

Jean-Marie Durand, Thomas Römer,
Micaël Bürki (éds.)

Comment devient-on prophète?

Actes du colloque organisé
par le Collège de France, Paris,
les 4-5 avril 2011

Academic Press Fribourg
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

APOLLONIUS DE TYANE ET LES FORMES DU PROPHÉTISME DANS LE MONDE GRÉCO-ROMAIN

Dominique Jaillard, Université de Lausanne

« Qu'on tienne à mon égard deux discours opposés, et qu'il en soit aussi ainsi à l'avenir, qu'y a-t-il d'étonnant? Il est nécessaire en effet que celui qui semble l'emporter en quelque domaine soit l'objet de discours contradictoires » (Pseudo-Apollonius de Tyane)¹.

Comment devient-on un vrai prophète? Comment, dans une culture donnée, un contexte historique précis, des hommes, un groupe, une communauté, s'assurent-ils de l'origine, de l'autorité, de la plus ou moins grande valeur d'une parole ou d'un signe qui se donne comme mantique, prophétique? Comment, de l'intérieur d'un système de représentations et de pratiques, déjoue-t-on les puissances d'égarement, les tromperies toujours possibles, qu'on les reconnaîsse comme venant des hommes ou des dieux eux-mêmes? La question est d'abord, pour les intéressés, éminemment *pratique*, dans des sociétés où la conduite des affaires humaines est indissociable de la gestion des relations avec des puissances invisibles. L'histoire, contée par Hérodote², de la mise à l'épreuve de différents oracles grecs par le roi lydien Crésus est emblématique de cette pragmatique qui peut s'avérer d'une sophistication extrême, et où se répondent, entre multiples acteurs, éventuellement dans la concurrence, stratégies pour déjouer et stratégies pour authentifier et évaluer.

Comme *figure*, éventuellement exemplaire, un vrai prophète apparaît aussi comme le résultat d'un processus culturel et historique qui en construit la véracité sur un temps plus ou moins long, où se laissent repérer le dynamisme et les transformations d'une société et d'une culture. C'est à l'interaction de ces pratiques et de ces processus de construction culturelle que nous nous proposons d'interroger la question depuis notre observatoire gréco-romain comme un très partiel contrepoint *comparatiste* au concert multicolore des voix prophétiques bibliques et proche-orientales. Deux raisons de méthode que nous pensons décisives en histoire des religions nous ont incité à tenter l'exercice. Les enjeux anthropologiques d'une question comme la prophétie ne sont pas plus justiciables d'un discours géné-

¹ (Pseudo) Apollonius de Tyane, Lettre 48. 2, à Diotime.

² Hérodote I. 46-55.

ral, d'une *typologie* universelle qui est condamnée à « écraser » la diversité des faits sous une conceptualité univoque, de fait culturellement et historiquement déterminée, qu'ils ne sont formulables et élucidables à partir d'études historiques et géographiques autonomes et simplement juxtaposées. Il y faut le patient travail d'un comparatisme attentif à construire différentiellement ses questions et ses objets à partir des différentes configurations mises en regard³. À titre d'exercice préliminaire, dans le cadre nécessairement limité de cette intervention, nous soulignerons, comme matière à réflexion, quelques traits saillants de la divination telle qu'elle est pratiquée et pensée dans le monde gréco-romain des trois premiers siècles de notre ère. Ce faisant, en liant la question du vrai prophète à celle, récurrente dans le temps long de l'histoire grecque, de la *valeur* et de la fiabilité des oracles, nous introduisons un premier écart, sur lequel il nous faudra revenir.

Pourquoi dès lors choisir Apollonius de Tyane comme point de comparaison privilégié? Sa qualité de vrai prophète ne s'est pas imposée d'emblée, ni sans résistances significatives, et, dans son cas, nous pouvons suivre le processus de construction de sa *figure véridique* sur plusieurs siècles, à travers quelques unes de ses transformations, ce qui en fait un dossier privilégié et relativement mieux documenté que d'autres, si nous voulons essayer de comprendre comment a pu se poser et se traiter dans le monde hellénophone d'époque impériale le problème de l'authentification du « prophète ». Comment différencie-t-on le faux prophète du vrai? Quels savoirs sont mis en jeu? Selon quelles procédures? En quels termes se forment les suspicions, les critiques, les débats autour de la vérité prophétique d'une figure? Soyons toutefois attentifs à ce que ce choix a de restrictif lorsque l'enjeu est d'esquisser une comparaison plus large entre les configurations prophétiques bibliques et proche-orientales et celle de l'espace gréco-romain où la diversité extrême des pratiques et la vitalité de certains grands sanctuaires oraculaires comme Claros et Didymes sont des traits dominants⁴. Apollonius de Tyane est certes une figure prophétique particulièrement caractéristique, particulièrement significative, des recompositions qui s'opèrent à l'époque impériale, mais dont le statut et le prestige « littéraire » ne se laissent saisir qu'à condition de la replacer constamment dans la variété des pratiques divinatoires du monde romain des I^{er} au III^e siècles ap. J.-C. et de la réinscrire dans le temps long de l'histoire de la divination et de l'inspiration grecques, depuis les époques archaïque et classique jusqu'au monde tardo-antique.

³ Voir notamment M. DÉTIENNE, *Comparer l'incomparable*, Paris 1999 ; Ph. BORGEAUD, « Réflexions sur la comparaison en histoire des religions antiques », *Mètis : anthropologie des mondes grecs antiques*, 2003, p. 9-33.

⁴ Pour une première présentation, voir la synthèse, sous la direction de N. BELAYCHE, « La divination dans le monde romain impérial », *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum*, III, La fondation pour le Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae, J. Paul Getty Museum, Los Angeles 2005, p. 90-104.

formes extatiques et inspirées, proprement « prophétiques », relevant de la *theophoria*¹¹.

Lorsqu'un particulier se déclare prophète, se prétend inspiré, ou affirme détenir un savoir supérieur, comment reconnaître ce qui vient vraiment des dieux, ce qui est accompli selon les exigences de la piété (*hosiotês*)? La suspicion apparaît d'autant plus légitime que rien n'est plus trouble, plus incertain, que la limite entre certaines pratiques divinatoires privées et un ensemble de pratiques que, faute de mieux, nous continuons à regrouper sous le qualificatif ambigu de « magiques », c'est-à-dire marquées par un caractère illicite, le recours au secret, éventuellement à la nécromancie, une volonté d'altérer le destin, et surtout effectuées avec une intention de nuire¹². En ce sens péjoratif, la magie, *goētia*, est ce dont on accuse l'autre, ce dont on se défend. Dans sa *Vie d'Apollonios*, Philostrate oppose le savoir supérieur du sage, sa *mageia*, à la *goētia* dont l'accusent ses détracteurs¹³. Cette méfiance vis-à-vis des pratiques privées recoupe la suspicion de l'État romain envers toute prophétie susceptible d'ébranler l'autorité impériale. La législation vise à prévenir les effets subversifs des consultations sur l'avenir de l'État et la vie des princes, les empereurs tendant à encadrer l'activité divinatoire, en cherchant à la fois à se concilier les « clergés » des grands sanctuaires traditionnels et à combattre les prophètes isolés, potentiellement redoutables¹⁴. Tout un faisceau de suspitions pèse donc sur les pratiques prophétiques et divinatoires opérées à titre privé, tant quant à leurs usages, potentiellement maléfiques, que quant à leurs valeur et authenticité, ou quant à la source ou à l'origine de l'inspiration. D'où l'importance des signes, des preuves qui attestent la valeur d'un prophète ou d'un oracle, dans un « marché » de la divination particulièrement actif, où chacun, des particuliers à l'empereur, cherche à accéder aux meilleures sources.

