HAL
open science

# Compte-rendu : Yulia Ustinova, Divine Mania: Alteration of Consciousness in Ancient Greece, (2018), Routledge, 395 p.

Manfred Lesgourgues

▶ To cite this version:

Manfred Lesgourgues. Compte-rendu : Yulia Ustinova, Divine Mania: Alteration of Consciousness in Ancient Greece, (2018), Routledge, 395 p.. Kernos : Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique, 2019, 32, pp.361-364. 10.4000/kernos.3279 . hal-03151124

HAL Id: hal-03151124
https://hal.science/hal-03151124v1

Submitted on 24 Feb 2021

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Public Domain

**Kernos**
Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique

**32 | 2019**
**Varia**

# Divine Mania: Alteration of Consciousness in Ancient Greece

**Manfred Lesgourgues**

**Édition électronique**
URL : http://journals.openedition.org/kernos/3279
DOI : 10.4000/kernos.3279
ISSN : 2034-7871

**Éditeur**
Centre international d'étude de la religion grecque antique

**Édition imprimée**
Date de publication : 1 décembre 2019
Pagination : 361-364
ISBN : 978-2-87562-229-7
ISSN : 0776-3824

Ce document vous est offert par Collège de France

**Référence électronique**
Manfred Lesgourgues, « Divine Mania: Alteration of Consciousness in Ancient Greece », *Kernos* [En ligne], 32 | 2019, mis en ligne le 01 octobre 2019, consulté le 24 février 2021. URL : http://journals.openedition.org/kernos/3279 ; DOI : https://doi.org/10.4000/kernos.3279

Ce document a été généré automatiquement le 24 février 2021.

Kernos

# Divine Mania: Alteration of Consciousness in Ancient Greece

Manfred Lesgourgues

## RÉFÉRENCE

Yulia USTINOVA, *Divine Mania: Alteration of Consciousness in Ancient Greece*, London/New York, Routledge, 2018. 1 vol. 16 × 24 cm, 866 p. ISBN : 978-1-138-29811-8.

1 Neuf ans après la parution de son ouvrage *Caves and the Ancient Greek Mind. Descending Underground in the Search for Ultimate Truth*, qui explorait les rapports entre grottes et révélations dans le monde grec en mobilisant les apports des sciences cognitives, Yulia Ustinova (Y.U.) poursuit son examen des états modifiés de conscience dans l'Antiquité de manière plus générale en s'interrogeant sur la catégorie antique de la *mania* divine dans son nouvel opus. Déplorant la persistance d'un mythe de la Grèce de la Raison, l'A. souhaite contribuer à un « changement de paradigme » (p. X) afin que la recherche puisse admettre que cette « folie sacrée » pouvait être valorisée et instrumentalisée dans de nombreuses facettes de la vie culturelle et religieuse des Grecs. En cela, elle souhaite poursuivre les travaux d'E.R. Dodds en montrant qu'une des particularités de la civilisation grecque a justement été d'attribuer aux pratiques extatiques une place importante dans ses « activités socio-religieuses normatives » (p. 372). En refusant de mettre du côté des « désordres psychiatriques devant être traités médicalement » tout ce qui relève d'une « déviation de l'état ordinaire de conscience » (p. IX), l'A. ouvre des perspectives de recherches stimulantes grâce au dépassement de l'alternative traditionnelle entre raison et folie.

2 L'ouvrage s'organise autour de huit chapitres qui, chacun, explorent une pratique dans laquelle s'exprimait une forme de *mania* (l'activité prophétique, la pratique des mystères, les *Bakcheia*, le combat militaire, la nympholepsie, l'inspiration poétique, le délire érotique et la philosophie) et la mettent en lien avec des états psychiques « transculturels » — pour ne pas dire universels — (les expériences de mort imminente,

les troubles post-traumatiques, l'inversion carnavalesque des genres, la transe créatrice ou encore le chamanisme) et une divinité particulière (Apollon, Dionysos, les Muses, les Nymphes ou encore Éros). Très richement documentée, l'enquête a tout d'un ouvrage de référence.

