



Kernos

Revue internationale et pluridisciplinaire de religion
grecque antique

19 | 2006
Varia

Œdipe et le chérubin

Thierry Petit



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/kernos/467>

DOI : 10.4000/kernos.467

ISSN : 2034-7871

Éditeur

Centre international d'étude de la religion grecque antique

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2006

Pagination : 319-342

ISSN : 0776-3824

Référence électronique

Thierry Petit, « Œdipe et le chérubin », *Kernos* [En ligne], 19 | 2006, mis en ligne le 22 mars 2011, consulté le 24 août 2022. URL : <http://journals.openedition.org/kernos/467> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/kernos.467>

Tous droits réservés

Œdipe et le chérubin*

Résumé : La figure du sphinx apparaît en Grèce dans différents contextes légendaires et iconographiques, au point que l'on s'est résolu à parler de plusieurs sphinx grecs aux fonctions diverses. Toutefois un examen des seules représentations figurées permet de réduire ces différences et de faire du sphinx un gardien de l'arbre stylisé et un passeur d'âmes. En ceci, il ne diffère guère des sphinx levantins (les « chérubins » bibliques) et cyprotes. Ces derniers constituent avec l'Arbre de la Vie, la déesse et le dieu-roi un ensemble fonctionnel que l'on retrouve dans le monde hellénique, sous des formes diverses. Le sphinx thébain lui-même peut s'expliquer de la même manière. L'enjeu de la confrontation avec Œdipe est bien de nature eschatologique. Cette étude suggère de comparer l'épisode légendaire avec certains textes dits « orphiques » et propose de voir dans les « gardiens » qui interrogent le défunt des sphinx-chérubins qui gardent l'accès à l'Arbre de la Vie.

Abstract: *Oedipus and the Kerub*. The Greek sphinx shows a changing face in legend and iconography, so that one may speak of different Greek sphinxes with diverse functions. However, the study of his/her iconography allows us to reduce these differences and to consider the sphinx to be guardian of the sacred tree and psychopomp. Thus he/she is related to the Levantine (the biblical "Kerubim") and Cypriot sphinxes. The latter are formed by the Tree of Life, the goddess and the king-god – a functional unit, which can be found in different forms within Greek culture. The Theban sphinx him/herself can be explained in this way. The dialogue between Oedipus and the Monster is indeed of an eschatological nature. This study suggests the comparison with some "Orphic" texts, where the "guardians", who interrogate the deceased, could be identified as sphinxes, or even Kerubim protecting access to the Tree of Life.

Malgré les nombreuses études qui ont été consacrées au sphinx¹ grec, aucune interprétation générale qui permettrait de rendre compte de ses diverses occurrences, tant textuelles qu'iconographiques, n'a encore été proposée; il demeure ainsi en lui-même *ein altes Rätsel*². On s'accorde mal, en effet, sur le sens qu'il faut donner à cet hybride, c'est-à-dire sur la fonction qu'il exerce dans le mythe et l'image. La diversité des situations dans lesquelles il apparaît a conduit la plupart des auteurs à supposer l'existence

* Les idées exprimées ci-dessous, et qui seront développées dans un ouvrage actuellement en préparation, ont été présentées devant les membres du groupe de recherche « Interactions religieuses en Grèce, au Levant et à Chypre au premier millénaire av. J.-C. » de l'U.M.R. 7044 du C.N.R.S. à l'Université Marc Bloch de Strasbourg, le 9 février 2006. Je tiens à remercier tous les membres présents pour leurs utiles remarques.

¹ On trouve souvent le substantif français affecté d'un article féminin : « la sphinx » : par exemple, chez J.-M. MORET (1984); parfois même « la sphinge » : comme chez B. HOLTZMANN (1991). Ci-dessous on lui conservera l'article masculin, qui doit être entendu comme un neutre, genre qui manque grammaticalement en français; il se trouve – rarement il est vrai – des sphinx masculins en Grèce (voir, par exemple, *LMC* VIII, « Sphinx », n° 127, 134).

² H. DEMISCH (1977), p. 10-11.

de plusieurs types de sphinx, irréductibles l'un à l'autre, ou, du moins, aux points de convergence mal définis³.

Un ou des sphinx grec(s) ?

Pour simplifier, regroupons-les en deux grandes catégories, selon qu'ils apparaissent comme des créatures bienveillantes ou des êtres malfaisants. Parmi ces derniers, on trouve, *primo*, le « sphinx thébain », qui terrorise la cité de Cadmos, en ravissant les jeunes gens après qu'ils ont échoué à dénouer l'énigme qui leur est proposée. Parricide involontaire et ignorant de son crime, Œdipe la résoud et a raison du monstre. L'épisode est connu à la fois par les textes et par des représentations explicites (avec légendes ou phylactères) dans la peinture de vases. Viennent ensuite ceux que l'on peut appeler provisoirement les « Sphinx-Kères » : certaines représentations, notamment parmi les plus anciennes, montrent un ou plusieurs sphinx qui enlèvent des humains ou qui assistent à un combat, dans l'espoir, semble-t-il, de voir tomber l'un des deux adversaires et de jeter sur lui leur dévolu⁴; ces scènes ont été mises en relation avec des passages de l'*Iliade* où les « Kères », êtres infernaux, emportent les guerriers morts sur le champ de bataille⁵, ainsi qu'avec des mentions de sphinx chez les Tragiques⁶, qui les présentent comme des créatures chtoniennes avides de carnage⁷. Toutefois l'identification avec les Kères de l'épopée a été contestée⁸; inversement les sphinx des Tragiques ne peuvent être clairement associés à des représentations précises.

On peut classer parmi les sphinx bénéfiques des statues qui ornent de nombreuses stèles funéraires attiques entre le début et le troisième quart du VI^e siècle⁹. Elles sont presque unanimement considérées comme des gardiens de la stèle ou de la tombe¹⁰. On trouve ensuite les sphinx juchés sur des

³ Pour un résumé des divers points de vue, voir K. SCHEFOLD (1952), p. 107-112; H. WALTER, (1960), p. 63-72; P. BOSANA-KOUROU (1979); H. DEMISCH (1977); D. WOYSCH-MEAUTIS (1982); J.-M. MORET (1984); R. VOLKOMMER (1991), p. 47-64; *LMC* VIII, « Sphinx »; plus récemment W.-D. NIEMEIER (2002), p. 32-33, 50-52; W.G. REGIER (2004).

⁴ L. MALTEN (1914), p. 244, fig. 32-33; p. 245, fig. 34-35; N. VERDELIS (1951), p. 25; I. BEYER (1976), pl. 34:2; H. DEMISCH (1977), fig. 232, 233, 235-238; R. VOLKOMMER (1991), p. 51 et fig. 1-3 (= H. DEMISCH [1977], fig. 235); *LMC* VII, « Oïdipous », n° 191, 194, 195. Ils entourent la scène de combat entre Memnon et Achille au-dessus du corps d'Antilochos : H. DEMISCH (1977), p. 83, fig. 233.

⁵ *Iliade* II, 302; XI, 332; XII, 326; XVI, 687; XXI, 548; XXVI, 202. Le substantif est toujours affecté du déterminatif θανάτοιο !

⁶ Par exemple, Eschyle, *Sept*, 539; 746; Euripide, *Phén.*, 810-811; 1019-1020.

⁷ Pour les tenants de l'identification avec les Kères, voir L. MALTEN (1914), p. 243-246; H. WALTER (1960), p. 66-67; J.-M. MORET (1984), p. 20, n. 2; cf. F. HÖLSCHER (1972), p. 54; R. VOLKOMMER (1991), p. 50; *LMC* VIII, « Sphinx », p. 1185.

⁸ J.-M. MORET (1984), p. 20; R. VOLKOMMER (1991), p. 62-63.

⁹ G. RICHTER (1961), p. 2 : ca 610 – ca 530/525.

¹⁰ F. HÖLSCHER (1972), p. 53-54; D. WOYSCH-MEAUTIS (1982), p. 87. Toutefois une épigramme funéraire de Thessalie fait du sphinx qui couronnait la stèle un *Haidao kuôn*, un « chien

colonnes et dédiés dans des sanctuaires; on les nommera ci-dessous « sphinx héroïques », car Bernard Holtzmann a démontré qu'ils apparaissent certes dans des sanctuaires, mais plus précisément sur une sépulture héroïque (quand il est possible de le déterminer)¹¹. Le « Sphinx des Naxiens » trouvé à Delphes en est l'exemple le plus célèbre. On connaît aussi, dès l'Âge du Bronze, des sphinx « gardiens de l'arbre » ou « de la colonne »¹². Ce motif connaît une éclipse au début de l'Âge du Fer pour réapparaître au cours de la seconde moitié du VIII^e siècle¹³. Ainsi, dès les premiers temps de la peinture de vase, des sphinx, par paires antithétiques, flanquent un motif floral ou végétal plus ou moins élaboré, plus ou moins schématisé (Arbres de la Vie stylisés, palmettes uniques, palmettes composites, rosettes, doubles volutes, fleur de lotus, etc.)¹⁴. Signalons enfin des sphinx au comportement apparemment neutre, soit qu'ils sont isolés, soit qu'ils apparaissent en file, en frise, ou dans toute composition non scénique¹⁵.

En dépit de la diversité de ses occurrences, doit-on renoncer à proposer du sphinx grec une interprétation globale fondée sur une similitude de fonction? Tout d'abord, il faut d'emblée résister à la tentation, à laquelle ont cédé maints auteurs, de voir dans une partie de ces représentations des motifs purement « décoratifs » ou « ornementaux »¹⁶ : prêter aux Grecs une telle conception de l'image serait un pur anachronisme¹⁷. Qu'il y ait un « effet de mode » dans l'adoption de tels motifs¹⁸ au cours de la « révolution orientalisante » est très probable. Pour autant, il est par trop simpliste de n'y voir qu'une mode purement iconographique : comme nous le verrons, nombreux sont les indices qui montrent que la signification du monstre ne s'est pas

d'Hadès » : ici l'hybride est explicitement comparé, sinon identifié, à Cerbère, comparaison qui laisse planer un doute sur la bienveillance de l'être ainsi représenté : G. RICHTER (1961), p. 6; *LIMC* VIII, « Sphinx », p. 1050; voir *infra*, n. 126.

¹¹ B. HOLTZMANN (1991).

¹² A. DESSENNE (1957), p. 138, 181; H. DEMISCH (1977), p. 186; *LIMC* VIII/1, p. 1163, 1165, n° 87

¹³ H. WALTER, (1960), p. 63; R. VOLLKOMMER (1991), p. 47.

¹⁴ C'est la position caractéristique des sphinx orientaux et même égyptiens : H. DEMISCH (1977), p. 22-23, 176. Pour les sphinx antithétiques en Grèce au I^{er} millénaire, voir P. JACOBSTAHL (1927), fig. 6b; R.M. DAWKINS (1929), p. 87-97; pl. VIII, XI, CVI:2; N. VERDELIS (1951), p. 2-3, 16, 19-20, 27 et n. 6; H. WALTER (1960), p. 64; R.M. COOK (1981), pl. 43; R. VOLLKOMMER (1991), p. 54, fig. 2-3; *LIMC* VIII, « Sphinx », n° 174, 175; et bien d'autres.

¹⁵ Voir, par exemple, H. DEMISCH (1977), fig. 227; *LIMC* VIII, « Sphinx », n° 112, 117, 121, 122, 127, 130, 137, 142.

¹⁶ N. VERDELIS (1951), p. 11, 15; A. DESSENNE (1957), p. 157, 160; G.M.A. RICHTER (1961), p. 6; J.-M. MORET (1984), p. 3, 15; R.M. COOK (1981), p. 108-109; *LIMC* VIII, « Sphinx », p. 1163; N. KOUROU (2001), p. 47-48. Même Bernard Holtzmann connaît cette tentation (1991, p. 160); il admet cependant qu'une telle explication est « très fade ».

¹⁷ Cf. les remarques de méthode chez O. KEEL, Chr. UEHLINGER (2001), p. 81 §44, 254 et 256 §152, 385 §229; S. SCHROER (1987), p. 11, 16. Voir aussi W. ANDRAE (1933), p. 8; K. SCHEFOLD (1959), p. 24, 35; D. WOYSCH-MEAUTIS (1982), p. 101; cf. G. SAURON (2000), p. 24, 50-51.

