L'oracle d'Amphilochos à Mallos : retour sur la question des modalités de la consultation

Mathieu Labadie

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/kentron/531>

DOI : 10.4000/kentron.531

ISSN : 2264-1459

Éditeur

Presses universitaires de Caen

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2014

Pagination : 131-146

ISBN : 978-2-84133-506-0

ISSN : 0765-0590

Référence électronique

Mathieu Labadie, « L'oracle d'Amphilochos à Mallos : retour sur la question des modalités de la consultation », *Kentron* [En ligne], 30 | 2014, mis en ligne le 19 décembre 2016, consulté le 19 novembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/kentron/531> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/kentron.531>

Kentron is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 International License.

L'ORACLE D'AMPHILOCHOS À MALLOS : RETOUR SUR LA QUESTION DES MODALITÉS DE LA CONSULTATION

L'historiographie au sujet du sanctuaire oraculaire du héros Amphilochos à Mallos se résume à relativement peu de choses : force est de constater qu'en dehors d'une courte notice d'I. Krauskopf publiée dans le *LIMC*, de quelques analyses pertinentes de T.S. Scheer et d'une sous-partie très intéressante de P. Bonnechere dans son ouvrage consacré à Trophonios, aucun historien ne nous en a véritablement appris davantage que ce l'on trouve déjà dans la très vieille *Histoire de la divination dans l'Antiquité* d'A. Bouché-Leclercq¹. Cet état de fait s'explique, il est vrai, non seulement par le manque de sources concernant le lieu sacré et son héros, mais aussi, mais surtout, par leur contenu parfois pauvre en informations pertinentes. Cependant, la lecture attentive de ces sources et leur recoupement permettent tout de même de donner des précisions importantes sur la façon dont se déroulait la consultation oraculaire dans le temple de Cilicie : en reprenant tout le corpus des textes anciens que nous avons à notre disposition, nous entendons ici compléter les pistes de réflexion explorées par les historiens que nous citons plus haut, et fournir ainsi une synthèse de ce que nous pouvons supputer sur les modalités de la consultation dans le sanctuaire oraculaire d'Amphilochos à Mallos.

La légende de fondation

Homère rapporte qu'Amphilochos était le descendant du fameux Mélampous – un prophète dionysiaque réputé avoir maîtrisé la langue des oiseaux et purifié les femmes d'Argos² – et le fils du guerrier-devin Amphiaraios – ce favori d'Apollon

1. Krauskopf 1981; Scheer 1993; Bonnechere 2003, 102-106; Bouché-Leclercq 1880, 341-345.

2. Sur Mélampous, cf. Homère, *Odyssée*, 15, 222-256; Pseudo-Apollodore, *La bibliothèque*, 1, 9, 11; Hérodote, *Histoires*, 9, 34; Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, 4, 68, 4; Jost 1992. Sur la mention d'une grotte cachée où Mélampous aurait pratiqué des rites de purification, en lien étroit avec la *catabase* rituelle dont nous aurons à reparler au sujet d'Amphilochos, cf. Pausanias, *Description de la Grèce*, 8, 18, 7, 1-5.

qui fut englouti sous terre par Zeus et qui revint ensuite de l'au-delà pour délivrer des oracles par incubation à Oropos³. « Devin de naissance »⁴ dont le nom possède une nette consonance apollinienne et guerrière⁵, Amphilochos participa, sous la pression de sa mère, à l'expédition militaire victorieuse des Épigones d'Argos contre la cité de Thèbes, puis partit pour Troie en compagnie du devin Calchas⁶. Une fois la guerre terminée, Calchas et Amphilochos, après avoir prédit que l'usure des vaisseaux de la flotte achéenne causerait un désastre lors du retour en Grèce, décidèrent par prudence de rester sur les terres d'Asie en compagnie d'autres compagnons, puis de partir vers le sud jusqu'à la cité de Claros, où ils rencontrèrent un certain Mopsos, petit-fils du devin Tirésias qui, après avoir provoqué la mort par désespoir de Calchas suite à un duel de mantique, accompagna Amphilochos dans la suite de ses pérégrinations asiatiques⁷.

Les deux nouveaux comparses continuèrent alors à longer la côte sud de l'Asie Mineure en fondant plusieurs cités dont celle de Mallos, près de Tarse⁸ : juchée sur une hauteur non loin du fleuve Pyramos, l'emplacement de l'*astu* fut déterminé, selon un commentaire tardif d'Eustathe, conformément à un oracle qu'auraient reçu les deux devins⁹. Après avoir mis en place une dyarchie, Amphilochos confia pendant un an sa part de pouvoir à Mopsos de manière à ce qu'il puisse retourner

3. Sur Amphiaraios, cf. Hygin, *Fables*, 70-73 et 128; Pausanias, *Description de la Grèce*, 1, 34, 2-5; Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, 4, 65, 8, 4-9; Pindare, *Néméennes*, 9, 24-27; Ovide, *Métamorphoses*, 9, 407; Sineux 2007. La tradition rapporte qu'il exista un second Amphilochos, fils d'Alcméon fils d'Amphiaraios, et par conséquent neveu éponyme du premier. Nous n'aborderons pas ici ce problème spécifique, et nous nous bornerons à mentionner qu'il s'agit peut-être là d'une contamination tardive de la légende initiale d'un seul et même héros; cf Gantz 1993, 528.
4. Scholie à Lycophron, 440, 9.
5. Carnoy 1956, 102-103.
6. Sur l'expédition des Épigones, cf. Accius, *Fragments*, 590-592; scholie à Homère (Erbse), *Iliade*, 4, 406. Sur l'expédition de Troie, cf. Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque*, 3, 10, 8; Strabon, *Géographie*, 14, 1, 27, 4-8; Quintus de Smyrne, *Posthomerica*, 14, 365-369. Le pseudo-Apollodore (*Bibliothèque*, 3, 7, 5) nous apprend par ailleurs qu'avant de partir en direction de Troie, Amphilochos aurait aidé son frère Alcméon à assassiner sa mère. Thucydide (*La guerre du Péloponnèse*, 2, 68, 1-8 et la scholie associée) rapporte quant à lui une version totalement différente des événements en faisant d'Amphilochos un adversaire farouche de son frère, dont il aurait condamné les terribles desseins avant de s'exiler en Acarnanie.
7. Quintus de Smyrne, *Posthomerica*, 14, 365-369 et Eustathe, *Commentarii ad Homeri Iliadem*, 1, 288, 1-7; Théopompe, *Fragments (FGrH)*, 2b, 115, F 351; pseudo-Apollodore, *Épitomé*, 6, 2; Lycophron, *Alexandra*, 426-430 et les scholies à Lycophron, 427, 1-29 et 1047, 1-28; Strabon, *Géographie*, 14, 1, 27, 3-8 et 14, 4, 3; pseudo-Apollodore, *Épitomé*, 6, 2.
8. Cicéron, *De la divination*, 1, 88; Hérodote, *Histoires*, 3, 91, 1-5 & 7, 91, 9-10; Strabon, *Géographie*, 14, 4, 3.
9. Eustathe, *Commentarium in Dionysii Periegetae Orbis Descriptionem*, 875, 13-20; Euphorion, *Fragments*, 98.

