dans l'au-delà, synonyme de révélation<sup>53</sup>. En second lieu, au niveau des mystères cette fois, le profil acquis par le μαθεῖν est certes davantage prononcé, et différent pour chaque culte, mais chaque myste arrivait de même avec ses propres attentes : en d'autres termes, chaque myste venait au sanctuaire, s'y faisait dire ce qu'il faudrait penser des expériences troublantes à venir – si elles venaient –, mais chacun y accolait aussi ses propres espoirs et ses propres images. Tout état modifié de conscience, même culturellement modelé, reste dépendant de la personnalité de chaque individu, de chaque cerveau et même de chaque occasion, avec toutes ses composantes psychiques particulières.

48. Difficile à préciser, au-delà du sens générique qu'on retrouve surtout chez Plutarque : voir V. PIRENNE (citée n. 3), p. 331.

49. Aristote, fr. 15 (Rose, [= *Sur la philosophie*, fr. 15, Ross]) : καθάπερ Ἀριστοτέλης ἀξιῶ τοὺς τελοῦμένους οὐ μαθεῖν τι δεῖν ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι, δηλονότι γενομένου ἐπιτηδείους.

50. Selon les termes de V. Pirenne.

51. V. PIRENNE (citée n. 2), p. 337 et EADEM (citée n. 3), p. 330.

52. Les Grecs savaient aussi qu'on ne pouvait forcer le dieu à dire toute la vérité (Sophocle, *OR*, 280-281 ; Euripide, *Ion*, 390-391).

53. On pourrait même imaginer que pour accéder à l'oracle, il ait fallu se plier à l'apprentissage d'un message plus détaillé, mais nous n'en avons aucune preuve ni trace.

Pausanias n'a pas utilisé le terme *τελετή* parce qu'il n'y avait pas de secret à cacher au sens strict, mais cela ne signifie pas qu'il aurait été opposé à l'image d'un oracle nettement plus mystérieux, présentée par un Plutarque au terme d'une longue tradition philosophique, et qu'il connaissait peut-être. Comme le dit V. Pirenne, la « potentialité très grande de la révélation trophoniaque [...] permet de comprendre que nos deux sources principales, dont les auteurs sont presque contemporains, aient pu témoigner à des niveaux de "conscience religieuse" – ou plutôt philosophique ? – très différents »<sup>54</sup>.

## 6. Oracles et mystères : des catégories non rigides

À travers les diverses prises de position, je devine que plusieurs chercheurs privilégient un découpage clair entre les faits culturels, et mythiques dans une moindre mesure : Trophonios a un oracle, donc pas un culte à mystère. Se confiner à une telle division cartésienne entre sanctuaires et divinités, c'est accepter de ne jamais imbriquer les pièces adjacentes d'un puzzle : comment sinon comprendre Orphée ? Maître chanteur, maître poète, maître de vérité, initiateur de guerriers, fondateur et hiérophante des plus grands mystères ... Pour Aelius Aristide, décrivant ses rêves en termes mystérieux, Asclépios était un dieu à mystères<sup>55</sup>, et sa relation avec le dieu s'appelle *ἱερός λόγος*<sup>56</sup>. Asclépios se trouvait d'ailleurs associé aux mystères d'Éleusis dont la seconde journée finit par s'appeler *Epidauria*<sup>57</sup>. Une autre tradition voulait que le sanctuaire de Sarapis à Alexandrie ait été fondé par l'Eumolpide Timothée<sup>58</sup>, et ainsi de suite.

Affirmer qu'il n'y a pas de mystères à Lébadée, ce à quoi j'acquiesce, ne nous autorise pas, je le répète, à nier les liens de parenté entre les oracles et les mystères qui fourmillent dans les sources. En fait, il faut concevoir le rapprochement accompli par les Anciens à la lumière de la théorie des ensembles. Les mystères faisaient partie de l'appréhension grecque du sacré, et il n'y a aucune raison de les considérer comme une sorte de classe à part, hermétiquement close. Dans le phénomène de la révélation culturellement modelée, on trouve autant de variations que de cultes, qui mènent à des différences mais aussi à des recouvrements. La révélation « englobante » du *Τροφώνιον* se trouve ainsi à l'intersection des ensembles « divination » et « culte à mystère », sans que cette intersection soit elle-même nette : elle varie selon les lieux, les époques, les communautés et même les individus au cours de leur vie<sup>59</sup>.