¹⁸ Selon l'expression de V. PIRENNE-DELFORGE (2001), p. 180 (à propos du motif de la « déesse nue »).

perdue sur le trajet qui le mena d'Orient en Égée. Ensuite il faut s'interroger sur les causes de la prétendue aporie à laquelle les modernes semblent s'être résignés¹⁹. Elles tiennent en grande partie, semble-t-il, à des difficultés méthodologiques. D'un côté, les philologues et les historiens des religions, partant des textes (c'est-à-dire essentiellement des mythes, mais aussi des allusions chez les Tragiques), cherchent dans l'iconographie la simple illustration de ces récits... et y trouvent parfois tout autre chose, ce qui ajoute à la confusion. De leur côté, les archéologues privilégient l'étude de la sculpture monumentale, comme le fameux Sphinx des Naxiens ou les belles stèles funéraires attiques du VI^e siècle étudiées par Gisela Richter²⁰, œuvres spectaculaires certes, mais dont l'interprétation est malaisée. Au demeurant, quand les hellénistes, spécialistes des textes aussi bien que des objets, s'efforcent de donner une interprétation des documents, ils le font le plus souvent dans une perspective strictement grecque, sans guère tenir compte des origines orientales du motif²¹. Deux raisons expliquent cette propension. D'une part, la vieille idée du « miracle grec » a pu naguère dissuader de rechercher ailleurs l'explication du sphinx égéen. Inutile de nous étendre sur ce premier phénomène, suffisamment dénoncé ces dernières décennies. Il est vrai que la spécificité du rôle de l'hybride dans les récits légendaires helléniques, qui semblait sans parallèles en Orient, paraissait ici justifier l'exclusive. L'autre raison tient au principe herméneutique partagé notamment par les historiens se réclamant ou s'inspirant du structuralisme et les archéologues contextualistes, principe selon lequel un motif iconographique, un concept religieux, une pratique culturelle, etc., qui auraient été empruntés par une civilisation à une autre, acquièrent *ipso facto* une signification propre au sein du nouvel ensemble idiosyncrasique dans lequel ils s'insèrent. Parce que le respect de cette règle est impératif si l'on veut éviter le « comparatisme débridé »²², on préférera une démarche de type contextuel à une analyse « généalogique ». Pour autant, rien n'interdit, une fois cette précaution prise, de se demander si la fonction qu'exerce le sphinx dans l'iconographie et les mythes grecs est de nature similaire à celle de ses antécédents orientaux et cyprotes. Encore convient-il, au préalable, de définir cette dernière.

Il n'est pas question ici d'analyser dans le détail la signification des sphinx en Méditerranée orientale²³. Rappelons-en toutefois les caractéristiques essentielles, celles qui seront utiles à notre démonstration. Tout d'abord une

¹⁹ Voir, entre autres, H. WALTER (1960), p. 64, où il est conclu à l'hétérogénéité fondamentale de ces divers sphinx.

²⁰ G. RICHTER (1961); voir aussi récemment la découverte d'un tel sphinx près du kouros de la Porte Sacrée par les fouilleurs allemands du Céramique : W.-D. NIEMEIER (2002), p. 31-32, fig. 35-41.

²¹ Ainsi, par exemple, H. WALTER (1960), p. 63.

²² Expressions de O. KEEL, Chr. UEHLINGER (2001), p. 20 §5.

²³ Nous y reviendrons dans un ouvrage actuellement en préparation. Pour une approche de la « personnalité » du sphinx cyprote : C. D'ALBIAC (1992); Th. PETIT (2002), p. 297-298; (2004), p. 74-78 (sous presse).

précision à l'intention des hellénistes : on a depuis longtemps démontré que l'hybride que nous appelons « sphinx » à la suite des Grecs correspond au *K'rûb* (« Chérubin ») des textes vétérotestamentaires²⁴. Dans les visions prophétiques, il est le vecteur de la divinité²⁵; tandis que, dans le second récit de la *Genèse*, des sphinx/chérubins sont placés à l'est du (ou devant le) jardin d'Éden pour « garder le chemin de l'Arbre de la Vie » et en interdire l'accès au couple réprouvé²⁶. Cette dernière fonction est bien illustrée dans l'iconographie cyprote et levantine, où les sphinx « héraldiques », gardiens de l'Arbre stylisé, sont l'un des motifs favoris²⁷. En Asie – à l'exception d'Israël où le monothéisme masculin a fait disparaître progressivement la (ou les) divinité(s) féminine(s) – le sphinx est par prédilection attaché à la déesse²⁸; il flanque ainsi les fameux « trônes d'Astarté »²⁹. À Chypre, ces trois motifs (Sphinx, Arbre de la Vie, Déesse) se retrouvent associés à un quatrième, le Dieu-Roi³⁰. Tous quatre constituent dans l'iconographie cyprote une « constellation de symboles »³¹, et donc un réseau fonctionnel, qui gagne sa cohérence dans le scénario suivant : la Grande Déesse garantit au Dieu-Roi la survie dans l'Au-delà, symbolisée par l'Arbre de la Vie³²; celui-ci est gardé par deux Sphinx antithétiques, qui en autorisent l'accès (ou qui éventuellement peuvent l'interdire)³³. Il conviendra donc d'examiner s'il en va de même dans le domaine hellénique.

²⁴ Cf., entre autres, W.F. ALBRIGHT (1938); A. DESSENNE (1957), p. 181; S. SCHROER (1987), p. 50-54; O. KEEL, Chr. UEHLINGER (1993), (2001), *passim*. Comparer les descriptions d'*Ezéchiel*, 1, 5-11 et d'Apollodore, III, 5, 8.

²⁵ Ainsi, par exemple, en *Ezéchiel*, 9, 3; 10, 4; 10, 18.

²⁶ *Genèse*, 3, 24. Cf., par exemple, S. SCHROER (1987), p. 126.

²⁷ Pour Chypre, voir Th. PETIT (2004), p. 74-78; (sous presse); V. KARAGEORGHIS (2002), p. 155, fig. 321 (sur la coupe de Kourion); p. 199, fig. 395-396 (sur un vase du style d'Amathonte); OHNEFALSCH-RICHTER (1893), p. 53, fig. 52 (patère d'Idalion); pl. XXVI:2-3; S. SCHROER (1987), fig. 21, 25, etc. En Orient : A. DESSENNE (1957), p. 157, cf. p. 181-183; S. SCHROER (1987), fig. 13, 20; O. KEEL, Chr. UEHLINGER (2001), fig. 53, 182a, 184, 231a-b, 232a-b, 234a, 331b. Voir aussi les Chérubins du Temple flanquant les « palmiers », chez *Ezéchiel*, 41, 18, etc.

²⁸ A. DESSENNE (1957), p. 181-182; H. DEMISCH (1977), fig. 142; *RE*, s.v. « Sphinx », col. 1709. En Israël, on observe l'absorption de la déesse par le dieu sous la forme de l'Arbre sacré (*asberab*) : cf. S. SCHROER (1987), p. 21.

²⁹ Voir, par exemple, R.A. STUCKY (1993), p. 21-22.

³⁰ Sur les affinités du sphinx cyprote, avec l'Arbre et la Grande Déesse de Chypre, voir Th. PETIT (2002), p. 297-298; (2004), p. 74-78 (sous presse). Sur ses rapports avec le Dieu-Roi, l'Arbre et la Déesse : Th. PETIT (2006). Les liens entre les quatre figures au Levant seront examinés dans l'ouvrage en préparation.

³¹ Sur l'expression, le concept et son usage, voir O. KEEL et Chr. UEHLINGER (2001), p. 21-22 §6. Cf. U. WINTER (1983), p. 91.

³² Pour le Levant, à Tyr en particulier, ces relations sont bien résumées chez C. JOURDAIN-ANNEQUIN et C. BONNET (2001), p. 196-197. La preuve que le motif, en transitant vers Chypre, n'a pas perdu de sa valeur symbolique est administrée par la patère d'Amathonte (VII^e siècle). On y voit deux « prêtres » flanquant l'Arbre; d'une main, ils touchent une de ses fleurs, et dans l'autre, ils tiennent le signe égyptien ^c*ankb* : H. DEMISCH (1977), p. 74; V. KARAGEORGHIS (1998), fig. 19.

³³ Voir Th. PETIT (2004), (2006) (sous presse).

Typologie iconographique du sphinx grec

Mais auparavant il est nécessaire de résoudre les problèmes de méthode auxquels il a été fait allusion. Les récits des mythographes ou les mentions des Tragiques, textes qui présentent une matière légendaire déjà fortement réélaborée, ont trop retenu l'attention des savants, souvent au détriment de l'iconographie. Lorsque celle-ci fut prise en compte, ce sont les créations de la grande sculpture qui ont souvent été privilégiées, œuvres spectaculaires certes, mais dont l'hiératisme nous prive souvent des combinaisons de motifs, si précieuses pour l'interprétation de chacun d'eux. C'est en partie à ce double défaut que l'on doit l'hétérogénéité des différentes catégories de sphinx qui ont été mises en évidence par les savants. La solution pourrait résider dans une remise en ordre du corpus documentaire disponible et dans une hiérarchisation de ses types. Comme la glyptique l'a été pour les recherches d'O. Keel et de Chr. Uehlinger sur l'iconographie palestinienne³⁴, la peinture vasculaire sera notre *Leitfossil* pour appréhender la nature du sphinx grec³⁵. Aux yeux de l'exégète, ces documents offrent des avantages déterminants : ils sont assez nombreux et chronologiquement bien répartis au long des époques archaïque et classique (et au-delà); ils présentent généralement plusieurs motifs combinés, au sein de représentations « scéniques »³⁶, ce qui en facilite l'interprétation. C'est sur cette base strictement iconographique que l'on peut établir un classement typologique.

Ainsi on distinguera six classes³⁷ :

1. Le « sphinx ravisseur » (ou parfois deux sphinx), qui emporte un humain (ou qui paraît attendre l'issue d'un combat entre deux guerriers pour se saisir du vaincu).
2. Le sphinx ou le plus souvent deux sphinx antithétiques (« sphinx héraldiques »), qui flanquent un motif végétal.
3. Le sphinx posé sur une colonne et dédié dans un sanctuaire (« sphinx héroïque » : type 3a), et le sphinx sur une stèle funéraire (« sphinx funéraire » : type 3b)³⁸.
4. Le sphinx qui s'entretient avec des humains ou « sphinx causeur ».
5. Le « sphinx causeur » sur une colonne (combinaison des types 3 et 4).
6. Le sphinx descendu de sa colonne (représentée dans le champ), qui enlève ou attaque des humains (combinaison des types 1 et 3/5).

³⁴ O. KEEL, Chr. UEHLINGER (2001), p. 20 §5.

³⁵ Quelques études, comme celles de N. VERDELIS (1951) et de J.-M. MORET (1984), ont certes pris en compte la peinture de vases. Mais la première est avant tout guidée par un souci chronotypologique; quant à la seconde, on verra que nous nous écartons de ses conclusions sur plusieurs points.

³⁶ Pour le concept, voir Th. PETIT (2004), p. 52-53.

³⁷ Sans les mêmes restrictions méthodologiques, H. DEMISCH (1977), p. 76, en compte dix.

³⁸ Certes il s'agit d'œuvres de la grande sculpture qui paraissent échapper au critère de la combinaison des motifs; ce n'est cependant qu'une apparence, comme on le verra ci-dessous.

La grande majorité des auteurs établit une césure à l'intérieur de cette liste entre, d'une part, les types 1 à 3 et, d'autre part, les types 4 à 6; ces derniers constituant, selon J.-M. Moret (1984), des avatars du sphinx thébain. Si l'on s'en tient à l'iconographie, pareille coupure cependant ne se justifie pas. Ceci pour plusieurs raisons :

A) L'influence prégnante du mythe sur l'exégèse iconographique a conduit les commentateurs à tenir pour thébains les personnages qu'emporte le sphinx dans les représentations figurées (ce que fait systématiquement J.-M. Moret). En réalité, rien ne prouve que l'identification s'impose pour toutes les scènes³⁹. Objectivement il n'y a aucune raison *iconographique* de distinguer les types 1 et 6 : dans les deux cas, les hybrides enlèvent ou sont sur le point d'enlever des humains⁴⁰.

