Kernos

Revue internationale et pluridisciplinaire de religion
grecque antique

21 | 2008

Varia

Les lamelles funéraires d'or : textes pseudo-orphiques et pratiques rituelles

Claude Calame

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/kernos/1679>

DOI : 10.4000/kernos.1679

ISSN : 2034-7871

Éditeur

Centre international d'étude de la religion grecque antique

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2008

Pagination : 299-311

ISSN : 0776-3824

Référence électronique

Claude Calame, « Les lamelles funéraires d'or : textes pseudo-orphiques et pratiques rituelles », *Kernos* [En ligne], 21 | 2008, mis en ligne le 15 septembre 2011, consulté le 24 août 2022. URL : <http://journals.openedition.org/kernos/1679> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/kernos.1679>

Tous droits réservés

Revue des Livres

1. Comptes rendus critiques

*Les lamelles funéraires d'or : textes pseudo-orphiques et pratiques rituelles**

par Claude CALAME

Sans doute en raison de leur caractère initiatique, les textes inscrits sur des feuilles d'or de différentes formes et retrouvés dans différents sites funéraires du monde grec n'ont pas manqué de retenir l'attention soutenue des historiens contemporains du polythéisme hellène. À une fascination diffuse pour toute perspective initiatique et eschatologique, il faut ajouter que, depuis la première publication d'une première lamelle en 1880 (signalée dès 1834), le nombre des découvertes et des éditions s'est accru de manière notable. Sont à relever en particulier : la publication en 1974 d'un texte assez développé (seize hexamètres) offert par une feuille d'or rectangulaire pliée et déposée sur le sternum du cadavre d'une femme dans une tombe de la colonie grecque d'Hipponion en Calabre¹; puis la parution en 1987 des textes homologues inscrits sur deux lamelles d'or en forme de feuille de lierre et placées sur la poitrine d'une femme inhumée dans une tombe de la petite cité thessalienne de Pélinna²; enfin les deux lamelles partiellement publiées et visibles au Musée de Réthymnon après avoir été retrouvées, avec des textes très différents, dans des cistes funéraires voisines³. Si du point de vue géographique les trouvailles archéologiques de lamelles funéraires d'or se déploient désormais de la Sicile et de la Lucanie à la Macédoine en passant par la Crète, par différents sites de Grèce continentale et du Péloponnèse, sinon par l'île de Lesbos, du point de vue historique l'arc temporel que dessinent ces textes va de la fin du V^e siècle au I^{er} siècle avant notre ère, voire jusqu'au III^e siècle de notre ère pour une lamelle qui, désormais au British Museum, provient probablement d'une nécropole de la Via Ostiense à Rome; exceptionnellement, elle dénomme son destinataire. Cartes de la diffusion géographique des lamelles et catalogue exhaustif des documents à disposition (ou encore en souffrance quant à leur publication) sont désormais à disposition dans l'édition toute récente d'une feuille ou bande d'or portant un texte composé de deux brefs énoncés et provenant d'une nécropole proche de Phérai en Thessalie où elle avait été exhumée en 1904 déjà !⁴

* Compte rendu des ouvrages suivants : Fritz GRAF & Sarah Iles JOHNSTON, *Ritual Texts for the Afterlife. Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*, London & New York, Routledge, 2007, 246 p. ISBN 10 : 0-415-31272-8, Marisa TORTORELLI GHIDINI, *Figli della Terra e del Cielo stellato. Testi orfici con traduzione e commento*, Napoli, M. D'Auria Editore, 2006, 330 p. ISBN : 978-88-7092-269-1.

¹ Lamelle éditée par G. PUGLIESE CARRATELLI & G. FOTI, « Un sepolcro di Hipponio e un nuovo testo orfico », *PP* 29 (1974), p. 91-126 = *Orphica* 474 F Bernabé.

² *Editio princeps* : K. TSANSANOGLIOU & G. M. PARASSOGLIOU, « Two Gold Lamellae from Thessaly », *Hellenika* 38 (1987), p. 3-16.

³ La première de ces deux lamelles a été publiée par I. GAVRILAKI & Y. Z. TZIFPOPOULOS, « An "Orphic-Dionysiac" gold epistomion from Sfakaki near Rethymno », *BCH* 112 (1998), p. 341-355 = *Orphica* 494 F Bernabé; pour la seconde, voir provisoirement *Orphica* 484a F Bernabé.

⁴ *Editio princeps* très soignée par R. PARKER & M. STAMATOPOULOU, « A new funerary gold leaf from Pherai », *AEphem* (2004) [2007], p. 1-32.

1. « Nothing to do with Orpheus ? »

Après une première édition assortie d'un premier commentaire par Christoph Riedweg⁵, les textes des petites feuilles funéraires d'or sont désormais intégrés à l'édition monumentale, par les soins d'Alberto Bernabé, des *Poetae Epici Graeci. Testimonia et fragmenta*. Pars II, fasc. 2, München / Leipzig, 2005, sous le titre *Orphicorum et Orphicis similibus testimonia et fragmenta* (fr. 474-496 F; sous-titre : « lamellae aureae »); elles font de plus l'objet d'un riche commentaire monographique, publié séparément par les soins de l'éditeur assisté de l'une de ses collaboratrices⁶. Viennent de suivre les deux éditions commentées qui sont l'objet des quelques réflexions critiques présentées ici. Par ailleurs, sous le titre « Paradise Earned »: *The "Bacchic-Orphic" Gold Lamellae from Crete*, est d'emblée annoncé et paraîtra prochainement, sous la plume de Yannis Z. Tzifopoulos, un ouvrage consacré au corpus de lamelles crétoises, incluant les publications les plus récentes.

À vrai dire, le corpus des textes édités sous les titres indiqués est loin d'être homogène et sa délimitation s'avère profondément marquée par l'identification dont les premiers textes publiés ont été l'objet à la fin du XIX^e siècle. À la question de l'extension géographique de textes funéraires inscrits sur des lamelles d'or et à celle de l'importance de l'arc temporel qu'ils recouvrent s'ajoute le problème du temps de la recherche moderne et de son orientation. En effet pour l'éditeur *princeps* des premières feuilles funéraires d'or, trouvées dans deux tombeaux à coupole de la colonie athénienne de Thourioi en Grande-Grèce, il n'y avait pas le moindre doute : les textes où, en *je*, la défunte déclare « j'ai échappé au cercle des lourdes afflictions et des pénibles souffrances » ou « j'ai payé la peine pour mes actions injustes » avant de rejoindre les pur(e)s dans le royaume de Perséphone ne peuvent être que d'inspiration orphique; c'est un orphisme que l'éditeur de ces textes, le grand érudit italien Domenico Comparetti, n'a pu s'empêcher de teinter d'un sens très chrétien du péché et de son expiation⁷. Dès lors, la « passion » subie par le locuteur de ces vers avant d'accéder rituellement (et grâce à leur énoncé) au royaume divin ne pouvait qu'être rapprochée du destin « mythique » connu par le petit Dionysos-Zagreus : égorgé et démembré, le jeune dieu est consommé par les Titans dans une sorte de parodie anthropophage du sacrifice sanglant avant qu'Apollon ne recueille, voire ne recompose les restes du corps déchiqueté et que le jeune Dionysos ne renaisse par la volonté d'Apollon; des cendres des Titans foudroyés par Zeus pour leur méfait serait née la race des hommes mortels. On voudra bien me pardonner ce mauvais résumé d'une mythographie de commodité; mais, en achevant dans ses versions et interprétations les plus tardives le dessin de la cosmo-théogonie orphique, cet épisode à la saveur sanglante de passion chrétienne et de péché originel a joué un rôle déterminant dans les lectures orphiques des textes funéraires d'or⁸.