3 Dans une introduction très dense, Y.U. commence par définir la *mania* grecque comme toute déviation d'un état de conscience ordinaire, inscrite dans un continuum allant des plus faibles altérations de la lucidité à la folie clinique. Les « états modifiés de conscience » correspondent aux modifications temporaires et réversibles, plus ou moins importantes, de la perception et de la cognition, et se distinguent des états pathologiques de dissociation par le fait qu'ils ne sont ni involontaires ni perçus socialement comme des maladies et que les voix qui s'y expriment appartiennent au système culturel de l'intéressé (dieux, démons, etc.). C'est dans cette conceptualisation que reposent à la fois la force et la faiblesse de l'ouvrage : la souplesse de la caractérisation de la *mania* permet certes de construire un système dans lequel toutes les occurrences antiques du terme sont susceptibles d'entrer, mais elle oblige à renoncer à toute délimitation fixe du phénomène et amène à mettre sur le même plan l'état de fascination des spectateurs devant une pièce de théâtre (p. 276–279) et la folie meurtrière d'un soldat sur le champ de bataille (p. 217–224). Difficile dès lors de percevoir quel serait le seuil de la folie et celui de la lucidité, ce qui est d'autant plus dommageable que l'étude s'intéresse souvent à des symptômes physiologiques très précis. L'objectif revendiqué de l'ouvrage est en effet de « combiner les méthodes historiques traditionnelles avec les résultats des neurosciences, des sciences cognitives et de la psychologie » (p. 17) pour identifier à travers les témoignages antiques les états modifiés de conscience dans lesquels se trouvaient les personnes frappées par la mania divine (p. 17). L'A. postule en effet que le caractère biologique de la psyché humaine, trop souvent mis de côté au profit d'une perception culturelle de l'histoire, doit permettre de retrouver dans les expériences antiques celles de nos contemporains (p. 19).

4 Dans son premier chapitre sur la *mania* prophétique, Y.U. reprend la catégorisation classique établie entre divination inductive et intuitive, en soulignant, à la suite d'Harold Torger Vedeler[1], que ces deux pratiques ne mobilisent pas les mêmes capacités cognitives. Elle distingue trois types d'agents inspirés : ceux appartenant à des sanctuaires oraculaires, les fidèles recevant directement des messages des dieux lors de rites incubatoires et enfin les figures des devins inspirés. L'étude se concentre principalement sur l'analyse des techniques propres à déclencher des états seconds chez ces agents ainsi que sur l'examen des symptômes physiques liés à ces expériences, dans une tentative de diagnostic de l'état prophétique. S'ensuit alors une mise en parallèle avec la divination inspirée en Mésopotamie et en Israël, pour tenter d'établir un modèle interculturel du phénomène, dans la lignée des travaux de Martti Nissinen[2].

5 Alors même que la question de l'altération de conscience est une piste stimulante pour reconsidérer le phénomène divinatoire, l'étude semble en grande partie cependant réinvestir d'anciens lieux communs comme celui du prophète sobre contrôlant la Pythie (p. 67) ou de l'identification du *pneuma* divin à des gaz hallucinogènes (p. 60–61). Certes, certaines remarques sont très pertinentes, comme l'idée que la pratique dionysiaque des thyades ait pu jouer un rôle dans le choix de la Pythie par le repérage des Delphiennes les plus réactives à l'*enthousiasmos* (p. 59) ou la prise en compte de la fatigue induite par la pénibilité de l'état de *mania* qui aurait de fait limité les longues

sessions de consultations de l'oracle. Mais le fait de construire, par exemple, toute une section sur des figures prophétiques héroïques est problématique, dans la mesure où elles obéissent avant tout aux codes du mythe. Choisir, plutôt que les devins historiques des familles des Iamides et Clitiades rattachés au sanctuaire d'Olympie, les figures mythiques de la Sibylle ou de Cassandre pour une telle étude représente en effet un biais important, surtout quand il s'agit de souligner le caractère « spontané, non suggéré, non sollicité et non contrôlé » (p. 74) de révélations dont les évocations sont davantage liées à l'économie des récits qu'à une description objective de la *mania*.