Une telle image demeure plus proche des sentiments et des schémas de la pensée antique, fluides, mouvants et interactifs. Ce qui justifiait le rapprochement antique

54. Citée n. 2, p. 338.

55. *Discours*, 48, 9 ; aussi 42, 4 et 11. Sur Orphée, voir F. JOURDAN, « Orphée est-il véritablement un homme ? », *LEC* 76 (2008), p. 129-174.

56. Terme qu'on tient volontiers pour mystérieux au plein sens du terme.

57. Pausanias, 2, 26, 8. L'ajout est certes de la fin du V<sup>e</sup> ou du IV<sup>e</sup> siècle, mais le rapport établi avec les mystères me semble capital : K. CLINTON, « The Epidauria and the Arrival of Asclepius in Athens », dans R. HÄGG (éd.), *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence* (Acta instituti Atheniensis regni Sueciae, in 8<sup>o</sup>, 13), Stockholm, 1994, p. 17-34.

58. Plutarque, *Isis*, 28, 362a ; Tacite, *Histoires*, 4, 82-83.

59. D'autres zones de recouvrement concernent par exemple la médecine, la poésie, la philosophie, la magie.

entre oracle et mystère, c'était le surplus de sacré que la divinité accordait de part et d'autre à un désir de base assez simple : la question banale de l'oracle ou le *μαθεῖν* des mystères. L'essentiel résidait dans les conséquences du *παθεῖν* : le flash de la communication divine authentifiait la réponse oraculaire à Lébadée d'un sceau inégalable, autant qu'elle « transfigurait » le *μαθεῖν* dans les cultes à mystère.

Quand on creuse un peu, on s'aperçoit que d'autres oracles incluent des éléments mystériques : les listes qui citent Trophonios en bonne compagnie mériteraient qu'on s'attarde sur les autres noms pour eux-mêmes. À Claros, au début de notre ère, plusieurs inscriptions parlent pour les consultants d'une *μύησις*, préalable à la rencontre divine, vécue elle aussi comme une catabase, mais le fonctionnement de l'oracle est trop mal connu pour en dire plus, surtout que le prophète semble seul impliqué dans le contact divin terminal<sup>60</sup>.

Il faut dès lors évaluer d'un autre regard les complexes cultuels qui, à l'époque romaine, rassemblaient en un même lieu mystère, oracle et culte médical, comme celui de Glycon<sup>61</sup>. On lit souvent qu'Alexandre d'Abonouteichos fut un théologien

60. Voir J.-L. FERRARY, *Les mémoriaux*, sous presse. Jamblique, dans sa notice des *Mystères* d'Égypte (3, 11), appelle l'ἄδυτον de Claros, accessible aux seuls initiés, οἶκος κατάγειος, qui rappelle le fameux κατάγατον οἶκημα de Trophonios et consorts, ainsi que celui des cultes mystériques. Enfin, selon la formulation de Jamblique, la présence divine communiquée par l'eau ingérée « survient immédiatement et se sert du prophète comme un instrument qui ne s'appartient pas, qui n'a aucune conscience de ce qu'il dit, ni du lieu où il se trouve ; si bien que, même après la prophétie, il a grand peine à se ressaisir » (πάρεστι δ' εὐθὺς καὶ χρήται ὡς ὄργανον τῷ προφήτῃ οὔτε ἑαυτοῦ ὄντι οὔτε παρακολουθοῦντι οὐδὲν οἷς λέγει ἢ ὅπου γῆς ἐστίν· ὥστε καὶ μετὰ τὴν χρησιμῶδιαν μόνις ποτὲ ἑαυτὸν λαμβάνει, trad. É. DES PLACES, CUF). L'idée de l'inconscience qui saisit le prophète pendant et après l'inspiration est déjà énoncée dans le *Phédon*, mais nous possédons assez de traces cultuelles pour être sûrs que l'inspiration, dans certains oracles, ébranlait l'esprit du voyant, et le rapprochement entre les *Nuées* et Trophonios en fournit peut-être le témoignage le plus ancien : Platon ou ses devanciers apparaissent ici en position de débiteurs.