⁵ Ch. RIEDWEG, « Initiation – Tod – Unterwelt. Beobachtungen zur Kommunikationssituation und narrativen Technik der orphisch-bakchischen Goldblättchen », in F. GRAF (éd.), *Ansichten griechischer Rituale. Für Walter Burkert*, Leipzig/Stuttgart, 1998, p. 359-398.

⁶ A. BERNABÉ & A. I. JIMENEZ SAN CRISTOBAL, *Instrucciones para el más allá. Las laminillas órficas de oro*, Madrid, 2001 (trad. angl. : *Instructions for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets*, Leiden, 2007).

⁷ *Orphica* 488, 5 F et 490, 4 F Bernabé, cf. aussi 487, 3 F Bernabé; voir d'emblée les « Adnotationes » publiées par D. COMPARETTI dans F. S. CAVALLARI, « Notizie degli scavi », in *Memorie dei Lincei. Scienze morali* 4 (1879), p. 156, et 5 (1880), p. 403-410; voir aussi, deux ans plus tard, « The Petelia Gold Tablet », *JHS* 3 (1882), p. 111-118.

⁸ Quant à la date plus ou moins tardive et aux circonstances de l'insertion de cet épisode fameux dans la cosmo-théogonie orphique, la controverse entre les historiens de la religion grecque est vive; voir par exemple l'attitude sceptique adoptée (avec raison) par R.G. EDMONDS III, « Tearing Apart the Zagreus Myth: A Few Disparaging Remarks on Orphism and Original Sin », *CA* 18 (1999), p. 35-73, avec les arguments que lui oppose A. BERNABÉ, « La toile de Pénélope : a-t-il existé un mythe orphique sur Dionysos et les Titans ? », *RHR* 219 (2002), p. 401-433.

En 1910, l'édition définitive par le célèbre érudit et folkloriste italien de ces textes d'or, auxquels étaient venus s'ajouter quelques lamelles crétoises d'Eleutherna et le texte romain mis dans la bouche de Cecilia Secundina, paraît sous le titre *Laminette orfiche edite e illustrata*⁹. Dès lors, de Gilbert Murray à Giovanni Pugliese Carratelli en passant par Otto Kern, de l'École de Cambridge à la Scuola Normale Superiore de Pise en passant par l'Université de Halle, les textes des lamelles funéraires d'or sont régulièrement publiés sous l'étiquette « orphique »¹⁰. Ainsi en va-t-il encore tout récemment quand le grand historien et épigraphiste italien publie en tant qu'orphique le texte désormais archétypal d'Hipponion; il n'a pas hésité, par ailleurs, à retirer les guillemets dont il avait affublé cette dénomination dans une première version de son édition des lamelles¹¹.

Au mieux, quelques tentatives de définition et de classification plus nuancées recourent à l'expédient linguistique que constitue la qualification « orphico-dionysiaque ». C'est le cas par exemple pour la bonne édition provisoire proposée par Riedweg de textes classés sous le titre de « orphisch-bakchisch »¹². Indépendamment du fait que ni Orphée ni les pratiques orphiques ne font l'objet de la moindre mention explicite dans les textes funéraires connus jusqu'ici, le concept d'« orfico-bacchico » repris par exemple récemment par Walter Burkert ne correspond pas, une fois de plus, à une catégorie indigène¹³. Inutile d'alléguer, pour tenter de la justifier, ni un fameux passage du livre II d'Hérodote, ni l'invective de Thésée contre son fils Hippolyte dans la tragédie homonyme d'Euripide. Dans le texte d'Hérodote dont on sait qu'il est loin d'être assuré, les *Orphiká* sont très nettement distingués des *Bakkhiká*, aussi bien par la coordination qui les associe que par l'homologie proposée, quelle qu'en soit la logique, avec les pratiques égyptiennes d'une part et les pratiques pythagoriciennes de l'autre (probablement en chiasme). Quant au vers d'Euripide, s'il désigne le régime végétarien des adeptes d'Orphée et leur goût pour les textes fumeux comme des pratiques et des habitudes de bacchant (*bakkheúein*), c'est en recourant au sens large de ce terme. De manière générique, ce verbe qualifie toute pratique d'ordre initiatique impliquant un état d'extase, mais pas nécessairement dionysiaque : ainsi l'Oreste « bacchant » décrit par Ménélas dans la tragédie homonyme d'Euripide est explicitement saisi d'un délire inspiré par les Érinyes et non par Dionysos¹⁴. L'emploi de ce verbe ne réfère donc pas le dénigrement par Thésée du régime

⁹ Firenze, 1910; voir à ce propos M. TORTORELLI GHIDINI, « Comparetti e i testi orfici », in S. CERA-SUOLO *et al.*, *Domenico Comparetti 1835-1927*, Napoli, 2005, p. 217-235.

¹⁰ Voir successivement J.E. HARRISON, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge, 1903, avec le « Critical Appendix to the Orphic Tablets » rédigé par G. MURRAY (p. 659-673), O. KERN, *Orphicorum fragmenta*, Berlin, 1922 (fr. 32 a-g) et G. PUGLIESE CARRATELLI, *Le lamine d'oro orfiche. Istruzioni per il viaggio oltremontano degli iniziati greci*, Milano, 2001 (trad. fr : *Les lamelles d'or orphiques. Instructions pour le voyage d'outre-tombe des initiés grecs*, Paris, 2003).

¹¹ *Le lamine d'oro « orfiche »*. Edizione e commento, Milano, 1993; pour l'édition princeps du texte d'Hipponion, cf. *supra* note 1.

¹² Voir le titre indiqué *supra* note 5.

¹³ Référence est faite ici à l'ouvrage de W. BURKERT, *Da Omero ai Magi. La tradizione orientale nella cultura greca*, Venezia, 1999, et au chapitre intitulé « L'Orfismo riscoperto » (p. 59-86, en particulier p. 72).

¹⁴ Hérodote, II, 81, 1 (= *Orphica* 43 T, 45 T et 650 T Bernabé); Euripide, *Hipp.*, 952-955 (= *Orphica* 627 T Bernabé), en dépit de la remarque formulée par PARKER – STAMATOPOULOU, *l.c.* (n. 4), p. 89, à l'encontre du scepticisme que j'ai exprimé à l'égard de la pertinence de l'amalgame de l'« orphico-dionysiaque » dans « Invocations et commentaires 'orphiques' : transpositions funéraires de discours religieux », in M.M. MACTOUX & E. GENY (éds), *Discours religieux dans l'Antiquité*, Besançon/Paris, 1996, p. 11-30; on trouvera dans cette contribution quelques références bibliographiques quant à la controverse suscitée par la transmission du texte d'Hérodote (cf. encore *infra* note 43); quant au sens large de *bakkhos* et de *bakkheúein*, on se référera à l'étude de M.L. WEST, « Zum neuen Goldblättchen aus Hipponion », *ZPE* 18 (1975), p. 229-236, ainsi qu'à Euripide, *Oreste*, 411; d'autres attestations sont citées par V. DI BENEDETTO, *Euripide. Le Baccanti*, Milano, 2004, p. 28 et 299-300.

orphique au domaine orgiaque réservé à Dionysos; il ne légitime en rien l'amalgame qu'implique l'invention moderne de l'« orphico-dionysiaque ».