6 Le deuxième chapitre (p. 113–144) s'intéresse aux expériences mystériques et à leur impact sur la vie des mystes *(metanoia)*, en distinguant des rites ayant pour objectif d'atteindre un état de *mania*, comme les rites corybantiques, ceux visant à transformer le statut religieux des individus grâce à une expérience mystique, comme ceux d'Éleusis. L'A. compare les émotions liées aux seconds aux cas contemporains d'expériences extracorporelles (*out-of-body experience*, p. 141) et de mort imminente par l'analyse de leur caractère construit culturellement et leur ancrage neuro-cognitif. L'analyse précise des actions des fidèles et des stimuli sensoriels auxquels ils se trouvaient exposés articule intelligemment les notions de savoir, de compréhension rationnelle et d'expérience indicible en revenant sur les concepts de *paradosis* et d' *epopteia*, pour s'interroger sur la manipulation des consciences dans le rite.

7 L'A. distingue ensuite ces mystères de ceux des *Bakcheia* (p. 169–198), principalement réalisés par des femmes pour accéder à un bonheur immédiat en instrumentalisant une certaine violence. La démence appartient alors à un rite religieux cathartique et social qui préside à un renversement des valeurs et l'état modifié de conscience qu'il induit est atteint par l'instrumentalisation de la danse et de l'épuisement, mais sans doute également par un effet *nocebo* qui devait déclencher la transe. La reconstitution, convaincante, a l'intérêt de prendre au sérieux les sources antiques tout en intégrant les actes décrits comme sauvages au sein d'un système social cohérent.

8 Le quatrième chapitre (p. 217–234) s'intéresse à la question des cas de fureurs guerrières, en distinguant la *mania* comme élément produit socialement pour être utilisé sur le champ de bataille et valorisé comme telle et la folie subie dans le cas des peurs paniques. La première partie s'intéresse aux techniques utilisées chez les soldats pour entraîner un état de Berserk, de fureur sacrée, comme la confrontation à la peur, la pyrrhique ou la consommation d'alcool, tandis que la seconde fait un parallèle entre la peur paralysante attribuée à Lyssa et Pan et les troubles de stress post-traumatiques (PTSD) avant de se pencher sur le cas de plusieurs épiphanies divines liées au combat d'un point de vue cognitif.

9 L'A. s'intéresse par la suite aux Nymphes et à la nympholepsie, l'état de possession qu'elles pouvaient engendrer (p. 245–256). Elle s'attache à comprendre comment les nympholeptes qui dédiaient des grottes aux Nymphes pouvaient s'y sentir transportés par ces divinités. Fondée sur un corpus de sources réduit, sa théorie selon laquelle seuls les hommes connaissaient ce genre de dévotion car elle avait une connotation sexuelle peine cependant à convaincre.

10 Le sixième chapitre (p. 265–280) explore les liens entre le processus créatif poétique et les états modifiés de conscience autour de la figure des Muses en analysant les théories antiques de l'inspiration et la manière dont les poètes étaient représentés à l'ouvrage. L'étude peine à renouveler une question assez rebattue en amalgamant autour de l'idée d'états modifiés de conscience des termes assez distincts (*mania*, *thelgein*,

*enthousiasmos*). Le parallèle fait avec les témoignages d'auteurs modernes sur leur élan créateur ne s'interroge malheureusement ni sur la manière dont le modèle antique aurait pu les contaminer, dans la mesure où ces auteurs classiques avaient lu les anciens, ni sur leur dimension méta-poétique et d'autoreprésentation, puisque la manière dont les artistes expriment leur ressenti et leur inspiration est une forme de manifeste de leur art.