61. Il est difficile de me prononcer sur l'affaire d'Abonouteichos, pour plusieurs raisons. D'abord, le problème est d'une grande complexité en fonction de Lucien (*Alexandre ou le faux prophète*, 38), qui se présente comme un ennemi mortel d'Alexandre. Le portrait qu'il en dresse après la mort de l'intéressé est donc entaché de parti pris. Ensuite, Glycon n'a jamais été rapproché de Trophonios dans l'Antiquité (pas même par les chrétiens qui y auraient trouvé un intérêt évident), même s'il le fut d'un de ses proches, Amphilochos de Mallos. Enfin, la complexité de la matière une fois décantée des abus de Lucien, si tant est qu'on puisse y arriver, est délicate. Plusieurs similitudes sautent aux yeux. (1) Le complexe cultuel d'Abonouteichos comprend un oracle, un centre médical et des rituels mystériques. (2) Le fondateur du culte se présente comme θεῖος ἀνὴρ, et élève d'un suivant d'Apollonios de Tyane. (3) La philosophie d'Alexandre est transie d'éléments anciens, notamment pythagoriciens, et aussi relatifs à la métempsychose. (4) Il donne des oracles théologiques, et Trophonios délivre un des premiers oracles de ce type à propos de la nature du Démon de Socrate (sans compter la révélation pythagoricienne faite à Parméniscos ou plus tard à Apollonios de Tyane). Il existe aussi des différences. (1) Alexandre agit à force de tours et trucs de passe-passe. La fondation du culte relève d'une forgerie traditionnelle. (2) Les oracles sont dits « truqués ». (3) Les

attentif dans ses malversations, et qu'il aurait créé un ensemble cultuel d'un « nouveau type ». C'est sans doute aller vite en besogne car, si certains traits apparaissent neufs, c'est peut-être autant par manque de connaissances sur les périodes plus anciennes que par réelle évolution des mentalités. En fait, une inconnue demeure : la coloration mystérieuse d'un culte comme celui de Trophonios a-t-elle évolué avec le temps ? On la détecte de l'époque classique à l'époque tardive, mais, sous cette étiquette, les choses évoluent à l'insu même des gens. Mieux vaut laisser la question ouverte.

### 7. Le relief de Métèr à Lébadée

Le relief de Métèr, découvert dans le lit de la rivière Hercyna au beau milieu de l'ancien bois sacré de Trophonios, et que j'ai personnellement étudié au Musée d'Athènes, appelle quelques remarques, car R. Gordon laisse entendre trois importantes erreurs d'interprétation. (1) L'identification des personnages serait erronée : Métèr, ou Cybèle, est assise sur un trône, avec le lion caractéristique. Face à elle, debout, se tient une figure en chiton, de face, de même stature que les dieux, et dont le visage est entièrement voilé. J'ai identifié cette dernière avec un initié, ou un défunt héroïsé. À l'arrière du trône, une autre femme, détentrice d'une clef, debout également, regarde Métèr/Cybèle. N'étant pas spécialiste d'iconographie, et moins encore d'iconographie de Métèr, j'ai en fait simplement suivi l'avis le plus fréquemment exprimé par les experts. Il est possible qu'ils se trompent, mais aucun de ceux-ci n'a choisi la solution retenue par R. Gordon, en soi très intéressante, d'identifier la figure voilée avec Perséphone (qui serait alors la κλειδοῦχος ?). Le voilement de ce personnage (dont même le sexe n'est pas définissable avec certitude, même si le vêtement est féminin) semble indiquer une initiation, et aussi le passage par la mort. (2) J'aurais identifié avec Hercyna la figure centrale du relief, une femme avec deux torches. Au contraire, j'ai d'un bout à l'autre refusé la lecture locale du relief, qui serait en fait céder à la facilité. Mais j'ai posé la question de savoir si un pèlerin du τροφώνιον aurait été capable de faire la distinction nette entre toutes les divinités représentées, une fois plongé dans l'atmosphère du sanctuaire de Trophonios et de sa mythologie. Sur le relief, c'est sans aucun doute Hécate, ou une divinité proche, qui ouvre le passage à l'anabase, au retour des enfers. Mais le mythe local, dans l'épisode du jars, montre la rivière Hercyna surgir du sol, illustration parfaite d'une ἀνοδος. Juste à côté d'elle, un personnage barbu tient une corne d'abondance sur laquelle s'enroulent des serpents. La plupart des commentateurs en ont fait un Trophonios : je préfère y voir un Zeus Chthonien quelconque en relation avec Métèr/Cybèle. Mais il est certain que les consultants pouvaient y voir le maître du sanctuaire, dont la statue, décrite par Pausanias, faisait également place aux serpents<sup>62</sup>. Je précise la nuance donc : il s'agit bien d'un relief de Métèr/Cybèle, mais