Quoi qu'il en soit, cet amalgame est devenu un critère implicite d'édition et il a engagé les éditeurs et commentateurs successifs des textes funéraires sur feuilles d'or à associer au corpus des documents qui lui sont étrangers. Ainsi en va-t-il en particulier des désormais célèbres graffitis retrouvés à Olbia et datant du ^v^e siècle; l'un d'eux en particulier associe les « Orphiques » à Dio(nysos) pour offrir comme « vérité » (*alētheia*) un probable parcours initiatique résumé dans la formule pour le moins laconique « vie, mort, vie »¹⁵. Or ni par leur matière, ni par leur forme écrite, ni non plus dans leur énoncé, et encore moins dans leur destination les quelques mots inscrits sur des lamelles d'os exhumées sur l'agora de la cité d'Olbia ne sauraient être rapprochés des textes en diction épique livrés par les lamelles d'or retrouvées dans différentes tombes du territoire culturel grec. Dans la même perspective, on s'étonne aussi que ces derniers textes puissent être édités dans l'immédiat voisinage du commentaire à la cosmo-théogonie orphique que nous a fait connaître le Papyrus de Dervéni, voire dans la proximité du Papyrus de Gurōb; ce texte rituel nous entraîne vers le domaine de Dionysos sans la moindre mention, dans un document à vrai dire très lacunaire, d'Orphée ou d'une quelconque pratique orphique ! Après avoir été inséré par Otto Kern dans son édition des *Orphicorum fragmenta* en quelque sorte en guise de prélude à la section réservée aux lamelles funéraires d'or¹⁶, ce texte papyrologique vient de faire l'objet d'une nouvelle édition en tant que « Orphic Papyrus ». Après l'abandon d'une série de conjectures tendant à introduire subrepticement dans ce probable *hieros logos* des figures divines orphiques, il n'y a plus que la présence de la toupille (?), du rhombe, des astragales et du miroir pour inviter à voir dans cette mention une allusion aux jouets utilisés par les Titans pour distraire l'enfant Dionysos avant de le mettre à mort, dans un épisode qui constituerait la première partie de la phase finale de la cosmo-théogonie orphique dans ses versions les plus tardives¹⁷.

Non contents d'en brouiller l'interprétation du point de vue de la lecture du texte et des conditions rituelles de son énonciation, ces rapprochements contribuent à confondre la place effective occupée par Dionysos dans les lamelles d'or avec celle qu'il assume dans les versions les plus récentes de la cosmo-théogonie orphique. C'est une fois encore projeter le rôle joué par une divinité dans des récits « mythiques » (l'histoire orphique de la recréation du cosmos ou la biographie légendaire d'Orphée lui-même) sur la fonction qu'assume cette figure dans la pratique rituelle; en l'occurrence il s'agit de textes funéraires indiquant un itinéraire rituel et initiatique au cours duquel Orphée n'est jamais appelé à intervenir, du moins dans l'état actuel de notre documentation. La découverte et la publication d'une lamelle funéraire prêtant explicitement sa voix écrite à Orphée pourraient naturellement venir infirmer la thèse soutenue dans le présent compte rendu critique...

¹⁵ *Orphica* 463-465 T Bernabé; voir déjà M.L. WEST, *The Orphic Poems*, Oxford, 1983, p. 15-24, qui prend appui sur les graffitis d'Olbia pour apparemment justifier, dans sa lecture de la qualification par Hérodote des coutumes vestimentaires des Égyptiens, le passage de « Orphic or Bacchic » à « Orphic-Bacchic » (p. 16) tout en alléguant (avec prudence) les lamelles funéraires de Thourioi.

¹⁶ Comme le fr. 31 dans Kern, *l.c.* (n. 10) = *Orphica* 578 F Bernabé, avec plusieurs suppléments (désormais abandonnés) qui faisaient apparaître dans ce texte, probablement liturgique, par exemple les figures de Protogonos et de Phanès.

¹⁷ J. HORDERN, « Notes on the Orphic Papyrus from Gurōb (P. Gurōb 1; Pack² 2464) », *ZPE* 129 (2000), p. 131-140; il n'y a à vrai dire pas de correspondance exacte entre les objets mentionnés dans le Papyrus de Gurōb et ceux mentionnés par Clément d'Alexandrie, *Protreptique* II, 17, 2 (= *Orphica* 306 F et 588 T Bernabé) en relation avec le récit du démembrement du petit Dionysos : voir à ce propos les remarques critiques que j'ai présentées dans *Pratiques poétiques de la mémoire. Représentations de l'espace-temps en Grèce ancienne*, Paris, 2006, p. 282-283.

2. F. Graf – S.I. Johnston : le tout orphique

Ce sont néanmoins ces relations problématiques des textes rituels funéraires avec l'orphisme qu'explorent les différents chapitres de commentaire dont Fritz Graf et Sarah Iles Johnston ont assorti leur édition récente des lamelles d'or. Le double titre assigné à leur entreprise l'indique : il s'agit d'une présentation de « textes rituels pour l'au-delà » inscrits sur des « tablettes d'or bachiques » à mettre en rapport avec Orphée.

Fort opportun, un premier chapitre non seulement retrace rapidement l'histoire de la découverte et de la publication des premières lamelles funéraires d'or, mais il évoque quelques-unes des étapes de la fabrication de la représentation moderne de l'orphisme. De la convergence de ces deux mouvements est née l'identification en tant qu'orphiques des premiers textes d'or retrouvés dans des tombes de Grande-Grèce et de Crète; et les éditeurs n'ignorent pas le contexte de mysticisme chrétien dans lequel est né une image de l'orphisme en tant que mouvement religieux et spirituel fondé sur l'expiation d'un péché originel et la quête de salut : la voie eschatologique du salut orphique correspondrait à l'itinéraire proposé dans les lamelles d'or. Interviennent alors les nouveaux documents qui permettraient de confondre l'interprétation plutôt pythagoricienne proposée en 1971 par Günther Zuntz dans son édition et son commentaire des textes d'or¹⁸ et de réaffirmer, par le biais des relations avec Dionysos, l'inspiration orphique de ces lamelles. Soit, dans l'ordre, le texte rituel d'Hipponion dont l'énoncé intègre en conclusion la défunte dans un groupe de « glorieux », initiés et bacchants (*místai kai bakchoi*); les lamelles d'os d'Olbia associant les « Orphiques » à Dionysos; le Papyrus de Derveni dans la mesure où, mentionnant l'union incestueuse de Zeus avec Rhéa-Déméter, il semble impliquer le récit orphique de Dionysos, né de l'union à son tour incestueuse entre Zeus et sa fille Perséphone, démembré par les Titans, ressuscité et finalement ancêtre indirect du genre humain; et le cratère à volutes du peintre de Darius qui à Orphée substitue Dionysos dans une représentation fréquente des enfers : le héros poète est y reçu par Hadès trônant sous un édicule où il est accompagné de Perséphone¹⁹.