La suspicion peut néanmoins aussi atteindre des oracles institués, quel que soit le prestige que leur confèrent leur ancienneté ou leur statut. Des

LOMBO et T. SEPPILI (eds.), *Sibille e linguaggi oracolari. Mito Storia Tradizione. Atti del convegno Macerata-Norcia Settembre 1994*, Pise 1998, p. 315-365. La distinction ne rend pas raison de la réalité complexe des pratiques divinatoires antiques, des croisements qu'elles mettent en œuvre entre techniques et processus d'inspiration. Pour une étude de cas, voir aussi D. JAILLARD, « Hermès et la mantique grecque », in S. GEORGOUDI, R. KOCH PIETTRE, F. SCHMIDT (eds.), *La Raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne* (RGRW), Leyde 2012, p. 91-107.

¹¹ Jamblique, *De mysteriis*, III, 11, 123.

¹² Cod. Theod. IX 16, 9 : « nous ne condamnons pas l'haruspicine, nous interdisons de la pratiquer de façon nuisible (*nocenter*) ».

¹³ Philostrate, *Vie d'Apollonius de Tyane* V 12, VIII 7, mais aussi Lucien, *Alexandre*, V 5-8. Pour sortir des catégories modernes de la magie, et pour une généalogie des configurations de la *mageia* grecque, M. CARASTRO, *La Cité des mages. Penser la magie en Grèce ancienne*, Grenoble 2006, offre un excellent point de départ, pour l'évolution de l'opposition *mageia* - *goētia* aux époques hellénistique et romaine, voir p. 58.

¹⁴ Quelques jalons de Tibère à Dioclétien, Tacite, *Annales* II, 32, Juvénal VI, 553, Dion Cassius 75, 13, Cod. Just. IX, 8, 2.

sources oraculaires peuvent se tarir, ainsi que l'attestent les spéculations de Plutarque sur le déclin de certains oracles ; des malversations sont toujours possibles, contre lesquelles les consultants essaient de se prémunir et que cherchent à prévenir des règles formelles de consultation quelquefois très contraignantes. L'empereur lui-même, dès qu'il consulte hors du cadre traditionnel de la divination publique romaine, agit à titre personnel et c'est comme un simple « particulier », de statut certes exceptionnel, qu'il consulte les oracles « pérégrins » de l'empire. Une anecdote transmise par Macrobe est à cet égard particulièrement significative¹⁵. L'empereur Trajan, soucieux d'interroger Jupiter en son sanctuaire d'Héliopolis (Baalbeck) sur le succès de l'expédition qu'il s'apprête à mener contre les Parthes, décide, sur le conseil de ses proches (*romano consilio*), d'éprouver au préalable la fiabilité du rite, *explorando fidem religionis*, et de se prémunir de toute supercherie humaine, *ne forte fraus subeset humana*. Par delà le contexte probable, la méfiance toute politique du pouvoir romain devant une institution oraculaire syrienne aux intentions peut-être incertaines, l'histoire est révélatrice de l'attitude critique, prudente, qui est aussi celle du consultant ordinaire, attentif à se tenir à égale distance de ces deux causes d'égarement que sont l'impiété et la superstition, la *deisidaimonia* définissable comme une crainte déréglée du divin ou, ce qui est le corolaire, comme une croyance et une confiance exagérées¹⁶.

L'oracle de Jupiter héliopolitain n'est pas un oracle inspiré, avec ses « prophètes », porte-paroles du dieu¹⁷. Le consultant transmet sa question sous forme écrite et le dieu lui rend réponse également par écrit. Le « test » auquel Trajan soumet l'oracle consiste à remettre au dieu des tablettes vierges (*puris tabellis*) sur lesquelles n'est inscrite aucune question. Jupiter héliopolitain, non sans humour, « ordonne d'apporter une tablette, de la cacheter sans rien y écrire et de la faire remettre » à l'empereur¹⁸. « Les prêtres sont stupéfaits de la réaction du dieu » (*stupentibus sacerdotis*), signe, dans la logique du récit de Macrobe, qu'ils ignorent ce que contenait la missive de Trajan, *ignorabant quippe condicionem codicillorum*. L'empereur reçoit la réponse à sa non-question avec l'admiration la plus vive. L'autorité, la fiabilité de l'oracle s'en trouvent confirmées et l'empereur peut l'interroger avec une relative confiance sur le succès de la guerre et son retour à Rome.

¹⁵ Macrobe, *Saturnales*, I. 23. 14-16.

¹⁶ Plutarque, *De Iside*, 335 D et 379 D-E ; voir P. BORGEAUD, « Réflexions », p. 36 : « Ce qui distingue la religion de la superstition dans le monde antique, ce n'est pas le contenu de la pratique elle-même. Les mêmes attitudes pouvaient être considérées tantôt comme religieuses, tantôt comme superstitieuses, selon leur degré d'intensité (normal ou exagéré) et aussi selon leur contexte (culte civique traditionnel, ou pratiques privées, étrangères, exotiques) ».

¹⁷ Nous ne pouvons reprendre ici l'étude des écarts entre les valeurs exactes du terme grec *prophêtēs* qui ne coïncident pas avec les notions de prophète présupposées dans notre réunion, nous renvoyons à l'étude détaillée de S. GEORGOUIDI, *loc.cit.*

¹⁸ Macrobe, *Saturnales*, I. 23. 15.

La question de la valeur d'un oracle ou de l'inspiration d'un prophète ne se réduit toutefois pas à une alternative simple : supercherie - authenticité, vrai ou faux prophète. La question du faux prophète doit plutôt être pensée comme un cas limite, celui de l'imposteur au sens strict, mais le plus souvent la question se pose plutôt en termes d'autorité relative, de compétence plus ou moins grande, ou plus ou moins étendue, des divers oracles et prophéties disponibles. Il faut sélectionner la source oraculaire la plus sûre, celle qui pourra fournir la réponse la plus adéquate. Or d'un problème à l'autre, il n'est pas sûr que la source la meilleure soit toujours la même. Tous les oracles, sous tous rapports, ne se valent pas. La démultiplication des consultations, la comparaison des réponses, peut aussi s'avérer une solution pour le consultant qui en a les moyens et le loisir.