B) Si l'on se fonde sur les seuls documents figurés, pourquoi faudrait-il distinguer les « sphinx héroïques » (type 3a) des « sphinx causeurs » juchés sur une colonne (type 5) ? En vertu de la remarque de méthode exprimée par O. Keel et Chr. Uehlinger, selon laquelle la (grande) sculpture ne permet pas de combinaisons de symboles, sinon exceptionnellement⁴¹, rien n'interdit d'imaginer que le sphinx du type 3a (voire celui du type 3b) est en réalité l'équivalent du type 5. C'est d'ailleurs l'opinion de plusieurs auteurs, selon qui certaines colonnes (ou piliers) surmontées de sphinx dans la peinture de vase sont en réalité des représentations de colonnes votives dressées dans un sanctuaire (3a); ou même de stèles funéraires (3b), ce qui associerait les deux catégories⁴².

C) Sans s'interroger davantage sur les conséquences de l'observation, les archéologues ont noté que les « sphinx héroïques » (3a) sont toujours perchés sur une colonne ionique⁴³. En revanche, personne n'a remarqué que, de la même façon, la colonne associée aux « sphinx causeurs » (5), et qui forme avec eux « une entité indivise dans l'iconographie »⁴⁴, est le plus souvent d'ordre éolique ou ionique⁴⁵. Cet élément architectural a été emprunté à

³⁹ À cet égard, pourquoi faudrait-il identifier comme thébains les personnages représentés en compagnie de « sphinx causeurs » sur des lécythes à figures noires tardifs, vases dont il faut rappeler qu'ils ont été produits *en Attique* et découverts en grandes quantités dans des sépultures *attiques* (J.-M. MORET (1984), p. 45, et n. 11 pour les références bibliographiques) ? Quelle prédilection pour les Thébains auraient bien pu nourrir les défunts *athéniens* qui se firent ainsi ensevelir ?

⁴⁰ H. WALTER (1960), p. 67, reconnaît qu'il n'est pas toujours aisé de les distinguer.

⁴¹ O. KEEL, Chr. UEHLINGER (2001), p. 21-22 §6.

⁴² M. DELCOURT (1981), p. 136 et n. 3, 137; J.-M. MORET (1984), p. 34, et références bibliographiques p. 45, n. 4; p. 56, 74; *LMC* VII, « Oidipous », p. 11.

⁴³ B. HOLTSMANN (1991), p. 154 et fig. 15, 156; Cl. ROLLEY (1996), p. 40; *LMC* VIII/1, « Sphinx », p. 1165.

⁴⁴ J.-M. MORET (1984), p. 74; cf. M. DELCOURT (1981), p. 136-137.

⁴⁵ Pour des colonnes éoliennes, voir, par exemple, H. WALTER (1960), fig. 35; J.-M. MORET (1984), pl. 40:1-2; 41:2; 44:1; *LMC*, VII « Oidipous », n° 11, 49, 50. Pour la colonne ionique : H. DEMISCH (1977), fig. 271, 274; J.-M. MORET (1984), pl. 17:2-3, 18, 20-22, 25:2, 29, 33, etc. Quand il s'agit d'une colonne apparemment dorique, c'est le plus souvent que l'on a négligé de peindre

l'Orient et à Chypre qui le connaissent sous la forme du chapiteau dit « proto-éolique », sur pilier, pilastre ou stèle⁴⁶. La double volute cyprite qui se déploie à partir d'un triangle central fait clairement partie, quand elles sont complètes, des représentations de l'Arbre de la Vie⁴⁷; et, selon un processus de schématisation analogue à la synecdoque dans le domaine de la stylistique, elle peut à elle seule en tenir lieu⁴⁸. Un support de bassin en bronze cyprite daté du Bronze récent ou du début de l'Âge du Fer montre ainsi deux sphinx debout flanquant une colonne ionique⁴⁹ ! Le même phénomène s'observe en Judée, dans le Temple de Jérusalem, où, selon la description d'*Ezéchiel*, le chapiteau à double volute, appelé *Timorah*, est flanqué par des sphinx-chérubins⁵⁰, comme le sont les Arbres de la Vie dans les représentations levantines contemporaines. Or des indices convergents laissent penser que le motif de la double volute a conservé en Grèce une part au moins de son symbolisme cypro-oriental originel⁵¹. Un pithos crétois des environs de 650 est

ou d'inciser les volutes sur la figure noire des derniers temps (cf. J.-M. MORET [1984], p. 45) : comparer ainsi J.-M. MORET (1984), pl. 36:1 et 36:2. Parfois cependant ce sont de véritables chapiteaux doriques : J.-M. MORET (1984), pl. 42:3; 43:2, etc.; mais voir K. SCHEFOLD (1959), p. 55.

⁴⁶ P.P. BETANCOURT (1977); Y. SHILLOH (1979). Il apparaît en Israël au x^e ou plutôt ix^e siècle (et plus tard); on le trouve en Juda aux vii^e/vi^e siècles. À Chypre il est également attesté aux vii^e et vi^e siècles. Pour la filiation entre le chapiteau oriental et les ordres éolique et ionique, voir les références bibliographiques dans R. GINOUVÈS et R. MARTIN (1992), p. 92, n. 280; ajouter M.-Chr. HELLMANN (2002), p. 165-166. La plupart des chapiteaux proto-éoliques de Chypre ornent des stèles votives qui furent dédiées dans des sanctuaires (par exemple, M. OHNEFALSCH-RICHTER [1893], pl. LVIII-LIX). On en connaît cependant plusieurs utilisations architecturales. Les « tombes des rois » de Tamassos comportent de tels chapiteaux de pilastres qui flanquent l'entrée de la sépulture (voir l'illustration dans V. KARAGEORGHIS [1969], fig. 143 et H.G. BUCHHOLZ *et al.* [2002], fig. 2-3, p. 232-233; pour la décoration de cette tombe, voir K. WALCHER [2005]). Alors que les pilastres de Tamassos appartiennent à l'architecture funéraire, des chapiteaux proto-éoliques apparaissent également dans la même position sur un naiskos d'Amathonte (P.P. BETANCOURT [1971]), ce qui les apparente à l'architecture religieuse grecque.

⁴⁷ Voir, parmi de nombreux exemplaires, la remarquable stèle « proto-éolique » de Golgoi qui montre, au-dessus d'une double volute se déployant à partir d'un triangle central, une double palmette phénicienne; celle-ci enferme un Arbre de la Vie flanqué de deux sphinx : V. KARAGEORGHIS *et al.* (2000), p. 217, fig. 347. Voir aussi les Arbres de la Vie sur les pieds du sarcophage d'Amathonte : *ibidem*, n° 330 et fig. de la p. II; et dans la tombe 5 de Tamassos : K. WALCHER (2005), p. 79, fig. 1-3; p. 81, fig. 4-6.

⁴⁸ A. DESSENNE (1957), p. 138 et 181 (cf. 82), reconnaît cette signification à la double volute. On retrouve le même motif bien plus tard : cf. G. SAURON (2000), p. 228-229.

⁴⁹ S. BREHME *et al.* (2001), n° 47; comparer avec la description d'un tel support dans *1Rois*, 7, 36.

⁵⁰ *Ezéchiel*, 40,16; 18; 26; 31; 34; 37; cf. Y. SHILLOH (1979), p. 90. Ce *Timorah* n'est qu'une version abrégée de l'*Asherah* : S. SCHROER (1987), p. 51-52. Selon O. KEEL et Chr. UEHLINGER (2001), p. 81 §44, 174 §107, ce serait un symbole de vie et de régénération.

⁵¹ Voir déjà O. PUCHSTEIN (1907) et W. ANDRAE (1933), *passim* (spéc. p. 4, 64); et aussi H. DEMISCH (1977), p. 77, 82. Cf. les deux sphinx autour d'une colonnette sur l'architrave du temple archaïque dorique (!) d'Assos (H. DEMISCH [1977], fig. 250). Notons que le premier chapiteau ionique grec actuellement connu, qui fut découvert sur l'île de Naxos (de la fin du vii^e siècle), a été dédié dans un sanctuaire (M.-Chr. HELLMANN [2002], p. 146, fig. 191), ce qui le rapproche de l'usage votif des stèles proto-éoliques cyprites. D'autre part, on pourrait

décoré d'une scène où le motif végétal est remplacé par une sorte de piedestal sur lequel les deux sphinx qui le flanquent posent leurs pattes antérieures; deux volutes doubles soutiennent le piedestal, lequel devient ainsi un abaque, puisque l'ensemble du support prend *ipso facto* l'apparence d'un chapiteau éolique⁵². Considérés dans cette perspective, les sphinx sur colonne (types 3 et 5) acquièrent une autre portée herméneutique : en réalité, ils ne constituent pas un motif isolé, comme il semblait de prime abord, mais bel et bien une combinaison de deux figures : le sphinx et le motif à double volute !

Et l'on peut tenir le même raisonnement pour ce qui concerne les sphinx funéraires (type 3b). En effet, la partie supérieure des stèles surmontées d'un sphinx présente toujours, sculpté ou peint, un décor végétal qui comporte notamment deux volutes simples ou doubles, lesquelles évoquent clairement celles des chapiteaux éoliques-ioniques⁵³. Comme le sphinx héroïque (3a), le sphinx funéraire (3b) surmonte donc le symbole végétal schématisé⁵⁴. En conséquence, lorsque l'hybride disparaît des stèles attiques (sans doute pour cause de lois somptuaires⁵⁵), il n'est pas « remplacé » par la palmette ou anthémion⁵⁶, comme le répètent tous les auteurs à la suite de Gisela Richter⁵⁷. En fait, l'efflorescence était déjà présente sur la partie supérieure de la stèle; en couronnant désormais le monument, elle *survit* donc au sphinx⁵⁸. Plus tardivement, d'ailleurs, celui-ci réapparaîtra, entourant, en paire antithétique, l'anthémion classique⁵⁹.

Nous entrevoyons désormais la valeur symbolique du motif végétal à double volute, parfois réduit à cette dernière. La fameuse coupe du Vatican (vers 470)⁶⁰ en apporte confirmation. Dans la scène représentée sur le *tondo*, le sphinx est posé sur colonne ionique et relève donc du type 5; sans conteste

vraisemblablement étendre les conclusions ici tirées pour les chapiteaux éolique et ionique au chapiteau corinthien (rappelons que la légende de son invention en fait apparaître le modèle naturel sur une tombe) : cf. K. SCHEFOLD (1959), p. 55; G. SAURON (2000), p. 18.

⁵² *LMC* VIII, « Sphinx », n° 115; voir aussi la fleur de lotus entre les volutes du chapiteau ionique A583 du sphinx de Délos : B. HOLTZMANN (1991), p. 154, fig. 15.

⁵³ G.M.A. RICHTER (1961), voir les fig. des p. 3, 19, 20, 26, 30, 31.

⁵⁴ G.M.A. RICHTER (1961), p. 2-36; voir aussi H. DEMISCH (1977), fig. 244 et 246; Cl. ROLLEY (1996), p. 40 et fig. 33 et 34.

⁵⁵ Cicéron, *De Legibus* II, 25-26 (64-66), cf. G.M.A. RICHTER (1961), p. 38-39; Cl. ROLLEY (1996), p. 234; *LMC* VIII/1, « Sphinx », p. 1165.

⁵⁶ Pour l'anthémion, voir E. PFÜHL et H. MÖBIUS (1977), 1-5, 12, 20, 56, etc.; et aussi D. WOYSCH-MEAUTIS (1982) pl. 8, n° 32; pl. 10, n° 45, etc.; H. HILLER (1975), pl. 7:2, 14:2, 17:2.

⁵⁷ G.M.A. RICHTER (1961), p. 2; même idée chez D. OHLY (1962), p. 100; H. DEMISCH (1977), p. 86 et Cl. ROLLEY (1996), p. 40.

⁵⁸ Voir la figure, pourtant très parlante, chez G.M.A. RICHTER (1961), p. 3.

⁵⁹ WOYSCH-MEAUTIS (1982), n° 237, 373; *LMC* VIII, « Sphinx », n° 46. Pour les palmettes sur les stèles funéraires attiques, voir encore Ch. PICARD (1963), p. 1431-1432. On retrouve aussi des sphinx autour de la palmette sur le faite des sarcophages levantins (sarcophage des Pleureuses) et cypriotes (sarcophage d'Amathonte).