Ainsi est défini de manière implicite le corpus des textes funéraires désormais publiés à l'intention du public anglo-saxon avec, dans chaque cas, l'indication des circonstances de la découverte, la référence à l'édition princeps et aux éditions successives, un appareil paléographique succinct et une traduction. Reposant sur un critère de contenu, la distinction proposée par Zuntz entre un groupe A et un groupe B est abandonnée de même qu'est écarté un classement selon un archétype narratif implicitement reconstruit à partir des textes les plus développés²⁰. Le critère de classement sera donc tout simplement géographique. Sont ainsi adjointes au corpus, pour la Crète, la lamelle d'Éleutherna (n° 15) qui énonce un simple vœu à Pluton ou à Perséphone, et la petite feuille d'or de Réthymnon (n° 17), adresse la plus sobre qui puisse être aux mêmes divinités dont les noms sont simplement inscrits au datif; de même, en va-t-il pour l'Achaïe, des feuilles d'or (n° 20-22) ne mentionnant que le (probable) nom du défunt, parfois assorti de la qualité de *místas*, ou, en Élide, des deux feuilles portant le simple nom de la défunte²¹. En dehors du support doré et du lieu de la

¹⁸ G. ZUNTZ, *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Grecia*, Oxford, 1971, p. 277-393.

¹⁹ Hipponion : *Orphica* 474 F, 1-16 Bernabé; *P. Derv.* col. XXII, 7-16 (= *Orphica* 398 F Bernabé); Olbia : *Orphica* 463-465 T Bernabé; cratère apulien Toledo Museum of Art 1994.19, *RVAp. Suppl.* II, 18/41 a 1.

²⁰ Selon le schéma suivi par BERNABÉ & JIMENEZ SAN CRISTOBAL, *o.c.* (n. 6), p. 22-24; pour une proposition plus explicite, cf. Ch. RIEDWEG, « Poésie orphique et rituel initiatique : éléments d'un 'Discours sacré' dans les lamelles d'or », *RHR* 219 (2002), p. 459-481.

²¹ = *Orphica* 495 F et 494 F Bernabé, puis 496 e-f F et 496 i-j F Bernabé; voir aussi à Pella et en différents autres sites de Macédoine, les feuilles funéraires d'or n° 31-37 (en général aussi réunies comme *Orphica* 496 F

découverte archéologique, on peut s'interroger sur la légitimité de la publication de ces quelques énoncés nominaux; intégrés dans ce corpus, ils acquièrent le même statut que des textes présentant un ou plusieurs énoncés référant à un parcours rituel qui est en général assorti d'une déclaration d'identité semblant fonctionner, du point de vue pragmatique, comme un mot de passe. En l'absence de la moindre esquisse de scénario d'ordre initiatique, ces lamelles à forme végétale assumaient-elles la fonction de « passeports pour l'au-delà » attribuée avec raison aux énoncés plus développés ?

En revanche, avec davantage de prudence, Graf et Johnston consignent dans un appendice les graffitis des petites plaques d'os d'Olbia, des inscriptions gravées sur des objets consacrés dans des tombes d'Olbia en relation avec Dionysos ou Apollon, ainsi que, en simple traduction, le texte de la liturgie du Papyrus de Gurôb déjà mentionné et le texte papyrologique d'un édit de Ptolémée IV Philopator en relation avec l'initiation à des rites dionysiaques; le tout sous le titre « Additional Bacchic texts ».

À partir donc d'un premier chapitre consacré avec pertinence à l'histoire de la publication successive et de l'interprétation des textes funéraires d'or, leur lecture en termes orphiques va orienter les quatre chapitres de commentaire qui lui font suite. Renonçant avec raison à un commentaire mot à mot d'un éventuel archétype reconstruit sur la base de textes en définitive très hétérogènes, les auteurs ont préféré regrouper leurs remarques autour de quatre grands problèmes : « The myth of Dionysus » explore d'abord les différentes versions et traditions du démembrement du petit Dionysos par les Titans et des conséquences narratives de ce « mythe » orphique avec la renaissance de Dionysos et la création du genre humain; puis s'interroger sur « The eschatology behind the tablets » signifie comparer le cheminement et la géographie eschatologique dessinés à l'intention de l'âme dans les lamelles d'or avec les organisations que présupposent les itinéraires proposés ponctuellement par Pindare puis Platon aux âmes des défunts; dans « Dionysiac mystery cults and the gold tablets » est abordée la question essentielle du caractère des rites proposés dans les textes funéraires et de l'initiation préalable requise pour assurer l'efficacité de leur énoncé; et finalement « Orpheus, his poetry and sacred texts » propose un retour opportun sur les différentes fonctions assumées par la figure héroïque d'Orphée, en particulier en relation avec l'initiation.

Dans la perspective critique qui doit être celle d'un article de recension, on ne relèvera ici que les points de dissension dans des développements par ailleurs fort bien documentés et d'une portée qui dépasse largement les limites d'un simple commentaire des lamelles « orphiques ».

Le cadre imaginé pour la reconstruction du « mythe de Dionysos » et de son insertion comme phase ultime de la cosmo-théogonie orphique est le résultat d'un exercice de mythographie. Ainsi, donnée d'emblée sous forme mythographique par le philosophe néoplatonicien Olympiodore au VI^e siècle de notre ère dans son commentaire au *Phédon* de Platon, la trame de la fameuse version orphique du démembrement de Dionysos est reprise pour être associée au récit de la naissance de l'humanité des vapeurs s'élevant des cendres des Titans qui venaient d'absorber les viandes bouillies et rôties du jeune dieu. Cette version est reprise pour être enrichie d'une série d'éléments narratifs repérés non seulement dans d'autres versions orphiques tardives, mais aussi chez Pindare et chez Platon. Le schéma et le déroulement narratifs proposés ici coïncident explicitement avec ceux qu'a suivis Alberto Bernabé dans son édition critique des *Orphica* correspondants et qu'il défend dans

Bernabé; voir à ce propos notamment l'étude de M.W. DICKIE, « The Dionysiac Mysteries in Pella », *ZPE* 109 (1995), p. 81-86.

une étude récente²². Or, pour ne prendre que cet exemple, ni le passage de la deuxième *Olympique* mentionnant les peines infligées aux morts par l'accomplissement sous terre de la justice de Zeus, ni le fragment de thrène (de Pindare également) évoquant « ceux dont Perséphone accepte la peine (en tant que prix payé) pour un ancien chagrin » ne font la moindre allusion ni aux croyances et pratiques orphiques, ni à un « péché originel » qui serait inscrit dans la double nature (à la fois titanique et dionysiaque) des mortels par le biais du meurtre anthropophage commis par Titans; ces textes ne se réfèrent pas non plus à un chagrin divin et premier provoqué par la perte du petit Dionysos. Le cas échéant, celui-ci ne se substitue d'ailleurs à Zagreus pour devenir le fils de Perséphone que dans la tradition orphique postclassique²³. Quant au double « témoignage » que fournirait Xénocrate, le philosophe élève de Platon, il ne fait que qualifier de « titanique » la prison dans laquelle l'âme est enfermée pour attribuer aux âmes des mortels, dans un autre passage, une vie sur le mode « titanique »; la mention additionnelle de Dionysos dans le premier cas ne peut être attribuée qu'à Damascius à qui l'on doit l'allusion à Xénocrate, intégrée au début de son propre commentaire au *Phédon* de Platon²⁴. Par ailleurs, si Callimaque met en scène dans un poème de nous inconnu le démembrement de Dionysos par les Titans qui destinent à son frère Apollon les chairs divines cuites dans un chaudron (que le dieu plaça auprès du trépied de Delphes), cette version hellénistique ne mentionne ni la consommation anthropophage de Dionysos, ni le foudroiement des Titans; et elle ignore la naissance du genre humain de leurs cendres²⁵.