Si, pour introduire notre propos, notre choix s'est porté sur la consultation de l'oracle de Jupiter héliopolitain par Trajan, c'est en raison de la similarité des techniques utilisées par l'oracle prestigieux de Baalbeck et par celui du serpent Glycon, « nouvel Asclépios », fondé à Abônumeichos, petit port sur la côte méridionale du Pont-Euxin, en Paphlagonie, probablement vers le début du règne d'Antonin le Pieux, par un certain Alexandre, personnage douteux, à en croire Lucien qui le prend pour objet d'une critique aussi virulente que célèbre dans son *Alexandre ou le faux prophète*. Dans la vision du satiriste, il est le cas limite par excellence, celui d'une escroquerie pure et simple. Rappelons brièvement la version que Lucien donne des faits. Après une jeunesse vouée à la prostitution¹⁹, et après avoir eu pour maître et amant un magicien (goës) originaire de Tyane, qui se donnait pour un ami d'Apollonius, Alexandre s'acoquine avec un certain Cocconas, entrepreneur de ballets douteux, magicien et imposteur²⁰. Certains de s'enrichir au plus vite grâce à ces « deux puissants tyrans » qui poussent les hommes à consulter les oracles, l'espérance et la crainte²¹, ils décident de fonder l'oracle de Glycon, après avoir fait le choix d'une région réputée pour sa superstition²². Une mise en scène habile, quelques supercheries, dont l'apparition miraculeuse du serpent, assurent le succès de l'entreprise. Deux modalités de consultation sont proposées, dont l'une bon marché, susceptible d'assurer une large fréquentation. Le consultant écrit sa question puis la cachète avec de la cire, il reçoit une réponse en hexamètre, inscrite par le dieu sur le billet même qui porte la question et dont les sceaux paraissent intacts²³. Alexandre aurait mis au point d'autres stratagèmes²⁴ pour les clients plus fortunés qui souhaitaient entendre de vive voix la réponse du dieu. Une habile propagande contre les athées et les chrétiens qui passent pour se répandre dans le Pont sert à

¹⁹ Alexandre, V 3, *eporneue*.

²⁰ Alexandre, V 6.

²¹ Alexandre, V 8.

²² Alexandre, V 9.

²³ Alexandre, V 19.

²⁴ Alexandre, V 20 et 26.

jeter le discrédit sur les nombreux sceptiques (*polloi tōn noun echontōn*)²⁵. La description de Lucien, et sa thèse univoque d'un Alexandre faux prophète, escroc sans scrupule abusant de la crédulité de ses consultants, a été largement admise par les spécialistes modernes, jusqu'à une date récente²⁶. La force de persuasion rhétorique du texte, alliant faits précis et petites touches composant l'ignominie du personnage, sa consonance avec les thèmes de la critique rationaliste des oracles manipulés par des prêtres imposteurs, qui s'impose après Fontenelle et le siècle des Lumières, n'y ont pas été étrangers en l'absence d'une confrontation suffisante avec d'autres sources.

Pourtant cette condamnation sans appel de Lucien pourrait bien représenter un point de vue minoritaire, sinon marginal, chez ses contemporains. À y regarder de près, le pamphlet témoigne d'abord de l'éclatant succès du nouveau dieu. On ne peut qu'être frappé par « la contradiction intrinsèque » de l'écrit de Lucien qui représente Alexandre comme un « misérable imposteur, fourbe, débauché, avide d'argent et d'honneurs, capable de tous les crimes jusqu'à l'assassinat » tout en démultipliant les indices d'un accueil enthousiaste²⁷ que confirme une documentation épigraphique, numismatique et iconographique relativement abondante, dont l'étude a profondément modifié l'évaluation de l'importance et du prestige de l'oracle et des cultes de Glycon aux II-III^e siècles, tant en Asie mineure, notamment en Bithynie et en Galatie, qu'en Thrace et à l'ouest de la mer noire, à Tomis où a été retrouvée une statue du serpent de très belle facture²⁸. De fait, l'oracle d'Alexandre jouit d'un crédit considérable, et semble avoir gagné une « respectabilité » comparable à celle des grands sanctuaires oraculaires traditionnels²⁹. Des personnages de rang consulaire³⁰ et des cités se tournent vers lui, les monnayages témoignant d'une reconnaissance officielle, on le consulte depuis Rome³¹, et il semble qu'un empereur, sans doute Marc Aurèle, ait consenti à changer, à la demande d'Alexandre, le nom de la cité d'Abônoteichos en celui d'Ionopolis³².

²⁵ Alexandre, V 25.

²⁶ Non sans quelques réserves, voir par exemple, J. BOMPAIRE, *Lucien écrivain. Imitation et création* (BEFAR 190), Paris 1958, p. 481.

²⁷ M. CASTER, *Lucien et la pensée religieuse de son temps*, Paris 1938, p. 256-260.

²⁸ Réunie et commentée par L. ROBERT, *À travers l'Asie mineure* (BEFAR 239), Paris 1980, p. 392-431. Voir aussi la mise au point récente d'A. CHANIOTIS, « Wie (er)findet man Rituale für einen neuen Kult? Recycling von Ritualen – das Erfolgsrezept Alexander von Abonouteichos », *Forum Ritualdynamik* 9, Heidelberg 2004.

²⁹ Un fils de Glycon (c'est-à-dire des ruses d'Alexandre « corrompant les femmes » si l'on se fie à Lucien, § 42), Miletos, est mentionné dans un oracle de l'Apollon de Claros à la petite cité de Kaisareia Troketta, en tant que prêtre d'Apollon Sôter dont il a financé la statue (texte dans ROBERT, *op. cit.* p. 407).

³⁰ Alexandre, V 27, 30-35; voir C. P. JONES, *Culture and Society in Lucian*, Cambridge (Mass.), London 1986, p. 133-148.

³¹ Alexandre, V 36-37.

³² Alexandre, V 58. Le changement de nom est attesté par des sources indépendantes, le rôle d'Alexandre mentionné par Lucien.

Alexandre, imposteur dont le succès a fait un vrai prophète? La proposition peut séduire, elle est sans doute définitivement indécidable, la personnalité de l'Alexandre historique restant inaccessible derrière le double éclairage qu'offrent les documents objectifs attestant le succès du culte et le discours habilement construit du sophiste Lucien. Le jugement de ce dernier pourrait être d'autant plus tendancieux que le « faux prophète » n'est pour lui que l'illustration par un cas particulier d'une critique générale et radicale de toute divination³³. Et même s'il est sans doute imprudent de le rattacher purement et simplement à une école philosophique, son œuvre entre en résonance avec les positions des épiciens³⁴ dans les débats philosophiques sur l'interprétation de la fonction, de l'efficacité et du sens des rites³⁵. La critique de la divination dans l'*Alexandre* doit être lue en parallèle avec la mise en question des représentations qui sous-tendent l'ensemble du système rituel polythéiste dans le *De sacrificiis*³⁶. Mais, paradoxalement, quand bien même elle ne serait qu'un « jeu plaisant de déconstruction », puisqu'elle ne propose aucune conception alternative du divin³⁷, la démythification lucianienne a une charge de radicalité qui excède de beaucoup celle de la philosophie épicienne qui, pour fonder la vie heureuse du sage sur la négation de la possibilité d'une communication entre hommes et les dieux, se montre respectueuse des rites et coutumes établis. Elle apparaît aussi comme une singularité dans le contexte de la seconde sophistique, si attentive à défendre et illustrer toutes les formes de la piété civique où se rejoue l'identité des cités de l'empire.