en Grèce pour fonder une autre cité en accord avec un oracle d'Apollon, et ainsi coloniser une région qui portait son nom dès l'époque archaïque : l'Amphilochie¹⁰. Une fois revenu à Mallos de Cilicie, Mopsos refusa de redonner sa part de la royauté à Amphilochos ; les deux rois entrèrent alors en conflit pour la maîtrise du pouvoir de la mantique et engagèrent un duel à mort¹¹. Ni l'un ni l'autre n'en réchappèrent, et les deux héros furent enterrés de part et d'autre de la forteresse de Magarsos (dans la cité de Mallos), afin que, même dans la mort, ils ne puissent pas se rejoindre¹². La légende d'Amphilochos s'arrête ici et, hormis la mention de la présence d'un tombeau dans la cité chez Lycophron, aucun récit ne vient véritablement nous apprendre comment et pourquoi Amphilochos serait revenu sur terre après sa mort pour vaticiner dans un sanctuaire : l'héritage de ses dons divinatoires ancestraux ou les accointances qui le lient à Apollon ne suffisent pas à apporter des éléments probants à ce sujet. Néanmoins, une autre version de la mort d'Amphilochos circulait depuis l'époque archaïque, et elle mérite une attention particulière : Hésiode aurait en effet rapporté que le fils d'Amphiaraos n'était pas mort durant son combat contre Mopsos, mais qu'il avait été littéralement enlevé par Apollon dans la plaine de Soloi durant leur querelle¹³. Or, cette anecdote semble rentrer dans le cadre du paradigme de la disparition brutale d'un héros en raison d'un arrêt divin puis de son retour sur terre pour vaticiner, cadre dans lequel les héros Amphiaraos, Trophonios et Asclépios (tous trois cités de manière récurrente aux côtés d'Amphilochos dans les sources tardives) rentraient eux aussi¹⁴. Cette version de l'« enlèvement » par Apollon était peut-être un élément qui avait permis de justifier, à une époque reculée, la « résurrection » d'Amphilochos auprès des hommes en tant que divinité oraculaire.

L'apparition de l'oracle dans les sources et sa réputation

L'oracle de Mallos ne commence à laisser des traces dans l'histoire qu'à partir du II^e siècle apr. J.-C. ; avant cette période, quelques rares textes et émissions monétaires nous montrent que la cité était sans nul doute une fondation phénicienne

10. Scholie à Lycophron, 440, 1-39 & 980, 34-36 ; pseudo-Apollodore, *La bibliothèque*, 3, 7, 7 ; Aelius Herodianus, *De prosodia catholica*, 3, 1, 226, 17-19 ; Ménandre Rhéteur, *Diairesis tōn epideiktikōn*, 357, 25-31 ; Étienne de Byzance, *Ethnica*, 90, 5-8 ; Etymologicum Symeonis, 1, 363, 25-27 ; Strabon, *Géographie*, 7, 7, 15 ; Éphore, *Fragments*, 123a. Le dème d'Amphilochie existe d'ailleurs toujours aujourd'hui, et il est situé dans le district régional de l'Étolie-Acarnanie.

11. Scholie à Lycophron, 980, 28-34 ; Lycophron, *Alexandra*, 439-446.

12. Scholie à Lycophron, 440, 23-25.

13. Strabon, *Géographie*, 14, 5, 17 (éd. A. Meineke, *Strabonis geographica*, 3 vol., Leipzig, Teubner, 1877) : « Ἡσίοδος δ' ἐν Σόλοις ὑπὸ Απόλλωνος ἀναιρεθῆναι τὸν Ἀμφιλοχόν φησιν, οἱ δὲ περὶ τὸ Ἀλγίον πεδίον, οἱ δ' ἐν Συρίᾳ, ἀπὸ τοῦ Ἀλγίου ἀπὸντα διὰ τὴν ἔριν ».

14. Sur la disparition d'Amphiaraos, cf. Sineux 2007, 59-90 et Vicaire 1979 ; sur la « mort » de Trophonios, cf. Bonnechere 1999 ; enfin sur celle d'Asclépios, Holtzmann 1984, 863-864.

qui, à partir du VI^e siècle av. J.-C., s'hellénisa progressivement¹⁵. Prise en tenailles entre les différentes guerres des Diadoques, pillée suite aux invasions de Tigrane et d'Ariarathe, puis ravagée par le fléau de la piraterie, Mallos ne retrouva une certaine prospérité matérielle qu'après la propagation de la *pax romana* en Asie Mineure. Par ailleurs, c'est seulement après la fin de la colonisation romaine de la région vers la fin du II^e siècle apr. J.-C. qu'Amphilochos commence à être représenté sur les revers des monnaies émises par la cité, alors qu'il n'avait auparavant jamais été représenté sur les émissions du IV^e siècle av. J.-C. qui témoignaient pourtant de l'hellénisation spectaculaire du panthéon de la cité¹⁶ : cette nouvelle et soudaine apparition systématique du héros au revers des monnaies de la cité ne laisse d'étonner, de même que l'apparition brutale de l'oracle dans les sources littéraires.

Toutefois, Strabon nous informe que de son temps (aux alentours du I^{er} siècle apr. J.-C.) la tombe d'Amphilochos était encore visible, information à laquelle il faut ajouter celle du scholiaste à Lucien, qui précise que le héros rendait des oracles sur sa propre tombe¹⁷. Arrien rapporte en outre qu'à l'époque où Alexandre le Grand était passé par Mallos au cours de sa campagne contre Darius III, il avait offert un sacrifice à Amphilochos, et qu'il l'avait fait, d'après Strabon, en raison du fait que les habitants de cette cité étaient, comme lui, d'origine argienne¹⁸. Nous prenons soin de mentionner cette anecdote car le type de sacrifice indiqué par les deux historiens (l'*enagismos*) renvoie bien à ces rites funéraires pratiqués autour de la tombe d'un héros qui aurait subi une mort violente¹⁹ : offert dans un cadre qui liait le pèlerin à la noirceur des mondes infernaux et souterrains, le sacrifice animal de l'*enagismos* prenait en effet généralement place près du lieu où un héros avait disparu, et avait la plupart du temps pour fonction d'apaiser la colère de celui-ci. Il s'agit là d'un indice en faveur de la thèse de l'existence d'un culte dédié à Amphilochos à Mallos autour de son tombeau dès le début de l'époque hellénistique, ce qui atténue légèrement l'impression d'une apparition soudaine du héros et de son oracle seulement à partir du II^e siècle apr. J.-C. Par ailleurs, un autre passage de la *Géographie* de Strabon à propos du *manteion* de Calchas en Apulie nous permet de constater que le rituel de l'*enagismos* pouvait bel et bien rentrer dans le cadre des prescriptions nécessaires lors de la cérémonie d'une consultation oraculaire²⁰.

