

Épiphanies et métamorphoses sur les montagnes

Giorgio CAMASSA

RÉSUMÉ

La montagne est, pour de nombreuses cultures à travers le monde, le lieu où l'idée du sacré est profondément enracinée. Le haut lieu, inaccessible au commun des mortels, est le cadre prédestiné où peut se produire une interaction avec des êtres surhumains. La montagne est donc un lieu privilégié de révélation. La théophanie qui s'y produit, et par laquelle l'entité supérieure peut se manifester sous une forme inhabituelle, est réservée à quelques élus. Ceux-ci peuvent acquérir, au moment de la rencontre rapprochée, une connaissance supérieure. Mais il y a plus. Ceux qui s'aventurent dans le paysage montagneux, ou qui atteignent le sommet de la montagne elle-même, sont souvent impliqués dans un processus de transformation qui reflète la densité de l'expérience qu'ils ont vécue. Il en résulte une véritable métamorphose.

Mots-clés : métamorphose, Moïse, montagne, révélation, théophanie, Tirésias, YHWH.

ABSTRACT

The mountain is, for many cultures around the world, the place where the idea of the holy is deeply rooted. The high place, inaccessible as it is to the common people, is the predestined setting in which an interaction with superhuman beings can occur. The mountain is thus a prime place of revelation. The theophany that occurs there, and through which the superior entity can show itself in an unusual form, is reserved to the chosen few. They can gain, at the moment of the close encounter, a higher knowledge. But there is more. Those who venture into the mountain landscape, or get to the top of the mountain itself, are often involved in a transformative process, which reflects the density of the experience they have gone through. The result thereof is, as a matter of fact, a metamorphosis.

Keywords : metamorphosis, Moses, mountain, revelation, theophany, Tiresias, YHWH.

Tu te dresses, avec ton sein inexploré,
Mystérieux et manifeste
Au-dessus du monde étonné
Et contemples depuis les nuages
Ses royaumes et sa splendeur,
Que tu irrigues par les veines de tes frères
À côté de toi.
J.W. Goethe, (*Voyage dans le Harz en hiver*
[trad. par W. von Engelhardt])

L'acmé et probablement la conclusion de la *Exoduskomposition*,¹ le récit de l'époque de l'exil qui débute à partir du chapitre premier du *Livre de l'Exode*, coïncident avec la transformation de Moïse. Cet événement se produit à la suite d'une nouvelle théophanie de YHWH sur le mont Sinai. Il s'agit de la théophanie par laquelle l'alliance entre la divinité et Israël va se renouveler, malgré les infractions qui ont culminé dans la construction du veau d'or.

Rainer Albertz a montré, à mon avis d'une manière convaincante, la fonction compositionnelle ainsi que la signification théologique d'*Exode*, 34, 29-32². Il faut tout d'abord revenir sur ce texte.

Quand Moïse descendit du mont Sinai
— les tables du témoignage étaient dans les mains de Moïse, lorsqu'il descendit de la montagne —
— Moïse ne savait pas que la peau de son visage était devenue rayonnante, tandis qu'il parlait avec Lui³ —,
Aaron et tous les Israélites virent Moïse, et voici, la peau de son visage rayonnait.
Alors ils ont eu peur de l'approcher.
Et puis, Moïse les appela et Aaron et tous les princes de la communauté se retournèrent vers lui. Alors Moïse leur adressa la parole.
Tous les Israélites s'approchèrent et il leur ordonna tout ce que YHWH lui avait dit sur le mont Sinai⁴.

Tout en analysant la transformation de Moïse lorsqu'il descend du Sinai, Albertz rappelle *Exode* 33, 14, où la divinité avait annoncé d'une manière énigmatique :

Mon visage viendra et je te donnerai le repos.

1 J'emprunte le terme *Exoduskomposition* (désormais K^{EX}) à Rainer Albertz. Quelques-uns de ses travaux pertinents sont énumérés *infra*, n. 2.

2 ALBERTZ 2011. Voir aussi ALBERTZ 2015, p. 10-12, 303, 305-308, 321-323. (ALBERTZ 2018 est un complément nécessaire à ALBERTZ 2015 et ALBERTZ 2017). Le noyau essentiel de la péricope que nous allons traiter appartient, selon Albertz, à la K^{EX}, en dehors de quelques interventions référables au (premier) remaniement sacerdotal — le savant a cherché en effet d'identifier plusieurs 'couches' de ce remaniement, tout en précisant qu'il n'y aurait pas été un écrit sacerdotal (P) en tant qu'œuvre à part — ; même pour DOZEMAN 2021, p. 833-840, *Exode*, 34, 29-32 (à l'intérieur de 34, 29-35) s'inscrit pour la plupart dans l'histoire non-P ; voir toutefois par exemple HERRING 2013, p. 133-137, avec la bibliographie antérieure, et le tableau récapitulatif dans DAVIES 2020, p. 116.

3 YHWH.

4 La traduction reprend celle de ALBERTZ 2015, p. 303.

S'ensuivait la promesse à Moïse d'accomplir devant le peuple des merveilles jamais accomplies sur toute la terre : le peuple d'Israël verra l'œuvre de YHWH ; terrible est ce qu'il va faire sur la personne de Moïse (34, 10). Dans ce contexte doivent être placés les versets qui décrivent la transformation de Moïse, versets que nous allons relire avec les adaptations nécessaires.

Quand Moïse descendit du mont Sinai

[...]

— *Moïse ne savait pas que la peau de son visage était devenue rayonnante, tandis qu'il parlait avec Lui* —,

Aaron et tous les Israélites virent Moïse, et voici, la peau de son visage rayonnait.

Alors ils ont eu peur de l'approcher.

La séquence semble claire : la déclaration de YHWH (« Mon visage viendra »)⁵ est suivie par la promesse d'accomplir sur Moïse des merveilles jamais vues (« terrible est ce que je vais faire à toi ») et ensuite par la transformation de ce dernier.

La séquence semble claire, comme nous l'avons dit : il s'agit d'en souligner les implications. Voici ce que Albertz écrit : « [...] quand Moïse dans la scène finale de la composition [la K^{EX}] descendait du Mont Sinai, en montrant son visage [...], dont la peau rayonnait après la rencontre de près avec la présence de Dieu pendant la théophanie, il s'ensuivait que même Moïse était devenu le “visage mystérieux de Dieu” auquel se réfère le chapitre 33:14 [...] »⁶. Par conséquent, Moïse partage en quelque sorte la splendeur dont est entourée et formée la figure divine, un complexe idéologique, celui-ci, qui a ses origines lointaines dans le Proche Orient ancien (cf. l'accadien *pulhu melammû* : le nimbe effrayant). Moïse — je paraphrase Albertz —⁷ va entamer un voyage parmi ses gens à la place de YHWH, ainsi jouant le rôle de médiateur du salut divin pour Israël.

L'analyse conjointe d'*Exode*, 34, 1-10 et 29-32 — deux sections qui pourraient être attribuées toutes les deux à la K^{EX}, avec des apports du Rédacteur de cette composition (R^{EX}) —⁸ fournit des éléments utiles pour tracer une morphologie dans le sens qui était cher à Vladimir Jakovlevič Propp. Avant de procéder, je voudrais faire une mise au point : la théophanie du chapitre 34 doit être mise en parallèle avec les autres théophanies du *Livre de l'Exode* (où Moïse monte et descend de la « montagne de Dieu »⁹, seul ou bien en compagnie de quelques personnes). Ces théophanies ne gardent pas les mêmes composants que

5 Selon CHAVEL 2012, p. 42 n. 130, les mots prononcés par YHWH dans *Exode*, 33, 14 devraient être interprétés dans un sens très précis : « When [...] Yahweh says, “My face will go,” [...] it means, “My face will go from you, i.e., leave.” » [souligné par l'auteur]. Sur *Exode*, 33, 14, voir récemment SURLS 2017, p. 133-134 (avec bibliographie ultérieure) ; HUNDLEY 2022, p. 248.

6 ALBERTZ 2011, p. 68.

7 Voir la note précédente.

8 Il faut faire précéder de toute façon le verset 34, 29 du verset 28, où l'intervention du R^{EX} serait évidente : ce n'est pas un hasard si l'on parle ici d'un séjour de quarante jours et quarante nuits, comme pour la remise des tables du Décalogue (*Exode*, 24, 18b : cf. *infra*). Pour l'analyse des versets 1-10 et 28-32 du chapitre 34, voir ALBERTZ 2015, p. 10-12, 301-303, 304-316, 320-323 ; à l'intérieur des versets 28-32 du même chapitre « les tables du témoignage étaient entre les mains de Moïse, quand il descendit de la montagne » (29αβ), et aussi « et tous les princes de la communauté » (une insertion du verset 31), devraient être attribués en effet au plus ancien remaniement sacerdotal — PB' — du dernier tiers du VI^e siècle av. J.-C. Les sigles sont dérivés de ALBERTZ 2015, que j'ai suivi de près. Sur *Exode*, 34, 28a et 29*, voir maintenant aussi HUTZLI 2023, p. 335 (et 329).

9 L'expression « montagne de Dieu » revient en particulier dans le verset 13 du chapitre 24 de l'*Exode*, qui peut être référé selon ALBERTZ 2015, p. 11, 142, 146-149, 150-151 au R^{EX} ; sur 24, 13a-14 voir d'ailleurs maintenant JEON 2021, p. 80-81, qui met en cause la « Elders Redaction² ». Il est intéressant de remarquer que le mont Şapun est lié au dieu cananéen Ba'al qui en partage le nom (Mont-Ba'al-de-Şapun) : sur ce point et, en général, sur Ba'al-de-Şapun et Ba'al-de-Ugarit, cf. HUNDLEY 2022, p. 159-166 ; le rapport entre YHWH et Ba'al est placé sous le signe d'un antagonisme exacerbé (CAMASSA 2022, p. 137-143), ce qui n'empêche pas de détecter les correspondances possibles entre les deux figures divines.

nous trouvons au chapitre 34 et que nous allons examiner. De plus, les autres théophanies appartiennent totalement ou en partie à des couches de composition qui ne coïncideraient pas avec la K^{EX} — à dater autour de 540 av. J.-C. —, d'où dérivent des problèmes lors de l'établissement des comparaisons, qui ne peuvent être proposées qu'à titre indicatif¹⁰. Voici l'ébauche de morphologie que nous avons annoncée :

- a) la divinité convoque l'élu (les élus) au sommet de la montagne ; l'appel est strictement sélectif¹¹ ;
- b) la fréquentation de la montagne en général est interdite à ceux qui ne remplissent pas le rôle requis¹² ;
- c) la raréfaction des relations humaines, la suspension des rythmes selon lesquels se déroule la vie quotidienne de la collectivité (dans tous ses aspects, y compris le pâturage des troupeaux)¹³, est ainsi complète ;
- d) la divinité se manifeste, dans un espace plein de connotations symboliques, selon modalités exceptionnelles et dans une forme qui est normalement interdite au regard humain¹⁴ ;

¹⁰ Par conséquent, la citation du verset ou des versets pertinents du chapitre 34 sera suivie, dans les notes suivantes, par le renvoi au verset ou bien aux versets du *Livre de l'Exode* qui peuvent être mis en parallèle ; la physionomie du verset ou des versets mis en cause pour la comparaison sera définie à travers leur attribution aux différentes couches de la composition.