Dans la seconde moitié du II^e siècle l'épicurisme est à un moment de son histoire qui précède de peu le processus de marginalisation progressive, corollaire du succès grandissant des néo-pythagorismes et des nouveaux platonismes, et dont les constructions sont, de Plutarque à Jamblique, de plus en plus systématiquement sollicitées pour réfléchir les *patria*, les pratiques ancestrales, et leur donner à la fois un surcroît de signification et de nouvelles formes de légitimité³⁸. Il faut résituer dans ce con-

³³ CASTER, *op. cit.*, p. 255-256.

³⁴ L'*Alexandre* est dédié au philosophe épicien Celse, auteur d'un traité *Contre les mages* (Alexandre 21), Lucien affiche son admiration pour Épicure (25). Pour le contexte, voir P. GORDON, *Epicurus in Lycia. The Second-Century World of Diogenes of Oenoanda*, Ann Arbor 1996, et la critique de M. F. SMITH, *AncPhil* 18, 1998, p. 216-220.

³⁵ F. GRAF, « A Satirist's Sacrifices. Lucian *On Sacrifices* and the Contestation of Religious Traditions », in J. WRIGHT KNUST & Z. VARHELYI (eds.), *Ancient Mediterranean Sacrifice*, Boston 2011, p. 203-213.

³⁶ N. BELAYCHE, « Sacrifice et représentation dans le *De sacrificiis* de Lucien », in V. PIRENNE-DELFORGE et F. PRESCENDI (eds.), *Nourrir les dieux. Sacrifice et représentation du divin*, (Kernos Supplément 26), Liège 2011, p. 165-180, à lire en regard de GRAF, *op. cit.*, p. 210 qui souligne les limites de la portée pratique de la critique lucianienne : « it should not subvert sacrificial practice ».

³⁷ BELAYCHE, *op. cit.*, p. 180.

³⁸ D. JAILLARD, « Plutarque et la divination. La piété du prêtre philosophe », *Revue de l'Histoire des Religions* 224, 2007, p. 149-169.

texte la polémique de Lucien. Elle souligne l'hostilité d'Alexandre, qui se rattache aux courants néo-pythagoriciens³⁹, envers les épiciuriens et les chrétiens⁴⁰, réunis dans un commun athéisme⁴¹, menaçant pour la pratique rituelle, notamment divinatoire⁴², alors que « les disciples de Platon, de Chrysippe et de Pythagore étaient ses amis, et qu'entre eux et lui régnait une paix profonde »⁴³. Dans un conflit dont le pamphlet de Lucien souligne l'apôtré et les débordements violents, avec intimidations, tentative de lapidation, autodafé d'œuvres d'Épicure⁴⁴, un épiciurien, notable important du Pont, Lépidos⁴⁵, que Lucien présente comme « habile à retourner les artifices et techniques qui font le prestige des sortilèges » d'Alexandre⁴⁶, joue un rôle central avec d'autres notables d'Amastris. Des réseaux de solidarité et d'influences se laissent deviner. Lucien est personnellement impliqué, il dit avoir consulté l'oracle un grand nombre de fois, en usant de divers stratagèmes pour le « tester » et en confondre l'imposture⁴⁷, les deux adversaires se diffament et se méprisent publiquement, et l'affaire serait allée jusqu'à une tentative d'homicide dont Lucien se dit victime, mais il doit renoncer à intenter un procès sur intervention du gouverneur de Bithynie⁴⁸.

³⁹ Alexandre 40. Voir F. CUMONT, « Alexandre d'Abonotichus et le Néo-Pythagorisme », *Revue de l'histoire des religions* 86, 1922, p. 202-21 ; Ch. H. KAHN, *Pythagoras and the Pythagoreans*, Indianapolis 2001, p. 145-146.

⁴⁰ Alexandre 25, 38.

⁴¹ D. OBBINK, « The Atheism of Epicurus », *GRES* 30/2, 1989, p. 187-223 ; G. GIANNANTONI, « Epicuro e l'ateismo antico », in G. GIANNANTONI, M. GIGANTE (eds.), *Epicureismo greco e romano. Atti del congresso internazionale (Napoli, 19-26 maggio 1993)*, Napoli 1996, p. 21-63 ; W. SCHMID, *Epicuro e l'epicureismo cristiano*, trad. It., Brescia 1984.

⁴² R. PIETTRE, « Un buste parlant d'Épicure, un passage de Lucien (Alexandre le faux prophète, 26) : la philosophie au péril des religions », *Kernos* 15 (2002), p. 137 : « les Épicuriens refusaient-ils d'admettre les oracles et la providence, ce qui, malgré leur participation aux sacrifices et aux sacerdoce, les excluait de facto du consensus polythéiste ».

⁴³ Alexandre 25.

⁴⁴ Alexandre 43, 45, 47.

⁴⁵ Il est grand-prêtre d'Auguste et de Rome pour le Pont, épistate d'Amastris (CIG 4149 ; IGR III, 88), Alexandre passe pour refuser de rendre ses oracles à ses habitants à cause de la présence dans la cité de Lépidos et de son cercle (Alexandre 25).

⁴⁶ Alexandre 43-44 : *ōs tina antitechnon kai antisophistēn tēs magganeias autou*.

⁴⁷ Alexandre 52-54 : *kai autos epemechanēsamēn autōi* ; « Il eût vraiment fallu un Démocrite, voire Épicure lui-même, ou Métrodore, enfin quelqu'un de ces hommes dont la raison d'acier résiste à ce genre d'étonnements, pour refuser de croire, pour soupçonner la réalité, et, sinon pour découvrir le secret, du moins pour rester persuadé, a priori, que si le secret de cette sorcellerie lui demeurait caché, tout cela n'était pourtant qu'un mensonge, et ne pouvait pas advenir ». En contradiction avec l'accusation générale de manipulation des sceaux (§ 20), l'absence de pertinence des réponses aux « tests » de Lucien montre que le personnel de l'oracle n'a pas lu la question écrite et scellée.

⁴⁸ Alexandre 57.