15. Imhoof-Blumer 1883, 35-37 et Hill 1964, CXVII-CXXIII.

16. Imhoof-Blumer, 1883, 36-37.

17. Strabon, *Géographie*, 14, 5, 16 ; scholie à Lucien, 77, 10 (éd. H. Rabe, *Scholia in Lucianum*, Leipzig, Teubner, 1906) : « Τροφώνιος καὶ Ἀμφίλοχος ἥρωες ὄντες ἐμαντεύοντο. λέγουσι δέ, ὅτι οἱ τόποι, ἐν οἷς ἐτάφησαν, ἐπέμειναν μαντευόμενοι ».

18. Arrien, *Anabase*, 2, 5, 9 ; Strabon, *Géographie*, 14, 5, 17, 5-6.

19. Cf. Ekroth 2002, 74-128 et Casabona 1966, 197-210.

20. Strabon, *Géographie*, 6, 3, 9, 30-33.

Toutefois, le silence du géographe à propos du culte d'Amphilochos à Mallos ne nous permet pas d'affirmer que l'*enagismos* rituel qui était pratiqué autour de sa tombe était aussi un des éléments des modalités de la consultation de son oracle alors que, paradoxalement, à l'époque où celui-ci écrivait sa *Géographie*, non seulement le héros avait été élevé au rang de dieu par la cité de Mallos, mais le *manteion* de Cilicie commençait à atteindre le faite de sa réputation²¹.

Pausanias et Plutarque vantaient tous deux le fait que l'oracle d'Amphilochos à Mallos était non seulement l'un des plus crédibles de son temps, mais encore qu'il était à son apogée vers le début du II^e siècle apr. J.-C.²². Quant à Lucien, il rapproche l'oracle cilicien des fameux sanctuaires de Didymes et de Claros pour leur pratique similaire de la mantique²³, tout en précisant, dans un autre de ses essais, qu'il s'agissait là du plus illustre et du plus véridique des oracles²⁴. Enfin, les premiers auteurs chrétiens, dans leur dénonciation des cultes païens, ont presque systématiquement rapproché les prophéties d'Amphilochos de celles des deux plus célèbres oracles du monde grec, Delphes et Dodone, ce qui, selon nous, est bien un renseignement supplémentaire sur le fait que le sanctuaire de Mallos figurait parmi les lieux sacrés les plus connus de son temps²⁵. Cependant, en raison des contingences de l'histoire et de l'état de conservation des sources, il nous est impossible de pouvoir reconstituer convenablement l'histoire de l'oracle entre son obscure légende de fondation autour de la tombe du héros et l'engouement qu'il suscitait chez les pèlerins de l'époque romaine; l'anecdote rapportée par Strabon et Arrien nous permet simplement d'affirmer que l'apparition du lieu sacré dans les sources à partir du II^e siècle apr. J.-C. n'est en rien la preuve qu'il fut fondé seulement à cette époque.

21. Les légendes des revers monétaires de la cité de Mallos sur lesquels figurent Amphilochos arborent fréquemment la légende « ΜΑΛΛΟΥ ΙΕΡΑ ΠΟΛΙΣ ΘΕΟΥ ΑΜΦΙΛΟΧΟΥ »; cf. Hill 1964, CXXIV et Imhoof-Blumer 1883, 35-38.

22. Pausanias, *Description de la Grèce*, 1, 34, 3 et Plutarque, *De defectu oraculorum*, 434D. Plutarque mentionne également à ses lecteurs la présence d'un oracle de Mopsos dans la région de Cilicie sans toutefois définir avec précision sa localisation, ce qui a fait dire à A. Bouché-Leclercq qu'il existait à Mallos un oracle jumeau de Mopsos et d'Amphilochos où les « consultants pouvaient choisir, suivant leur dévotion, entre les deux révélateurs ou même, au besoin, les contrôler l'un par l'autre »; cf. Bouché-Leclercq 1880, 342-343. Cette hypothèse n'est étayée par aucun texte et semble provenir d'une mauvaise lecture des sources à propos de l'oracle de Mopsos; cf. Scheer 1993, 236.

23. Lucien, *Alexandre ou le faux prophète*, 29.

24. *L'amoureux du mensonge*, 38. Lucien est certes souvent porté à faire de l'ironie, mais il n'y a pas lieu, semble-t-il, de douter de la véracité de ses dires ici, surtout qu'ils convergent parfaitement avec les récits d'autres de ses contemporains; cf. Mackay 1990, 2114.

25. Justin, *Apologie*, 18, 2-6; Oenomaus, *Fragments*, 5, 20-24 (éd. F.W.A. Mullach, *Fragmenta philosophorum Graecorum*, vol. 2, Paris, Didot, 1867); Basile de Césarée, *Enarratio in prophetam Isaiam*, 2, 96, 23-28; Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, 2, 3, 3-5.

Un *oniromanteion* à Mallos ?

Dans un passage de son traité sur l'âme, Tertullien nous apprend que le présocratique Épicharme considérait la divination par les songes comme la plus efficace, et que la profusion d'oracles par les songes comme ceux d'Amphiaraios à Oropos, de Trophonios en Béotie, d'Amphilochos à Mallos et de Mopsos en Cilicie prouvait bien son affirmation²⁶. Un témoignage de Dion Cassius vient d'ailleurs confirmer ce commentaire de Tertullien : l'historien romain rapporte en effet que l'oracle de Mallos fonctionnait sur le mode de l'incubation (χρᾶ δι' ὀνειράτων), et qu'Amphilochos aurait rendu une prophétie à un certain Sextus en lui remettant une tablette inscrite sur laquelle figurait un dessin faisant office de réponse à la question que ce dernier avait posée²⁷. Le fait que le rituel de l'incubation fût pratiqué à Mallos n'est d'ailleurs pas pour nous surprendre étant donné tous les rapprochements que les Anciens faisaient entre Amphilochos et son père Amphiaraios qui apparaissait dans les rêves des consultants à Oropos afin de prescrire des remèdes à leurs maladies ou leur délivrer des prophéties²⁸. En outre, la présence du nom d'Amphilochos gravé sur l'autel placé en face du temple du sanctuaire oraculaire de son père en Béotie²⁹, ses dons thérapeutiques célébrés par les Athéniens³⁰, sa désignation comme condisciple d'Asclépios³¹ et ses accointances avec Mopsos qui, d'après Plutarque, rendait aussi des oracles par les rêves en Cilicie³², sont bien là autant d'indices confortant l'hypothèse de l'existence d'une consultation personnelle de l'oracle d'Amphilochos à Mallos par le biais du rite de l'incubation³³.