⁶⁰ Voir, par exemple, J.-M. MORET (1984), pl. 50:1,4.

il s'agit ici de l'affrontement entre Œdipe et le sphinx, puisque le nom d'Œdipe est inscrit dans le champ. Du pied ou du piedestal de la colonne semble surgir un rameau qui se développe en une (double) palmette⁶¹, détail qui n'a guère été noté et qui pourrait confirmer que le monde hellénique n'avait pas perdu tout souvenir du sens attaché au chapiteau à volutes et à la colonne ionique⁶². Sur un cratère apulien à volutes conservé à Naples, on voit de nouveau le sphinx interrogeant Œdipe; mais exceptionnellement ce n'est pas ici une colonne qui lui sert de perchoir : il se tient, presque en apesanteur, sur la corolle d'une gigantesque fleur⁶³. La substitution ne laisse planer aucun doute sur la valeur symbolique du support⁶⁴.

Ainsi, non seulement on peut déduire des remarques précédentes que la continuité est très probable entre les types 2, 3, 5 et 6; mais encore l'on aboutit à cette conclusion inattendue : *aussi bien les sphinx héraldiques (2), héroïques (3a) et funéraires (3b) que les sphinx causeurs et ravisseurs à la colonne (5-6) – y compris donc le sphinx thébain – sont tous des gardiens de l'Arbre de la Vie*⁶⁵. Cette déduction, si elle était avérée, attesterait la parenté entre le sphinx grec et les sphinx/chérubins cypro-levantins. Avant d'en tirer toutes les conséquences sur le sens à donner à la geste œdipéenne, notons

⁶¹ Il en va de même (sans le sphinx) sur une colonne éolique représentée sur une oinochoé de Tübingen : P. JACOBSTAHL (1927), pl. 17d.

⁶² L'idée fut déjà suggérée par H. DEMISCH (1977), p. 230. La conclusion devrait s'imposer pour une partie des autres motifs végétaux stylisés, telles la palmette, simple ou composite, la rosette ou la fleur de lotus. Pour les différentes formes simplifiées que peut prendre l'Arbre de la Vie en Grèce, voir H. DEMISCH (1977), p. 75 et 82, fig. 211, 221, 231 et 299 (vase François); cf. P. JACOBSTAHL (1927), *passim*; N. VERDELIS (1951), p. 9, 11, n. 2, 13-14, fig. 8, 10, 16; J.-M. MORET (1984) pl. 60:2; cf. son commentaire p. 73, cat. 87, pl. 50:4; *LMC* VIII/2, « Sphinx », n° 81, 134. La signification de la palmette, simple ou composite, ne fait aucun doute pour la plupart des auteurs : W. ANDRAE (1933), p. 58-60; H. DANTHINE (1937), p. 46 et fig. 356; K. SCHEFOLD (1952), p. 110; (1959), p. 24, 55 (elle est, selon lui, « Die Urbilder des Lebens »); H. DEMISCH (1977), p. 82, 230, cf. fig. 214-215; SAURON (2000), p. 24, 43-46; O. KEEL, Chr. UEHLINGER (2001), p. 81 §44; voir aussi J.-M. MORET (1984), pl. 57:1-2; 60:2; *LMC*, VIII, « Sphinx », n° 46. Pour la rosette, voir H. DEMISCH (1977), fig. 224; *LMC*, VIII, « Sphinx », n° 96, 131, 134, 239 (cf. S. SCHROER [1987], p. 52 et fig. 20). Pour les fleurs de lotus ou de papyrus : *LMC* VIII, « Sphinx », n° 81, 100.

⁶³ J.-M. MORET (1984), pl. 67:1, et commentaire p. 96-97. Cf. H. DEMISCH (1977), fig. 276. Remarquons que cette corolle est parfaitement identique à celle du vase apulien de Tolède qui représente le royaume des Enfers (par exemple, sur la jaquette de R.G. EDMONDS [2004]). Voir aussi un vase étrusque (J.-M. MORET [1984], pl. 68:1-2) où un « sphinx causeur » est représenté comme « flottant » au-dessus d'un rameau.

⁶⁴ Voir déjà H. DEMISCH (1977), p. 229-230. Lorsqu'elle évoque le motif végétal flanqué de sphinx dans le domaine grec, Nota Kourou n'hésite pas à le comparer à l'*Asberab* biblique et à parler dans ce cas de *Tree of Life* (N. KOUROU [2001], p. 31 et n. 5 [pour la bibliographie concernant l'Arbre de la Vie grec]; p. 33, 40-44). Elle conclut cependant à un motif « décoratif » (p. 40). Voir cependant W. BURKERT (1992), p. 19 et n. 27. Certes aucune mention d'un « Arbre de la Vie » n'est connue dans les textes grecs. Mais la remarque vaut tout autant pour Chypre et le Proche-Orient, où le motif est seulement connu par l'iconographie, à la seule exception – notoire, il est vrai – de *Genèse*, 3, 24. De même, on ne trouve pas non plus de mention de « déesse nue » dans les textes grecs, quoique les représentations soient bien attestées dans l'iconographie et la symbolique culturelle : S. BÖHM (1990), p. 140-141 et n. 655.

⁶⁵ Voir déjà H. DEMISCH (1977), p. 229-230.

que l'on peut ainsi mieux saisir la portée symbolique des Sphinx « héroïques » (3a) et « funéraires » (3b) : par métaphore, ils pourraient représenter la vie dans l'Au-delà qui est accordée aux morts héroïques, pour les premiers⁶⁶, aux défunts pour les seconds⁶⁷, dont ils dominent la sépulture.

D) Les développements qui précèdent compromettent en outre la distinction habituelle entre bons et mauvais sphinx. Une dernière observation incitera à l'écartier résolument. Sur la plupart des scènes de rapt (types 1 et 6), les prétendues « victimes » paraissent étrangement confiantes, consentantes, voire coopératives⁶⁸; tandis que, réciproquement, les « sphinx ravisseurs » sont étonnamment attentionnés et délicats. En particulier, certains d'entre eux posent une patte antérieure sur la tête de leur « victime » en un geste protecteur caractéristique (le « *Schutzgestus* »). L'attitude est connue dans plusieurs représentations cypriotes plus anciennes : sur le second registre de la coupe d'Idalion, datée du VII^e siècle, plusieurs sphinx qui dominent un homme à terre esquissent ce geste⁶⁹. Or sur une coupe cypriote de même facture et contemporaine de la précédente (coupe de Kourion), deux sphinx héraldiques, humant une fleur qui s'échappe d'un Arbre de la Vie, étendent sur une autre leur patte antérieure dans une pose parfaitement identique⁷⁰. On trouve aussi des sphinx grecs dans une semblable position⁷¹. Ce geste commun, ici sur une fleur de l'Arbre, là sur la tête d'un défunt, associe donc les types grecs 1 et 2; on peut proposer d'y voir une allusion à la survie du défunt dans l'Au-delà. De sorte que, loin d'être des « ravisseurs » sanguinaires, ces créatures apparaîtraient plutôt comme des passeurs d'âmes, et même littéralement des *Seelenräger*⁷², des créatures psychopompes, ce qui expliquerait la sérénité de leurs « victimes »⁷³.

⁶⁶ Pour une « démocratisation » de l'héroïsation, dont la multiplication des sphinx serait un symptôme, voir B. HOLTZMANN (1991), p. 163, n. 158; cf. K. SCHEFOLD (1952), p. 107 (Plutarque, *Cons. ad Apoll.*, 27).

⁶⁷ H. DEMISCH (1977), p. 87-88 et 230, a entrevu cette signification pour les stèles funéraires.

⁶⁸ H. DEMISCH (1977), fig. 214, 288. C'est ce qu'observent aussi ceux qui classent ces représentations dans les scènes d'« agression » (J.-M. MORET [1984], p. 19-20), mais sans en tirer les conséquences sur l'interprétation à en donner : J.-M. MORET (1984), p. 15, 16 (la victime est agrippée au sphinx; cf. L. MALTEN [1914], p. 244, fig. 33), p. 11 (elle se suspend à son cou; cf. L. MALTEN [1914], p. 245, fig. 34), p. 17, 25, 26-27 et n. 12; H. WALTER (1960), fig. 27, p. 68; D. WOYSCH-MEAUTIS (1982), p. 84; H. DEMISCH (1977), p. 84. M. DELCOURT (1981), p. 119-126, y voit plutôt une signification érotique (justement contestée par J.-M. Moret).

⁶⁹ Voir, par exemple, M. DELCOURT (1981), p. 126; J.-M. MORET (1984), pl. 10:2-3. Ce dernier n'y voit cependant qu'un motif dont le sens s'est déjà perdu (p. 15). Cependant l'hypothèse d'un sens (lequel n'est d'ailleurs pas précisé) déjà perdu dans la Chypre du VII^e siècle paraît exclue : Th. PETIT (2004), (2006). Voir aussi G. MARKOE (1985). Comparer avec le geste du sphinx sur le bas-relief d'une urne étrusque : J.-M. MORET (1984), pl. 70:1 (= *LIMC* VII, « Oidipous », n° 58a).

⁷⁰ V. KARAGEORGHIS (2002), p. 155, fig. 321.

⁷¹ P. JACOBSTAHL (1927), pl. 71c, 136b; H. DEMISCH (1977), fig. 214 (*ca* 700), fig. 229 (Vase François), cf. p. 229 et n. 48; pour l'Égypte, voir aussi *ibidem*, fig. 48, 49.

⁷² Pour le sphinx en tant que *Seelenräger*, voir les références chez J.-M. MORET (1984), p. 16, n. 5, cf. p. 17, 23-25, 27. On notera que ce rôle les rapproche d'Hermès. C'est sans aucun doute ainsi qu'il faut expliquer une scène de vase où Hermès avance entre deux sphinx antithétiques et

La disparition de ces distinctions, purement arbitraires du point de vue iconographique, permet de postuler une continuité fonctionnelle du type 1 au type 6, et donc l'existence d'un seul sphinx grec. Encore convient-il de déterminer sa fonction, seul moyen d'établir cette hypothétique unicité et d'expliquer la pluralité des scènes figurées et des situations mythologiques où il est représenté. Or le rôle que nous venons d'entrevoir s'apparente à celui qu'il tient au sein de la constellation de motifs cyprote. En conséquence, si l'on admet que le sphinx grec entretient une relation privilégiée avec le motif végétal, il faut s'assurer que les mêmes rapports existent entre le sphinx grec et les deux autres figures qui, à Chypre, composent avec lui et l'Arbre stylisé un même champ sémantique et donc une unité fonctionnelle. Il ne peut être question de développer ici un argumentaire complet sur ces deux points. Bornons-nous à indiquer un certain nombre d'indices qui confirment les liens étroits, d'une part entre le sphinx et une déesse, d'autre part, entre le sphinx et un dieu/héros-roi.

Le sphinx grec et une/la déesse⁷⁴

L'étroite subordination du sphinx grec à une divinité féminine est attestée à la fois par les textes et par l'iconographie. Dans le mythe – détail trop souvent omis –, le sphinx n'agit pas de sa propre initiative lorsqu'il s'en vient terroriser les Thébains : il *est envoyé par Héra*, qui veut les punir pour l'enlèvement du petit Chrysippos à Pise⁷⁵. Dans l'iconographie aussi, il est souvent associé à des divinités féminines. Dès le VII^e siècle, il apparaît sur le temple de Prinias dédié à une divinité féminine⁷⁶. Il est aussi attaché à Athéna, comme l'indique la *Parthénos* chryseléphantine qui, en guise de cimier, porte un sphinx flanqué de deux « Pégases »⁷⁷. D'ailleurs l'affinité qui les lie ne date pas de Phidias, puisque, sur un cratérique samien du début du VII^e siècle, un

au-dessus d'une double vrille : DEMISCH (1977), fig. 205 = *LMC* VIII, « Sphinx », n° 179. Hermès est ici directement mis en rapport avec les sphinx, comme le personnage psychopompe sur l'amphorique T251/8 d'Amathonte de Chypre : Th. PETIT (sous presse); en attendant, voir la fig. 394 chez V. KARAGEORGHIS (2002) ou (1989), pl. 15:6-7.