---

mystères sont un décalque des mystères éleusiens, avec selon Lucien un personnel qui reprend tous les fonctionnaires possibles de tous les oracles de l'époque. (4) Importance de l'hymnodie, mais ce point n'est pas documenté à Lébadée, ce qui ne signifie pas qu'il n'existe pas. En fait, la comparaison mène à la conclusion que chaque caractéristique lébadéenne semble avoir versé, à Abonouteichos, dans la contrefaçon. Sur d'autres connexions possibles, voir A. CHANIOTIS, « Old Wine in Old Skin. Tradition and Innovation in the Cult Foundation of Alexander of Abonouteichos », dans E. DABROVA (éd.), *Tradition and Innovation in the Ancient World*, Cracovie, 2002, p. 71 et n. 27 (inscriptions de confession).

62. Pausanias, 9, 39, 3.

dont le contexte d'exposition permettait, de la part des consultants, bien des interprétations. De plus, ce relief aurait très bien pu concerner Métèr, mais être offert à Trophonios ou à Déméter, dont nous savons par Pausanias qu'elle trônait au milieu du bois sacré, en tant que nourrice de Trophonios<sup>63</sup>. (3) J'aurais oublié de mentionner la femme et ses trois enfants qui, en bas à droite et de plus petite taille, semblent les donateurs de l'offrande. Pourtant, je les mentionne bel et bien à la page 319.

En fait, ce n'est pas moi qui ai proposé de voir dans ce relief la preuve d'un culte initiatique de Métèr à Lébadée ; l'idée vient des spécialistes Ch. Long, F. Naumann et L. Roller, qui n'imaginaient même pas à l'époque que Trophonios pût revêtir quelque aspect mystérieux, et je l'ai évidemment relayée dans le contexte de mon étude. Je me suis bien gardé, toutefois, de la faire entrer dans la discussion sur Trophonios et les mystères. Peut-être cette interprétation se révélera-t-elle abusive, mais je ne la considérerais pas comme erronée dans l'état actuel de nos connaissances.

### 8. Trophonios et les réponses en vers

Pour le Grec qui consultait Trophonios, la révélation se passait donc lors d'un contact psychique entre le consultant et le dieu, dans ce que la science moderne appellerait un état modifié de conscience. C'est un point qui a fait le bonheur des critiques<sup>64</sup>. Toutefois, il demeure que le message reçu, lors d'une « transe », doit être élaboré pour devenir la réponse oraculaire en elle-même, et il va de soi que les prêtres, qui assoient le consultant au sortir de l'ἄδουρον sur le trône de Mnémosyne, y jouent un rôle essentiel. C'est un fait dont R. Gordon, qui s'appuie sur deux oracles en vers de Trophonios, souligne l'importance, car, quelle que fût la façon dont la révélation avait lieu, cela aurait permis aux prêtres, comme à Delphes, de répondre ce que bon leur semblait.

Nous rouvrons ici un débat séculaire sur le rôle des oracles et des prêtres dans les sanctuaires. Les oracles en vers, tout d'abord, sont une fiction littéraire. De tous les oracles conservés de Delphes par l'épigraphie, un seul, et daté du II<sup>e</sup> siècle avant J.-C., serait en vers, et encore l'est-il parce qu'ainsi restitué à partir de quelques bribes sans guère de sens<sup>65</sup>. De la même façon, aucun oracle épigraphique n'est ambigu avant les vers amphigouriques et ampoulés de Didymes et Claros, à l'époque romaine, mais qui ne partagent rien avec la finesse des double-entendre d'Hérodote. Et depuis qu'Éric Lhôte a édité toutes les questions connues de Dodone, gravées sur plomb, nous savons que les consultations de Dodone n'ont rien en commun avec les oracles thesprotés préservés dans la tradition littéraire. Le seul cas littéraire connu à Lébadée concerne les oracles rendus avant la bataille de Leuctres, que je n'ai pas traités car ils me semblaient ressortir à un autre registre, celui de l'utilisation politique des oracles dans la propagande thébaine et messénienne<sup>66</sup>.