Toutefois, le témoignage de Tertullien sur les oracles rendus par le biais des songes montre que bien des auteurs anciens avaient parfois du mal à saisir la nature du mode de révélation des prophéties dans ces oracles qui ont pour caractéristique de laisser le pèlerin lui-même s'entretenir avec la divinité. Ainsi, faire rentrer Trophonios dans la catégorie des entités divines prophétisant pour des pèlerins endormis est l'un des meilleurs exemples de cette confusion récurrente. Le héros-prophète de Lébadée, très souvent cité aux côtés d'Amphilochos, révélait l'avenir (et parfois bien plus) dans un *adyton* à flanc de montagne au fond duquel les consultants étaient invités

26. Tertullien, *De l'âme*, 46, 11.

27. Dion Cassius, *Histoire romaine*, 72, 7, 1-3 (éd. U.P. Boissevain, *Cassii Dionis Cocceiani historiarum Romanarum quae supersunt*, Berlin, Weidmann, 1895).

28. Sineux 2007, 159-200.

29. Pausanias, *Description de la Grèce*, 1, 34, 2-3.

30. *Ibid.* et *IG*, II², 7175.

31. Aelius Aristide, *Asclépiades*, 38, 21.

32. Plutarque, *De defectu oraculorum*, 434C.

33. Cf. Philostrate, *Heroikos*, 17, 1, qui compare explicitement les chambres souterraines sacrées d'Amphiaraios et d'Amphilochos.

à descendre après s'être livrés pendant plusieurs jours à des purifications rituelles et soumis à un conditionnement psycho-physiologique très intense³⁴. Or, une fois descendu dans l'ancre de la divinité, et tenaillé par la peur, le pèlerin entrait dans une sorte de transe de vision traumatisante parfois suivie, nous apprend Plutarque³⁵, d'une « décorporation » et d'un voyage de l'âme dans l'au-delà au cours duquel on obtenait la capacité de voir et / ou d'entendre le dieu. P. Bonnechere, par le prisme des études sur les EMC (états de conscience modifiés, aussi appelés états altérés de conscience), a bien démontré qu'à Lébadée, nous n'étions pas simplement dans l'univers de l'oniromancie, mais bien dans le contexte du rituel à la fois initiatique et mantique de la *catabase*, ce simulacre méticuleusement préparé de la descente dans les mondes infernaux suivie d'une renaissance à la lumière avant laquelle le pèlerin passait véritablement par différents états de conscience en acquérant des connaissances supérieures³⁶. Ainsi, et pour en revenir au problème de la perception par les Grecs de leurs propres expériences psychiques et spirituelles, peut-on raisonnablement envisager qu'à Mallos, comme chez Trophonios, il n'était pas simplement question d'oniromancie, et que, en fonction des auteurs, le champ sémantique du rêve pouvait aussi recouvrir les expériences de trances « extatiques » ? Une réponse affirmative est envisageable au regard d'un précieux témoignage du sophiste Lucien de Samosate.

Le témoignage de Lucien

Dans un court extrait de son essai satirique *L'amoureux du mensonge*, le sophiste de Samosate relate qu'un certain Eucrates (un pseudo-philosophe dont le nom n'est pas sans faire penser au père de la philosophie) était allé à Mallos afin d'en savoir plus sur son avenir, mais également pour tester un oracle qui, lui avait-on rapporté, était l'un des plus véridiques et l'un des plus illustres. Ce témoignage très dense en informations s'insère dans une conversation animée entre différents personnages qui, chacun à leur tour, rapportent des histoires personnelles présentant de grandes similitudes sur le plan de l'expérience ésotérique : les exploits thaumaturgiques d'un mage chaldéen, les déplacements aériens d'un sage hyperboréen, les talents d'exorciste d'un Syro-Palestinien, l'apparition de la déesse Hécate, la *catabase* d'un certain Cléomène, l'apparition de fantômes nocturnes, et, pour finir, les prouesses

34. Cf. Bonnechere 2002 et Bonnechere 2003, 132-182.

35. Plutarque, *De Genio Socratis*, 589F-593A.

36. Sur la question de la caverne initiatique lors de la descente aux enfers (lieu du passage de la mort à la seconde naissance) et la connaissance traditionnelle des Anciens sur les rites opératoires permettant d'accéder à de telles transformations radicales de l'être, cf. Guénon 1962, 209-217. Sur les états altérés de conscience, bien connus des anthropologues qui ont étudié le shamanisme sibérien ou amérindien, cf. Hamayon 2003, Lapassade 1987.

du prêtre égyptien Pancratès qui, de manière similaire au célèbre pythagoricien Zalmoxis, passait pour être resté vingt-trois ans dans les chambres souterraines de sanctuaires pour apprendre la magie isiaque. Suite à ces récits qui tous font la part belle aux récits de voyages infernaux, aux légendaires sages grecs, aux chambres secrètes des temples et à la magie, Eucrates prend la parole pour raconter une onzième expérience dont, malheureusement, nous ne connaissons pas la fin : sa consultation de l'oracle d'Amphilochos à Mallos. Ainsi, tout porte à croire qu'avec cette dernière histoire, Eucrates voulait renchérir sur les thèmes qu'avaient abordés ses interlocuteurs avec le témoignage époustouflant de sa rencontre avec un dieu³⁷. L'extrait mérite d'être reproduit en entier :

Ce que j'ai entendu (ἃ ἤκουσα) à Mallos de la part d'Amphilochos, lorsque le héros a tenu une conversation avec moi en vision éveillée (τοῦ ἥρωος ὕπαρ διαλεχθέντος μοι) en me conseillant au sujet de mes affaires (συμβουλευσαντος περὶ τῶν ἐμῶν), et ce que j'ai vu (ἃ εἶδον) moi-même, je désire vous en parler ; puis en suivant, [je veux aussi vous entretenir] des choses que j'ai vues à Pergame (ἃ ἐν Περγάμῳ εἶδον) et des choses que j'ai entendues à Patara (ἃ ἤκουσα ἐν Παράροις). En effet, lorsque je naviguais d'Égypte vers chez moi, j'avais entendu que cet oracle à Mallos était le plus éclatant et le plus véridique (ἐπιφανέστατόν τε καὶ ἀληθέστατον), et que le dieu prophétisait de façon claire (χρᾶν ἐναργῶς) tout en répondant mot pour mot (πρὸς ἕπος ἀποκρινόμενον) à ceux qui inscrivait leur question sur une tablette transmise au prophète : j'estimais qu'il serait bon, en passant, de tester l'oracle et de demander conseil au dieu au sujet de l'avenir³⁸.