⁷⁵ Remarquons que, même lorsque le sphinx joue son rôle de « ravisseur », il est parfois associé à un motif végétal : J.-M. MORET (1984), pl. 10; *cf.* p. 15; et la rangée de sphinx chez H. DEMISCH (1977), fig. 232. Sur une représentation de vase, Œdipe (?) et le sphinx sont tous deux assis de part et d'autre d'un arbuste vers lequel le sphinx tend une patte (*LMC* VII/2 « Oidipous », n° 41), comme sur la coupe de Kourion (V. KARAGEORGHIS [2002], p. 155, fig. 321), et sur lequel Œdipe (?) cueille une fleur.

⁷⁴ Pour l'association de la déesse et de l'Arbre de la Vie, voir déjà N. KOUROU (2001), p. 45 et fig. 9, 48 n. 65, 50-51.

⁷⁵ Apollodore, III, 5, 8; Dion Chrys., *Orat.* XI, 8; et la plupart des auteurs. Certains cependant en font un envoyé d'Hadès (Euripide, *Phén.*, 810) ou de Dionysos (Schol. *Phén.*, 1031 et 934), dépendance tout aussi signifiante : voir *infra*.

⁷⁶ I. BEYER (1976), pl. 24; D'ACUNTO (1995) (à paraître).

⁷⁷ On le voit ainsi sur l'« Athéna du Varvakeion », aussi bien que sur d'autres copies partielles de l'œuvre : *LMC* VIII, « Sphinx », n° 72 et 74. Dans sa description de la statue, Pausanias confirme la fidélité de ces copies à l'original : « Au milieu de son casque, écrit-il, se trouve une image du sphinx » (I, 24, 5 : Μέσῳ μὲν οὖν ἐπικειται ὁ τῷ κράνει Σφίγγος εἰκὼν).

sphinx lève une patte antérieure pour toucher la robe d'Athéna⁷⁸. Le cratère apulien de Karlsruhe en fait une créature de Perséphone : sur la face A, la Reine des Enfers trône sous un naïskos soutenu par quatre colonnes; les deux colonnes de façade sont couronnées d'un chapiteau ionique surmonté d'un sphinx; de même les montants du dossier⁷⁹. Il est aussi associé à Artémis⁸⁰, à Aphrodite⁸¹, ou à d'autres divinités féminines⁸², parmi lesquelles la « déesse nue »⁸³. Certaines représentations combinent même un troisième des quatre motifs de la constellation cypriste, le motif végétal. Ainsi, sur un manche de miroir en bronze provenant de Tarente et daté des environs de 500, un personnage féminin drapé porte trois sphinx, un sur l'avant-bras droit et deux sur les épaules; ainsi disposés de manière héraldique de chaque côté de la tête de la déesse (?), ces derniers flanquent également une grande palmette grecque qui la coiffe⁸⁴.

Athéna, le sphinx et les héros royaux

D'autres représentations confirment le rapport entre une déesse et le sphinx, en y associant le dernier motif de la constellation, qui correspond au dieu-roi cypro-levantin. On sait qu'Athéna assiste souvent des héros dans leur combat contre des êtres maléfiques et chtoniens, qui représentent les forces de la mort⁸⁵. En la circonstance, elle est fréquemment accompagnée de sphinx. C'est le cas, par exemple, lorsque Persée décapite la Gorgone⁸⁶, ou quand Thésée affronte le minotaure⁸⁷, mais surtout lorsque, dans les représentations figurées, elle aide Héraclès, son protégé favori⁸⁸. Ainsi, comme en Orient et à Chypre, la déesse entretient des relations à la fois avec le sphinx et

⁷⁸ H. WALTER (1960), fig. 15. Voir aussi H. DEMISCH (1977), fig. 256a-b. Pour l'association du sphinx et d'Athéna, J.-M. MORET (1984), p. 52 et n. 3, invoque de bien obscures explications.

⁷⁹ M. PENSA (1977), p. 24, 33 fig. 1, pl. V (= H. DEMISCH [1977], fig. 255); pour l'édicule, M. PENSA (1977), p. 59, n. 177.

⁸⁰ Au sanctuaire d'Artémis Orthia : R.M. DAWKINS (1929), p. 87-97, pl. VIII, XI, XXXIX:5, LXXIII, XCVII:1, CVI, CXXVI, CXXVII, CXXVIII, CXXX, CLIII, CLXIX:4, CLXXII, CLXXVII, etc. Cf. A. DESSENNE (1960), p. 160.

⁸¹ H. PAYNE (1931), p. 246 (ca 510) : deux sphinx antithétiques posent une patte sur les épaules d'une déesse qui serait Aphrodite, selon *LMC* VIII, « Sphinx », n° 212 (ca 530). Toutefois le motif est très semblable à celui évoqué ci-dessous et n. 84 (H. DEMISCH [1977], fig. 261), la palmette étant remplacée par une double volute sur laquelle les sphinx posent une patte en un *Schutzgestus*.

⁸² Voir, entre autres, H. DEMISCH (1977), fig. 256a-b, 257.

⁸³ S. BÖHM (1990), p. 59-64, pl. 21a,b.

⁸⁴ H. DEMISCH (1977), fig. 261; cf. n. 70; comparer avec *LMC* VIII, « Sphinx », n° 212 (Aphrodite ?) : cf. n. 81.

⁸⁵ Voir, entre autres, J. Bayet (1923); C. JOURDAIN-ANNEQUIN (1989), *passim*.

⁸⁶ *LMC* VIII, « Sphinx », n° 222 (vers 550). Voir aussi le n° 223, où deux sphinx flanquent une énorme tête de Gorgone (vers 550).

⁸⁷ H. DEMISCH (1977), fig. 234; *LMC* VIII, « Sphinx », n° 219.

⁸⁸ *LMC* VIII, « Sphinx », p. 1160 et n° 218. Parfois le sphinx est supposé être l'adversaire d'Héraclès : J. BAYET (1923), p. 58 et n. 45.

avec des héros de lignées royales : Persée et Héraclès fondent la maison d'Argos, Héraclès est aussi à l'origine des deux lignées royales à Sparte⁸⁹, et Thésée appartient à la dynastie athénienne⁹⁰. En outre, souvenons-nous qu'Héraclès est identifié à Melqart – Dieu/Roi de Tyr – ainsi qu'à Malika, Dieu/Roi d'Amathonte⁹¹, à qui la Grande Déesse locale, là Astarté⁹², ici l'Amathousia⁹³, assure protection et salut. On entrevoit donc des liens similaires entre Athéna et les héros royaux, et peut-être entre Héra et Héraclès dans le monde colonial grec, comme l'ont montré C. Jourdain-Annequin et C. Bonnet⁹⁴.

Parmi les autres ancêtres royaux qui furent l'objet de toute la sollicitude de la déesse, l'un doit retenir plus particulièrement notre attention pour son affinité légendaire avec notre hybride : Œdipe lui-même. En effet, si l'on en croit un fragment de Philochore⁹⁵, Athéna l'aurait aidé à vaincre le sphinx⁹⁶. Un lécythe à figures rouges du IV^e siècle trouvé à Marion (Chypre)⁹⁷ semble confirmer le témoignage textuel⁹⁸. Alors qu'il a coutume d'accompagner Athéna quand elle assiste le héros, le sphinx envoyé par Héra est ici l'adversaire de la *Parthénos*. On aurait tort cependant d'y voir une contradiction; au contraire, nous touchons là une des caractéristiques essentielles du monstre. En vertu de ce qui vient d'être dit, il n'est doté d'aucune volonté ni même d'aucune personnalité propres. On a souvent remarqué qu'il était pratiquement dépourvu de *curriculum vitae*⁹⁹. On ne sait d'où il surgit, ni qui il est précisément quand il vient menacer Thèbes. De même son sort, après sa défaite face à Œdipe, ne semble pas avoir intéressé les mythographes,

⁸⁹ U. HUTTNER (1997), p. 43-64.

⁹⁰ Cf. W. BURKERT (1998), p. 18-19.

⁹¹ Th. PETIT (2004), (2006). À cet égard, on n'a pas tiré toutes les conséquences du caractère royal de Melqart auquel Héraclès est assimilé pour analyser la geste du héros grec, cf. U. HUTTNER (1997). Une fois encore, Chypre doit avoir joué un rôle capital dans le processus d'identification. Voir cependant les remarques de C. JOURDAIN-ANNEQUIN (1989), p. 654-655. Sur l'Héraclès grec, les études sont innombrables : voir encore récemment E. STAFFORD (2005).

⁹² C. JOURDAIN-ANNEQUIN, C. BONNET (2001), p. 196-197.

⁹³ De même doit-on sans doute évoquer ici les rapports entre la Ba'alat Gubal et Adonis (cf. S. RIBICHINI [1981], p. 149-157), ainsi qu'entre Isis et Osiris (tels qu'ils étaient conçus et/ou adoptés par les peuples cypristes et phéniciens; pour l'assimilation entre Malika d'Amathonte, Adonis et Osiris, voir Th. PETIT [2004], p. 62-65 et [2006]).

⁹⁴ C. JOURDAIN-ANNEQUIN, C. BONNET (2001), p. 214-217, 220-221.

⁹⁵ FGH 328 F. 82.

⁹⁶ En ce sens, rappelons que la description de l'*Athéna Parthénos* de Phidias ne laisse aucun doute possible : dans l'esprit du Périégète, le sphinx qui orne son casque est bien le sphinx thébain; il précise, en effet : ἃ δὲ ἐς τὴν Σφίγγα λέγεται, γράψω προελθόντος ἐς τὰ Βοιωτικά μοι τοῦ λόγου (I, 24 5; sauf à considérer le passage comme une glose tardive, ce qui est possible).

⁹⁷ H. DEMISCH (1977), fig. 281 (= LMC VII, « Oidipous », n° 77).

⁹⁸ Au demeurant, Athéna a déjà aidé d'autres héros à vaincre des êtres qui appartiennent à la parentèle du sphinx : l'Hydre de Lerne, Cerbère et Orthros, vaincus par Héraclès; la Chimère, vaincue par Bellérophon : cf. H. DEMISCH (1977), p. 92 et 100.

⁹⁹ Voir, par exemple, M. DELCOURT (1981), p. 110.

puisque les différentes versions du mythe sont extrêmement imprécises sur ce point¹⁰⁰. En réalité, il apparaît comme une pure émanation, une hypostase¹⁰¹ de la divinité dont il dépend; il se comporte en simple commissionnaire, qui surgit comme par génération spontanée pour exécuter les ordres de la déesse, favorables ou défavorables aux mortels, selon les cas, puis s'évanouit sans laisser de trace une fois sa mission accomplie.

Ainsi, comme à Chypre et au Levant, l'affinité fonctionnelle du sphinx grec non seulement avec le motif végétal dont il a la garde, mais aussi avec une déesse et un héros royal semble bien attestée. Et tout porte à croire que le scénario qui exprime le mieux ces rapports dans le monde hellénique est identique à celui que l'on peut reconstituer en Méditerranée orientale¹⁰².

L'énigme de l'énigme

Ni bénéfiques, ni maléfiqes en eux-mêmes, les sphinx exécutent les instructions de la divinité. Or leur tâche essentielle est de veiller sur l'Arbre. Le plus souvent leur présence héraldique autour de ce symbole vitaliste est l'indication implicite mais évidente qu'ils en autorisent l'accès, soit aux défunts (sur les stèles funéraires), soit aux héros (dans le cas des « sphinx héroïques »). Exceptionnels sont les exemples où ils sont dépêchés pour l'interdire. Ces occurrences méritent d'autant plus qu'on s'y attarde et qu'on les compare. À ma connaissance, elles sont seulement au nombre de deux. Dans la *Genèse*, les Chérubins (*i.e.* des sphinx, sans doute au nombre de deux selon les parallèles iconographiques) sont placés devant le jardin d'Eden pour interdire au couple fautif l'accès à l'Arbre de la Vie¹⁰³. Dans la légende d'Œdipe, le sphinx, juché sur une colonne ionique – qui ne serait rien d'autre, selon notre analyse, qu'une forme schématisée de l'Arbre –, a été envoyé pour exécuter la vengeance d'Héra envers les Thébains. Le parallélisme des deux situations ne peut être fortuit¹⁰⁴; on peut suggérer que ce dont le sphinx

¹⁰⁰ Il disparaît dans des circonstances peu claires. Se suicide-t-il, lui, créature ailée, en se précipitant dans le vide du haut du Mont Phicion ou de l'acropole de Thèbes (Apollodore III, 5, 8)? Est-il tué par Œdipe, comme semblent l'indiquer une version du mythe ou certaines représentations : H. DEMISCH (1977), fig. 281? Son sort paraît donc un détail accessoire dans l'économie générale du mythe, cf. *LIMC* VII/1, « Oidipous », p. 1 et 11; M. DELCOURT (1981), p. 105-107, 129-131.