Au delà des incertitudes du cas Alexandre et de l'épisode de la chronique locale, la réaction massive des milieux épiciens aux succès d'Alexandre appelle plusieurs remarques. Pour une école philosophique qui se singularise par sa critique globale de la divination, l'oracle nouvellement créé par un « prophète » autoproclamé est une cible d'autant plus privilégiée qu'il ne jouit pas de l'autorité et du prestige des vieilles institutions mantiques. Mais, en même temps, les épiciens apparaissent comme les défenseurs d'une représentation plus traditionnelle, plus discrète, de la présence divine dans le rite, en ce sens plus en accord avec l'idée que les dieux sont à imiter mais n'interviennent pas, alors qu'un Alexandre, par son jeu de machines et d'illusions, renforce la dimension visible, tangible, audible, émotionnelle de la présence divine⁴⁹, à la mesure du type de médiation que propose l'*homme divin*, en contact immédiat avec les dieux, que le néopythagoricien Alexandre prétend être. Deux manières possibles de réorienter la tradition, qui, dans le cas d'Alexandre, affectent les modalités rituelles de la relation avec le dieu. La réponse oraculaire à des questions très ouvertes se fait aussi le lieu de révélations sur la nature divine, qu'attestent les citations que Lucien fait d'oracles « théologiques » comparables à ceux que diffusent à la même époque les sanctuaires prestigieux de Claros ou Didymes ou qui sont rassemblés dans le recueil de Julien le théurge⁵⁰. Pour l'historien des religions, l'opuscule de Lucien doit être replacé dans les discussions et réactions suscitées par la montée en force de types de relation avec le divin, plus directs et plus polyvalents dont les courants platoniciens et néo-pythagoriciens sont partie prenante. La filiation « spirituelle » que Lucien trace entre Alexandre et Apollonius de Tyane y prend tout son sens et sa charge polémique, elle laisse entrevoir le contexte des débats autour de la qualité d'Apollonius, *goës* ou *theios aner* et, par là, vrai prophète, qui semblent avoir dominé la réception de sa figure au cours des II^e et III^e siècles.

L'Apollonius dont nous essayons de cerner la reconnaissance comme homme divin et vrai prophète est une figure construite au long d'un processus historique d'au moins un siècle et demi, commencé sans doute de son vivant et dont la composition monumentale de Philostrate le jeune dans les années 220-230 marque un moment fort. De l'Apollonius historique il est bien peu de choses qu'on puisse affirmer avec certitude⁵¹. Il a été actif sous les règnes de Néron, Vespasien et Domitien et serait mort soit à la fin du I^{er} siècle, soit vers 110, date qui ne s'impose que si l'on admet

⁴⁹ Voir les analyses de U. VICTOR, *Lukian von Samosata. Alexandros oder der Lügenprophet* (RGRW 132), Leiden 1997 ; R. PIETTRE, *op. cit.*, p. 142-143, souligne aussi dans l'opposition entre les épiciens et Alexandre la rivalité entre deux manières de porter remède aux maux de l'humanité, l'oracle d'Alexandre a des fonctions médicales et thérapeutiques.

⁵⁰ R. PIETTRE, *op. cit.*, p. 142-143.

⁵¹ Voir le bel effort de M. DZIELSKA, *Apollonius of Tyana in Legend and History*, Rome 1986 ; E. L. BOWIE, « Philostratus : Writer of Fiction », in R. MORGAN, R. STONEMAN, *Greek Fiction : the Greek Novel in Context*, New York, London 1994, p. 181-199.

comme authentique la lettre à Valérius de 108-109. Mais la difficulté tient justement à ce que, en l'absence de témoignages contemporains – le passage cité de l'*Alexandre*, § 5, de Lucien est le plus ancien conservé – la *Vie de Philostrate*, dont la source la plus importante, Damis, est perdue, si tant est qu'elle ait jamais existé⁵², ne peut être comparé qu'à un corpus de lettres attribuées à Apollonius, mais dont beaucoup doivent être tenues pour inauthentiques⁵³. Les lettres témoignent du constant souci d'Apollonius pour sa famille et sa cité, Philostrate en fait un sophiste itinérant, rhéteur accompli, à la manière d'un Dion de Pruse ou d'un Favorinus, et après ses retours de ses lointains voyages, en Mésopotamie, en Inde ou en Éthiopie, toujours accompagné par ses disciples. Nous ne pouvons ici rediscuter les contradictions des sources. Le roman de ses voyages peut au mieux avoir eu une base historique, inaccessible, il est en revanche probable qu'il ait passé une partie de sa jeunesse dans un sanctuaire d'Asclépios⁵⁴, et son adhésion au pythagorisme est confirmée par les titres de ses œuvres perdues, *Une vie de Pythagore* et un traité *Sur les sacrifices*, et par la relative unité de traditions par ailleurs contradictoires⁵⁵.

Au moment où Philostrate va fixer l'image d'Apollonius, homme divin, philosophe, sage et mage en contact avec les dieux, le pythagoricien de Tyane semble l'objet de jugements aussi contradictoires qu'Alexandre. Apollonius est à l'arrière-plan du pamphlet de Lucien qui associe malicieusement le pythagoricien de Tyane à sa diffamation d'Alexandre en faisant du maître et amant de ce dernier un ami d'Apollonius⁵⁶, et il figurait très

⁵² Damis, syrien du cercle de Julia Domna a eu pour prédécesseur Maxime d'Aigeai en Cilicie et Moiragenès d'Athènes, auteur d'une biographie en quatre livres de date incertaine. Il faut toutefois faire la part dans les références de Philostrate aux stratégies d'authentification qu'il a pu mettre en œuvre (voir W. HANSEN, « Strategies of Authentication in Ancient Popular Literature », in S. PANAYOTAKIS (ed.), *The Ancient Novel and Beyond*, Leiden 2003, p. 301-314).

⁵³ Chaque lettre doit être discutée pour elle-même, voir R. J. PENELLA (ed.), *The Letters of Apollonius of Tyana*, Leiden 1979, p. 23-28. D'après VA VIII 20, l'empereur Hadrien aurait possédé une collection de lettres d'Apollonius. Particulièrement suspectes sont les lettres qui développent l'image de l'Apollonius de Philostrate. Les lettres témoignant d'une connaissance précise du contexte local, notamment des coutumes religieuses, inspirent davantage confiance (cf. C. JONES, *Letters of Apollonius* (Loeb Classical Library), Cambridge (Ma.) 2006, p. 6).

⁵⁴ VA I. 4, d'après Maxime d'Aigeai, mais la datation sous Tibère fait question.

⁵⁵ Sur l'authenticité des œuvres attribuées à Apollonius, voir DZIELSKA, *op. cit.*, p. 129 ss. et KAHN, *op. cit.*, p. 144. On a toutefois pu supposer que Philostrate avait surestimé le pythagorisme d'Apollonius, compte tenu de l'absence de référence à la métémpsychose dans la lettre 58. Le crédit que Porphyre et Jamblique accordent à sa *Vie de Pythagore* (que certains toutefois tiennent pour pseudépigraphe) et la teneur néopythagoricienne du seul fragment généralement tenu pour authentique du *peri thusiōn*, nous semblent toutefois confirmer le pythagorisme de l'Apollonius historique. Sans doute philosophe plus sérieux, techniquement plus solide que ne l'est l'orateur brillant mais philosophiquement superficiel de Philostrate, l'Apollonius historique semble aussi avoir été le praticien d'une ascèse rigoureuse destinée à purifier l'âme de sa prison corporelle.