Même si nous n'avons pas l'occasion d'écouter Eucrates en dire plus – car Lucien arrête ici son essai en rapportant que le protagoniste Tychiades quitta la conversation excédé par toutes les histoires qu'il avait entendues – ce court prologue laisse bien entrevoir le fait que la consultation de l'oracle de Mallos était singulière. D'abord, le pseudo-philosophe insiste sur le caractère éclatant des prophéties du dieu de Mallos (ἐπιφανής) qui, sans aucun doute, renvoie au riche contexte de l'épiphanie divine, mais il insiste aussi sur la visibilité de l'apparition du dieu de Mallos (ἐναργῶς³⁹) et la

37. Pour un commentaire ainsi qu'une traduction récente du texte, cf. Ogden 2007.

38. Lucien, *L'amoureux du mensonge*, 38 (trad. modifiée de Bonnechere 2003, 105) : ἃ δὲ Ἀμφιλόχου τε ἤκουσα ἐν Μαλλῷ, τοῦ ἥρωος ὕπαρ διαλεχθέντος μοι καὶ συμβουλευσαντος περὶ τῶν ἐμῶν, καὶ ἃ εἶδον αὐτός, ἐθέλω ὑμῖν εἰπεῖν, εἴτα ἐξῆς ἃ ἐν Περγάμῳ εἶδον καὶ ἃ ἤκουσα ἐν Πατάροις. Ὅποτε γὰρ ἐξ Αἰγύπτου ἐπανήειν οἴκαδε ἀκούων τὸ ἐν Μαλλῷ τοῦτο μαντεῖον ἐπιφανέστατόν τε καὶ ἀληθέστατον εἶναι καὶ χρᾶν ἐναργῶς πρὸς ἕπος ἀποκρινόμενον οἷς ἂν ἐγγράψας τις εἰς τὸ γραμματεῖον παραδῶ τῷ προφῆτῃ, καλῶς ἔχειν ἡγησάμην ἐν παράπλῳ πειραθῆναι τοῦ χρηστηρίου καὶ τι περὶ τῶν μελλόντων συμβουλευσασθαι τῷ θεῷ.

39. Sur l'apparition « en chair et en os (ἐναργῶς) » des divinités, cf. Homère, *Iliade*, 20, 131 ; *Odyssée*, 3, 420, 4, 841 et 7, 201.

réponse orale qui accompagnait la prophétie qu'il délivra (πρὸς ἔπος⁴⁰). Le pseudo-philosophe réitère d'ailleurs son témoignage sur la double stimulation sensorielle orale et visuelle au tout début de son intervention en indiquant à ses camarades qu'il veut rapporter tout ce qu'il a vu et entendu à Mallos lors de sa « discussion » avec Amphilochos, en prenant bien soin aussi de préciser qu'à Pergame, seule sa vision fut sollicitée, et qu'à Patara, son ouïe uniquement. Cette distinction peut sembler être un détail, mais elle révèle en réalité astucieusement les modalités des consultations oraculaires dans chacun des trois sanctuaires. Premièrement, nous savons qu'à Pergame, c'est Asclépios Sôter qui rendait des prophéties en intervenant dans les rêves des consultants qui venaient dormir dans le sanctuaire ; or, nous savons que dans l'imaginaire grec, le rêve était avant tout perçu comme une expérience visuelle⁴¹. Deuxièmement, Hérodote nous apprend qu'à Patara, c'est Apollon qui rendait des oracles par l'intermédiaire d'une prophétesse du temple, qui elle-même rapportait au pèlerin ce qu'elle avait vu en songe durant la nuit, livrant ainsi une réponse orale⁴². Enfin, chez Amphilochos à Mallos, et à la différence de ce qui se passait à Pergame et à Patara, les images et les sons étaient combinés lors de l'expérience de la communion divine, comme si Lucien voulait bien montrer que nous n'étions pas ici simplement dans l'univers de l'oniromancie.

Par ailleurs, le terme « ὕπαρ » (synonyme de ἐγρήγορσις, « état de veille »⁴³), utilisé par Lucien pour rendre compte de la nature de la communion entre Amphilochos et Eucrates, est très lourd de sens puisqu'il renvoie bien à la réalité perçue à l'état de veille, souvent opposée, d'ailleurs, au monde onirique du sommeil (ὄναρ)⁴⁴. Dès l'époque classique, le couple « ὄναρ-ὕπαρ » exprimait parfaitement cette dualité radicale entre les visions de songes qui se produisent durant le sommeil et les visions lumineuses de la réalité durant la veille, tout en signifiant aussi les passages du sommeil à la veille, du rêve à la réalité et de l'obscurité de la nuit à la luminosité du jour⁴⁵. Platon, en plus d'avoir établi un rapprochement entre le terme « ὕπαρ » et l'état d'enthousiasme dans le *Timée*⁴⁶, avait également utilisé à deux reprises ce

40. Sur la nature auditive de l'expérience sensorielle à laquelle renvoie l'expression « πρὸς ἔπος », cf. Hérodote, *Histoires*, 1, 13 ; Homère, *Odyssée*, 12, 266.

41. Sur la nature du rêve dans l'imaginaire grec, cf. Björck 1946 et Casevitz 1982.

42. Sur l'oracle de Patara, cf. Hérodote, *Histoires*, 1, 182-183 et Lebrun 1990, 193-194.

43. Lexica Segueriana, *Collectio verborum utilium e differentibus rhetoribus et sapientibus multis*, 394 (éd. L. Bachmann, *Anecdota Graeca*, vol. 1, Leipzig, Hinrichs, 1828). Chez Trophonios, Timarque a révélé ne pas vraiment savoir si, au moment de sa descente dans l'ancre, il était en état de veille ou de sommeil (εἴτ' ἐγρήγορεν εἴτ' ὄνειροπολεῖ) ; cf. Plutarque, *De Genio Socratis*, 590B.