¹⁰¹ Au sens que donne à ce terme U. WINTER (1983), p. 508-509.

¹⁰² Voir notamment C. JOURDAIN-ANNEQUIN, C. BONNET (2001), p. 196-197, 214-217, sur le parallélisme entre les couples Melqart-Astarté et Héraclès-Héra (dans le monde grec colonial), y compris sur le rôle de la déesse dans l'apothéose du dieu-héros (p. 220-221).

¹⁰³ H. DEMISCH (1977), p. 83, s'étonne que le sphinx revête, pour la première fois en Grèce, un aspect négatif. C'est oublier les Chérubins bibliques.

¹⁰⁴ Certes l'épisode de la faute et de la punition dans le second récit de la *Genèse*, pourrait bien être un remaniement qui s'inscrit dans une perspective théologique précise des milieux judéens (Je remercie Jean-Marie Husser d'avoir attiré mon attention sur ce point). Toutefois la trame narrative du mythe thébain et du récit de la *Genèse*, ainsi que les rapports entre les protagonistes présentent d'étonnantes similitudes. On peut les résumer ainsi : une divinité punit des humains d'une faute commise; elle les prive métaphoriquement de la vie éternelle en plaçant

menace les fils de Cadmos, ce n'est pas « simplement » d'une mort physique, comme le sens obvie de la légende le laisserait penser : on devrait aussi y voir la métaphore d'une punition de nature eschatologique¹⁰⁵.

Mais, si tel est bien le cas et si la légende renferme un tel message, pourquoi ne pas l'exprimer clairement, et surtout pourquoi avoir introduit l'énigme, absente de la trame narrative biblique ? S'il y a effectivement un récit derrière le récit, un sens dissimulé derrière les images, ils se pourrait que l'énigme en réalité ne soit pas proposée à la sagacité d'Œdipe, mais bel et bien à celle du spectateur ou de l'auditeur lui-même. C'est donc l'existence même de ce thème dans l'épisode thébain qui semble constituer un mystère¹⁰⁶.

D'ailleurs les mythographes semblent avoir accordé peu d'importance à son contenu formel; en effet, non seulement il a varié au cours des temps¹⁰⁷, mais la version que nous connaissons (« Qu'est-ce qui, doté d'une seule voix, a d'abord quatre pieds, puis deux, puis trois ? »¹⁰⁸), quoique ancienne, pourrait avoir été introduite tardivement dans le récit¹⁰⁹. Surtout il est étrange que la légende fasse dépendre la vie des Thébains, ou, selon nos déductions, leur destin d'Outre-Tombe, d'une devinette aussi enfantine, voire un rien puérite¹¹⁰. Ceci semble indiquer que l'essentiel réside non dans la nature, mais dans la présence même d'une énigme dans le récit, qui constitue en elle-même un mytheme. Diverses solutions ont été proposées pour l'expliquer¹¹¹.

un ou des sphinx-chérubins près de l'Arbre de la Vie pour leur en interdire l'accès. Le « mytheme » est donc identique.

¹⁰⁵ Plusieurs auteurs semblent avoir entrevu une solution de cette sorte : K. SCHEFOLD (1952), p. 109-110 (mais cf. sa note 12); H. DEMISCH (1977), p. 86, 99 et fig. 227, 224; B. HOLTZMANN (1991) p. 160-161. J.-M. MORET lui-même, (1984), p. 56, admet qu'on est tenté de « lire la scène dans une perspective eschatologique ». Le même auteur (p. 74) compare la confrontation d'Œdipe et du sphinx à la *δοκιμασία*; cf. aussi, p. 99. Sur l'amphorisque T251/8 d'Amathonte (Th. PETIT [sous presse]; en attendant, voir la fig. 394 chez V. KARAGEORGHIS [2002] ou [1989], pl. 15:6-7), la scène principale, où le défunt à cheval est conduit par un être psychopompe vers l'Arbre de la Vie gardé par les sphinx, évoque bien, d'une part, les trajets chtoniens sur les urnes étrusques (Th. PETIT (sous presse), ainsi que le *Hero equitans* grec (N. KOUROU [2001], p. 52-53, fig. 14-15); mais, d'autre part, elle permet peut-être d'expliquer un groupe étrange trouvé près de Reggio et classé par H. Demisch parmi les sphinx *ungewisser Bedeutung* : un cavalier et sa monture sont emportés sur le dos d'un sphinx (H. DEMISCH [1977], p. 95-96). Le trajet à cheval vers l'au-delà est métaphoriquement (!) facilité, du moins autorisé, par le sphinx qui en est le gardien.

¹⁰⁶ Pour une analyse des différents types d'énigmes : M. DELCOURT (1981), p. 141-152.

¹⁰⁷ H. DEMISCH (1977), p. 97 et n. 86; M. DELCOURT (1981), p. 145 et n. 6; J.-M. MORET (1984), p. 40, n. 2-3. À cet égard, les explications de J.-M. Moret (p. 49-50) sont peu convaincantes.

¹⁰⁸ Apollodore, III, 5, 8; des fragments d'une hydrie conservés à Bâle et datés de 520/510 confirment l'existence du dialogue au VI^e siècle : M. DELCOURT (1981), p. 130 n. 5 et 145; M. MORET (1984), pl. 23.

¹⁰⁹ Sur l'ancienneté du motif : M. DELCOURT (1981), p. 127-128, 145. Mais l'énoncé est inconnu dans la tragédie du V^e siècle : *ibidem*, p. 147. Cf. *RE*, s.v. « Sphinx », col. 1709; J.-M. MORET (1977), p. 40, n. 2.

¹¹⁰ Même opinion chez M. DELCOURT (1981), p. 141, 145, 147.

¹¹¹ Comme celle de M. DELCOURT (1981), p. 141-152.

Personne cependant¹¹² n'a proposé de le rapprocher des textes dits « orphiques », découverts dans des tombes de mystes, qui contiennent des prescriptions auxquelles le défunt doit se conformer lors de son trajet dans l'Au-delà. On y décrit pourtant un itinéraire au cours duquel le voyageur doit fournir des réponses et prononcer certaines formules qui lui ouvriront la route. Les textes, dont le nombre s'est considérablement accru ces dernières décennies, peuvent être répartis en deux grandes séries (A et B), qui ont trait au même substrat théologique, les lamelles de Pelinna (P1-2) permettant, semble-t-il, d'établir le raccord entre les deux groupes¹¹³. Les textes du groupe B (avec quelques variantes) sont libellés de la sorte¹¹⁴ :

À droite des demeures d'Hadès, tu trouveras une source près de laquelle se dresse un cyprès blanc : tu ne dois en aucun cas t'en approcher. Plus loin tu trouveras de l'eau fraîche qui coule du lac (marais) de Mémoire (Mnémosyne) et au-dessus se trouvent des gardiens; ceux-ci te demanderont avec un sage entendement pourquoi tu explores les ténèbres de l'Hadès obscur. Dis-leur : 'Je suis Enfant de la terre et du Ciel étoilé, mais ma race est céleste et cela vous le savez vous-mêmes. Je défaille de soif : donnez-moi vite à boire de cette eau fraîche qui coule du lac de Mémoire (Mnémosyne) !'¹¹⁵.

Suit une évocation du sort délectable qui attend l'initié en cas de réponse adéquate : il séjournera alors en compagnie des « autres Mystes et Bacchoi »¹¹⁶, des « autres héros »¹¹⁷, avec lesquels il célébrera les rites sacrés et prendra part au Banquet des Bienheureux¹¹⁸.

Les textes du groupe A sont plus laconiques. Devant Perséphone et d'autres dieux, parmi lesquels on croit reconnaître Hadès et Dionysos, l'initié devra prononcer ces paroles : « je suis venu, pur parmi les purs »¹¹⁹.

Les textes de Pelinna, gravés sur des lamelles en forme de feuille de lierre et déposés dans la tombe d'une initiée, évoquent également un dialogue au cours duquel la défunte devra réciter une formule précise¹²⁰ :

Tour à tour tu es morte et tu es née, trois fois fortunée, en ce jour. Dis à Perséphone que c'est Bakchios lui-même qui t'a délivrée.

¹¹² À l'exception de R.G. EDMONDS (2004), p. 63 (mais voir *infra* n. 126).

¹¹³ Différents travaux, qui font suite aux découvertes importantes de ces dernières décennies, ont insisté sur le rapport entre Perséphone, en tant que Reine des Enfers, et Dionysos Bakchios, peut-être son fils : qu'on se reporte récemment à S. ILES JOHNSTON, J. MCGIVEN (1996); G. PUGLIESE CARRATELLI (2003) et W. BURKERT (2004), p. 74-85; en dépit des réticences, excessives sans doute, de R.G. EDMONDS (2004), p. 56-62, 72-74, etc.

¹¹⁴ Chr. RIEDWEG (1998), p. 392-398; G. PUGLIESE CARRATELLI (2003); R.G. EDMONDS (2004), p. 35, 110.

¹¹⁵ Chr. RIEDWEG (1998), p. 394-398.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 395-396 (B10).

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 394-395 (B1).

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 392 (P1-2); cf. W. BURKERT (2003a), p. 25; R.G. EDMONDS (2004), p. 84, 88.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 392-392 (A1, A2-3, A4, A5).

¹²⁰ Chr. RIEDWEG (1998), p. 392 (P1-2).

Nombreux furent les commentateurs qui glosèrent sur le rôle que Perséphone, en tant que Reine des Enfers, et Dionysos, comme Bakchios et Lysios, jouent dans ce périple. En revanche, on s'est peu interrogé¹²¹ sur la personnalité des φυλάκεις qui surveillent l'accès au séjour des Bienheureux, lequel est symboliquement représenté par un trajet vers « les demeures d'Hadès » et/ou vers Perséphone; c'est sur ce chemin qu'ils attendent l'initié pour l'interroger. Si l'on excepte l'épreuve orale, leur fonction est similaire à celle des « Chérubins » (מִיִּבְרֵכִים), c'est-à-dire des sphinx, qui sont placés par YHWH à l'est du jardin d'Eden (דָּעֵן גַּל סֹדְקָם), « pour garder » – autant le lexique de l'hébreu (רָמַשׁ) que celui de la *Septante* (φυλάσσειν) renforcent le parallélisme – « le chemin de l'Arbre de la Vie » (מִיִּהָה עַד רְדִיחָא)¹²². Ils ne sont pas identifiés, mais dans les textes du groupe B un détail permet de se représenter quelque peu leur aspect. En effet, il est précisé que les « gardiens » se trouvent au-dessus (ἐπίπερθεν) du lac (ou du marais) de Mémoire (Mnésmosyne)¹²³. Comment expliquer cette étrange position, sinon en supposant qu'ils *volent* au dessus des eaux, qu'ils sont donc *ailés*¹²⁴, comme le sont les sphinx/chérubins qui gardent l'Arbre de la Vie dans les représentations figurées, aussi bien cypro-levantines que grecques ?

Enfin, comme le sphinx grec seconde une déesse dans l'iconographie et dans les textes, les « gardiens » assistent Perséphone. Un document vient opportunément illustrer cette dépendance et corrobore l'identification de manière décisive. Il s'agit du cratère de Karlsruhe déjà évoqué : on y voit Perséphone siégeant en souveraine sous un naïskos soutenu par quatre colonnes¹²⁵; deux sphinx sur des chapiteaux ioniques couronnent les deux colonnes de façade (deux autres sont perchés sur le trône de la déesse, sur les montants du dossier). Ils sont ici clairement associés à la Reine des Enfers, et, placés en avant de son trône, en contrôlent l'accès¹²⁶.