¹¹ *Exode*, 34, 1-4 : YHWH ordonne à Moïse de tailler deux nouvelles tables de pierre, de monter sur le Sinaï le matin suivant et de se présenter à lui au sommet de la montagne ; Moïse exécute l'ordre. En ce qui concerne la convocation au sommet de la montagne, une convocation sous le signe de l'exclusivité la plus marquée, des différentes comparaisons sont possibles, mais il semble opportun de mettre l'accent sur les versets initiaux du chapitre 34, car ici — tout comme dans *Exode*, 3, 1-4, 31, dont la couche littéraire la plus ancienne reviendrait à la K^{EX} selon ALBERTZ 2017, particulièrement p. 19-21, 23, 24-25, 67-71, 72-77 ; DOHMEN 2015, p. 133-183 donne un exemple d'une perspective exégétique, applicable au *Livre de l'Exode* et non seulement à ce dernier, tout à fait différente — Moïse n'a ni ne doit avoir avec lui des compagnons dans l'ascension qui le conduira tête à tête avec YHWH : d'ailleurs, Moïse est le seul qui soit resté fidèle à l'alliance et, après avoir intercédé pour Israël, pourra se présenter en parfaite solitude devant la divinité pour la renouveler. Dans *Exode*, 24, 12*-15a, 18b, YHWH ordonne à Moïse de monter sur le Sinaï pour recevoir les 'premières' tables de pierre et il monte sur la « montagne de Dieu » avec Josué (mais sur *Exode*, 24, 13a, voir *supra*), tout en ordonnant aux vieillards d'attendre leur retour ; Aaron et Ur vont attendre avec ce groupe, pour régler d'éventuels différends ; une fois monté sur la hauteur, Moïse y reste quarante jours et quarante nuits. Même cette section a été assignée à la K^{EX}, dans la formulation du R^{EX}, par ALBERTZ 2015, p. 10-12, 142, 146-149, 150-151 ; de son côté DOZEMAN 2021, particulièrement p. 661, 668-669 pense qu'on puisse ramener 24, 12-15a, 18b à l'histoire non-P. Quant à *Exode*, 24, 1-2 (c'est le moment de la conclusion de l'alliance sur le Sinaï, puis enfreinte par Israël), le premier verset, où YHWH ordonne à Moïse, Aaron, Nadab, Abihu et à soixante-dix vieillards d'Israël de monter vers lui et de se prosterner de loin, a été attribué par Albertz en grande partie encore une fois à la K^{EX}, dans la formulation du R^{EX}, tandis que l'insertion des noms Nadab et Abihu, fils d'Aaron, serait due au cinquième remaniement sacerdotal — PB⁵ — de la fin du v^e ou le début du iv^e siècle av. J.-C. ; le même savant assigne par contre le deuxième verset (« Seul Moïse s'approchera [...] ») au Rédacteur deutéronomiste tardif, D, de la moitié du v^e siècle av. J.-C. : cf. ALBERTZ 2015, p. 10-12, 14-15, 17, 107, 110-114, 134-135 ; la position de DOZEMAN 2021, p. 644, 646-648 était plus nuancée. Voir aussi la note suivante.

¹² La formulation d'*Exode*, 34, 3 est remarquable, encore une fois, pour l'exclusivisme absolu qui émerge des mots de YHWH : à l'ordre que personne ne monte avec Moïse sur le Sinaï s'ajoute la prescription que personne ne se montre sur toute la montagne ; les troupeaux ne doivent pas non plus paître en vue de la hauteur. Dans *Exode*, 19, 11b-13a, 17b, 20-25 (immédiatement après l'arrivée au pied du Sinaï) YHWH impose à Moïse de fixer pour le peuple des limites tout autour, en lui interdisant de monter sur la hauteur et d'en toucher le bord : la peine de celui qui la touchera, animal ou homme, sera la mort ; le peuple dirigé par Moïse s'arrête au pied de la montagne ; alors YHWH, descendu au sommet du Sinaï, appelle Moïse et ce dernier monte sur la hauteur ; la divinité ordonne à Moïse d'avertir le peuple de ne pas « se précipiter vers YHWH pour regarder » et les prêtres, « qui ont l'habitude de s'approcher de YHWH », de se sanctifier pour éviter, l'un et les autres, des funestes conséquences ; après la réponse de Moïse (le peuple ne peut monter au Sinaï, car c'est ainsi que YHWH l'a ordonné), la divinité lui dit de monter avec Aaron seul, tandis que les prêtres et le peuple ne doivent pas « se précipiter pour monter vers YHWH » s'ils ne veulent pas être tués ; Moïse descend de la montagne et communique les dispositions de la divinité. Cette section appartient selon Albertz au complément chroniste (chrE) de la fin du iv^e siècle av. J.-C., « qui sur la base de la théophanie du Sinaï, voulait clarifier la question des restrictions d'accès au lieu sacré, ou plutôt le plus sacré des lieux [...] » (ALBERTZ 2015, p. 17, 28-29, 33-38 [d'où la citation est tirée], 45, 48, 49-51) ; DOZEMAN 2021, 524-525, 526-534, 542-543, 552-555 soulignait l'entremêlement des histoires P et non-P dans *Exode*, 19, 8b-19 (théophanie), tandis qu'il ramenait l'introduction au Décalogue (19, 20-25) exclusivement à l'histoire P.

¹³ Cf. *supra*.

¹⁴ *Exode*, 34, 5 : « YHWH descendit dans le nuage. Il s'arrêta avec lui [Moïse] et proclama le nom de YHWH. ». *Exode*, 24, 15 b-18a — le nuage recouvre la montagne, la gloire de YHWH s'établit sur le Sinaï et le nuage le couvre pendant six jours ; au septième jour, la divinité appelle Moïse du milieu du nuage ; « L'aspect de la gloire de YHWH était comme un feu dévorant sur le sommet de la montagne devant les yeux des Israélites » ; Moïse, qui reste la figure dominante, entre dans le nuage et monte sur la hauteur — pourrait être assigné à la PB¹ selon ALBERTZ 2015, p. 12-13, 142, 146-149, 151-153 ; DOZEMAN 2021, p. 661,

- e) cette 'vision' est un privilège réservé à l'élu ou bien à qui, en tout cas, en a le droit¹⁵ ;
- f) dans un scénario montagnard, qui est ou bien est perçu comme inaccessible aux mortels, l'élu reçoit une révélation, donc un savoir 'différent'¹⁶ ;
- g) il s'agit de faire connaître la révélation à la communauté¹⁷ qui attend aux pieds de la montagne, car elle ne peut pas assister au dialogue entre l'entité supérieure et celui qui est admis, en tant que médiateur, devant lui¹⁸ (nous allons voir quelles raisons peuvent être invoquées, entre autres, pour expliquer l'absence de la communauté) ;
- h) l'aspect du prédestiné change, quand il descend du sommet de la montagne après la théophanie¹⁹ : il a les signes tangibles d'une transformation qui s'est passée chez lui à la suite de la rencontre avec la divinité et cela suscite la crainte du peuple qui est resté aux pieds de la montagne²⁰ ;
- i) l'élu participe donc du divin auquel il a eu accès.

Une dernière remarque : l'accès direct au divin, nous le savons, n'est jamais sans conséquences et une trop grande proximité peut être une source de danger pour les êtres humains²¹ (le divin est ambivalent). Cela explique pourquoi la communauté a besoin d'un médiateur auquel elle délègue la charge d'entrer en contact avec l'entité supérieure.

À l'intérieur de la morphologie que nous avons essayé d'esquisser, un élément important pour la suite du discours est évidemment la transformation de celui que la divinité a convoqué sur le sommet du

668-669, 672-676 s'était prononcé d'ailleurs en faveur de l'attribution de cette péricope à l'histoire P. La divinité promet à Moïse de se manifester à lui dans un nuage au verset 9 du chapitre 19, où ALBERTZ 2015, p. 14-15, 27, 33-38, 43-44 reconnaît la main du Rédacteur deutéronomiste tardif (D), tandis que DOZEMAN 2021, p. 524, 526-527 y voyait une émanation de l'histoire non-P. Quant à la célèbre théophanie — ou plutôt annonce de la théophanie — accordée à Moïse seul dans *Exode*, 33, 18-23, elle est selon ALBERTZ 2015, p. 16, 285-286, 288-290, 298-300 le produit de la rédaction de l'Hexateuque (HexR), datant de la seconde moitié du Ve siècle av. J.-C. ; la position de DOZEMAN 2021, p. 797, 801-803, 810-814 était par contre nuancée, bien qu'il penchât encore une fois pour l'histoire non-P. Sur *Exode*, 33, 18-23, voir HARTENSTEIN 2008, p. 277-283 (mais CHAVEL 2012, p. 42-43 n. 130 s'est exprimé d'une façon au moins en partie critique à propos des thèses de ce savant).

15 Cf. *supra*. Dans *Exode*, 24, 9-11, Moïse, Aaron, Nadab, Abihu et soixante-dix vieillards montent et voient le Dieu d'Israël : « sous ses pieds, c'était comme un ouvrage de saphir, comme le ciel lui-même dans la clarté ». S'ensuit la consommation du repas en présence de la divinité. Même avec un ajout postérieur — qui se limite à l'insertion des noms Nadab et Abihu et qui peut être attribué à la PB⁵ —, ces versets seraient à ramener à la K^{EX} selon ALBERTZ 2015, p. 10-12, 17, 108, 110-114, 140-141 ; DOZEMAN 2021, p. 645, 646 pensait plutôt à l'histoire P. Il est tentant de lire en parallèle ce fameux texte, que je viens de citer, et l'autre, non moins célèbre (*Exode*, 19, 3b-6), où YHWH promet aux fils d'Israël — s'ils observeront le pacte — d'en faire un royaume de prêtres, une nation sainte : voir sur ces deux péripécies SKA 2009 a ; SKA 2009 b.

16 Dans *Exode*, 34, 5-7 une révélation prend forme qui mérite d'être signalée, car elle n'a pas pour objet, comme d'habitude, la Loi mais le Nom : « YHWH descendit dans le nuage. Il s'arrêta avec lui [Moïse] et proclama le nom de YHWH. Puis il passa devant lui et cria : "YHWH, YHWH, Dieu miséricordieux et bienveillant, lent à la colère, riche en bonté et en fidélité, qui envers des milliers (de générations) garde la bonté, pardonnant la culpabilité, la transgression et les péchés, mais ne laisse rien passer, en punissant la faute des pères sur les fils et les fils des fils, jusqu'aux troisième et quatrième générations". » Pour la bibliographie spécifique sur la formule qui conclut l'allocution de YHWH, cf. LEVINSON 2012, p. 71 n. 1, 86 n. 19, 172-173. Cf. aussi SURLS 2017, p. 140-161.

17 *Exode*, 34, 31-32 revêt pour nous une importance particulière.

18 Cf. *supra*. Je voudrais rappeler que la fonction de Moïse en tant que médiateur a été valorisée à partir justement d'*Exode*, 34, 29-35 : voir par exemple MOBERLY 1983, particulièrement p. 37, 106-109, 147 avec les notes pertinentes ; POLAK 1996, p. 146-147 ; HOSSFELD 1998, p. 102-103 (qui attribue toutefois ces versets « à l'écrit sacerdotal » [p. 99]).

19 SAVRAN 2005, p. 187 parle à juste titre d'une « concrétisation de l'expérience théophanique ». HAUGE 2001, p. 167, de son côté, observe : « L'impression visuelle du visage de Moïse a le même effet que la présence théophanique. ».

20 *Exode*, 34, 29-32.

21 Un excellent exemple paraît dans le chapitre qui précède celui que nous avons analysé en détail : *Exode*, 33, 3b e 5. À partir de ces versets (qui pourraient être attribués, selon ALBERTZ 2015, p. 10-12, 284, 288-290, 297 à la K^{EX} dans la formulation du R^{EX}), DOHMEN 2004, p. 329-333, a développé des considérations remarquables.

mont et auquel elle s'est manifestée : l'élú (son aspect) se transforme ; il double, dans une certaine mesure, le divin auquel il a eu accès. Dans notre cas, Moïse reflète l'éclat qui entoure YHWH²².