C'est dire qu'en définitive, dans une telle reconstruction à partir d'éléments disparates du point de vue historique et hétérogènes du point de vue discursif, l'érudite mythographe adopte (par mimétisme implicite ?) l'attitude même qu'elle attribue au « bricoleur » qui aurait façonné la nouvelle version du mythe orphique de Dionysos en combinant les deux « thèmes » traditionnels du « mythe de succession » (Dionysos ressuscité succède en quelque sorte à son père Zeus) et du « sacrifice corrompu » (les chairs dûment bouillies et rôties pour être consommées par les Titans sont humaines)²⁶. Indépendamment de toute situation de production et d'énonciation, est finalement restitué un récit mythique combinant une série de thèmes généraux ou communs à plusieurs mythes grecs; à ce récit bricolé est attribuée une pragmatique très large, destiné qu'il serait aux initiateurs orphiques en charge de

²² Olympiodore, *In Plat. Phaed.* I, 3 (p. 41 Westerink) = *Orphica* 320 F Bernabé; puis, pour les compléments, 280-328 F Bernabé : cf. BERNABÉ, *L.c.* (n. 8), p. 406-408.

²³ Pindare, *Ol.* II, 56-72 (= *Orphica* 445 V Bernabé) et fr. 133 Maehler (= *Orphica* 443 V Bernabé); de manière sans doute quelque peu trompeuse BERNABÉ, *o.c.* (p. 300), a classé la plupart des fragments des *Thrènes* de Pindare sous la même étiquette des *Vestigia Orphicae de anima doctrinae...* (= *Orphica* 439-446 V). Sur Dionysos-Zagreus, cf. *infra* note 25. Quant à l'absence de relation explicite entre la sanction d'actes injustes commis par les défunts de Thourioi et le mythe du crime des Titans à l'égard du petit Dionysos, voir les salutaires remarques de R.G. EDMONDS III, *Myths of the Underworld Journey. Plato, Aristophanes, and the 'Orphic' Gold Tablets*, Cambridge, 2004, p. 70-73.

²⁴ Xénocrate, fr. 219 (= Damascius, *In Plat. Phaed.* I, 2, p. 29 Westerink) ainsi que fr. 189 Isnardi Parente = *Orphica* 38 V Bernabé; voir à ce propos le scepticisme bienvenu de WEST, *o.c.* (n. 15), p. 21-22, lui-même; on se référera également avec profit à EDMONDS, *L.c.* (n. 8), p. 46-47.

²⁵ Callimaque fr. 643 Pfeiffer que l'on lira en se référant au remarquable apparat de R. PFEIFFER, *Callimachus I. Fragmenta*, Oxford, 1949, p. 430-431; le grand philologue oublie néanmoins de mentionner que le fragment orphique cité comme parallèle (*Orphica* fr. 35 Kern = 36 V Bernabé) correspond en fait à un passage de Clément d'Alexandrie (*Protr.* II, 18, 1) ! Pour une éventuelle première identification de Dionysos, en tant que fils de Zeus et de Perséphone, avec la figure de Zagreus, cf. *Aetia* II, fr. 43, 117 Pfeiffer (texte pour le moins problématique).

²⁶ Dans la dernière version des *Dieux d'Orphée*, Paris, 2007, p. 31-45, M. DETIENNE, dans la perspective structurale qui reste la sienne, ne manque pas d'inscrire le *sparagmos* de Dionysos par les Titans et l'anthropogonie des cendres des coupables à la suite des quelques phases de la cosmo-théogonie orphique commentée dans le Papyrus de Dervéni.

convaincre de nouveaux adeptes, dans tout le monde grec. Parmi ces néo-initiés, les porteurs des lamelles funéraires d'or. La boucle est ainsi bouclée : supposée correspondre à l'origine (mythique) de l'humanité, « la pénalité à payer » à Perséphone pour un « ancien chagrin » (dans une combinaison d'expressions tirées de deux lamelles de Thourioi et du fragment de thrène de Pindare que l'on a mentionnés²⁷) ne peut que constituer le préalable (rituel) de la promesse eschatologique portée par les textes funéraires d'or.

On parvient ainsi au dense commentaire consacré à l'eschatologie sous-jacente aux lamelles à fonction funéraire. S'il est vrai que le fameux cheminement indiqué par Pindare pour les âmes des défunts dans la deuxième *Olympique* pourrait impliquer une division en trois groupes (les injustes punis, les meilleurs promis à une destinée moins pénible et les bienheureux qui bénéficieront de la forme d'immortalité qu'assurent les Champs-Élysées), il semble difficile de retrouver dans les passeports pour l'au-delà que sont les lamelles d'or davantage qu'un univers funéraire bi-partite : d'abord l'Hadès avec ses brumes stagnantes et sombres, puis la lumière du domaine aéré réservé sous le règne de Perséphone aux bienheureux élus. Cette représentation double du destin réservé aux défuntes et défunts est déjà celle dont témoigne, par exemple, l'*Odyssée*²⁸. Dans les textes les plus développés, énoncés en *tu*, l'itinéraire conseillé est précisément donné en termes de bifurcation : « ne t'approche pas davantage de cette source (marquée par un cyprès blanc), mais plus en avant tu trouveras le Lac de Mémoire » – énonce en diction épique le passeport d'Hipponion ; et les mêmes eaux fraîches de Mnémosyné sont également mises en scène à Pétélia et à Pharsale²⁹. Quant aux énoncés courts en *je* (en particulier à Éleutherna), ils prévoient au contraire que le défunt s'abreuve directement à la source « de droite », celle qui est à éviter dans les textes longs³⁰. Quoi qu'il en soit, et ceci dans une large répartition géographique, l'indication quant à l'eau désaltérante débouche sur la même déclaration d'identité : « Je suis enfant de Terre et de Ciel étoilé ». L'écho est frappant avec les *Travaux* d'Hésiode où la race des dieux immortels est dite descendre de Ciel et de Terre. Ainsi, comme cela est suggéré avec à propos dans le chapitre suivant, cette déclaration d'ordre performatif, en *je*, constitue bien le mot de passe qui permet l'accès à un état proche de celui de la divinité ; cet état de félicité divine évoque, par exemple, l'allusion aux bienheureux qui ouvre et qui conclut le texte de Pétélia. Il n'y a donc que deux types de défunt(e)s : celles et ceux qui sont destinés à l'Hadès et celles et ceux qui sont promis, par l'accès à une identité nouvelle de nature immortelle, à un monde meilleur, proche de celui des dieux. C'est le monde de bonheur auquel est destinée la porteuse du texte de Pélinna ; ce sont les prairies et les bois sacrés de Perséphone que l'âme du défunt de Thourioi est appelé à rejoindre : dans les deux cas, à la déclaration d'identité se substitue un saut préalable dans le lait³¹.

Étrange plongeon préalable dans le lait en tant que brebis ou en tant que bœuf (pour une défunte...) ? De manière pertinente, une réponse est donnée dans le chapitre suivant, consacré aux « cultes à mystère dionysiaques ». En effet, à n'en point douter, l'itinéraire proposé dans les textes d'or les plus développés assume une forme initiatique : moment de rupture par le décès, passage effectif à travers un domaine de marge dans l'Hadès et, par la déclaration d'identité, accès à un espace réservé – la prairie de Perséphone – et à un statut

²⁷ Cf. *supra* notes 7 et 23.