¹²¹ À l'exception de R.G. EDMONDS (2004), p. 61-63, et bibliographie n. 91; lequel a montré en outre que les gardiens du monde d'En-bas constituent un des motifs récurrents du voyage d'Outre-Tombe : R.G. EDMONDS (2004), p. 22-23. Mais voir n. 126.

¹²² La *Septante* porte καὶ ἔταξεν τὰ χερουβιμ... φυλάσσειν τὴν ὁδὸν τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς.

¹²³ B2, B10, B11 : Chr. RIEDWEG (1998), p. 395-398. Une seule lamelle (B1) porte « devant » (ἐπίπερθεν) : Chr. RIEDWEG (1998), p. 394-395; mais ce texte paraît quelque peu isolé puisqu'il est aussi le seul à placer le cyprès « à gauche » des demeures d'Hadès; cf. R.G. EDMONDS (2004), p. 49-50. Je remercie chaleureusement Claire Lefevre pour ses commentaires éclairés sur l'adverbe grec. Sous cette forme le terme est un *bapax*. La forme avec spirante ἐφύπερθεν est aussi très rare. Le sens est toujours celui de « par-dessus » (Josèphe, *Ant. j.*, III, 130; Apollon., *Arg.*, IV, 176) ou, avec nuance d'origine, « d'en haut » (*Odyssée*, IX, 383; Théocr., *Id.*, XXIII, 59; *Souda*, s.v. etc.).

¹²⁴ On peut les imaginer perchés en hauteur sur... une colonne (?), au bord du lac (marais).

¹²⁵ M. PENZA (1977), p. 24, 33 fig. 1, pl. V (= H. DEMISCH [1977], p. fig. 255); pour le naïskos, voir *ibidem*, p. 59, n. 177.

¹²⁶ R.G. EDMONDS (2004), p. 61-62, pense que les gardiens se tiennent « in the halls of Hades »; cette position est ainsi illustrée par le cratère de Karlsruhe; p. 63, est brièvement évoqué le sphinx thébain comme possible parallèle aux gardiens des lamelles d'or. Quoiqu'il reconnaisse que les φρένες πευκαλίμια, siérait assez au sphinx thébain, Edmonds rejette cependant l'identification, pour la double raison que les gardiens, selon lui, ne peuvent être des monstres, et

Dans l'hypothèse ici défendue, il faudrait donc considérer que la légende d'Œdipe, à un certain stade de son élaboration (au VI^e siècle ?), aurait été contaminée par le thème mystérieux mis ci-dessus en lumière, et constituerait de ce fait la version exotérique d'un récit aux ressorts bien plus profonds, dans lequel les initiés pouvaient reconnaître une métaphore mythique du sort qui leur était promis dans l'Au-delà et des épreuves qu'ils devraient surmonter pour y accéder¹²⁷.

Ces considérations ouvrent donc d'autres perspectives dans l'interprétation de l'épisode qui constitue le cœur de la légende œdipéenne; mais il conviendrait aussi de réexaminer méthodiquement les représentations de sphinx « causeurs » (types 4 et 5). Comme sur les scènes de rapt, l'identification comme thébains des personnages qui affrontent l'hybride ne va pas de soi. Dans un grand nombre de cas, comme, par exemple, sur un lécythe à fond blanc de Tarente et sur le col du vase apulien dit « de Patrocle »¹²⁸, on sera tenté de mettre dans la bouche des sphinx représentés les paroles prononcées par les *phylakes* des lamelles, et dans celle de leurs interlocuteurs, ici Œdipe, là le défunt (?), les réponses que doit leur faire le myste. L'hybride semble donc parfaitement à sa place dans ce contexte initiatique. De sorte que, connaissant le rôle majeur que joue le dieu au lierre dans les textes « orphiques », ce ne peut être pure coïncidence si, selon Hérodote (IV, 79), le palais du roi scythe Skylès, fervent zélateur de Bakcheios et candidat à l'initiation dionysiaque, était entouré de sphinx et de griffons en pierre blanche (τήν περίξ λευκοῦ λίθου σφίγγες τε καὶ γρύπες ἔστασαν)¹²⁹.

Thierry PETIT

Université Marc Bloch – Strasbourg II
9, place de l'Université
F – 67084 STRASBOURG Cedex
Courriel : tpetit@umb.u-strasbg.fr

que la question posée aux mystes ne fait pas appel à l'intelligence de l'impétrant comme l'énigme posée à Œdipe, raisons qui ne paraissent pas rédhitoires. Notons aussi par ailleurs que l'expression « chien d'Hadès » sur la stèle thessalienne (voir *supra*, n. 10) ne peut être que métaphorique (comme Cerbère, le sphinx est « gardien de l'accès aux Enfers »).

¹²⁷ M. DELCOURT (1981), p. 148-151, s'est posé la question d'un rapport de l'énigme avec les Mystères. Elle conclut cependant à une initiation à caractère social. À cette exception près, H. DEMISCH (1977), p. 224, est – à ma connaissance – le seul auteur à avoir proposé une solution précise et de nature eschatologique à l'« énigme de l'énigme ». Il suggère d'y voir une allusion au cycle égyptien de la course du soleil, lequel est souvent représenté dans les phases successives de sa course comme un bambin, un homme adulte et un vieillard appuyé sur son bâton. Une telle interprétation n'est nullement incompatible avec celle qui est ici avancée (*cf.* p. 225-226). Notons que déjà Ch. PICARD (1063), p. 143, comparait le contenu des lamelles orphiques avec le *Livre des morts* égyptien, sans pour autant les rapprocher de l'énigme du sphinx thébain; voir aussi G. ZUNTZ (1971), p. 370-376; W. BURKERT (2003), p. 25-26; (2004), p. 87-88; R.G. EDMONDS (2004), p. 32-33, 48. Notons en ce sens que, dans le livre de *Amdouat*, des sphinx égyptiens, c'est-à-dire mâles et aptères, sont gardiens d'une porte (cinquième heure).

¹²⁸ Lécythe de Tarente : J.-M. MORET (1984), pl. 42:3-5 (= *LMC* VII, « Oidipous », n° 12). Vase apulien : *ibidem*, pl. 67:1 (= *LMC* VII, « Oidipous », n° 67).

¹²⁹ Pour la signification dionysiaque des griffons, voir, par exemple, H. METZGER (1944-1945) et D. WOYSCH-MEAUTIS (1982), p. 86, et fig. 41.

Bibliographie

- W.F. ALBRIGHT, « What were the Cherubim ? », *Biblical Archaeologist* 1 (1938), p. 1-3.
- Br. ALROTH, *Greek Gods and Figurines. Aspects of the Anthropomorphic Dedications*, Uppsala, 1989 (*Boreas*, 18).
- W. ANDRAE, *Die Ionische Säule. Bauform oder Symbol*, Berlin, 1933.
- J. ASSMANN, *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, Paris, 2003 [trad. de l'allemand, 2001].
- J. BAYET, « Hercule funéraire », *MEFRA* 39 (1921-22), p. 219-266, pl. VII.
- , « Hercule funéraire (suite et fin) », *MEFRA* 40 (1923), p. 19-102.
- C.G. BENNETT, *The Cults of the Ancient Greek Cypriots*, Ann Arbor, 2003.
- Cl. BERARD, *Anodoi. Essai sur l'imagerie des passages chthoniens*, Rome, 1974 .
- P.P. BETANCOURT, « Archaeological Notes: An Aeolic Shrine in Philadelphia », *AJA* 75 (1971), p. 427-428, pl. 91-92.
- , *The Aeolic Style in Architecture*, Princeton, 1977.
- I. BEYER, *Die Tempel von Dreros und Prinias A und die Chronologie der kretischen Kunst des 8. und 7. Jabs. v.Chr.*, 2 vol. Fribourg-en-Brisgau, 1976.
- St. BÖHM, *Die nackte Göttin*, Mayence, 1990.
- J. BOARDMAN, « A Sam Wide Group Cup in Oxford », *JHS* 90 (1970), p. 194-195.
- , *The Greeks Overseas Their Early Colonies and Trade*, Londres, 1988.
- C. BONNET, *Melqart. Cultes et mythes de l'Héraclès tyrien en Méditerranée*, Louvain / Namur, 1988 (*Studia Pboenicia*, 8).
- , « Héraclès en Orient : interprétations et syncrétismes », in C. BONNET et C. JOURDAIN-ANNEQUIN (éds), *Héraclès. D'une rive à l'autre de la Méditerranée. Bilan et perspectives*, Bruxelles / Rome, 1992, p. 165-198.
- P. BOSANA-KOUROU, *The Sphinx in Early Archaic Art*, Oxford, 1979.
- S. BREHME, M. BRÖNNER, V. KARAGEORGHIS, et al., *Ancient Cypriot Art in Berlin*, Nicosie, 2001.
- H.G. BUCHHOLZ, H. MATTHÄUS et K. WALCHER, « The Royal Tombs of Tamassos. State of Research and Perspectives », in A. HERMARY et al. (éds), *Chypre à l'époque des royaumes. Mélanges en l'honneur de Marguerite Yon*, Paris, 2002 (*CCEC*, 32), p. 219-242.
- W. BURKERT, *The Orientalizing Revolution*, Cambridge (Mass.), Londres, 1992.
- , « Héraclès et les animaux. Perspectives préhistoriques et pressions historiques », in C. BONNET, C. JOURDAIN-ANNEQUIN et V. PIRENNE-DELFORGE (éds), *Le Bestiaire d'Héraclès (III Rencontre héracléenne)*, Liège, 1998, p. 11-26.
- , *Les cultes à mystères dans l'Antiquité* [trad. de l'anglais 1987], Paris, 2003a.
- , « Migrating Gods and Syncretismus: Forms of Cult Transfer in the Ancient Mediterranean », in *Kleine Schriften II. Orientalia*, Göttingen, 2003b, p. 17-36.
- , *Babylon, Memphis, Persepolis. Eastern Contexts of Greek Culture*, Cambridge (Mass.) / Londres, 2004.
- Chr. M. COCHE-ZIVIE, « Sphinx », *RLÄ*, V (1984), col. 1139-1147.
- R.M. COOK, *Clazomenian Sarcophagi*, Mayence, 1981.
- M. D'ACUNTO, « I cavalieri di Prinias e il tempio A », *Annali di archeologia e storia antica*, NS. 2 (1995), p. 15-55.
- , « Il tempio di Prinias: una riconsiderazione dell'architettura e della decorazione scultorea », à paraître dans *Annuario della scuola di Atene*.
- C. D'ALBIAC, « Some Aspects of the Sphinx in Cyprus: Status and Character », *Studies in Honour of V. Karageorghis*, Nicosie, 1992, p. 285-290.
- H. DANTHINE, *Le palmier-dattier et les arbres sacrés dans l'iconographie de l'Asie occidentale ancienne*, Paris, 1937.
- R.M. DAWKINS, *The Sanctuary of Artemis Orthia at Sparta*, Londres, 1929.
- M. DELCOURT, *Œdipe ou la légende du conquérant*, Paris, 1981².
- H. DEMISCH, *Die Sphinx. Geschichte ihrer Darstellung von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Stuttgart, 1977.