Comme on l'a dit, le passage du livre II du *Pentateuque* qui a guidé nos premiers pas (34, 1-10 et 29-32) fait partie selon Albertz de la K^{EX}, qui pourrait être datée autour de 540 av. J.-C., dans la période exilique. Un célèbre exemple de métamorphose au sommet de la montagne dans un milieu palestinien, des siècles plus tard — quand la région est sous le contrôle des procurateurs romains —, nous est offert par les évangiles synoptiques. Je ne peux pas analyser en profondeur l'événement qui est au cœur des trois récits et qui est normalement appelé la « transfiguration » de Jésus²³ mais je voudrais souligner quelques constantes qui reviennent dans les évangiles de Marc, Matthieu, Luc et les comparer, là où il est possible, avec ce qui est ressorti du *Livre de l'Exode* ²⁴ :

Jésus amène un petit groupe de disciples sur une haute montagne ²⁵	YHWH convoque l'élú (les élus) sur le sommet du mont : l'appel est strictement sélectif
Jésus et les trois disciples sont complètement seuls ²⁶	Moïse monte sur la hauteur seul, ou bien accompagné de très peu de gens — dans deux occasions, par Aaron, Nadab, Abihu ²⁷
La transformation ²⁸ de Jésus s'accomplit devant Pierre, Jacques et Jean : ses vêtements et son visage brillent ²⁹	Après la rencontre avec la divinité par laquelle on renouvelle l'alliance, le visage de Moïse est rayonnant (l'éclat reflète celui de YHWH)

22 Sur les développements de cette idée au sein du judaïsme, dans ses différents déclinaisons, voir notamment ORLOV 2022, *passim*. Le fragment 4Q374 de Qumrân est un des passages plus éloquentes et discutés.

23 Dans une très abondante bibliographie, voir récemment LITWA 2014, p. 111-140 ; BURKETT 2019 ; ORLOV 2019, p. 79-144 ; WILSON 2021, p. 83-86 ; ROBINSON 2023. Mais je voudrais mentionner aussi au moins HANSON 1994 [1995].

24 L'événement de la « transfiguration » se situe dans l'*Évangile selon Marc*, 9, 1-2 et dans l'*Évangile selon Matthieu*, 16, 28-17, 1 six jours après que Jésus ait prononcé les paroles : « Amen je vous le dis : certains ici présents ne goûteront pas la mort jusqu'à ce qu'ils voient le royaume de Dieu s'élever au pouvoir » (Marc), ou bien « Amen je vous le dis : certains ici présents ne goûteront pas la mort jusqu'à ce qu'ils voient le fils de l'homme venir dans son royaume » (Matthieu) ; dans l'*Évangile selon Luc*, 9, 27-28, les jours écoulés entre le moment où sont prononcés les mots « En vérité, je vous le dis : certains ici présents ne goûteront pas la mort jusqu'à ce qu'ils ne verrons le royaume de Dieu » et l'événement de la « transfiguration » sont par contre huit. Sur l'intervalle de six jours dans *Exode*, 24, 16, qui est vraisemblablement à la base des récits de Marc et de Matthieu, voir *supra*, n. 14. En ce qui concerne les parallélismes entre *Évangile selon Marc*, 9, 2-8, d'un côté, et *Exode*, 24 et 34, de l'autre, il faut se référer d'abord à DAVIES & ALLISON 1991, p. 686-687 ; MOSES 1996, p. 43-44 et *passim*.

25 *Évangile selon Marc*, 9, 2 ; *Évangile selon Matthieu*, 17, 1 ; *Évangile selon Luc*, 9, 28. Marc et Matthieu relèvent que la montagne — notez l'absence en grec de l'article défini — sur laquelle Jésus conduit les disciples était haute (καὶ ἀναφέρει αὐτοὺς εἰς ὄρος ὑψηλὸν [...]), tandis qu'il manque dans Luc des adjectifs qui qualifient « la montagne » — cette fois avec l'article défini — sur laquelle Jésus conduit ses disciples pour prier (ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος προσεύξασθαι). Dans *2Pierre*, 1, 18 « la montagne » devient « la montagne sacrée ». Pour un examen approfondi de ces sources et d'autres, voir HILHORST 2009. Les montagnes en tant que lieux de révélation occupent une place de choix aussi dans les évangiles 'gnostiques', ce qui est tout à fait normal, étant donné que nous sommes confrontés à « un motif intertextuel dans la littérature chrétienne ancienne » (PARKHOUSE 2019, p. 137).

26 *Évangile selon Marc*, 9, 2 ; *Évangile selon Matthieu*, 17, 1. Cet élément n'est pas mis en évidence dans Luc.

27 Les noms expressément énumérés sont donc trois, comme ceux des disciples de Jésus : pour les détails, cf. *supra*.

28 Dans l'*Évangile selon Marc*, 9, 2 et l'*Évangile selon Matthieu*, 17, 2, le verbe employé est μεταμορφώω ; dans l'*Évangile selon Luc*, 9, 29 on lit καὶ ἐγένετο ἐν τῷ προσεύξασθαι αὐτὸν τὸ εἶδος τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἕτερον (« Et pendant qu'il priait, l'aspect de son visage devint autre »).

29 *Évangile selon Marc*, 9, 3 (les vêtements de Jésus brillent d'un blanc éclatant) ; *Évangile selon Matthieu*, 17, 2 (le visage de Jésus resplendit comme le soleil et ses vêtements deviennent blancs comme la lumière) ; *Évangile selon Luc*, 9, 29 (le visage de Jésus change d'aspect et sa robe devient blanche, éclatante). Selon quelques savants, dans l'*Évangile selon Marc*, 9, 15 — la foule voyant Jésus après la descente de la montagne est stupéfaite — on pourrait entendre un écho d'*Exode*, 34, 29-35 (ou mieux 34, 29-32) : voir, par exemple, LITWA 2014, p. 131-132.

Élie et Moïse, ou bien Moïse et Élie, qui conversent avec Jésus, se manifestent aux trois disciples ³⁰ . Pierre, après avoir prononcé les mots « Maître (ou Seigneur), c'est bien pour nous d'être ici », propose à Jésus de monter trois tentes sur la montagne : une tente pour Jésus même, une pour Moïse et une pour Élie ³¹	
Pierre, Jacques et Jean sont pris de terreur ³²	Au moment de la descente de Moïse de la montagne, les Israélites sont pris de terreur
Toujours dans un paysage de montagne, les spectateurs sont enveloppés par un nuage, d'où une voix annonce « Celui-ci [Jésus] est mon Fils bien-aimé (ou l'élu) » et leur ordonne de l'écouter ³³	YHWH appelle du milieu du nuage Moïse qui entre à son tour dans le nuage et monte sur la hauteur
Les disciples regardent autour et ne voient que Jésus ³⁴	

Les consonances entre les récits des synoptiques et les récits contenus dans le *Livre de l'Exode* sont nombreuses. Ici j'ai voulu souligner comment la transformation se passe sur une montagne, où les disciples voient les vêtements et le visage de Jésus rayonner, et son statut surhumain est validé d'en haut, car le nuage est un indicateur théophanique³⁵. Bien sûr ce n'est pas la géographie physique qui établit d'une façon déterministe les règles du jeu, mais l'espace où se déroule un événement fondamental du point de vue symbolique doit remplir certaines conditions. Si les initiations se déroulent de préférence dans un paysage à la physionomie bien précise (lointain, liminaire, et, le cas échéant, marécageux, ou plus en général aquatique), d'ailleurs la rencontre rapprochée avec la divinité d'un élu, une rencontre qui débouche sur l'assimilation de ce dernier à l'entité supérieure, présuppose un paysage de montagne.

Essayons d'élargir notre horizon au-delà de la Palestine. Un point de départ est représenté, pour le monde égéen, par les sanctuaires minoens des sommets³⁶. Dans les matériaux iconographiques dont nous

³⁰ *Évangile selon Marc*, 9, 4 (Élie, avec Moïse, discute avec Jésus) ; *Évangile selon Matthieu*, 17, 3 (Moïse et Élie discutent avec Jésus) ; *Évangile selon Luc*, 9, 30-32 (Moïse et Élie, s'étant manifestés dans toute leur gloire, et c'est dans la gloire que Jésus va se manifester aux disciples juste après, parlent avec lui de son départ qui va s'accomplir à Jérusalem). L'apparition d'Élie avec Moïse, ou bien de Moïse et Élie, sur la montagne est symptomatique : pour l'expliquer, il convient de faire référence à leur association avec le Sinai/Horeb, où les deux rencontrent la divinité (pour Moïse, voir *supra* ; quant à Élie, voir *1Rois*, 19 — sur ce passage, cf. SOMMER 2015, p. 91-93, avec les notes pertinentes — ; Flavius Josèphe, *Antiquités juives*, VIII 347-354), et avec des attentes eschatologiques, mais il faut rappeler aussi le motif de l'ascension au ciel de son vivant, qui est clair dans le cas d'Élie (*2Rois*, 2, 11) et parfois postulé dans le cas de Moïse : cf. MARCUS 2009, p. 632-633, 637, 1111 et maintenant GLOVER 2022, p. 73-97.

³¹ *Évangile selon Marc*, 9, 5 ; *Évangile selon Matthieu*, 17, 4 ; *Évangile selon Luc*, 9, 33. La proposition de Pierre est difficile à interpréter, énigmatique.

³² *Évangile selon Marc*, 9, 6 ; *Évangile selon Matthieu*, 17, 6 ; *Évangile selon Luc*, 9, 34. Dans Marc, la terreur s'empare des disciples avant la formation du nuage qui enveloppe les présents et d'où sort la voix ; dans Matthieu, les disciples sont saisis par la terreur après que le nuage a enveloppé les présents et la voix a résonné de son intérieur ; dans Luc, les disciples sont saisis par la terreur après que le nuage les a enveloppés et (apparemment) avant que la voix résonne de l'intérieur du nuage même.

³³ *Évangile selon Marc*, 9, 7 ; *Évangile selon Matthieu*, 17, 5 ; *Évangile selon Luc*, 9, 34-35. Cf. *supra* la n. 32 à propos des différences entre les trois synoptiques en ce qui concerne la succession des événements.

³⁴ *Évangile selon Marc*, 9, 8 ; *Évangile selon Matthieu*, 17, 8. Dans l'*Évangile selon Luc*, 9, 36 on lit : « Et quand la voix se fit entendre, Jésus resta seul ».

³⁵ YARBRO COLLINS 2007, p. 425 ; WOLTER 2016, p. 395.

³⁶ Sur les sanctuaires des sommets, voir dernièrement HAYSOM 2021. L'existence des sanctuaires minoens des sommets a été

disposons³⁷, il y a des scènes de vénération de la divinité qui s'est manifestée sur le sommet du mont, où il y a le siège de son culte. Cette vénération semblerait partager la nature de l'extase³⁸. On peut se demander s'il y a, à travers l'extase, quelque forme d'assimilation au divin de celui qui adore, foudroyé par la théophanie au sommet de la montagne. La question est importante mais elle est destinée à rester sans réponse, en l'absence de documents écrits dont l'interprétation est convaincante, qui puissent fournir des informations significatives sur nos scènes de culte. Avant d'abandonner la Crète, je voudrais souligner que le paysage religieux local fait notoirement coexister les sanctuaires des sommets et les cavernes sacrées, selon une combinaison qui semble exalter le caractère hétérotopique de ces lieux de culte³⁹.