²⁸ En particulier Ch. SOURVINOU-INWOOD, "Reading" Greek Death. To the End of the Classical Period, Oxford, 1995, p. 56-107, avec l'usage que j'en ai fait pour l'interprétation des textes funéraires d'or dans l'o.c. (n. 17), p. 246-258.

²⁹ *Orphica* 474 F, 476 F et 477 F Bernabé ; cf. CALAME, o.c. (n. 17), p. 237-244.

³⁰ *Orphica* 478-480 F et 482-483 F Bernabé ; voir aussi *Orphica* 481 F (Mylopotamos) et 484 F Bernabé (Thessalie). À gauche (Réthymnon) : *Orphica* 484a F Bernabé.

³¹ *Orphica* 487 F et 485 F Bernabé.

nouveau en tant que bienheureux, glorieux ou pur; quant à lui, le texte d'Hipponion indique clairement que ce statut est réservé aux « mystes et bacchants ». Or qui dit myste dit initiation durant la carrière mortelle du défunt et c'est bien un tel rituel préalable que présupposent les nombreuses allusions aux pratiques dionysiaques qu'offrent les lamelles funéraires d'or³².

L'hypothèse est donc reprise avec opportunité dans ce chapitre consacré aux cultes à mystère inspirés par Dionysos, souvent vénéré en tant que « Libérateur »; et puisqu'il s'agit de pratiques rituelles, elle offre l'occasion de s'interroger sur la pragmatique de textes rituels énoncés en *je* ou en *tu* – des textes qui ne sont pas narratifs, même s'ils sont en général cadencés par l'hexamètre dactylique et formulés en diction épique, mais qui correspondent à des énoncés rituels. Qui donc assume dans la réalité de la pratique funéraire la position de ce *je* énonciatif et pragmatique, dans une performance qui se donne comme orale en dépit de sa fixation par écrit sur la lamelle dorée ? Un « maître de cérémonie » que l'on a naturellement voulu identifier avec Orphée.

C'est ainsi sous le signe d'Orphée et des *orpheotelestaí* qu'est placée l'enquête sur la pragmatique des textes d'or; reviennent comme un leitmotiv tous les moments dionysiaques dans lesquels on a cru pouvoir lire des « adaptations », sinon des appropriations orphiques (vers orphique mentionnant des bacchants et intégré par Platon dans le *Phédon*; jeu du *túmpanon*, souvent présent dans l'iconographie dionysiaque et ménadique, exceptionnellement attribué à un *orpheotelestés* par Philodème dans son traité *Sur les poèmes*; présence d'un hymne à Dionysos au *líkenon* au centre même de notre corpus des *Hymnes orphiques*, etc., pour aboutir au Papyrus de Gurób !) ³³. L'absence de toute mention explicitement orphique dans les textes funéraires d'or aurait requis la démarche inverse; il fallait montrer l'autonomie de rites initiatiques dionysiaques susceptible de reprendre la promesse d'Éleusis et, par l'effet libérateur du dieu, d'assurer dans l'au-delà l'accès au domaine réservé aux bienheureux. Les trois feuilles d'or retrouvées à Aigion en Achaïe, en de simples énoncés nominaux, désignent tous leur porteur en tant que « myste » (mais pas comme adepte d'Orphée) ³⁴.

Dès lors, le dernier chapitre de commentaire des lamelles d'or ne pouvait être que consacré à Orphée et aux « textes sacrés ». À partir de la distinction à nouveau fort opportune entre « informative texts » et « performative texts » (même si, dans la désignation de cette seconde catégorie, *performatif* est pris dans un sens beaucoup plus large que celui que lui assigne la linguistique en le référant aux actes de langage), les textes des lamelles d'or méritent sans le moindre doute, par leur mode énonciatif et par leur fonction rituelle, un classement sous cette seconde étiquette. Comme le reconnaissent les auteurs de l'édition et de son commentaire, les textes orphiques, même s'ils sont rédigés en diction épique et considérés comme des *hieroi lógoi*, sont au contraire justiciables de la première qualification. Mais alors pourquoi reprendre le texte contesté d'Hérodote (p. 159 et p. 175), qui distingue pourtant les *Backkíhiká* des *Orphiká*, pour attribuer à la voix d'Orphée l'énoncé des mots des tablettes ? Une comparaison des textes funéraires les plus longs avec les procédures de commentaire érudit mises en place, explicitement sous le nom d'Orphée, dans le Papyrus de Dervéni (qui leur est à peu près contemporain) suffit à faire apparaître les différences dans des textes qui par ailleurs assument tous une fonction initiatique³⁵. Si « bricolage » à nouveau

³² Selon la double proposition qu'avec d'autres j'ai reprise et développée dans l'*a.c.* (n. 17), p. 258-262, 267-271 et 284-288; voir en particulier le vers conclusif du texte d'Hipponion (*Orphica* 474, 16 F Bernabé).

³³ Platon, *Phédon* 69c (= *Orphica* 576 F Bernabé), Philodème, *Poèmes* 1, 181, 1-4 Janko (= *Orphica* 655 T Bernabé), *Hymne orphique* 46, etc.

³⁴ *Orphica* 496c-e F Bernabé.

³⁵ Cf. DETIENNE, *o.c.* (n. 26), p. 12-30; comme c'est souvent la coutume dans les articles de recension, je me permets de renvoyer aussi aux réflexions que j'ai présentées à ce propos dans « Pratiche orfiche della

il y a dans la rédaction des textes funéraires transcrits sur des lamelles d'or pour accompagner le ou la défunte dûment initié-e aux mystères de Dionysos, comme viatique vers le monde élyséen des bienheureux, ces officiants bricoleurs ne sauraient être confondus, dans l'état actuel de nos connaissances, avec des initiateurs orphiques³⁶.

3. M. Tortorelli-Ghidini : du pythagorisme à l'orphisme

Avec pour titre le mot de passe identitaire « Figli della Terra e del Cielo Stellato » (sans égard au « gender »...) et publié presque simultanément à celui que l'on vient de parcourir, le recueil proposé par Marisa Tortorelli Ghidini offre des textes funéraires d'or une édition et un commentaire en quelque sorte complémentaires. Faisant sans doute avec raison l'économie des petites feuilles d'or nominales d'Aigion en Achaïe et d'Élis ou de Pella en Macédoine³⁷, le corpus choisi associe aux lamelles d'or non seulement les tablettes d'os d'Olbia et le texte du Papyrus de Guròb, mais aussi le texte complet du Papyrus de Dervéni avec ses lemmes tirés d'une cosmo-théogonie en diction homérique explicitement attribuée à Orphée et avec son commentaire de ces vers épiques en termes de physique présocratique à couleur orphique. C'est dire que, par définition, les textes inscrits sur les lamelles d'or qui accompagnaient de leur voix vive les défunt(e)s dans l'au-delà de plusieurs sites funéraires de Grèce et de Grande-Grèce sont considérés ici aussi comme relevant de l'orphisme. Fondée sur les travaux récents de Pugliese Carratelli³⁸, l'édition des textes retenus est assortie d'un véritable appareil critique; à vrai dire, dans la mesure où, du point de vue des conjectures mentionnées, il est intentionnellement limité à celles qui sont discutées dans le commentaire, cet appareil a subi une sérieuse cure d'amaigrissement en comparaison de celui, remarquablement exhaustif, désormais offert par l'édition des *Orphica* de Bernabé. Les lamelles elles-mêmes sont présentées dans l'ordre chronologique indiqué par leur datation pour être regroupées de manière secondaire selon un critère géographique; leur interprétation, sous la forme d'un commentaire littéral, est essentiellement centrée sur l'explication et la récurrence des expressions les plus significatives.