⁵⁶ Alexandre V.

probablement parmi les mages contre lesquels Celse, le dédicataire de l'*Alexandre*, avait écrit un traité. Philostrate est le meilleur témoin de cette réputation ambiguë, par la dimension apologétique de la *Vie* qu'il rédige ; il lui faut disculper Apollonius de l'accusation de *goētia*, en opposant systématiquement le savoir supérieur du *magos* aux pratiques magiques du goète qu'il condamne sans appel : « les magiciens sont, à mon avis, les pires canailles parmi les hommes, les uns pour interroger les fantômes, les autres par leurs sacrifices barbares (...), ils disent pouvoir modifier le destin »⁵⁷. Qui plus est, Apollonius, pour sa propre défense, est censé en appeler lui-même à la caution de l'empereur Vespasien : « eût-il cru que j'étais un *goēs*, aurait-il partagé ses pensées avec moi ? »⁵⁸ Par une stratégie sémantique inverse, Lucien ne distingue pas *goētia* et *mageia*, enveloppées dans une même condamnation. L'historien Dion Cassius reprend à son compte l'accusation lorsqu'il mentionne la fondation par Caracalla en 215 d'un sanctuaire héroïque (*herōon*) d'Apollonius : « les *magoi* et les *goētes* plaisaient tant à Caracalla qu'il vénérait (*epainein*) et honorait (*timan*) Apollonius le cappadocien (...) qui était en tout point (*akribēs*) un *goes* et un *magos* »⁵⁹. Ici encore les deux termes sont confondus pour mieux fustiger les choix de l'empereur. Ce témoignage confirme le rôle majeur des Sévères en particulier de Julia Domna, la mère de Caracalla, et de son cercle auquel se rattache Philostrate, dans la reconnaissance du statut divin d'Apollonius. Si le culte héroïque fondé par Caracalla peut être identifié au sanctuaire (*hieron*) de Tyane « construit aux frais des empereurs » dont la mention conclut la *Vie d'Apollonius*⁶⁰, Alexandre Sévère aurait introduit l'image d'Apollonius dans son laraire, à suivre un passage particulièrement discuté de l'*Histoire auguste*⁶¹.

Au terme du processus, au IV^e s., Apollonius, nouveau Pythagore, est devenu un des modèles de la conception tardo-antique du *theios aner*, catégorie désormais fondamentale dans la représentation des rapports avec le divin⁶² ; nous ne retiendrons de cette dernière involution de la figure⁶³ que le témoignage particulièrement évocateur de la *Vie des philosophes et sophistes* d'Eunape : « Apollonius qui n'est pas tant un philosophe (*ouketi*

⁵⁷ Vita Apollonii V 12.

⁵⁸ Vita Apollonii VIII 7 et l'ensemble des paragraphes suivants.

⁵⁹ 77. 18. 4.

⁶⁰ Vita Apollonii VIII 31. 2.

⁶¹ XXIX. 2 : 2 : « Il célébrait de bon matin un sacrifice dans son laraire. Il y détenait les images des empereurs divinisés – mais uniquement une sélection des meilleurs – et des âmes saintes (*animas sanctiores*), au nombre desquelles figuraient Apollonius, et selon un écrivain de son époque le Christ, Abraham, Orphée et tous les autres du même genre, ainsi que les portraits de ses ancêtres (A. CHASTAGNOL, traduction) ». Rappelons aussi, dans l'*Histoire auguste*, l'apparition d'Apollonius qui détourne en 272 Aurélien de son intention de mettre à sac la cité de Tyane (Vie d'Aurélien 24 2-9).

⁶² G. FOWDEN, « The Pagan Holy Man in Late Antique Society », *JHS* 102, 1982, notamment p. 136.

⁶³ Les *testimonia* sont commodément réunis dans JONES, *Letters of Apollonius*, *op. cit.*, p. 86-143.

philosophos) qu'un moyen terme entre les dieux et l'homme (*all ên ti theôn ti anthrôpou meson*) ; disciple de la philosophie pythagoricienne, il en montre le plus divin et l'effectif (*polu to theioteron kai energon kat' autên epe-deixato*) », ajoutant que la *Vie de Philostrate* « aurait plutôt dû être appelée *La venue d'un dieu parmi les hommes (epidêmian es anthrôpous theou)* »⁶⁴. « Chrysanthius se consacra à la connaissance des dieux et à la sagesse à laquelle se vouèrent Pythagore et ses disciples, Archytas pour le passé, et Apollonius de Tyane et tous ceux qui vénèrent (*proskunêsantes*) Apollonius, eux tous qui semblent seulement avoir un corps et être des hommes »⁶⁵. Libanios compare le mode de vie de l'empereur Julien à celui d'Apollonius⁶⁶, et c'est désormais principalement chez des auteurs chrétiens que se retrouve l'image du goës.⁶⁷ La discréption d'Apollonius dans le corpus textuel pourtant considérable de l'école néoplatonicienne d'Athènes au V^e s. laisse en revanche penser qu'il n'est plus un modèle privilégié de l'homme divin, du philosophe « hiérophante de tous les rites »⁶⁸, qui s'impose avec Proclus et les derniers platoniciens « païens ».

Qu'en est-il du prophète? Après avoir ramené la question de sa « vérité » à celle de la valeur des oracles, ne sommes-nous pas en train de le faire disparaître derrière l'homme divin, philosophe, sage et mage? Ce faisant, nous ne faisons cependant que suivre les indications d'Apollonius de Philostrate, qui se défend d'être un prophète ou un devin. Accusé d'impiété envers Néron, il se déclare « philosophe, pour connaître les dieux et comprendre les hommes, car il est plus difficile de se connaître soi-même que de connaître l'autre »⁶⁹. À Tigellin qui lui demande alors « s'il peut lui faire une prophétie » (*manteusaio d'an*), Apollonius répond : « Comment le pourrais-je, n'étant pas devin (*mê mantis ôn*) ». Le dialogue se poursuit : « Pourtant n'es-tu pas celui qui as dit : *quelque chose de grand arrivera et n'arrivera pas?* - Ce que tu as entendu est vrai, mais cela ne provient pas de la mantique, mais de la sagesse que la divinité montre aux hommes sages (*touto de mê mantikêi prostithei, sophiai de mallon, hên theos phainei sophois andrasin*) »⁷⁰. Ce n'est pas par un savoir spécialisé, en assumant la fonction technique du devin (*mantis*) ou du prophète, fût-elle inspirée, mais par sa sagesse, une sagesse qui lui vient des dieux. À la manière de la tradition platonicienne, Apollonius oppose aux savoirs techniques et à l'enthousiasme qui ont toujours quelque chose d'un peu méprisable et n'impliquent aucun vrai savoir, la noblesse du philosophe qui a accès au divin, au double sens d'une connaissance du divin et d'une sagesse qui en

⁶⁴ 2. 1. 4.

⁶⁵ 23. 1. 8.

⁶⁶ Oratio 16. 56.

⁶⁷ Pour la complexité de l'appréciation et du statut d'Apollonius parmi les chrétiens, voir DZIELSKA, *op. cit.*, p. 125-126.

⁶⁸ Marinos, Vie de Proclès, 19.

⁶⁹ Vita Apollonii IV. 44. 2.

⁷⁰ Vita Apollonii IV. 44. 3.

provient. La prophétie ne représente donc qu'un aspect du savoir multi-forme que le *theios aner* tient de son contact avec le divin, des qualités et des pouvoirs dont il est investi. Sage, théologien, il est par là même aussi purificateur, guérisseur et prophète.