Mieux vaut se déplacer sur un terrain plus sûr. Dans l'Antiquité grecque, le paysage « était imprégné d'un pouvoir immanent, vivant, divin », comme l'a écrit Richard Buxton⁴⁰. Ce « pouvoir immanent » s'exprime dans les récits centrés sur la métamorphose. Et la métamorphose implique en premier lieu les hauteurs. Les exemples, dans le monde grec, sont nombreux⁴¹. Quant à moi, j'ai préféré me concentrer seulement sur quelques cas.

L'histoire de Niobé est l'un des plus importants *paradeigmata* de l'*Iliade*⁴², où l'héroïne est liée au mont Sipyle, car elle est transformée dans l'un de ses rochers :

*Et maintenant, dans les rochers, au milieu des pics solitaires,
Sur le Sipyle, où l'on dit que gîtent les nymphes
Divines qui s'ébattent aux bords de l'Achéloos,
Muée en pierre par le vouloir des dieux, Niobé rumine ses chagrins*⁴³.

Le récit mythique de Niobé et les Niobides est riche en variantes, sur lesquelles je ne veux pas m'attarder. Il est particulièrement important pour nous que son enracinement sur le massif près de Magnésie pourrait ne pas être surajouté, même si les philologues alexandrins exprimaient déjà des doutes autour des vers 614-617 de l'*Iliade* que nous venons de citer⁴⁴. La métamorphose de Niobé en *lithos*, sur le mont Sipyle, est en tout cas documentée par Phérécyde EGM F 38⁴⁵ : selon le mythographe, elle rentra de

néanmoins remise en question : cf. ADAMS 2017, p. 143 avec les notes pertinentes.

37 On trouve un exemple célèbre dans MÜLLER & PINI 2002, p. 397-399 nr. 256. Voir à ce propos MARINATOS 2010, p. 83-84 avec les notes pertinentes et dernièrement TULLY & CROOKS 2020, p. 38, 40 fig. 10, 42-43 (ici on trouvera d'autres références bibliographiques).

38 Voir maintenant MORRIS & PEATFIELD 2022 (même si la catégorie du chamanisme a été appliquée avec une générosité probablement excessive en ce qui concerne le monde antique). En prenant en considération les anneaux minoens, MARINATOS 2010, p. 81 est d'un avis différent.

39 Sur les points de connexion entre les sanctuaires des sommets et les cavernes sacrées, voir particulièrement WATROUS 1996, p. 92-96 ; JONES 1999 ; LUPACK 2010, p. 254 ; TYREE 2013, p. 181-182 (avec des clarifications importantes). Le paysage religieux du mont Juktas revête une importance particulière à ce propos (voir maintenant GEORGIADIS 2023, p. 119-120), mais ce n'est pas selon toute vraisemblance un cas isolé, si l'on accepte le point de vue de TOMKINS 2012, p. 68-69. Pour le concept d'hétérotopie, il faut partir des observations de FOUCAULT 1994.

40 BUXTON 2009, p. 196.

41 Dans l'immense bibliographie sur le sujet des métamorphoses, je signale WARNER 2002 ; ASSMANN & ASSMANN 2006 (où on esquisse une distinction entre « cultures de l'identité » et « cultures de la transformation ») ; GILDENHARD & ZISSOS 2012. Une place importante revient à Lycaon, dont je m'occuperai ailleurs : sur les questions mythiques et rituelles relatives à cette figure et au mont Lycée, auquel la métamorphose de Lycaon est liée si indissolublement, voir en particulier BUXTON 2013b ; GORDON 2015 ; BREMMER 2019, p. 358-370 et en dernier lieu OGDEN 2021, p. 166-205.

42 Voir BRÜGGER 2017, p. 221-230.

43 *Iliade*, XXIV 614-617 (trad. P. Mazon).

44 Cf. BRÜGGER 2017, p. 225 et 228 (où il écrit : « La connaissance locale de l'Asie Mineure occidentale — en particulier des zones ioniques et éoliennes — ressort à maintes reprises dans l'*Iliade* [...] ») ; NELSON 2023, p. 131 n. 188.

45 Je cite le fragment selon l'édition de FOWLER 2000. Voir le commentaire au texte de FOWLER 2013, p. 368-370.

Thèbes en Lydie où, en voyant la cité de son père Tantale détruite et le rocher (*lithos*) suspendu sur sa tête, en proie à la nouvelle douleur qui s'ajoutait à celle pour la mort de ses enfants, elle pria Zeus de la changer en pierre. De Niobé ainsi transformée, « des larmes coulent et son regard est tourné vers le nord », comme nous lisons toujours chez Phérécyde⁴⁶. Le motif de la pétrification, dont nous avons pris en considération un exemple célèbre, a été très étudié⁴⁷.

Examinons à présent un récit qui remonte au moins à Polyidos⁴⁸ (*PMG* F 837), dont la victoire au dithyrambe à Athènes est datée entre 399/398 et 380/379 av. J.-C. Persée tombe sur le pasteur Atlas : celui-ci lui demande qui est et d'où vient mais il n'est pas persuadé par les réponses qu'il reçoit. Le héros lui montre donc la face de la Gorgone, en le pétrifiant instantanément. Le mont Atlas⁴⁹ aurait pris son nom du pasteur, l'antagoniste de Persée. Pour reconstruire avec clarté les contours de la narration dont Polyidos offre le premier témoignage connu, il faut lire d'autres sources littéraires, et tout d'abord Ovide, *Métamorphoses*, IV 621-662⁵⁰ :

*Là vit ce roi géant dépassant tous les hommes,
Atlas, fils de Japet, qui règne au bout du monde [ultima tellus]
Sur la terre et la mer accueillante aux coursiers
Haletants du Soleil et à son char lassé.
Mille troupeaux de bœufs et de brebis errants
Y paissent, sans voisin pour limiter ses terres.
Un feuillage éclatant comme l'or sur les arbres
Couvre des rameaux d'or d'où pendent des fruits d'or⁵¹.*

Celui de Persée se présente comme un voyage au bout du monde. Dans son adversaire, qui garde les pommes d'or de l'extrême Occident⁵², on reconnaît l'antagoniste du héros, le héros qui est chargé d'une fonction ordonnatrice par rapport au chaos⁵³. Nous sommes probablement confrontés à des représentations archaïques : la pensée mythique, comme toujours, définit par un affrontement le cadre cosmique actuel. En tout état de cause, il ne me semble pas qu'il puisse y avoir de doute sur l'existence d'une relation presque nécessaire entre l'espace de la montagne et la métamorphose : le mont Atlas est né d'une métamorphose — la métamorphose déploie tout le pouvoir qui lui est dû et fait jaillir du corps du géant, en le pétrifiant, la montagne qui devient, ou bien est, la colonne du ciel.

Comme nous l'avons vu en analysant les rencontres répétées — tête à tête — de Moïse et de YHWH sur le mont Sinaï, la montagne sacrée constitue le scénario propice à l'acquisition d'un savoir 'autre' par

46 Plusieurs siècles après Phérécyde (le *floruit* du mythographe est daté autour de 465 av. J.-C.), le témoignage de Pausanias, I 21, 3 ; VIII 2, 5 et 7 est symptomatique. Cf. HAWES 2021, p. 4-7 ; KÖNIG 2022, p. 55-57.

47 FRONTISI-DUCROUX 2003, p. 179-220 avec les notes pertinentes ; BUXTON 2009, p. 48, 98, 201-202, 207 ; LOUDEN 2011, p. 307-309.

48 Sur Polyidos, voir maintenant CARRARA 2020 (mais dans *PMG* F 837 c'est Persée qui est interrogé par Atlas et non l'inverse, comme l'écrit le savant [p. 118] : voir ce qui suit dans le texte). Une peinture sur vase, dans laquelle il semble qu'on puisse reconnaître Atlas qui regarde Persée en train de décapiter Méduse, remonte au milieu du v^e siècle av. J.-C. : on trouve les références dans OGDEN 2008, p. 48-49.

49 Sur le complexe géologique-mythique concernant Atlas, cf. BUXTON 2009, p. 200-201.

50 Il conviendra de se reporter sur ce passage au commentaire de ROSATI 2007, p. 329-334.

51 Je propose les vv. 631-638 dans la traduction de O. Sers.

52 Voici les vv. 646-648 du livre IV des *Métamorphoses*, toujours dans la traduction de O. Sers :

*Depuis, par peur, il [Atlas] a fortifié ses vergers,
En a confié la garde à un dragon énorme,
Et ferme sa frontière à tous les étrangers.*

53 FONTENROSE 1959, p. 290 a écrit : « In Atlas the stony walls of chaos can be seen. ».

l'élú qui subit, au contact de la divinité, une transformation (une transhumanation, si l'on veut emprunter le mot à *La Divine Comédie*). Cet élément est documenté aussi, *mutatis mutandis*, dans le monde grec. Comment oublier qu'Hésiode reçoit son investiture aux pieds de l'Hélicon, la montagne des Muses⁵⁴ ?

*Pour commencer, chantons les Muses Héliconiennes,
Reines de l'Hélicon, la grande et divine montagne.
Souvent, autour de la source aux eaux sombres et de l'autel
Du très puissant fils de Cronos, elles dansent de leurs pieds délicats.
Souvent aussi, après avoir lavé leur tendre corps à l'eau du Permesse
Ou de l'Hippocrène ou de l'Olmée divin,
Elles ont, au sommet de l'Hélicon, formé des chœurs,
Beaux et charmants, où ont voltigé leurs pas ;
Puis en s'éloignant, vêtues d'épaisse brume,
Elles s'avançaient⁵⁵ dans la nuit et faisaient entendre un merveilleux concert,
Célébrant Zeus qui tient l'égide, et l'auguste Héra
[...].
Ce sont elles qui à Hésiode un jour apprirent un beau chant,
Alors qu'il paissait ses agneaux au pied de l'Hélicon divin.
Et voici les premiers mots qu'elles m'adressèrent, les déesses,
Muses de l'Olympe, filles de Zeus qui tient l'égide :
« Pâtres gâtés aux champs, tristes opprobres de la terre, qui n'êtes rien que ventres !
Nous savons conter des mensonges tout pareils aux réalités ;
Mais nous savons aussi, lorsque nous le voulons, proclamer des vérités. »
Ainsi parlèrent les filles véridiques du grand Zeus,
Et, pour bâton, elles m'offrirent un superbe rameau
Par elles détaché d'un laurier florissant ; puis elles m'inspirèrent des accents
Divins, pour que je glorifie ce qui sera et ce qui fut,
Cependant qu'elles m'ordonnaient de célébrer la race des Bienheureux toujours
vivants,
Et d'abord elles-mêmes au commencement ainsi qu'à la fin de chacun de mes chants⁵⁶.*

Un savoir supplémentaire est donc révélé par les Muses, dont l'activité semble se déplacer du mont Hélicon à l'Olympe, dans le préambule de la *Théogonie*⁵⁷ : en étant capables, comme elles le prétendent, de prononcer la vérité, elles transforment Hésiode en poète par leur révélation, tandis qu'il est occupé au pâturage des troupeaux sur les pentes de l'Hélicon. Ce n'est certainement pas le seul cas où la théophanie dans un paysage de montagne donne accès à une dimension cognitive plus élevée, provoquant — nous avons précisé — une transformation du sujet impliqué⁵⁸. Le scénario dont nous venons de parler doit

54 Les études rassemblées dans HURST & SCHACHTER 1996 sont remarquables.

55 Sur στεῖχον (« elles marchaient, s'avançaient »), cf. RIJKSBARON 2018a, p. 189-202 ; voir aussi RIJKSBARON 2018b, p. 162-163.