- A. DESSENNE, *Le Sphinx. Étude iconographique I. Des origines à la fin du second millénaire*, Paris, 1957.
- , « Le Sphinx d'après l'iconographie jusqu'à l'archaïsme grec », in *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, Strasbourg, 1960, p. 155-161.
- M. DETIENNE et J.-P. VERNANT, *Les ruses de l'intelligence. La Métis des Grecs*, Paris, 1974.
- H. DIEPOLDER, *Die attischen Grabrelief des 5. und 4. Jhdts v.Chr.*, Berlin, 1931.
- R.G. EDMONDS, *Myths of the Underworld Journey. Plato, Aristophanes, and the 'Orphic' Gold Tablets*, Cambridge, 2004.
- L. EDMUNDS, « La Sphinx thébaine et Park Tyaing, l'Œdipe birman », in Cl. CALAME (éd.), *Métamorphoses du mythe en Grèce antique*, Genève, 1988, p. 213-227.
- Fr. EICHLER, « Thebanische Sphinx. Ein Bildwerk aus Ephesos », *Jahreshefte des österreichischen archäologischen Institutes in Wien*, 30 (1937), p. 75-110.
- P. GARDNER, *Sculptured Tombs of Hellas*, Londres, 1896.
- R. GINOUVÈS et R. MARTIN, *Dictionnaire méthodique de l'architecture grecque et romaine II*, Paris, 1992.
- U. HAUSMANN, « Oidipous und die Sphinx », *Jahrbuch der Staatlichen Kunstsammlungen in Baden-Württemberg* 9 (1972), p. 7-36.
- W. HELCK, *Die Beziehungen Ägyptens und Vorderasiens zur Ägäis bis ins 7. Jahrhundert v.Chr.*, Darmstadt, 1979.
- M.-Chr. HELLMANN, *L'architecture grecque 1. Les principes de la construction*, Paris, 2002.
- H. HILLER, *Ionische Grabreliefs der ersten Hälfte des 5. Jhdts v. Chr.*, Tübingen, 1975 (MDAI, Beiheft 12).
- H. HOFFMANN, *Sotades. Symbols of Immortality on Greek Vases*, Oxford, 1997.
- F. HÖLSCHER, *Die Bedeutung archaischer Tierkampfbilder*, Würzburg, 1972.
- B. HOLTSMANN, « Une sphinge archaïque de Thasos », *BCH* 115 (1991), p. 125-165.
- U. HUTTNER, *Die politische Rolle der Heraklesgestalt im griechischen Herrschertum*, Stuttgart, 1997 (*Historia Einzelschriften*, 112).
- S. ILES JOHNSTON et J. MCGIVEN, « Dionysos and the underworld in Toledo », *MH* 53 (1996), p. 25-36, pl. 1.
- P. JACOBSTAHL, *Ornamente griechischer Vasen*, Berlin, 1927.
- C. JOURDAIN-ANNEQUIN, *Héraclès aux portes du soir. Mythe et histoire*, Besançon, 1989.
- C. JOURDAIN-ANNEQUIN et C. BONNET, « Images et fonctions d'Héraclès : les modèles orientaux et leurs interprétations », in S. RIBICHINI, M. ROCCHI et P. XELLA (éds), *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca* (Atti del Colloquio Intern. Roma, 20-22 maggio 1999), Rome, 2001, p. 195-223.
- V. KARAGEORGHIS, *The Ancient Civilization of Cyprus*, Genève, 1969.
- , « Some remarks on the 'Amathus Style' in Cypriot Vase-Painting », in H.-U. CAIN, H. GABELMANN et D. SALZMANN (éds), *Festschrift für Nikolaus Himmelmann*, Mayence, 1989, p. 83-86, pl. 15-17.
- , *Ἐλληνες θεοὶ καὶ ἡρώες στὴν ἀρχαία Κύπρος*, Athènes, 1998.
- , *Early Cyprus*, Los Angeles, 2002.
- V. KARAGEORGHIS, J.R. MERTENS et M.E. ROSE, *Ancient Art from Cyprus. The Cesnola Collection in The Metropolitan Museum of Art*, New York, 2000.
- O. KEEL et Chr. UEHLINGER, *Göttinnen, Götter und Gottessymbol*, Fribourg-Bâle-Vienne, 1993².
- , *Dieux, déesses et figures divines*, Paris, 2001 [trad. franç. du précédent].
- N. KOUROU, « The Sacred Tree in Greek Art. Mycenaean versus Near Eastern Traditions », in S. RIBICHINI, M. ROCCHI et P. XELLA (éds), *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca* (Atti del Colloquio Intern. Roma, 20-22 maggio 1999), Rome, 2001, p. 31-53.
- N. KOUROU et al., « Sphinx », *LMC*, VIII/1, Zurich-Munich, 1997, p. 1149-1174.
- I. KRAUSKOPF, « Oidipous », *LMC*, VII/1, Zurich-Munich, 1994, p. 1-15.
- L. MALTEN, « Das Pferd im Totenglauben », *Jdl* 29 (1914), p. 179-254.

- G. MARKOE, *Phoenician Bronze and Silver Bowls from Cyprus and the Mediterranean*, Berkeley / Los Angeles, 1985.
- Fr. MATZ, « Kretische Sphingen », *JdI* 65-66 (1950-1951), p. 91-102.
- H. METZGER, « Dionysos chthonien d'après les monuments figurés de la période classique », *BCH* 69 (1944-1945), p. 296-339.
- H. MÖBIUS, *Die Ornamente der griechischen Grabstelen klassischer und nachklassischer Zeit*, Berlin, 1929.
- J.-M. MORET, *Œdipe, la Sphinx et les Thébains*, 2 vol., Genève, 1984.
- W.-D. NIEMEIER, *Der Kuros vom Heiligen Tor*, Mayence, 2002.
- M.P. NILSSON, *The Mycenaean Origin of the Greek Mythology*, Berkeley, 1932.
- D. OHLY, « Zwei Bruchstücke einer Gorgo aus dem Kerameikos », *AM*, 77 (1962), p. 92-104 [102-104].
- M. OHNEFALSCH-RICHTER, *Kypros, die Bibel und Homer*, Berlin, 1893.
- H. PAYNE, *Necrocorinthia*, Oxford, 1931.
- M. PENZA, *Rappresentazioni dell' Oltretomba nella ceramica apula*, Rome, 1977.
- Th. PETIT, « Sanctuaires palatiaux d'Amathonte (dont un sanctuaire à bétyle) », in A. HERMARY et al. (éds), *Chypre à l'époque des royaumes. Mélanges en l'honneur de Marguerite Yon*, Paris, 2002 (*CCEC*, 32), p. 289-326.
- , « Images de la royauté amathousienne : le sarcophage d'Amathonte », in Y. PERRIN et Th. PETIT (éds), *Iconographie impériale, iconographie royale, iconographie des élites dans l'Antiquité*, Centre de Recherche en Histoire de l'Université Jean-Monnet, Saint-Etienne, 2004, p. 49-96.
- , « MALIKA : L'identité composite du Dieu-Roi d'Amathonte sur le sarcophage de New York », in *Actes du colloque. Identités croisées, le cas de Chypre* (Rouen, mars 2004), Rouen, 2006, p. 61-97.
- , « Un voyage d'Outre-Tombe : le décor de l'amphorisque T.251/8 d'Amathonte », in *Festschrift Werner Gauer*, Tübingen, sous presse.
- V. PIRENNE-DELFORGE, « La genèse de l'Aphrodite grecque : le 'dossier crétois' », in S. RIBICHINI, M. ROCCHI et P. XELLA (éds), *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca* (Atti del Colloquio Intern. Roma, 20-22 maggio 1999), Rome, 2001, p. 169-187.
- E. PFÜHL et H. MÖBIUS, *Die ostgriechische Grabreliefs*, Mayence, 1977.
- Ch. PICARD, « Appendice I : Aspects religieux et symbolisme des stèles funéraires classiques », in *Manuel d'archéologie grecque. La sculpture IV*, 2, Paris, 1963, p. 1383-1432.
- M. PRENT, *Cretan Sanctuaries and Cults*, Leyde / Boston, 2005.
- O. PUCHSTEIN, *Die Ionische Säule*, Leipzig, 1907.
- G. PUGLIESE CARRATELLI, *Les lamelles d'or orphiques. Instructions pour le voyage outre-tombe des initiés grecs*, Paris, 2003.
- W.G. REGIER, *Book of the Sphinx*, Lincoln (Nebraska), 2004.
- M. RENARD, « Sphinx ravisseuses et 'têtes coupées' », *Latomus* 9 (1950), p. 303-310.
- S. RIBICHINI, *Adonis. Aspetti 'orientali' di un mito greco*, Rome, 1981.
- G.M.A. RICHTER, *The Archaic Gravestones of Attica*, Londres, 1961.
- Chr. RIEDWEG, « Initiation – Tod – Unterwelt. Beobachtungen zur Kommunikationssituation und narrativen Technik der orphisch-bakchischen Goldblättchen », in Fr. GRAF (ed.), *Ansichten griechischer Rituale (Geburtstag-Symposium für Walter Burkert. Castelen 15. bis 18. März 1996)*, Stuttgart / Leipzig, 1998, p. 359-398.
- J.F. RIIIS, *The Attic Grave-Reliefs*, Copenhague, 1951.
- Cl. ROLLEY, *La sculpture grecque I. Époque archaïque*, Paris, 1996.
- G. SAURON, *L'histoire végétalisée. Ornement et politique à Rome*, Paris, 2000.
- K. SCHEFOLD, « Zur Deutung der klassischen Grabreliefs », *Museum Helveticum*, 9 (1952), p. 107-112.
- , *Griechische Kunst als religiöses Phänomen*, Hambourg, 1959.

- S. SCHROER, *In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellenden Kunst im Alten Testament*, Fribourg (Suisse) / Göttingen, 1987 (*Orbis Biblicus et Orientalis*, 74).
- H. SEYRIG, « Quatre cultes de Thasos », *BCH* 51 (1927), p. 178-233.
- , « Le rameau mystique », *AJA* 48 (1944), p. 20-25.
- Y. SHILLOH, « The Proto-Aelic capital – The Israelite 'Timorah' (Palmette) capital », *Palestine Exploration Quarterly* 109 (1977), p. 39-52.
- Y. SHILLOH, *The Proto-Aeolic Capital and Israelite Ashlar Masonry* (Qedem 11), Jérusalem, 1979.
- E. SIMON, *Das Satyrspiel Sphinx des Aischylos*, Heidelberg, 1981 (*Sitzungsberichte d. Heid. Ak. d. Wiss.*, Bericht 5).
- E. STAFFORD, « Héraclès : encore et toujours le problème du *heros theos* », *Kernos* 18 (2005), p. 391-406.
- R.A. STUCKY, *Die Skulpturen aus dem Eschmun-Heiligtum bei Sidon*, Bâle, 1993 (*Antike Kunst*. Beiheft 17).
- M. VALDES GUÍA et R. MARTÍNEZ NIETO, « Los Pequeños Misterios de Agras: unos misterios órficos en época de Pisistrato », *Kernos* 18 (2005), p. 43-68.
- A. VERBANCK-PIERARD, « Héraclès l'Athénien », in D. VIVIERS et A. VERBANCK-PIERARD (éds), *Culture et société. L'avènement d'Athènes à l'époque archaïque*, Bruxelles, 1995, p. 103-125.
- N. VERDELIS, « L'apparition du Sphinx dans l'art grec aux VIII^e et VII^e siècles av. J.-C. », *BCH* 75 (1951), p. 1-37.
- R. VOLKKOMMER, « Zur Deutung der Löwenfrau in der frühgriechischen Kunst », *MDAI(A)* 106 (1991), p. 47-64.
- K. WALCHER, « Royal Tomb 5 of Tamassos: an analysis of its decoration with regard to religious or representative prototypes », in V. KARAGEORGHIS, H. MATTHÄUS et S. ROGGE (éds), *Cyprus: Religion and Society from the Late Bronze Age to the End of the Archaic Period* (Proceedings of an Intern. Symposium on Cypriot Archaeology, Erlangen, 23-24 July 2004), Möhnesee / Wamel, 2005, p. 75-89.
- H. WALTER, « Sphingen », *Antike und Abendland* 9 (1960), p. 63-72.
- B. WESENBERG, *Kapitelle und Basen*, Düsseldorf, 1971.
- M.L. WEST, *The East face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford, 1997.
- U. WINTER, *Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Welt*, Fribourg (Suisse) / Göttingen, 1983 (*Orbis Biblicus et Orientalis*, 53).
- D. WOYSCH-MEAUTIS, *Les représentations des animaux et des êtres fabuleux sur les monuments funéraires grecs*, Lausanne, 1982.
- P. XELLA, « Aspetti e problemi dell'indagine storico-religiosa », in *La religione fenizia. Matrici orientali e sviluppi occidentali* (Atti del colloquio in Roma, 6 Marzo 1979), Rome, 1981, p. 7-28.
- , « Le Polythéisme phénicien », in C. BONNET, E. LIPINSKI et P. MARCHETTI (éds), *Studia Phoenicia IV. Religio Phoenicia*, Namur, 1986, p. 29-40.
- G. ZUNTZ, *Persephone*, Oxford, 1971.