Quant au Papyrus de Dervéni, le texte publié correspond à celui reconstitué en 2002 par Richard Janko au titre de « Interim text » alors que l'édition « définitive » du papyrus n'était pas encore disponible³⁹. Après une introduction informative très synthétique, puis la reproduction et la traduction de la reconstruction brillante mais trompeuse par Martin West du poème cosmo- et théogonique attribué à Orphée et commenté dans le papyrus, le texte critique du papyrus lui-même et sa traduction sont, comme les textes des lamelles d'or, assortis d'un commentaire littéral; ce commentaire est également focalisé sur quelques concepts-clés et surtout sur les figures divines qui sont mises en scène dans les extraits de cosmo-théogonie orphique en diction épique qui est elle-même l'objet du commentaire d'érudition philosophique offert par le texte papyrologique. Même s'il a été retrouvé semi-

scrittura: itinerari iniziatici ? », in G. GUIDORIZZI & M. MELOTTI (éds), *Orfeo e le sue metamorfosi*, Roma, 2005, p. 28-45.

³⁶ On remarquera que le probable souci d'économie avec lequel la maison d'édition Routledge a publié cet ouvrage nuit autant à la présentation documentaire qu'à la qualité d'une riche iconographie, et à la lecture d'un commentaire particulièrement dense; ce manque de soin éditorial se marque aussi dans les trop nombreuses coquilles.

³⁷ *Orphica* 496cde et ij ainsi que ab et fgh F Bernabé, cf. *supra* n. 21.

³⁸ En particulier PUGLIESE CARRATELLI, *o.c.* (n. 10); voir mon compte rendu de cet ouvrage dans *Kernos* 18 (2005), p. 560-562.

³⁹ R. JANKO, « The Derveni Papyrus: an interim Text », *ZPE* 141 (2002), p. 1-62, édition provisoire à laquelle se substitue désormais celle de Th. KOUREMENOS, G. M. PARASSOGLIOU, K. TSANTSANOGLIOU, *The Derveni Papyrus. Edited with Introduction and Commentary*, Firenze, 2006.

calciné parmi les objets enfouis avec les restes d'un défunt incinéré dans une tombe proche de Thessalonique, le commentaire à la cosmo-théogonie orphique de Dervéni assume une forme et fonction très différentes de celles des énoncés rituels des lamelles d'or, ne serait-ce qu'en raison de son support papyrologique. Comptant y revenir à une autre occasion, il n'en sera pas question ici de manière critique si ce n'est pour relever que l'index comparatif final proposé par l'éditrice peut être à cet égard trompeur; la confrontation lexicale entre les substantifs, les verbes et les noms propres apparaissant dans le corpus des lamelles d'or d'une part et dans le texte de Dervéni de l'autre (s'y ajoutent le Papyrus de Gurôb et les tablettes d'os), montre que sur les vocables les plus significatifs, les différences sont beaucoup plus nombreuses que les recoupements.

Pour ce qui concerne le commentaire des lamelles funéraires, son originalité tient en particulier à l'évocation des échos pythagoriciens qu'à la suite de l'ouvrage célèbre de Zuntz, puis de certains travaux de Pugliese Carratelli, on a pu percevoir dans certaines lamelles provenant de Grande-Grèce. Cette hypothèse se fonde sur la division des feuilles d'or de Thourioi (auxquelles est désormais venue s'ajouter celle d'Hipponion) en deux groupes de textes selon un critère de contenu; les uns sont centrés sur la figure de Mnémosyné (avec la formule d'identification « je suis fils de Terre et de Ciel étoilé »), les autres sur la figure de Perséphone (assortis de la formule « je viens pure entre les pures »). Dans le premier groupe, le rôle attribué à la figure de Mémoire et la présence d'une bifurcation pourraient être d'inspiration pythagoricienne; au sein du second, l'allusion dans un des textes de Thourioi au « cycle douloureux des lourds chagrins » correspondrait au cycle des réincarnations successives de l'âme que Diogène Laërce attribue à Pythagore⁴⁰. Quoi qu'il en soit, et comme le relève l'auteure, l'évocation de Perséphone et la mention du plongeon dans le lait sur la double lamelle de Pélinna sont venues infirmer la limitation à la seule Grande-Grèce du second groupe, ce qui rend géographiquement plus difficile l'identification pythagoricienne. D'autre part, les textes crétois d'Éleutherna où le locuteur-défunt exprime le souhait de se désaltérer directement à la source située « sur la droite » font l'économie de la bifurcation et du choix qui auraient pu faire référence à un principe pythagoricien; et ceci indépendamment de toute éventuelle allusion à la métempsychose également dans les lamelles faisant recours à la figure de Mémoire. D'ailleurs, si pour le premier savant cité les deux groupes artificiellement distingués seraient d'inspiration pythagoricienne, pour le second l'un serait en définitive plutôt orphique et l'autre de relevance plutôt éleusinienne.

Intéressant et significatif est aussi le commentaire suscité par l'évocation dans les lamelles de Grande-Grèce (Thourioi – « Timpone piccolo » et, beaucoup plus tard, Rome) des deux figures divines Euclès et Eubouleus; le premier nom pourrait renvoyer à Hadès et le second apparaît successivement comme une épithète de Zeus chthonien, d'Hadès ou de Dionysos. Rien néanmoins dans les textes analogues de Thourioi ne permet d'induire entre Perséphone et un éventuel Dionysos Eubouleus le lien de filiation qui référerait la « triade » Hadès-Perséphone-Dionysos à l'orphisme. Dans une remarquable étude encore à paraître, Jan Bremmer formule l'hypothèse que la figure d'Eubouleus a été intégrée dès l'époque classique à la constellation des divinités vénérées à Éleusis; mais ce n'est guère que dans les *Hymnes orphiques* qu'Eubouleus apparaît comme équivalent soit de Dionysos, soit d'Hadès. Il est donc d'autant plus difficile d'en tirer un argument pour faire de l'Eubouleus des lamelles de Thourioi une divinité orphique que son comparse Euclès n'intervient quant à lui jamais dans les corpus des chants hymniques attribués à Orphée⁴¹.

⁴⁰ *Orphica* 488, 5 Bernabé; cf. Diog. Laert., 8, 14 et Ch. RIEDWEG, *Pythagoras. Leben, Lehre, Nachwirkung*, München, 2002, p. 86-93.