56 *Théogonie* 1-34 (trad. P. Mazon modifiée). Je suggère quelques points de repère parmi d'autres sur l'ouverture du poème hésiodique : PUCCI 2007 ; PUCCI 2009, p. 41-44 ; LONEY & SCULLY 2018 ; VERGADOS 2020, p. 207-219.

57 THALMANN 1984, p. 134-135.

58 En ce qui concerne plus spécifiquement Hésiode, cf. GUMPERT 2012, p. 2-13. On peut invoquer, face à la situation décrite dans le texte, plusieurs parallèles aux fins de comparaison : voir WEST 1966, p. 159-160 ; en outre WEST 1997, p. 286-287. Sur le problème de la première révélation que Muḥammad aurait eu dans la caverne du mont Ḥirā, cf. VAN ESSEN 2018 ; mais voir aussi PAVLOVITCH 2018, notamment p. 68, 70.

se comprendre en effet dans un sens vaste : la grotte située sur les hauteurs, où on peut acquérir des connaissances supérieures, en fait évidemment partie⁵⁹.

Mais la transformation qui a lieu sur la montagne est parfois encore plus marquée et implique totalement la figure qui est au cœur de la narration. Le mythe de Tirésias est parmi les plus complexes à examiner⁶⁰. Cependant, il y a certaines constantes qui reviennent dans les récits axés sur un moment crucial de son histoire⁶¹. Nous allons maintenant nous y confronter.

L'acmé — une acmé ambivalente — de l'histoire de Tirésias est marquée par l'acquisition des facultés divinatoires, auxquelles se joint l'attribut de la cécité qui caractérise en Grèce plusieurs fois le devin⁶² ; la chaîne d'événements qui conduit Tirésias à la condition de μάντιος ἄλαοῦ ou plutôt de μάντιος ἄλαοῦ⁶³, devin aveugle (comme il est défini à deux reprises déjà par l'*Odyssee*, X 492, XII 267), commence encore une fois sur une montagne : le mont Cyllène en Arcadie ou bien le Cithéron à la frontière avec l'Attique, ou encore l'Hélicon au cœur de la Béotie.

Selon la version la plus commune du mythe, Tirésias surprend sur le mont Cyllène⁶⁴ ou bien sur le Cithéron⁶⁵ une paire de serpents en train de copuler et les frappe à deux reprises (plus exactement, d'après une source, la première fois Tirésias aurait frappé « l'autre » [τὸν ἕτερον] membre du couple, la deuxième fois, « le premier » [τὸν ἕνα])⁶⁶. Selon une version alternative, Tirésias a vu sur l'Hélicon — la montagne des

59 Pour revenir à un sujet qui nous a déjà occupé, celui des grottes crétoises, il y a un dossier riche et quelquefois ancien relatif à Minos, Épiménide, Pythagore en visite auprès de la caverne de Zeus sur le mont Ida, d'où ils émergeraient pourvus d'un savoir plus profond : sur cela, cf. QUANTIN 2005, p. 30-31 ; USTINOVA 2009, p. 179-180, 189-190 ; CAPDEVILLE 2017, p. 86-95 ; MACRIS 2022, p. 160-166.

60 Voir à ce propos BRISSON 1976 ; FONTENROSE 1981, p. 120-130 avec les notes pertinentes (et *passim*) ; LORAUX 1989, p. 16-18, p. 253-271 avec les notes pertinentes ; FORBES IRVING 1990, p. 162-170 ; UGOLINI 1995 ; ZIMMERMANN 1997 ; FRONTISI-DUCROUX 2003, p. 127-135 avec les notes pertinentes ; DI ROCCO 2007 ; SUÁREZ DE LA TORRE 2009, p. 165-166, 168, 175-176 ; TORRES 2014 (notamment sur Tirésias dans l'*Odyssee* et dans le *Cycle*). Voir aussi par exemple SHARROCK 2020, p. 49-50, avec références bibliographiques ultérieures (Tirésias dans les *Métamorphoses* d'Ovide) ; TOMMASI 2020 (développements du mythe dans l'Antiquité tardive).

61 Je ne ferai référence qu'aux sources qui me paraissent les plus significatives. Je fais abstraction d'un examen des versions apparemment différentes des deux principales ; toutefois, les motifs de la divination, de la cécité ou des anomalies visuelles et des métamorphoses y sont présents : pour les détails, cf. UGOLINI 1995, p. 79-80, 100-110.

62 CAMASSA 1982. Je persiste à penser que la cécité attribuée à plus d'un *mantis* grec ne doit pas être interprétée à la lumière d'une logique de compensation (on perd la vue, on obtient le *second sight*). Elle est plutôt une *sphragis*, un trait typique qui caractérise la figure du devin. Pour une interprétation différente, repropoée dans les dernières années, cf. FLOWER 2008, p. 37, 51 ; USTINOVA 2009, p. 38, 168, 170-172, 175. JOHNSTON 2008, p. 111-112 est plus nuancée.

63 Μάντιος ἄλαοῦ ou bien μάντιος ἄλαοῦ est probablement formulaire (ce qui serait indicatif et nous montrerait comme l'image du devin aveugle était enracinée dans la plus ancienne tradition poétique et culturelle de la Grèce ancienne) : cf. HEUBECK 1990, p. 69. WEST 2018, p. 378-379 n'est pas convaincu par la correction μάντιος ἄλαοῦ au lieu de μάντιος ἄλαοῦ, qui est métriquement incongru au moins en apparence : il juge plus probable « μάντι|ος ἄλα|οῦ, with a trochaic first foot and -ος treated as a long syllable. »

64 Ainsi, entre autres, le Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque*, III 6, 7 ; Phlégon de Tralles, *Livre des Merveilles*, 4 (les deux auteurs résumant une partie de la *Mélampodie* pseudo-hésiodique = *Fragmenta Hesiodica* 275 Merkelbach-West ; Phlégon ajoute que la version reproduite par lui-même dans le *Livre des Merveilles* aurait été relatée pas seulement par le Pseudo-Hésiode, mais aussi par Dicéarque [F 37 Wehrli²], Cléarque [ou plutôt Clitarque *FGrHist* 137 F 37] et Callimaque [F 576 Pfeiffer]). Sur l'exkursus du Pseudo-Apollodore relatif à la cécité de Tirésias, cf. MICHELS 2023, p. 139, 145, 242 ; quant au mythe de Tirésias et au motif des *Sex-changers* dans la compilation de Phlégon, cf. DOROSZEWSKA 2016, p. 93-111.

65 *Scholies à l'Odyssee*, X 494, II p. 475 Dindorf (cf. Eustace, *Commentaire à l'Odyssee*, X 494, p. 1665, ainsi que Tzétzès, *Commentaire à Lycophron*, 683, II p. 225 Scheer) = *Fragmenta Hesiodica* 275 Merkelbach-West. Selon ces auteurs, Tirésias aurait d'abord tué — et pas seulement frappé — le serpent femelle, puis le serpent mâle, avec les conséquences que nous allons examiner.

66 Les spécifications τὸν ἕτερον et τὸν ἕνα, qui sont absents dans les autres récits, figurent dans le passage de Phlégon cité *supra*, n. 64. La séquence habituelle des termes grecs est ici renversée : pour une tentative d'interprétation, voir BRISSON 1976, p. 12 n. 3 (g) ; HANSEN 1996, p. 113-114. Il est important de noter qu'il s'agit d'une paire de serpents, un motif récurrent dans les récits mythiques : OGDEN 2013, *passim*.

Muses où a lieu l'initiation d'Hésiode, mais aussi l'une de rares montagnes sacrées des Grecs —⁶⁷ la déesse Athéna nue, alors qu'elle se baignait⁶⁸.

La version la plus commune est aussi la plus perturbante : Tirésias pénètre à plusieurs reprises⁶⁹ dans un monde enchanté et secret (les deux serpents qui copulent dans un recoin)⁷⁰ et l'agresse, bouleversant son rythme. Cette transgression fait tomber les enclos, à l'abri desquelles se déroule le tracé linéaire de la vie humaine, et prépare le terrain pour les événements suivants — des événements marqués par l'irruption d'une fluidité métamorphique qui annule les distinctions normalement opérantes et ouvre les portes au déploiement de la connaissance d'une dimension 'autre'⁷¹.

Venons-en aux détails. Juste au moment de l'intrusion et de l'agression des serpents qui a eu lieu, nous l'avons dit, deux fois, Tirésias expérimente une double transition sexuelle : d'homme il devient une femme et de femme il redevient un homme. L'expérience de l'une et de l'autre condition fait de Tirésias le juge idéal dans la dispute entre Zeus et Héra au sujet des parties de plaisir qui reviennent à l'homme et à la femme dans l'acte sexuel (Zeus prétend que le plaisir est de loin la prérogative de la femme, alors que Héra est d'avis contraire). Ayant fait remarquer que, si l'on divise le plaisir en dix parties, l'homme en a une et la femme neuf⁷², Tirésias est puni par la déesse, irritée de sa réponse, avec la cécité, tandis que le dieu lui fait don de l'art divinatoire. La dispute dans laquelle Tirésias est impliqué et le jugement qu'il est appelé à prononcer constituent, du point de vue narratif, un pont entre les expériences antérieures de Tirésias et sa nouvelle identité de devin : le fait qu'il soit devenu un *mantis* est en quelque sorte justifié par l'introduction (pour cause ?) du motif de la dispute entre Zeus et Héra.

Le noyau du discours, dans la version du mythe dont nous venons de parler, est constitué d'un processus de transformation. Et la transformation concerne toute la personnalité psychophysique de Tirésias, en s'étendant ('d'abord')⁷³ à son identité sexuelle et en déterminant ('ensuite') le développement des facultés divinatoires. Si nous essayons de mettre en série les éléments les plus significatifs de cette version du récit, par une opération certainement arbitraire et pourtant indispensable pour faire la lumière

67 Pour la signification et l'importance de la localisation que Callimaque a proposée dans l'*Hymne à Pallas* (cf. la n. suivante), voir UGOLINI 1995, p. 73-74 et notamment AMBÜHL 2005, p. 113-120. Sur les montagnes qui étaient l'objet d'une vénération effective chez les Grecs, cf. LANGDON 2000 ; ACCORINTI 2010, p. 28-33 avec les notes pertinentes. SPORN 2013, p. 469-470 penche à exclure que même l'Hélicon fût l'objet d'un culte.

68 Callimaque, *Hymne à Pallas*, 57-130, qui dépend au moins en partie (mais apparemment pas pour la localisation du mythe sur l'Hélicon) de Phérécyde *EGMF* 92. Voir, outre la bibliographie mentionnée *supra*, CALAME 2000, p. 169-205 ; AMBÜHL 2005, p. 99-160 ; FOWLER 2013, p. 400-402 ; VERGADOS 2015 ; LIPKA 2022, p. 58.

69 Le motif de l'intrusion, qui est caractérisé par une agressivité apparemment involontaire, n'est pas absent dans la version alternative : voir *infra*.