63. 9, 39, 4.

64. V. MEHL (citée n. 2), p. 345 ; V. PIRENNE (citée n. 2), p. 337 ; J.-Chr. VINCENT (cité n. 2), p. 231.

65. *IG*, 12, suppl., 200 = J. FONTENROSE, *The Delphic Oracle*, Berkeley - ..., 1978, H56 (ca 180 avant J.-C.).

66. Pausanias, 4, 32, 5 ; Polyen, *Excerpta*, 14, 6 & *Stratiôtiques*, 2, 3, 8 et Diodore, 15, 53, 4. J'y reviendrai dans une étude sur « politique et oracles » que je mène actuellement.

Je dois avouer n'avoir aucune idée de la manière dont les prêtres aidaient les consultants à clarifier leurs « visions » et, faute d'indices, surtout ne pas vouloir élaborer sur ce point. Toutefois, quelques précautions valent la peine d'être notées. D'abord, les prêtres et les administrateurs du sanctuaire sont les premiers à vivre tous les jours au contact de gens persuadés d'avoir vécu un face-à-face divin. La longue préparation qui déstabilisait l'équilibre du corps et de l'esprit était considérée par les Grecs comme une purification nécessaire à la révélation, et cette vision divine était un privilège accordé par la divinité. Je ne conçois pas les prêtres essayer de leur plein gré de faire dire au dieu ce qu'ils voulaient lui faire dire, sans prêter une réelle attention aux messages que le pèlerin tentait de décrire. Ce dernier, qui émergeait d'une expérience certes exaltante mais aussi traumatisante – il venait de rencontrer un dieu dans les enfers –, n'avait quant à lui aucune envie de modifier sciemment le message pour faire dire au dieu ce qu'il voulait qu'il lui dise.

Mais c'est là que l'imperfection humaine du médium, si justement mise de l'avant par les philosophes, se manifestait dans toute sa gravité : comment décrire l'expérience vue et entendue, comment la transcrire et, surtout, comment la transformer en réponse à la question précise que le consultant avait en tête en venant à Lébadée ? Dans certains cas, cela devait être évident ; dans d'autres, non. Ce que nous savons des questions privées et publiques transmises par l'épigraphie à Dodone, ou à Delphes, montre combien elles étaient précises et limitées, ne laissant à l'oracle aucune possibilité d'affabuler, et je ne vois pas pourquoi le cas aurait été différent à Lébadée. La plupart des gens consultent l'oracle avec une question en alternative, « dois-je faire ceci ou non », et, sans doute, beaucoup ont déjà l'intuition de ce que pourrait être la réponse du dieu. À la question, « dois-je me marier ? », la réponse est toujours oui, parce que les νομιζόμενα qui servent de trame à la vie des Grecs conditionnent non seulement les questions posées au dieu, mais aussi les réponses de l'oracle. Quant aux décisions de type politique que les cités veulent faire avaliser par un oracle, et on sait que Trophonios s'y prêtait comme les autres<sup>67</sup>, elles sont tout aussi délimitées, et verrouillées d'avance par l'assemblée populaire qui a décidé d'interroger le dieu, si bien qu'il n'y a pas lieu de laisser aller son imagination sur les chemins empruntés par les auteurs littéraires à propos de questions ouvertes et de réponses hors de propos qui laissent la cité dans le plus grand désarroi<sup>68</sup>.

Pierre BONNECHERE  
Université de Montréal

---

67. *IG*, 7, 4136 ; voir aussi 3055.

68. Voir mon article, « The Religious Management of the *Polis*: Oracles and Political Decision-Making », dans H. Beck (éd.), *A Companion to Ancient Greek Government* (Blackwell Companions to the Ancient World), Malden - Oxford, Wiley - Blackwell, sous presse.