44. Cf. Kessels 1978, 186-189 ; Casevitz 1982, 71-72 ; DELG 1999, 1157.

45. Pindare, *Olympique*, 13, 67-69 ; Plutarque, *Vie de Démétrios*, 5, 5.

46. Platon, *Timée*, 71e. Sur la nature enthousiaste de la vision éveillée (ὕπαρ) à la sortie du sommeil, cf. le commentaire très intéressant de Polybe, *Histoire*, 10, 5, 4-5.

terme précis pour signifier l'éveil de la conscience à la lumineuse vérité après la sortie de la caverne dans la *République*⁴⁷. Ainsi, contrairement au témoignage succinct de Dion Cassius sur l'incubation, Lucien fait ici état d'une consultation intime avec le dieu (et même d'une conversation) relevant davantage du rêve éveillé ou, pour être plus précis, de l'interaction consciente ou semi-consciente avec une divinité lors de laquelle l'ouïe et la vue d'un pèlerin avaient été entièrement sollicitées. D'aucuns ont argué qu'en vérité, le commentaire de Lucien masquait le fait qu'il y avait là supercherie des prêtres déguisés, ou bien alors qu'Eucrates était tout bonnement un illuminé qui avait « cru causer avec la statue d'Amphilochos »⁴⁸. Cependant, étant donné l'absence totale d'éléments probants à ce sujet, ces hypothèses semblent bien révéler avant tout l'embarras des historiens modernes vis-à-vis de ce texte. D'autres ont, quant à eux, conclu que le témoignage de Lucien mettait plutôt en valeur une forme de communication spirituelle différente de l'oniromancie, et plus proche des expériences de trances de vision⁴⁹, une hypothèse qui, en outre, aurait peut-être le mérite d'expliquer l'engouement suscité par l'oracle de Mallos à partir du I^{er} siècle apr. J.-C.

Par ailleurs, originaire d'Asie Mineure, Lucien était manifestement très au fait de ce qui se passait chez Amphilochos à Mallos, puisque dans un autre de ses ouvrages intitulé *Alexandre ou le faux prophète*, il rapporte à ses lecteurs que le fondateur du sanctuaire dédié à Glykon s'était inspiré du fonctionnement de l'oracle de Mallos pour, dit-il, mettre en scène des consultations truquées dans son temple d'Abonouteichos⁵⁰. Le prophète autoproclamé auquel il s'attaque faisait, raconte-t-il, descendre dans une chambre secrète les pèlerins qui venaient consulter l'oracle du dieu-serpent Glykon (εις τὸ ἄδυτον κατελθών), en leur faisant inscrire au préalable sur une tablette leurs requêtes⁵¹. Un à un, chaque consultant pénétrait ainsi dans l'*adyton* et venait écouter ce que le dieu avait à dire puis, une fois sorti, il reprenait sa tablette avec la réponse inscrite au verso. Lucien précise plus loin comment les consultants pouvaient aussi choisir de voir eux-mêmes le dieu-serpent Glykon : c'était la cérémonie de ce que le sophiste nomme l'oracle « autophone », au cours de laquelle aucun prêtre du temple n'intervenait entre le consultant et

47. Platon, *République*, 520c & 533b-c. En complément, Plutarque, *Sur l'E de Delphes*, 393D.

48. Mackay 1990, 2114 et Bouché-Leclercq 1880, 344.

49. Scheer 1993, 232 et Bonnechere 2003, 102-106.

50. Lucien, *Alexandre* 19 : Καὶ ἐπειδὴ καιρὸς ἦν, οὐπερ ἔνεκα τὰ πάντα ἐμεμηχάνητο, καὶ χρᾶν τοῖς δεομένοις καὶ θεσπίειν, παρ' Ἀμφιλόχου τοῦ ἐν Κιλικίᾳ τὸ ἐνδόσιμον λαβών – καὶ γὰρ ἐκεῖνος, μετὰ τὴν τοῦ πατρὸς τελευτὴν τοῦ Ἀμφιάρεω καὶ τὸν ἐν Θήβαις ἀφανισμόν αὐτοῦ ἐκπεσών τῆς οἰκείας εἰς τὴν Κιλικίαν ἀφικόμενος, οὐ πονήρως ἀπῆλλαξεν, προθεσπίων καὶ αὐτὸς τοῖς Κιλιξί τὰ μέλλοντα καὶ δὴ ὀβολοὺς ἐφ' ἑκάστῳ χρησμῶ λαμβάνων – ἐκεῖθεν οὖν τὸ ἐνδόσιμον λαβών ὁ Ἀλέξανδρος προλέγει πᾶσι τοῖς ἀφικομένοις ὡς μαντεύσεται ὁ θεός, ῥητὴν τινα ἡμέραν προειπών.

51. *Ibid.*

l'incarnation du dieu⁵². Si Lucien dit vrai à propos du fait qu'Alexandre avait copié purement et simplement les modalités de la consultation chez Amphilochos, et si nous écartons l'hypothèse d'une consultation truquée chez le dieu de Mallos par manque d'éléments probants à ce sujet, et aussi en raison de l'extrême rareté des supercheries en matière d'oracles, on peut raisonnablement supputer qu'une pratique de *catabase* (c'est-à-dire d'une descente rituelle dans la pièce secrète du temple où logeait la divinité) se faisait aussi à Mallos sous une forme ou une autre.

Quelques indices supplémentaires

Le caractère « extatique » de l'expérience dans le *manteion* mallote est renforcé non seulement par l'association de la personnalité d'Amphilochos avec le groupe des « hommes divins » qu'E.R. Dodds, après les travaux de K. Meuli, avait identifiés sous le nom de « shamans grecs » (Zalmoxis, Aristée de Proconnèse, Hermotime de Clazomène et Abaris)⁵³, mais également par ses accointances avec le héros Trophonios, dont nous avons déjà parlé à plusieurs reprises. Amphilochos et Trophonios semblaient à tel point liés que Lucien n'hésita pas à composer un dialogue où Ménippe adresse les plus vives critiques à ces deux héros que les hommes sont assez fous pour prendre pour des dieux⁵⁴. De même, dans le *Conseil des dieux*, Lucien, par l'intermédiaire d'un certain Mômós, s'insurge contre Trophonios et surtout Amphilochos, ce charlatan qui rend des oracles pour la somme de deux oboles⁵⁵. Le détail des deux oboles est très intéressant pour nous car il semble bien renvoyer ici à l'ambiance souterraine, voire infernale de la consultation mallote sur laquelle nous avons déjà insisté. En effet, trop modique pour être le prix d'une consultation en tant que telle, il semble qu'il faille envisager cette somme comme un prix symbolique à payer pour passer d'un monde à l'autre et ainsi vivre de manière opérative la mort puis la renaissance de l'être à un nouvel état, principe de toute initiation traditionnelle : dans *Les grenouilles* d'Aristophane, Héraclès informe en effet Dionysos qu'il doit précisément s'acquitter de la somme de deux oboles pour embarquer sur le frêle esquif de Charon, le passeur des âmes, et ainsi pénétrer dans le royaume de l'Hadès⁵⁶. Par ailleurs, Philon rapproche encore Amphilochos et

52. *Ibid.*, 26. Notons en passant que la présence au moins symbolique du serpent est attestée chez Amphilochos car l'animal emblème de la lumière, de la restauration du cycle de la vie, et le gardien des trésors cachés de la connaissance, est bien représenté en train de s'enrouler autour d'un trépied sur les revers des monnaies émises par la cité de Mallos au cours de l'époque romaine ; cf. Imhoof-Blumer, 1883, n° 66, p. 32.