70 Selon le Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque*, III 6, 7, Tirésias descend, à travers son père Eueres, du *gegenes* Oudaios (sur lequel, cf. MICHELS 2023, p. 417-418), l'un des Spartes nés de l'ensemencement des dents du *drakon* que Cadmos avait tué dans la légende de fondation de Thèbes : en quelque mesure, donc, Tirésias est familier *ab origine* avec le monde anguiforme. Cette impression tend à se renforcer si l'on considère la mort du *mantis*, localisée pas loin de la source Tilphousa (près du mont Tilphousion : Pausanias, IX 33, 1) — évidemment la même source à laquelle préside la nymphe Telphousa/Delphousa, à son tour non séparable de la *drakaina* antagoniste d'Apollon dans l'*Hymne homérique à Apollon*, 244-387 — ; le lien entre Tirésias et le serpent émerge aussi ailleurs en Béotie (Pausanias, IX 19, 3). Cf. FONTENROSE 1959, p. 13-14, 366-374, 468, 545-549 ; FONTENROSE 1969. Cf. aussi SCHACHTER 201 ; OGDEN 2013, p. 172 (avec des remarques critiques autour des propositions audacieuses mais pointues de Fontenrose).

71 Il a été signalé que « La rencontre de Tirésias avec les serpents et son changement de sexe préludent au don final de la prophétie, avec lequel ils ont une relation causale. » (FORBES IRVING 1990, p. 169).

72 Ainsi Phlégon dans le passage cité *supra*.

73 Par les guillemets, je souligne le fait que, bien que projetés dans une succession temporelle, les deux éléments du récit (transition sexuelle répétée et acquisition du don de la divination) sont en fait étroitement liés, en ce qu'à travers eux une fluidité de signe métamorphique — abattant les barrières identitaires et ouvrant des horizons de connaissance — prend corps et produit ses propres effets.

sur les messages saillants qu'il véhicule, nous aurons une séquence⁷⁴ formalisable ainsi : dans un scénario montagnard, le protagoniste du mythe se rend responsable d'une intrusion et d'une agression répétées vers un monde régi par des rythmes cachés et inaltérables ; il passe à travers une double transition sexuelle ; il atteint des connaissances supérieures et inaccessibles à la plupart. Je crois pouvoir dire qu'une fois de plus il y a une sorte de relation nécessaire⁷⁵ entre le paysage dans lequel se situe l'événement déclencheur de l'histoire (l'intrusion-agression au détriment des deux serpents a lieu sur la montagne) et l'acquisition du savoir divinatoire indisponible aux simples mortels. Cette relation est médiée par une transition sexuelle circulaire (homme → femme, femme → homme) qui permet d'expérimenter les deux conditions identitaires.

Je serai beaucoup plus bref en ce qui concerne la deuxième version du mythe. Tirésias, ici dans la peau d'un jeune chasseur, voit sur l'Hélicon la déesse Athéna nue alors qu'elle est en train de se baigner⁷⁶ : il se rend ainsi responsable de l'infraction d'un tabou optique d'autant plus remarquable que l'intimité de la déesse *parthénos* est violée. En entrant en contact avec la nudité d'un corps divin et virginal, Tirésias pénètre agressivement dans un univers où il n'est pas autorisé à entrer. Dans ce cas aussi, les enclos, à l'abri desquelles se déroule le tracé linéaire de la vie humaine, tombent. On explique alors comment Tirésias se transforme en dépositaire de l'art divinatoire, liée à l'aveuglement qui, dans cette version du mythe, constitue la peine infligée à la suite de la transgression. Si nous voulons généraliser, le *mantis* fait son entrée dans des territoires inaccessibles à la plupart, classés comme 'interdits'. Dans cette version du mythe de Tirésias, l'infraction du tabou optique est l'*analogon* du savoir que le devin obtient en allant au-delà des limites du savoir normalement dispensé aux êtres humains.

Avant de terminer, je voudrais revenir un instant à notre fil conducteur. Dans le paysage de montagne, les barrières tombent, les distinctions s'effondrent. Ce n'est donc pas un hasard si la métamorphose, qui efface les distinctions, a lieu dans un paysage de montagne maintes et maintes fois⁷⁷. Ici, la fluidité de signe métamorphique fonctionne à tout champ.

Quelques mots pour conclure sur le rapport entre métamorphose et systèmes religieux 'polythéistes' ou à tendance 'monothéiste'. Comment se présente-t-elle chaque fois la rencontre de l'élu ou du prédestiné avec le divin dans l'espace montagnard ? C'est là, à mon avis, le point décisif. Dans les systèmes religieux 'polythéistes' où le surhumain prend des formes multiples, changeantes — en parallèle avec la réalité du monde, puisque le 'polythéisme' est la divinisation de la réalité du monde —, la rencontre avec la dimension que nous avons généralement appelée surhumaine se déroule, selon une logique cohérente, sous le signe du polymorphisme⁷⁸. Par contre, dans les systèmes religieux où le 'polythéisme' se désagrège ou s'est désintégré, le diffuseur du nouveau credo se rapporte à la divinité tendanciellement unique en s'assimilant à elle : Moïse⁷⁹, quand il entre en contact avec le dieu d'Israël sur le sommet de la montagne, prend en quelque sorte sa physionomie et se fait le porte-parole des préceptes que l'entité supérieure lui a insufflés. Le terme « transfiguration » est généralement utilisé pour qualifier ce processus, dans une

74 Et c'est sur la séquence qu'il faut se concentrer, pas sur les différents éléments qui la composent (l'intrusion-agression de la paire de serpents, des animaux dans lesquels se concentrent des multiples valeurs symboliques ; la double transition sexuelle), aussi importants soient-ils sans doute.

75 Mais non déterministe ou mécanique : le rapport dont je parle est inhérent à la sphère symbolique (cf. *supra*).

76 BULLOCH 1985, notamment p. 19-23 a insisté sur la connexion entre Athéna, Tirésias et la sexualité. Notre perspective est, en partie, différente.

77 Cf. BUXTON 2013a, p. 21, 24 (ce savant a repris le contenu de l'article que je viens de citer, initialement paru en 1992, dans un de ses ouvrages successifs : BUXTON 1994, p. 92, 94). Voir aussi DELLA DORA 2016, qui insiste à juste titre sur le fait que les sommets des montagnes renferment un pouvoir de transformation ; BERNBAUM 2022, p. 289-291 avec les notes pertinentes. Le remarquable essai de KOELB 2021 s'inspire de Buxton.

78 Je serai plus clair, encore une fois, à travers l'exemple de Tirésias.

79 Le cas de Jésus n'est que partiellement comparable : d'ailleurs, le prophétisme (dont Moïse paraît un archétype) et le binitarisme, ou binitarianisme (le rôle reconnu à Jésus devant le Dieu d'Israël) ne peuvent pas être identifiés.

tentative de délimiter les différences entre des systèmes religieux. Dans une culture comme la grecque, la fluidité des formes est très riche et ne peut pas être réduite à une dimension unique ou prééminente. Tirésias, sur la montagne, se rapporte à un monde surhumain polymorphe et sort de la rencontre en incarnant, pour sa part, le polymorphisme qui se manifeste dans la double et réversible identité sexuelle — ce même polymorphisme qui donne accès au savoir divinatoire, un savoir supérieur⁸⁰.

Le scénario montagnard, où la connaissance ultérieure et le danger s'entremêlent, constitue le lieu propice à une rencontre rapprochée avec le divin⁸¹ : de toute façon les distinctions préétablies tombent, mais le résultat n'est pas acquis, il n'est pas le même pour toutes les religions.

Bibliographie

ACCORINTI, D., 2010, « La montagna e il sacro nel mondo greco », dans A. Grossato (éd.), *La montagna cosmica*, Milano, p. 17-42.

ADAMS, E., 2017, *Cultural Identity in Minoan Crete. Social Dynamics in Neopalatial Period*, Cambridge, [doi:10.1017/9781108178525](https://doi.org/10.1017/9781108178525).

ALBERTZ, R., 2011, « Moses as Mediator of Divine Salvation : The Late Exilic Book of Exodus (Exod 1-34*) », dans G. Eidevall & B. Scheuer (éd.), *Enigmas and Images. Studies in Honor of T.N.D. Mettinger*, Winona Lake, p. 53-72.

ALBERTZ, R., 2015, *Exodus, II : Ex 19-40*, Zürich.

ALBERTZ, R., 2017, *Exodus, I : Ex 1-18*, 2^e éd., Zürich.

ALBERTZ, R., 2018, *Pentateuchstudien*, éd. par les soins de J. Wöhrle avec la collaboration de F. Neumann, Tübingen.

AMBÜHL, A., 2005, *Kinder und junge Helden. Innovative Aspekte des Umgangs mit der literarischen Tradition bei Kallimachos*, Leuven-Paris-Dudley.

ASSMANN, A. & ASSMANN, J. (éd.), 2006, *Verwandlungen*, München.

BERNBAUM, E., 2022, *Sacred Mountains of the World*, 2^e éd., Cambridge, [doi:10.1017/9781108873307](https://doi.org/10.1017/9781108873307).

BREMMER, J., 2019, « Myth and Ritual in Greek Human Sacrifice : Lykaon, Polyxena and the Case of the Rhodian Criminal », dans J. Bremmer (éd.), *The World of Greek Religion and Mythology. Collected Essays*, II, Tübingen, p. 349-371, [doi:10.1628/978-3-16-158949-2](https://doi.org/10.1628/978-3-16-158949-2).

BRISSON, L., 1976, *Le mythe de Tirésias. Essai d'analyse structurale*, Leiden, [doi:10.1163/9789004295285](https://doi.org/10.1163/9789004295285).

BRÜGGER, C., 2017, « Homer's Iliad Book XXIV », dans S. D. Olson (éd.), *Homer's Iliad : The Basel Commentary* (trad. angl. B. Millis & S. Strack), Boston-Berlin, [doi:10.1515/9781501504396](https://doi.org/10.1515/9781501504396).

BULLOCH, A.W., 1985, *Callimachus, The Fifth Hymn. Edited with Introduction and Commentary*, Cambridge.

⁸⁰ Il faudrait réfléchir sur ce que PODEMANN SØRENSEN 2021, p. 46 écrit à propos du rapport entre divination et métamorphose : « En tant que production et interprétation des signes, la divination implique un processus de métamorphose dans laquelle le signe initialement produit ou observé est transformé en discours faisant autorité et utile. »

⁸¹ Toutefois, la perspective ici adoptée ne coïncide pas avec l'essentialisation du sacré — en tant qu'intrinsèquement inhérent au lieu où il se manifeste — chère à Mircea Eliade : le fait religieux est, au moins pour moi, une création humaine qu'on doit interpréter en termes historiques et culturels.