11 Quatrième type de *mania* chez Platon, le délire érotique (p. 294–306) est rapidement évoqué par Y.U. Défini d'abord comme le désir sexuel, par définition immodéré et transitoire, l'*eros* aurait été perçu par les Grecs comme une *mania*. Pour l'A., Platon est le seul à avoir associé les dérèglements de l'*eros*, qui ne tombent jamais dans le délire, à l'idée d'une mystique du savoir. La dizaine de pages écrite semble principalement chercher à justifier l'inclusion du délire érotique dans la catégorisation platonicienne du *Phèdre*. Il s'agit du reste du seul chapitre où l'A. fait de la conception platonicienne sur la folie une innovation complète.

12 Le dernier chapitre (p. 313–343) s'intéresse à l'idée de *mania* à l'intérieur des systèmes philosophiques anciens en remettant en question l'idée que le caractère discursif des œuvres de réflexion puisse suffire à disqualifier l'idée que certains des pères de la philosophie aient pu connaître des expériences mystiques de l'ordre de l'altération de conscience. L'A. distingue ici de manière fort pertinente le « contexte de découverte » et le « contexte de justification » des idées. L'étude est d'autant plus probante que, pour une fois, elle n'essaie pas de construire de modèle d'altération de conscience à l'échelle d'un groupe mais à propos d'individus précis, à l'instar de Socrate. Suit un rappel plus classique des pratiques souvent décrites comme chamaniques des sages archaïques et présocratiques de la Grèce antique. L'A. les décrit précisément, en les distinguant d'autres états, et montre qu'elles consistent principalement dans l'impression du « vol de l'âme ou une expérience de sortie du corps » (p. 338), ce qui permet de ne pas faire de cette catégorie un passe-partout et de la confronter en détail aux sources antiques tout en l'historicisant de manière lumineuse (p. 343). Certes, on peut reprocher à la rhétorique de Y.U. de rationaliser à l'excès les métaphores philosophiques en réduisant l'image du chariot ailé à une impression indicible de vitesse ou en prenant au pied de la lettre les références au délire bachique, mais articulée autour d'individus concrets, l'idée d'une pratique des altérations de conscience au cœur du système philosophique est des plus convaincantes.

13 Si l'objectif de l'A. visait à montrer que les pratiques religieuses extatiques, désignées par le terme de *mania*, occupaient une place légitime et acceptée dans la société grecque — ce qui la distinguait des autres cultures méditerranéennes contemporaines — et à étudier l'environnement culturel qui en permettait l'expérience, on peut raisonnablement penser qu'il se trouve atteint et parfois même de manière très fine. La mobilisation de catégories issues des études cognitives, des neurosciences ou de la psychologie, qui peut parfois laisser sceptique, présente le grand intérêt de montrer que les symptômes esquissés par notre documentation ne doivent pas rendre la *mania* synonyme d'inconscience et de perte totale du contrôle de l'esprit. Ils sont en effet compatibles avec un large spectre d'états modifiés de conscience largement documentés aujourd'hui et qui permettent de percevoir la *mania* comme un état capable d'actions propres. On peut néanmoins s'interroger sur le fait qu'une telle démarche ressort d'un mécanisme de rationalisation biologique de l'irrationnel qui

laisse peut-être trop de côté le caractère culturellement et historiquement construit de la rationalité et de la folie.

## NOTES

**1.** H.T. VEDELER, « Ancient Near Eastern Omens and Prophecies as a Function of Cognitive Modes », *Journal of Ancient History* 3 (2015), p. 93–117.
**2.** M. NISSINEN, *Ancient Prophecy. Near Eastern, Biblical, and Greek Perspectives*, Oxford, 2017.

## AUTEURS

MANFRED LESGOURGUES

Université Paris X – Nanterre