53. Origène, *Contre Celse*, 3, 32-35 ; Dodds 1977 ; Meuli 1935.

54. Lucien, *Les dialogues des morts*, 10.

55. Lucien, *Le conseil des dieux*, 12, 1-5.

56. Aristophane, *Les grenouilles*, 140.

Trophonios en raison des mystères sacrés (ὄρνια) qui étaient célébrés dans leurs sanctuaires⁵⁷, ces cérémonies d'initiations organisées loin de la cité et dans des univers obscurs comme nous l'expliquent A. Motte et V. Pirenne-Delforge⁵⁸. En outre, c'est jusque dans l'expérience « extatico-mantique » que les héros avaient été associés : Lucien et Pausanias nous informent en effet que chez Trophonios, comme chez Amphilochos, l'expérience de la *catabase* sollicitait à la fois la vue et l'ouïe de consultants qui recevaient une prophétie conférant un sentiment de révélation totale suite à l'entretien avec le dieu⁵⁹.

Mais l'association la plus intéressante entre Amphilochos et Trophonios se trouve bien à la croisée de deux dialogues de Plutarque : le *De Sera Numinis Vindicta* et le *De Genio Socratis*. Prêtre d'Apollon à Delphes pendant une bonne partie de sa vie, et auteur d'un ouvrage perdu sur la consultation de Trophonios à Lébadée, Plutarque connaissait manifestement très bien l'univers des centres oraculaires, et il s'était attaché à aborder dans ces deux essais la question de l'immortalité de l'âme ou, plus exactement, la question des cycles des purifications par lesquelles elles doivent passer après une existence terrestre et une éventuelle réincarnation. Or, dans le *De Sera*, le philosophe rapporte comment, après avoir consulté Amphilochos et reçu une prophétie de sa part, le débauché et cupide Ardiée de Soloi fut plongé dans un état de catalepsie pendant plusieurs jours après avoir reçu un coup sur la nuque lors d'une chute accidentelle. Après être passé pour mort pendant deux jours, il ressuscita, prit le nouveau nom de Thespésios, et changea radicalement de comportement en faisant de la piété et de la justice les bases de sa nouvelle manière de vivre : un retournement psychique complet que le dieu Amphilochos lui avait précisément prédit en lui révélant qu'il agirait mieux une fois qu'il serait mort⁶⁰. Plutarque rapporte d'abord qu'Ardiée eut la sensation d'être projeté dans un abîme quand il quitta son corps, et que son âme, devenue clairvoyante comme un seul œil grand ouvert, rencontra le fantôme de son cousin qui venait lui servir de guide durant son voyage. Après lui avoir expliqué qu'il était désormais un homme nouveau et que son nom avait changé, le cousin fantomatique expliqua à Thespésios tout le processus de la purification des âmes dans l'au-delà puis le fit survoler divers lieux sacrés avant qu'il ne retombe dans son corps de manière quelque peu brutale et douloureuse. Cette anecdote de décorporation proche des expériences réelles de morts imminentes⁶¹ fait indéniablement écho à l'histoire que rapporte Plutarque dans

57. Philon, *Ambassade à Caius*, 78.

58. Motte & Pirenne-Delforge 1992.

59. Cf. Plutarque, *De Genio Socratis*, 590B ; Lucien, *Ménippe*, 2.

60. Plutarque, *De Sera Numinis Vindicta*, 563C-E.

61. Cf. Bremmer 2002 et Ustinova 2009, 20-32.

le *De Genio* à propos de Timarque⁶² : désireux de savoir ce qu'il en était réellement de la puissance du « démon » de Socrate, ce jeune homme versé dans la philosophie décida de consulter l'oracle de Trophonios sur ce point. Après être resté deux nuits et un jour dans l'ancre obscur, il remonta à la surface et raconta à tous ses proches inquiets qu'au moment d'entrer dans l'ancre souterrain du dieu, il avait reçu un coup violent sur la tête et qu'il eut la sensation que son crâne se sépara en deux pour laisser échapper son âme. C'est alors qu'il fut initié par un mystagogue invisible à certaines vérités sur les principes métaphysiques de l'ordonnement du cosmos. La ressemblance entre les expériences de Timarque et de Thespésios ne laisse d'étonner :

- 1) ils reçurent un choc au-dessus du cou qui permit à leur âme de sortir de leur corps, puis ressentirent une vive douleur lorsque leur âme retomba dans leur corps (l'un pendant sa consultation oraculaire et l'autre après)⁶³ ;
- 2) après leur décorporation, ils perdirent de vue la terre et ne virent que des étoiles ou des îles brillantes accompagnées de variations de couleurs éclatantes⁶⁴ ;
- 3) ils contemplèrent le spectacle du tourbillon des âmes gémissantes⁶⁵ ;
- 4) la durée de leur expérience post-mortem fut la même⁶⁶ ;
- 5) leur initiation à la métempsychose fut précédée d'une consultation oraculaire (l'une à Lébadée, l'autre à Mallos)⁶⁷ ;
- 6) les proches de l'un et de l'autre ont été subjugués par leur nouvelle aura une fois revenus à la vie⁶⁸.

Conclusion

Ces similitudes sont loin d'être fortuites et elles traduisent bien là, selon nous, l'existence d'une cérémonie sacrée à la fois initiatique et mantique dans des sanctuaires où les pèlerins pouvaient bénéficier de révélations élargies en passant par une sorte de transe de vision obtenue après des jours entiers de préparation (jeûne, isolement, épreuves cathartiques et initiatiques, danse frénétiques, etc.). Plus largement, le rapprochement de tous les textes que nous venons d'analyser nous conduit à penser qu'à Mallos, chaque pèlerin recevait une prophétie en état de veille où les « hallucinations » auditives et visuelles se couplaient pour lui offrir la sensation de vivre une

62. Hani 1975.

63. *De Sera*, 563D ; *De Genio*, 590B.

64. *De Sera*, 563E-F ; *De Genio*, 590C.

65. *De Sera*, 564A-B ; *De Genio*, 590F.