- BURKETT, D., 2019, « The Transfiguration of Jesus (Mark 9 : 2–8) : Epiphany or Apotheosis ? », *Journal of Biblical Literature* 138, p. 413-432, [doi:10.15699/jbl.1382.2019.542353](https://doi.org/10.15699/jbl.1382.2019.542353).
- BUXTON, R., 1994, *Imaginary Greece. The Contexts of Mythology*, Cambridge.
- BUXTON, R., 2009, *Forms of Astonishment. Greek Myths of Metamorphosis*, New York, [doi:10.1093/oso/9780199245499.001.0001](https://doi.org/10.1093/oso/9780199245499.001.0001).
- BUXTON, R., 2013a, « Imaginary Greek Mountains », dans R. Buxton, *Myths and Tragedies in Their Ancient Greek Contexts*, Oxford, p. 9-31, [doi:10.2307/632149](https://doi.org/10.2307/632149).
- BUXTON, R., 2013b, « Wolves and Werewolves in Greek Thought », dans R. Buxton, *Myths and Tragedies in Their Ancient Greek Contexts*, Oxford, p. 33-51, [doi:10.1093/acprof:oso/9780199557615.003.0003](https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199557615.003.0003).
- CALAME, C., 2000, *Poétique des mythes dans la Grèce antique*, Paris.
- CAMASSA, G., 1982, « Il simbolismo del terzo occhio e la cecità dell'indovino greco », *Quaderni di Storia* 8, 16, p. 249-275.
- CAMASSA, G., 2022, *Statuto del corpo e annuncio di salvezza, I. Dalla Grecia di età classica alla Palestina nel momento di Gesù*, Roma-Bristol (CT).
- CAPDEVILLE, G., 2017, « Caverne cretesi », dans A. Maiuri (éd.), *Antrum. Riti e simbologie delle grotte nel Mediterraneo antico*, Brescia, p. 67-97.
- CARRARA, P., 2020, « Poliido di Selimbria : qualche precisazione sulla sua opera », *Prometheus* 46, p. 112-127, [doi:10.13128/prometheus-9220](https://doi.org/10.13128/prometheus-9220).
- CHAVEL, S., 2012, « The Face of God and the Etiquette of Eye-Contact : Visitation, Pilgrimage, and Prophetic Vision in Ancient Israelite and Early Jewish Imagination », *Jewish Studies Quarterly* 19, p. 1-55.
- DAVIES, G.I., 2020, *A Critical and Exegetical Commentary on Exodus 1-18, I. Commentary on Exodus 1-10*, London-New York-Oxford-New Delhi-Sydney.
- DAVIES, W.D. & ALLISON, D.C., JR., 1991, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew, II. Introduction and Commentary on Matthew VIII-XVIII*, Edinburgh.
- DELLA DORA, V., 2016, *Mountain. Nature and Culture*, London.
- DI ROCCO, E., 2007, *Io Tiresia. Metamorfosi di un profeta*, Roma.
- DOHMEN, C., 2004, *Exodus 19-40. Übersetzt und ausgelegt*, Freiburg im Breisgau-Basel-Wien.
- DOHMEN, C., 2015, *Exodus 1-18. Übersetzt und ausgelegt*, Freiburg im Breisgau-Basel-Wien.
- DOROSZEWSKA, J., 2016, *The Monstrous World. Corporeal Discourses in Phlegon of Tralles' Mirabilia*, Frankfurt am Main-Bern-Bruxelles-New York-Oxford-Warszawa-Wien.
- FLOWER, M.A., 2008, *The Seer in Ancient Greece*, Berkeley-Los Angeles-London.
- DOZEMAN, T.B., 2021, *Esodo*, trad. it., Torino.
- FONTENROSE, J., 1959, *Python. A Study of Delphic Myth and Its Origins*, Berkeley-Los Angeles, [doi:10.2307/jj.8085318](https://doi.org/10.2307/jj.8085318).
- FONTENROSE, J., 1969, « The Spring Telphusa », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 100, p. 119-131, [doi:10.2307/2935905](https://doi.org/10.2307/2935905).
- FONTENROSE, J., 1981, *Orion. The Myth of the Hunter and the Huntress*, Berkeley-Los Angeles-London.

- FORBES IRVING, P.M.C., 1990, *Metamorphosis in Greek Myths*, Oxford.
- FOUCAULT, M., 1994, « Des espaces autres », dans M. Foucault, *Dits et écrits 1954-1988*, IV, 1980-1988. Édition établie sous la dir. de D. Defert & F. Ewald avec la collaboration de J. Lagrange, Paris, p. 752-762.
- FOWLER, R.L., 2000, *Early Greek Mythography*, I. *Texts*, Oxford, [doi:10.1093/actrade/9780198147404.book.1](https://doi.org/10.1093/actrade/9780198147404.book.1).
- FOWLER, R.L., 2013, *Early Greek Mythography*, II. *Commentary*, Oxford, [doi:10.1093/actrade/9780198147411.book.1](https://doi.org/10.1093/actrade/9780198147411.book.1).
- FRONTISI-DUCROUX, F., 2003, *L'homme-cerf et la femme-araignée*, Paris.
- GEORGIADIS, M., 2023, *The Sacred Landscape at Leska and Minoan Kythera*, Philadelphia, [doi:10.2307/jj.3876672](https://doi.org/10.2307/jj.3876672).
- GILDENHARD, I. & ZISSOS, A. (éd.), 2012, *Transformative Change in Western Thought. A History of Metamorphosis from Homer to Hollywood*, London-New York, [doi:10.4324/9781315084640](https://doi.org/10.4324/9781315084640).
- GLOVER, D.B., 2022, *Patterns of Deification in the Acts of the Apostles*, Tübingen.
- GORDON, R., 2015, « Good to Think : Wolves and Wolf-Men in the Graeco-Roman World », dans W. de Blécourt (éd.), *Werewolf Histories*, Basingstoke-New York, p. 25-60, [doi:10.1007/978-1-137-52634-2_2](https://doi.org/10.1007/978-1-137-52634-2_2).
- GUMPERT, M., 2012, *The End of Meaning. Studies in Catastrophe*, Newcastle upon Tyne.
- HANSEN, W., 1996, *Phlegon of Tralles' Book of Marvels. Translated with Introduction and Commentary*, Exeter.
- HANSON, K.C., 1994 [1995], « Transformed on the Mountain. Ritual Analysis and the Gospel of Matthew », *Semeia* 67, p. 147-170.
- HARTENSTEIN, F., 2008, *Das Angesicht JHWHs. Studien zu seinem höfischen und kultischen Bedeutungshintergrund in den Psalmen und in Exodus 32-34*, Tübingen.
- HAUGE, M.R., 2001, *The Descent from the Mountain. Narrative Patterns in Exodus 19-40*, Sheffield.
- HAWES, G., 2021, *Pausanias in the World of Greek Myth*, Oxford, [doi:10.1093/oso/9780198832553.001.0001](https://doi.org/10.1093/oso/9780198832553.001.0001).
- HAYSOM, M., 2021, « Image, Context and Worldview : Peak Sanctuaries, Tripartite Buildings and the Palace at Knossos », dans J. Bennet (éd.), *Representations. Material and Immaterial Modes of Communication in the Bronze Age Aegean*, Oxford-Philadelphia, p. 11-29, [doi:10.2307/j.ctv1mjqt7.5](https://doi.org/10.2307/j.ctv1mjqt7.5).
- HERRING, S.L., 2013, *Divine Substitution. Humanity as the Manifestation of Deity in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, Göttingen-Bristol (CT).
- HEUBECK, A., 1990, « Introduction & Commentary », dans A. Heubeck & A. Hoekstra, *A Commentary on Homer's Odyssey*, II. *Books IX-XVI*, Oxford, p. 1-143, [doi:10.1093/actrade/9780198721444.book.1](https://doi.org/10.1093/actrade/9780198721444.book.1).
- HILHORST, T., 2009, « The Mountain of Transfiguration in the New Testament and in Later Tradition », dans J. van Ruiten & J.C. de Vos (éd.), *The Land of Israel in Bible, History and Theology. Studies in Honour of E. Noort*, Leiden-Boston, p. 317-338.
- HOSSFELD, F.-L., 1998, « "Buchstabe und Geist". Bemerkungen des Alttestamentlers », dans T. Schneider & W. Pannenberg (éd.), *Verbindliches Zeugnis*, III. *Schriftverständnis und Schriftgebrauch*, Freiburg im Breisgau-Göttingen, p. 99-106.
- HUNDLEY, M.B., 2022, *Yahweh among the Gods. The Divine in Genesis, Exodus, and the Ancient Near East*, Cambridge-New York.
- HURST, A. & SCHACHTER, A. (éd.), 1996, *La Montagne des Muses*, Genève.

- HUTZLI, J., 2023, *The Origins of P. Literary Profiles and Strata of the Priestly Texts in Genesis 1–Exodus 40*, Tübingen.
- JEON, J., 2021, « The Elders Redaction (ER) in the Pentateuch : Scribal Contributions of an Elders Group in the Formation of the Pentateuch », in J. Jeon (éd.), *The Social Groups behind the Pentateuch*, Atlanta, p. 73-98, [doi:10.2307/j.ctv28w3d6z.8](https://doi.org/10.2307/j.ctv28w3d6z.8).
- JOHNSTON, S.I., 2008, *Ancient Greek Divination*, Chichester, [doi:10.1002/9781444302998](https://doi.org/10.1002/9781444302998).
- JONES, D.W., 1999, *Peak Sanctuaries and Sacred Caves in Minoan Crete*, Jonsered.
- KOELB, J.H., 2021, « Erudite Retreat : Jerome and Francis in the Mountains », dans D. Hollis & J. König (éd.), *Mountain Dialogues from Antiquity to Modernity*, London-New York-Oxford-New Delhi-Sydney, p. 109-129.
- KÖNIG, J., 2022, *The Folds of Olympus. Mountains in Ancient Greek and Roman Culture*, Princeton-Oxford, [doi:10.2307/j.ctv287skf3](https://doi.org/10.2307/j.ctv287skf3).
- LANGDON, M.K., 2000, « Mountains in Greek Religion », *The Classical World* 93, p. 461-470, [doi:10.2307/4352439](https://doi.org/10.2307/4352439).
- LEVINSON, B.M., 2012, *Fino alla quarta generazione. Revisione di leggi e rinnovamento religioso nell'Israele antico*, trad. it., Milano.
- LIPKA, M., 2022, *Epiphanies and Dreams in Greek Polytheism. Textual Genres and 'Reality' from Homer to Heliodorus*, Berlin-Boston, [doi:10.1515/9783110638851](https://doi.org/10.1515/9783110638851).
- LITWA, M.D., 2014, *Jesus Deus. The Early Christian Depiction of Jesus as a Mediterranean God*, Minneapolis.
- LONEY, A.C. & SCULLY, S. (éd.), 2018, *Oxford Handbook of Hesiod*, New York, [doi:10.1093/oxfordhb/9780190209032.001.0001](https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190209032.001.0001).
- LORAU, N., 1989, *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Paris.
- LOUDEN, B., 2011, *Homer's Odyssey and the Near East*, Cambridge, [doi:10.1017/CBO9780511779794](https://doi.org/10.1017/CBO9780511779794).
- LUPACK, S., 2010, « Minoan Religion », dans E.H. Cline (éd.), *The Oxford Handbook of the Bronze Aegean (ca. 3000-1000 B.C.)*, New York, p. 251-262, [doi:10.1093/oxfordhb/9780199873609.013.0019](https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199873609.013.0019).
- MACRIS, C., 2022, « La lecture néoplatonicienne de la biographie de Pythagore par Jamblique. Quatre exemples tirés de son traité Sur le mode de vie pythagoricien », dans P.R. Bosman & G.R. Kotzé (éd.), *Ancient Philosophy and Early Christianity. Studies in Honor of J.C. Thom*, Leiden-Boston, p. 137-178, [doi:10.1163/9789004517721_009](https://doi.org/10.1163/9789004517721_009).
- MARCUS, J., 2009, *Mark 8-16. A New Translation with Introduction and Commentary*, New Haven-London.
- MARINATOS, N., 2010, *Solar Kingship and Solar Goddess. A Near Eastern Koine*, Urbana-Chicago-Springfield.
- MICHELS, J.A., 2023, *Agenorid Myth in the Bibliotheca of Pseudo-Apollodorus. A Philological Commentary of Bibl. III.1-56 and a Study into the Composition and Organization of the Handbook*, Berlin-Boston, [doi:10.1515/9783110610529](https://doi.org/10.1515/9783110610529).
- MOBERLY, R.W.L., 1983, *At the Mountain of God. Story and Theology in Exodus 32-34*, Sheffield.
- MORRIS, C. & PEATFIELD, A., 2022, « Bodies in Ecstasy. Shamanic Elements in Minoan Religion », dans D.L. Stein, S.K. Costello & K.P. Foster (éd.), *The Routledge Companion to Ecstatic Experience in the Ancient World*, London-New York, p. 234-283, [doi:10.4324/9781003041610-19](https://doi.org/10.4324/9781003041610-19).
- MOSES, A.D.A., 1996, *Matthew's Transfiguration Story and Jewish-Christian Controversy*, Sheffield.