⁴¹ *Orphica* 488-490 F et 491 F Bernabé; cf. J. BREMMER, « Divinities in the Orphic Gold Leaves: Euklès, Eubouleus, Brimô, Kore, Kybele and Persephone », dans un volume collectif à paraître; pour les occurrences

Pour le reste, dans le commentaire offert en particulier pour les feuilles d'or de Thourioi, les allusions ponctuelles à la filiation Perséphone-Dionysos et au récit de la consommation sacrificielle du dieu par les Titans s'exposent, me semble-t-il, aux mêmes objections que celles déjà formulées à l'égard de l'édition anglo-saxonne. On pourra ajouter que l'allusion dans un texte de Thourioi au « cycle douloureux des lourdes afflictions » déjà mentionné ne renvoie pas davantage au cycle des réincarnations tel qu'il serait présent dans l'orphisme tardif qu'à celui attesté dans le pythagorisme. Une étude récente consacrée à la *kátharsis* rituelle dans les cultes à mystère d'inspiration bachique met à nouveau, et avec raison, ce cercle en relation avec les aléas auxquels est soumis le « cycle des actions humaines » tel qu'il est mis en scène par exemple par Hérodote dans son enquête sur le passé récent des hommes⁴². Malheureusement le rapprochement récurrent et abusif avec les tablettes d'os d'Olbia transforme à nouveau les rites purificateurs dont les lamelles d'or portent le témoignage en « orphish-bacchischer Mysterien »...

Même si l'ouvrage n'est pas à l'abri des coquilles, sa présentation soignée est fidèle à la tradition éditoriale italienne et elle contraste avec la mise en page hâtive qui dessert l'édition précédemment recensée. De plus le livre est accompagné d'un CD qui offre (sous le titre général « Testi orfici »...) non seulement d'excellentes reproductions numériques des lamelles d'or, mais aussi des photographies et une transcription diplomatique de l'ensemble du Papyrus de Dervéni. Précieux documents pour des textes qui, ni dans un cas ni dans l'autre, ne peuvent être établis avec certitude. C'est d'ailleurs l'un des mérites de cette édition italophone des textes funéraires d'or : solliciter l'attention des lectrices et lecteurs que nous sommes devenus aux contraintes philologiques qu'impose l'exégèse d'énoncés impliquant un diction oral et rituel.

4. Nouveaux textes rituels orphiques ?

De manière générale, on ne cesse donc d'utiliser le rôle joué par Dionysos dans des textes orphiques d'ordre narratif, et en général tardifs, pour projeter sur les textes funéraires à portée rituelle un Orphée qui, pour l'instant du moins, en est explicitement absent. Tout dernièrement encore, ce n'est qu'au prix d'une importante restitution ([*Gés kai grána*] *paída*) que le texte très fragmentaire d'une lamelle de plomb exhumée sur un îlot faisant partie de la *pólis* d'Olbia a pu être rapproché des lamelles funéraires d'or comportant la déclaration d'identité que l'on a signalée; et c'est alors la proximité géographique avec le lieu où ont été exhumées les plaquettes d'os qui devrait permettre d'inscrire ces énoncés à caractère liturgique et initiatique, transcrits en boustrophédon et datant de la seconde moitié du VI^e siècle, dans un mouvement orphique semble-t-il particulièrement prospère dans la cité grecque du Pont-Euxin de l'époque classique⁴³.

du seul Euboulos/Eubouleus dans les *Hymnes orphiques*, voir A.-F. MORAND, *Études sur les Hymnes orphiques*, Leiden, 2001 p. 165-170.

⁴² *Orphica* 488, 5 F Bernabé; cf. F. HOESSLY, « Katharsis im Rahmen orphisch-bacchischer Mysterien », in M. VÖHLER & B. SEIDENSTICKER (éds), *Katharsiskonzeptionen vor Aristoteles. Zum kulturellen Hintergrund des Tragödiensatzes*, Berlin, 2007, p. 67-82; voir encore à ce propos CALAME, *o.c.* (n. 17), p. 264-267.

⁴³ Il s'agit du premier des quatre textes transcrits sur des lamelles de plomb et publiés par Y. VINOGRADOV, « The Greek colonization in the Black Sea region in the light of private lead letters », in G. TSETSKHLADZE (éd.), *The Greek Colonization of the Black Area. Historical Interpretation of Archaeology*, Stuttgart, 1998, p. 153-178, avec pour la première lamelle le texte restitué et interprété en termes d'orphisme par B. BRAVO, « Testi iniziatici da Olbia Pontica (VI e V sec. a. C.) e osservazioni su orfismo e religione civica », *Palamedes* 2 (2007), p. 55-92; à la lumière de ce double rapprochement l'historien reprend la question controversée de la lecture du texte d'Hérodote, II, 81 (*cf. supra* note 14) pour en éliminer la mention des pratiques pythagoriciennes (qui serait objet d'une interpolation : p. 87-92).

Resterait la « nouvelle » lamelle, en or quant à elle, retrouvée dans une tombe non loin de Phérai. Elle a été mentionnée au début d'un compte rendu que l'on achèvera en sa compagnie. Sous la forme d'une adresse initiale à un interlocuteur-*tu* anonyme, le double énoncé en *je* transcrit sur une étroite bande d'or y assume la forme d'une injonction conditionnelle : « conduis-moi auprès des thiasés des mystes : j'ai (vu ?) les rites (*télé*) de Déméter chthonienne et de la Mère des montagnes »⁴⁴. Double parcours initiatique de même que dans les passeports pour l'au-delà transmis par les textes d'or les plus développés ? Peut-être. Il convient néanmoins de relever qu'à Phérai non seulement, et à nouveau, le texte n'offre pas la moindre allusion explicite à une figure ou à une pratique relevant de l'orphisme. Mais il est aussi évident que l'admission dans les thiasés des mystes qui évoquent le groupe des mystes et bacchants de la lamelle d'Hipponion a pour préalable non pas une initiation au culte de Dionysos, mais des rites initiatiques de type éleusinien ; ils sont contrôlés ici par une Déméter Chthonia et par une Mère des montagnes qui est parfois assimilée à la première, ne serait-ce que dans le fameux chant choral de l'*Hélène* d'Euripide⁴⁵. « The problems posed by the new text, appear, for the moment, irresoluble. It complicates, in an invigorating way, an already complicated situation: it raises new questions, and answers none », conclut avec prudence l'éditeur *princeps* anglo-saxon de ce nouveau document funéraire. En bonne rhétorique francophone, je me permettrai de dépasser cette attitude de retenue oxonienne, par ailleurs de fort bon aloi. Le nouveau texte funéraire sur sa feuille d'or n'a rien d'orphique et il ne constitue pas encore le document susceptible d'infirmar la thèse qui sous-tend ma lecture critique de deux éditions récentes par ailleurs parfaitement recommandables.

EHESS

Centre Louis Gernet

2, Rue Vivienne,

F – 75002 PARIS

Courriel : claud.calame@unil.ch

⁴⁴ Cf. *supra* note 4.

⁴⁵ Euripide, *Hélène*, 1301-1353 ; voir G. CERRI, « La madre degli dei nell'*Elena* di Euripide », *QS* 18 (1983), p. 155-195, ainsi que P. VOELKE, « Beauté d'Hélène et rituels féminins dans l'*Hélène* d'Euripide », *Kernos* 9 (1996), p. 281-296. Sur les figures de Déméter Chthonia et de la Mère des montagnes on verra le commentaire fouillé et nuancé de PARKER – STAMATOPOULOU, *l.c.* (n. 4), p. 11-15, qui néanmoins, en raison du caractère funéraire de la lamelle d'or dont il édite et commente le texte de manière pertinente, y associe tout le corpus des autres lamelles et feuilles funéraires en réintroduisant l'amalgame « Orphic/Dionysiac ».