66. *De Sera*, 563D ; *De Genio*, 590B.

67. *De Sera*, 563C-D ; *De Genio*, 590A.

68. *De Sera*, 563C ; *De Genio*, 590B.

communion intime avec la divinité, confinant parfois à la révélation métaphysique. Les récits de Plutarque que nous avons décryptés plus haut s'inspirent sans doute de récits bien réels sur les visions obtenues dans les *manteia* de Mallos et de Lébadée où les consultants étaient eux-mêmes invités à devenir leur propre prophète. Ainsi, l'hypothèse la plus plausible reste, selon nous, celle du déclenchement d'une sorte de transe « extatique » dans la chambre du dieu suite à un rituel de type initiatique, comme ce put être le cas à Lébadée, mais aussi à Eleusis⁶⁹.

Mathieu LABADIE

Centre Michel de Boüard-CRAHAM (UMR 6273)

Université de Caen Basse-Normandie

Université de Montréal

Références bibliographiques

- BJÖRCK G. (1946), « ὄναρ ἰδεῖν, de la perception du rêve chez les Anciens », *Eranos*, 44, p. 306-314.
- BONNECHERE P. (1999), « La personnalité mythique de Trophonios », *Revue de l'histoire des religions*, 216, p. 259-297.
- BONNECHERE P. (2002), « Mantique, transe et phénomènes psychiques à Lébadée : entre rationnel et irrationnel en Grèce et dans la pensée moderne », *Kernos*, 15, p. 179-186.
- BONNECHERE P. (2003), *Trophonios de Lébadée : cultes et mythes d'une cité béotienne au miroir de la mentalité antique*, Leyde – Boston, Brill (Religions in the Graeco-Roman World; 150).
- BOUCHÉ-LECLERCQ A. (1880), *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, 3, *Oracles des Dieux* (suite). *Oracles des héros et des morts. Oracles exotiques hellénisés*, Paris, Leroux.
- BREMER J.N. (2002), « Near-death experiences », in *The Rise and Fall of the Afterlife: The 1995. Read-Tuckwell Lectures at the University of Bristol*, chap. 7, Londres – New York, Routledge, p. 82-102.
- BURKERT W. (2003), *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*, Paris, Les Belles Lettres (Vérité des mythes; 22).
- CARNOY A. (1956), « Les noms grecs des devins et magiciens », *Les études classiques*, 24, p. 97-106.
- CASABONA J. (1966), *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec des origines à la fin de l'époque classique*, Paris, Ophrys (Publication des Annales de la Faculté des Lettres d'Aix-en-Provence; 56).

69. Cf. Burkert 2003, 81-103.

- CASEVITZ M. (1982), « Les mots du rêve en Grèce ancienne », *Ktèma*, 7, p. 67-73.
- DODDS E.R. (1977), « Les chamans grecs », in *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, Flammarion (Champs. Champ philosophique ; 28), p. 139-178.
- EKROTH G. (2002), *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults on the Archaic to the Early Hellenistic Periods* (Kernos, Suppl. 12), Liège, Centre international d'étude de la religion grecque antique.
- GANTZ T. (1993), *Early Greek Myth: a guide to literary and artistic sources*, Baltimore – Londres, John Hopkins University Press.
- GUÉNON R. (1962), « La caverne et le labyrinthe », in *Symboles fondamentaux de la science sacrée*, Paris, Gallimard, p. 209-217.
- HAMAYON R.N. (2003), *Chamanismes*, Paris, PUF (Quadrige ; 396).
- HANI J. (1975), « Le mythe de Timarque chez Plutarque et la structure de l'extase », *Revue des études grecques*, 88, p. 105-120.
- HILL G.F. (1964), *Catalogue of the Greek Coins of Lycia, Pamphylia, and Pisidia*, Bologne, A. Forni, réimpression de l'éd. 1897 de Londres, The Trustees of the British Museum (*A Catalogue of the Greek Coins in the British Museum* ; 19).
- HOLTZMANN B. (1984), art. « Asklépios », *LIMC*, II, 1-2, p. 863-897.
- IMHOOF-BLUMER F. (1883), *Mallos, Mégarsos, Antioche du Pyramos ; étude géographique, historique et numismatique*, Paris, Pillet & Dumoulin.
- JOST M. (1992), « La légende de Mélémpous en Argolide et dans le Péloponnèse », in *Polydipsion Argos: Argos de la fin des palais mycéniens à la constitution de l'État classique* (Actes du colloque de Fribourg, 7-9 mai 1987), M. Piérart (dir.), Athènes – Fribourg, École française d'Athènes – Éditions universitaires, p. 173-184.
- KESSELS A.H.M. (1978), *Studies on the Dream in Greek Literature*, Utrecht, HES.
- KRAUSKOPF I. (1981), art. « Amphilochos », *LIMC*, I, 1-2, p. 713-717.
- LAPASSADE G. (1987), *Les états modifiés de conscience*, Paris, PUF (Psychiatrie ouverte. Série Nodules ; 27).
- LEBRUN R. (1990), « Quelques aspects de la divination en Anatolie du Sud-Ouest », *Kernos*, 3, p. 185-195.
- LUCIEN, *Alexandre* (Harmon 1925), A.M. Harmon (éd.), *Lucian*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press (LCL), vol. 4, p. 174-252.
- LUCIEN, *L'amoureux du mensonge* (Harmon 1921), A.M. Harmon, *Lucian*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press (LCL), vol. 3, p. 320-380.
- MACKAY T.S. (1990), « Major Sanctuaries of Pamphylia and Cilicia », *ANRW*, 2, 18, 3, p. 2045-2129.

- MEULI K. (1935), « Scythica », *Hermes*, 70, p. 121-176.
- MOTTE A., Pirenne-Delforge V. (1992), « Le mot et les rites. Aperçu des significations de ὄρπυια et quelques dérivés », *Kernos*, 5, p. 119-140.
- OGDEN D. (2007), *In Search of the Sorcerer's Apprentice: the traditional tales of Lucian's Lover of lies*, Swansea, Classical Press of Wales.
- SCHEER T.S. (1993), *Mythische Vorväter: zur Bedeutung griechischer Heroenmythen im Selbstverständnis kleinasiatischer Städte*, Munich, Maris.
- SINEUX P. (2007), *Amphiaraos: guerrier, devin et guérisseur*, Paris, Les Belles Lettres (Vérité des mythes; 28).
- USTINOVA Y. (2009), *Caves and the Ancient Greek Mind. Descending Underground in the Search for Ultimate Truth*, Oxford – New York, Oxford University Press.
- VICAIRE P. (1979), « Images d'Amphiaraos dans la Grèce archaïque et classique », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 38, p. 2-45.