Dans le champ mantique, la compétence du sage le place cependant sur le même terrain que les innombrables devins et prophètes qui offrent leurs services à travers l'empire⁷¹, prédictions de la peste d'Éphèse, du tremblement de terre en Ionie, de l'émergence d'une île en Crète, du percement de l'isthme de Corinthe par Néron⁷², prédictions politiques aussi, touchant la vie des empereurs, et susceptibles de tomber sous le coup de la législation, du coup de tonnerre frappant la table de Néron, de la brièveté des règnes de Galba, Othon et Vitellius aux succès de Vespasien et à l'avènement de Nerva⁷³. C'est sa capacité à deviner l'avenir, *prosignoskein*, partie prenante de sa sagesse qui la rend suspecte, qui facilite sa confusion avec les goëtes. Particulièrement ambiguë est la situation où il prédit la succession à un hiérophante d'Éleusis qui, le tenant pour un goës impur (*mē katharos ta daimonia*), lui a refusé l'initiation⁷⁴. Il est donc hautement significatif que, dans un passage clef que nous avons déjà commenté⁷⁵, Philostrate fasse porter la défense d'Apollonius contre l'accusation de magie principalement sur le terrain de la prophétie : « S'il connaissait à l'avance ces faits, c'est par un mouvement divin (*daimoniai kinēsei*) et ceux qui pensent que l'homme était un magicien (*goēta*) n'ont pas le jugement sain. (...) Ces derniers disent changer les destins (*metaoien ta eimarmena*), (...) lui, cependant, suivait ce qui vient des Moires (*ho de eipeto men tois ek Moirōn*) et il annonçait les choses comme il était nécessaire qu'elles advinssent (*proulege de, hōs anagkē genesthai auta*), il ne les connaissait pas par des pratiques goétiques (*goēteuōn*) mais à partir de ce que les dieux montraient (*ex hōn oi theoi ephainon*) »⁷⁶. Texte subtilissime qui, par le glissement qu'il opère du destin (*eimarmenē*) qu'ébranlent les goëtes aux Moires, puissances d'assiguration des parts, réinscrit l'homme divin, nouveau et suspect, dans la représentation commune la plus traditionnelle des fonctions de la mantique grecque. En suivant ce qui vient des Moires, la sagesse d'Apollonius connaît le partage que tissent les dieux des parts qui reviennent à chacun. Une conférence *Sur les Moires et la nécessité* (*anagkē*), qu'il passe pour avoir prononcée à Smyrne, peut être regardée, dans les formes de la seconde Sophistique, comme une herméneutique du jeu qu'ouvre la révélation mantique dans l'accomplissement des destins, et comme un commentaire

⁷¹ R. LANE FOX, *Pagans and Christians in the Mediterranean World*, San Francisco 1986, p. 200-215.

⁷² Vita Apollonii IV. 4 ; IV. 6 ; IV. 34. 4 ; IV. 24. 2-3.

⁷³ Vita Apollonii IV. 43 ; V 11 ; V 37 ; VII 9.

⁷⁴ Vita Apollonii IV 18 ; V 19.

⁷⁵ Vita Apollonii V 12. Voir ci-dessus.

⁷⁶ Ce n'est que comme un argument subsidiaire que Philostrate ajoute qu'Apollonius se désintéressait des illusions créées par les automates, qu'il ne souhaitait pas y recourir, ce qui le distingue d'un Alexandre que ses machines rendent suspect.

de sa propre pratique, dans le contexte politiquement chargé de ses prophéties sur la succession du tyran Domitien. S'adressant à une statue de l'empereur, Apollonius aurait dit : « Fou, que connais-tu des Moires et de la nécessité ? Quand bien même tu tueras l'homme destiné à régner après toi, il vivra à nouveau »⁷⁷.

Attester la vérité du prophète Apollonius, son authenticité, c'est donc d'abord faire la preuve qu'il est bien cet homme divin qui tient sa sagesse des dieux, accumuler les signes et les *thaumata*, merveilles et prodiges, qui témoignent du contact avec le divin. Ici encore, la nouveauté de la figure est inscrite dans une variation de schèmes « traditionnels » comme ceux qui organisent les « biographies » de Pindare ou Platon, au prix d'une certaine surenchère ; tout commence avec les interventions divines présidant à sa naissance. Au lieu des abeilles qui distillent le miel des futures paroles de « l'élu », c'est Protée⁷⁸, le dieu « égyptien » protéiforme et insaisissable, aux talents prophétiques, bien attestés depuis l'*Odyssée*, qui est convoqué par Philostrate : il apparaît à la mère d'Apollonius, comme le garant que la prescience du nouveau-né est destinée à être plus étendue encore que la sienne (*pleiō men ē ho Proteus prognonta*). La naissance de l'homme divin a lieu dans la prairie où sera construit son temple, qu'un rêve a désignée à la mère ; des cygnes s'assemblent autour de la jeune accouchée et c'est accompagné de la musique et de la voix des cygnes que le futur sage vient au monde. Au moment de la naissance, un éclair remonte vers le ciel. Philostrate démultiplie les signes en une construction rhétorique qui doit confirmer rétrospectivement la dimension divine et prophétique de la figure. Dans ce moment initial, la « prophétie », qui ne constitue qu'un aspect de la sagesse d'Apollonius, passe au premier plan à travers l'intervention de Protée comme la source et l'explicitation de la polymorphie de son savoir (*gignōskein kai proginōskein panta*).

Pour accéder à son statut, Apollonius doit encore s'initier à son savoir dans le cadre du sanctuaire d'Asclépios à Aigai en Cilicie⁷⁹, où il adopte le genre de vie pythagoricien, *bios pythagoricos*, qui se caractérise par l'abstention des sacrifices sanglants, l'adoption de vêtements en lin, l'exercice de puissances de la mémoire⁸⁰, corollaire de l'affirmation de la transmigration des âmes⁸¹, dans le but d'atteindre un rapport privilégié de proximité au divin (*eggus*). Pour le *theios aner*, ce contact avec le divin est devenu, par sa purification et ses exercices, une disposition permanente, il peut mobiliser à volonté les qualités et les pouvoirs qu'instille en lui une sagesse divine qu'il tient d'une relation stable à Mnemosyné, la déesse qui

⁷⁷ Vita Apollonii VII 2.

⁷⁸ Vita Apollonii I 4.

⁷⁹ Vita Apollonii I 7. 2 ; I 8. 2-9. 1. Dans la lettre 23, Apollonius dit être devenu prêtre d'Asclépios parce que son maître Pythagore traitait la médecine de la même manière qu'Asclépios.

⁸⁰ Vita Apollonii I 14 ; III 16. 4 ; III 43.