- MÜLLER, W. & PINI, I., 2002, « Katalog », dans M.A.V. Gill, W. Müller & I. Pini (éd.), *CMS II 8, 1. Iraklion Archäologisches Museum. Die Siegelabdrücke von Knossos. Unter Einbeziehung von Funden aus anderen Museen*, Mainz am Rhein, p. 147-432.
- NELSON, T.J., 2023, *Markers of Allusion in Archaic Greek Poetry*, Cambridge, [doi:10.1017/9781009086882](https://doi.org/10.1017/9781009086882).
- OGDEN, D., 2008, *Perseus*, London-New York, [doi:10.4324/9780203932131](https://doi.org/10.4324/9780203932131).
- OGDEN, D., 2013, *Drakōn. Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds*, Oxford, [doi:10.1093/acprof:oso/9780199557325.001.0001](https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199557325.001.0001).
- OGDEN, D., 2021, *The Werewolf in the Ancient World*, Oxford, [doi:10.1093/oso/9780198854319.001.0001](https://doi.org/10.1093/oso/9780198854319.001.0001).
- ORLOV, A.A., 2019, *The Glory of the Invisible God. Two Powers in Heaven Traditions and Early Christianity*, London-New York-Oxford-New Delhi-Sydney.
- ORLOV, A.A., 2022, *Embodiment of Divine Knowledge in Early Judaism*, London-New York, [doi:10.4324/9781003216100](https://doi.org/10.4324/9781003216100).
- PARKHOUSE, S., 2019, *Eschatology and the Saviour. The Gospel of Mary among Early Christian Dialogue Gospels*, Cambridge.
- PAVLOVITCH, P., 2018, « The Sīra », dans H. Berg (éd.), *Routledge Handbook on Early Islam*, London-New York, p. 65-78.
- PODEMANN SØRENSEN, J., 2021, « The Rhetoric of Divination : A Comparative Approach », dans J.F. Sørensen & A.K. Petersen (éd.), *Theoretical and Empirical Investigations of Divination and Magic. Manipulating the Divine*, Leiden-Boston, p. 41-73, [doi:10.1163/9789004447585_004](https://doi.org/10.1163/9789004447585_004).
- POLAK, F., 1996, « Theophany and Mediator : The Unfolding of a Theme in the Book of Exodus », dans M. Vervenne (éd.), *Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation*, Leuven, p. 113-147.
- PUCCI, P., 2007, *Inno alle Muse. (Esiodo, Teogonia, 1-115). Testo, introduzione, traduzione e commento*, Pisa-Roma.
- PUCCI, P., 2009, « The Poetry of the *Theogony* », dans F. Montanari, A. Rengakos & C. Tsagalis (éd.), *Brill's Companion to Hesiod*, Leiden-Boston, p. 37-70, [doi:10.1163/9789047440758_004](https://doi.org/10.1163/9789047440758_004).
- QUANTIN, F., 2005, « À propos de l'imaginaire montagnard en Grèce ancienne », dans S. Brunet, D. Julia & N. Lemaitre (éd.), *Montagnes sacrées d'Europe. Actes du Colloque « Religion et montagnes » (Tarbes, 30 mai-2 juin 2002)*, Paris, p. 23-34.
- RIJKSBARON, A., 2018a, « Discourse Cohesion in the Proem of Hesiod's *Theogony* », dans A. Rijksbaron, *Form and Function in Greek Grammar. Linguistic Contributions to the Study of Greek Literature*, éd. par les soins de R.J. Allan, E. van Emde Boas & L. Huitink, Leiden-Boston, p. 185-209, [doi:10.1163/9789004386129_011](https://doi.org/10.1163/9789004386129_011).
- RIJKSBARON, A., 2018b, « The Imperfect as the Tense of Substitutionary Perception », dans A. Rijksbaron, *Form and Function in Greek Grammar. Linguistic Contributions to the Study of Greek Literature*, éd. par les soins de R.J. Allan, E. van Emde Boas & L. Huitink, Leiden-Boston, p. 133-169, [doi:10.1163/9789004386129_009](https://doi.org/10.1163/9789004386129_009).
- ROBINSON, J.R., 2023, « "Listen to Him!" : Angelic and Divine Typology in Mark's Transfiguration Account », *Horizons in Biblical Theology*, p. 1-26, [doi:10.1163/18712207-12341472](https://doi.org/10.1163/18712207-12341472).
- ROSATI, G., 2007, dans Ovidio, *Metamorfosi II (Libri III-IV)*, Milano.
- SAVRAN, G.W., 2005, *Encountering the Divine. Theophany in Biblical Narrative*, London-New York.

- SCHACHTER, A., 2016, « Tilphossa : The Site and Its Cults », dans A. Schachter, *Boiotia in Antiquity. Selected Papers*, Cambridge, p. 372-380.
- SHARROCK, A., 2020, « Gender and Transformation. Reading Women, and Gender in Ovid's *Metamorphoses* », dans A. Sharrock, D. Möller & M. Malm (éd.), *Metamorphic Readings. Transformation, Language, and Gender in the Interpretation of Ovid's Metamorphoses*, Oxford, p. 33-53, [doi:10.1093/oso/9780198864066.003.0003](https://doi.org/10.1093/oso/9780198864066.003.0003).
- SKA, J.-L., 2009a, « Exodus 19 : 3-6 and the Identity of Post-Exilic Israel », dans J.-L. Ska, *The Exegesis of the Pentateuch. Exegetical Studies and Basic Questions*, Tübingen, p. 139-164.
- SKA, J.-L., 2009b, « Vision and Meal in Exodus 24 : 11 », dans J.-L. Ska, *The Exegesis of the Pentateuch. Exegetical Studies and Basic Questions*, Tübingen, p. 165-183.
- SOMMER, B.D., 2015, *Revelation and Authority. Sinai in Jewish Scripture and Tradition*, New Haven-London, [doi:10.2307/j.ctvvgx3zd](https://doi.org/10.2307/j.ctvvgx3zd).
- SPORN, K., 2013, « "Der göttliche Helikon". Bergkulte oder Kulte auf den Bergen in Griechenland », dans R. Breitwieser, M. Frass & G. Nightingale (éd.), *Calamus. Festschrift für H. Grassl zum 65. Geburtstag*, Wiesbaden, p. 465-477.
- SUÁREZ DE LA TORRE, E., 2009, « The Portrait of a Seer. The Framing of Divination Paradigms through Myth in Archaic and Classical Greece », dans U. Dill & C. Walde (éd.), *Antike Mythen. Medien, Transformationen und Konstruktionen*, Berlin-New York, p. 158-188, [doi:10.1515/9783110217247.3.158](https://doi.org/10.1515/9783110217247.3.158).
- SURLS, A., 2017, *Making Sense of the Divine Name in the Book of Exodus. From Etymology to Literary Onomastics*, Winona Lake, [doi:10.5325/j.ctv1bxhm2](https://doi.org/10.5325/j.ctv1bxhm2).
- THALMANN, W.G., 1984, *Conventions of Form and Thought in Early Greek Poetry*, Baltimore-London.
- TOMKINS, P., 2012, « Landscapes of Ritual, Identity, and Memory. Reconsidering Neolithic and Bronze Age Cave Use in Crete, Greece », dans H. Moyes (éd.), *Sacred Darkness. A Global Perspective on the Ritual Use of Caves*, Boulder, p. 59-79.
- TOMMASI, C.O., 2020, « Da indovino tebano a profeta universale. Alcune metamorfosi di Tiresia in età tardoantica », dans P. Ceconi & C. Tornau (éd.), *Städte und Stadtstaaten zwischen Mythos, Literatur und Propaganda*, Berlin-Boston, p. 269-292, [doi:10.1515/9783110656893-012](https://doi.org/10.1515/9783110656893-012).
- TORRES, J., 2014, « Teiresias, the Theban Seer », *Trends in Classics* 6, p. 339-356, [doi:10.1515/tc-2014-0018](https://doi.org/10.1515/tc-2014-0018).
- TULLY, C.J. & CROOKS, S., 2020, « Enthroned upon Mountains : Constructions of Power in the Aegean Bronze Age », dans L. Naeh & D. Brostowsky Gilboa (éd.), *The Ancient Throne. The Mediterranean, Near East, and Beyond, from the 3rd Millennium BCE to the 14th Century CE. Proceedings of the Workshop Held at the 10th ICAANE in Vienna, April 2016*, Vienna, p. 37-59.
- TYREE, L., 2013, « Defining Bronze Age Ritual Caves in Crete », dans F. Mavridis & J.T. Jensen (éd.), *Stable Places and Changing Perceptions : Cave Archaeology in Greece*, Oxford, p. 176-187.
- UGOLINI, G., 1995, *Untersuchungen zur Figur des Sehers Teiresias*, Tübingen.
- USTINOVA, Y., 2009, *Caves and the Ancient Greek Mind. Descending Underground in the Search of Ultimate Truth*, Oxford, [doi:10.1093/acprof:oso/9780199548569.001.0001](https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199548569.001.0001).
- VAN ESSEN, J., 2018, « Le Mi'rağ et la vision de Dieu dans les premières spéculations théologiques en Islam », dans J. van Essen, *Kleine Schriften*, éd. par les soins de H. Biester, III, Leiden-Boston, p. 1775-1804, [doi:10.1163/9789004336483_131](https://doi.org/10.1163/9789004336483_131).

- VERGADOS, A., 2015, « Narrative Strategies and Hesiodic Reception in Callimachus' Λουτρὰ Παλλάδος », dans A. Faulkner & O. Hodkinson (éd.), *Hymnic Narrative and the Narratology of Greek Hymns*, Leiden-Boston, p. 69-86, [doi:10.1163/9789004289512_006](https://doi.org/10.1163/9789004289512_006).
- VERGADOS, A., 2020, *Hesiod's Verbal Craft. Studies in Hesiod's Conception of Language and Its Ancient Reception*, Oxford, [doi:10.1093/os0/9780198807711.001.0001](https://doi.org/10.1093/os0/9780198807711.001.0001).
- WARNER, M., 2002, *Fantastic Metamorphoses, Other Worlds. Ways of Telling the Self*, Oxford.
- WATROUS, L.V., 1996, *The Cave Sanctuary of Zeus at Psychro. A Study of Extra-Urban Sanctuaries in Minoan and Early Iron Age Crete*, Liège-Austin.
- WEST, M.L., 1966, Hesiod, *Theogony. Edited with Prolegomena and Commentary*, Oxford.
- WEST, M.L., 1997, *The East Face of Helicon. Western Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford, [doi:10.1093/os0/9780198150428.001.0001](https://doi.org/10.1093/os0/9780198150428.001.0001).
- WEST, M.L., 2018, « Unmetrical Verses in Homer », dans D. Gunkel & O. Hackstein (éd.), *Language and Meter*, Leiden-Boston, p. 362-379, [doi:10.1163/9789004357778_016](https://doi.org/10.1163/9789004357778_016).
- WILSON, B.E., 2021, *The Embodied God. Seeing the Divine in Luke-Acts and the Early Church*, New York.
- WOLTER, M., 2016, *The Gospel According to Luke, I (Luke 1-9 : 50)*, trad. angl., Waco.
- YARBRO COLLINS, A., 2007, *Mark. A Commentary*, éd. par les soins de H.W. Attridge, Minneapolis.
- ZIMMERMANN, K., 1997, s.v. *Teiresias*, *LIMC VIII* 1, p. 1188-1191.