⁸¹ Voir notamment Vita Apollonii III 19-26.

est le savoir immémorial du monde et qui lui est désormais constamment disponible. Dans cette configuration pythagoricienne de la mémoire, l'inspiration « prophétique » d'Apollonius se distingue radicalement de l'enthousiasme ou de l'emprise divine (*katochē*) dans laquelle un humain, momentanément possédé par un dieu, en devient l'instrument (*organon*) et profère un savoir mantique auquel il reste étranger, à la manière de la pythie de Delphes ou des prophètes de Claros et Didymes⁸². Apollonius au contraire « porte en lui même son propre trépied »⁸³, « annonçant les choses telles qu'elles doivent advenir à partir de ce que les dieux lui montrent »⁸⁴. Il a la vision immédiate de l'événement contemporain, révélant à Vespasien, à Alexandrie, l'incendie du Capitole qui a eu lieu à Rome la veille⁸⁵; il assiste, « en direct » depuis Éphèse, à l'assassinat de Domitien qui a lieu à Rome : « Tout à coup, il baissa un peu la voix comme saisi d'une frayeur subite. Il continua son discours, mais son discours n'avait pas sa force ordinaire (...) puis il se tut comme font ceux qui ont perdu le fil de leur discours, il lança vers la terre des regards effrayants, fit trois ou quatre pas en avant, et s'écria : " Frappe le tyran, frappe ". On eût dit qu'il voyait, non l'image de la vérité dans un miroir, mais le fait lui-même comme s'il avait part à l'action (*hôsper ek katoprou tinos eidôlon alêtheias helkôn, all' auta horôn kai xullambanein dokôn ta drômena*). Les Éphésiens furent frappés d'étonnement (...). Apollonius s'arrêta, semblable à un homme qui cherche à voir l'issue d'un événement douteux. Enfin, il s'écria : " Ayez bon courage, Éphésiens, le tyran a été tué aujourd'hui (...), il vient d'être tué à l'instant même, pendant que je me suis interrompu " »⁸⁶. De même, il comprend tous les signes présents dans l'univers, non à la manière des devins, par le maniement d'une technique, mais par la vision directe : sensible aux moindres variations du soleil, il entend immédiatement le langage des oiseaux⁸⁷.

Par le type de contact qu'il entretient avec le divin, la compétence prophétique large du *theios aner* Apollonius peut prétendre recouvrir l'ensemble des champs d'action des pratiques mantiques disponibles - qui, rappelons-le, ont autant pour objet le présent ou le passé que le futur -, tout en pouvant arguer de se fonder, non sur les savoirs aveugles et limités qui caractérisent l'enthousiasme et les techniques divinatoires en usage, mais sur la possession plénière d'une sagesse supérieure qui est *mageia* parce qu'elle peut être pensée comme la vraie philosophie⁸⁸. Avec ce type

⁸² D. JAILLARD, « Pythies, Ménades et autres possédés », *Asdiwal* 2 (2007), p. 61-82.

⁸³ Vita Apollonii III 42 (*peri tōi sternōi tripodos sunieta*). Voir aussi VA VIII 31. 3.

⁸⁴ Vita Apollonii V 12.

⁸⁵ Vita Apollonii V 30.

⁸⁶ Vita Apollonii VIII 25-26 (G. Rachet, trad. modifiée).

⁸⁷ Vita Apollonii IV 3.

⁸⁸ R. SORABJI (ed.), *Aristotle and After* (BICS Suppl. 68), London 1997, p. 5 : « Apollonius may well be the earliest Greek Philosopher we can identify who claims that philosophical understanding ultimately requires divine inspiration, an inspiration to be obtained by an ascetic life and perhaps by certain ritual practice ».

de prophète, à la précaution qui consiste à « tester » la valeur doit se subsister ou du moins s'ajouter une évaluation ap l'authenticité et de la qualité de sa relation avec le divin, un légié à la biographie et à ses rhétoriques de légitimation ou de qui en est aussi la conséquence - entre pamphlet et « hagiogra

Il est temps, en conclusion, de réintroduire Apollonius dative du temps long. Cette inscription est d'abord l'œuvre des appartient au processus de construction et d'authentification divine, qui produit la fiction d'une tradition. Il est mis sur le comme un paradigme récent à tous égards comparable - q fondatrices auxquelles il peut être rattaché. Traitant de ceux tendu et compris le langage de tous les animaux (*epakousc echein tēs tōn zōon phlegxeōs*) », le néoplatonicien Porphyre d'un même trait les devins anciens les plus prestigieux, ca forme de *vision immédiate*, « par exemple Mélampous, Tirésias comme eux, et, il n'y a pas si longtemps (ou *pro pollou*), A Tyane »⁸⁹. Quant à Eunape, il lie d'un même geste « Pythagor ciples, Archytas dans un passé ancien (*te to palaios*), et A Tyane et tous ceux qui vénèrent (*proskunēsantes*) Apollonius passé proche. Mais plus que la légitimation de la figure la p qui est superfétatoire au moment et dans les contextes dans l vent Porphyre et surtout Eunape -, c'est l'inscription dans l présent des modalités de présence du divin dont les figures ar les « paradigmes » qui est en jeu, à travers des figures proc autant de nouveaux Melampous ou de nouveaux Pythagores, e avec eux la plénitude des « originaux ». Porphyre continue sc une anecdote concernant, non pas Tirésias mais Apollonius, ei rituel unissant les pythagoriciens disciples d'Apollonius à leu médiatise leur relation à Pythagore dans le schéma d'Eunape.

Les transformations et réélaborations qui affectent les cl communication avec le divin aux II-III^e s. se construisent la référence à des ensembles de pratiques et de représentat comme traditionnels, qu'elles reconfigurent en se les réappr plus que les arts de mettre à l'épreuve oracles et prophètes, le *theios aner*, qui connaissent alors un tel essor, de l'homme div sagesse et ses compétences, rituelles et prophétiques notam relation de proximité privilégiée avec les dieux, ne sont neuve écho à des figures anciennes, dont la convocation ou l'élisi éclairent les processus en cours, en fonction de variations sub sidérons que le rapport du *theios aner* aux puissances de mé mesure où il éclaire la centralité de la référence pythagorici construction de la figure d'Apollonius. L'absence de référence

⁸⁹ De l'abstinence III 3. 6.

⁹⁰ Eunape 23. 1. 8.

aussi emblématique du *theios aner* qu'Épiménide pourrait ne pas être que le fruit du hasard. Tout comme le « prophète inspiré » qui, pour porter le savoir des dieux, le temps de sa possession, doit être d'abord dépossédé de lui-même, être passé par le *léthé*, l'oubli — puissance articulée à Mnemosyné comme la face complémentaire de son action —, « l'initiation » d'Épiménide, son accès à un savoir divin qui fonde, comme pour Apollonius, la polymorphie de ses compétences, se fait au long d'une longue traversée du *léthé*, les cinquante-sept ans de sommeil au cours desquels il s'entretient avec Alétheia, Vérité, et Diké, Justice, dans la grotte de Zeus Diktaios⁹¹. Il s'en réveillera transformé, détenteur d'un savoir supérieur, dont les modalités sont aux antipodes de la purification et de l'ascèse de la mémoire qui assure à un Pythagore la disponibilité de son savoir, de sa relation à Mnemosyné. Sa manière d'être en contact avec le divin assure à la figure d'Apollonius la place originale et, pour certains milieux, fondatrice, qu'il occupe dans le paysage si varié des savoirs prophétiques et mantiques du monde gréco-romain des premiers siècles et permet de comprendre l'accent spécifique des débats autour de sa « vérité ».

⁹¹ Diogène Laërce, I. 109; Maxime de Tyr 10.1.